



HAL
open science

Sociedades e organizações camponesas: uma leitura através da reciprocidade.

Eric Sabourin

► **To cite this version:**

Eric Sabourin. Sociedades e organizações camponesas: uma leitura através da reciprocidade.. 2011.
hal-02837241

HAL Id: hal-02837241

<https://hal.science/hal-02837241v1>

Submitted on 15 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.



Sociedades e Organizações Camponesas





UNIVERSIDADE
FEDERAL DO RIO
GRANDE DO SUL

Reitor

Carlos Alexandre Netto

Vice-Reitor e Pró-Reitor
de Coordenação Acadêmica

Rui Vicente Oppermann

EDITORA DA UFRGS

Diretora

Sara Viola Rodrigues

Conselho Editorial

Alexandre Santos

Ana Lígia Lia de Paula Ramos

Carlos Alberto Steil

Cornelia Eckert

Maria do Rocio Fontoura Teixeira

Rejane Maria Ribeiro Teixeira

Rosa Nívea Pedroso

Sergio Schneider

Susana Cardoso

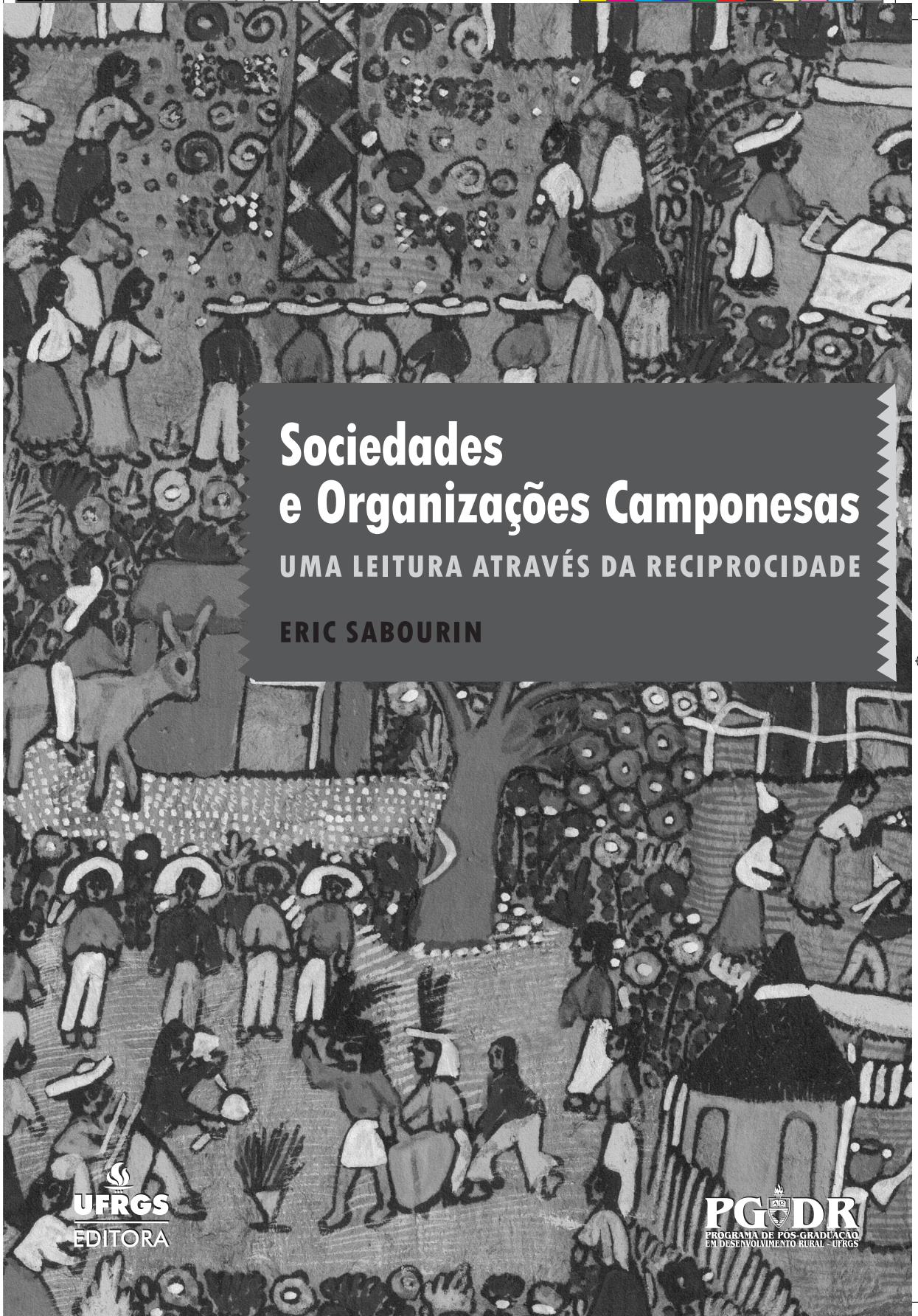
Tania Mara Galli Fonseca

Valéria N. Oliveira Monaretto

Sara Viola Rodrigues, presidente

Apoio:





Sociedades e Organizações Camponesas

UMA LEITURA ATRAVÉS DA RECIPROCIDADE

ERIC SABOURIN


UFRGS
EDITORA


PGDR
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM DESENVOLVIMENTO RURAL - UFRGS





© de Eric Sabourin

1ª edição: 2011

Direitos reservados desta edição:
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Capa: Carla M. Luzzatto
Ilustração da capa: arte popular, México
Revisão: Carlos Batanoli Hallberg
Editoração eletrônica: Fernando Piccinini Schmitt

S117s Sabourin, Eric
Sociedades e organizações camponesas: uma leitura através da reciprocidade / Eric Sabourin. – Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2011.

272 p.: il. ; 16 x 23cm

(Série Estudos Rurais)

Inclui quadros e figuras.

Inclui referências.

1. Agricultura. 2. Princípio da reciprocidade – Ciências Sociais. 3. Teoria da reciprocidade – Construção. 4. Teoria da reciprocidade – Limites – Críticas – Perspectivas. 5. Comunidades camponesas – Reciprocidade – África. 6. Organizações camponesas – Reciprocidade – Estrutura. 7. Modelo camponês – Retorno. 8. Organizações camponesas – Mercado – Estado. 9. Mercado de troca – Reciprocidade. 10. Organizações camponesas – Estado – Políticas públicas. 11. Alienação – Reciprocidade. I. Título.

CDU 631:303

CIP-Brasil. Dados Internacionais de Catalogação na Publicação.
(Jaqueline Trombin – Bibliotecária responsável CRB10/979)

ISBN 978-85-386-0150-0



Sumário

Agradecimentos / 9

Prefácio (Jan Douwe van der Ploeg) / 11

Apresentação / 15

Primeira Parte

Elementos para uma teoria da reciprocidade nas ciências sociais

Capítulo 1. Contribuições para o princípio de reciprocidade / 25

A reciprocidade como condição das relações humanas / 25

A reciprocidade como norma social universal / 32

A reciprocidade como princípio econômico diferente da troca / 35

Capítulo 2. Construção de uma teoria da reciprocidade / 39

A lógica ternária da reciprocidade / 39

O “Terceiro incluído” e a produção de valores / 42

Níveis e formas de reciprocidade / 48

As estruturas de reciprocidade / 52

Capítulo 3. Limites, críticas e perspectivas da teoria da reciprocidade / 59

Limites e dificuldades da abordagem / 59

Reações e críticas à teoria da reciprocidade / 64

Contribuições recentes e perspectivas / 71

Segunda Parte

Organizações e sociedades camponesas

Capítulo 4. Comunidades camponesas e reciprocidade na África / 79

Os Balanta de Tombali – Guiné-Bissau / 80

Os Manjaco da região de Cacheu – Guiné-Bissau / 91

Comunidade e reciprocidade além da África / 105

Capítulo 5. Organização camponesa e estruturas de reciprocidade / 115

As formas e estruturas da ajuda mútua na agricultura / 127

Organizações camponesas e manejo compartilhado dos recursos / 139

Associações de produtores e cooperativas / 148

Capítulo 6. Retorno sobre o modelo camponês / 151

Dificuldades em exportar o modelo europeu de sociedade camponesa / 151

Reciprocidade e teorias sobre a economia camponesa na Ásia e na África / 156

Princípio camponês e reciprocidade no século XXI / 163



Terceira Parte

As organizações camponesas frente ao mercado e ao Estado

Capítulo 7. Mercados de troca e de reciprocidade / 177

A origem dos mercados de reciprocidade / 177

Mercados e economia solidária / 186

Sistemas mistos e interfaces entre troca e reciprocidade / 192

Capítulo 8. Organizações camponesas, Estado e políticas públicas / 199

Interações entre políticas públicas e organizações camponesas / 200

Políticas públicas de interface e territorialidades de reciprocidade / 206

Legislações e interfaces entre sistemas de troca e de reciprocidade / 212

Capítulo 9. Alienação e reciprocidade / 225

Reciprocidade assimétrica, reciprocidade negativa / 225

A questão do clientelismo e da corrupção / 228

Paternalismo e patrimonialismo / 234

Conclusão / 239

Referências / 247





A Pierre e Suzanne, meus pais
A Louise e Albert Sabourin, Yvonne e Gaston Ribreault, meus avós,
Todos camponeses do Poitou....
... que me iniciaram nas práticas e nos valores da reciprocidade...

A Dominique Temple, que conceitualizou a teoria da reciprocidade
e continua desvendando os seus mecanismos







Agradecimentos

Agradeço a Mireille Chabal, Emilie Coudel, Maxime Haubert, Jean Philippe Tonneau e Denis Pesche pelas suas leituras rigorosas.





Prefácio

Quando os camponeses italianos falam da sua relação com seus campos, suas vacas e colheitas, inequivocadamente usam a palavra “*cura*”. Esse termo se refere a “cuidar” assim como o substantivo (“*curare*”) refere-se à prestação de cuidados de um para o outro.

Trata-se, essencialmente, de reciprocidade. Quando o fato de cuidar deles se torna central no processo de trabalho, então a terra, os animais e/ou as culturas vão render-lhes uma boa produção (“*una bella produzione*”).

Cuidar e prestar cuidados está longe de ser apenas uma atividade instrumental. Isto supõe, no discurso dos camponeses italianos, a presença de *passione* (paixão), de *impegno* (a vontade de se dedicar inteiramente ao que você está fazendo) e exige *conoscenza*: você tem que ser capaz de ser um conhecedor. Pois, por meio dos ciclos de produção anteriores, você deve ter desenvolvido uma ampla experiência e conhecimento sobre seus objetos de trabalho.

Finalmente, há a exigência da *autosufficienza* (autonomia), pois os recursos utilizados no processo de produção devem ser do domínio ou da propriedade intrínseca da família do agricultor. Relações de dependência dos mercados de insumos externos (além da porteira) devem ser evitadas, precisamente porque induziriam a uma “lógica do mercado de troca” no coração da unidade familiar camponesa. A “lógica do mercado de troca” ameaçaria ou até excluiria trabalhar com *cura*.

O conceito de *cura* define e, simultaneamente, reflete uma relação recíproca entre o agricultor e seus objetos de trabalho. Esta relação não é, definitivamente, uma relação de troca mercantil. Trata-se de dar e receber de volta como na tríplice obrigação descoberta por Mauss (1924). São movimentos de dádivas mútuas em duas direções. O agricultor acorda e vai tomar cuidado das bezerras, lhe dá abrigo e a possibilidade de evoluir para se tornar uma boa vaca leiteira. Então ele vai alimentá-las com uma dieta cuidadosamente adaptada às necessidades individuais de cada animal. E em retorno, a vaca vai retribuir ao agricultor, promissores bezerras e uma produção de leite que, se espera, poderá continuar por muitos anos. É, como qualificou Victor Toledo (1992), uma forma de prestação não mercantil entre o agricultor e a natureza viva.

Este tipo de relação está na base de muitos sistemas de produção agrícola no mundo. A relação de reciprocidade é reforçada, de acordo com van Kessel (1990), um antropólogo que trabalhou durante décadas na região andina, através de “*conotações metafóricas*” que assumem, ao final, uma espécie de personificação da natureza: a terra, as plantas cultivadas, os lagos, poços, mas também a luz, as chuvas, as geadas e outros fenômenos meteorológicos são percebidos e entendidos como seres vivos que recebem e admitem todos os tipos de sinais. Neste contexto, torna-se quase evidente dizer, por exemplo, que “*este pedaço de terra é grato*” (pelos cuidados que recebeu) e que, conseqüentemente, “*ela* (a terra é notavelmente feminina) é generosa” (ou seja, disposta a dar de volta).

Igualmente revelador é o uso do modo subjuntivo. Ao falar com (ou sobre) os objetos de trabalho, os camponeses andinos não se referem ao “mundo-como-ele-é” (um mundo dado



uma vez por todas e governado por relações mecânicas de causa e efeito), como seria o caso em que o modo indicativo seria usado. Em vez disso, o modo subjuntivo se refere às possibilidades, a realidades evolutivas e expectativas. Ele reflete intuições. Isto não implica que os camponeses andinos são sonhadores – pelo contrário: “as normas para suas operações técnicas no campo são a compreensão, dedicação e afeto [*comprensión, compromiso, cariño*]” (Van Kessel, 1990, p. 92).

Estes últimos conceitos coincidem fortemente com as noções italianas (*impegno, passione conoscenza*) discutidas aqui antes ou com o agricultor Frisio dizendo “*as jo lân hâlde wolle dan moat it sines ha*” [se você quiser ficar na terra, você tem que dar-lhe o que ela precisa], ecos da relação de reciprocidade, do “dar e receber” evocada aqui tanto para os agricultores italianos como andinos (Van der Ploeg, 2003, p. 94).

No entanto, tais semelhanças, tão notáveis, estão longe de representar uma coincidência. Elas estão fundamentadas e enraizadas na relação recíproca entre o homem e a terra e, portanto, emergem sempre que a agricultura está em jogo.

A agricultura é, desde tempos antigos, inserida, incorporada em uma ampla gama de relações recíprocas. Estas não têm a ver apenas com as interações entre o homem e a natureza viva (e a sua transformação mútua). Eles vão mais longe.

Essas relações de reciprocidade correspondem também:

1) As relações recíprocas dentro da família camponesa ou agrícola, entre pai, mãe e filhos (e, provavelmente, avós, tios, sobrinhos, etc.);

2) As inter-relações entre gerações. De fato, “os pais trabalham para seus filhos”, como diz o belo título de um livro de Sarah Berry (1985). Assim uma noiva andina receberá de sua mãe uma cesta cheia de diversas sementes de batata. Mas, em compensação, as gerações mais jovens têm que cuidar também dos idosos quando chega a hora do seu descanso.

3) As prestações mútuas entre vizinhos. Nos Andes, elas são regidas por mecanismos conhecidos, como o *ayni* (ajuda mútua em trabalho ou trabalho humano contra uso dos bois), a *compañia* (uma pessoa oferece a terra e/ou os insumos, a outra o trabalho, no fim, a colheita é dividida em duas partes iguais). Na Itália, um ajuda outro durante a colheita da azeitona para receber, mais tarde, algumas garrafas com um azeite de boa qualidade;

4) As inter-relações ao nível das comunidades camponesas como um todo, supõem, por um lado, que cada um se comporta “como um bom membro da comunidade”; enquanto isso, as regras de reciprocidade garantem, por outro lado, muitos serviços e asseguram muitos direitos (por exemplo, o acesso à terra e à água; proteção quando ocorrer injustiças, uma plataforma para reivindicações, etc.);

5) E, finalmente, as inter-relações nos mercados – ou mais especificamente: dentro e com o lugar do mercado (*market place*) – podem funcionar como estrutura de reciprocidade. Isto se reflete, por exemplo, na associação de práticas de reciprocidade e de práticas de troca nos mercados andinos ou até europeus, com a venda direta, os circuitos curtos, a qualificação dos produtos. A qualificação, como no caso da agricultura italiana, reduz o efeito da concorrência e introduz uma componente de reciprocidade, na relação de troca mercantil, através da identidade, da origem, da qualidade do processamento dos produtos. As relações de reciprocidade entre os lugares de mercado são amplamente discutidas por Dessein (2002), que estudou mercados rurais do oeste africano. Estes mercados estão regulados também por fluxos de equivalência de produtos (que não dependem das leis do mercado de troca) e por moedas de reciprocidade





(búzios), associados a práticas de troca monetária. Tantos movimentos e adaptações são todo o oposto da estagnação e da regressão por conta do domínio da lógica da troca mercantil.

Ao longo das últimas sete ou oito décadas (especialmente desde a 2ª Guerra Mundial) as referidas estruturas de relações de reciprocidade foram sendo fortemente erodidas e desgastadas em quase todos os lugares – processo que foi ainda mais acelerado na época atual de liberalização e de globalização. Como forma de ordenamento, a reciprocidade foi deslocada para as margens – de tal forma, que estas relações ficam escondidas, mascaradas, ao ponto de parecerem invisíveis ou mesmo inexistentes. A reciprocidade também desapareceu como um ponto de referência importante do discurso das ciências sociais.

No entanto, o ritmo das mudanças que vêm eliminando as relações de reciprocidade na agricultura não foi o mesmo em todo lugar. Tampouco tem sido este um processo unilinear ou irreversível. Durante o grande projeto de modernização, a partir do meio da década de 1950 até o fim da década de 1980, uma parte das agriculturas do mundo foi literalmente remodelada pelo sistema da agricultura empresarial. A natureza viva foi transformada em um conjunto de mercadorias que só podem ser adquiridas mediante a troca mercantil. Em consequência, a dependência do mercado de troca aumentou enormemente. Os agricultores tiveram por obrigação funcionar e operar apenas de acordo com a “lógica do mercado de troca”. Entretanto, mesmo assim, as suas práticas e relações de reciprocidade não desapareceram completamente.

Elas continuam desempenhando um papel importante dentro da família, entre as gerações e até entre vizinhos, mediante antigas e também renovadas formas de cooperação. A *combinação* inteligente de relações mercantis com relações de reciprocidade tornou-se, assim, estratégica. Pode até ser argumentado que o *estoque* de relações não mercantis (governadas pelo princípio da reciprocidade) é estratégico para a agricultura de hoje e especialmente para a sua capacidade de sobrevivência ou de reprodução econômica. É esse reservatório, meramente invisível (mas contido na noção de agricultura familiar), que ajudou a evitar a completa realização da profecia de Polanyi “*deixar acontecer a mercantilização da terra e do trabalho (das pessoas) seria o mesmo que aniquilá-los*” (1957, p. 130). Em suma: a maior parte da resiliência da agricultura de hoje reside nessa reserva de relações recíprocas escondidas. A negligência, no entanto, desse recurso estratégico pode ameaçar seriamente a própria continuidade da produção e do abastecimento de alimentos no planeta.

Juntamente com a agricultura empresarial, há uma grande parte das formas de agricultura no mundo (seja do norte ou do sul, no oriente ou no ocidente), que ainda estão fortemente estruturadas por princípios de agricultura camponesa. É desnecessário dizer que a reciprocidade continua a ser uma característica central nesses sistemas de produção. Ela constitui uma linha de defesa maior contra as várias ameaças externas – como recentemente demonstrado por Rutgerd Boelens (2008) em uma bela análise de sistemas de irrigação comunitária nas montanhas andinas. Alguns chegam a argumentar que estamos presenciando neste exato momento processos de *re-peasantization* (reconstrução de princípios camponeses) que incluem a construção social de novos padrões de relações de reciprocidade.

Este livro de Eric Sabourin é muito oportuno e, com certeza, vai contribuir para preencher a lacuna teórica a que me referi acima. Baseia-se nas principais contribuições teóricas do debate sobre a reciprocidade nas ciências sociais desde as suas premissas e amplia a discussão em várias direções novas. O livro é extremamente esclarecedor, quando mostra como a aná-





lise concreta das práticas de reciprocidade e do papel que elas desempenham ainda pode ser aprofundado. Baseia-se em quase uma vida inteira de uma teoricamente bem fundamentada pesquisa empírica na África, Europa, América Latina e Oceania. Isso adiciona considerável detalhe e riqueza ao livro.

Recomendo vivamente este livro para todos os que se interessam nos processos de mudança e transição na agricultura, seja como profissional, político ou como pesquisador. Este livro vai ajudar a enriquecer tanto os debates como as práticas. É, em suma, o livro que muitos de nós necessitávamos com urgência.

JAN DOUWE VAN DER PLOEG
Professor de Sociologia Rural
Universidade de Wageningen

Referências

- BERRY, S. *Fathers work for their sons: accumulation, mobility and class formation in an extended Yoruba community*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- BOELENS, R. *The Rules of the Game and the Game of the Rules: normalization and resistance in Andean water control*. Wageningen: Wageningen University, 2008.
- DESSEIN, J. *Het stremmen en stromen van de markt*. Leuven: Universiteit van Leuven, 2002.
- KESSEL, J. van. Herwaarderen om te herleven: produktieritueel en technologisch betoog bij de Andesvolken. *Derde Wereld*, 90-1/2, p. 77-98, 1990.
- PLOEG, J. D. van der. *The Virtual Farmer: Past, Present and Future of the Dutch Peasantry*. Assen: Royal van Gorcum, 2003.
- POLANYI, K. *The Great Transformation: the political and economic origins of our time*. Boston: Beacon Press, 1957.
- TOLEDO, V. La racionalidad ecológica de la producción campesina. In: SEVILLA GUZMAN, E.; GONZALEZ DE MOLINA, M. (Ed.). *Ecología, Campesinado e Historia*. Madrid: La Piqueta, 1992.





Apresentação

Esse livro é o resultado de 30 anos de trabalho com diversas comunidades indígenas, camponesas ou de agricultores e com as suas organizações na França, na África (Guiné Bissau e Angola), na América Latina (Bolívia, Peru, Brasil) e na Oceania (Nova Caledônia).

Esse período, relativamente longo em relação à intervenção institucional, permite um distanciamento que não é sempre evidente no fogo da ação, proporcionando assim diversos retornos, olhares descentrados em relação aos diversos casos analisados.

Ao longo desses trinta anos, a linha diretriz dos meus trabalhos e pesquisas em ciências sociais se referiu às transformações das sociedades e organizações camponesas.

O principal objetivo desse trabalho de síntese é caracterizar a dimensão e a importância das relações de reciprocidade nas comunidades e organizações de agricultores pelo mundo. Procuo analisar o papel e as evoluções das práticas e prestações de reciprocidade no marco dos processos de transformação, fragmentação e recomposição das agriculturas e das sociedades camponesas contemporâneas. Do ponto de vista teórico e epistemológico, trata-se de propor um enfoque analítico a partir do princípio de reciprocidade, geralmente esquecido, frente à generalização unidimensional das análises econômicas, mas também sociológicas, apenas a partir do princípio da troca. Pois, se o título do livro é centrado sobre a reciprocidade, muitas das suas páginas são dedicadas a troca, particularmente as interações entre relações de reciprocidade e relações de troca.

No mesmo sentido, desvelar a existência, o papel e a dinâmica das relações de reciprocidade não significa negar a importância, também estruturante, das relações de troca. Tampouco se trata de pretender ocultar ou minorar o domínio crescente do princípio da troca, principalmente mediante a extensão da troca mercantil, a sua generalização com os processos de globalização dos mercados de bens e serviços e, mais recentemente, o financiamento crescente dos mercados e, inclusive, da atividade agrícola (OECD-FAO, 2010; Irwin e Sanders, 2010; World Bank, 2010).

A generalização e a naturalização da concorrência e da competitividade como princípios de regulação dos mercados e das relações humanas aparecem como os elementos mais violentos e desestruturadores da evolução neoliberal da troca capitalista. Pois a regulação pela concorrência invadiu o setor empresarial privado e logo a esfera pública (a administração e as políticas públicas) com o modelo do *New Public Management* (Boston *et al.*, 1996; Dunleavy *et al.*, 2006) e os mecanismos de *governo pelos instrumentos* (Lascoumes e Le Gales, 2004; Gaulejac, 2006, 2007, 2008). Hoje a regulação pela concorrência atinge até o funcionamento da vida política e de diversos setores da sociedade civil e da cooperação internacional, por meio da imposição das normas de boa governança (Rhodes, 1996; Hefty 1999, 2007; Hermet *et al.*, 2006).

Um dos aportes heurísticos e sociopolíticos da teoria da reciprocidade é, precisamente, trazer propostas de modalidades e dispositivos alternativos para a regulação da alocação dos recursos pelo único prisma da concorrência ou da competitividade.





A abordagem disciplinar associa bases teóricas vindas da etnologia, da antropologia econômica, da sociologia rural e da sociologia do desenvolvimento. O enfoque metodológico consistiu em testar em situações diversificadas, várias hipóteses teóricas em torno do papel das relações de reciprocidade, mas também da sua importância, do seu lugar e das suas interações com as prestações reguladas pela troca. Geralmente, optei pela aplicação de quadros de análise que permitiam validar as hipóteses a partir de observações e de entrevistas junto aos membros das comunidades, organizações ou instituições estudadas ou dos outros atores envolvidos.

Na ocasião das minhas primeiras experiências de campo, na Bolívia e no Peru, fui confrontado às tensões entre comunidades indígenas e camponesas e intervenções externas, políticas públicas ou programas de desenvolvimento. Inicialmente, interpretei a resistência dos agricultores e das suas organizações à vontade de preservar sua autonomia, seu modo de vida e o controle dos recursos associados à terra (Wolf, 1966, 1976; Scott, 1976, 1985).

Todavia, a noção de autonomia confrontada ao modelo dominante de extensão do mercado de troca levanta a questão da existência de representações do mundo e de projetos de sociedades diferentes do modelo ocidental da troca. Contudo, além das próprias crises do modelo capitalista ocidental de desenvolvimento da troca, era a natureza diferenciada desses projetos de humanidade que precisava ser qualificada (Jaulin, 1969).

Robert Jaulin (1970, 1984) defendia essa diferenciação/oposição entre Ocidente e indianidade. Apesar da sua pertinência em situação de emergência frente ao etnocídio, essa abordagem crítica da etnologia neocolonial era essencialmente defensiva. A princípio, ela permitia levar ao reconhecimento da especificidade dos sistemas de produção, de vida e de organização dos povos indígenas, o que nesta época, era essencial para preservá-los da destruição. Ela contribuía assim para a formulação de políticas e programas de apoio às sociedades indígenas e camponesas, e para as teses ecologistas de preservação dos seus ambientes naturais. Mas, em termos de desenvolvimento econômico e sociopolítico, ela não oferecia muita alternativa positiva.

Em matéria de antropologia política, tratando-se das comunidades ameríndias, ainda evocava-se ainda com muita facilidade a ausência de Estado ou a “sociedade contra o Estado” (Clastres, 1974). Em termos econômicos, a abordagem levava à recusa da ocidentalização do mundo e, conseqüentemente, a certa recusa do próprio desenvolvimento, na medida em que ele se resumia ao desenvolvimento da economia ocidental, sob a forma do capitalismo liberal ou do capitalismo de Estado (Jaulin, 1969, 1984; Latouche, 1984; Rist, 1996).

A única alternativa proposta à crítica revolucionária marxista era o reconhecimento do poder étnico e, atrás desse postulado do poder indígena, o esboço de uma proposta de etno-desenvolvimento (Bonfil Batalla, 1979; Jaulin, 1982 e 1984; Stavenhagen, 1985).¹

Certamente, tratava-se de um avanço importante numa situação ainda bastante neocolonial, quando não de colonialismo interno dentro de estados independentes da África ou

¹ A minha tese de doutorado sobre a organização étnica do conselho das comunidades Awajun e Huampis (grupo etno-linguístico Jivaro da Amazônia peruana), sob a direção de Robert Jaulin, esboçou um diálogo entre a teoria da reciprocidade e a proposta do etno-desenvolvimento (Sabourin, 1982a).





da América Latina. Mas, num contexto de regimes militares, a aplicação da teoria do poder indígena permanecia geralmente impossível, até ilusória ou perigosa, em particular em situações de repressão violenta das comunidades étnicas. Além do mais, a atualização do poder indígena era pouco operacional nos casos das sociedades camponesas “mistas” ou mestiças. Pois, embora não totalmente integradas ao sistema econômico ocidental, elas encontravam-se mais ou menos desestruturadas ou dispersas (êxodo, diáspora, colonização interna, deslocamentos forçados) e na impossibilidade de atualizar uma forma diferenciada e autônoma de poder étnico.

A averiguação, nos Andes (Alberti et al., 1974) e depois na Amazônia, de práticas e de regras sociais, e sobretudo econômicas, que não correspondiam a uma lógica de troca, mas a uma lógica de dádiva e de reciprocidade foi, então, fundamental. Isto me levou a mobilizar as categorias econômicas da reciprocidade e da redistribuição propostas por Karl Polanyi (1944) e a me interessar, com um olhar renovado, às contribuições de Mauss (1923-24, 1950) e de Lévi-Strauss (1949).

Do ponto de vista profissional, minhas pesquisas foram centradas nas organizações rurais, durante meus trabalhos no âmbito de comunidades camponesas da Bolívia, do Peru, de Guiné Bissau, do Brasil ou das aldeias Kanak da Nova Caledônia.

Portanto, este livro trata da renovação da teoria da reciprocidade na antropologia e na sociologia e de tentativas de diálogo entre essa teoria e outras escolas nas ciências sociais. Apresenta as hipóteses validadas, os resultados de pesquisas, adaptações ou enriquecimentos metodológicos, mas também as dificuldades ou os impasses encontrados. O texto é dividido em três partes e nove capítulos.

A primeira parte (três capítulos) propõe uma apresentação da teoria da reciprocidade, dos seus antecedentes, da sua construção, dos seus limites e críticas. O primeiro capítulo inclui revisões teóricas em torno das noções de reciprocidade, de troca e de dádiva nas ciências sociais, de Mauss (1923-24, 1950) aos nossos dias (Caillé, 2001 e 2005; Godbout, 2000 e 2007; Anspach, 2002), passando pelas contribuições pioneiras de Simmel, Malinowski, Polanyi, Lévi-Strauss, Gouldner, entre outros. O segundo capítulo trata da renovação da teoria da reciprocidade por Scubla, Temple e Chabal. O terceiro expõe as mais recentes contribuições críticas e as perspectivas das pesquisas atuais.

A segunda parte (capítulos 4 a 6) trata da questão da reciprocidade em matéria de organização das comunidades e sociedades camponesas, assim como do seu confronto com as teorias de ação coletiva. O quarto capítulo analisa sociedades camponesas de reciprocidade na África nos anos 1980-90 (Guiné Bissau) e a importância da reciprocidade em comunidades rurais contemporâneas. O quinto capítulo trata da permanência ainda estruturante de práticas de reciprocidade em meio camponês, em diversas situações nos quatro continentes em torno de três objetos: a ajuda mútua, a gestão compartilhada dos recursos naturais e as organizações de produtores.

De um lado, confrontei o princípio de reciprocidade com as abordagens da ação coletiva (Olson, 1966), em particular aquelas tratando da gestão dos bens comuns (Hardin, 1968; Ostrom, 1990). O sexto capítulo trata da confrontação do princípio de reciprocidade com o modelo das sociedades camponesas (Wolf, 1966; Mendras, 1967, 2000; Scott, 1976; Hyden, 1980). Historicamente, esse modelo foi questionado pela universidade brasileira (Prado Jr., 1962; Silva, 1980), mas está sendo reivindicado pelos novos movimentos sociais rurais





latino-americanos (Via Campesina, Movimento dos Sem Terra, entre outros). Essas pesquisas continuaram entre os Kanak na Nova Caledônia, em particular em torno dos trabalhos sobre a questão fundiária e o desenvolvimento local.

A terceira parte (capítulos 7 a 9) trata da mobilização da teoria da reciprocidade em matéria de análise das relações entre organizações camponesas, mercados e ações do Estado, a partir de exemplos em Guiné Bissau, na Nova Caledônia, no Brasil e nos Andes.

O sétimo capítulo examina o papel das relações de reciprocidade nos mercados rurais e nas cadeias curtas e inicia um diálogo com a sociologia econômica, em particular em torno da economia solidária (Laville, 2002, 2004; Singer, 2002; Gaiger, 2003; Servet, 2003; Castel, 2006).

A abertura de debates sobre as políticas públicas e a descentralização da sua gestão em quadros de participação têm motivado a análise do papel das organizações camponesas na negociação e na renovação das políticas de desenvolvimento rural (oitavo capítulo). Na Europa, como em vários países do sul, a questão do reconhecimento da multifuncionalidade da agricultura e dos espaços rurais foi posta na agenda. Esses trabalhos foram a ocasião de colaborações em torno de um diálogo entre a teoria da reciprocidade, a economia institucional, antropologia e sociologia política

É, também, a partir desse quadro metodológico que examino no nono capítulo a alienação nos sistemas de reciprocidade e, particularmente, na América Latina, as formas de superposição entre a exploração capitalista e a opressão paternalista. Proponho finalmente aplicar essa leitura às expressões populistas, clientelistas e paternalistas dos sistemas políticos nos países associando historicamente relações de troca e relações de reciprocidade.





PRIMEIRA PARTE

Elementos para uma teoria da reciprocidade nas ciências sociais







Introdução

No senso comum, a reciprocidade é definida como “o estado, a qualidade, o caráter do que é recíproco: a reciprocidade da amizade, dos serviços. ‘Eu sou muito sensível a sua amizade e você conta com a minha inteira reciprocidade. Há entre nós uma perfeita reciprocidade de sentimentos” (Academia Francesa, 2008).

Reciprocidade é sinônimo de solidariedade: *dependência mútua, fato de ser solidário* ou de mutualidade. A mutualidade corresponde a *sistemas de solidariedade social baseada na ajuda mútua recíproca dos membros que cotizam*.

Em filosofia e ciências das religiões, *a ética da reciprocidade* ou “a regra de ouro” é uma moral fundamental cujo princípio se encontra em praticamente todas as grandes religiões e culturas e que significa “trate os outros como você gostaria de ser tratado” ou “não faça aos outros o que você não gostaria que fizessem com você”.

Em etnologia e antropologia, a reciprocidade designou por muito tempo as prestações mútuas de alimentos, de bens e de serviços entre pessoas e entre grupos (Thurnwald, 1932; Malinowski, 1933; Mauss, 1923-24), em particular nas sociedades, indígenas e camponesas. 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, portanto, a um ato reflexivo entre sujeitos, a uma relação intersubjetiva e não somente a uma simples permuta de bens ou de objetos.

A sociologia, desde sua fundação, acordou uma grande importância à noção de reciprocidade considerada como o fundamento das relações sociais por autores como Simmel e Mauss, ou ainda como uma norma social universal (Becker, 1956; Gouldner, 1960; Becker, 1986). Em compensação, nesses últimos anos, a sociologia se interessou pouco pela noção de reciprocidade, talvez por causa da universalização das relações de troca, seja sob sua forma material ou simbólica (Bourdieu, 1994). Assim, é, sobretudo, o conceito da dádiva que foi repensado pelos sociólogos antiutilitaristas (Godbout, 1992; Caillé, 1994) e inclusive proposto como um terceiro paradigma, face ao individualismo e ao holismo (Caillé, 2001). É provavelmente porque a dádiva se entende mais facilmente como um princípio oposto ao da troca. De fato, a reciprocidade, se sua definição permanece confinada à figura da dádiva/contra dádiva, é frequentemente confundida com uma troca simétrica. Entretanto, o grande mérito do renascimento dos trabalhos sobre a dádiva, em particular dentro do quadro do Movimento Anti-Utilitarista em Ciências Sociais, o MAUSS, terá sido institucionalizar uma reflexão crítica sobre a naturalização da troca. Colocando em evidência a importância da reciprocidade das dádivas (a reciprocidade positiva), vários trabalhos fizeram emergir a necessidade de uma reflexão central sobre a reciprocidade em torno de uma teoria da dádiva.

Paralelamente à renovação das pesquisas sobre o dom moderno, a antropologia econômica e a sociologia econômica, em particular a partir da releitura dos trabalhos de Mauss e de Polanyi (1944, 1957) 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 (Eme e Laville, 1996).

A reciprocidade como princípio ou categoria econômica foi assim reabilitada recentemente a partir dos trabalhos referentes à economia solidária (Castel, 2006; Servet, 2003 e 2007; Gardin, 2006).

Em vez de proceder a uma revisão cronológica, temática ou disciplinar dos diversos autores que trataram da reciprocidade em ciências sociais, o que seria bem laborioso e escolar, proponho retomar, nesse capítulo, as suas contribuições às hipóteses que dirigiram meus próprios trabalhos. Certamente, tomo o risco de ser incompleto ou de dar uma ideia parcial dos trabalhos de alguns autores, mas isso me conduz a apresentar o essencial dos avanços que permitem, hoje em dia, contribuir à construção de uma teoria da reciprocidade em ciências sociais.

Após as contribuições de Mauss, Lévi-Strauss e Polanyi, os principais elementos da teoria da reciprocidade foram inicialmente pressentidos por Scubla (1985), formulados, definidos e aprofundados por Temple (1995, 1998, 2003 e 2004) e Chabal (1995, 1996, 2005 e 2006) e, finalmente, ilustrados por diversos trabalhos recentes. Parte dessas pesquisas, dentre as quais as minhas, tratam principalmente das sociedades de países do Sul (Michaud, 2002 e 2004; Medina, 1994 e 2004; Bazabana, 2005; Bom Konde, 2003; Yampara, 2007 e 2008; Oliveira e Duque, 2004; Kestemont, 2003 e 2008; Seck, 2008).

Outra série de trabalhos envolve a aplicação da teoria da reciprocidade em campos além da economia e da sociologia. Trata-se, em particular, da filosofia (Chabal, 1989, 2003 e 2006), da transmissão de saberes (Héber-Suffrin, 1998, 2000 e 2001; Coudel e Sabourin, 2005) e da educação (Eneau, 2005; Kirsch, 2007; Coudel *et al.*, 2009).

Na base de toda teoria da reciprocidade, encontramos os autores pioneiros que permitiram reconhecer *a validade e a universalidade das relações de reciprocidade nas civilizações e na história*. Mas esses autores evidenciaram também o caráter estruturante desse princípio de reciprocidade, inclusive nas nossas sociedades contemporâneas. Refiro-me, portanto, em primeiro lugar, aos trabalhos fundadores de Simmel, de Mauss, de Polanyi e de Lévi-Strauss. Mobilizarei igualmente as interpretações de Scubla (1985), Temple e Chabal (1995), Caillé (2001), Papilloud (2002 e 2003), Godbout (2000 e 2007) e Dzimira (2007).

O primeiro elemento próprio à teoria da reciprocidade envolve a definição do conceito do ponto de vista socioantropológico. *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 e ainda prevalece às vezes na antropologia, conduz, de fato, a uma confusão entre troca simétrica e reciprocidade. Esse impasse persiste enquanto a reciprocidade for interpretada com a lógica binária que convém à troca. A troca, explica Chabal (1998), pode se reduzir, no limite, a uma permuta de objetos. Temple e Chabal (1995) propõem recorrer à lógica ternária de Lupasco (1951) a qual 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, irredutível à troca de bens ou de serviços que libera do elo social ou da dívida.

Do ponto de vista econômico, a reciprocidade constitui, portanto, não somente uma categoria econômica diferente da troca mercantil como havia identificado Polanyi (1944 e 1957), mas um princípio econômico oposto ao da troca ou mesmo antagonista da troca.





O segundo elemento da teoria, e que participa do seu caráter universal, é que *a reciprocidade pode recobrir várias formas*. De forma geral, a antropologia e a etnologia consagraram sob essa terminologia 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, igualmente, uma forma de *reciprocidade negativa*, a dos ciclos de vingança. Diferentemente da troca, cujo desenvolvimento ou extensão 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 destruam e submetam 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 declinam segundo algumas estruturas elementares, tais como elas foram propostas inicialmente por Mauss (1923-24), 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 no livro *Ética à Nicômaco* (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. Esse elemento constitui, sem dúvida, a parte mais complexa da teoria da reciprocidade proposta por Temple e Chabal (1995). É o aspecto mais difícil de validar, visto que ele envolve não somente a produção de valores materiais ou instrumentais, mas também a produção de sentimentos e de valores humanos. É também o elemento mais original e interessante da teoria, aquele que oferece a possibilidade de análises e de propostas alternativas em matéria de economia humana.

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).

Para resumir, existem várias *estruturas fundamentais de reciprocidade* que geram sentimentos diferentes e, portanto, valores diferentes. Existem, igualmente, 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.

Mas porque falar de reciprocidade e não de troca que é geralmente definida como o fato de ceder um bem mediante uma contrapartida? De fato, o termo de troca é polissêmico e está sendo utilizado tanto no senso comum como no senso acadêmico para designar categorias bem diferentes como a permuta, a troca mercantil, as trocas personalizadas da sociabilidade privada ou primária (Caillé, 2001), o compartilhamento (*trocar palavras ou ideias*) e as trocas simbólicas (Lévi-Strauss, 1947; Bourdieu, 1992 e 1994), quer dizer relações nas quais não existe ou não predomina a noção de cálculo interessado e estratégico para acumular recursos e lucros, até se aproveitando das fraquezas do parceiro.





Necessitamos da noção e do princípio de reciprocidade, precisamente para caracterizar relações e prestações que não impliquem a noção de cálculo ou que não privilegiem apenas a satisfação de interesses materiais privados que correspondem bem ao espírito do princípio de troca.

Para a economia política, a troca se tornou mercantil (no sentido de monetária) com os mercantilistas do século XVII, uma vez que uma mesma moeda foi reconhecida para o conjunto de um território. Até então, cada senhor “batia moeda”, a qual tinha valor apenas dentro do seu feudo. Para os economistas, a troca mercantil é a monetarização do escambo. O livre comércio é um termo muito mais recente, do século XVIII. Sua finalidade é remover as fronteiras (como limitações físicas e econômicas) e as barreiras para a boa circulação das mercadorias físicas. A teoria do livre comércio leva ao *laissez-faire*, *laissez-passer* dos clássicos (incluindo John Stuart Mill). Assim, Keynes, que permitiu o desenvolvimento de um socialismo ocidental, afirmava-se liberal, no sentido do livre comércio. A versão neoliberal do livre comércio globalizado e do capitalismo financeiro (a partir dos anos 1980-1990) ampliou a queda das fronteiras e de toda proteção tarifária ou alfandegária para as mercadorias, mas também para os serviços, as pessoas e os capitais.

Para a antropologia e a sociologia econômica, a prestação de troca designa essencialmente a permuta de bens ou serviços. Pode ser mediante o escambo que não precisa de moeda, mas pode sim recorrer a equivalências. Pode ser por meio da troca mercantil a partir da formação de um preço resultando do confronto entre oferta e demanda.

A teoria da reciprocidade opõe dialeticamente um princípio de reciprocidade ao princípio de troca. A reciprocidade como relação humana reversível entre sujeitos privilegia o ato sobre o objeto e o interesse privado. A troca visa principalmente a permuta de bens e serviços para a acumulação (geralmente individual) do lucro, mediante uma lógica de concorrência entre os interesses privados.





Capítulo 1

Contribuições para o princípio de reciprocidade

A reciprocidade como condição das relações humanas

No início do século 20, vários autores pioneiros apresentam na reciprocidade uma condição das relações humanas.

Marcel Mauss (1923-24), em *Ensaio sobre a dádiva*, descobrindo a tríplice obrigação de *dar, receber e retribuir*, afirmava: “nós acreditamos ter aqui encontrado uns dos alicerces humanos sobre os quais são construídas nossas sociedades”.

Nesse ensaio, Mauss fala da dádiva, de respeitos recíprocos, mas muito pouco de reciprocidade, e ele não a define.

Além do mais, se a obra de Mauss releva ao mesmo tempo da antropologia e da sociologia, seus trabalhos sobre a dádiva e a reciprocidade envolvem essencialmente as sociedades arcaicas e indígenas estudadas pelos etnólogos. Na mesma época, o sociólogo alemão Simmel distingue, igualmente, a natureza fundamental das relações de reciprocidade nas sociedades contemporâneas. Minha releitura de Simmel deve muito ao importante trabalho de Christian Papilloud (2002 e 2003).

Georges Simmel (1858-1918) é o primeiro sociólogo a ter tratado da importância da reciprocidade como fundamento das relações sociais. Em *Comment les formes sociales se maintiennent* (1896-98), ele considera a reciprocidade das prestações como essencial à coesão social, inclusive nas sociedades contemporâneas.

O conceito chave de Simmel, a *Wechselwirkung*, traduzido por Papilloud (2002) pela expressão *efeito(s) recíproco(s)* evoca os efeitos de reciprocidade, ativos no centro de todos os processos relacionais.

Para Papilloud (2002, p. 41) “Simmel concebe a força da *Wechselwirkung* como uma força de gravidade entre os homens. Ele situa a origem no centro da polaridade formada pela dupla atração/repulsão [...]. Em Simmel, essa força permite compreender a potência espontânea e específica da *Wechselwirkung* de ‘fazer relação’ que diferencia e forma os indivíduos e os grupos sociais”.

Christian Papilloud (2002, p. 86) precisa a definição segundo Simmel da reciprocidade como uma relação intersubjetiva. Este aproxima a reciprocidade de um lugar: “o “entre” os homens, e em geral tudo que sempre é um “entre” as entidades sociais”. Ele precisa a significação desse “entre” de onde ele tira dois sentidos: “a) o de ser uma relação entre dois elementos, embora única, sendo apenas um movimento ou mudança que se produz de maneira imanente em um e em outro, e b) entre eles, no sentido da interposição no espaço” (Simmel, 1908, p. 689).





O ‘entre’ como reciprocidade simplesmente funcional, cujos conteúdos persistem em cada portador pessoal, realiza-se, aqui, efetivamente como exigência desse ‘entre-espaco’; ele se concretiza sempre entre essas duas posições espaciais onde um e outro designam sua posição respectiva que eles são os únicos a poderem ocupar (Simmel, 1908, p. 689; tradução nossa).

Para Papilloud (2002, p. 87), essa “funcionalidade” da reciprocidade segundo Simmel é importante na medida em que ela permite diferenciá-la da troca. Se a troca é o movimento concreto ou material de ida e volta dos homens, das coisas e das mensagens nas relações sociais (Simmel, 1900, p. 91), a reciprocidade representa “a possibilidade para esse movimento se concretizar como vai e vem na relação humana”. Dito de outra forma, resumiu Papilloud, segundo Simmel, para que a relação humana possa se concretizar, ela deve relevar da reciprocidade, mesmo que fracamente, quer dizer, mesmo que minimamente no caso da troca de bens.

Simmel insiste nessa relatividade da reciprocidade, relação reflexiva submetida ao engajamento para uma relação entre seus atores. Essa relatividade é “o ser mesmo da verdade” (Simmel, 1900, p. 116).

Papilloud (2003, p. 193) confirma que para Simmel, reciprocidade e troca são bem diferentes de um ponto de vista epistemológico. “O efeito de reciprocidade é o conceito mais amplo, enquanto que a troca é o conceito mais restrito; nos comportamentos humanos, o primeiro dos dois aparece sob diferentes formas” (Papilloud, 2003, p. 193).

Em compensação, na sequência de suas explicações, Papilloud (2003, p. 195) expõe uma tradução e interpretação de Simmel sensivelmente diferente, a troca se tornando o princípio inter-relacional e o efeito de reciprocidade, a possibilidade ou a condição desse princípio.

Simmel, citado por Papilloud (2002, p. 33), diferencia igualmente a reciprocidade da dádiva: a dádiva é uma das formas da reciprocidade (a forma positiva). A reciprocidade não é o equivalente da dádiva, pois ela remete a um processo relacional e não a uma forma: “a dádiva não é em nada o simples efeito de um sobre o outro; o que esperamos de uma função sociológica é o efeito recíproco” (Simmel, 1908, p. 663-664; tradução nossa).

Entretanto, mesmo se a reciprocidade é postulada como uma regra social universal, é no sentido da interação. Reagimos ao outro conforme nossas próprias motivações em função do que percebemos do outro e de nós mesmo em uma dada situação. A totalidade dessas ações de reciprocidade em contínuo movimento constitui o conjunto das atividades sociais formando a sociedade global.

Para um olhar que penetraria o fundo das coisas, todo fenômeno que parece constituir acima dos indivíduos alguma unidade nova e independente se resolveria nas ações recíprocas trocadas pelos indivíduos (Simmel, 1896, p. 74; tradução nossa).

Essa citação é interessante pois ela postula um terceiro “acima dos indivíduos”, mas Simmel não precisa se esse terceiro está “excluído” (transcendente) ou “incluído”, quer dizer, se ele é uma resultante das ações recíprocas dos indivíduos.

Para Simmel, a reciprocidade é reversível e é objeto de tensões: a ação recíproca é a influência que cada um exerce sobre o outro. As relações são compostas ao mesmo tempo por pontes que unem os indivíduos entre eles e por forças que os separam.





Nos seres que o espaço separa, a unidade resulta das ações e das reações que eles trocam entre eles, pois a unidade de um todo complexo não significa nada mais que a coesão dos elementos, e essa coesão só pode ser obtida através do concurso mútuo das forças em presença. Mas para um todo composto de elementos que são separados pelo tempo, a unidade não pode ser realizada dessa maneira, porque não há entre eles reciprocidade de ação (Simmel, 1896, p. 76; tradução nossa).

Elemento chave e frequentemente negligenciado, para Simmel essa ação recíproca envolve os atos materiais e físicos, e igualmente as prestações simbólicas. Ele associa um valor aos símbolos, um valor humano que convém preservar a título do bem comum. Essa feliz expressão de Simmel é, entretanto, relativizada pelo fato que ele remete esses símbolos aos interesses materiais dos indivíduos. Simmel tem a intuição de um valor humano gerado pelas relações de reciprocidade, mas ele não distingue os seus mecanismos ou a sua lógica.

Outro meio para a unidade social de se objetivar é se incorporar em objetos impessoais que a simbolizam. O papel desses símbolos é, principalmente, considerável quando, além do seu sentido figurado, eles possuem ainda um valor intrínseco, que lhes permite servir, de certa maneira, de centro de reagrupamento aos interesses materiais dos indivíduos. Nesse caso, é particularmente importante para a conservação do grupo impedir que esse bem comum seja destruído, mais ou menos como retiramos o poder pessoal aos acidentes das pessoas proclamando a imortalidade do príncipe (Simmel, 1896, p. 81-82; tradução nossa).

Papilloud (2002, p. 93) reconhece que, do mesmo modo que Simmel, Mauss faz da reciprocidade um dos princípios de seu relativismo sociológico. A reciprocidade é uma das condições de possibilidade da relação humana.

O antropólogo Bronislaw Malinowski (1884-1942), famoso pela descrição da *kula*, circuito ritual de prestações (principalmente conchas), evoca a reciprocidade das dádivas e das transações no seu livro *Argonauts of the Western Pacific* (1922/1976). Mas é em *Crime and custom in Savage Society*, (1933/1975) que ele desenvolve os comentários sobre as diferentes relações de reciprocidade e que ele dialoga, entre outros, com Thurnwald e com Mauss que acabava então de publicar o *Ensaio sobre a dádiva*.

Malinowski identifica a reciprocidade em torno da complementaridade econômica entre os grupos que dá lugar a prestações mútuas de alimentos, comparáveis às dádivas relatadas por Mauss e outros etnólogos.

O que acabamos de dizer não se aplica somente às trocas de peixes por legumes. De uma maneira geral, duas comunidades dependem também uma da outra para a troca de outras mercadorias e outros serviços. É assim que cada canal de reciprocidade é ainda mais forte porque faz parte de todo um sistema, muito complicado, de reciprocidades (Malinowski, 1933/1975, p. 15; tradução nossa).

Ele se junta a Thurnwald (1932) para ver no princípio de reciprocidade a base da organização econômica e social dualista da sociedade.





Só conheço um autor que se deu conta da importância da reciprocidade na organização das sociedades primitivas. O grande antropólogo alemão, o professor Thurnwald, de Berlim, fala expressamente da “simetria dos atos”. [...] Dando uma olhada geral nas relações e nas transações que descrevemos, constatamos sem dificuldade que o princípio da reciprocidade se encontra na base de cada regra. Cada ato comporta um dualismo sociológico (Malinowski, 1933/1975, p. 17, 18; tradução nossa).

Ele cita Thurnwald: “Damos à simetria dos atos o nome de princípio da reciprocidade. Esse princípio tem raízes profundas na vida afetiva do homem. Reação adequada, ele sempre exerceu um papel importante na vida social” (Die Gemeinde der Banaro, p. 10; tradução nossa). Finalmente, essas regras e leis se aplicam igualmente no plano religioso e simbólico:

Há, igualmente, as normas relativas às coisas sagradas e importantes, as regras dos ritos mágicos, das cerimônias funerárias, etc. [...] Forças morais todas tão fortes emprestam seu apoio a algumas regras que devem presidir à conduta pessoal em direção dos parentes, dos membros da família e todos aqueles aos quais estamos ligados por um forte sentimento de amizade, de lealdade, de devoção, prescrito pelo código social (Malinowski, 1933/1975, p. 32; tradução nossa).

Malinowski identifica no princípio da reciprocidade, a base das estruturas sociais, que ele declina entre os clãs ou subclãs, como dentro dos diversos grupos domésticos, de maneira funcionalista:

No geral, essas regras são seguidas, porque sua utilidade prática foi reconhecida pela razão e demonstrada pela experiência [...]. Mas uma análise mais próxima mostra que algumas dessas ações aparentemente inúteis constituem estimulantes econômicos potentes, que outras implicam uma força de coesão legal e que outras ainda são o resultado direto das ideias que os indígenas se fazem do parentesco. É igualmente evidente que, para bem entender o aspecto legal dessas relações, é preciso considerar em um todo, sem atribuir, no canal dos deveres recíprocos, mais valor e importância a tais ou tais dos seus segmentos que a outros (Malinowski, 1933/1975, p. 24; tradução nossa).

Sendo assim, confinado nos limites da abordagem funcionalista da época, Malinowski não destaca a significação simbólica dos fatos sociais. Os valores morais ou afetivos colocados em jogo durante as relações sociais e as transações materiais são supostas preexistentes. Sua principal contribuição, além da identificação das regras de reciprocidade, terá sido mostrar que as sociedades melanésias não poderiam ser taxadas de selvagens, colocadas à *espontaneidade do instinto*, mas que elas desenvolveram uma civilização fundada em regras sociais tão sofisticadas e eficazes quanto as do mundo ocidental.

Marcel Mauss é mais conhecido por ter redescoberto a dádiva nas sociedades primitivas do que pela sua contribuição à noção de reciprocidade. Paradoxalmente, procurando colocar a dádiva na origem da troca (convém se situar dentro do contexto dos anos 1920), ele mostra que a dádiva é oposta à troca mercantil. Mas ele demonstra igualmente, através da formulação da tríplice obrigação *dar, receber e retribuir* que é a reciprocidade que está no início dos ciclos de dádiva (Mauss, 1923-24/2003, p. 185).





O *Ensaio sobre a dádiva* (1923-24) é introduzido por um verdadeiro programa de pesquisa em torno de duas questões complementares:

Qual é a regra de direito e de interesse que, nas sociedades de tipo atrasado ou arcaico, faz que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído [...]. Que força existe na coisa dada que faz que o donatário a retribua? (Mauss, [1924] 2003, p. 188).

Mauss identifica nas prestações das sociedades antigas ou primitivas uma forma de relação que ele chama de dádiva-troca e que ele diferencia da troca mercantil, na medida em que a dádiva-troca associa um valor ético, uma moral, à transação econômica. Ele utiliza a expressão “moral da dádiva-troca” para caracterizar um “sistema de presentes dados e devolvidos a prazo”.

O sistema que propomos chamar o sistema de prestações totais, de clã a clã – aquele no qual indivíduos e grupos trocam tudo entre si – constitui o mais antigo sistema de economia e de direito que podemos constatar e conceber. Ele forma o fundo sobre o qual se destacou a moral da dádiva-troca (Mauss, [1924] 2003, p. 199).

Mauss evoca igualmente obrigações mútuas entre grupos, comunidades e não entre indivíduos: “Em primeiro lugar, não são indivíduos, são coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam [...] Nessas prestações existem ‘misturas entre almas e coisas’” (Mauss, [1924] 2003, p. 200).

Ele nota o caráter obrigatório dessas prestações e de seu retorno, sob pena de guerra:

Enfim, essas prestações e contraprestações se engajam sob uma forma mais voluntária, através de oferendas, de presentes, mesmo que elas sejam no fundo rigorosamente obrigatórias, com risco de guerra privada ou pública. Nós propomos chamar tudo isso de sistema das prestações totais (Mauss, [1924] 2003, p. 151).

Mauss distingue a troca mercantil, motivada pelo interesse, do sistema de dádiva no qual reina a nobreza e a honra. Ele desenvolve essa distinção em particular na sua análise do *potlatch* ou da dádiva agonística em que o donatário adquire prestígio e fama.

Além do mais, ele decide não chamar de troca ou de permuta as relações que ele analisa, justamente porque elas representam o contrário da troca, inclusive se tratando de bens úteis. “Esses fatos respondem também a uma série de questões relativas às formas e às razões do que erroneamente é chamado de troca, ‘o escambo’, a ‘permutation’ das coisas úteis” (Mauss, [1924] 2003, p. 302).

Se ele interpreta o sistema de dádiva/contra dádiva como uma troca arcaica, não é num sentido utilitarista, em que o doador queira recuperar seu bem, mas porque o donatário deve recuperar seu ser, sua integridade espiritual.

[...] Mas, por ora, é nítido que, em direito Maori, o vínculo de direito, vínculo pelas coisas, é um vínculo de almas, pois a própria coisa tem uma alma, é alma. Donde resulta que apresentar alguma coisa a alguém é apresentar algo de si (Mauss, [1924] 2003, p. 200).





Mauss coloca em evidência as práticas de *dádivas recíprocas* e vai além da noção de *contra dádiva* ou ainda de troca recíproca indicando que a contra prestação não é necessariamente imediata e simétrica: ela intervém após um certo tempo (a noção de *termo*) e ela pode beneficiar um terceiro. Mauss associa essas práticas às regras de parentesco e de aliança e fala de “*respeitos recíprocos*” (Mauss, [1924] 2003, p. 263). Ele deduz que o respeito do intervalo justo entre dádivas é a arte de viver em sociedade.

Temple e Chabal precisaram que

[...] o prazo indica pelo menos que recusamos encontrar equivalentes imediatos que fariam as dádivas se parecerem com trocas. Significa, portanto, provavelmente mais: que o importante não é substituir uma coisa por outra, mas situar os doadores face a face... Imediata ou alternada, a simetria das dádivas desenha as fronteiras de uma comunidade de ser, julgada superior à comunidade dos indivíduos, uma comunidade de referência para todos, onde cada um se reconhece mutuamente como mais humano (Temple e Chabal, 1995, p. 62; tradução nossa).

Mauss compreendeu que na dádiva, ao contrário da troca, é o ato, portanto a relação humana que está acima do valor material da prestação, lhe conferindo um valor moral.

Se coisas são dadas e retribuídas, é porque se dão e se retribuem “respeitos” – podemos dizer igualmente, “cortêsias”. Mas é também porque as pessoas se dão ao dar, e, se as pessoas se dão, é porque se “devem” – elas e seus bens – aos outros (Mauss, [1924] 2003, p. 263).

As observações de Mauss mostram que a dádiva equivale a um crescimento da consciência de ser para seu autor, a um aumento de sua autoridade moral, de seu reconhecimento. De fato, não há nem troca, nem compra. O prestígio nasce da dádiva e se une a quem toma a iniciativa da dádiva para constituir seu valor de reconhecimento.

A dádiva e a contra dádiva, redescobertas por Mauss, pertencem a uma dialética social e econômica polarizada pelo prestígio e pela honra. Essa polaridade em si, proíbe reduzir o sistema dádiva/contra dádiva, a uma troca e o crescimento da dádiva ao interesse do primeiro doador (Temple e Chabal, 1995; tradução nossa).

Em *Ensaio sobre a dádiva*, Mauss enuncia uma *teoria da dádiva* e coloca em evidência a tripla obrigação de *dar, receber e retribuir*, quer dizer, a obrigação ou a regra de reciprocidade. Mas ele ainda não dá a sua definição, pois ele não extrai o princípio de reciprocidade da sua análise.

É no final da sua obra (*Essais de sociologie*, em 1931 e *Manuel d’Ethnographie*, em 1947, reunidos nas *Oeuvres*, em 1968-69), que Mauss se engajou na análise teórica da reciprocidade e de suas diferentes expressões. Ele se deu conta da origem natural das estruturas de reciprocidade nas condições do parentesco original, em particular em termos de exogamia e de filiação.

[...] a separação por sexo, por gerações, por clãs, leva a fazer de um grupo A o associado de um grupo B, mas esses dois grupos, A e B, quer dizer as linhagens, são precisamente divididas por sexos e gerações: as oposições cruzam as coesões (Mauss, 1968-1969 [1931a], p. 141, tradução nossa).





Então, Mauss (1947, p. 128-131) estabeleceu a existência de formas de reciprocidade direta (estruturas binárias) e indiretas (estruturas ternárias):

- A reciprocidade direta e mútua (*A deve tudo a B e B tudo a A: A < = > B*);
- A reciprocidade indireta e alternativa horizontal (*A deve tudo a B que deve tudo a C: A → B → C*);
- A reciprocidade indireta e alternante vertical ou solidariedade vertical entre gerações que não comporta nem circuito, nem fechamento (*A → A' → A''*).

Como observou Laval (2006), para Mauss, a reciprocidade não se limita à dádiva entre pares, ela governa o princípio das relações entre grupos de idade e estatutos. Mauss diferencia assim a reciprocidade direta (prestações materiais ou simbólicas entre dois indivíduos ou dois grupos) da reciprocidade indireta, quando os bens simbólicos recebidos não são devolvidos aos que os deram, mas a outro grupo, que deverá devolvê-los, dessa vez, a outro.

Assim, todos os grupos se ajustam uns aos outros, organizando-se uns em função dos outros mediante prestações recíprocas, entrecruzamentos de gerações, de sexos, através de entrecruzamentos de clãs e mediante estratificações de idade (Mauss, 1931, p. 20; tradução nossa).

A reciprocidade entre gerações (unilateral) é qualificada de reciprocidade alternante: “[...] posso fazer pelos meus filhos o que meus filhos não podem fazer por mim... Mas devo aos meus filhos o que meu pai me deu” (Mauss, 1947, p. 139, tradução nossa).

Para concluir provisoriamente sobre a contribuição de Mauss, podemos considerar que a dádiva está sempre em reciprocidade. Trata-se de uma dádiva recíproca segundo o princípio da tríplice obrigação “dar, receber e retribuir”.

Lévi-Strauss, na sua introdução à obra de Mauss, em prefácio de *Sociologia e Antropologia* (1950, p. IX-LII), criticará Mauss por não ter percebido que é a troca e não um sistema qualquer de crenças indígenas (o espírito da dádiva ou o *mana*) que constitui a estrutura subjacente às três obrigações de “dar, receber e retribuir”.

Mauss mostra-se ali, com razão, dominado por uma certeza [...] que a troca é o denominador comum de um grande número de atividades sociais aparentemente heterogêneas entre si. Mas, essa troca, ele não consegue vê-la nos fatos. A observação empírica não lhe fornece a troca, mas apenas – como ele próprio diz – três obrigações: dar, receber e retribuir (Lévi-Strauss *apud* Mauss [1950] 2003, p. 33).

Ele critica, na verdade, Mauss por não ter postulado a troca no centro da função simbólica.

Seria preciso admitir que, como o hau, o mana não é senão o reflexo subjetivo de uma totalidade não percebida. A troca não é um edifício complexo, construído a partir das





obrigações de dar, de receber e de retribuir, com o auxílio de um cimento afetivo e místico. É uma síntese imediatamente dada ao e pelo pensamento simbólico [...] (Lévi-Strauss *apud* Mauss, [1950] 2003, p. 40).

Mas associando aliança e parentesco à tripla obrigação: dar, receber e retribuir, Mauss traçou um programa que Lévi-Strauss retoma nas *Estruturas elementares do parentesco* (1949), ordenando as relações de parentesco ao princípio da reciprocidade:

[...] Mauss pôde permitir descobrir as regras precisas segundo as quais se constituem, em qualquer tipo de sociedade, ciclos de reciprocidade cujas leis mecânicas são, doravante conhecidas, possibilitando o emprego do raciocínio dedutivo num domínio que parecia submetido ao arbitrário mais completo (Lévi-Strauss *apud* Mauss, [1950] 2003, p. 33.).

Assim, fazendo da troca a estrutura subjacente às três obrigações, Lévi-Strauss sistematiza a universalidade da troca simbólica. A proposta clássica de tal generalização, sendo o casamento considerado como caso exemplar da troca assimilada à obrigação de retornar: “porque o casamento é troca, o casamento é protótipo da troca, a análise da troca pode ajudar a compreender essa solidariedade que une a dádiva e a contra dádiva, o casamento aos outros casamentos” (Lévi-Strauss, 1967, p. 554, tradução nossa).

A reciprocidade como norma social universal

Lévi-Strauss (1949) parte do postulado da troca como universal. Ele pergunta: como a reciprocidade, dando lugar à troca, pode ter uma ligação com o inconsciente estrutural? Para ele, a troca é uma totalidade e Lévi-Strauss procura na troca a realidade subjacente a essa totalidade. Ele retoma a descoberta de Mauss: a reciprocidade original de base é o casamento exogâmico, que ele interpreta então como uma possibilidade ou uma garantia do estabelecimento de relações de troca entre os homens. A exogamia é considerada além da proibição do incesto, primeiro, na cultura e, também, na natureza. Na cultura ela é troca e aliança. Na natureza ela age em termos de inconsciente estrutural (Lévi-Strauss, 1949, p. 28). A proibição do incesto é em si uma síntese: “um lugar de passagem da natureza à cultura, uma regra universal” (Lévi-Strauss, 1949, p. 30).

Para Lévi-Strauss, a proibição do incesto é o processo segundo o qual a natureza se ultrapassa, a faísca que gera uma nova estrutura, mais complexa, integrando-se às estruturas da vida psíquica, a emergência da cultura. É a estrutura inconsciente que explica a troca, obrigando a dar sua filha ou sua irmã a outro grupo, não como fato genético, mas como fato social, para obrigar a aliança entre grupos familiares.

Como a exogamia, a proibição do incesto é uma regra de reciprocidade: renuncio à minha filha ou à minha irmã com a condição que meu vizinho renuncie, igualmente, às suas (Lévi-Strauss, 1949, p. 72).

Lévi-Strauss reconhece, portanto, a reciprocidade como estrutura elementar, pelo menos do parentesco, mas para submetê-la a uma estrutura generalizada da troca, inclusive sob suas formas simbólicas.





A análise detalhada das diversas regras de casamento preferencial entre primos cruzados (filho ou filha da irmã do pai, ou do irmão da mãe) conduz Lévi-Strauss a formular dois grandes tipos estruturais de troca submetidos ao princípio de reciprocidade.

– Lévi-Strauss trata da *reciprocidade direta* de Mauss sob o nome de *troca restrita* ou *simétrica*: o casamento com a prima cruzada bilateral implica um sistema de troca compreendido no sentido restrito: dentro de cada par de grupos, A dá uma mulher a B que lhe dá outra em troca, a cada geração. É o sistema mais simples que só implica dois grupos, onde a regra de casamento é tal que a reciprocidade é imediata, ou é diferida de uma geração a outra. A troca é chamada de “restrita”, pois ela só garante a permanência dos laços entre dois grupos.

– No sistema mais complexo, trata-se da *reciprocidade indireta* de Mauss, ao qual Lévi-Strauss dá o nome de *troca generalizada* ou *assimétrica*. A regra de casamento é tal que a reciprocidade parece contradita. É, por exemplo, o caso no sudoeste da Ásia onde os casamentos são assimétricos: a casa A dá mulheres à casa B, mas nunca o contrário, B dá à C que dá à N, que dá à A (A-B-C-N-A). Mas esse sentido é invertido a cada geração (A-N-C-B-A) o que une os clãs por pares (A-B, B-C, C-N, etc.). No casamento com a prima cruzada pelo lado da mãe, o ciclo é sempre percorrido no mesmo sentido a cada geração. Lévi-Strauss vê uma troca na medida em que ele considera que o circuito deve envolver o termo, com N que dá a A.

Racine (1986) e Homans (Homans e Schneider, 1955) consideraram que o único princípio comum a essas três estruturas é a reciprocidade (a obrigação de retribuir) e não a troca, visto que no terceiro tipo de casamento (prima cruzada pelo lado da mãe) nunca se volta ao grupo doador. Racine deduz, assim, que não podemos assimilar a reciprocidade à troca como fez Lévi-Strauss: “a reciprocidade é o fato de retornar, de maneira diferida ou não, ao doador ou não, o que implica obrigação, hábito ou simples tolerabilidade” (Racine, 1986; tradução nossa).

A mobilização por Lévi-Strauss do esquema das estruturas, emprestado à linguística, oferecia soluções: assim como o linguista pode construir o sistema fonológico de uma língua que ele não fala, o etnólogo pode construir o sistema de parentesco de uma sociedade considerando as relações lógicas que são deduzidas de uma simples oposição entre, por exemplo, dois tipos de primos. Além do mais, designando a aliança matrimonial como um elemento estruturante e determinante das sociedades humanas, Lévi-Strauss generalizava o caráter essencial e universal do princípio da reciprocidade. Todavia, a sua proposta de limitar as relações humanas ao único princípio da troca, seja ela material ou simbólica, reduz as estruturas de reciprocidade, entretanto, claramente identificadas por Lévi-Strauss no caso do parentesco, para subestruturas, variantes de uma estrutura geral da troca.

Postulando uma estrutura geral da troca simbólica e rejeitando todo determinismo social, Lévi-Strauss se limitou, portanto, a um modelo de referência binário estrutural que organizaria inconscientemente as relações humanas. Assim, efetivamente não precisa mais de *Hau* nem de *Mana*, nem de uma soma de três elementos cujo resultado seria um sistema de prestações totais. Precisa-se apenas de uma síntese, *a priori*, operada por um inconsciente estrutural segundo um sistema de oposições binárias.





Após essa grande descoberta e essa importante lacuna de Lévi-Strauss, a antropologia francófona só utilizará, portanto – e até pouco tempo atrás – a noção de reciprocidade no sentido de contra dádiva ou ainda no sentido *de troca recíproca*.

De fato, dos anos 1950 aos 1980, os principais trabalhos sobre a reciprocidade serão essencialmente de filósofos e de sociólogos anglo-saxões.

Howard Becker (1956) em *Man in reciprocity* evoca um *homo reciprocus* que ele opõe ao *homo œconomicus*.

No mesmo espírito, Alvin Gouldner em *The norm of reciprocity* (1960) analisa a reciprocidade enquanto norma moral. Trata-se, para ele, de uma norma moral generalizada e universal essencial à manutenção de estruturas sociais e de sistemas sociais estáveis.

A maneira pela qual o conceito de reciprocidade está mobilizado na teoria funcional é explorada, permitindo uma reanálise dos conceitos de “sobrevivência” e de “exploração”. É relevada a necessidade de distinguir os conceitos de complementaridade e reciprocidade. As distinções são também desenhadas entre (1) a reciprocidade como um padrão de intercâmbio mutuamente contingente de gratificações, (2) a existência de uma crença popular na reciprocidade, e (3) a norma moral generalizada da reciprocidade. As modalidades em que a norma de reciprocidade está implicada na manutenção da estabilidade dos sistemas sociais são também examinadas (Gouldner, 1960, Introduction, tradução nossa).

Gouldner critica a abordagem funcionalista de Merton e Parsons e a abordagem utilitarista (G. Becker) reduzindo a reciprocidade a um jogo com ganhos mútuos, mas sem dissociar a noção de reciprocidade da de sistemas de valor.

Dialogando com Durkheim a partir das observações de Malinowski (1933), ele desenvolve a intuição durkheimiana de valores específicos gerados por relações humanas (ver a *Divisão do trabalho social*). Ele evita o perigo culturalista afirmando que a reciprocidade constitui uma norma universal tão forte quanto o tabu do incesto, homenageando assim Lévi-Strauss.

Ademais, Gouldner vai além da definição dualista da reciprocidade de Malinowski que supõe equivalências simétricas. Ele foi um dos primeiros a identificar formas de reciprocidade assimétricas – que ele qualificou como heteromorfas – assim como a variação das formas de reciprocidade segundo o estatuto dos indivíduos. Mas ele não chegou a examinar quais são as estruturas de base constituídas pelas práticas de reciprocidade (em termos de aliança, de parentesco ou de prestações econômicas), suas condições e seus efeitos, tarefa que ele evocou como o dever do sociólogo.

Genericamente, a norma de reciprocidade pode ser concebida como uma dimensão a ser encontrada em todos os sistemas de valores e, em particular, como um entre uma série de “componentes principais” universalmente presentes em códigos morais. A tarefa do sociólogo é, neste sentido, semelhante a do físico que busca identificar as partículas básicas da matéria, as condições sob as quais elas variam, e suas relações umas com outras (Gouldner, 1960, Introduction, tradução nossa).

Gouldner não pôde assim verificar em quê e como os valores humanos ou morais que ele identificou e associou à reciprocidade são, precisamente, gerados por essas relações de





reciprocidade. Os seus trabalhos motivaram, por sua vez, uma reflexão durante os anos 1980, sobre o princípio de reciprocidade que veio a ser amplamente reconhecido no mundo científico anglo-saxão, inclusive pela filosofia (Becker, 1986), pela economia (Kolm, 1984; Bowles, 1998) e pelas ciências políticas (Ostrom, 1998).

A publicação das *Estruturas elementares do parentesco*, em despeito da contribuição fundadora da obra, terá mantido em particular na França, a confusão entre reciprocidade e troca. Será preciso esperar 1975, com a edição francesa por Godelier da obra de Polanyi e de Arensberg publicada em 1957 (*Trade and Markets in the Early Empires*),² para relançar o debate sobre as especificidades da economia de reciprocidade em particular entre economistas, historiadores e antropólogos.

A reciprocidade como princípio econômico diferente da troca

Karl Polanyi identificou a reciprocidade e a redistribuição como categorias econômicas específicas e diferentes da troca. Polanyi, historiador da economia, já tinha apresentado uma definição da reciprocidade como categoria econômica específica em *A Grande Transformação* (1944) a partir da leitura de textos antropológicos.

Ele propôs em *Trade and Markets in the Early Empires* (1957) uma tipologia dos sistemas econômicos considerando diferentes modos de institucionalização do processo econômico na sociedade.

Ele identificou três formas de integração social (Polanyi, 1957/1975, p. 245).

– A reciprocidade é definida como os *movimentos entre pontos de correlação de grupos sociais simétricos*. Podemos simbolizar essa sequência assim: AB/BA ou AB/BC/CA.

– A redistribuição corresponde aos *movimentos de apropriação em direção de um centro e, em seguida, desse em direção ao exterior*. Se A é o centro de redistribuição, a redistribuição supõe um tempo de centralização (BA/CA/DA) e um tempo de redistribuição propriamente dita (A/B, C, D, E, F).

– A troca é assimilada *aos movimentos de vai e vem tais como a passagem de ‘uma mão para outra’ dos objetos em um sistema mercantil*.

Cada um desses diferentes modelos de integração social supõe suportes institucionais específicos e eles podem se encostar um no outro de maneira articulada (Polanyi, 1957/1975, p. 245):

a) A reciprocidade supõe uma estrutura de grupos de parentesco *simetricamente ordenados*. “Mas a simetria não se limita à dualidade. Três, quatro grupos ou mais podem ser simétricos em relação a dois eixos ou mais” (Polanyi, 1957/1975, p. 246).

² Sob o título “Les Systèmes Economiques dans l’Histoire et la Théorie”, Larousse, Paris, 1975.





Enfim, a reciprocidade não é limitada às prestações binárias, ela pode implicar uma estrutura ternária: “Não é necessário que os membros dos grupos tenham comportamentos de reciprocidade unicamente entre eles, [...] eles podem tê-los com membros correspondentes de grupos terceiros com os quais eles têm relações análogas” (Polanyi, 1957/1975, p. 246).

b) A redistribuição se apoia na existência de um centro de poder dentro do grupo.

Ela prevalece em um grupo na medida em que os bens são reunidos por uma única mão. Em alguns casos, trata-se de uma coleta material acompanhada de estocagem e em seguida de redistribuição. Em outros casos, essa coleta não é física, mas releva simplesmente da apropriação, quer dizer, de direitos em se servir na reserva física dos bens (Polanyi, 1957/1975, p. 248; tradução nossa).

c) A troca como modo de integração social, apoia-se na existência de um sistema de mercado concorrencial, criador de preço. Polanyi distinguiu a permuta (*troca operacional*), a troca a preço prefixado (*troca integrativa*) que visam ganhos repartidos e a troca a preço negociado (*troca decisiva*) supõe que a busca do lucro.

De fato, sob o termo de troca, Polanyi reúne três formas bem diferenciadas. Uma única corresponde ao modelo que iria conduzir à integração social pela troca mercantil, o modelo com negociação dos preços flutuantes em função da oferta e da procura e da *concorrência que supõe um antagonismo* entre as duas partes buscando um *ganho lucrativo*.

Polanyi distingue essa forma de troca mercantil (associada à barganha) da troca a preço fixo que é integrativa na medida em que a fixação do preço entre os parceiros “deve ser tão favorável quanto possível a cada um deles”. Ele completou: “é por isso que as transações lucrativas envolvendo os alimentos e produtos alimentares foram universalmente banidas da sociedade primitiva e da sociedade arcaica” (Polanyi, 1957/1975, p. 249).

Além do mais, na mesma obra, Polanyi e seus colaboradores (1975) diferenciaram comércio e mercado. O mercado (ou mercado de troca), quer dizer, o mecanismo da oferta e da procura criador de preço, não constitui um fenômeno universal (Polanyi, 1957/1975, p. 52). O comércio na Mesopotâmia antiga, no tempo de Hammurabi e durante mais de dois milênios, era um comércio sem mercado (no sentido de Polanyi), praticado por uma casta específica de comerciantes por estatuto (Polanyi, 1957/1975, p. 56). O comerciante ganhava uma comissão, mas não podia obter lucros por especulação. Os preços eram fixados e garantidos pelas autoridades. Os “portos de comércio” neutros e invioláveis autorizavam uma circulação das mercadorias em grande escala (Revere, 1975, p. 82-92).

Para Polanyi, essas três formas de integração social não são nem lineares nem exclusivas e não correspondem a estágios de desenvolvimento: “Nenhuma sucessão no tempo é subentendida” (Polanyi, 1957/1975, p. 249). Elas coexistem em quase todos os sistemas econômicos, embora uma entre elas possa ser predominante em uma determinada sociedade.

Identificamos a predominância de uma forma de integração que engloba terra e mão de obra na sociedade. Podemos determinar a época na qual o mercado (a troca mercantil) se tornou uma força soberana na economia notando em qual medida a terra e o alimento eram





mobilizados pela troca e em qual medida a mão de obra se tornava uma mercadoria (Polanyi, 1957/1975, p. 249, tradução nossa).

Polanyi anunciava uma oposição entre sistema de reciprocidade e sistema de troca. “Enquanto forma de integração, a reciprocidade ganha muito em eficiência do fato que ela pode utilizar a redistribuição assim como a troca como métodos subordinados” (Polanyi, 1957/1975, p. 247; tradução nossa).

Mesmo se as diversas categorias econômicas podem coexistir em uma mesma sociedade, ele reconhece duas formas de coexistência preferenciais. Tem uma coexistência entre reciprocidade e redistribuição por um lado (nas sociedades tribais e nos impérios onde domina a redistribuição) e entre troca e redistribuição por outro lado, nos estados industriais modernos (a União Soviética sendo um sistema extremo).

A troca mercantil no mundo ocidental se torna dominante a partir do século XIX; pois antes era subordinada à reciprocidade (sociedades primitivas, arcaicas e tribais) e à redistribuição (sociedades feudais e impérios).

A obra de Polanyi, em parte póstuma, vai marcar a reflexão sobre os sistemas econômicos e as formas de mercados.

Além de seus discípulos e colaboradores diretos (Conrad Arensberg, Harry Pearson e George Dalton), Polanyi influenciou trabalhos de historiadores dos mercados africanos (Bohanann e Good) e de antropólogos como Murra (1972, 1978), Alberti, Mayer e Fonseca (1974), que com o historiador Nathan Wachtel (1974), contribuíram à descrição da reciprocidade nos sistemas andinos.

Marshall Sahlins em *Stone age economics* (1972), inspirando-se por sua vez em Mauss, Polanyi e em Lévi-Strauss, redescobriu igualmente a existência de categorias econômicas diferentes da troca capitalista, que ele reagrupou dentro do *modo de produção doméstica*. Mas ele confunde a troca e a reciprocidade, estabelecendo uma tipologia das categorias de troca e da qualidade dos laços sociais entre parceiros em função de seu grau de reciprocidade. Ele distingue principalmente: i) a *reciprocidade generalizada*, quando solidariedade e laço social dominam sobre o valor material da troca; ii) a *reciprocidade equilibrada*, quando há busca de uma equivalência de valor entre as prestações e, finalmente, iii) a *reciprocidade negativa*, em caso de procura do lucro e de contribuição utilitarista: quer dizer, em caso de troca e não mais de reciprocidade.

Sahlins reconheceu a especificidade da dádiva; mas, como Mauss, ele imagina um doador que interpreta a contra dádiva como uma troca. A reciprocidade é assim, meia-dádiva, meia-troca. Para justificar a superprodução das sociedades de reciprocidade, Sahlins fez então intervir o interesse que incitaria um membro do grupo a trocar seus serviços com a comunidade, como Lévi-Strauss imaginava para explicar a poligamia que o guerreiro mais potente oferecia aos outros a segurança em troca de mulheres. O chefe proporia seus serviços mediante uma superprodução de bens materiais da qual ele garantiria a redistribuição. A ideologia do chefe não se explica aqui somente de maneira negativa: voltadas sobre si mesmas, as comunidades primitivas seriam incapazes de se superar, condenadas a enfraquecer.

Portanto, o chefe seria o homem providencial que daria à comunidade objetivos imaginários para superar essa ameaça de caos.





Para Temple (1983), Sahlins viu a reciprocidade como a circulação de valores de uso ao invés de vê-la como a reprodução desses valores de uso. Por outro lado, ele ficou no impasse sobre a produção do *mana*, valor moral, de origem inexplicável, mais ou menos associado ao interesse de cada parceiro. Mas acrescentou Temple: “se produzimos o mana pela reciprocidade das dádivas e se para dar é preciso produzir o que deve ser dado, não é preciso explicar a desigualdade introduzida pelo chefe na reciprocidade como o resultado de uma ideologia externa; pois, a fonte da ideologia é o sentimento de humanidade: mais damos, maiores somos. Não é necessário também imaginar que as sociedades de reciprocidade primitivas sejam improdutivas de excedente. A abundância das sociedades primitivas se explica naturalmente, pois a reciprocidade é duplamente produtiva de valor espiritual e das coisas boas a se dar” (Temple, 2003; tradução nossa).

Então, a interpretação de Sahlins traz novamente à tona a confusão entre troca e reciprocidade, provisoriamente resolvida por Polanyi.





Capítulo 2

Construção de uma teoria da reciprocidade

A lógica ternária da reciprocidade

Em 1985, Lucien Scubla publicou seu curso de antropologia na Escola Politécnica nos cadernos do CREA (Centro de Pesquisa Epistemologia e Autonomia). Nos rastros de Weber, Mauss, Polanyi e Lévi-Strauss, ele propõe também uma reflexão sobre as estruturas elementares da reciprocidade.

Scubla lembrou que se Mauss apresentou a dádiva como forma arcaica da troca, ele não fez, para tanto, da troca a verdade da dádiva como Lévi-Strauss. Para Mauss, a dádiva é primeira e corresponde a uma transferência unilateral (que pede um retorno) enquanto a troca é apenas uma operação bilateral (Scubla, 1985, p. 23).

Ele tirou a noção de reciprocidade do impasse da relação simétrica entre dádiva e contra dádiva, formulando a primazia da estrutura ternária que ele identificou na teoria do *hau* Maori. O *hau* corresponde à introdução de um terceiro “de uma terceira pessoa, para explicar as relações entre os dois primeiros” (Scubla, 1985, p. 24; tradução nossa), precisamente para assentar o caráter ternário da relação das dádivas unilaterais, irreduzível ao caráter binário da troca.

Se a teoria do *hau* é a chave da teoria da dádiva, é impossível explicar a dádiva pela troca como o sustenta Lévi-Strauss, pois não vemos realmente por que a formalização da dádiva exigiria um modelo com três parceiros e não somente com dois [...]. Qualquer que seja o estatuto do *hau* [...], a dádiva é uma operação unilateral, a dádiva é obrigatória (Scubla, 1985, p. 24; tradução nossa).

Ele analisou para esse efeito as propostas de Mauss no *Manuel de Ethnographie*, que são mais explícitas sobre a alternativa da reciprocidade em relação à troca e sobre a primazia da reciprocidade em relação à anterioridade da dívida.

Na segunda parte, Scubla tratou da reciprocidade ritual e dos fundamentos rituais da reciprocidade a partir dos trabalhos de Hocart (1927, 1952, 1973).

O recurso ao ritual em direção aos deuses impõe às comunidades e sociedades o respeito de regras e de obrigações que permitem manter relações de reciprocidade entre os homens. “[...] em todos os povos e em todas as etnias, é antes de tudo o ritual que mantém a unidade do grupo e sustenta a estrutura social” (Scubla, 1985, p. 26; tradução nossa).

Scubla propõe, com Hocart, ver “nos serviços rituais que os homens se prestam reciprocamente o primeiro cimento das sociedades humanas, senão o fundamento último da coesão social. Basta colocar o acento nas religiões sobre o sacramento mais do que sobre o culto, sobre o serviço prestado ao homem, mais do que a homenagem prestada ao Deus” (Scubla, 1985, p. 26; tradução nossa).





A chave da explicação é que o ritual não é o fruto da colaboração dos homens, mas é ele que obriga os homens a colaborar e a trocar serviços recíprocos.

O ritual, no plano simbólico é fonte de vida; mas ninguém pode realizá-lo sozinho ou ainda para si mesmo; enfim, somente é sagrado o que foi consagrado por um rito.

A exigência do ritual conduz, portanto, sempre à colaboração entre pelo menos dois ou três sujeitos, quer dizer, à aliança e à relação ternária unilateral que Scubla chama de “assimétrica”.

Convencido do caráter ternário do princípio de reciprocidade, Scubla explica o papel do *mana* como representação ritual. Segundo Hocart, o *mana* só se transmite pelo ritual.

Do mesmo modo que não poderia se ter geração espontânea, não poderia se ter produção espontânea de Mana. O *mana* vem exclusivamente do ritual e visto que o ritual é fonte de vida, o *mana* se transmite como a vida, segundo um eixo vertical (unilateral), em sentido único e sem círculo possível (...) De onde a presença de uma relação antissimétrica no centro de todos os ritos fundamentais, em particular em torno da procriação e da morte. A geração é antissimétrica: se A gera B, B não gera A, mas B pode gerar C, conforme uma relação necessariamente a três termos (Scubla, 1985, p. 35; tradução nossa).

De fato, mesmo se numerosas observações são justas, a explicação é circular. Ela explica a estrutura ternária fazendo intervir o *mana* (ou outros ritos), mas ela não explica em que a estrutura de reciprocidade ternária produz o símbolo ou o valor, visto que este lhe precede.

Assim, Scubla defende Mauss das críticas que lhe foram feitas por Lévi-Strauss que, recusando separar a troca (imediate) da reciprocidade (devolução em termos separados), correu o risco de *fazer um uso mágico do princípio de reciprocidade* recusando *olhar a montante da reciprocidade*, quando ele mesmo reprimia Mauss de fazer um uso mágico do *mana*.

Para ele, Mauss *nos deixa perceber a dissimetria subjacente às estruturas de reciprocidade* que faz com que essa seja irreduzível à troca e Hocart (1952, 1973) “nos mostra a gênese de formas simétricas a partir de operações rituais cujos termos não são comutativos” (Scubla, 1985, p. 36). Certamente, essa segunda afirmação explica melhor como uma estrutura ternária gera uma forma de reciprocidade simétrica, mas ela não explica como uma relação de reciprocidade simétrica produz valor. Isto é porque o Terceiro identificado por Scubla não está *incluído* na relação de reciprocidade, é um terceiro externo, como ele mesmo escreve sobre a reciprocidade nos Nuers: “Entre A e B, há um terceiro termo que está certamente incluído na sociedade, mas que é externo ao sistema formado por A e B” (Scubla, 1985, p. 189).

Na terceira parte do livro, Scubla começa a demonstrar o caráter ternário da troca do ponto de vista antropológico. Mesmo se ele recai na confusão entre os termos de “troca” e de “reciprocidade”, mobiliza uma soma de referências indicando todas a necessidade de um terceiro nas “operações de troca”, a fim de garantir a sua possibilidade, a sua existência e, sobretudo, a justiça, ou equidade na satisfação das duas partes. Esse terceiro pode ser real, físico ou ainda simbólico, mas ele não é colocado como incluído, como imanente à relação.

Scubla retoma a distinção entre *troca restrita* (reciprocidade direta ou binária) e *troca generalizada* (reciprocidade indireta) de Lévi-Strauss (1949). Trata-se das variantes de um mesmo princípio de reciprocidade como Mauss o propõe ou ao contrário existe, como o defendeu Lévi-Strauss, uma forma primitiva e uma forma derivada da troca generalizada?





A conclusão se impõe: enquanto o princípio de Lévi-Strauss de reciprocidade tende a privilegiar as relações horizontais de aliança em detrimento das relações verticais de filiação, os sistemas de parentesco interpretam espontaneamente os primeiros com a ajuda dos segundos. A fórmula fundamental da troca não é, portanto ($A \Leftrightarrow A'$) mas ($A \rightarrow B \rightarrow C$) ou ainda ($A \rightarrow A' \rightarrow A''$) (Scubla, 1985, p. 49; tradução nossa).

A essência da reciprocidade é dada sob a escrita de Mauss pelo provérbio que diz: *um pai pode alimentar dez filhos, dez filhos não podem alimentar um pai*. De fato, assim como não podemos jamais devolver ao nosso pai a vida que ele nos deu, do mesmo modo, no sistema de reciprocidade ternário entre gerações (de troca indireta) “a dívida nunca se apaga: B nunca dá de volta mulheres a A” (Scubla, 1985, p. 49).

Scubla contribuiu para a tentativa de refutação de sua hipótese em torno da equação “avô/neto”: o renascimento do avô no neto, sequência de alianças por gerações alternadas, presente em numerosas sociedades.

Isto faria da fórmula ($A \rightarrow A' \rightarrow A''$) uma fórmula ($A \rightarrow A' \rightarrow A$), quer dizer, um desenvolvimento da fórmula elementar ($A \Leftrightarrow A'$). Em outras palavras, as relações verticais (intergerações) servem bem para codificar as relações horizontais. Mais geralmente: “é preciso pensar a aliança a partir da filiação e não a filiação a partir da aliança” (Scubla, 1985, p. 52; tradução nossa).

A principal contribuição de Scubla reside, por um lado, na caracterização de uma lógica ternária e não apenas binária da reciprocidade e, por outro lado, na identificação do funcionamento das estruturas de reciprocidade nos níveis do simbólico e do imaginário. Mas, entretanto, ele tem dificuldade em generalizar seu esforço de diferenciação entre troca e reciprocidade. De fato, tropeçou como Polanyi, na explicação da origem do valor social (afetivo, simbólico ou ético) produzido pelas relações de reciprocidade.

Polanyi (1944, 1957) teorizou a pluralidade das formas econômicas. Ele identificou a reciprocidade e a redistribuição como formas de transação econômicas diferentes da troca e gerando formas de mercado diferenciadas. Mas ele considerou que, nas sociedades precapitalistas, esses mercados estão inseridos de maneira subjetiva nas estruturas sociais que os englobam. Para ele, os valores humanos são dados e encaixados (*embedded*) nas estruturas e nas representações sociais: a religião, a cultura, o costume, etc.

Esses valores são mobilizados pela iniciativa de cada um, no caso da reciprocidade, ou dependentes de um centro de referência para todos (rei, igreja), no caso da redistribuição. Bastaria, portanto, liberar as transações de suas obrigações para que elas deem lugar à troca. Para Polanyi, as estruturas sociais só param de exercer uma influência sobre as transações no caso dos mercados de livre-troca das economias capitalistas. Assim, quando desaparecem essas culturas e civilizações “precapitalistas”, a reciprocidade desaparece e a troca mercantil tende a se generalizar segundo o modelo do mercado auto-regulador.

Mesmo se Polanyi reconheceu a existência de sistemas econômicos que não obedecem unicamente ao princípio do enriquecimento individual, ele limitou a perspectiva de sua descoberta considerando apenas uma evolução possível, segundo a qual tais sistemas só corresponderiam a fases primitivas. Mas o problema principal da proposta de Polanyi, é que ela não explica como são produzidos esses valores nos quais seriam inseridas as prestações econômicas.

De onde vêm os valores invocados por cada um ou pelo rei, se não reconhecemos sua matriz na reciprocidade?





[...] eles devem ter uma origem externa à reciprocidade: os deuses e os gênios para uns, a origem divina do rei por outros, ou ainda a ideia de Lévi-Strauss da cultura emergente das formas mais organizadas da vida? (Temple, 1999; tradução nossa).

O que não é levado em consideração por Polanyi, explica Temple (1999), é que esses valores humanos devem ser constituídos; eles não caem do céu de maneira inata. A confiança, por exemplo, é, de fato, o produto de relações de reciprocidade que supõem também obrigações, como verifica também Ostrom (1998), relações sancionadas por punições se elas não são respeitadas. Contudo, se não regeneramos essas obrigações recíprocas, deixamos o caminho livre para a concorrência que não gera somente a emulação, mas a exploração. Polanyi não reconheceu na reciprocidade e na redistribuição as estruturas matrizes dos valores simbólicos e, assim, ele teve dificuldade em separar a reciprocidade de uma troca mútua e simétrica. Pois separando a reciprocidade dos valores que ela gera, só resta uma prestação difícil de diferenciar de uma troca recíproca.

Para prolongar as contribuições de Polanyi, será necessário aprofundar o princípio da lógica ternária da reciprocidade pressentida por Mauss e Scubla.

O “Terceiro incluído” e a produção de valores

Para mostrar que a economia de reciprocidade tem seu próprio valor (nascido de uma relação intersubjetiva), valor econômico que não é o valor de troca (nascido de uma relação objetiva), é preciso, portanto, recorrer a uma nova análise da estrutura ternária da reciprocidade.

Dominique Temple e Mireille Chabal (1995) propõem analisar a reciprocidade a partir de uma lógica ternária se fundando na lógica do contraditório de Lupasco (1951/1987).

“Stéphane Lupasco enuncia, no início do seu livro *Le principe de l'antagonisme et la logique de l'énergie* o postulado fundamental de uma lógica dinâmica do contraditório, o princípio de antagonismo” (Chabal, 2004, p. 1).

Temple precisou sobre o princípio do antagonismo de Lupasco:

Essa teoria se baseia no princípio de antagonismo que associa contraditoriamente um fenômeno a uma “consciência elementar” que é o contrário desse fenômeno (dito “atualizado”), sob uma forma “potencializada”, portanto, diferentemente dito, “virtual”. Assim, na reciprocidade e somente na reciprocidade, quem atua tem por consciência (consciência elementar) o sofrer ou o suportar do outro virtualizado e vice-versa. Cada um tem por consciência elementar a realidade do outro, potencializada. Essa relação pode ser chamada de efeito espelho, pois um espelho dá uma imagem inversa da realidade. A experiência confirma: quem dá, adquire prestígio, e quem recebe, perde a face. Quem sofre a injúria adquire um ideal de vingança, quem se vinga, o perde, etc. (Temple, 2006, p. 1; tradução nossa).

Segundo Lupasco, explicou Chabal (2004, p. 10), “a consciência elementar não é consciente dela mesma. Ela não supõe a inteligência, ela supõe a “vida” somente no sentido do princípio de antagonismo, onde “Vida” e “Morte” (heterogeneização e homogeneização), estão sempre presentes. Não se deve também concebê-la como uma faculdade. Mas o termo





que se potencializa é ele mesmo o conteúdo chamado “consciência elementar” do que se atualiza. A gazela potencial é a consciência elementar do leão faminto, a atualização do fato dela ser devorada potencializará a fome que será a “consciência elementar” ligada ao ato de se satisfazer. Do mesmo modo, como dizem os biólogos, as raízes da árvore ou a célula “sabem” o que lhes falta ou o que lhes ataca: o conteúdo desse “saber”, essa “consciência elementar” é o inverso do que se atualiza” (tradução nossa).

A consciência elementar aplicada às relações humanas pareceria um conceito gratuito se a noção de *Terceiro incluído* como consciência de consciência não viesse justificá-la. O Terceiro incluído aparece como o terceiro valor de uma lógica com três valores, cuja atualização (implantação) e a potencialização (virtualização) são os dois outros. A lógica e a filosofia ternária de Lupasco permitem, portanto, fazer aparecer um Terceiro na relação de reciprocidade, interpretá-lo como o ser dessa relação e considerar essa como a estrutura originária de intersubjetividade, irreduzível à troca. Esse Terceiro incluído é aquele que está entre os indivíduos e que é seu inconsciente, um terceiro, frequentemente simbólico (Chabal, 1996).

Para Temple (2004a, p. 1) é chamada “recíproca” toda manifestação perante outro confrontada à mesma manifestação de outro, de modo que cada um possa ao mesmo tempo agir e sofrer a mesma coisa.

Contudo, toda ação tem uma finalidade não contraditória. Na ação, nós estamos no domínio onde reina a não contradição. Mas a inversão da ação no mesmo lugar e no mesmo momento põe no lugar dessa “não contradição” uma situação, que não nos é familiar, uma situação estranha [...]. Sendo ao mesmo tempo quem age e quem sofre, cada parceiro de uma relação de reciprocidade se torna a sede de uma situação contraditória: ele é, de fato, ao mesmo tempo, sujeito de duas finalidades antagonistas entre si, as de dar e de receber, por exemplo, que se relativizam mutuamente (Temple, 2004a, p. 2; tradução nossa).

A noção de Terceiro incluído de Lupasco permite interpretar a reciprocidade como a estrutura originária da relação a outro e a origem da consciência.

Por exemplo, dando eu não adquiro somente a imagem do que o outro recebe, mas essa imagem testemunha a consciência de consciência de dar e receber, o que chamarei aqui de “o ser do doador”. [...] A consciência dominante que testemunha o “ser” em questão poderá, portanto, constituir seu “imaginário”. É o ser do Sujeito cujo imaginário será presente no espelho. Todas as Tradições dizem isso afirmando que o homem é “a imagem” de Deus. (...) Em uma estrutura de reciprocidade “simétrica” ou “igualitária” nem a “consciência elementar” do “agir”, nem a do “suportar” ou “sofrer” de cada um dos parceiros se impõe, cada uma sendo inteiramente relativizada pela outra. A consciência de consciência que resulta dessa confrontação é somente consciência dela mesma sob a forma de um sentimento original, quer dizer da afetividade (Temple, 2006, p. 2; tradução nossa).

Mas esse Terceiro, agrega Temple (1997a), não é dado “*a priori*”: ele deve ser produzido pela reciprocidade” e depende das formas que ela recobre nos grupos sociais. É esse sentimento gerado pela relação de reciprocidade simétrica que se transforma em valor espiritual ou ético: amizade, confiança, justiça, responsabilidade.





A consciência é, primeiro, afetiva; é por isso que falamos de sentimento. Esses sentimentos se traduzem por valores: trata-se sempre de alguma coisa de espiritual. A consciência afetiva corresponde ao sentimento mais “contraditório” (amigo?, inimigo?). É o “mana” dos Melanésios, ou o “Terceiro incluído” da Lógica do contraditório de Lupasco. Sem essa chave não vemos por que a reciprocidade não seria simplesmente a troca. O Terceiro é espiritual, ele é, precisamente, o que a troca exclui, pois na troca só consideramos as coisas (Chabal, 2005, p. 6; tradução nossa).

Chabal (1996, p. 133) reconhece que a dificuldade vem da existência de várias formas de reciprocidade. “O “face a face” (cara a cara) sendo a estrutura mais simples, podemos considerar a hipótese de que a consciência humana nasceu do “face a face”. O “face a face” originário não se dá entre sujeitos já constituídos, dispondo de um estoque de valores éticos (ou de capital social) constituído, ele é a passagem da natureza à cultura na revelação do outro e do conjunto”. Lévi-Strauss dá um exemplo comovente dessa realidade quando conta o encontro entre dois grupos de índios Tupinambá, os dois incertos quanto ao destino desse primeiro contato.

O outro é muito mais que o espelho onde uma consciência individual se contemplaria, a consciência aparece primeiro entre os homens, indivisa. O que está entre os homens, é o que chamamos o Terceiro incluído [...] “Terceiro incluído” por oposição à lógica clássica de não contradição e do terceiro excluído, para designar um terceiro termo entre dois opostos (amigo-inimigo, vida-morte, doador-donatário)[...] é um terceiro termo que une, mas também distingue o que é contraditório em si. Na reciprocidade das dádivas, cada um tem a consciência ao mesmo tempo de ser doador e donatário, vivendo e morrendo, si mesmo e o outro (Chabal, 1996, p. 134; tradução nossa).

Todorow (1991 e 2003) apresentou igualmente a reciprocidade entre os homens como *a contradição específica da condição humana*.

Temple e Chabal (1995) explicaram pela noção de *Terceiro incluído* o que, no enigma de Ranaipiri (*Ensaio sobre a dádiva*, 1950, p. 159), constituía uma obscuridade para Mauss.

Ranaipiri é o sábio Maori que explica o funcionamento do sistema de circulação das dádivas (o *hau*)³ ao etnólogo R. E. Best ([s/d]), em um texto muito claro diz Mauss, *mas que apresenta um único ponto escuro: a intervenção de uma terceira pessoa*.

O *hau* maori (o espírito da dádiva, o equivalente do *mana* polinésio) seria, segundo esses povos, a razão da circulação dos bens. Contudo, Mauss observou que para se dar conta dessa circulação, os Maoris falam de um ciclo ternário: A dá a B que dá a C, que devolve a B que devolve novamente a A.

Mauss pensa que os *Maoris* querem explicar a reciprocidade das dádivas desenhando um rosto para o *mana*, para um terceiro parceiro que seria necessário para visualizar um valor moral.⁴

³ “A palavra *hau* designa, como o latim *spiritus*, ao mesmo tempo o vento e a alma, mais precisamente, pelo menos em alguns casos, a alma e o poder das coisas inanimadas e vegetais; a palavra de *mana* estando reservada aos homens e aos espíritos e se aplicando às coisas menos frequentemente que em melanésio” (Mauss, 1950, p. 158, nota 4).

⁴ Essa interpretação de Mauss foi criticada por Lévi-Strauss (1950, p. XLII) que pretende que os maoris, não sabendo reconhecer a troca como motor escondido da reciprocidade das dádivas, invocam um *deus ex machina*, o *mana*.





Mas, afirmaram Temple e Chabal, a tese de Mauss pode só estar incompleta, pois ele propôs outra solução: o *hau* ou o *mana* não constituem um valor já instituído, próprio ao doador; mas, pelo contrário, um valor produzido pela reciprocidade das dádivas, pelo movimento dos bens materiais ou simbólicos.

No face a face da reciprocidade, esse valor ético é dividido pelos protagonistas como um terceiro incluído. Para evidenciar esse terceiro, é possível recorrer a uma estrutura que não seja um estratagema, como imaginou Mauss, mas uma estrutura de reciprocidade bem concreta, ternária ao invés de binária.

Para Temple (1995), cada parceiro de um ciclo de reciprocidade é responsável pelo sentimento de justiça, precisamente porque esse valor é produzido por uma estrutura ternária de reciprocidade.

Temple e Chabal (1998, p.1) propõem considerar a reciprocidade como o redobramento de uma ação ou de uma prestação, entre outros, como a reprodução da dádiva. Eles distinguem, assim, a troca da reciprocidade: “A operação de troca corresponde a uma permuta de objetos, enquanto que a estrutura de reciprocidade constitui uma relação reversível entre sujeitos” (Quadro 1). Mas como distinguir uma relação de reciprocidade de dádivas simétricas de uma troca recíproca?

A troca é motivada pelo interesse que atribuímos às coisas por elas mesmas ou pelo seu valor simbólico. Ela é submetida à posse e não à acumulação. Outra é a dádiva recíproca na qual o ato permanece prioritário sobre a coisa. [...]. Mas a troca é, às vezes, dita recíproca porque ela satisfaz o interesse de cada parceiro. Em que ela difere, portanto, da reciprocidade? A reciprocidade implica a preocupação pelo outro, quer dizer, valores afetivos, tais como a paz, a confiança, a amizade, a compreensão mútua. A troca utiliza esses primeiros valores humanos para fazer a economia da violência. A troca é uma relação de interesses, mas que supõe uma reciprocidade mínima (Temple, 1997a, p. 106; tradução nossa).

Compreendemos, então, que a troca possa ser confundida com uma forma de reciprocidade. Na realidade, ela destrói o movimento da reciprocidade, pois ao invés de procurar o bem do outro, ela só procura a satisfação do interesse privado. Ela é, portanto, a transformação da reciprocidade no seu contrário.

A dádiva recíproca não se fecha na satisfação de um interesse privado mesmo superior e não se limita a um imaginário particular, mas abre-se sobre um sentimento, um estado de graça, que logo que tem um rosto se chama amizade (Temple, 1997a, p. 106; tradução nossa).

A reciprocidade faz, portanto, aparecer entre os parceiros uma realidade espiritual, o Terceiro incluído de onde procede a função simbólica enquanto que a troca realiza uma complementaridade de interesses que pode, no limite, reduzir-se à das coisas trocadas.

Em uma relação de reciprocidade, cada parceiro é, ao mesmo tempo, agente e paciente, sede de duas consciências elementares antagonistas se relativizando uma à outra, gerando, portanto, um sentimento de si dividido, que dá sentido ao que é colocado em jogo entre os parceiros. Portanto, a reciprocidade não é somente a matriz do sentimento humano, mas





também a condição necessária da função simbólica. O sentido nasce, para um como para o outro parceiro, da confrontação dessas duas consciências antagonistas e de sua relativização mútua. Somente a reciprocidade permite essa confrontação da consciência de um pela do outro, redobrando e invertendo suas posições respectivas (Temple, 2004a, p. 5; tradução nossa).

O princípio de reciprocidade se declina em estruturas de reciprocidade diferentes, centralizadas ou não, binárias ou ternárias, produzindo valores diferentes.

Essas estruturas não são somente mobilizadas pelas sociedades humanas pelos seus aspectos materiais, sobre o plano do real; pois elas funcionam igualmente sobre o plano simbólico, pela palavra, por regras, normas ou costumes, associadas ou não a uma tradição, ou ainda pela sua atualização em condições novas, em estruturas econômicas e sociais que relevam de representações e decisões políticas.

Existem, portanto, várias *estruturas elementares ou fundamentais de reciprocidade* que geram sentimentos diferentes e, portanto, valores diferentes; e existem igualmente várias *formas* de reciprocidade (três) que lhes conferem imaginários diferentes. Estruturas, níveis, formas se articulam para formar sistemas de reciprocidade.

A teoria proposta considera não três formas da economia como Polanyi, mas dois princípios econômicos ao mesmo tempo opostos e complementares: o princípio da reciprocidade e o princípio da troca. A redistribuição pode ser assimilada a uma das variantes da reciprocidade, uma estrutura de reciprocidade centralizada.

QUADRO 1

Troca e reciprocidade (Chabal e Temple, 1998).

Original em francês disponível em: <<http://mireille.chabal.free.fr/echangre.htm>>.

A palavra *troca* significa o fato de ceder um bem mediante contrapartida. Por metáfora, ele designa toda circulação de matéria, de energia, de informação, todos os tipos de interações, entre sistemas físicos por exemplo. A troca se tornou, assim, um conceito universal podendo se aplicar tanto à termodinâmica quanto à economia e à função simbólica. Esse uso não significa que todas essas “trocas” sejam confundidas. Assim, os antropólogos precisam segundo os casos: “*trocas cerimoniais*”, “*trocas simbólicas*” [...] para designar prestações que relevam da linguagem e da comunicação.

Essa precisão parece insuficiente. “Simbólica” mascara o caráter econômico bem real de algumas dessas prestações, por exemplo, a dádiva e a contra dádiva. Em sentido contrário, “troca” impõe o modelo da troca mercantil a prestações privadas de qualquer cálculo. Evidentemente, uma “troca de ideias” não é uma permuta, nem uma troca. Não perdemos uma ideia comunicando-a. Ao contrário, o pensamento se constrói ultrapassando as representações individuais. Os pensamentos não circulam como bens que trocamos.

A palavra *reciprocidade* significa que uma relação de um primeiro termo a um segundo existe também do segundo ao primeiro. A reciprocidade é uma relação que retorna. A etnologia adotou essa palavra para designar as prestações econômicas e simbólicas das sociedades tradicionais. Mas essas prestações são frequentemente confundidas com formas primitivas da *troca*. Embora entendamos troca no sentido estrito de troca mercantil, ou no sentido geral de circulação de bens, trata-se, de





qualquer maneira, de uma transação que porta sobre objetos. Contudo, as prestações de reciprocidade descobertas pela etnologia destacam uma relação entre as pessoas. *A operação de troca é uma permuta de objetos, a estrutura de reciprocidade é uma relação reversível entre sujeitos.*

Certamente, a troca supõe a relação prévia de duas pessoas e, portanto, um mínimo de reciprocidade, mas ela subordina ao interesse o elo criado pela reciprocidade. Por outro lado, a reciprocidade pode implicar objetos, (a reciprocidade das dádivas, por exemplo); é por isso que ela é, às vezes, confundida com uma troca. Visto que a troca e a reciprocidade são coisas diferentes, é melhor lhes dar nomes diferentes.

Evitaremos assim: *conceber, através do paradigma da troca, a relação intersubjetiva sobre o modelo de uma permuta de objetos, e imaginar que todos os sistemas econômicos são formas primitivas da economia ocidental moderna.*

A troca não cria por ela mesma nenhum valor. A moeda, meio de medida antes de ser meio de troca, permite quantificar um valor que a troca manifesta (o valor de troca), mas que ela não cria. Sabemos como a economia clássica considerou a criação desse valor pela teoria do valor trabalho. Contudo, Marx mostrou que as riquezas produzidas para serem trocadas representam o que vamos procurar, mais que o objeto de desejo do outro. O trabalho abstrato incorporado na mercadoria e que faz seu valor de troca, não é, portanto, fundamentalmente um trabalho para o outro. A venda e a compra dessa mercadoria muito particular que é a força de trabalho revelam cruamente a verdade da troca: o vendedor dessa mercadoria busca obter seus meios de subsistência, o comprador só pensa em se apropriar do excesso de trabalho.

A reciprocidade cria um valor ético, que se torna o valor econômico de uma economia de reciprocidade. Os parceiros de uma relação recíproca ocupam cada um, os dois lugares antiéticos que podemos analisar como os dois polos de uma relação “contraditória”. Por exemplo, na reciprocidade das dádivas, o doador se torna donatário e o donatário doador. A reciprocidade pereniza essa situação de face a face que permite a cada um redobrar sua consciência do outro. O sentido nasce para um como para o outro, da confrontação dessas duas consciências antagonistas e de sua relativização mútua. Somente a reciprocidade permite essa confrontação da consciência de um pela do outro redobrando e invertendo suas posições respectivas. A troca permutando os objetos em função do interesse próprio de cada um suprime, ao contrário, esse face a face. Ela anula o mais depressa possível e, assim, não autoriza a revitalização da consciência de uma pela consciência do outro e proíbe a produção de qualquer valor novo. A reciprocidade pode, portanto, ser uma estrutura subjacente a outras relações que a troca. Em particular, pode ser subjacente às prestações que têm como objetivo produzi-la por ela mesma a fim de gerar sistematicamente mais sentido ou a fim de produzir valores não estáticos, em particular os valores éticos, se a produção do material for ligada à produção do espiritual, quer dizer de outras economias.

Do homem, os economistas nos propuseram uma visão muito redutora, a de um indivíduo movido pelo seu único interesse mesmo se o interesse em questão pudesse ser o de uma causa transcendente. Justificando a troca pela satisfação pelo menor custo do interesse de cada um, eles ignoraram que a única estrutura natural onde nasce uma potência sobrenatural é a da reciprocidade entre os homens. É a reciprocidade que gera o valor que Mauss não ousa nomear senão com um nome misterioso emprestado dos povos que vivem do outro lado do nosso mundo, o *mana*, a humanidade ou o sentido de toda e qualquer coisa. Ao contrário da troca, que aplaina a relação em um improdutivo cada um por si, a reciprocidade é um perpétuo desafio para enfrentar a necessidade do outro, mas para guardar também a distância necessária ao respeito da diferença do outro. *É dessa matriz que nasce a economia humana, e que não poderia se confundir com a economia da troca, mesmo que racional, de um ponto de vista instrumental.*





Níveis e formas de reciprocidade

Lévi-Strauss (1949) demonstrou a importância e o papel da função simbólica nas relações sociais. Scubla (1985) distinguiu as relações de reciprocidade no plano do real (as prestações de bens, serviços, parentesco, saberes) e as que operam no plano simbólico assim como no plano das representações, em particular pelos rituais tratando da reciprocidade entre o homem e os espíritos, gênios da natureza ou Deus.

Os trabalhos de Temple e Chabal (1995) contribuíram à definição do princípio de reciprocidade que permite produzir o humano (Mauss falaria do *mana*) ou o que esses autores chamaram também de “divino”, para sugerir o mistério, a incerteza ou ainda a reciprocidade no plano do simbólico. De fato, os parceiros em reciprocidade *expressam* seus sentimentos pela palavra num *nível* diferente do *real*. Esse nível é o da *linguagem* ou do simbólico.

Contudo, prossegue Temple (2000b), a palavra expressa-se transformando a natureza a partir dos seus próprios significantes. Por exemplo, o corpo é o primeiro significante, com cicatrizes, tatuagens, plumas e adornos. A *revelação* é substituída pela *significação* que, com as tradições religiosas é chamada de *encarnação*, um movimento em sentido inverso daquele que se produziu para levar à consciência.

Logicamente, existem duas encarnações possíveis para a consciência, uma que utiliza como significante lógico a Diferença, e outra a Identidade. A antropologia faz referência à expressão pela Diferença sob o nome de princípio de oposição ou, ainda, de disjunção e à expressão pela Identidade sob o nome de princípio de união ou, ainda, de conjunção: de fato, trata-se dos fundamentos de duas palavras que chamaríamos aqui de palavra política e palavra religiosa (Temple, 2000b, p.3; tradução nossa).

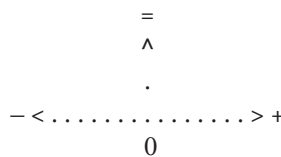
Evocamos três níveis de reciprocidade, o real, o simbólico e o imaginário.

Temple (2004a, p. 6) explica: “Retemos da reciprocidade primordial que ela cria um sentimento que dá origem aos valores de referência, e que esses valores são tão logo reutilizados na expressão de uma nova estrutura de reciprocidade. Esses dois níveis de reciprocidade, um que poderia ser chamado de real e, o outro, que estrutura a linguagem e a vida política, de simbólico” (tradução nossa).

Logo, a análise da reciprocidade implica considerar a prática real e o imaginário no qual se expressa a função simbólica assim criada. São os três níveis da reciprocidade.

Para Chabal (2006, p. 3), de acordo com o real em jogo, a natureza dos atos dos protagonistas, veremos aparecer valores pacíficos ou valores guerreiros.

Esses atos dão lugar a três grandes formas de reciprocidade, três desenvolvimentos que serão chamados (por convenção) de reciprocidade “positiva” e reciprocidade “negativa”, a forma mais equilibrada sendo chamada de “reciprocidade simétrica”.





A forma chamada por convenção de “positiva” tende a estabelecer um laço social, para uma implicação positiva ou uma inclusão do outro. É reconhecida na antropologia como a reciprocidade das dádivas.

A forma chamada de “negativa” corresponde a um laço social paradoxal, um “laço” de implicação negativa, de exclusão do outro. Trata-se da reciprocidade de vingança.

A reciprocidade positiva

De acordo com Chabal (2006), podemos definir a reciprocidade positiva pela união com outro e a reciprocidade negativa pela oposição; mas, contrariamente a um preconceito, o que une não é necessariamente semelhante, nem o que opõe diferente. Aliás, a regra é até inversa: podemos nos unir sendo diferentes, ou procuramos a diferença para unirmos, para casarmos por exemplo.

A união com o semelhante sendo o incesto, é preciso, para que a exogamia seja possível, criar, mediante os sistemas de parentesco, uma diferença entre cônjuges possíveis e cônjuges proibidos. A identificação e diferenciação caracterizam todas as formas de reciprocidade: é o seu jogo que permite produzir valores espirituais, essa produção sendo o objetivo da reciprocidade (Chabal, 2006, p. 5; tradução nossa).

De fato, as relações mais descritas na literatura sob o termo de reciprocidade são as dádivas, a reciprocidade positiva, a reciprocidade das relações de parentesco e de prestações recíprocas simétricas de alimentos ou de trabalho, geralmente interpretadas em termos de dádivas/contra dádivas (Margarido, 1974).

Temple (2003) lembra que não se pode explicar a reciprocidade das dádivas pelo altruísmo. A relação de reciprocidade dá um sentido à dádiva, conferindo-lhe o caráter de um princípio altruísta visto que a dádiva é a passagem de um interesse próprio para o benefício de outrem, mas também de outras práticas como a vingança, cujo produto é a honra dos guerreiros.

A reciprocidade negativa

Logo em 1933, em *Mœurs et coutumes des Mélanésiens* (1933/2002), Malinowski não caiu no erro romântico de um *comunismo primitivo de solidariedade perfeita* limitado à reciprocidade da dádiva. O princípio de reciprocidade funciona também para fazer guerra ou fazer respeitar a honra e os direitos. Dois capítulos da obra foram dedicados a explicação das regras: as leis e as sanções, em caso de conflito ou de comportamento antissocial. “Dentro do grupo formado pelos familiares mais próximos, rivalidades, disputas se alastram e, de fato, dominam as relações entre os membros desse grupo” (Malinowski, 2002).

Simmel (1998) não considerou apenas os efeitos recíprocos positivos, estudou também o conflito como forma de interação e de regulação social. Para ele, o conflito é uma forma de socialização: não se consegue uma vida coletiva mais rica se eliminarmos as energias repulsivas





e destruidoras. O conflito é também fator de socialização: ele não é causa de disfunção, mas fonte de regulação, ele tem um caráter unificador que integra as diferentes formas sociais. Ele constitui um movimento de proteção contra o dualismo e uma via que pode levar a mais unidade através da mobilização coletiva. O conflito tem uma função de reunião que “permite que as pessoas e os grupos, que sem isto não teriam nada a ver juntos, se reúnam” (Simmel, 1898/1973, p. 122; tradução nossa).

A unidade repousa sobre o acordo e a coesão de elementos sociais, por oposição à disjunção e sua exclusão. O conflito “*restabelece a unidade do que foi quebrado*”.

O estudo da reciprocidade negativa entre os Jivaro por Temple e Chabal (1995) ou entre os Nuers por Chabal (2006) revela que, nessa reciprocidade de vingança, o que importa, antes de tudo, não é a vingança, o assassinato, mas a reciprocidade da relação. Os homens aceitam renunciar à própria vida para produzir sentido: honra, coragem, etc.

Consequentemente, a reciprocidade negativa é uma relação que recorre à violência e produz certos valores: a coragem, a honra, a lealdade.

A reciprocidade negativa é um sistema de regulação da violência e de produção de valores, inclusive com o inimigo. O objetivo não é a violência, nem mesmo a vingança, é a reciprocidade.

Se a reciprocidade não pode se estabelecer por meio da dádiva, ela recorre a outros meios, violentos. Entretanto, o genocídio, o extermínio, encontram-se no oposto da reciprocidade, visto que eles tendem a suprimir o adversário (Chabal, 2006, p. 9; tradução nossa).

Hoje em dia, a reciprocidade negativa continua presente em todas as sociedades, ao lado da positiva e da simétrica. Por exemplo, é a luta, sob a forma sublimada do esporte de combate, como o evocou Boilleau (1995) em torno da rivalidade e do *agôn*.

De fato, a postura da lógica de vingança tornou-se difícil a assumir: ela tem um custo em vidas humanas; ela é sancionada pelas leis da sociedade nacional nos estados modernos. Portanto, progressivamente, os homens têm procurado transformar a reciprocidade negativa em reciprocidade positiva, ou melhor, em reciprocidade simétrica, diante da extensão da troca capitalista que vem submergindo essas práticas.

A reciprocidade simétrica

A terceira forma, a reciprocidade “simétrica” é, de acordo com Chabal (2006), aquela que coloca em jogo a situação mais “contraditória”: por exemplo, na indecisão de um face a face, quando não se sabe se é a amizade ou a inimizade que vai ganhar. A reciprocidade é dita simétrica por causa do equilíbrio contraditório da união e da oposição. O casamento coloca frente a frente o homem e a mulher, mas também as suas duas famílias: famílias diferentes, às vezes inimigas.

Romeu e Julieta encarnam o arquétipo dessa relação: eles são inimigos por causa das suas famílias e unidos por um casamento secreto. Da mesma forma, na hospitalidade antiga, une-se o que é o mais distante possível. Como a união do próximo e do distante, do mesmo e do





outro, é o “contraditório”, o que tende a realizar, sabe-se disso, o Princípio da Reciprocidade. Pode-se dizer que toda e qualquer forma de reciprocidade evolui para a reciprocidade simétrica, que esta é o seu ideal (Chabal, 2006, p. 3; tradução nossa).

A reciprocidade é simétrica no sentido em que ela leva para uma situação de equilíbrio.

O equilíbrio do contraditório é o que Aristóteles nos ensina na *Ética* à Nicômaco, como o *isotès*, a boa distância, condição necessária para criar o *mesotès*, o meio justo entre os contrários. Para ele, esse meio justo é o segredo de todos os valores espirituais (Temple, 2006, p. 3; tradução nossa).

A reciprocidade simétrica restabelece a paridade frente à alienação do crescimento da dádiva ou às formas agonísticas. Cada um dá para o outro, sem procurar submetê-lo e obrigá-lo. A determinação da dádiva pela procura do prestígio é, assim, relativizada pelas limitações das necessidades do outro. Porém, ela implica a “justiça”, quer dizer uma redistribuição em função dos merecimentos de cada um (Temple, 1998). Então, a paridade é relativa à participação de cada um na criação do ser social.

Se a forma de reciprocidade que produz os valores éticos é, a reciprocidade simétrica, os valores podem ser produzidos também no momento de relações de reciprocidade desigual. Mas eles permanecem presos no imaginário que traduz essa desigualdade: a monarquia (o príncipe, os nobres e os escravos), a divindade (as religiões e seus sacerdotes) ou o Estado com sua burocracia e tecnocracia.

Em relação à reciprocidade assimétrica, Temple (2004a, p. 26) acrescenta:

Se o imaginário impõe sua pregnância ao valor produzido pela reciprocidade, ele leva cada um a se posicionar em função do controle que pode exercer sobre a própria reciprocidade e, antes de tudo, sobre os meios de produção que ela coloca em jogo. Isto não seria o que acontece entre os donos da terra e os artesãos e o que inaugura a hierarquia das castas? (tradução nossa)

A reciprocidade pode tomar várias formas enquanto sistema socioeconômico. O sentimento do ser original pode ser capturado no imaginário do prestígio ou naquele da vingança, dando lugar a sistemas de reciprocidade positiva ou negativa. No entanto, esses sistemas tendem a se afastar do equilíbrio antagonista. É o que relembra Chabal:

Esse antagonismo das oposições e das coesões, que constitui o “Um” contraditório e que, primitivamente, criou o sentido. As sociedades alienam-se nas atualizações unidimensionais do Terceiro incluído, a da dádiva ou do assassinato (as religiões reveladas, a monarquia de direito divino, o Império, etc.). Entretanto, os ciclos das dádivas e de vingança criam sempre um valor de ser, um “Terceiro” pela relação ao outro, reconhecido como humano. Esse valor de ser, mais ou menos alienado no imaginário, constitui o valor econômico dos sistemas de reciprocidade (Chabal, 1989, p. 47; tradução nossa).

Para que esse valor se expresse e se atualize enquanto ética, é preciso que as comunidades consigam controlar suas alienações, “relativizem seu próprio imaginário com o de outrem”.





Enquanto a reciprocidade negativa se transforma em aliança, o doador renuncia a uma generosidade esmagadora: o poder do prestígio é relativizado pela consideração da necessidade e do desejo de outrem. A reciprocidade simétrica, libertada das suas alienações, cria novamente o contraditório e fornece valores éticos. Ao contrário, a troca consiste em evitar a aparição do Terceiro incluído do contraditório. Cedendo uma coisa por outra, evita-se cuidadosamente a aparição de termos potenciais. A troca econômica reduz a relação humana àquela dos objetos. Ela não faz aparecer terceiros (Chabal, 1989, p. 47; tradução nossa).

As estruturas de reciprocidade

De acordo com Lévi-Strauss (1949), a noção de estrutura designa as diversas maneiras pelas quais o espírito humano constrói seus valores e sistemas de valores. Todavia, Lévi-Strauss tende a reduzir a análise da vida social às condições do pensamento simbólico cujo fundamento é constituído pela “estrutura inconsciente do espírito humano”. Se a estrutura, o conteúdo importa, o conteúdo do símbolo importa também (Caillé, 2001, p. 70). Para Sartre (1969), o sistema de valores valendo numa sociedade reflete a estrutura desta sociedade e tende a conservá-la. A noção de sistema evoca duas ideias: a da pluralidade e a da organização. Então, a expressão “sistema de valores” remete à ideia de vários valores não tão somente justapostos, mas articulados, organizados.

Para Chabal (2005, p. 3), “em geral, uma estrutura é uma organização que pode ser definida por um conjunto de relações características entre elementos. A natureza desses elementos é, até certo ponto, indiferente. Entre todas essas relações, não se pode excluir uma reciprocidade no sentido lógico ou matemático, quando uma relação entre dois termos é reversível. Todavia, várias coisas têm uma estrutura, e, são por metonímia, chamadas também de estruturas. Por exemplo, a língua é uma estrutura, fala-se de ‘estruturas sociais’, várias instituições são chamadas de ‘estruturas’”.

Aqui, falamos de *estruturas de reciprocidade* e suponhamos que a reciprocidade tenha um significado antropológico; quer dizer que a natureza dos elementos ligados pela estrutura não é indiferente. Chabal precisa (2005, p. 3): “a reciprocidade liga atos, tratam-se de atos de seres humanos, ou melhor, de seres animados capazes de tornarem-se humanos graças à reciprocidade” (tradução nossa).

De acordo com Temple (2000a) pode-se classificar as estruturas elementares em dois grupos: reciprocidade binária e reciprocidade ternária, e o grupo da reciprocidade binária em dois outros: o face a face (cara a cara) e o compartilhamento.

Por ternário entende-se uma relação onde se age sobre um parceiro e onde deve se sofrer a ação de outro parceiro. Consequentemente, a cadeia é ininterrupta e é fechada em rede ou círculo. Ela pode ser linear ou, quando apenas um parceiro serve de intermediário para todos, em forma de estrela: diz-se que ela é centralizada (Temple, 2000a, p. 3; tradução nossa).

Existem estruturas intermediárias entre as estruturas elementares. Várias dessas estruturas são inerentes às sociedades humanas, como a filiação e a aliança. Outras se excluem, como a reciprocidade linear (também dita horizontal ou segmentária) e reciprocidade centralizada,





dita vertical (Murra, 1968), ou redistribuição (Polanyi, 1957). Temple dá esse qualificativo por causa da existência de um centro de redistribuição (Figura 1).

Contudo, cada uma dessas estruturas elementares é a matriz de um sentimento específico (por exemplo, o face a face da amizade; a reciprocidade ternária da responsabilidade, etc.). É preciso enumerar as estruturas elementares, reparar o valor produzido por cada uma, entender como as diferentes estruturas se articulam entre elas para formar sistemas, às vezes exclusivos uns dos outros. O sentimento de humanidade criado no nível de um sistema de reciprocidade será diferente daquele criado em outro sistema. Se todos os valores são universais, a humanidade é assim mesmo plural (Temple, 2000a, p. 4; tradução nossa).

As estruturas binárias: face a face e compartilhamento

– *As estruturas de reciprocidade binárias* correspondem às relações de face a face (aliança, casamento, compadresco, redes interpessoais) que se estabelecem entre indivíduos, famílias e grupos. A relação de reciprocidade binária simétrica (face a face) produz a consciência do sentimento de amizade, diferentemente da reciprocidade positiva binária que é unilateral ou assimétrica e que cria o prestígio do doador e a obrigação ou a submissão do donatário (dádiva agonística, *potlach*).

– O compartilhamento (ou partilha) é uma estrutura de reciprocidade binária no âmbito de um grupo que dá lugar ao sentimento de participação e, eventualmente, de confiança.

Chabal dá o exemplo das diferentes estruturas elementares que podem ser implementadas numa situação de reciprocidade cotidiana, a da refeição familiar ou cada um é (simultaneamente ou sucessivamente) nas duas posições: alimentar e ser alimentado, por exemplo (Chabal, 2005, p. 6).

Cada um desses atos é acompanhado da consciência correspondente: o que permite a reciprocidade é que cada um redobra a sua consciência com aquela do outro, aqui com aquela de cada um dos outros. Alimento (e tenho a consciência correspondente) e, então, tenho em frente a consciência complementar daquele que é alimentado, mas sou alimentado e tenho em frente a consciência complementar de quem me alimenta. Isto traz quatro termos, quatro “consciências”: alimentar – ser alimentado/ser alimentado – alimentar (Chabal, 2005, p. 8; tradução nossa).

A especificidade da relação de reciprocidade vem da inversão dos papéis que permite a revelação de cada consciência para si mesmo, graças à do outro, supondo que a consciência da consciência humana não preexiste a essa revelação. Aliás, precisa Chabal (2005), a alteridade entre o “outro” e o “eu” não é muito visível no compartilhamento de uma refeição, visto que se imaginam os conflitos como resolvidos ou suspensos, estamos numa *reciprocidade positiva*.

Todavia, pode se observar que as coisas nunca estão ganhas: uma refeição que se transforma em briga geral? Isto acontece. A reciprocidade positiva só é uma das duas soluções possíveis,





a outra sendo a reciprocidade negativa, a partir de uma situação simétrica, não decidida; o encontro em que não se sabe se o outro é um futuro aliado ou adversário (Chabal, 2005, p. 9; tradução nossa).

O encontro supõe um “face a face” verdadeiro, entre duas pessoas (ou duas famílias, dois clãs, duas equipes). O face a face é a estrutura da reciprocidade mais evidente:

A B
B A

Cada um tem sua própria consciência e, na sua frente, a consciência antagonista que lhe dá seu sentido (alimentar, ser alimentado) na condição, entretanto, que os papéis se invertam; que os dois tenham, ao mesmo tempo ou um de cada vez, as duas consciências, a sua e a do outro, acedendo à “consciência da consciência” (Chabal, 2005, p. 9; tradução nossa).

Conforme a realidade colocada em jogo, o que Chabal chama de “vetor ou função da reciprocidade” determinando uma forma de reciprocidade, teremos, no face a face, a produção de um sentimento de amizade ou de inimizade. Então, pode-se encontrar uma *forma simétrica de reciprocidade* em que o positivo e o negativo se equilibram: amigo ou inimigo?

Esse momento, geralmente curto, do encontro, pode ser perenizado por certas instituições: a mais importante é o casamento, que une famílias diferentes, até inimigas; é a reciprocidade da aliança, comandada por regras de parentesco e alianças que definem quem se pode (ou deve) desposar (Chabal, 2005, p. 9; tradução nossa).

As fórmulas cíclicas de reciprocidade como “um frente a todos” fazem intervir a duração e, conseqüentemente, permitem considerar a relação de reciprocidade no tempo. No compartilhamento, todos estão frente a todos: ABCDEF/ABCDEF, enquanto no face a face normal, onde um está frente ao outro ou um grupo frente a outro: ABCDEF/GHIJKL

Em relação ao face a face normal (que une dois termos diferentes), no compartilhamento (que une todos para todos, ou seja, o conjunto para ele mesmo), temos um forte sentimento de participação, participação no grupo. O compartilhamento procura produzir união. A palavra expressa isso por “nós”. O lema é: “um por todos, todos por um”. É a ideia de totalidade que domina. De modo geral, o compartilhamento produz o sentimento de estar dentro da comunidade (pelo melhor e o pior), um todo. “Solidariedade” expressa muito bem isto na língua francesa (Chabal, 2005, p. 10; tradução nossa).

A reciprocidade mobiliza tanto a identidade quanto a diferença para produzir a consciência, o sentimento de ser um todo ou de fazer parte de um todo. Então, não há lugar para que cada um perca sua personalidade. “Se, ao contrário, a totalidade cair na homogeneidade, não há mais reciprocidade ou solidariedade autêntica, não há mais consciência verdadeira” (Chabal, 2005, p. 10; tradução nossa).





As estruturas ternárias

As estruturas ternárias implicam pelo menos três partes. A reciprocidade ternária pode ser unilateral – por exemplo, a dádiva entre gerações (relação de pais para filhos) é associada com o sentido da responsabilidade; ou ela pode ser bilateral e gerar o sentimento de justiça.

Quando (a estrutura ternária) é bilateral, ela submete o sentimento de responsabilidade a uma nova obrigação, por exemplo a de equilibrar as dádivas que chegam com aquelas que pegam o sentido inverso. Na estrutura de reciprocidade ternária unilateral, o objetivo do doador é de doar o máximo possível, pois quanto mais o volume de dádiva é importante maior será a criação de laço social. Na reciprocidade ternária bilateral, aquele que se encontra entre dois doadores deve reproduzir a dádiva dos dois de forma apropriada. Tal preocupação corresponde à justiça (Temple, 1998, p. 241; tradução nossa).

As estruturas binárias produzem um sentimento indiviso, as estruturas ternárias produzem uma individualização do sentimento e da consciência. O valor criado nas estruturas binárias de “face a face” e de compartilhamento é indiviso, enquanto é individualizado nas estruturas ternárias, abrindo caminho para a responsabilidade do sujeito.

Nas estruturas binárias, o sentimento (e o seu valor resultante) é comum aos parceiros. A consciência de cada um é revelada pelo face a face com a do outro, de tal forma que esse sentimento está “entre” os parceiros. Não é somente uma forma de falar (“há alguma coisa entre nós”) ou uma ilusão (acho que recebo o meu sentimento do outro), mas é “real”, no sentido em que há somente um sentimento (e não dois que seriam idênticos). Essa unicidade não deve ser concebida como uma unicidade do homogêneo, a similitude, a “mesmice”, mas como o “Um contraditório”. Para construir o Terceiro (o contraditório) é preciso tanto do heterogêneo quanto do homogêneo, de diferença quanto identidade, de “vida” quanto “morte” (Chabal, 2005, p. 11).

Amigo Inimigo
Inimigo Amigo

Na estrutura ternária o face a face está quebrado.

Certamente, nesse caso também, cada ato (e a sua consciência) precisa de seu oponente para ter um significado, mas cada parceiro só vê no outro a metade da consciência da consciência, que está completa somente em si próprio. É o princípio da individualização. Assim, o sujeito esquece a estrutura de reciprocidade que lhe deu a luz. Obviamente, se ele esquecer também a prática da reciprocidade (e praticar apenas a troca interessada), ele perde sua alma! (Chabal, 2005, p. 11; tradução nossa).

No caso da *estrutura ternária centralizada*, as prestações e as decisões são distribuídas pelo centro de redistribuição que se torna a autoridade suprema (o chefe, o patriarca, o rei, o poder religioso ou o Estado). É a figura da redistribuição de Polanyi (1957).





Nas sociedades de reciprocidade onde essa estrutura ternária centralizada predomina: um único fala em nome de todos e diz a verdade. A confiança não é mais nômade, nem espontânea, como nas sociedades onde domina o compartilhamento, ela torna-se obediência (Temple, 1998; tradução nossa).

Chabal (2005, p. 11) lembrou que “várias dessas estruturas podem ser ampliadas para a vida de grandes conjuntos, de povos inteiros, e para a vida moderna, dentro dos seus aspectos políticos, por exemplo”. Ela examinou a aplicação das estruturas de compartilhamento (reciprocidade binária) e de redistribuição (reciprocidade centralizada) no âmbito de diferentes instrumentos de políticas públicas (tributos, seguridade social, etc.).

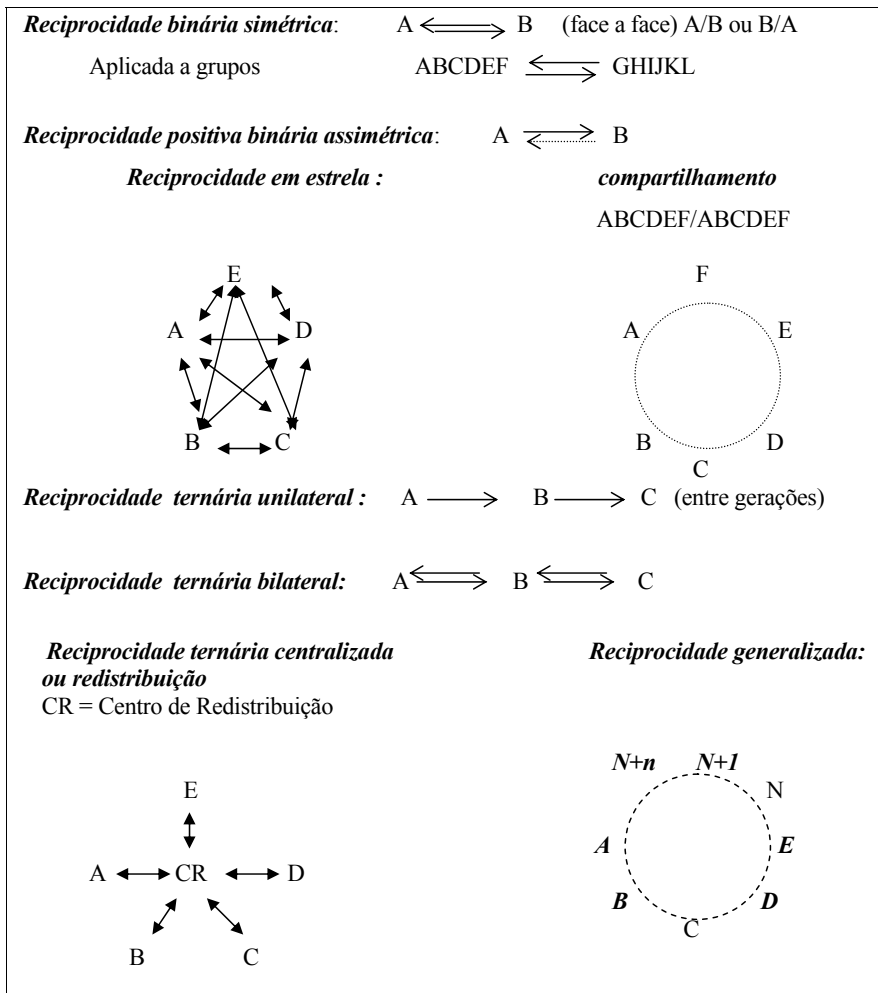


Figura 1 – Representação esquematizada de algumas estruturas de reciprocidade.





A economia humana

Para Temple (1997a) o apagar histórico da reciprocidade, frente ao desenvolvimento do individualismo e do liberalismo, provém da passagem de uma cultura original onde a reciprocidade era dominante ou equivalente às lógicas de troca para uma verdadeira “privatização da dádiva”. O valor da responsabilidade teria se apagado para relações de troca e de interesse, assim como para uma relação de propriedade estrita. Trata-se aí das consequências do quiproquó histórico entre troca e reciprocidade (Temple, 1992).

Fala-se de trocas, troca de saberes e competências; a própria competência torna-se objeto de interesses e, às vezes, de interesses recíprocos! A reciprocidade dos interesses é exatamente a troca, quer dizer, o contrário da reciprocidade das dádivas e, mais precisamente, uma reciprocidade voltada contra si mesma (Temple, 2000b, p. 3; tradução nossa).

Para sair desse quiproquó da privatização da reciprocidade, Temple (1997a) propõe uma opção política para uma economia mais humana. Certamente, o acúmulo dos bens e dos meios de produção é fonte de poder; no entanto, é preciso produzir para acumular. Então, é possível considerar também o motor da produção que consistiria em produzir para dar ou para assegurar as necessidades elementares dos outros ou da coletividade.

Assim, dar, receber e retribuir, significam produzir-para-dar, consumir-para-receber, e produzir-para-retribuir. Obviamente, “Dar-receber-retribuir” aumenta o sentimento de humanidade, mas construindo a cidade pela produção (Temple, 2000b, p. 3; tradução nossa).

A lógica da reciprocidade pode constituir um motor da produção, e de uma produção de excedentes, tão poderoso como aquele da lógica da troca para a acumulação do lucro. Contudo, as relações de reciprocidade geram valores humanos que garantem modos de regulação capazes de estabelecer justiça e contra poderes podendo limitar os excessos, assim como foram propostas modalidades de regulação dos excessos do livre mercado. A diferença é que na hipótese da troca esses valores humanos ideais são supostamente constituídos entre os homens (teoria da justiça de Rawls). Na perspectiva da teoria da reciprocidade, esses valores não preexistem entre os indivíduos; eles devem ser constituídos, precisamente por meio de relações estruturadas de reciprocidade simétrica.

A dimensão econômica da dádiva não aparece de imediato, a princípio, é preciso instaurar a reciprocidade [...]. A dimensão econômica desse convite só se percebe depois: de fato, a amizade, a justiça, a responsabilidade exigem, para nascerem, as melhores condições de existência para outrem, e, conseqüentemente, uma economia que qualificaremos de humana para enfrentar a economia “natural” dos teóricos da economia liberal (Temple, 1997a, p. 107; tradução nossa).

Essa alternativa econômica necessita a análise das diversas matrizes de reciprocidade, assim como dos valores que elas produzem. É o papel das instituições políticas conciliarem essas matrizes no âmbito do melhor sistema possível (Temple, 1998). A reciprocidade simétrica





estaria na origem dos valores éticos os quais, “não levam para nenhuma forma de dominação e, assim, não aparecem em nenhuma relação de poder. Ela é o fundamento de uma sociedade mais humana” (Temple, 2000b, p. 5; tradução nossa).

De fato, sem estruturas de reciprocidade ternária não há responsabilidade dos homens em relação ao bem comum, ao meio-ambiente, pois não há mais compartilhamento. Contudo, ser responsável, de acordo com Temple (2000b), “significa saber que dividir está na base de toda e qualquer comunidade”.

Nas sociedades presumidamente mais próximas das sociedades da origem, a reciprocidade mobiliza todas as atividades da vida: alimentar, curar, proteger. Para estabelecer uma relação de reciprocidade com outro é preciso levar em conta as suas condições de existência. Além do princípio escolhido pelos economistas da troca, o interesse para si mesmo, existe outro princípio de organização política que induz uma economia – pois para dar é preciso produzir. Se a esfera da circulação é regida por esses dois grandes princípios – a troca e a reciprocidade –, acontece o mesmo com a produção: a maior parte dos seres humanos produz mais para dar do que para possuir (Temple, 2003; tradução nossa).

A perda de importância da reciprocidade no plano da justiça (por causa dos desequilíbrios econômicos) pode ter passado despercebida graças ao paliativo da invenção do contrato social e da democracia política. Esse contrato social pôde operar na sociedade ocidental (embora cada vez menos) como uma espécie de *corretivo necessário aos vieses da troca*. Mas ele supõe *que os indivíduos estejam dotados de um ideal predestinado*, o que a sociologia, a antropologia e a economia contemporânea não conseguiram provar.

Para essas disciplinas, como no prolongamento dos autores que se interessaram pela noção de justiça (notadamente Rawls), a noção de reciprocidade permitiria (aliás permite) reatualizar o problema da conciliação entre liberdade individual e justiça social. Pois, conforme Temple (2000b), “um modelo de sociedade que ignoraria o princípio de reciprocidade estaria se privando da compreensão da relação do indivíduo com a comunidade”.





Capítulo 3

Limites, críticas e perspectivas da teoria da reciprocidade

Limites e dificuldades da abordagem

Antes de qualquer coisa, convém definir os limites da própria teoria da reciprocidade, para não se perder com críticas decorrentes de julgamentos *a priori* ou de leituras demasiado superficiais. A teoria da reciprocidade não nega a existência do princípio de troca, do ponto de vista econômico ou social, ao contrário; tampouco está propondo uma substituição sistemática das relações de troca por relações de reciprocidade, apenas chama para uma dupla leitura. Pois cada uma dessas lógicas, troca e reciprocidade, podendo ser averiguadas nos fatos, elas podem prevalecer-se de vantagens respectivas e, principalmente, de conquistas, dentre as quais algumas são, sem dúvida, irreversíveis. A proposta não consiste em negá-las ou, ainda menos, em pretender voltar às origens.

Portanto, em matéria de desenvolvimento, não se trata de defender a exclusividade de uma ou de outra lógica, mas de realizar uma dupla referência. Assim como o indicou Temple (1997, p. 107) o reconhecimento científico e público da economia de reciprocidade teria o mérito de delimitar uma articulação ou uma interface de sistema entre sistemas de troca e sistemas de reciprocidade. Tal reconhecimento permitiria um debate entre os partidários de uma ou outra lógica para tratar da natureza das organizações, da delegação do poder, dos princípios de gestão dos bens comuns ou públicos e, de forma geral, dos valores que devem orientar ou fundar os projetos de desenvolvimento econômico e social.

Sem interface, o quiproquó entre a natureza das lógicas de reciprocidade e de troca funciona para o benefício exclusivo da troca para a acumulação. Enquanto a economia política só reconhecer uma única lógica econômica, a da troca, o pensamento único reinará, mesmo que escondido ou disfarçado atrás de várias escolas ou teorias.

Na América Latina, Javier Medina (1994, 2000) e Jacqueline Michaux (2000, 2002) desenvolveram trabalhos que levantaram a questão da complementaridade e da contradição entre os princípios econômicos da reciprocidade e da troca.

[...] Pensar a economia como a complementaridade entre o princípio da troca e o princípio da reciprocidade permite que a humanidade do século XXI reintroduza valores nas políticas econômicas públicas, tanto locais quanto globais. Não podemos continuar colocando tapa buracos num modelo econômico unidimensional que, além do mais, não funciona nas sociedades não ocidentais do Terceiro Mundo, justamente porque elas não cederam totalmente à tentação diabólica de acabar com os valores e a afetividade das relações inter-humanas e das suas relações com a natureza [...]. Estamos propondo considerar a economia como a complementaridade de dois princípios antagônicos: o princípio da reciprocidade e o da troca. Enquanto os economistas considerarem o princípio da troca como um absoluto, como se ele representasse a totalidade da economia, estaremos num impasse. Da mesma forma, eles





reduzem tudo que não se inscreve na troca a “externalidades”, ou à prestações “informais” que não podem ignorar e insistem em interpretar como se fossem formas arcaicas de economia devendo ser desenvolvidas a partir de um só princípio: o da troca (Medina, 2003, p. 15-16, tradução do espanhol).

A teoria da reciprocidade tampouco defende uma “permanência ideal da reciprocidade” (Papilloud, 2002, p. 90). Não está propondo uma volta para o passado ou a procura de uma eventual idade do ouro revoluta. Ela procura nas primeiras sociedades, assim como nos autores da antiguidade grega ou romana, elementos anteriores de explicação, referências ou testemunhos.

Papilloud propõe uma releitura de Simmel e de Mauss sob o signo da reciprocidade. No seu livro *Le don de relation* (2002), reconstrói o aporte desses dois precursores da reciprocidade, colocando essa noção como a base fundadora das relações humanas e da vida em sociedade.

Numa segunda obra, *La réciprocité : Diagnostic et destin d'un possible dans l'œuvre de G. Simmel* (2003), Papilloud confirma que a reciprocidade, como uma das matrizes das relações humanas, está no centro da teoria social contemporânea. Mas mostra também a fragilidade dessa possibilidade entrevista por Simmel. Na interdependência recíproca entre os indivíduos, as relações são reversíveis e podem cair na comodidade prática da troca. Para Simmel, a passagem da *sociedade omni relacional para a sociedade da troca corresponde à diluição do esquema reciprocitário*.

Todavia, Papilloud (2002, p. 90) considera que o postulado da reciprocidade supõe o “*a priori* intersubjetivo”. Para ele não é possível construir o *a priori* intersubjetivo das relações sociais, apenas se for heurísticamente ou pedagogicamente.

Para ele, é útil como ficção para o pesquisador que pode, a partir daí, questionar esse *a priori*, o confrontando com a prática, para ver se sua ideia pode ser mantida ou deve ser totalmente, ou em parte, abandonada. É a razão pela qual tomamos a relação humana não como o que existe de fato, mas como o que pode existir sob certas condições, e, então, não existe necessariamente (Papilloud, 2002, p. 90; tradução nossa).

De um ponto de vista científico, a reserva e a prudência são necessárias para verificar a refutação da hipótese. De fato, por natureza, na teoria de reciprocidade, a relação intersubjetiva é reversível e marcada pela incerteza. Todavia, tratando-se da intersubjetividade das relações humanas, como não reconhecê-la *a priori*? Senão, teria que explicar o conjunto das relações sociais pela objetividade da troca, da permuta ou das relações de natureza administrativa, o que equivaleria a um utilitarismo exacerbado. Aliás, a interpretação de Papilloud da centralidade da reciprocidade nas relações sociais, conforme Simmel (embora onipresente), é de fato aquela de uma condição da dádiva.

Por outro lado, essa interpretação não contradiz a tese da teoria da reciprocidade que não pretende obviamente que todas as relações humanas, principalmente nas sociedades contemporâneas, sejam exclusivamente regidas pela reciprocidade.

Será que precisamos recorrer para o Terceiro incluído e para a lógica do contraditório de Lupasco na análise da reciprocidade?

Tudo depende da definição que se dá à reciprocidade. Se escolhermos considerá-la apenas como uma norma social essencial, um fator do retorno da dádiva, não precisaria, sem dúvida. Mas estaríamos aí abaixo das proposições de Mauss (1931, 1947), que já havia identificado o





caráter ternário da reciprocidade, as estruturas de reciprocidade ternária bilateral e unilateral, confirmadas depois por vários autores (Racine, Scubla, Anspach, etc.), e, principalmente, não se explicaria o *mana*.

Contudo, Mauss e Scubla foram obrigados a recorrer para a força do espírito da dádiva, o *mana*, ou para a obrigação do rito – enquanto força transcendente simbólica –, para explicar esse caráter ternário, e para dar conta do caráter reversível das relações de reciprocidade simétrica: o fato da saída dessas relações ser indecisa ou indeterminada. A mobilização da lógica contraditória do Terceiro incluído permite explicar esses fenômenos.

O Terceiro incluído constitui essa consciência de ser, essa revelação que gera a afetividade e cujo sentimento pode se transformar em valor ético nas formas de reciprocidade simétrica. Senão, como explicar, de um lado, a força dessa consciência identificada por Lévi-Strauss, que leva a reproduzir as relações, e do outro, a origem dos valores éticos, postulados por Polanyi como as matrizes onde seriam “inseridas” as prestações de reciprocidade e de redistribuição.

Certamente, a abordagem lógica de Lupasco é de difícil apreensão, principalmente para os ocidentais formatados pela lógica binária da identidade, do não contraditório (não A não é A). É sempre difícil o uso de conceitos novos que mobilizam um vocabulário específico; no entanto, é o caso de muitas teorias. Ao contrário dos ocidentais, muitos estudantes, pesquisadores ou políticos africanos e ameríndios, reconhecem na teoria da reciprocidade uma explicação dos seus modos de pensar ou de várias das suas tradições (Seck, 2008; Medina, 2003; Yampara *et al.*, 2007).

É preciso reconhecer que a lógica Ternária de Lupasco só foi objeto de uma formalização limitada. Além do mais, a lógica do contraditório se aplica a processos, quer dizer, a fenômenos ou elementos dinâmicos, associados com seus “antifenômenos”, “antielementos”.

O que é um antifenômeno, um antievento? Lupasco liga um fenômeno com o seu “antifenômeno” através da negação. Mas a negação toma um novo sentido. Para Lupasco, a negação é uma operação que não se limita ao ato mental de negar, de rejeitar uma asserção como falsa. As coisas em geral, e não tão somente as proposições, podem ser ligadas entre elas pela negação, pois a atualização de uma é a potencialização do seu contrário (Chabal, 2004, p. 10).

Lupasco atribuiu a essa potencialização o estatuto de consciência: uma consciência inconsciente de si mesma, uma consciência elementar. Assim, a consciência elementar de um fenômeno que se atualiza é o fenômeno contraditório, indissociável, potencializado por essa atualização. De imediato, essa consciência elementar toma todo seu sentido na biologia.

A imunologia é um exemplo disso com o reconhecimento, ou melhor, com o conhecimento antigênico. Sabe-se que os biólogos falam de um reconhecimento do antígeno estrangeiro pelas células imunocompetentes, antes da fabricação, numa segunda fase, do anticorpo. O antígeno estrangeiro apresenta-se como uma potencialidade ameaçadora e cuja estrutura imunocompetente é a sede. A presença dessa potencialidade ameaçadora é a consciência elementar e seu início de atualização potencializa, por meio de operações heterogeneizantes bioquímicas de fabricação de anticorpos, que vão, por sua vez, atualizar-se (Chabal, 2004, p. 10).





Assim, o “contraditório” perde o sentido do absurdo, do impossível que tem no âmbito da lógica da identidade. O Terceiro incluído designa o estado mais contraditório, embora suscetível de gradação. Além do mais, mesmo num processo unidimensional, Lupasco (1951) considera que nenhuma atualização/potencialização é absoluta, senão seríamos levados de volta à lógica clássica da identidade.

Chabal explica:

[...] dois fenômenos antagonistas não podem se atualizar juntos, visto que a atualização de um é a potencialização do outro. Logo que uma atualização começou num sentido, a atualização antagonista começa a ser inibida, o termo antagonista começa a potencializar-se. Logicamente, vemos, se considerarmos não estados, mas dinâmicas, que fenômenos antagonísticos coexistem em dinâmicas opostas. Por exemplo, uma homogeneização que se atualiza potencializa, num mesmo movimento, uma heterogeneização. Essas duas dinâmicas inversas, a homogeneização e a heterogeneização, coexistem, embora uma se atualize quando a outra se potencializa. Quando entende-se os termos opostos como dinamismos e não como coisas estáticas, percebe-se que todos os graus de atualização/potencialização são possíveis. Uma atualização total voltaria para um estado e estaríamos voltando para a lógica da identidade. Consequentemente, percebe-se que entre todos os graus intermediários de uma atualização/potencialização, um momento de equilíbrio pode existir; momento em que duas atualizações inversas estão empatadas e se anulam: Lupasco chama esse momento contraditório em si mesmo de “estado T” (“T” para “Terceiro incluído”) (Chabal, 2004, p. 12).

Anspach (2002) dedica belas páginas à reciprocidade que, de fato, ele opõe à troca. Também formula a figura indispensável de um terceiro para distinguir a reciprocidade da troca e, inclusive na relação bilateral, de um terceiro simbólico. Porém, ele o dá como “transcendente”, quer dizer, exterior aos indivíduos e o identifica com a própria relação, enquanto o Terceiro incluído é imanente à relação de reciprocidade: *um terceiro transcendente aparece todas as vezes, mesmo se esse terceiro não é nada além da própria relação, que se impõe como ator.*

Antes de ser um filósofo das ciências, Lupasco é um físico. Ele observa a lógica do contraditório nos princípios vivos: a vida e a morte (Lupasco, 1951). A noção de morte aparece nas ciências exatas por volta do meio do século XIX, com o princípio de Clausius ou segundo princípio da termodinâmica, que constatou a degradação da energia dentro de um sistema fechado, o nivelamento dos estados heterogêneos, a homogeneização progressiva. A morte é a entropia, a homogeneização definitiva, a qual a heterogeneidade de vidas está se opondo. O princípio de Pauli impõe para a energia a diversidade, pois para ele a maior parte das partículas (com exceção dos fótons) tem a propriedade, inexplicável para uma lógica clássica, de excluir do estado quântico que ocupam no átomo ou num gás, todas as outras partículas.

É, relembrou Antébi (1971), “é a partir daí que Lupasco criou a noção das três matérias (Lupasco, 1960): a matéria física, dominada pela homogeneidade, a matéria biológica, pela heterogeneidade, e a matéria psíquica, equilíbrio antagonista entre esses dois polos: se a homogeneidade ou heterogeneidade dominar, se um elemento travar, a esquizofrenia, a ciclotimia aparecerá – em resumo a doença mental”.

Visto que existem três matérias, existem três lógicas: i) a lógica da homogeneidade, a única que conhecemos; ii) a lógica da heterogeneidade, a dos sonhos; e, finalmente, iii) a lógica





da alma, lógica do contraditório, corresponde ao equilíbrio na consciência entre a homogeneidade do estado de vigília e a heterogeneidade, dona dos sonhos. Dorme-se para sonhar, para ter a sua revanche, para *contradizer* a realidade do dia (Antébi, 1971).

Evidentemente, Lupasco está aí no campo da psicanálise. Freud e Jung colocaram o rejeitado, o “potencializado” no inconsciente. Para Lupasco é o contrário: o inconsciente é a sede das atualizações e rejeita *na consciência* – no sentido de “consciência elementar” – as potencialidades antagonistas.

Todavia, outros autores constataam a associação dos valores éticos com as relações de reciprocidade sem recorrer à tese de Polanyi da inserção das práticas econômicas nos valores sociais.

Anspach (2002) confirma a ideia de um valor ético específico produzido pela reciprocidade, é o da amizade ou do amor nas relações íntimas do cotidiano. É também o da confiança na capacidade de redistribuição do Estado ou da garantia monetária na macroeconomia.

À reciprocidade de “dádiva” do Estado, ele opõe a reciprocidade minimalista do mercado de troca. O mercado precisa de confiança. Senão, cada um se encontra “preso do mercado” e é o ciclo negativo da crise, quando ninguém compra, com medo de não poder revender. Nesse caso, somente o Estado é capaz de inverter o ciclo, de passar da reciprocidade negativa para a reciprocidade positiva.

Anspach cita o exemplo do presidente Roosevelt que, para sair da crise dos anos 1930, soube relançar um ciclo de mercado a partir da dádiva do Estado. Havia entendido que, entre os doadores presentes no mercado, somente o Estado poderia ter o papel de primeiro doador, inaugurando uma figura de reciprocidade a serviço de um novo ciclo de troca. Através desse exemplo, vemos claramente a atualidade – com a crise financeira dos anos de 2008 e 2011 – dos problemas que levantam a complementaridade e a articulação entre o sistema da reciprocidade e o sistema da troca. Sem interface de sistema operando uma tradução de valor, num mundo economicamente dominado pela troca capitalista, a reciprocidade ou a redistribuição podem ser mobilizadas a serviço exclusivo do desenvolvimento da troca.

É o que acontece hoje quando os estados do norte encontram bilhões de dólares para salvar bancos multinacionais a partir do imposto público, enquanto eles não foram capazes de consagrar valores bem menores para políticas de habitação, saúde, educação, ou de apoio às pequenas e médias empresas.

Essa necessidade de uma interface de sistema já foi tratada em termos de transcrição do valor de reciprocidade em relação ao valor de troca (Temple, 1981, 2001), em termos de qualificação e garantia de origem dos produtos (Temple, 2003; Sabourin, 2007b), e em torno dos limites de certas propostas da economia solidária a partir da noção de inserção do econômico no social (*embeddedness*) (Matos, 2006; Sabourin, 2006).

Uma observação pode ser feita à formulação de Temple (1998), sobre a produção de valor nas estruturas de reciprocidade simétrica. Para facilitar ou encurtar a linguagem, ele se arrisca numa explicação estruturalista. Contudo, as estruturas em si não produzem valor, são as relações de reciprocidade simétricas recorrentes ou “institucionalizadas” que vêm conformando certos tipos de estruturas elementares, que geram valores éticos. São as conjunções dessas relações que criam um sentimento específico de si mesmo que, por sua vez, se traduz num valor ético.

As estruturas são formas de análise ou de representação teórica, sobretudo enquanto se tratam de estruturas inconscientes para seus atores. No melhor dos casos, essas estruturas





podem corresponder a formas de institucionalização ou de regulamentação das relações de reciprocidade – por exemplo, as estruturas de parentesco, de aliança, de ajuda mútua ou de compartilhamento.

Acontece o mesmo quando Temple afirma que os valores não preexistem em relação aos atos, que eles devem ser constituídos por relações de reciprocidade simétrica. É preciso interpretar essa afirmação radical no contexto da teoria da reciprocidade. Contudo, essa teoria não nega a existência de outros mecanismos de geração dos valores: o efeito dos mecanismos de aprendizagem, de heranças sociais, de socialização (Elias, 1965 e 1970) ou de interação (Goffman, 1973 e 1974). Por outro lado, a herança social depende também das relações de reciprocidade ternárias de transmissão dos saberes, dos comportamentos e dos valores. As interações de acordo com Goffman ou a socialização, conforme Elias ou Simmel, encontram sua expressão mais bem acabada nas relações de reciprocidade simétrica.

Reações e críticas à teoria da reciprocidade

Apenas desenvolverei aqui as críticas à teoria da reciprocidade que considero qualificadas, mesmo que não esteja de acordo com todas elas; quero mencionar críticas produzidas por autores que reconhecem a existência das relações de reciprocidade e de dádiva como constituindo um princípio econômico diferente da troca. São críticas que permitem avançar na construção e explicação teórica, por meio do debate científico.

De fato, não farei aqui referência aos autores que persistem em reduzir a reciprocidade à dádiva e contra dádiva, às prestações binárias das sociedades primitivas ou que não fazem nenhuma diferença entre troca e reciprocidade. Tampouco analisarei os trabalhos que consideram a reciprocidade apenas como uma norma social de cortesia ou de cooperação entre outras, mesmo que essas concepções existam e, legitimamente, possam recorrer ao termo de reciprocidade.

Esse preâmbulo permite definir melhor dois principais pontos de vista críticos da teoria da reciprocidade, que são precisamente críticas vindas de colegas próximos, visto que são encontradas entre os defensores da teoria da dádiva. Considero duas delas como sendo importantes:

- As proposições que não fazem diferenças entre a dádiva e a reciprocidade: “Não se deve escolher, pois a reciprocidade e a dádiva, no final, são a mesma coisa” (Dzimira, 2007b, p. 2).
- As proposições que consideram a dádiva como sendo primeira e a reciprocidade como segunda.

Consequentemente, é necessário, para avançar na compreensão, assim como na análise crítica da construção da teoria da reciprocidade, dar uma olhada nos recentes trabalhos sobre a dádiva.

Vários autores, Godbout (1992, 2000 e 2007), Caillé (1994, 1998 e 2001), Anspach (2002), mostraram, entre outras coisas, como os princípios da economia da reciprocidade e da dádiva podem se estender às sociedades ocidentais modernas, sobretudo quando paramos de olhar as relações humanas através do único prisma da economia política utilitarista.





Várias constatações compartilhadas reúnem os simpatizantes do MAUSS: a existência da dádiva antiutilitarista que procede da recusa do cálculo interessado e o fato de que a dádiva possa constituir um motor do laço social, de alianças duradouras entre os homens. As entradas ou as explicações quanto à origem da dádiva ou da sua permanência são diversas, inclusive, no âmbito do MAUSS, como o lembra Alain Caillé (2001, p. 189-190).

Para Godbout (2000), é a isca da dádiva, a *philia* (*l'aimance*), que é mais importante, positivamente e normativamente, do que o interesse para o lucro. Para Nicolas (1996), é o sacrifício (dom da vida) que explica a dádiva e o dom primeiro. Para Anspach (2002), é a dívida, dívida de vida, dívida material, moral ou simbólica. Para Scubla (1985), Temple e Chabal (1995), é o retorno da dádiva, a reciprocidade que constitui o principal motor das relações sociais. Boilleau (1995) examina a dádiva pelo desafio do *agôn*, num contexto de rivalidades e conflitos. Alain Caillé, com outros (P. H. Martins, Berthoud, Dzimira), não escolhe; o que o leva a dizer que a dádiva e a reciprocidade são a mesma coisa (Caillé, 2001, p. 190).

Caillé adota um posicionamento federativo entre as teorias antiutilitaristas e resolveu interrogar a realidade sócio-histórica sob o ângulo da dádiva, abrindo assim um verdadeiro programa de pesquisa. A *Revue du MAUSS*, que ele dirige desde 1981, retomou essa reflexão sob a forma do *Bulletin du MAUSS*, antes de constituir um espaço de debate privilegiado desde 1993 com a *Revue du MAUSS Semestrielle* e a *Revue du MAUSS Permanente*, online.

Caillé retoma a descoberta essencial de Marcel Mauss, segundo a qual a abertura ao outro é tão primitiva e primordial quanto o interesse por si mesmo. De acordo com ele, diversas teorias procuram explicar as lógicas que regem o comportamento dos indivíduos e dos grupos. Para Caillé, elas se dividem no âmbito de três paradigmas: dois são bem estabelecidos, embora, às vezes, redutores, e um terceiro de compreensão mais complexa. Caillé (1998) resumiu esses três paradigmas:

O individualismo (metodológico) pretende explicar todas as ações, regras ou instituições a partir de cálculos, mais ou menos conscientes e racionais, efetuados pelos indivíduos. Ao contrário, o holismo [...] considera que a ação dos indivíduos (ou dos grupos, classes, ordens) expressa apenas uma totalidade preexistente [...] e considera uma série de obrigações, de dívidas. [...] O terceiro, o paradigma da dádiva se aplica “a toda ação ou prestação efetuada sem espera imediata ou sem certeza de retorno, com o intuito de criar, manter ou regenerar o laço social e, por isto só, que comporta uma dimensão de gratuidade” (tradução nossa).

Segundo Caillé, essa lógica da dádiva é impensável a partir dos dois grandes paradigmas das ciências sociais (individualismo e holismo). Para ele, de acordo com o paradigma do individualismo, somente os indivíduos são reais e podem agir, as entidades coletivas não têm existência. A ação social se explica pelas racionalidades individuais. Conforme o paradigma holista: os indivíduos são apenas ilusórios, somente as sociedades existem.⁵ Os dois paradigmas não podem compreender a relação de dádiva. A dádiva é incompreensível pelos indivíduos,

⁵ Existem várias variações do paradigma holista. De acordo como o culturalismo: a cultura conformou o indivíduo, o que o leva a agir; conforme o funcionalismo: os indivíduos são substituíveis pelas funções que realizam; consoante o estruturalismo: os indivíduos aplicam regras.





pois eles são demasiadamente fechados, isolados, egoístas. Entrar na relação da dádiva implica a necessidade de sair de si mesmo, o que é impossível de acordo com o paradigma individualista.

Para o paradigma holista, o sujeito sendo mecanizado, a dádiva é também impossível: certamente é possível cumprir uma obrigação ritual, mas para que a dádiva seja eficaz, uma parte de indeterminação é necessária.

Conforme Caillé, para ser eficaz a dádiva deve ser compreensível e manifestar uma parte de liberdade, uma liberdade do doador (“eu te dou”, trata-se de uma ação singular e personalizada), e uma liberdade do receptor. Um sujeito doador (o *homo-donator* de Godbout, 2000) não pode ser nem muito holista, nem muito individualista, existe uma parte de obrigação e de liberdade. Contudo, é precisamente o caráter incerto da obrigação de retorno da dádiva que faz com que se recorra à noção de reciprocidade, a tríplice obrigação de Mauss “dar, receber e retribuir”.

Para Caillé, conforme é descrito na primeira frase do *Ensaio sobre a dádiva* (Mauss, 1923/24), a obrigação compele e existe dentro de todas as sociedades, a dádiva é aqui uma obrigação paradoxal, pois é também ação de liberdade.

Porém, para mim, esse paradoxo é bastante relativo. Na filosofia, *obrigação* difere de *coação* e supõe uma liberdade. Somente um ser livre pode sentir uma obrigação. De fato, as ações humanas são subordinadas a uma parte de liberdade e a uma parte de obrigação.

Podemos nos interrogar sobre o caráter absoluto da intencionalidade dos atores no que concerne a criação do laço social no paradigma da dádiva, principalmente sem integrar o princípio da reciprocidade. Sem a reciprocidade como explicar a dádiva, seu retorno, e como explicar a primeira dádiva?

A tensão entre obrigação de reciprocidade e liberdade da dádiva leva, às vezes, Caillé a associar a explicação da dádiva, conforme a teoria de Temple e Chabal (1995) a uma obrigação ritual (Caillé, 2001, p. 67) como propôs Scubla (1985). Todavia, no caso da reciprocidade de vingança, ele reconhece a hipótese da obrigação de reciprocidade, anterior a toda e qualquer dádiva concreta, que regula a alternância dos golpes (Caillé, 2001, p. 68), ponto que ele compartilha nas suas palavras sobre a natureza da dádiva arcaica (Godbout e Caillé, 1992, p. 179-180).

Caillé defende um paradigma da dádiva, mas sustenta que ele é antiparadigmático pois *ele não traz uma resposta que não seja aberta à investigação sociológica, etnográfica, etc., a realidade o interroga tanto quanto ele a interroga.*

Dito isto, o paradigma da dádiva corre também o risco de querer explicar tudo das relações humanas através da teoria da dádiva. Como o escreve Dzimira,

[...] é também se deixar levar pela sua extrema ambivalência, que não resiste às nossas dicotomias habituais; é também se deixar levar pelas figuras da associação e da dissociação. Essa única postura orienta de forma específica as interrogações: ela nos leva, como o releva Godbout, a perguntar, por exemplo, o que freia não tanto a nossa racionalidade instrumental utilitária, mas a nossa atração pela dádiva; ela nos leva não a opor o mercado e o Estado à dádiva, mas a nos questionarmos sobre o que lhes devem, etc. (Dzimira, 2005, p. 61; tradução nossa).

Dzimira lembra que, para Mauss, a dádiva é livre e obrigada, desinteressada e interessada:





[...] nada permite dizer, antes de qualquer investigação, qual é a motivação que domina. Se a dádiva sempre e em todo lugar for a operadora primordial das alianças duradouras entre os homens, suas motivações primeiras são variáveis; a descoberta do seu agenciamento, ou até da sua reversibilidade deve ser resolvida pela investigação (Dzimira, 2005, p. 62; tradução nossa).

É, talvez, nesse sentido que o paradigma da dádiva pode ser heurísticamente justo e sociopoliticamente útil, pois permite dar conta das verdades parciais que integram as teorias econômicas não ortodoxas, como a economia das convenções ou a economia da regulação.

Certamente, a dádiva é um fato social incontornável e explica parte da lógica dos comportamentos econômicos. Mesmo se reconhecermos a sua importância no que Caillé chama de sociabilidade primária, não podemos também interpretar além do necessário esse fenômeno aplicando-o ao conjunto dos comportamentos econômicos como o observou Chantelat (2002, p. 525). De fato, se houver um excesso de interpretação, do lado da dádiva, será que não estaria respondendo à importância excessiva dada pela ciência econômica à troca mercantil?

Finalmente, além do reconhecimento da importância da dádiva na economia ou da economia da dádiva, como explicá-la? Como explicar a origem da dádiva (a primeira dádiva) e a sua reprodução?

A principal contribuição de Mauss é, claramente, de ter associado à dádiva a uma tríplice obrigação, diferenciando-a da troca: *dar, receber e retribuir*, expressão da própria reciprocidade. De fato, como pensar a dádiva sem a reciprocidade?

A teoria da reciprocidade proposta por Temple e Chabal (1995 e 1997) parte da mesma constatação da dádiva de Mauss. Entretanto, ela levanta uma pergunta: Podemos dar por princípio, quer dizer, sem reciprocidade?

Temple constata que a dádiva é interessada, pois ela é motivada, antes de qualquer coisa, por um interesse pelo outro, pelo reconhecimento do outro. Aliás, esse reconhecimento é a garantia da participação de ego na coletividade, o sentido da participação à humanidade.

Para Temple

[...] a reciprocidade é a matriz do sentido e ela dá sentido à dádiva. Ela lhe dá um sentido de ato desinteressado sem contrapartida, um ato de gratuidade absoluta. Então, é preciso diferenciar aqui a reciprocidade, que é a condição da dádiva, da dádiva que só tem o sentido de ser uma dádiva. Quando nos lembramos das condições que dão sentido à dádiva e estamos certos que o outro sabe o sentido de dar, visto que ele próprio coparticipa de uma relação de reciprocidade das dádivas, então podemos dar livremente. Além do mais, a dádiva é ainda mais pura que ela se inscreve numa estrutura de reciprocidade mais rigorosa. Para dissipar a ilusão de uma antinomia entre a reciprocidade e a dádiva pura, é preciso considerar a dádiva como uma palavra, ou seja, como a expressão de um sentimento nascido da reciprocidade (Temple, 2004a, p. 5; tradução nossa).

Jacques T. Godbout em *Le don, la dette et l'identité* (2000), confirma o *Homo donator* contra o *Homo economicus*, afirmando que a dádiva é primeira (faz disso um postulado) e a reciprocidade segunda (Godbout, 2000, p. 172; tradução nossa).

Inicialmente, ele considera que na transmissão intergerações a reciprocidade é mantida a distância pelas regras do parentesco (Godbout, 2000, p. 34): além dos pequenos serviços e





dos presentes de natal dos filhos para os pais, essencialmente prestações de uma geração para outra, não existe retorno, não há reciprocidade. Godbout ignora então a reciprocidade ternária unilateral, o que Mauss chamou de reciprocidade indireta vertical ou alternativa, e que Godbout interpreta como uma simples transmissão de dádivas ($A \rightarrow B \rightarrow C$).

Ele constata também que nas redes sociais e familiares, a regra da reciprocidade é, muitas vezes, bastante limitada, as dádivas não são sempre recíprocas. “Vários membros são mais doadores nítidos e outros receptores nítidos, sem que essa situação – em que a ‘não reciprocidade’ seria a norma – ameace o equilíbrio das relações entre os membros” (Godbout, 2000, p. 36; tradução nossa). De fato, essa interpretação cabe nos limites que Godbout impõe para a sua definição da reciprocidade, a de uma relação binária baseada na equivalência, ou seja, abaixo da descoberta por Mauss e Lévi-Strauss das relações de reciprocidade ternária, confirmadas depois por Racine, Scubla, Temple e Chabal, Anspach, entre outros.

Para explicar as situações de reciprocidade assimétricas e os mecanismos de controle do crescimento da dádiva ou da limitação da dominação pela dádiva agonística, Godbout propõe a noção de dívida positiva.

A dívida positiva existe quando o receptor não percebe no doador a intenção de endividá-lo com o seu gesto – o que está ligado com o prazer de estar com dívida, elemento essencial do estado de dívida positiva – ou ainda quando o doador já recebeu através do prazer do receptor. Essa dívida é vivida não como um peso, mas como um privilégio, uma chance (Godbout, 2000, p. 47; tradução nossa).

Para explicar a procura do equilíbrio entre as polaridades positiva e negativa das dádivas, sem fazer intervir a reciprocidade, Godbout evoca uma relação de “dívida mútua positiva”.

Para se libertar da dádiva e, ao mesmo tempo, manter o laço social, a relação humana, a dádiva é devolvida com algo a mais, material ou simbólico, cujo objetivo seria reproduzir o laço.

É o estado de confiança mútua que autoriza um estado de dívida sem culpabilidade, sem inquietação, sem angústia. [...] Sendo mútuo, o estado de dívida frente ao parceiro não é mais temido, ao contrário, ele é valorizado (Godbout, 2000, p. 49).

Contudo, essa interpretação não é contraditória com a da teoria da reciprocidade, mesmo se ela não explica a gênese desse sentimento de confiança, de privilégio, de revelação do outro entre os parceiros.

Todavia, a posição de Godbout sobre esse assunto evoluiu. Em 2003, numa conferência no *Coloquio Philia*, no Quebec, ele explica a lógica da dádiva através da força universal do princípio de reciprocidade, do qual ele reconhece, citando Gouldner (1960), “que ela é tão poderosa quanto o tabu do incesto”:

Aqui, o que entendo pela reciprocidade não é o fato da equivalência entre as coisas que circulam; nem mesmo a procura de tal equivalência entre os parceiros [...] mas essa força que incita aquele que recebe a dar por sua vez [...], seja para quem lhe doou, seja para um terceiro. Compreendida assim, a reciprocidade é muito mais importante [...]. É a grande questão inicial do ensaio de Marcel Mauss sobre a dádiva: qual é a força que leva a doar





quando se recebeu? Mauss analisou a força dessa lei que obriga o outro a doar, principalmente nas sociedades arcaicas. Porém, a força do princípio de reciprocidade se estende muito além da dádiva agonística descrita pelos etnólogos. Sua generalização na dádiva pode ser posta em evidência observando a sua presença no tipo de dádiva em que se espera menos: a dádiva definida *a priori*, na nossa sociedade, como unilateral, e, então, não recíproca, a dádiva para desconhecidos: filantropia, dádiva humanitária, etc. (Godbout, 2003, p. 4; tradução nossa).

Em 2004, na sua nota de leitura da obra de Marcel Hénaff *Le prix de la vérité* (2002), Godbout critica o autor por ter separado (e isolado) as diferentes formas de dádiva, invalidando assim todo paradigma da dádiva. À pergunta, a dádiva existe? Godbout recorre à reciprocidade como sendo um dos primeiros invariantes característicos das diversas manifestações da dádiva, ao lado da dívida e da identidade.

A força do princípio de reciprocidade parece constituir um primeiro denominador comum entre todos os tipos de dádiva. Designamos não o fato da equivalência entre as coisas que circulam, nem mesmo a busca de tal equivalência nos parceiros, mas essa força que incita aquele que recebe a doar por sua vez (e não a devolver), seja para quem deu, seja para um terceiro. Hénaff não percebe essa força, pois ele não distingue sempre o que circula e o sentido do que circula para os atores (Godbout, 2004, p. 230; tradução nossa).

[...] Essa força que leva a doar quando se recebeu parece constituir uma invariante da dádiva, mesmo se as manifestações dessa força podem variar consideravelmente de acordo com as sociedades e, no âmbito de uma sociedade, de um contexto social para outro; embora sempre presente, o princípio de reciprocidade não significa, nunca significou, que na dádiva o retorno é garantido, por causa de outro traço essencial da dádiva: a liberdade (Godbout, 2004, p. 232; tradução nossa).

De fato, no seu livro recente *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre* (2007), Godbout traz explicações mais precisas e mais argumentadas. Inicialmente, a obra apresenta uma análise brilhante do modelo de racionalidade instrumental individual, a atração pelo benefício, assim como seus limites e fraquezas (Godbout, 2007, p. 21). Ele explica o desenvolvimento do utilitarismo burguês como crítica dos privilégios das classes aristocráticas. De fato, podemos situar uma mudança do domínio da regulação pela reciprocidade para a troca mercantil na época pós-revolucionária francesa e no império. Godbout lembra a extensão do mercantilismo dos bens e dos serviços a partir da busca para um valor útil, um preço medido por um equivalente monetário. Ele a explica, a partir da ruptura progressiva e orquestrada pela sociedade mercantil da relação entre o produtor e o usuário, assim como pela evacuação do modelo comunitário, ou seja, da economia doméstica, para retomar o quarto modo de integração social de Polanyi (Godbout, 2007, p. 80).

Em seguida, ele procede a uma revisão das diversas considerações teóricas, essencialmente filosóficas sobre a dádiva e seus limites em dar conta da dialética da dádiva, quer dizer, da associação entre o princípio da dádiva e o da reciprocidade (a procura pela dádiva pura, a evolução da dádiva / contra-dádiva, para uma dádiva unilateral, etc.) (Godbout, 2007, p. 111-144).

Finalmente, no seu capítulo 6, Godbout associa a reciprocidade ao sentido da dádiva. Ele critica, de forma muito correta, uma das definições antropológicas da reciprocidade, a de Sahlins (1976), que a reduz a uma estrutura simétrica de equivalência (Godbout, 2007, p. 152).





Godbout começa então a explicar a força da dádiva, a origem da dádiva, não como um princípio de retorno ou de compartilhamento, como uma reciprocidade (binária, ternária, centralizada ou generalizada), mas como uma dívida. Não há nada a se dizer quanto a sua análise da dívida negativa “ancestral” enquanto fundamento das relações de dependência e de exploração em várias sociedades, assim como a sua permanência atual sob a forma do patronato, do clientelismo e do apadrinhamento. Porém, conforme a teoria da reciprocidade, essa dívida “permanente” é precisamente gerada por estruturas de reciprocidade assimétrica que ele mesmo evoca (Godbout, 2007, p. 158-160).

Certamente, a extensão da troca mercantil monetária constituiu um instrumento de libertação dos trabalhadores da exploração paternalista e da dívida insolúvel (pois frequentemente imaginária) mantida por estruturas de reciprocidade assimétricas das sociedades de castas ou de classes. Godbout relembra com pertinência a ideia que o sentimento de dívida (mais que a própria dívida material) “revela, originalmente, uma relação assimétrica, uma estrutura de dependência que permite o surgimento da subjetividade” (Godbout, 2007, p. 167; tradução nossa).

Ele retoma a explicação da sua obra anterior (Godbout, 2000), sobre a noção de dívida positiva. Dito isto, a ideia de dívida mútua positiva, releva, praticamente da noção de reciprocidade simétrica de Chabal e Temple (1995), assim como o reconhece Godbout mais adiante (Godbout, 2007, p. 228).

O exemplo, muitas vezes retomado por Godbout para justificar a noção de dívida positiva, da dádiva de órgãos, não explica nada demais. Aliás, trata-se de um magnífico exemplo de estrutura de reciprocidade unilateral se for interpretado pela relação de indivíduo a indivíduo (o beneficiário do órgão nunca poderá retribuir a sua dívida com o doador anônimo). Porém, trata-se também de uma estrutura de compartilhamento, se a consideramos como uma relação humanitária de um coletivo (as famílias de doadores, as instituições encarregadas pela dádiva de órgãos, inclusive as estruturas públicas de saúde e de assistência social) para a comunidade dos vivos, potenciais doentes e receptores: são claramente os mesmos atores (todos frente a todos). Há uma estrutura de compartilhamento na medida em que, precisamente, a relação binária entre indivíduos torna-se marginal (ou até impossível se o doador for falecido, o que é frequente).

A relação de dádiva de órgãos é, então, assumida pelas famílias dos doadores e pelas instituições médicas, assim como a administração social.

Dito de outra forma, constatam-se os limites da dádiva de órgão como exemplo de dádiva pura unilateral. Independentemente da regra do anonimato, as famílias dos doadores fazem parte de uma rede de associações que os coloca em situação de se tornarem beneficiários. A esperança, a expectativa ou o sentimento da possibilidade de um retorno futuro da dádiva de órgão, para si mesmo e os seus próximos, é frequentemente presente, conscientemente ou inconscientemente.

Aliás, o último exemplo de dívida “negativa”, o da ajuda sueca para os estonianos e dos estonianos para os georgianos é bastante característica de uma estrutura de reciprocidade assimétrica. Certamente, o exemplo explica os desvios e fraquezas das estruturas de ajuda internacional, tanto humanitária quanto de desenvolvimento. Porém, aqui também, a estrutura de reciprocidade assimétrica é simples, não é preciso se explicar mediante a dívida mútua positiva.





Finalmente, Godbout, levanta a questão do terceiro na relação da dádiva. “O que seria esse Terceiro da dádiva, que, diferentemente do terceiro dos modelos individualistas e holistas, não deve ser coercitivo” (Godbout, 2007, p. 218; tradução nossa).

Ele analisa a questão do Terceiro em Temple e Chabal (1995), mas interpreta sua resposta limitando-se à explicação de Aristóteles sobre a figura de um Terceiro transcendente que seria a justiça, no caso da reciprocidade simétrica. Ele se funda na referência de Temple e de Chabal a *Ética à Nicômaco* e considera que o verdadeiro Terceiro seria a *Philia*. No entanto, Godbout refere-se às citações de Aristóteles, mais do que às interpretações de Temple e Chabal, para concluir que o Terceiro nas relações de dádiva ou de reciprocidade não é a justiça, mas a *Philia*. Contudo, para Godbout, a *Philia* é a dívida mútua positiva estabelecida não em virtude da justiça, mas em virtude de um sentimento de afeição para o outro (que ele traduz por *aimance*). Esse último ponto não é contestável. Aliás, Temple e Chabal (1995) procedem no mesmo capítulo a uma análise detalhada da *Philia* de Aristóteles. Todavia, Godbout permanece na figura de um Terceiro transcendente ou exterior e não do Terceiro incluído da lógica do contraditório proposto por esses autores.

Contribuições recentes e perspectivas

Após os trabalhos de Temple e Chabal, a teoria da reciprocidade foi essencialmente mobilizada por pesquisadores africanos, bolivianos, brasileiros ou trabalhando sobre a África e a América Latina, ou ainda por pesquisadores trabalhando sobre a transmissão dos saberes ou a formação de adultos.

A declinação das estruturas elementares de reciprocidade (a partir da noção do Terceiro incluído) gerando sentimentos de si mesmo ou sentimentos compartilhados dando lugar à produção de valores éticos ou espirituais, constitui o principal aporte inovador da teoria da reciprocidade.

Validação das estruturas elementares de reciprocidade

Procurei aplicar essa proposta em várias situações, essencialmente em Guiné Bissau, no Brasil e na Nova Caledônia. Outros pesquisadores, em particular Jacqueline Michaux (2002), desenvolveram a sua aplicação nas comunidades Aymara da Bolívia.

Interessei-me mais particularmente às estruturas de reciprocidade binária: de um lado a ajuda mútua agrícola sob suas diversas formas (mutirão, turnos, compadrio) (Sabourin, 2005 e Sabourin, 2007a) e, por outro lado, as estruturas de compartilhamento em matéria de gestão dos recursos naturais comuns ou de equipamentos agrícolas coletivos (Sabourin, 1997, 2001, 2005, 2007b e 2008).

As práticas de ajuda mútua implicam três estruturas elementares diferentes (Sabourin, 2007a): a estrutura binária bilateral (simétrica ou assimétrica), a estrutura ternária unilateral (entre gerações ou faixas etárias), o compartilhamento (estrutura binária de grupo), e algumas variações identificadas por Temple (2004b) e Michaux (2002).





Foi possível verificar como as relações de ajuda mútua geravam amizade e se prolongavam, na América Latina, por relações de compadrio que também constituem uma extensão do parentesco pelo apadrinhamento mútuo de filhos (Sabourin, 1997 e 2007b).

Mostro como, nos dispositivos de gestão partilhada de recursos naturais, as relações de compartilhamento contribuem em produzir sentimentos de pertencimento, mas também de confiança e respeito. Trata-se de valores produzidos pela relação de compartilhamento que permitem, inclusive em condições de renda precária, conservar e reproduzir esses bens comuns, ao contrário das hipóteses utilitaristas de Olson (1966) ou de Hardin (1968). Essa abordagem prolonga as teses empíricas de Ostrom (1990 e 1998) sobre a governança dos bens comuns pelas comunidades e organizações camponesas autóctones.

A partir de estudos de casos na França, na África, no Brasil e na Nova Caledônia, identifiquei formas de atualização das relações de reciprocidade tradicionais no âmbito de estruturas novas ou institucionais: associações, cooperativas de uso de material agrícola, grupos de irrigação, redes, etc. (Sabourin e Tonneau, 1998; Sabourin, 2001, 2005, 2007a e 2007b). Essas observações permitem teorizar sobre a capacidade de modernização e de adaptação das práticas e estruturas de reciprocidade dentro de novos contextos.

Transmissão ou partilha de saberes e estruturas e reciprocidade

As situações de transmissão dos saberes e de formação dos adultos oferecem exemplos em que podem se constituir relações de reciprocidade binárias ou ternárias, unilaterais ou bilaterais.

Claire Héber-Suffrin (1998, 2000, 2001) e Jérôme Eneau (2005) mobilizaram a teoria da reciprocidade nesse quadro.

Na perspectiva das redes de compartilhamento dos saberes, a reciprocidade é considerada “como o princípio organizador da vida social, fundado em uma aspiração de certas pessoas de contribuir positivamente para o bem comum. [...] Vivendo essa reciprocidade cada um exerce duas posições ‘ensinador/aprendiz’, ‘ajudante/ajudado’, ‘trazer/receber’, ‘guiar/ser guiado’ [...] É o estado de ‘iguais e diferentes’ que garante que um espaço de dominação e submissão não seja criado. A rede promove um espaço livre e libertador para encontros sociais, para aprendizagens recíprocas” (Héber-Suffrin, 1996 *apud* Eneau, 2005, p. 133; tradução nossa).

Para Héber-Suffrin (2000), na experiência da associação *Mouvement d'Echanges Réciproques de Savoirs* (Movimento de trocas recíprocas de saberes), o reconhecimento mútuo pela troca de saberes permite construir um espaço social que tem sentido e no qual tudo se torna possível. Permite, graças à relação de partilha, construir uma força do fazer e de abertura ao outro, de ampliação da sua rede social, para procurar em comum diferentes tipos de respostas apropriadas e apropriáveis pelos parceiros dessas relações.

Do meu lado, dirigi no Brasil trabalhos de estudantes que aplicaram a teoria da reciprocidade em diversas situações de aprendizagem: formação de adultos em meio camponês (Coudel, 2005; Coudel *et al.*, 2009), construção de inovação no contexto da reforma agrária (Lenne, 2006; Lazzaretti, 2007; Lucas, 2010), incubadoras de empreendimentos econômicos solidários (Kirsch, 2007).

Esses estudos permitiram identificar estruturas binárias simétricas e assimétricas criadas no âmbito de relações entre formadores e aprendizes. Evidenciaram, a partir de entrevistas dos





atores envolvidos, a geração de diferentes sentimentos e valores correspondentes: reconhecimento, identificação e amizade nas estruturas simétricas, submissão, respeito e dependência nas estruturas assimétricas.

No caso das formações de adultos ou de jovens pertencentes a categorias oprimidas ou consideradas como subalternas pelo resto da sociedade, a consciência de si mesmo, gerando os valores éticos, surge da construção pedagógica de uma relação simétrica. Recorrendo a aptidões espirituais, artísticas e manuais de todos ou a valorização dos saberes locais, os pedagogos podem criar estruturas de reciprocidade simétrica: são situações comuns de aprendizagens ou situações de aprendizagem mútua que estabelecem uma paridade entre formadores e formados (Coudel e Sabourin, 2005; Sabourin, 2009).

Eneau empresta (e desenvolve) a noção de reciprocidade educativa de Jean Marie Labelle (1966) no marco da educação de adultos. Labelle propõe repriorizar a função simbólica do ensinamento (os valores) em relação à função instrumental.

Conforme Labelle, o outro pode ser considerado como um Terceiro na formação de “si para si”.

Ele convida, na realidade, a conservar um justo meio, em tensão, entre essas duas funções tendenciais. Eneau escreve “entre uma estrita formação hétero e uma ilusória emancipação, o modelo da reciprocidade leva a conceber mais bem a autoformação num meio termo e a autonomização como processos de desenvolvimento e de identidade”. Tal processo contribui também para a construção da autonomia dos parceiros da relação “graças a sua interdependência, num duplo movimento de alteridade e de alternância”.

Para Labelle (1996), “os maiores desafios da educação de adultos se resumem em três palavras indissociáveis, esclarecidas pela teoria da reciprocidade educativa. Educar-se, como alimentar-se, é recorrer tanto à ação de outro como confiar em si mesmo para *crecer, dirigir-se e amadurecer*. O paradoxo da reciprocidade reside no fato de que eu chego na minha singularidade pessoal querendo que você seja a si mesmo por meio de você, e inversamente” (tradução nossa).

A partir do modelo de reciprocidade educativa de Labelle, enriquecido das aquisições da teoria da reciprocidade, Eneau testa vinte e cinco propostas de características da reciprocidade junto a grupos de especialistas. Tira daquilo uma série de conclusões sobre as condições e efeitos das relações de reciprocidade para a formação que aplicou ao processo de construção da autonomia dos sujeitos “com o outro e pelo outro, de acordo com um processo de interdependência da alteridade”.

Essa autonomização construída na interdependência responde a uma lógica de autoformação tanto individual quanto coletiva. A lógica da reciprocidade privilegia a interação mútua e a cooperação, contrariamente a toda e qualquer valorização excessiva do individualismo, mas sem negar a iniciativa e a parte de responsabilidade pessoal.

A autonomização é abordada numa finalidade de emancipação e de transformação que supõe o conhecimento – no sentido da tomada de consciência pelo aprendiz – dos quadros de referências que estruturam e limitam a sua ação, mas também do reconhecimento do outro. Se essa emancipação for ligada a um processo de construção identitária, ela será também associada a uma dimensão sociopolítica que interroga as estruturas de poder e a finalidade da autoformação, a saber, a procura do desenvolvimento dos assalariados ou do lucro das firmas?





A dupla função instrumental e simbólica do ensino gera tensões, até mesmo contradições, que podem ser tratadas e analisadas a partir da teoria da reciprocidade. Esses trabalhos prolongam as intuições de Piaget em torno do papel da reciprocidade na construção do sujeito e da sua autonomia psicológica, assim como o diálogo teórico entre Mauss e Piaget sobre esse assunto (Laval, 2006; Sabourin, 2008).

O reconhecimento da reciprocidade nos sistemas mistos: novas perspectivas

Diversos trabalhos recentes de pesquisadores africanos e bolivianos tratam da caracterização das relações de reciprocidade nos mercados locais (Guingané, 2001; Yampara *et al.*, 2007 e 2008), nas pequenas empresas e redes de empreendedores e comerciantes africanos (Bom Kondé, 2003; Bazabana, 2005). Essas pesquisas têm contribuído para a formulação e análise por Temple do conceito de “mercado de reciprocidade” (Temple, 2001 e 2003).

Tentei aplicar também essa hipótese no caso dos mercados de proximidade em Guiné Bissau (cf. Parte III), na província norte da Nova Caledônia (Sabourin e Tuyeinon, 2007) e no Brasil (Sabourin, 2007b). Muitas vezes, nesses mercados, as relações de reciprocidade coabitam com as práticas de troca mercantil, embora de forma separada, como ilustra o exemplo dos sistemas de redistribuição através do bingo, nos mercados locais da Nova Caledônia (Sabourin e Tuyeinon, 2007).

De forma mais geral, minhas contribuições tratam da aplicação da teoria da reciprocidade em sistemas mistos, que reúnem práticas de troca e de reciprocidade, mais particularmente no âmbito das comunidades camponesas ou sociedades indígenas contemporâneas.

Nessas situações, as relações de reciprocidade e de troca coexistem. Pode ser de maneira paralela e separada; pode ser mediante tensões por causa do antagonismo de sistema. Pode ser também, de forma complementar, quando existe uma interface de sistema que permite articular as práticas de reciprocidade e as práticas de troca.

Nesse quadro, prolonguei os trabalhos sobre as interfaces entre sistemas de troca e de reciprocidade iniciados por Temple (1981 e 2003). A interface pode ser posta pela própria comunidade de reciprocidade, se ela for suficientemente forte e viva para manter as regras de reciprocidade dentro de si e dentro de certas relações com o seu meio externo. Ainda é, às vezes, o caso na África, na Oceania, na Amazônia ou nos Andes.

Quando o sistema de troca é dominante, a interface pode ser instituída pelo Estado através da legislação, por exemplo, no caso das leis de regulação fundiária ou de gestão dos recursos naturais (terras, água, florestas, pastos) (Sabourin, 1982 e 1988; Sabourin *et al.*, 1995). O Estado ou as coletividades territoriais podem também elaborar políticas ou dispositivos públicos assegurando esse tipo de interface por meio de diversos mecanismos de regulação (Sabourin, 2007c, 2009 e 2010).

Mostrei o interesse do reconhecimento e do apoio público às estruturas e dispositivos locais dos atores rurais que asseguram a gestão ou a produção de bens comuns ou públicos na base de relações de reciprocidade. É o caso do manejo de terras, e equipamentos coletivos, e dos bens públicos locais: água, florestas, biodiversidade, informação, inovação, educação, patrimônios culturais e ecológicos, saberes locais e indígenas, etc. (Sabourin, 2003; Sabourin *et al.*, 2005; Sabourin, 2008a, 2008d e 2009).





Tais instrumentos oferecem uma alternativa em termos de estratégia de desenvolvimento rural sustentável. Eles são particularmente adaptados para as políticas valorizando a multifuncionalidade da agricultura e dos espaços rurais, os serviços ambientais e os atributos específicos dos territórios (Groupe Polanyi, 2008).

Conclusão

Em nível internacional, tais políticas de interface entre sistemas de troca e de reciprocidade correspondem ao espírito dos acordos comerciais preferenciais ou compensatórios. Poderia ser o caso dos programas de comércio justo (Sabourin, 2009b).

A qualificação e a certificação dos produtos dão um exemplo de dispositivo coletivo que pode criar uma fronteira de sistema ou uma territorialidade de reciprocidade, protegendo certos produtos locais ou regionais da concorrência da troca capitalista (Temple, 2000b e 2000c; Bom Kondé, 2003; Sabourin, 2009a e 2010).

Podemos medir o quanto pesquisas nesse campo abrem novas perspectivas capazes de propor estratégias concretas de desenvolvimento realmente sustentável, de eco ou etno-desenvolvimento baseadas nos saberes e práticas locais. Aplicações nesse campo permitiriam negociar alternativas viáveis em matéria de proteção das produções regionais ou nacionais ou de direitos em produzir.

Além do mais, deve se evitar uma idealização dos sistemas e práticas 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, foram pouco estudadas e, então, criticadas, salvo raras exceções (Geffray, 1995 e 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 objeto de estudos, como no caso do Brasil (Lanna, 1995; Léna *et al.*, 1996). Portanto, ganhariam a ser sistematizados e analisados a partir da perspectiva da teoria da reciprocidade (Sabourin, 2008c).

De fato, a crítica da exploração capitalista é inoperante em face de esse tipo de alienação específica dos sistemas de reciprocidade ou dos sistemas mistos (Sabourin, 2008c). 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, 2009a).

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







SEGUNDA PARTE

Organizações e sociedades camponesas







Capítulo 4

Comunidades camponesas e reciprocidade na África

Em decorrência do acúmulo de estudos sobre as sociedades indígenas, a antropologia e a economia política acabaram por reconhecer a existência da economia de reciprocidade nas comunidades minoritárias ou consideradas como condenadas a desaparecer: ameríndios da Amazônia ou aborígenes do Pacífico. Todavia, há certa resistência em reconhecer a economia da reciprocidade quando se trata de sociedades e comunidades contemporâneas, em particular de sistemas mistos ou miscigenados. O mesmo acontece com os camponeses da África, embora sejam herdeiros de poderosos e diversificados sistemas de reciprocidade.

Na África negra, o princípio de reciprocidade foi objeto de alguns trabalhos sobre o parentesco e a aliança no prolongamento dos estudos de Lévi-Strauss. Alain Marie (1972) discute os limites postos por Lévi-Strauss em relação ao princípio de reciprocidade. Verificou que entre os Dan e os Gouro da Costa do Marfim este princípio nem sempre foi ligado à troca; pois, formas unilaterais de reciprocidade e formas de recusa de troca matrimonial recíproca foram observadas. Aliás, Marie considera que o princípio de reciprocidade intervém na estratificação social e que, conseqüentemente, é politicamente constitutivo do quadro nacional.

No entanto, as referências à economia da reciprocidade na África são raras. A resistência das comunidades camponesas em relação ao Estado e as suas políticas de promoção de uma produção voltada para o mercado foram inicialmente interpretadas conforme a análise marxista em termos de recusa da exploração colonial ou capitalista (Meillassoux, 1975; Rey, 1990; Belloncle, 1982). Outra vertente, de certo modo pós-marxista, explicou essas resistências em termos de estratégias defensivas dos atores subalternos. Trata-se de uma das perspectivas comuns da teoria da economia moral (Scott, 1976 e 1978) e da economia da afeição (Hyden, 1980 e 1987; Sugimura, 2004 e 2007).

Neste capítulo, estou propondo uma leitura pela teoria da reciprocidade, de duas sociedades africanas com as quais trabalhei durante oito anos, entre 1982 e 1990, os Balanta e os Manjaco de Guiné-Bissau (Sabourin, 1985, 1987 e 1988 e Sabourin *et al.*, 1987). Os Balanta, que vivem principalmente da cultura de arroz de manguezais, oferecem um exemplo de reciprocidade comunitária horizontal, típica das sociedades igualitárias. Opostamente, os Manjaco, uma sociedade de castas, dependendo hoje muito mais de atividades não agrícolas (migração e artesanato) constituem um caso de reciprocidade comunitária e vertical (ou semitributária).

No final desse capítulo, as principais características da reciprocidade nas comunidades rurais serão retomadas a partir de olhares cruzados com outras sociedades contemporâneas fora da África.





Os Balanta de Tombali – Guiné-Bissau

Num total de cerca de 225.000, os Balanta⁶ constituem a etnia mais importante de Guiné-Bissau (25% da população total). População de origem Banto, expulsa do interior das terras pelo crescimento dos Mandingas e dos Fula, os seus membros concentraram-se no centro e no norte das regiões costeiras (região d'Oio – Nhacra) e, desde o fim do século XIX, no sudoeste do país, na região de Tombali (Catió) (Lopes, 1980; Gaillard, 2000).

Essa etnia de arroteiros é conhecida pela sua aptidão em valorizar as terras baixas e as zonas de mangue graças às infraestruturas hídrico-agrícolas,⁷ assim como pela grande importância que ela dá ao rebanho bovino, principal fonte de capitalização e de prestígio.

Os Balanta são organizados em comunidades de parentesco horizontal dirigidas pelos anciãos, onde as únicas divisões sociais marcadas e muito estritas são aquelas de sexo e grupos de idade. Handen (1987) fala de “gerontocracia democrática”.

A reciprocidade no campo do imaginário e do simbólico

O fundador da aldeia ou os descendentes do clã fundador que dá o seu nome a aldeia asseguram os rituais agrícolas, sociais e religiosos. O “chefe das terras” é muitas vezes membro deste grupo. Ele é responsável pela repartição das parcelas, sobretudo de cultura do arroz, e das oferendas coletivas que determinam a identidade comunitária. Segundo Temple (1986), o sacrifício consiste em efetuar uma dádiva que resuma a totalidade das dádivas de cada família: daí resulta um sentimento de pertencer a um *Terceiro indivis*, expressão do ser e da identidade própria da comunidade, depositário da lei e da tradição: o *Fram* em Balanta ou *Iran* em português. O pai, o chefe de família ou da aldeia sendo o servidor, a testemunha, o oráculo daquilo.

O *Iran*, que nasce da oferenda é o equivalente espiritual de uma dádiva comunitária. Em seguida, o *Iran* torna-se fetiche. Ele não é tão somente um ser espiritual, guardião da lei ao qual cada um se refere, laço espiritual da comunidade e referência à ordem estabelecida; ele se transforma em fetiche na sua representação, como se tivesse um poder próprio: a alienação religiosa nascendo com o sacrifício dá um poder à imagem material dentro da qual o espírito se representa. Assim, o *Iran* representa duas coisas: antes de tudo é o espírito, o ser, o próprio ser da comunidade criado pela reciprocidade. Porém, esse ser é hipostasiado, representado como um espírito separado, transformado em fetiche dentro de uma realidade material (Temple, 1986, p. 9; tradução nossa).

Entretanto, o fetichismo continua visível e simboliza o poder gerontocrático dos anciãos ou “homens grandes”. Entre os Balanta, as faixas etárias permitem diferenciar os estatutos de produção, como analisaremos mais adiante a propósito dos grupos de trabalho. De fato, o sistema de classes de idade ajuda a resolver as rivalidades que poderiam surgir no momento

⁶ Como todos os nomes próprios de etnias ou de povos desta obra, Balanta será escrito no singular.

⁷ Os Balanta praticam um arado invertido com uma charrua manual chamada *Kebinde*.





da competição para o prestígio. Permite substituir o prestígio obtido através da redistribuição das riquezas por uma ética social, regalia de alguns ao fim dos percursos efetuados em todos os estatutos sociais. “O poder vem do saber”, afirma Handen (1986), e este é concentrado pelos homens iniciados.

Entre os Balanta, as relações de dependência são codificadas por regras de prevalência que obrigam os mais jovens a observar atitudes de respeito e de cooperação submissa em relação aos mais velhos. Nessa lógica dos Balanta, a relação de dependência dos mais jovens em relação aos mais velhos caracteriza objetivamente uma reciprocidade, pois os primeiros fornecem aos últimos o seu vigor físico e, de volta, recebem as benesses da sabedoria e dos poderes espirituais. A fraqueza dos mais velhos frente à natureza é compensada pelo aumento das responsabilidades sociais. O vigor dos mais jovens [...] há de fato de ser controlado e canalizado por aqueles cuja idade avançada não permite mais a competição física, mas têm experiência e, conseqüentemente, sabedoria. Nesse caso, a reciprocidade baseia-se na força de trabalho dos mais jovens e o reconhecimento do prestígio dos mais velhos, que, por sua vez, trazem proteção social aos mais jovens. De fato, haveria reciprocidade e complementaridade dos estatutos conferidos às duas categorias sociais (Handem, 1986, p. 84).

A passagem de uma classe a outra acontece mediante um ritual de iniciação cujo ponto máximo é o “*glathe*” (*fanado* em português). Trata-se de um período de retiro na mata e de iniciação pelos anciões que acaba com a cerimônia de circuncisão e que leva a participar do círculo dos iniciados, os *Lambes*, também chamados de *Lenten dang* (homens grandes).

A linguagem que permite aos iniciados informar os seus pares, julgar ou presidir as obrigações de cada situação social, pode ser qualificada de sagrada. De fato, os iniciados são responsáveis pelas oferendas, guardiões do caráter divino do ser social das suas famílias e da sua comunidade, guardiões do *Iran*, herdeiros dos símbolos e das leis, pilares da sociedade Balanta.

No entanto, a força de uma sociedade consiste em saber dar prioridade ao sentido, aos valores comuns em relação às representações em que eles podem se alienar no nível do imaginário, a exemplo dos fetiches dos altares Balanta.

No decorrer da minha estadia em Guiné-Bissau, um movimento de mulheres e de jovens chamado *Jangue Jangue* (a sombra ou face escondida da lua em Balanta)⁸ surgiu e começou a denunciar, entre outras coisas, esta alienação religiosa, pedindo a proibição ou supressão dos altares e dos fetiches (De Jong, 1987a; Sabourin, 1988). Alguns chefes de família e de aldeia aceitaram, outros se recusaram. Às vezes, as mulheres intervinham para destruir os fetiches e não acontecia nada de ruim com as comunidades. Para Temple (1986), “pelo menos, a destruição dos fetiches terá servido para mostrar que as representações da espiritualidade Balanta, as imagens, os ídolos, não têm nenhum poder por si só e que apenas a reciprocidade e o sacrifício ritual têm importância no que tange a definição do ser comunitário”.

Houve especulações sobre as origens desse movimento: influência do capitalismo liberal das missões evangelistas ou retorno à fonte da oferenda pela abolição da alienação religiosa (Sabourin, 1985 e 1988). Seja o que for, observou Temple (1986), “a facilidade com a qual

⁸ Nome que a líder do movimento teria recebido de *N'Ghalla*, deus supremo dos Balanta, que teria transmitido diversas ordens no momento de uma revelação (Cardoso, 1991).





os anciões aceitaram a eliminação dos fetiches dos Iran em algumas comunidades demonstra que os Balanta dão mais importância à estrutura da reciprocidade e à oferenda (ao sentido do sacrifício) que aos fetiches em si”.

As outras reivindicações dos *Jangue Jangue* consistiam em pedir o fim do sacrifício de todo o rebanho familiar nas funerais de um ancião,⁹ em proibir os roubos de gado (esporte Balanta para a faixa etária dos adolescentes de sexo masculino), em mandar todas as crianças para escola, inclusive as meninas, em deixar cada Balanta escolher livremente o seu marido ou sua mulher.

Essas exigências abalavam os fundamentos da sociedade Balanta, e principalmente o poder dos homens iniciados (acima de 35 anos de idade), aqueles da classe dos *Lenten dang* (homens grandes). Entretanto, de acordo com De Jong (1987b), os anciões não se opuseram às exigências na medida em que existiam certas vantagens para eles também. “A proibição do roubo de gado lhes proporcionava uma relativa tranquilidade de espírito” e permitia que eles transmitissem o seu rebanho aos seus descendentes, o que favorece os jovens.

De Jong (1987c) precisa: “então, a renovação cultural iniciada por *Jangue Jangue* implica a todos, inclusive os mais velhos. Esses são simpáticos ao movimento, pois consideram que isto recolocará os Balanta numa posição pioneira, que era deles no momento da luta pela independência”.

De fato, a retomada da influência Balanta em Guiné-Bissau passa pelos jovens e as mulheres, assim como pela partilha do conhecimento e do prestígio que estão na base do poder dos anciões.

Todavia, as oferendas e o culto dos deuses Balanta, em particular o primeiro deles, *N'Ghalla*, não eram questionados, e sim renovados. Assim, pode-se interpretar a tolerância dos anciões como um acordo para estabilizar a dinâmica da reciprocidade Balanta em direção a um equilíbrio da reciprocidade simétrica que gera valores éticos, nesse caso a equidade e a justiça: menos sacrifícios para o prestígio e menos dádiva agonística e ostentatória. A liberalização dos casamentos predefinidos corresponde a uma estabilização do poder entre os homens e as mulheres, os jovens e os anciões, frente às novas condições de existência, principalmente as necessidades de acesso ao conhecimento e tecnologias exteriores, pelo meio da escola e dos mercados.

O fato de permitir a atualização da tradição no âmbito de novas formas ou estruturas de reciprocidade melhor adaptadas à evolução do contexto sociopolítico e das condições de existência é sinal de vigor da identidade e de força da reciprocidade numa sociedade comunitária.

A reciprocidade positiva no plano do real

A comunidade Balanta origina-se do homem que abriu um campo e que tem capacidade de tornar-se chefe (*bidoc* em Balanta, *blufo* em Crioulo) de uma família extensa. Ao seu redor, seus filhos constituem um conjunto de lares (*Solva*) agrupados ou organizados em concessões

⁹ No momento dos funerais de “um homem grande” mata-se o gado que lhe pertencia, o que obriga cada homem adulto de uma família a constituir o seu próprio rebanho.





(*Kpan*) ou *moranças* em língua crioula (CEPI, 1978). Além de centro de redistribuição, o chefe Balanta é chefe de família ou de concessão. Se um dos lares passar por dificuldades ou estiver necessitado, os outros poderão trazer a ajuda necessária de imediato: a dádiva desinteressada para quem passa necessidade é imperativa.

As famílias Balanta constituem assim unidades de reciprocidade e redistribuição iguais e autônomas.

Essa estrutura de reciprocidade centraliza-se ao redor do pai, distribuidor das terras, gerenciador do rebanho comunitário, organizador das culturas, e que decide sobre os convites ou festas endereçadas para outras famílias. De fato, a família, às vezes composta por um grande número de lares solidários, constitui uma unidade que reproduz o princípio de reciprocidade em relação a outras famílias.

Desse modo, quando uma família estrangeira pede para desbravar uma terra e instalar-se nas redondezas, é a família fundadora da aldeia que, com a aprovação das outras, autoriza a sua instalação e distribui novas terras. Naturalmente, o fundador da primeira família torna-se o chefe da terra.

É a reciprocidade das dádivas que constitui a base da sociedade. Cabral (1975) escrevia: a sociedade Balanta funciona assim: “mais você trabalha, mais fica rico; porém a riqueza não deve ser guardada; ela deve ser gasta ou compartilhada, pois um indivíduo não pode ser mais importante do que outro”.

Um homem que tem êxito no seu trabalho é apreciado, pois é capaz de dar. É ainda mais respeitado por ser capaz de distribuir ao seu redor, ajudar os outros e organizar inúmeras festas. Temple (1986, p. 9) lembra que “a poligamia confirma naturalmente o êxito e o amplifica na medida em que a complementaridade do trabalho do homem, junto com vários estatutos femininos, traz uma produtividade superior àquela de um lar monogâmico. Os filhos, chefe de lares, permanecem reunidos ao redor da autoridade do pai, cujo sucessor é seu irmão mais novo [...] até que o filho primogênito possa suceder ao último filho da geração precedente”.

Consequentemente, a reciprocidade tem formas produtivas. A primeira forma de reciprocidade aparece com a *solva*. A prioridade ao trabalho da mão de obra familiar pertencendo ao lar implica o trabalho das terras da unidade familiar de base. Trata-se da forma clássica da reciprocidade familiar, organizada para a redistribuição familiar direta.

Pode-se também associar a essa forma a ajuda mútua no âmbito de uma mesma concessão, sobretudo no caso das mulheres de um mesmo *kpan*, que, juntas, trabalham a terra de cada lar. Se um lar estiver com um excesso de força de trabalho e se outro estiver com falta de mão de obra, essa forma de reciprocidade permitirá que cada um disponha de uma força de trabalho média.

A ajuda mútua entre duas concessões corresponde a uma estrutura de reciprocidade binária. De acordo com Sidersky (1984), a assistência entre indivíduos de *Kpan* diferentes não é nem estrita, nem contabilizada, mas flexível e estabelecida em função das necessidades de cada família. Assim, não existe nenhuma noção de equivalência de prestação, nem mesmo de obrigação direta de retorno. Trata-se de uma forma de reciprocidade amigável ou de vizinhança entre próximos. Em suma, o convite para o trabalho é uma oportunidade de uma boa refeição conjunta.





As estruturas de reciprocidade e os grupos de trabalho

O convite de cultivo para grupos de trabalho constitui uma forma de ajuda mútua peculiar que corresponde a uma estrutura de partilha da força de trabalho.

Às vezes, recorre-se a esse convite por necessidade, porém isto não é a sua razão principal. O convite de cultivo corresponde a uma reprodução ampliada do ciclo econômico a partir da redistribuição.

Quando um lavrador tem uma boa safra, ele pode utilizar parte dela para efetuar uma redistribuição a convidados no momento em que é possível plantar, ou seja, no momento em que a reciprocidade dos seus convidados pode se traduzir em trabalho. Assim, a reciprocidade torna-se produtiva e complementar. A distribuição de uma comida abundante, o sacrifício de um porco leva os convidados a trabalhar com o intuito de realizar o objetivo do doador. É a redistribuição de víveres que permite o convite de cultivo assim como o investimento em trabalho; é a redistribuição que motiva e gera a produção. Se não houver possibilidade de redistribuição prévia, não é possível recorrer à solidariedade produtiva, salvo exceção. Consequentemente, não é a necessidade do chefe de família ou o pedido dos trabalhadores que fundamenta o trabalho, mas a oferta e a redistribuição.

Veremos adiante que este princípio manteve-se no decorrer dos anos, mesmo com a introdução do dinheiro para retribuir os grupos de trabalho. Este espírito, observa Temple (1986, p. 11) “está se opondo ao conceito da empresa capitalista em que o salário é atribuído como preço do trabalho, porém sem precedê-lo, e em que ele é calculado em função do rendimento efetivo do trabalho. Enquanto no caso do convite de cultivo, o doador deve apostar na safra que está por vir, visto que o trabalho é honrado *a priori*”.

O convite de grupos de trabalho externos à concessão é uma das formas mais sofisticadas da reciprocidade Balanta. Se dá sob a forma de um contrato oral (prevendo a retribuição do trabalho do grupo em natura e/ou em dinheiro). Muitas vezes, é motivo de festa, ou pelo menos de uma alimentação abundante e de qualidade para os trabalhadores. O consumo de tabaco e de álcool acontece se o grupo conter adultos iniciados, sobretudo anciões.

A constituição dos grupos atende critérios precisos de faixa etária, de sexo e de residência.

Para os jovens que não fizeram o *glathe*, o critério de faixa etária e de residência define a sua participação a um grupo, este último sendo determinado pela aliança entre várias concessões.

São essas alianças entre aldeias e famílias que garantem a presença dos adultos que dirigem ou acompanham um grupo para certos trabalhos especializados (recuperação de diques e de infraestruturas hídrico-agrícolas). Acontece o mesmo em relação à constituição dos grupos de mulheres casadas que reúnem várias concessões.

Finalmente, cada aldeia constitui um grupo de trabalho de moças solteiras no âmbito de uma ou outra das faixas etárias que precedem o casamento.

A organização do grupo realiza-se em torno de um delegado, em geral um jovem tendo certo prestígio decorrente das suas competências, mas principalmente por causa das suas capacidades de contato e solidariedade. As decisões dentro do grupo são tomadas de forma coletiva, por unanimidade, principalmente no que diz respeito ao uso da retribuição. No âmbito de uma aldeia, ou entre duas aldeias vizinhas, federações de grupos podem se formar, sobretudo no momento dos encontros entre aldeias e das grandes festas que implicam danças e desafios de lavradores.





Os grupos de trabalhos alimentados e pagos com arroz, álcool, tabaco e dinheiro só podem gastar os seus ganhos mediante um consumo coletivo, no momento das festas. Essas práticas proíbem a acumulação, ou seja, a capitalização da renda nas mãos de um ou de alguns indivíduos. Não têm, portanto possibilidade de monopolizar o poder político pelo meio da riqueza econômica (Penot, 2005, p. 142; tradução nossa).

A retribuição do trabalho dos grupos resulta de um contrato negociado de acordo com regras precisas, incluindo dinheiro a partir da independência e, sobretudo, da liberalização econômica de 1987. As mulheres recebem principalmente arroz, às vezes dinheiro. O arroz, assim como outros produtos comprados com o dinheiro, será consumido coletivamente, no âmbito da aldeia ou da concessão, porém sem que isso aconteça obrigatoriamente e exclusivamente dentro do grupo de trabalho.

Geralmente, os jovens recebem um porco vivo (que será morto no momento de uma festa organizada pelo grupo) complementado por arroz, vinho de palma ou, às vezes, dinheiro para comprar esses produtos.

A chamada de um grupo de outra aldeia ocasiona gastos mais importantes porque é um ato prestigioso, que implica a realização de uma verdadeira festa, principalmente se “homens grandes” forem estar presentes.

Podemos efetuar uma comparação com outras sociedades camponesas, inclusive na França (Sabourin, 2005). No momento das festas, a reunião dos grupos de lavradores é uma oportunidade para organizar “concursos de aração” (também associados a concursos de danças). Nesta competição, dominam, como entre os camponeses franceses, valores de prestígios no que tange ao trabalho bem feito, nas regras da arte. Tratores limpos e potentes, arados brilhosos, sulcos retos e de bom tamanho para os agricultores franceses; destreza, rapidez, harmonia e beleza no movimento “homem-ferramenta” no caso dos Balanta.

A iniciativa do recrutamento depende do chefe de família quando este decidir cultivar um novo lote ou refazer um dique. Sidersky (1984, p. 190-191) agrega: “É interessante observar que alguns camponeses, mais prestigiosos, com melhor contato com os jovens, têm mais facilidade em encontrar a ajuda de um grupo. O prestígio, para os jovens, depende das benesses distribuídas pelo camponês, da sua forma de receber quando o grupo vai trabalhar na sua propriedade”.

Embora confirme que o acesso à força de trabalho dos jovens deva se merecer, essa observação mostra que isto depende somente da quantidade da redistribuição, mas também da qualidade e da forma com a qual a recepção for realizada. A generosidade confere um prestígio ainda mais forte por ter um efeito multiplicador. Para manter esse prestígio é preciso assegurar as suas propostas, ou seja, multiplicar as benesses para os trabalhadores. Essa lógica obriga a ter “as costas largas”, pois outros chefes de família vão querer responder aos desafios dos convites. De fato, enriquecer com o trabalho dos outros é difícil visto que para cultivar muitas terras é preciso convidar e redistribuir à altura.

Os resultados dos estudos realizados de 1978 até 1986 (CEPI, 1980; Tricot e Tedo, 1984; Sabourin *et al.*, 1987) mostram que, de acordo com os chefes de família, não existe necessariamente uma equivalência entre o trabalho fornecido e o trabalho recebido no âmbito de uma *solva* ou de um *kpan*, e que, sobretudo, não existe nenhuma busca de tal equilíbrio.





A reciprocidade é a fase do ciclo econômico que garante a redistribuição das riquezas. Segundo Temple (1983) “a redistribuição é relacionada com o consumo coletivo quanto a reciprocidade tem a ver com a produção, quando essas duas categorias estão presentes sob a sua forma social, dentro de um ciclo dominado pela redistribuição”.

Vejam os exemplos da redistribuição familiar de uma safra de arroz numa *solva* ou *morança* Balanta, após uma pesquisa realizada em Matoforraba e Cantone. Sidersky (1984, p. 191) relata vários casos de uso dos produtos no seio da unidade familiar:

1. As mulheres garantem os gastos da casa a partir das suas atividades pessoais (pequeno comércio, artesanato). Embora relativa, essa situação corresponde a uma autonomia econômica feminina de importantes consequências sociais;
2. O chefe de família garante esses gastos com a sua parte do arroz ou com eventuais atividades remuneradoras (vinho de palmeira, pesca, ou mais raramente, venda de gado). Essa situação corresponde à autoridade patriarcal ou gerontocrática, pelo poder distribuidor do pai;
3. Vende-se parte da safra e o dinheiro é dividido entre os membros da família. Essa situação corresponde a uma monetarização das relações, a um recurso para o mercado, à individualização, ou até mesmo à diferenciação das formas de consumo (diversificação) e, em geral, a uma maior flexibilidade da hierarquização das faixas etárias, assim como do poder dos anciões.

De acordo com os casos, o simples mecanismo de redistribuição pode levar, numa mesma aldeia, a repartições ou interpretações diferentes. Consequentemente, deve-se pensar na riqueza e na complexidade das regras, normas e costumes das formas de redistribuições coletivas ou comunitárias (interfamiliares, interestatutárias ou entre aldeias ou etnias diferentes).

Em relação a isso, Sidersky (1984, p. 191) conclui que “o prestígio parece ser o principal critério da diferenciação dentro de uma sociedade não explicitamente estratificada; a noção de ‘riqueza’ em arroz, como a importância do rebanho bovino e a ordem de chegada na aldeia participam da definição do prestígio”. Da mesma forma, o prestígio é ligado à capacidade de dar, à generosidade e, portanto, ao poder de redistribuição.

Longe de se limitar a um modo de produção específico e rígido, as sociedades indígenas dominadas pela reciprocidade e redistribuição, são influenciadas por exigências de consumo, ou até de consumo em excesso, quando a redistribuição é organizada sob formas de reciprocidade horizontais (comunitária). A festa constitui um dos elementos essenciais desse consumo. Os ciclos de convite e a reciprocidade organizam socialmente a produção e garantem o acesso à redistribuição das riquezas, o direito de participar das formas de consumo coletivo.

A reciprocidade positiva: a festa e o consumo de ostentação

Entre os Balantas, o acúmulo individual é socialmente combatido por uma pressão coletiva. Os ritos de iniciação, de casamento ou de funerais, assim como as cerimônias que marcam





os ciclos naturais (agrícolas e sazonais), caracterizam-se por festas importantes consagradas ao consumo ostentador das reservas de arroz e de gado.

Quando um *kpan* acumulou suficientemente arroz e alimentos, vinho e óleo de palma, outros *kpan* são convidados para uma festa, o *kussundé*, que traz grande prestígio aos doadores. De fato, ela se tornou a razão da superprodução. Assim, é a dádiva que amplia o ciclo econômico, pois para oferecer grandes quantidades de comida e de bebida para o maior número de convidados possível é preciso ter uma produção de excedentes.

A festa pode até aumentar os efeitos da superprodução criando uma espécie de concorrência na redistribuição, uma competição entre os doadores. Neste caso, o *kpan* é dividido em duas partes e cada uma prepara os mais belos cantos, as danças mais bonitas, mas também as maiores quantidades de alimentos. Durante vários dias, as duas partes rivalizam em generosidade e eloquência; a parte que levar o maior número de convidados fica com o maior prestígio.

Kestemont (2003, anexo) relatou o impacto de uma festa de *kussundé* na aldeia Balanta de Caboxanque.

O que é notável nesta festa é que durante vários meses, Caboxanque ficou famoso no país todo. Falar que você vinha de Caboxanque abria todas as portas (desde então passamos por todas as *blitz* sem problema). A aldeia conseguiu um ganho de prestígio impressionante, não com a acumulação das suas riquezas mas sim pela redistribuição e a forma que fora feita. Muitas pessoas haviam visitado e festejado na aldeia. Ter a capacidade de organizar um *Kussundé* é um sinal de prosperidade tanto material quanto humana: a ajuda de outras aldeias, assim como a contribuição de inúmeras famílias para o sucesso de tal evento é, de fato, indispensável (tradução nossa).

Essas festas trazem para os principais eventos da vida (nascimento, casamento, iniciação, falecimento ou passagem de uma faixa etária para outra) uma dimensão social, ou seja, um significado. A dádiva, a oferenda, faz com que cada um desses eventos atinja todo o seu alcance social, em termos de prestígio e de glória.

Por sua vez, esses eventos, “valorizados” em prestígio social, permitem regular o ciclo de reciprocidade graças ao acesso de todos aos meios de produção e à igualdade de todos em relação à competição para o prestígio; pois são estatisticamente distribuídos de forma uniforme no tempo e no espaço.

Só é possível entender as razões da produção e da superprodução na sociedade Balanta a partir das obrigações de redistribuição e de reciprocidade que fundamentam o prestígio. O conjunto dos valores culturais e, finalmente, a ética, constitui o alicerce do sistema econômico e social. Criticar ou destruir esses valores sem oferecer alternativas melhores não passa de uma forma de etnocídio. É o que aconteceu quando o governo da Guiné Bissau quis proibir as oferendas, a redistribuição do rebanho no momento dos funerais ou as cerimônias de iniciação. Era proibir a festa ou desnaturá-la, um verdadeiro insulto aos valores Balanta.

Para Temple (1986, p. 12), “não entender que o prestígio é a razão social da superprodução, dirigir a produção para a troca em vez da reciprocidade, é contribuir para a destruição da economia africana e o desaparecimento da cultura africana”.





Reciprocidade e monetarização das relações

Vários observadores, sobretudo Hochet (1983), pensaram acabar com o mito de uma sociedade de reciprocidade, associando a monetarização das relações socioeconômicas entre os Balantas a um processo de proletarização,

Investigações nas comunidades Balanta e a análise da contabilidade familiar nas aldeias de Cantone e Mato-farropa confirmam a monetarização, embora suas consequências em termos de destruição da reciprocidade devam ser relativizadas (Tricot *et al.*, 1984).

Não se pode afirmar que os Balanta estejam entrando de forma total e irreversível numa fase de dependência da economia mercantil capitalista, e ainda menos que estejam *mais proletarizados do que não monetarizados* (Hochet, 1983, p. 16; tradução nossa).

Ao contrário, a possibilidade de assegurar a sua autossuficiência alimentar e tecnológica tornou as comunidades Balanta as menos dependentes de Guiné Bissau. Além do mais, elas controlam melhor a emigração dos jovens e o êxodo rural.

A lógica econômica dos sistemas de redistribuição africanos nunca correspondeu às noções de autarquia, de manutenção das condições de subsistência ou de resistência à constituição de um excedente, como tentam fazer acreditar alguns autores.¹⁰

Há muito tempo que essas populações não vivem mais num sistema de autarquia estrita. A abertura comercial introduzida pelas influências Mandingas, seguida pela aparição de tecnologias e produtos importados pela colonização portuguesa, criou novas necessidades (não essenciais) entre as comunidades Balanta. De fato, elas têm mais interesse por objetos novos que não têm equivalência no âmbito da sua sociedade. Assim, tentam encontrar os artigos importados cuja utilidade já foi comprovada ou se tornou quase indispensável: lâmpadas de bolso, pilhas, sabonete, tecidos, na medida do possível roupas ou até calçados, mosqueteiras e bicicletas.

Consequentemente, a noção de dependência é relativa, pois deve ser relacionada com as capacidades de autossuficiência no que tange a alimentação, mas também a moradia, o artesanato, as técnicas agrícolas.

Quanto à categoria do proletariado proposta por Hochet (1983), ela leva a pensar que os Balanta são explorados no quadro de um trabalho assalariado e têm o sentimento de pertencer a uma classe subalterna e oprimida. Não é o caso. Suas reivindicações frente ao governo de Guiné Bissau são de outra ordem: compensações em relação a sua contribuição à luta armada de libertação que levou a destruição de grandes diques, respeito e reconhecimento dos seus costumes.

Se existe uma remuneração, em parte monetária, do trabalho dos grupos de jovens nas comunidades Balanta, ela é coletiva, ligada ao estatuto e faixas etárias e se diferencia do salário individual no quadro de um mercado de mão de obra.

Certamente, a monetarização das relações aumentou nos anos 1990, após a liberalização da economia bissau-guinéense e sua inclusão na zona CFA. Porém, a demanda camponesa, principalmente, tem a ver com a satisfação das necessidades de bens de consumo comuns, o

¹⁰ Ver Meillassoux (1975) e, na obra de Temple (1983), a crítica da análise de Pierre Clastres no seu prefácio da edição francesa de *Stone age economics* de M. Sahlins (1978).





que implica o abandono do sistema de escambo precedentemente implementado. A monetização das terras agrícolas aumentou entre 1987 e 1992 por causa da cultura do cajueiro (para a produção da castanha de caju), mas, sem modificar muito as regras da reciprocidade Balanta (Penot, 1992 e 2005).

A reciprocidade negativa: sanções, vingança e guerra

Num meio hostil que souberam estruturar para produção de arroz nos manguezais, os Balantas tiveram que enfrentar tentativas de invasão por parte dos Mandingas, e em seguida dos Fulas (Lopes, 1980), e desenvolver qualidades guerreiras. Essas tradições poderiam explicar o significado da palavra Balanta. De acordo com Gaillard (2000) “geralmente, traduz-se a palavra ‘Balanta’, aparentemente de origem mandinga, por ‘eles se recusaram’ (*iba-lanta*).” Ba escreve que eles teriam recebido esse nome porque não teriam seguido Koli Tenguela até Fouta-Toro (Ba, 1981, citado por Gaillard, 2000).

As aptidões guerreiras são desenvolvidas logo nas primeiras classes de idade masculina. As regras das faixas etárias contribuem para isso. As dos *N’hayes* (jovens adolescentes) prevê o roubo como exercício desportivo (tolerado ou encorajado, mas com a condição de não ser pego) e, principalmente, o roubo de gado, visto como um desafio específico que traz castigos corporais e humilhações se o jovem for pego.

Particularmente duros e rigorosos, os rituais de iniciação no bosque sagrado prolongam esses exercícios. Essa tradição manteve-se pelo menos até os anos 90, com, a partir da independência, a restauração dos ritos de iniciação para os homens. A iniciação é motivo de castigos infligidos pelos mais velhos, até mesmo de represálias e de vingança, de acordo com uma lógica de reciprocidade negativa.

Os Balantas não aprisionam. De acordo com Handem (1986) as diferentes formas de castigo ligadas a atos desvirtuados se dão, antes de tudo, pela humilhação dos jovens ou a falta de proteção no momento das provas de iniciação, o que pode causar acidentes fatais. Para os iniciados, a sanção é o banimento, pronunciado pelo conselho dos anciões, ou o suicídio por envenenamento. Do mesmo modo, o veneno é a arma das mulheres e dos feiticeiros. Essas formas de morte, dentro de uma lógica de reciprocidade negativa, são definidas por regras de honra e são ligadas ao ganho ou à perda de prestígio, de nome, para o indivíduo e seu grupo.

Os Balantas são guerreiros temidos na região e constituíram a maior parte do exército de libertação do PAIGC, organizado por A. Cabral, que lutou durante doze anos contra o exército colonial português (1963-1975). O país dos Balanta, que faz fronteira com a Guiné Conakry, foi uma das primeiras regiões libertadas em que Cabral experimentou um modelo de economia de guerra, cuja especificidade residia numa economia não mercantil baseada na permuta e na redistribuição, inspirada pelas teses maoístas e adaptada pela reciprocidade Balanta. Cabral usou tais referências para valorizar a cultura popular africana.

Conforme Cabral (1972) : “o fracasso total da política de assimilação progressiva das populações nativas é uma evidência da inexistência dessa teoria, assim como da capacidade de resistência dos povos dominados (...). De fato, constata-se que as grandes massas rurais, como uma fração importante da população urbana (...) continuam à margem, ou quase, de toda e





qualquer influência cultural da potência colonial (...). É a razão pela qual a “volta às origens” ou um “renascimento cultural” não existe, nem poderia existir, para as massas populares, pois elas têm cultura, elas são fonte de cultura e, ao mesmo tempo, única entidade realmente capaz de preservar e criar cultura, de produzir história”.

Após o falecimento de Cabral (1973) e a independência em 1975, os guerreiros camponeses Balanta, muitas vezes frequentemente analfabetos em língua portuguesa, foram afastados do poder, que foi ocupado por intelectuais do Cabo-Verde, mestiços ou mandingas. Em 1981, eles se rebelaram e deram um golpe de estado que colocou na presidência o comandante Nino Vieira, herói da guerra de independência, ex-eletricista de origem Pepel, porém criado numa família Balanta.

O Presidente Vieira teve que enfrentar várias crises econômicas e alimentares. Ele tentou estabilizar uma economia dirigista. No entanto, a suspensão da ajuda internacional, para obrigar a Guiné Bissau a adotar um governo multipartidário e a liberalizar a sua economia, causou uma crise monetária e uma desvalorização do peso. Os preços dos produtos importados subiram além do normal, sem comparação possível com o preço do arroz. A perda do poder aquisitivo do arroz Balanta levou a plantação de cajueiros... Então, parte do PAIGC, seguindo Nino Vieira, as pressões do FMI, o Banco Mundial e os países ocidentais, começou a pensar na liberalização do comércio e na privatização das terras. Todavia, este processo de liberalização levou Nino ao abuso de poder e trouxe a corrupção.

Assim, a lógica de reciprocidade negativa funcionou na fronteira do país Balanta. Os camponeses Balantas organizaram a resistência boicotando a venda do seu arroz nas lojas do Estado, assim como para os comerciantes privados, pretextando safras ruins ou necessidades internas extraordinárias para as cerimônias de iniciação (que acontecem a cada 15 anos e que pedem um acúmulo de arroz, alimentos e gado).

Kestemont (2003) lembra um episódio da reação do poder mágico Balanta, num plano simbólico e imaginário:

Na oportunidade de uma visita em Catio (sede do Sul, com maioria Balanta), uma nuvem de abelhas caiu sobre o presidente Nino e o impediu de fazer o seu discurso, o que foi interpretado como uma advertência das forças da natureza. Desde então, ele não ousou mais ir para o Sul do país, temendo um golpe dos Balantas que estavam cada vez mais hostis a ele (tradução nossa).

Consequentemente, Nino Vieira teve que endurecer a sua ditadura. O vice-primeiro ministro, Paulo Correia (o último dos Balantas ainda no poder) foi fuzilado em 1985, junto com seis companheiros, por “conspiração” e 2000 “cúmplices” foram jogados na cadeia. O caminho encontrava-se livre para ajustes estruturais e a volta à privatização das terras, o que foi acompanhado de um ato pseudo-democrático, a autorização de um segundo partido.

Nino Vieira, que não podia mais ser reeleito, adiou as eleições para 1998. Seis meses mais tarde, o exército, cuja maioria era Balanta, se rebelou e apoiou outro herói da luta independentista, Ansumane Mane (então chefe do estado-maior das forças armadas). O presidente pediu ajuda à França e ao Senegal (Marut, 2000). A situação piorou e transformou-se rapidamente em confronto entre “rebeldes” guineenses (98% do exército apoiado pela população) e mili-





tares senegaleses. Após um ano de guerra, com os exércitos estrangeiros tendo sido vencidos, e com o antigo ditador “legitimamente eleito” tendo se refugiado na Europa, o exército voltou para os quartéis e entregou o poder para os civis. As primeiras eleições livres multipartidárias aconteceram pouco tempo depois.

Kumba Yala, um político Balanta popular, mas também populista, foi eleito com ampla maioria dos votos. Revelou-se incapaz de tirar o país da crise. Tornou-se cada vez mais autocrata e corrupto e começou a mudar incessantemente de ministros, mandando prender de forma arbitrária os oponentes. Terminou por dissolver o congresso antes de anunciar eleições antecipadas.

Um ano mais tarde, enquanto acabava de adiar essas eleições pela quarta vez, o exército o derrubou exigindo novas eleições, para o alívio da população. As eleições presidenciais de 2005 trouxeram Nino Vieira ao poder, que tinha voltado do seu exílio em Portugal. Desde então, o país mergulhou na pobreza e entrou na rota dos traficantes de cocaína da Colômbia, com a cumplicidade de parte do exército e do governo.

Os Manjaco da região de Cacheu – Guiné-Bissau

Também instalados em Casamansa no Senegal, os Manjaco ocupam um território agrário bastante reduzido no noroeste de Guiné-Bissau e tiveram que desenvolver atividades complementares a esta atividade agrícola. Assim, eles são famosos pelo uso da palmeira borasso (vinho de palma, construção, fibras), pela sua dinâmica de migração e a tecelagem de panos rituais extremamente trabalhados e chamados de “magnéticos”¹¹.

Mais de três séculos de emigração regional ou transcontinental, fizeram com que os Manjaco estejam presentes em todos os continentes. Estão entre os primeiros marujos africanos embarcados nas tripulações dos navios europeus.

Os Manjaco constituem uma das etnias animistas importantes da costa norte de Guiné-Bissau. A partir de uma situação de origem comparável com aquela dos Balanta, eles tiveram evoluções diferentes durante a colonização e, principalmente, desde a independência (1975).

A falta de arrozais de mangue no seu território os obrigou a adotar uma economia muito mais diversificada e aberta do que a dos Balanta, assim como a recorrer à migração. Todavia, essa economia é muito mais frágil, pois eles não têm a capacidade de resistência que a produção do arroz traz aos Balanta. Porém, os Manjaco reivindicam e afirmam a sua tradição animista dentro da sociedade moderna.

Os Manjaco são estruturados em classes e castas diferenciadas. Esta divisão social é ligada ao acesso a terra e causa, em parte, a emigração, assim como a falta de investimento na agricultura.

Os Manjaco representam cerca de 120.000 pessoas que vivem principalmente na região de Cacheu e Cachungo. Desenvolveram a agricultura do arroz, do milho, do feijão “*niebe*” e exploram as palmeiras (fruta e madeira da palmeira borasso, fibras, azeite de dendê, amêndoas,

¹¹ Magnéticos, porque usam fios metálicos de prata ou dourados.





côco, etc.). A criação de aves e porcos está presente em todo lugar; a criação de gado se desenvolve mais nas zonas de agricultura tradicional (as mais ricas) e é substituída pelo artesanato, pela pesca ou pela horticultura nas zonas onde existe uma forte emigração.

Trata-se principalmente de uma emigração masculina que, em primeiro lugar, atinge as zonas menos favorecidas no que tange o desenvolvimento da agricultura (particularmente no que diz respeito ao arroz de mangue). As mulheres realizam atividades complementares: tecelagem, cerâmica, cestos, pesca, pequeno comércio de proximidade.

Os Manjaco souberam guardar e preservar uma organização social muito estável em volta da família. Defendo a hipótese segundo a qual a reciprocidade Manjaco conseguiu se manter e até ser atualizada ou reconstruída pela e graças à emigração. Após uma rápida apresentação da estrutura de classe e da expressão da reciprocidade no âmbito do imaginário, analisarei as formas de reciprocidade no mundo real, assim como a importância da emigração na economia e na sociedade dos Manjaco.

Organização social dos Manjaco

Trata-se de uma sociedade animista com uma organização semivertical do poder,¹² tradicionalmente dividida em castas nobres e servis sob influência dos Mandingas. Dirigido por uma classe nobre, o povo Manjaco outrora era espalhado entre vários pequenos reinos: *Babok*, *Kaayu*, *Pelound*, *Baseral*, *Kalekis*, *Cuur* (Lopes, 1980, p. 20). As autoridades coloniais portuguesas firmaram aliança com seus reis. Elas escolhiam um deles por setor ou por região para servir de intermediário entre a população e a administração colonial, principalmente para cobrar o imposto e recrutar uma mão de obra gratuita para efetuar trabalhos forçados (Lopes, 1987).

Certamente, as estruturas sociais Manjaco evoluíram, mais particularmente por causa da monetarização induzida pela emigração, porém o controle das regras de reciprocidade étnica permanece forte desde a independência de Guiné-Bissau. De fato, os comitês de aldeia, que foram impostos pelo Estado, são muitas vezes compostos, em grande parte, pelas autoridades tradicionais ou os ex-representantes das antigas chefias.

Os estatutos dos religiosos, homens ou mulheres (*maañan*) e dos curandeiros, feiticeiros ou magos (*napene*) são importantes.

Hoje em dia, após a morte dos seus últimos reis Manjaco ou a sua interdição no momento da independência, não há como afirmar que a ação do PAIGC ou da nova administração tenha amenizado a hierarquia dos estatutos, dos privilégios e dos critérios de diferenciação. No país Manjaco, esses critérios evoluíram e tomaram outras formas, muitas vezes diferentes de uma região para outra, e até mesmo de uma aldeia para outra.

Entre os fatores que marcam as novas hierarquias de estatutos¹³ – não é possível falar de castas, tendo em vista a sua relativa mobilidade – podemos citar:

¹² O sistema político semivertical, em que a cabeça do poder (*regulado*) pode originalmente ser ocupada por várias famílias, tem regras mais ou menos complexas de sucessão (Ribeiro, 2002).

¹³ Os reis “*Adiougou*” e chefes “*Nabitché*” podem ser nomeados ou escolhidos no âmbito das castas nobres, não são necessariamente hereditários (Hochet, 1983, p. 77).





- Fazer parte de uma família de chefes (*Nabitché*) ou de uma família prestigiosa por causa dos cargos que exercem os seus membros, sejam eles jurídicos, políticos ou religiosos;
- Fazer parte de uma família de feiticeiros, magos ou curandeiros;
- Ter vivido, trabalhado ou viajado ao exterior, mais particularmente para Portugal ou, em primeiro lugar, para França;
- Manter parte da sua família no exterior (Europa, Senegâmbia) ou ter membros da sua família casado com estrangeiros (particularmente europeus e americanos);
- Possuir gado ou outro bem de prestígio (casa nova, telhado de zinco, bicicleta, rádio, motocicleta).

Os estatutos religiosos e mágicos dos sacerdotes, feiticeiros, magos e curandeiros têm uma hierarquia própria e não são incompatíveis com o fato de pertencer a uma ou outra categoria. A superposição de estatutos é possível (sobretudo entre estatutos antigos e novos). As estruturas familiares de linhagem são muito desenvolvidas, sofisticadas e ainda respeitadas hoje em dia, com mais ou menos rigor de acordo com as aldeias.

De fato, estamos diante de um sistema indígena comunitário de semicasta que recobre várias formas tributárias e de diferenciação de estatutos, às vezes recentes ou novos e mais ou menos hierarquizados.

As aldeias Manjaco agrupam várias concessões (*Käto* ou *morança* em língua crioula). O *Käto* corresponde a uma família restringida patrilocal e poligâmica; pode ter vários lares.

A autoridade do *Käto* é “o grande homem” iniciado o mais velho (*Nantoy*, plural *Bantoy*) e, entre as mulheres, a primeira esposa do *Nantoy*, chamada *Namâka*.

As diferentes famílias são agrupadas na *Kâbukâ*, clã ou família extensa dispersa. É o grande homem, o mais velho dentre os *Bantoy* que dirige o conselho de família da *Kâbukâ*. Na escala da aldeia, o chefe tradicional ou *Nabitché* (*regulo* em língua crioula) é também frequentemente presidente do Comitê de Estado da aldeia (CEPI, 1979).

O *Käto* é constituído pelo homem *Nantoy*, pelas suas mulheres e pelos filhos, às vezes pelas sobrinhas e sobrinhos. Tonneau (1981, p. 86) indica o quanto os poderes do pai são importantes:

- determina as regras de conduta da família;
- aplica os castigos;
- dirige as práticas religiosas, as cerimônias da família, decide a data dos trabalhos;
- orienta a vida econômica da casa;
- administra as propriedades, escolhe as terras.

Em caso de falecimento do pai, os irmãos se encarregam da educação e da direção da família. Os filhos são propriedade do pai, mesmo em caso de separação. A mãe cuida da educação dos filhos até eles entrarem no *Baniew* (Tonneau, 1981, p. 87).

Em todas as decisões, o pai pedirá conselho para a sua primeira esposa Namaka, que dirige a casa e é encarregada da educação de todos os filhos. A segunda mulher: Nadja a substitui caso ela se ausente e as outras mulheres são nomeadas Balene (singular Nalene). A mulher não pode, sob pena de ver o filho morrer, ter outras relações que não com o seu marido. Se ela for violentada, ela tem que, logo na sua chegada, confessar a culpa e realizar as ce-





rimônias necessárias no Iran, o marido poderá ou não repudiá-la (Tonneau, 1981, p. 87; tradução nossa).

A organização em faixa etária (*uraan*) entre os homens e as mulheres continua sendo um fator essencial de diferenciação (Paulme, 1971).

Tonneau (1981, p. 91) mostra que todos os jovens, quaisquer que sejam as suas origens sociais, devem seguir o mesmo sistema educacional: “para cada faixa etária corresponde um certo número de conhecimentos que permitirão que os jovens dominem o sistema sociocultural, tanto do ponto de vista ecológico quanto social, ampliando cada vez mais o campo de percepção do meio-ambiente”. A passagem de uma classe para outra trará uma oportunidade de cerimônias, mais ou menos importantes em relação à implicação do jovem.

Tonneau (1981, p. 92) relata como os pais educam os seus filhos no maior respeito de todas as pessoas da comunidade. A criança será considerada como “bem educada” após ter efetuado todas as tarefas sob as ordens dos seus pais.

Existem de seis a sete fases para os grupos masculinos e femininos (Quadro 2). As duas primeiras são comuns aos bebês e crianças jovens de ambos os sexos (0 a 2 anos e 2 a 6 anos). Os nomes diferem de um dialeto para outro, assim como as idades e classes de idades (Mendes e Lalherbe, 2007). Normalmente, a iniciação dos jovens homens acontece na fase *Nagâk* que, de acordo com a aldeia, é realizada entre 10 e 16 anos (Diop, 1984).

A partir da classe do *Naniu rüt*, os jovens de ambos os sexos vivem juntos numa casa comunitária, o *Baniew*, onde eles fazem a aprendizagem da sociabilidade e da entreatajuda (*bëtënk*), estrutura da reciprocidade fundamental do mundo Manjaco.

Com a idade de 6 anos, as meninas entram na fase *Na N'pili Natis*. Como os meninos, elas guardam o gado; além disso, elas devem se consagrar a tarefas estritamente femininas como trazer água e madeira para a cozinha.

Na fase *Na N'pili Nawek*, elas aprendem a cozinhar, participam também dos trabalhos coletivos agrícolas, como o replantio do arroz.

Na puberdade, elas passam para fase *Nadjidjan* e devem se juntar ao *Baniew* onde elas só terão relações com os seus futuros maridos. Elas podem ter filhos e assumem todas as responsabilidades familiares, guiada pelo seu marido.

Após o casamento oficial, as mulheres passam para a fase *N'ghate Natis* (aquela que tem “filhos grandes”). Elas têm responsabilidades mais importantes que as *Nadjidjan*. As mulheres após a menopausa entram na classe *N'Ghate Nawek*. Elas têm autoridade sobre as outras mulheres da família (partilha da produção agrícola e realização das cerimônias). Somente as mulheres muito velhas ficam em casa para guardar as crianças e o gado.





QUADRO 2

Uraan: classes de idade na aldeia de Bara na área de Bataam

(fonte: Bombolom, nº 2, 1979, Cepi)

– *Napot* (de 0 a 6 ou 8 anos): classes comuns aos meninos (*Napot ninte*) e meninas (*Napot n'ghab*);

– *Natinche* (recém nascidos);

– *Nandipat* (1 a 3 anos): o nome vem de *pandēpat* que significa areia ou poeira. A idade ou as crianças brincam na areia;

– *Batenk* (3 a 6 anos): o nome vem de *kateenc* que significa gravetos ou mudas. Eles transcorreram a classe poeira e acederam à segunda classe representada por um solo coberto de mudas frágeis.

Classes masculinas:

– *Namumu* ou *Nabeladu* (6 a 12 anos): eles guardam o gado e aprendem a subir nas palmeiras;

– *Nagak* (12 a 16 anos, de acordo com as regiões): eles são mentores dos *Namumu*, é a faixa etária da iniciação;

– *Nandjandjan* (14 a 20 anos): os jovens oferecem seus serviços como grupos de trabalho; eles podem começar a pedir dádivas (presentes, oferendas) para realizar cerimônias de entrada dos mais jovens na sua classe, eles começam a construir o *baniew*, onde poderão dormir com as moças;

– *Naniu rüt* ou *Baniew Rut* ou *Bakootia* (a partir de 18 anos): esse nome significa “aquele que constrói sua casa”. A construção da casa permite o casamento oficial;

– *Nantoy* (plural *Bantoy*): é a classe dos homens, aqueles que já passaram pelo rito de iniciação do *kařasa*. Eles tornam-se homens no verdadeiro sentido da palavra. Eles não têm casa comunitária. Eles estão aptos para o casamento, alguns já o estão! Eles permanecerão nesta classe pelo resto das suas vidas. Distinguem-se os mais jovens *Nantoy Natis* (*que acaba de se casar*) e os *Nantoy Nawek* (*aqueles que decidem*). Eles são responsáveis pelas cerimônias, pelos problemas ligados à família, pelos trabalhos agrícolas e a orientação dos jovens.

Classes femininas:

– *Na N'pili Natis* (de 6 a 10 anos);

– *Na N'pili nawek* (10 a 15 anos): podem começar a ter relações sexuais, porém escondidas.

– *Nadjidjan*: jovens mulheres casadas;

– *Nghate* dividida em *Nghate Nater* (*mulheres casadas com filhos grandes*) e *Nghate Nawek* (*mulheres velhas*) a partir da menopausa.

Outrora, relata Tonneau (1981), era preciso passar por todas as classes para atingir uma maturidade completa, tanto socialmente quanto moralmente. Antigamente, os *Baniew* constituíam verdadeiras escolas onde os jovens passavam de 3 a 4 anos em cada classe, antes de passar para a seguinte.

Quando a criança era capaz de entender, falava-se da vida nessas casas onde nenhum adulto podia entrar. Explica-se o comportamento que ela deveria ter, da coragem que deveria demonstrar frente aos seus companheiros de casa.

Existiam contos, cantos, adivinhações. Nos *baniew*, os jovens eram também formados para a luta, aprendiam a viver em comunidade, a conhecer os rudimentos do direito costu-





meiro, as normas de condutas, a compreender os ritos de iniciação e outras cerimônias. Eles aprendiam a respeitar os outros, principalmente as mulheres, aprendiam a controlar as suas impulsões sexuais, assim como as emoções peculiares da raiva, que podem levar a cometer atos muito graves. A coragem era necessária para diversas provas que faziam parte das suas formações.

Esses ensinamentos eram repartidos entre as diferentes classes. O jovem recebia muito dos seus pais e compartilhava com seus companheiros.

Esta escola é baseada em três estruturas de reciprocidade, com duas estruturas binárias simétricas:

– face a face pais-filho ou mestre-criança, de acordo com uma reciprocidade bilateral assimétrica;

– partilha de saberes e experiências pela prática: “todo mundo era mestre, aluno e vigiador”;

– uma estrutura ternária unilateral: a transmissão entre as gerações de vários saberes.

As aulas aconteciam de noite visto que as comunidades jantavam cedo, depois do jantar os jovens estavam livres para conversar um pouco com os seus pais, lavar a louça, no caso das moças, ou até mesmo escutar alguns contos do avô. Então, cada um juntava-se com sua classe onde passava a noite com seus companheiros. Não eram casas especificamente construídas para isto, no entanto famílias haviam aceitado pôr a disposição da comunidade uma casa da sua concessão que servia para receber uma classe.

Esse sistema, tendo sido destruído pela escolarização obrigatória, o projeto dos Centros de Educação Popular Integrada (CEPI), tentou, com certo sucesso, integrar a educação escolar formal e a iniciação com a participação dos adultos: anciões, religiosos e profissionais da comunidade (Tonneau, 1981).

Os membros das três últimas fases, ou seja, entre 13 e 20 anos, passam por uma circuncisão coletiva em cada aldeia, chamada *Kabatxe*. Tonneau (1981, p. 93) relembra que o rei ou o chefe não tem o poder de realizar essa cerimônia. A circuncisão não acontece a cada ano. De acordo com os lugares e as épocas, intervalos de 2 a 7 anos podem ser observados.

Muitas vezes, segundo Tonneau (1981), toda e qualquer calamidade agrícola (epidemia, ataques de gafanhotos, falta de chuvas) é atribuída à cólera do fetiche da circuncisão. Realiza-se a circuncisão para acalmá-lo. Assim, em certas aldeias, existem, às vezes, circuncisões durante dois ou três anos consecutivos. Logo após a circuncisão, o jovem entra no *Baniew*, onde os jovens aprendem os atos primários da vida familiar.

Depois, poderão participar de uma segunda iniciação, chamada de *Kataça*. Para Carreira (1947) é o momento em que se completa a educação pela realização de provas intelectuais e a demonstração de qualidades físicas e morais. Os iniciados adquirem o conhecimento das regras, do direito civil e penal, instruem-se com o intuito de realizar costumes, cerimônias e normas de conduta com seus pais, tios, irmãos, parentes e vizinhos. Os jovens que frequentaram o *Baniew*, seguem a mesma *Kataça*.

O chefe desses jovens, nomeado *Baniu-Kor* orienta e dirige todos eles. Um juramento solene para o fetiche da *Kataça* consagra o acordo de todos seus membros.

Os indivíduos alinham-se ao redor do fetiche (*Utxai-Kataça*); o *Baniu-Kor* relembra o papel que cada um deverá executar para atingir os objetivos do grupo e todos juram cumprir





fielmente o seu papel, nunca revelar nem o motivo do juramento, nem o nome dos membros da *Kataça*, sob pena que o fetiche exerce sua vingança.

Os juramentos são acompanhados do sacrifício de animais domésticos. Muitas vezes, eles têm como objetivo vingar um dos membros ofendido ou ferido.

Após a *Kataça*, o jovem homem é chamado de *Nantoy* e pode se casar, escolher uma profissão; ele entra na vida social sob o signo da proteção dos ancestrais e da solidariedade do seu grupo de iniciação e de faixa etária.

A reciprocidade Manjaco no plano do imaginário

A vida social e econômica se desenvolve em função de uma intensa atividade espiritual e simbólica. Todos os eventos devem ser difundidos, negociados ou preparados com os espíritos dos defuntos (*balugum*), sempre presentes e ativos, como os gênios ou os demônios, espíritos poderosos que, a princípio, protegem os vivos contra seus inimigos. As mesmas regras e estruturas de reciprocidade e obrigações, que vigoram no que tange o parentesco e as classes de idade no plano do real, existem também no plano das representações, no imaginário religioso e mágico.

Os espíritos são aqueles dos membros falecidos da família que mantiveram um saber e um poder e que, portanto, são consultados regularmente (Quadro 3).

Dentro de cada família, esses ancestrais falecidos, os *iran* gênios e espíritos subterrâneos, intermediários entre os mortos e os homens, os deuses e os homens. Em língua crioula, são representados com estacas de ébano curtas enfiadas num montículo de terra num canto do pátio. Uma estaca (*pěcap*) por ancestral e o conjunto das estacas (*icap*, estatuetas de madeira representando as almas dos grandes ancestrais na entrada da concessão) formam o que se chama de colégio dos espíritos dos ancestrais familiares (*icap balugum*).

Esse grupo de estacas também configura um santuário onde o chefe de família atua como sacerdote. Ele é o intermediário entre os vivos e os mortos, e se comunica com eles recorrendo à palavra, libações, assim como a sacrifícios sobre as estacas. De acordo com os costumes, esse dever é reservado aos membros masculinos da família. Petit (2005) relembra que o altar dos ancestrais nunca é transferido ao novo país de residência e que ele fica ligado à casa familiar no país de origem. Aliás, trata-se de uns dos vetores mais poderosos de ligação entre os emigrados e a aldeia de origem. Para substituir o *icap*, o altar onde os ancestrais são representados, os Manjacos que vivem fora da aldeia recorrem a velas e a uma bacia, dentro da qual eles fazem as libações.

Existem três estatutos intermediários entre a comunidade, a realidade e o mundo dos espíritos: o chefe de família (*ajug Kato*), o religioso ou sacerdote (*amaañan*) e o feiticeiro ou mago (*napene*).





QUADRO 3 Os deuses e gênios Manjaco

– Os deuses de nascença *gëcaay mbuka*: cada família em país Manjaco tem um ou vários deuses ou gênios protetores cujo fetiche encontra-se nas suas terras. Os membros da família que partem ou voltam de viagem devem sempre fazer uma libação para esse deus. Trata-se de pedir sua proteção, um favor ou de firmar com ele um pacto chamado de *ka up mtum*. Geralmente, ele é consultado antes de empreender uma obtenção de visto, por exemplo. Assim, o futuro migrante pode prometer voltar para, um dia, sacrificar um boi ou um porco se ele conseguir viajar, ou até mesmo mandar alguém para fazê-lo no seu lugar. Um manjaco que vive no exterior pode pedir que um dos seus parentes peça ajuda para o deus/gênio para obter uma carta de residência ou um emprego;

– Os deuses do entorno *Gëcaay irig*: são gênios cujos santuários estão espalhados nas aldeias e que são famosos entre os habitantes da região por causa dos seus poderes ou isolamento. Recebem as mesmas oferendas e sacrifícios e nenhum sacerdote é nomeado para dirigir esses rituais;

– O deus Rei da aldeia *Mboos*: é o mais poderoso e maior fetiche, conta com ‘soldados’ escolhidos entre mortos da aldeia para executarem vivos malfeitores (visíveis no santuário e armados com fuzis). Ele recebe os maiores sacrifícios e ritos. A entrada do santuário de alguns desses deuses é formalmente proibida às mulheres e aos homens que não efetuaram o rito de iniciação do *Kambac* (purificação para poder consumir vários alimentos);

– Os demônios errantes (*nanjangurum*, *pëwi i*, *unjum poor*) não têm santuários, porém são muito temidos pela sua maldade. Procuram a amizade das pessoas e oferecem seus serviços em troca da vida de um filho ou da própria vida. É possível incorporar um demônio ou pactuar com ele (*kasiëk ucaay*) construindo um pequeno santuário em casa ou num lugar secreto. A busca do sucesso para com as mulheres, riqueza, boas colheitas ou a segurança do amor do marido podem levar uma pessoa a fazer um pacto com o demônio. De acordo com os Manjaco, “geralmente é para o prestígio”, porém eles reconhecem que existe um perigo e uma ilegitimidade em relação a tais práticas mágicas: “a maior parte daqueles que o fizeram morreram de forma terrível”.

– *O ajug kato*: ser chefe de família em país Manjaco requer deveres de patriarca e sacerdote. A função mais importante do chefe de família é de ser um intermediário entre os membros da família e os ancestrais mortos representados pelos fetiches de ébano. O chefe é o depositário e o guardião da tradição, deve conhecer profundamente os costumes. Ele conduz os sacrifícios e oferendas frente às estacas dos ancestrais, à festa dos mortos, à festa das colheitas e às reuniões familiares. Ele deve imperativamente ser consultado antes de qualquer decisão. Se o chefe de uma família morre, deve ser substituído por um iniciado. Se não houver nenhum no país, um iniciado vivendo no exterior será designado e deverá voltar ao país Manjaco, na aldeia da família, para assumir suas funções. Se ele se recusar, ele poderá despertar a ira dos espíritos que poderão atormentá-lo (doença, perda do emprego, pesadelos). Assim, vários homens abandonaram seu emprego na Europa para voltar definitivamente a sua aldeia;

– O mago (*napene*): ele é o intermediário entre, de um lado, os vivos e os espíritos dos mortos de todas as famílias (e não tão somente da sua própria família, enquanto chefe de família) e, de outro lado, entre os vivos e os espíritos demoníacos. Ele é curandeiro (graças às plantas), mas tem também o poder maléfico do bruxo. Ele pode invocar ou esconjurar o demônio. Seus serviços podem ser contratados para praticar um sacrifício e, também, para





ajudar pessoas a firmar promessas e pactos (*katup mtum*) graças ao espírito da divinação (*nangrangrum*) com quem trabalha. Tal como o sacerdote, a função de mago é transmitida do pai para os filhos (homens ou mulheres) das suas filhas.

A reciprocidade no plano do real

Cada chefe de família pode apropriar-se de terras na medida em que elas estão livres, não cultivadas ou abandonadas. Ele terá que pagar um tributo para os ancestrais, organizando uma cerimônia. As terras de planaltos são menos valorizadas do que os arrozais. A terra será demarcada com a instalação de uma forquilha de madeira que representa o *Iran* (o ancestral). As terras destinadas ao plantio do arroz são regulamentadas pelo mesmo tipo de regras, assim como podem ser transmitidas por herança. A valorização dessas terras é coletiva, não existe divisão da superfície entre os diferentes membros da família. A transmissão por herança é feita favorecendo os irmãos ou sobrinhos dos falecidos, maternais ou paternais (Carreira, 1947, p. 43 e seguintes).

Os arrozais e palmeirais espontâneos constituem um território chamado *Bré metxame*, que era propriedade dos reis e dos chefes. Eles podiam usá-lo diretamente, assim como os familiares que os haviam ajudado na compra do cargo, ou alugá-lo.

Originalmente, a propriedade dos arrozais era coletiva. De acordo com Carreira (1947) e Tonneau (1981), a vontade do povo Manjaco em resistir culturalmente às outras tribos o levou a se agrupar em volta de um único chefe capaz de conseguir um prestígio superior.

A repartição das terras entre familiares é muito regulamentada. O locatário deve preservar as infraestruturas (diques, canais) e cultivar respeitando o ecossistema, assim como os costumes tradicionais. Cada locatário poderá repartir os arrozais de acordo com suas mulheres e filhos.

A ajuda mútua (*bëtënk*) existe no que concerne a produção material: construção de casas, cultura do arroz (inclusive por meio de convites para grupos de trabalho, porém menos sofisticados do que no caso dos Balanta). No entanto, entre os Manjaco, essa ajuda desenvolveu-se principalmente para as tarefas e despesas ocasionadas pela vida cotidiana (hospitalização, escolarização na cidade), assim como as diversas cerimônias.

A força de trabalho organiza-se coletivamente no âmbito da aldeia ou da família no que diz respeito ao artesanato, à pesca, à pecuária. A caça pratica-se individualmente ou em família. Na agricultura, a força de trabalho é submetida a uma dupla organização, familiar e por faixa etária. Os jovens garotos e garotas são organizados por faixa etária para “alugar” seus serviços, principalmente para as lavouras e colheitas, como no caso dos Balanta. O pagamento é feito em natureza, essencialmente com arroz, o que serve para a permanência no *Baniew*. Da mesma forma, duas famílias podem firmar um acordo de ajuda mútua por um período determinado e renovável. Esses contratos têm por nome *Utok*, plural *Getok*. Cada idade e cada sexo são encarregados de tarefas bem precisas. A produção é propriedade exclusiva daquele ou daquela (chefe de família, suas mulheres ou o filho) que são responsáveis pela organização do trabalho. Caso houver necessidade, os beneficiários particulares devem dar lugar aos interesses comuns da família (Tonneau, 1981).





Ao lado dessas formas de ajuda por meio do trabalho ou em natureza, existe também um sistema de ajuda financeira implementado pela aldeia ou a federação das aldeias.

Essa ajuda financeira mobiliza a família estendida, que agrupa todos aqueles que têm um ancestral comum do lado paterno: a reunião é dirigida pelo adulto, o mais velho da família. As mulheres que integraram a família não participam dessas reuniões, mas elas participam das reuniões das suas respectivas famílias, assim como os seus filhos.

A extensão dessas reuniões de aldeia dentro da Diáspora levou à implementação de associações de ajuda (*bějuk ucaak*) que reúnem o conjunto das pessoas originárias da mesma aldeia. Inicialmente dirigida pelo membro mais velho, de agora em diante, elas são conduzidas por um presidente eleito da associação dos residentes da aldeia no exterior. As cotizações dos associados permitem uma ajuda financeira entre residentes e em relação aos membros que permanecerão na aldeia (Diop, 1996; Petit, 2005).

Pelo intermediário do *bâtanan*, um indivíduo pode dar um animal para outra pessoa criá-lo e, no final das contas, dividir com ela a “produção”.

Bâtanan vem do verbo *pêtan* (amarrar), trata-se de um ato pelo qual um indivíduo que possui animais domésticos decide confiar um deles a outra pessoa, parente, próxima ou aliada. O *bâtanan* é uma forma de redistribuição das riquezas, mas também uma maneira de ajudar seus próximos a se tornar economicamente independentes. Permite que eles tomem conta de si próprios o que contribui para manter a coesão social.

Após acordo entre as duas partes, aquele que deve receber o animal para criá-lo vai buscá-lo discretamente uma noite. O animal pode ser uma galinha, uma leitoa, uma cabra ou uma vaca. Esses animais representam o dinheiro que produz e se reproduz, aliás o Manjaco designa os animais com o mesmo termo que o dinheiro: *uncaam*.

O *bâtanan* recorre a códigos – por exemplo, “eu te dou a corda: *mawëlu pëcar*” significa por extensão “eu te dou a possibilidade de ter um animal” ou “eu te forneço meios para responder às tuas necessidades”.

No caso da vaca, o pastor ficará com o leite e os bezerros irão para o proprietário. Com os produtos da venda do leite, se o pastor for organizado, ele poderá comprar uma vaca um dia. O boi é o animal mais importante da sociedade Manjaco e um rebanho deve ser constituído em previsão dos funerais.

Qualquer que seja o modo de partilha dos produtos gerados pelos animais entregues à guarda, um elemento permanece constantemente: a ajuda mútua. Nenhum indivíduo no qual se confiou um animal tentará roubá-lo escondendo-o no meio de outras cabeças de gado ou declarando-o morto. Se o fizer, o azar cairá sobre ele e seus descendentes. De fato, o *bâtanan* é um ato social, pois reforça a coesão social, mas também econômica, por participar de um ciclo de redistribuição que pode crescer ou reproduzir-se.

Migração e reciprocidade

A região de Cacheu é considerada como sendo a mais monetarizada (depois da capital Bissau) em função das migrações e de uma suposta economia de troca, associada à existência, fato quase que único em Guiné Bissau, de pequenos mercados locais.





Obviamente, a reprodução dos estatutos, ou até das castas, a manutenção e o respeito dos ritos e cerimônias étnicos, ocorre cada vez mais por causa do uso do dinheiro que entra na família Manjaco através dos migrantes. O dinheiro ganho pelos migrantes ou pelos jovens funcionários é principalmente transformado em bens de consumo e de prestígio para a família, e não em investimentos produtivos; eis a razão pela qual ele é geralmente usado durante as festas e cerimônias. Antes da entrada da Guiné Bissau na zona UEMOA ou CFA, a circulação monetária era ainda mais reduzida, pois o dinheiro ganho no exterior não era, na medida do possível, trocado por pesos de Guiné, por causa da penúria que o país atravessava, mas usado para comprar produtos na Senegâmbia.

A territorialidade da reciprocidade Manjaco vai além das aldeias de Guiné Bissau (Teixeira, 1998). A reciprocidade se dá no plano do real, no plano simbólico (autoridade, palavra) como no plano do imaginário mediante a religião e a magia que asseguram uma continuidade de respeito e de transmissão da tradição, assim como dos valores dentro da diáspora Manjaco espalhada pelo mundo.

Por causa do desenvolvimento da emigração, a etnia Manjaco é muitas vezes considerada como a mais aculturada de Guiné Bissau: em relação a uma hipotética cultura nacional endógena e unitária, ou por causa da oposição de vários jovens frente a uma sociedade tradicional dominada pelos anciões e considerada como rígida. Essa avaliação pode ser desmentida a partir da simples observação da densidade, da vivacidade e da renovação dos ritos étnicos que são tão, ou mais, desenvolvidos que dentro das outras sociedades indígenas da Guiné Bissau.

O país Manjaco é, de forma contraditória [...] a região onde encontra-se o maior número de emigrantes e aquela onde os costumes ancestrais são os mais complexos e os mais respeitados (Hochet, 1983, p. 109; tradução nossa).

Nas aldeias onde muitos homens emigraram, esses rituais são cada vez mais realizados pelas mulheres (Teixeira, 1997). Historicamente, elas são ligadas à terra dos Manjaco e à fecundidade, como mostra a importância dos ritos *Kanalan*.¹⁴ Progressivamente, elas assumiram, inclusive estatutariamente, a responsabilidade da transmissão da palavra Manjaco, como uma forma de resolver a ausência dos homens, no passado guerreiros e caçadores, hoje em dia marujos, viajantes e imigrados.

No caso dos Manjaco, constata-se, associados aos efeitos da migração, não tão somente um aumento da frequência dos ritos, mas também uma amplificação dos gastos de ostentação na ocasião das iniciações, dos casamentos, funerais, cerimônias religiosas ou festas cíclicas. Esse fenômeno não é mais a consequência da celebração do período de paz e da relativa prosperidade que seguiu a independência, mas sim do fenômeno migratório.

Antes de tudo, há um efeito multiplicador da festa, ou seja, dos donativos e oferendas induzidos pela importância e o número das visitas, tendo em vista as dificuldades de reunir todos os membros de uma família espalhada numa só e mesma cerimônia.

As filhas e filhos de uma mesma *Kàbukà*, espalhados no exterior ou funcionários no país que recebem salário em dinheiro, rivalizam de prodigalidade, de poder de redistribuição, assim como contribuem para multiplicação das festas e rituais e ao aumento dos gastos.

¹⁴ O *kanalan*, rito de fecundidade, é também chamado de *Kabuatan* em várias aldeias Manjaco.





O que é muito marcante nesses casos é que, quando uma visita a casa finalmente ocorre, há invariavelmente uma obrigação ritual importante que, na mente do migrante constitui a razão mais óbvia para a viagem árdua e dispendiosa (Binsbergen, 1984; tradução nossa).

Existe uma monetarização dos gastos no momento dos funerais, o que, às vezes, foi interpretado como um abuso de ostentação (donativo agnóstico) por parte daqueles que têm uma renda monetária e que causou a destruição dos fetiches.

Entretanto, as entradas em dinheiro não levam necessariamente a um mercantilismo das relações sociais e econômicas internas, visto que esses valores são redistribuídos coletivamente para fins cerimoniais e de prestígio ou colocados nos circuitos de redistribuição familiar e interfamiliar. Aliás, os migrantes e a diáspora Manjaco conscientes dessa capacidade de redistribuição, estariam realmente em concorrência “desleal” com seus irmãos ou primos que permaneceram em Guiné Bissau, se não existisse regulação ou controle da redistribuição e das migrações pelos anciões ou conselhos familiares. Os nacionais podem rivalizar com outras formas de prestígio, mais particularmente com aquele que confere a função ou o cargo que eles ocupam dentro da categoria dos comerciantes, motoristas, proprietários de táxi-savana, transportadores ou dentro do aparelho do Estado. Para uma família, os dois tipos de estatutos são importantes e complementares.

Segundo Petit (2005), os imigrantes implementaram “caixas de enterro” e organizaram um sistema de participação e obrigações recíprocas codificado entre as aldeias e famílias cuja função é de garantir uma boa organização das cerimônias fúnebres na França, mas também no país de origem, oferecendo um apoio material e principalmente financeiro importante para a família de luto.

Atualmente, em Marselha, os fundos de enterro existem sob forma de um agrupamento de várias aldeias pertencendo ao mesmo posto administrativo do país Manjaco. Esses fundos são estruturas informais [...] que mantêm entre elas laços de solidariedade e têm obrigações recíprocas. Na ocasião de um falecimento, os diferentes fundos de funerais se reúnem em assembleia extraordinária para que cada um pague uma participação previamente fixada. (Petit, 2005, p. 10; tradução nossa).

No país Manjaco, a passagem pelo estrangeiro, a viagem longínqua e a busca da “boa fortuna” constituem uma tradição desde a primeira guerra mundial (Carreira, 1947). As viagens desenvolvem um papel essencial dentro do sistema de iniciação e garantem um prestígio inegável, graças ao estatuto. Nesse processo, a posse de dinheiro, o fato monetário não acontece no nível do indivíduo ou da família restringida, mas principalmente em relação à família estendida, da concessão, como meio de adquirir novos, ou raros, bens e de garantir a “reprodução” do prestígio do “nome” da família.

Assim, constitui-se uma verdadeira territorialidade econômica Manjaco entre Guiné Bissau, a Senegâmbia e a Europa, cujo centro de redistribuição e verdadeiro centro do poder identitário, a sua centralidade, encontram-se nas aldeias de Cacheu, representados pelas mães, as feiticeiras, os cemitérios, os santuários *Bulunquem* e os fetiches, os *Iran*. São nesses lugares que os Manjaco que residem na Senegâmbia, na Europa ou nos Estados Unidos devem regressar, se purificar, garantir oferendas e reencontrar, por meio desses rituais, a palavra e o





sentido da sua comunidade. Aliás, sob o efeito das pressões sociais e do peso das representações espirituais, das crenças, nenhum Manjaco que se preze poderia aceitar morrer e ser enterrado longe da sua aldeia.

Diop escreve a respeito dos Manjaco radicados na França:

Em relação aos outros grupos africanos migrantes, a comunidade Manjaco, no seu conjunto, conseguiu resolver melhor o estorvo da adaptação residencial; os comportamentos econômicos dos membros da comunidade tendem a assemelhar-se àqueles das famílias operárias francesas (Diop, 1996, p. 88; tradução nossa).

Investido na aldeia, com o intuito de efetuar parte dos rituais funerários pelo meio de um ou vários representantes da “comunidade” dos migrantes, os imigrados demonstram a sua vontade de preservar suas “tradições” e, assim, a prioridade simbólica última dada ao país de origem.

É desta forma que os anciões, as famílias dos chefes, a autoridade das comunidades e, de modo geral, das famílias, conseguiram manter esse sistema graças à instauração de contra poderes e ao controle do fenômeno migratório através do *fanado* e dos inúmeros outros rituais. O mecanismo das castas que permite uma diferenciação dos estatutos fundada a partir de várias formas e fontes de prestígio, evita uma degeneração do sistema sob o efeito das migrações, assim como a exploração econômica de uma categoria de família em relação às outras. Assim, as diferenciações econômicas limitadas que prevaleceram até então não se encontram modificadas ou exacerbadas, a ponto de levar à destruição da sociedade Manjaco.

Na medida do possível, as migrações são organizadas e planejadas. Da mesma forma, as obrigações ou deveres dos migrantes respondem às regras da reciprocidade e da redistribuição. Existe uma rotatividade entre os jovens de uma mesma família no que tange a migração, assim como uma rotação dos encargos entre as famílias de uma mesma comunidade. As crianças nascidas no exterior devem passar um período na aldeia para efetuar uma fase de iniciação. Durante meu trabalho nas aldeias Manjaco, encontrei muitas vezes jovens adolescentes, falando com o sotaque das cidades de Marselha ou de Paris, que contestavam a autoridade dos mais velhos. Os garotos vindos da Europa, após ter garantido suas participações nos trabalhos familiares, encontravam às vezes um espaço de jogo, de descoberta, até de liberdade, que não existia nos subúrbios da França. Do mesmo modo, em função de eventos familiares, alguns deles tiveram que ficar mais tempo que o desejado. Finalmente, o prestígio dado aos antigos migrantes acaba, de certa forma, compensando o conforto e o luxo que eles teriam perdido renunciando às “riquezas” do mundo ocidental, frequentemente engrandecidas pelos ex-migrantes, no intuito de reproduzir o ciclo e justificar esse estatuto.

A dialética comunitária continua poderosa por causa de um conjunto de elementos que garantem a coesão social e unidade étnica. É o caso das classes de idade, da iniciação, do *fanado*, do culto aos *Iran* e aos mortos, encarnados pelo poder de mediação da palavra possuída pelos “grandes homens e mulheres” de estatutos prestigiosos. Os contra poderes das mulheres (artesãs, curandeiras, feiticeiras, sacerdotes), dos jovens (escola, migração), dos não migrantes (religião, magia, feitiços, pecuária, etc.) opõem-se ao poder dos anciões.





Esta dualidade dialética das formas de reciprocidade dos Manjaco explica, em parte, a relativa capacidade de adaptação e de evolução dessa sociedade, a sua mobilidade, a sofisticação das relações sociais e econômicas, a busca por alianças poderosas que podem acabar reforçando o prestígio, graças à riqueza da diferenciação interfamiliar. Como se existisse um equivalente cultural e político em relação ao fenômeno biológico de heterozigose dos genes, esses traços de miscigenação são considerados pelos Manjaco como uma aculturação, uma degradação das suas estruturas e valores étnicos, mas também como uma forma de extensão da sua territorialidade graças à aliança do sangue. Essa capacidade de potência, de ampliação da fronteira é vista como a inclusão de outrem através das relações de parentesco, de vizinhança e de aliança. Ela não é a expressão de uma sociedade decadente, se fechando ou em aculturação. Até mesmo o casamento dos migrantes com mulheres europeias é visto como um processo de “Manjaquização” dos brancos.¹⁵

Em relação à capacidade de autonomia das mulheres Manjaco, ela se exerce também através de novas formas. A região de Cacheu é a mais desenvolvida do país no que tange a organização das mulheres e dos jovens dentro de associações, clubes ou grupos do tipo “pre-cooperativos”, tendo em vista a ausência dos homens ativos que partiram e que, com certa frequência, não garantem a autonomia alimentar da(s) sua(s) mulher(es) que permaneceu (permaneceram) na aldeia.¹⁶

Os problemas econômicos e culturais são decorrentes da pobreza do país e das escolhas econômicas contestáveis dos governos que se sucederam desde a independência. De fato, muitos jovens que não conseguem estudar ou integrar-se na região dos Manjaco não têm outra escolha a não ser ir embora. A verdade é que eles têm êxito no exterior que não investe em Guiné Bissau, mas sim no Senegal, o que as autoridades de Guiné criticam. Assim, o Estado de Guiné Bissau deve implementar condições de desenvolvimento na região de Cacheu e deve motivar, de forma concreta, tais investimentos produtivos mediante uma política regional de construção de infraestruturas de saúde, de comércio, de formação dos jovens e de respeito aos valores étnicos ou culturais.

É o que esperam os jovens Manjaco que não se identificam nem com o sistema migratório dominado pela gerontocracia das famílias mais poderosas, nem com o sistema nacional que privilegia as cidades e a capital. Eles querem participar da valorização da sua região e poder viver do seu trabalho no âmbito das suas comunidades. Aliás, do Senegal até os Estados Unidos, passando pela Gâmbia, por Portugal e pela França, existe na diáspora Manjaco uma fantástica rede de pequenas associações culturais locais de residentes que apoiam diversos projetos econômicos, sociais ou religiosos em suas aldeias de origem (Teixeira, 1998).

¹⁵ Da mesma forma que durante a colonização, a conversão religiosa, o casamento ou até o “emprenhar” das mulheres africanas puderam ser feitos em nome da “humanização” ou “civilização” das populações negras.

¹⁶ Cooperativa de cerâmica de Calequisse, Associação das produtoras de sal de Caio, de sabonete de Cajekute, de azeite de dendê e pesca de Cacheu.





Conclusão

A África pós-colonial conhece, em diversos estados ou regiões, crises de identidade e crises econômicas, entre as mais graves da história da humanidade. A destruição dos sistemas de reciprocidade africanos pela colonização, assim como a generalização do controle do mercado capitalista leva ao etnocídio, ao 'economicídio' e ao genocídio. Este, como no caso do Ruanda, desenvolve-se entre etnias africanas que perderam todo e qualquer referencial humano (Temple, 1995).

A África mostra claramente o antagonismo existente entre o sistema de troca ocidental e os sistemas comunitários de reciprocidade, sejam eles baseados na reciprocidade tributária (assimétrica) ou na reciprocidade horizontal e igualitária. A paralisia ou a desestruturação dos sistemas de reciprocidade não conduz a sua substituição pelo sistema capitalista e pela democracia ocidental. Ela leva ao vazio e ao caos.

Em muitos casos, assiste-se até a uma superposição das alienações próprias a cada sistema: a exploração capitalista e a exclusão social no caso do sistema de troca, e a opressão paternalista e clientelista ou a reciprocidade negativa absoluta (a eliminação de outro) no caso dos sistemas de reciprocidade.

As evoluções atuais dos sistemas de reciprocidade, sem nenhum controle social, levam a alienações chamadas clientelismo, parternalismo, neopatrimonialismo (Bayart, 1981 e 1989), cuja crítica em termos de reciprocidade, e não em termos ocidentais, ainda deve ser conduzida pelos próprios africanos.

Comunidade e reciprocidade além da África

Os dois estudos em Guiné Bissau dão uma visão de um conjunto de lógicas e práticas de reciprocidade muito vivas no âmbito de sociedades rurais contemporâneas. Para completar o quadro sobre a universalidade dessas práticas e estruturas de reciprocidade, proponho a seguir, olhares cruzados sobre exemplos em diversas situações: os Jivaros da Amazônia peruana, os Kanak da Nova Caledônia, os camponeses do Poitou na França e aqueles do Nordeste do Brasil.

Essas práticas de reciprocidade são particularmente visíveis e legíveis nos casos escolhidos; pois, em diferentes graus, a organização social e econômica é construída ao redor da comunidade. As práticas de troca (de mercadoria ou outros bens) nunca estão ausentes. Embora elas possam ser abrandadas ou, às vezes, claramente demarcadas ou separadas das relações de reciprocidade que estruturam boa parte da vida e da organização da comunidade.

Etnia, comunidade e sociedade

Etimologicamente, a palavra *comunidade* deriva da palavra *comunal* que corresponde ao estado ou caráter do que é comum. Embora existam várias categorias de comunidades, o termo tem geralmente a ver com comunidades humanas, seja no sentido histórico ou sociológico.





Atualmente, no seu uso mais comum, a palavra comunidade evoca coletividades históricas ou culturais, assim como as minorias étnicas associadas nas sociedades do norte aos debates sobre o regionalismo ontem ou o comunitarismo hoje.

De modo geral, o uso deste termo subentende uma noção de valores comuns e, principalmente, de solidariedade.

Juridicamente, a comunidade se opõe à sociedade e à associação, pois uma comunidade forma-se independentemente da vontade dos seus membros. No direito francês, a comunidade designa um coletivo de pessoas que possuem e gozam de forma indivisa de um patrimônio comum. Por extensão, o termo de comunidade pode designar somente os bens comuns de várias pessoas, sem evocar a existência de uma personalidade jurídica comum.

Na França, durante o antigo regime, a palavra comunidade designava todas as pessoas morais do direito público cujos estatutos resultavam de uma ordem real ou de cartas patentes. Existiam tanto no campo da organização religiosa (comunidades religiosas) quanto naquele dos poderes administrativos locais (comunidades de habitantes ou moradores, comunidades de cidades, comunidades provinciais), como da organização profissional (comunidades de profissões), educativa (comunidades de colégios) ou privada (comunidade matrimonial e de linhagem, comunidades de vizinhança). Por exemplo, decisões dos parlamentos indicavam que todos os pobres de cada cidade ou paróquia eram legalmente constituídos enquanto comunidade, a qual podia receber todos os donativos ou legados feitos “para os pobres”, distinta da *comunidade dos habitantes*.

Em 1887, Ferdinand Tönnies procurando construir racionalmente as “*categorias fundamentais da sociologia pura*”, formulou a diferenciação entre a comunidade e a sociedade. A comunidade é baseada no estatuto de cada um dos seus membros, em função da sua situação natural e costumeira, que fixa as suas tarefas e direitos.

A sociedade substitui o estatuto pelo contrato. Os direitos e os deveres são produtos de arranjos ou negociações bilaterais. De acordo com Tönnies, o direito romano já tinha começado a “cortar as raízes” do direito comunitário (Tönnies, 1944, p. 203).

Todavia, é o desenvolvimento da troca, sob forma do comércio e depois da indústria, que acabou por destruir os hábitos e os costumes da comunidade. A troca é considerada como um ato societário típico (Tönnies, 1944, p. 40).

Para Tönnies, a solidariedade orgânica é um fato da comunidade, enquanto a sociedade, essencialmente baseada nas relações de troca, reúne indivíduos ligados por contrato. O contrato é posto como tradução jurídica da relação de troca.

A comunidade, assim como a família, oferece um exemplo típico das relações de reciprocidade. Embora não tenha a exclusividade dessas relações, ela as expressa e pode abrigá-las. No final dessa parte, veremos como certas práticas e estruturas de reciprocidade sobreviveram ao desaparecimento das estruturas e organizações comunitárias.

A família constitui a base dos sistemas sociais e dos sistemas de produção das sociedades rurais que estudei, qualquer que seja o tipo de família: nuclear, estendida, mono ou poligâmica. Nessas diversas situações, além das diferenças em termo de residência, a comunidade tem como origem o chefe de família que desbravou uma parcela, um campo ou um pasto.

Os chefes de família e de comunidade têm poderes, mas, sobretudo, deveres. O chefe de família exerce um poder de redistribuição sobre a terra, os recursos, a força de trabalho e,





em certa medida, sobre as mulheres (cada vez menos) que dependem da sua família. Ele é o centro da redistribuição e a autoridade da família.

Entre os Kanak da Nova Caledônia e os Manjaco de Guiné Bissau, o chefe de tribo ou de aldeia é, antes de tudo, uma autoridade moral que dispõe de um poder regulador quanto aos recursos comuns, assim como de arbitragem dos conflitos. No caso dos camponeses do nordeste, acontece o mesmo com o patriarca da comunidade (muitas vezes descendente mais velho dos donos de uma antiga fazenda desmembrada).

Entre os Jivaro Aguaruna e Huambisa, o chefe da comunidade era, antes de tudo, um chefe de guerra, geralmente chefe de um dos clãs da comunidade. Hoje em dia, tornou-se representante administrativo da comunidade frente às autoridades regionais e nacionais (Sabourin, 1982a).

Frequentemente, o fundador da primeira família da comunidade torna-se chefe da terra entre os Balanta, guardião da terra para os Kanak.

Tradicionalmente, a comunidade é dirigida por um conselho de chefes de família. Trata-se do conselho dos anciões no caso dos Kanak, dos iniciados, *Homens Grandes* ou *Bidoc* entre os Balanta, da assembleia dos chefes de família para os camponeses do nordeste.

Esse conselho regulamenta o acesso aos recursos coletivos ou seus consertos: sobretudo no caso da terra, mais particularmente dos pastos comunitários (entre os Balanta, os Kanak e os camponeses do nordeste brasileiro), da água e dos equipamentos comuns.

Ele trata dos litígios. Suas competências estendem-se às práticas de redistribuição do trabalho ou de ajuda interfamiliar. Essa solidariedade manifesta-se em caso de má-colheita, de doença ou de acidente, numa ou outra família, através de dádivas de alimentos, de sementes e de ajuda de trabalho sem contrapartida sistemática.

A família, qualquer que seja o seu tamanho ou extensão, reproduz, por sua vez, o princípio de reciprocidade perante as outras famílias.

Quando uma família estrangeira pede para desbravar um lote e instalar-se dentro da comunidade, é a família fundadora da aldeia, após acordo do conselho dos anciões, que dá o direito de trabalhar novas terras, da mesma forma que um pai distribui campos para os seus filhos.

Organização comunitária e reciprocidade positiva

Se uma das famílias estiver passando por dificuldades ou necessidades, as outras vão ajudá-la. Trata-se de uma estrutura de reciprocidade elementar, centralizada em torno do pai que distribui os espaços para construção das casas, as terras e parte do seu rebanho.

A reciprocidade das dádivas é a base dessas sociedades, Balanta, Manjaco, Kanak, assim como dos camponeses do nordeste do Brasil. Estava ainda vigorando nas sociedades camponesas da França, até os anos 1970.

A dádiva leva a reciprocidade fora do contexto biológico em que nasceu, fora do corpo a corpo, da aliança e da filiação: de fato, ela transcende o real por ser um símbolo. A dádiva é real, hospitalidade, distribuição de alimentos, mas é também um símbolo da humanidade que nasceu desta hospitalidade; que nasceu desta distribuição de víveres, e, conseqüentemente,





uma palavra que se situa num nível diferente daquele da natureza, suscitando a construção de uma segunda existência, uma existência artificial, a cidade... Ela faz com que a reciprocidade esteja novamente na base econômica da sociedade. Ela mexe com o real: de fato, ele se transforma em comida, hospitalidade, proteção e cuidados, porém a partir de uma produção destinada para isto e que responde a vontade e a expressão de uma consciência (Temple, 2000a, p. 47; tradução nossa).

Um homem que tem êxito como caçador, agricultor ou pastor, é estimado, pois é capaz de dar. Mais a sua capacidade de redistribuição for importante, mais ele será respeitado: que isto sirva para ajudar parentes, vizinhos, amigos e aliados ou para oferecer banquetes e convidar para festas.

No caso dos criadores Balanta ou do nordeste do Brasil, o chefe de família controla o rebanho familiar ou comunitário (Sabourin, 1997, 2000 e 2001). Também dirige as culturas, ou pelo menos indica, como na maioria das etnias africanas e oceânicas, as datas apropriadas para cada tipo de trabalho no campo.

Do mesmo modo, o chefe decide sobre os convites ou sobre as festas. Finalmente, ele realiza as oferendas coletivas, materiais ou simbólicas, ligadas à identidade da comunidade.

Na base de toda e qualquer instalação de uma comunidade, existe uma relação de reciprocidade com a natureza, e com os espíritos da natureza, que permitem a subsistência e a riqueza das famílias.

Inicialmente, a humanidade se pensa como parte e extensão da natureza, com uma existência dependendo dos recursos da natureza. Entretanto, a humanidade, com o surgimento da cultura – muitas vezes considerada em oposição à natureza – marca uma ruptura com o estado da natureza.

No caso dos Balanta, o sacrifício consiste em uma dádiva que resume os donativos de cada família. Temple (1986, p. 8) escreve “disso resulta um sentimento de inclusão dentro de um Terceiro indiviso (ou indivisível), expressão do ser e da identidade própria da comunidade responsável pela lei e a tradição: o Iran (ou *Fram*). O Iran que nasce da oferenda é o equivalente espiritual da dádiva comunitária”.

Em seguida torna-se fetiche na sua representação (geralmente uma estaca ou uma estatueta de madeira), como se tivesse poderes próprios. Para Temple (1986, p. 9) é “a alienação religiosa nascendo com o sacrifício que confere um poder à imagem material dentro da qual o espírito se representa”. Então, o Iran é, antes de tudo, o ser da comunidade criado pela reciprocidade e, também, este ser representado materialmente sob forma de um fetiche.

Entre os Jivaros Aguaruna e Huambisa, como entre os Kanak há pouco tempo ainda, a terra se confunde com a floresta e o rio. Antes de partir para a caça ou a pesca, pede-se para os espíritos e gênios da floresta que autorizem a morte do animal ou a retirada de comida (Sabourin, 1982b). Em compensação, ou em reciprocidade, agradece-se a esses espíritos, geralmente por meio de uma oferenda simbólica (Descola, 1986).

Finalmente, como os produtos da natureza não têm origem privada, mas comum, fazem parte do bem comum; assim, são divididos com os parentes, vizinhos e amigos, inclusive quando se retorna de caças ou pescas individuais. Aqueles que não gostariam de dividir seriam na certa castigados pelos espíritos da floresta e, futuramente, sofreriam de doenças, azar ou caças ruins (Sabourin, 1982a; 2002).





Na aldeia da minha infância, na região do Poitou, que se assemelhava ainda nos anos 1960-70 a uma comunidade camponesa, vendia-se cereais, leite, bezerros e tabaco destinados a troca mercantil para assegurar a manutenção da unidade de produção (compras de equipamentos, insumos, arrendamento das terras), assim como para pagar os gastos monetários da família (móveis, roupas e tecidos, remédios, transportes, poucos eletrodomésticos, alguns alimentos). No entanto, os produtos coletados na natureza (cogumelos, ervas e frutos selvagens, caça e peixes do rio) eram também redistribuídos e divididos entre os vizinhos e os amigos. Essas práticas faziam com que aqueles que não tinham produção agrícola própria, os mais pobres, os aposentados ou os sem-terra participassem também das dádivas mútuas de alimentos e produtos.

De fato, os produtos provenientes da atividade doméstica e não comercial da fazenda (frutas do pomar, verduras da horta, ovos, pratos feitos a partir da carne do porco) eram também divididos e redistribuídos. Antes da aparição das colhedeiças/batedeiças automatizadas (1972-75, na minha aldeia), os campos de cereais eram abertos após a colheita para catação dos grãos restantes.

Entre os Kanak, a relação com a terra mãe é ainda mais forte, pois as comunidades ou os clãs foram deslocados por causa das migrações ligadas às alianças e às guerras de antigamente, mas principalmente por causa da colonização no fim do século 19. Esses deslocamentos se materializaram geograficamente com amontoamentos de terra, chamados de montículos¹⁷ (*Tipehene* em Cemuni), que são objeto de oferendas e de cerimônias, mais particularmente por parte dos clãs guardiões da terra (Sabourin e Pédelahore, 2001).

De acordo com Bealo-Gony e Mokadem (2006) “existe uma repartição dos poderes entre os clãs nativos, mestres (ou guardiões) da terra, proprietários das práticas mágicas que fazem frutificar a terra e os clãs forasteiros. Por sua vez, esses grupos de fora vão se esforçar para tornarem-se nativos. Os mestres da terra lhes atribuem e distribuem poderes e papéis nas chefias” (tradução nossa).

A interpretação mais apropriada das oferendas, redistribuições ou obrigações materiais Kanak – geralmente traduzidas como “relações de trocas costumeiras” ou “trocas recíprocas” – é de uma dádiva.

A dádiva (*Xuagnerë*, em Xaraçu) é um gesto que marca um reconhecimento, o acolhimento, a hospitalidade (*topoé* em Xaraçu), o respeito, o parentesco e a aliança. A dádiva é feita na ocasião de um nascimento, de uma adoção, de uma iniciação, de um casamento, de funerais e do luto.

Existe uma dádiva das famílias da tribo, sob forma de trabalho, para as terras do chefe ou uma dádiva dos primeiros inhames para o chefe.

No momento do luto, a família do defunto recebe os parentes em casa e alimenta os visitantes que trouxeram produtos (inhames, taioba, bananas, peixes, carnes) e presentes (tapetes trançados, peças de tecido ou *manou*, moeda Kanak, tabaco).

Os alimentos são consumidos em parte no local e o restante é dividido entre as famílias e os clãs presentes (os visitantes vão embora com parte desses alimentos).

¹⁷ O termo francês “*tertre*” designa tanto o lugar físico de uma casa Kanak (um lugar elevado constituindo uma plataforma), assim como a origem simbólica e a representação física da existência de uma linhagem.





No caso dos camponeses do nordeste, as prestações de ajuda mútua em trabalho e alimentos, terras e sementes estiveram durante muito tempo na base da agricultura camponesa. No entanto, por causa das secas repetidas - que trouxeram condições de vida difíceis e processos de recatamento - , hoje em dia, as famílias só se reúnem de forma espontânea para ajudar um vizinho em dificuldade ou nos raros momentos de relativa fartura. Nesses momentos, as promessas são pagas para o santo padroeiro da comunidade ou para os santos católicos mais populares do nordeste (São Gonzalo, São Cristóvão), com danças e rodas, após ter convidado os vizinhos e os amigos para um banquete, mais ou menos regado a bebidas (Sabourin, 1999).

A hospitalidade é uma das primeiras formas universais da reciprocidade. No Sertão nordestino, até onde se lembra, a hospitalidade é, antes de qualquer coisa, a dádiva da água: “*Não se nega água*”. Existem histórias de águas encantadas: a fonte secaria se se recusa a dividi-la.

A hospitalidade sempre foi sagrada em relação aos viajantes e vaqueiros para quem se dava casa e proteção contra os bandidos. Isto continua até hoje, inclusive para os rebanhos que podem ter acesso aos pontos d’água e pastos comuns. Em Massaroca (Juazeiro, Bahia), a hospitalidade pode até se estender por vários meses para os rebanhos dos vizinhos se a seca se prolongar.

O enxoval, os convites para as festas familiares e religiosas, a hospitalidade e a distribuição de alimentos são tantas formas de dádiva que marcam as relações sociais e econômicas. A reciprocidade generalizada (dádivas destinadas a todos) acontece no momento das festas locais, religiosas (pagamento de promessas, celebração dos santos padroeiros), familiares (batizado, casamento) ou domésticos (matança e preparação de um animal).

De fato, nos sistemas econômicos de reciprocidade, generosidade e prodigalidade conferem prestígio e fama, base de autoridade e até de poder, assim como as formas agonísticas da dádiva o comprovam.

Nas comunidades dos municípios de Juazeiro e Pintadas (Bahia) ou do Agreste da Paraíba, a reciprocidade familiar se manifesta através do enxoval das moças e das dotações para a instalação dos jovens, principalmente de animais (com suas descendências) no nascimento de cada filho. Às vezes, essas dotações são vistas como uma obrigação, uma dívida entre as gerações. Em realidade, são dádivas associadas à filiação que permitem reproduzir, de uma geração para outra, a estrutura de reciprocidade da relação unilateral pais/filhos (a dádiva da vida). Trata-se de uma forma de reciprocidade ternária em que cada um encontra-se numa situação intermediária, entre duas outras gerações, por exemplo, recebendo de um doador (o seu pai) e dando para outro (o seu filho) (Temple, 1998).

Entre os Kanak, a hospitalidade e a recepção dos visitantes constitui também uma das estruturas de base da reciprocidade. Hoje em dia, ainda está viva no âmbito do que se chama o “costume”. Aliás, na Nova Caledônia, o rito da recepção, codificado em torno da dádiva de uma peça de tecido e de tabaco, ficou com o nome francês de “*coutume*” (costume).

A hospitalidade é sagrada em relação àqueles que chegam e precisam comer, necessitam de alojamento ou até mesmo de terras. A recepção no seio de uma família é motivo de um rito de “costume” se a estadia correr o risco de se prolongar. Na tribo, um pedido de terras para cultivo é formulado a partir de um rito de costume específico junto ao chefe.





O costume, marca da hospitalidade e da recepção, é associado a ritos e saudações que demonstram o respeito dos mais jovens em relação aos mais velhos de forma geral, e em relação aos estatutos de chefes (da tribo ou do conselho dos anciões) de forma específica.

Nas aldeias rurais do Poitou, todo visitante, mesmo desconhecido, que o desejasse podia ser recebido e acomodado pelo prefeito do vilarejo que tinha que dispor de um quarto na sede do município para tal efeito¹⁸. Não era raro que uma família, conhecida como sendo particularmente acolhedora, fosse indicada pelos habitantes ou o secretário da prefeitura, no intuito de garantir a hospitalidade para com os visitantes.

Meus pais e avós, que moravam à beira da estrada abrigaram por uma noite ou mais, várias famílias de turistas cujo carro quebrara. Essa recepção incluía a alimentação. Meus avós haviam abrigado varios refugiados franceses ou estrangeiros durante a segunda guerra mundial, meus pais respeitavam a tradição. A minha avó matava suas melhores aves e meu avô pedia sempre o endereço dos visitantes. Vários nunca deram notícias, outros são amigos da família até hoje.

“*Reciprocidade*”, é de fato o significado que a palavra hospitalidade tinha antes na nossa tradição ocidental de acordo com Benveniste (1987: 101):

“As coisas iam ainda mais longe, pois o Indo-europeu usava outro nome para o hóspede, ainda em vigor no Iraniano. Aryaman é o deus da hospitalidade. No Rig Veda como no Athharva, é especialmente associado ao casamento. (...) O nome do homem é o nome do que nasce da reciprocidade: o deus da aliança e da filiação, para os ancestrais dos próprios Ocidentais...”.

A reciprocidade negativa nos dias de hoje

A reciprocidade negativa corresponde a uma relação de vingança. É preciso ter sofrido uma injúria para se vingar, mesmo que essa vingança seja solicitada, como no caso dos guerreiros Jivaro, mediante um desafio ou uma provocação.

O prestígio é relativo ao número de troféus simbolizando as vitórias sobre o inimigo, como marcas do número dos ciclos de vingança que começaram a partir dessa primeira injúria.

De acordo com Temple, a reciprocidade negativa, tal como a positiva, pode terminar de duas formas diferentes: ou a dialética (aqui de vingança) torna-se mais intensa ou a reciprocidade negativa é relativizada e pode até tender para se aproximar da reciprocidade simétrica. “O valor produzido por esta forma de reciprocidade simétrica é, mesmo assim, dominado de forma racional pela consciência objetiva da reciprocidade negativa” (Temple, 2006, p. 5; tradução nossa).

¹⁸ Esta hospitalidade republicana de origem cristã concerne os povos itinerantes (ciganos) para os quais locais específicos devem ser previstos em todos os municípios da França, para que eles estacionem seus trailers. Essa regra não é muito respeitada hoje em dia, embora a lei de 05 de julho de 2005 obrigue as cidades de mais de 5000 habitantes a ter uma área de recepção.





Então, o desafio da reciprocidade negativa consiste em submeter a violência à justiça e ao respeito do outro, de acordo com as regras da guerra ou com outras modalidades de controle dos limites da violência.

Para Temple, a reciprocidade negativa é uma das mais importantes invenções humanas permitindo a vida em sociedade: “ela supera muitas vezes a reciprocidade positiva que não pode impedir que a guerra se transforme na aniquilação do adversário e, assim, no desaparecimento do toda e qualquer reciprocidade” (Temple, 2006, p. 5; tradução nossa).

A reciprocidade negativa, não se restringe à generalização da violência, mas permite dominar a violência. Nas sociedades arcaicas, a vingança é legítima enquanto a vítima tem capacidade de reproduzir o ciclo da vingança, pois a vida e a vitalidade do inimigo são condições necessárias para a reciprocidade. Por exemplo, entre os Jivaro ou os Kanak, compensava-se a perda de guerreiros por esposas ou pela adoção de meninos, para que a fecundidade dos casamentos produzisse guerreiros em número suficiente e perpetuasse a reciprocidade da vingança.

No entanto, não se pode interpretar a injúria ou o assassinato como uma dádiva negativa; pois se o autor de uma dádiva se beneficia com o prestígio, o assassino ou o sequestrador estaria então se apoderando do imaginário do guerreiro; ora, é o contrário que acontece: na reciprocidade negativa, o assassino não fica com nenhuma alma de vingança por causa do assassinato; é aquele que sofre o assassinato que fica com o poder do imaginário da vingança (Temple, 2006, p. 5; tradução nossa).

Além do mais, Temple lembra (2006, p. 5) que a reciprocidade negativa não deriva da reciprocidade positiva. Não se pode afirmar, por exemplo, que um cidadão lesado no equilíbrio da reciprocidade positiva da qual participa e que restabelece seus direitos esteja iniciando uma relação de reciprocidade negativa.

A resolução dos prejuízos por aquele que não foi respeitado enquanto doador pelo donatário pode, decerto, levar a uma sanção; todavia não se trata de reciprocidade negativa. Ao contrário, o fato de se recusar a reconhecer o outro num sistema de reciprocidade positiva instituído, leva ao seu reconhecimento no âmbito de uma reciprocidade negativa. Assim, a injúria torna-se um ativo, um benefício, para aquele que a recebe, em vez de ser um passivo ou um déficit (Temple, 2006, p. 6; tradução nossa).

Além dessas considerações teóricas e da contribuição de Temple e Chabal (1995), assim como de Melia e Temple (2004), em relação à vingança e à honra, a reciprocidade negativa traz uma questão atual: como ela está se exercendo hoje em dia com a integração acelerada das sociedades locais no quadro de uma sociedade nacional militarizada, policiada e administrada?

Me confrontei à reciprocidade de vingança quando permaneci entre os Aguaruna e Huambisa do Peru, mas também entre os Balanta e Bijago da Guiné Bissau ou entre os Kanak da Nova Caledônia. Essa expressão do laço social pela busca da reciprocidade pela rivalidade ou até pelo desafio mortal do outro é ainda muito forte. Ela é significativa de um equilíbrio da coesão social, de um laço das almas, nesses povos cuja tradição é guerreira.

No âmbito dos estados atuais, em que a guerra é proibida e o rapto ou o assassinato reprimido, a reciprocidade negativa tomou novos rumos. Entre os Aguaruna e Huambisa, os homens disfarçam geralmente as vinganças em acidentes de caça ou de canoa (principalmente no meio das corredeiras); as mulheres, por sua vez, recorrem ao envenenamento. As mulheres





têm certa facilidade em envenenar a cerveja de mandioca, o *washpé* (*masato* em espanhol), no momento das festas e celebrações em que os homens relaxam. O estatuto da mulher Jivaro encontra-se bastante desgastado por causa do contato com a sociedade crioula peruana, machista e paternalista. De forma paradoxal, o envenenamento é principalmente utilizado para o suicídio feminino que vem tomando proporções preocupantes.

No caso dos Balanta, existe uma forma de vingança ou de castigo por parte dos anciões que acontece principalmente no momento dos ritos de iniciação dos jovens, mediante castigos não mortais. No entanto, pode resultar em acidentes mortais, caso os jovens não estejam protegidos durante esses ritos.

Entre os Kanak, a disseminação dos clãs em linhagens enraíza-se nos espaços fundiários (*tertres*) que marcam espacialmente e simbolicamente a genealogia, assim como o itinerário espacial dos clãs. As histórias Kanak descrevem esses processos em termos de atos de violência. Esses atos de exclusão do território do grupo fundaram novos clãs. Muitas vezes, a análise do conteúdo dos relatos revela essas fragmentações dos clãs em diversas linhagens Kanak. Aliás, na tradição desse povo, uma dádiva ritual acontece sempre, inclusive no momento das declarações de hostilidades (guerra) ou da reivindicação de terras, crianças, mulheres ou recursos.

Entre esses três povos, a impossibilidade ou as dificuldades encontradas pelos guerreiros em praticar abertamente a reciprocidade negativa, deram lugar a um aumento da dialética de vingança por meio dos feiticeiros, trazendo uma eliminação mútua entre xamãs de proporção nunca vista antes, particularmente entre os Aguaruna e Huambisa no Peru.

Conclusão

De fato, a lógica da reciprocidade define uma parte importante da produção, da sua transmissão, mas também da gestão dos recursos e dos fatores da produção. No nordeste brasileiro, por exemplo, o acesso gratuito à água das represas, às terras de vazante, aos pastos comunitários, à mão de obra da comunidade (pela ajuda mútua), constitui uma redistribuição dos fatores de produção. Assim, trata-se de uma gestão compartilhada de recursos coletivos, assim como de uma forma de solidariedade de produção.

São essas estruturas e suas evoluções, por meio das regras e formas de organização comunitária, indígena, camponesa ou profissional, que tentei identificar e analisar, para verificar sua natureza (reciprocidade ou troca), os projetos sociais e políticos correspondentes e, particularmente, os valores produzidos nestas relações. É o objeto dos dois próximos subcapítulos que tratam das estruturas de ajuda mútua e de gestão dos recursos compartilhados nas diversas sociedades camponesas onde trabalhei.

No entanto, a lógica de ajuda mútua ou de solidariedade do sistema de reciprocidade não procura exclusivamente a produção de valores de uso ou de bens comuns a serem partilhados, mas a criação “de ser”, de um laço social. Obviamente, para ser considerado é preciso possuir; mas trata-se de possuir para dar, para redistribuir, dentro da família ou de uma família para outra (convites, enxovais e dotações). Trata-se assim de redistribuir no âmbito da comunidade (festas, dádivas religiosas) ou do município, a exemplo do clientelismo dos homens políticos descrito por Lanna (1995) no nordeste brasileiro. Então, a lógica da reciprocidade busca de fato





a ampliação das relações sociais e afetivas através da redistribuição, quer dizer, pela reprodução da dádiva (mesmo que deferida) ou pela partilha dos recursos.

Esses fatos tendo sido verificados, inclusive dentro de sistemas mistos associando práticas econômicas de troca e práticas de reciprocidade, convêm examinar as interações em oposição ou complementaridade entre as lógicas de cada um desses sistemas. Isto é o objeto da terceira parte, que propõe uma leitura pela reciprocidade, das interações entre comunidades e organizações camponesas, os mercados e o Estado.





Capítulo 5

Organização camponesa e estruturas de reciprocidade

As formas e estruturas da ajuda mútua na agricultura

A ajuda mútua é reconhecida como uma forma de cooperação, de organização do trabalho relevando da reciprocidade ou da solidariedade na produção (Temple, 1983; Scott, 1976; Hyden, 1980). Nas principais referências antropológicas em matéria de ajuda mútua rural, na França (Gervais *et al.*, 1977), nas comunidades andinas (Wachtel, 1974; Alberti e Mayer, 1974) e africanas (Condominas, 1961 e 1974), encontra-se a distinção entre duas grandes formas de reciprocidade, simétrica e assimétrica, assim como entre diversos tipos de ajuda mútua simétrica.

Voltarei a tratar das formas assimétricas mais adiante, pois a maior parte dos autores reconhece que até em caso de assimetria, a existência da relação e sua reprodução contam mais que a natureza do serviço ou a quantidade de trabalho.

De fato, a relação de ajuda mútua coloca em jogo laços sociais, sentimentais e simbólicos. Assim, ela se diferencia da troca (troca simples ou troca mercantil mediante trabalho assalariado) na medida em que não implica uma retribuição equivalente, imediata ou diferida, que liberaria o beneficiário da sua dívida. Certamente, existe uma expectativa de retorno da ajuda, ainda mais que a pressão social, os valores de honra e de prestígio concorrem para isto; porém sem que haja nada de contratual, nem obrigatório. Além do mais, o retorno da ajuda pode ser diferido, assumido por outro membro da família ou ainda corresponder a uma prestação de natureza diferente, como uma dádiva de sementes, um gesto de amizade.

No caso da ajuda mútua agrícola, essas formas de relações sendo recorrentes e universais, podemos falar de estruturas elementares de reciprocidade binária.

As estruturas da ajuda mútua

As estruturas simétricas associadas à ajuda mútua apresentam três principais tipos:

– prestações de ajuda cotidianas dentro da família nuclear ou estendida. É por exemplo o que, nos Andes, Mayer (2002) chama de *voluntária* e que ele define como a realização de uma obrigação decorrente de uma relação social como o parentesco;

– prestações mútuas de trabalho entre famílias associadas com prestações alimentares ou boas refeições. É o *Wajé-wajé*, o *Ayni* ou a *Minka* nos Andes (Mayer, 2002; Fonseca, 1974) o *mutirão* ou o '*ajudatório*' no Brasil (Menezes, 2006), o *Ipaamau* dos Jivaro, o *coubiage* do Baixo Poitou, o *Kilé* dos grupos de trabalho de jovens no oeste da África (Sidersky, 1984), etc.;





- prestações de trabalho que implicam o conjunto das famílias da comunidade sob forma de trabalhos coletivos (variantes do *mutirão* ou da *minka*):
- para uma só família de cada vez, podendo beneficiar todas as famílias do grupo (*boi roubado* no nordeste) (Sabourin, 2009);
- para a comunidade, a exemplo do trabalho nas terras do chefe na África (Chrétien, 1974), entre os Kanak (Tuyeinon, 2002 e 2004), ou da construção, realização, manutenção ou gestão de bens comuns (equipamentos coletivos produtivos ou sociais).

Essas três variantes são encontradas em todas as sociedades que estudei.

QUADRO 4
O *coubiage*, um exemplo de ajuda interfamiliar Gript (Poitou)
(Sabourin, 2005)

Coubiage: o termo, na língua regional de Saintonge e do Poitou, designa uma ajuda entre dois camponeses (e suas famílias) que mantêm uma colaboração privilegiada, uma aliança. Etimologicamente, a palavra designava um ‘*couble*’ de cavalos e deriva do latim “*copula*” que significa laço.

A metáfora se verifica na medida em que este tipo de ajuda sistemática implica principalmente “casais” de duas unidades domésticas que firmaram oralmente uma aliança duradora. O caso de tríades é mais raro, exceto quando o camponês mantém dois *coubiages* distintos, e, num efeito cascata, termina reunindo pontualmente os membros de três ou mais famílias para realizar uma tarefa que exige muita mão de obra num período de tempo curto (colheita da uva, da batata ou do tabaco, etc.)

O *coubiage* reúne dois camponeses pares, cujo estatuto é parecido. As grandes fazendas tinham trabalhadores. As principais atividades realizadas no *coubiage* eram o feno e a colheita e debulha dos cereais (trigo, cevada, aveia). Entre colegas de *coubiage*, era normal prestar-se pequenos serviços (emprestar ferramentas e prestar socorro, etc.) e doar alimentos. Certos *coubiages* se prolongavam com alianças familiares fortes (quando os pais firmavam um *coubiage* entre eles, os filhos continuavam) até com casamentos ou apadrinhamento de filhos, o que pode ser assimilado a um compadrio (Sabourin, 2000). Deve se considerar o *coubiage* como uma forma de solidariedade na produção. Se o *coubiage* for apenas um conjunto de interesses individuais, o mais certo seria que um camponês pobre procurasse uma colaboração com um mais rico e que o camponês abastado e mecanizado escolhesse um colega mais pobre (com pouca superfície para trabalhar) e com uma família numerosa (mão de obra gratuita). Contudo, durante meus anos de convívio com os camponeses do Poitou, nunca observei tal comportamento. Não se pode colaborar muito tempo quando a situação é muito assimétrica e contrastada, pois o prestígio e a honra da família ou a pressão social, não o permitiriam.

Da mesma forma, não se deve idealizar o mundo rural e negar a parte dos interesses e cálculos. Porém em Gript e nos municípios vizinhos (a ajuda não se limita às fronteiras municipais), o *coubiage* tinha mais a ver com favores ou serviços recíprocos (a complementaridade) do que com motivos de exploração de vizinhos menores, ou com cálculos de expansão patrimonial.

O *coubiage* feminino existia para lavagem de roupa de primavera chamada de *bugeaille*: “A *bugeaille* é o *coubiage* das mulheres, é um bate-papo sem fim” dizia o meu avô.

Deve se lembrar que na época não existiam máquinas de lavar roupa, água encanada e que os poços eram poluídos por causa do esterco concentrado em volta de um habitat agrupado. Durante o verão, lavava-se a roupa nos riachos, mas durante o inverno, era impossível. Assim, durante esta estação, acumulava-se todos os lençóis pesados de algodão grosso, as cobertas, cobertores e edredons





empoeirados, as toalhas de mesa manchadas. Era preciso ferver as roupas brancas em centenas de litros d'água, dentro de uma *ponne* (tanque circular de pedra ou de concreto armado) ou de caldeirões metálicos colocados sobre um fogo de lenha. Para tal, era preciso amontoar gravetos, podas e galhos de madeiras, armar cordas de secar ou isolar uma área com relva para secar a roupa estendida no chão.

Precisavam de muitos braços para cuidar do fogo, do sabão, da lavagem, do enxugamento, do branqueamento e da secagem, assim como para passar ferro,. Para tal, reuniam-se as mulheres de duas ou três famílias e, para cada uma delas, fazia-se a *bugeaille*. Era uma oportunidade para colocar as fofocas em dia, preparar boas refeições, cafés e chás, trocar receitas, mostrar a última moda de bordados ou de pontos de costura, e, para as moças que pouco saíam, visitar os primos e rapazes em fazendas vizinhas.

A matança e a preparação da carne do porco fazem parte do ciclo de ajuda mútua alimentar camponesa: tratava-se de um evento importante, esperado, comentado e preparado. Era um forte símbolo do ciclo da vida, da abundância, da gastronomia, do mistério da morte e do ritual do sacrifício pela sangria.

Convidavam-se os homens e as mulheres especializados para ajudar. Eles iam gratuitamente (pelo menos durante a nossa infância, depois eles começaram a cobrar), algumas pessoas muito procuradas (o matador/cortador, os melhores preparadores de carne) eram cortejadas, era preciso estabelecer um verdadeiro calendário entre as famílias de vários municípios vizinhos.

Entre os camponeses do Poitou, distingue-se a ajuda mútua familiar e a solidariedade comunitária: de um lado, o *coubiage* entre duas famílias para o feno, a colheita dos cereais ou das uvas e, do outro, as obras coletivas beneficiando todas as famílias da aldeia, como por exemplo, a debulha dos grãos até os anos 1975 (Gervais *et al.*, 1977; Quadro 7).

Distinguem-se vários tipos de *mutirão* no nordeste do Brasil: ajuda mútua entre duas famílias, convite ao conjunto da comunidade para ajudar uma família necessitada e obras coletivas de produção ou manutenção de bens comunitários (Caldeira, 1957; Galvão, 1959; Sabourin, 2007a).

Reconhecem-se três principais formas de *ipaamu* entre os Jivaro do Peru (Sabourin, 2002): i) no âmbito da família ou do clã (cultivos, hortas, pesca, caça e construção de casa), ii) entre dois clãs aliados (construção de casas, desmatamento, caça, pesca); e, iii) mais recentemente, para infraestruturas coletivas nas comunidades sedentarizadas (construção de escola, de posto de saúde, campos de futebol, salão, etc.).

A produção de valores humanos afetivos e éticos

A criação de valores humanos numa relação de reciprocidade simétrica em torno de uma produção material tem a ver também com a práxis, a partilha dos esforços entre pares. As comunidades rurais enxergam as normas das estruturas de ajuda mútua como uma forma de manter regras de partilha ou de solidariedade. Em Guiné Bissau, no Peru, na Nova Caledônia, no Poitou, como no Brasil, os depoimentos dos agricultores confirmam que essas relações estruturadas de reciprocidade produzem ou reproduzem, além de valores materiais de uso, valores de amizade e de confiança.





Esses valores humanos, afetivos ou éticos, são expressos nos depoimentos em termos de qualidade das relações sociais, de obrigações sociais, mas também de satisfação, de reconhecimento, de respeito, de felicidade, de festa e de espírito de grupo. Constituem, ao mesmo tempo, um resultado dessas relações e um incentivo para a reprodução dos ciclos de reciprocidade. Correspondem também a um determinado projeto de sociedade, conforme a prioridade for dada a interesses materiais individuais ou à qualidade dos laços sociais e à partilha.

Se a relação importar mais que o serviço prestado, é porque, além do aporte material, ela tem um valor humano incomparável. Esse valor é de natureza afetiva (amizade) e ética (solidariedade, confiança). Ele é celebrado com marcas simbólicas (presentes regulares, rituais compartilhados), mas também com festa e consumo de alimentos de qualidade. As festas podem dar lugar a certa rivalidade quanto à ostentação ou à qualidade de trabalho (competição dos grupos de trabalho entre os jovens lavradores de Guiné Bissau, dos carregadores de sacas de grão ou dos 'fazedores' de charrete de palha no Poitou).

Dentro de uma estrutura bilateral simétrica (face a face) a relação de ajuda mútua produz sentimentos de amizade que se prolongam ou se expressam por meio de alianças duradouras: casamento em Guiné Bissau, apadrinhamento mútuo das crianças no Poitou ou compadresco na América Latina.

A figura do compadrio corresponde a um prolongamento da ajuda e a uma extensão das relações de parentesco pela reciprocidade, por meio do apadrinhamento mútuo dos filhos. Esse fenômeno existe entre os camponeses Quéchua (Mayer, 2002) e Aymara (Michaux *et al.*, 2003), assim como no nordeste do Brasil (Woortman, 1995; Sabourin, 2007a). Pode existir também entre uma família cuja renda é modesta e uma família mais abastada, ou até entre classes diferentes.

De acordo com Mayer, a *Minka* quéchua encontra a sua expressão máxima no ritual do compadrio (o *compadrazgo* que estabelece um laço de parentesco entre não parentes) e nas relações assimétricas entre patrões e trabalhadores.

Neste último caso, a assimetria da relação pode gerar um sentimento de submissão da família mais pobre e de prestígio para a família mais rica. No entanto, isto não é nem obrigatório, nem inelutável. Portanto, é necessário relativizar e estudar caso a caso as relações de ajuda mútua e de reciprocidade qualificadas como assimétricas quando fazem intervir uma família mais rica e poderosa que a outra ou pertencendo a uma classe diferente ou superior (ver Meillassoux, 1974; Godelier, 1974).

O sentimento da amizade gerado pela ajuda mútua é, de fato, muitas vezes comemorado mediante o consumo de produtos típicos. São as festas das colheitas no país Kanak (inhames e taioba), no país Balanta (arroz), nos Andes (batata), no nordeste (milho de São João), no Poitou (preparo das carnes do porco).

A estrutura simétrica da ajuda mútua contribui para regular os desejos de prestígio dos mais poderosos, controlando e equilibrando a reciprocidade das dádivas. Também, ela permite, principalmente nos povos de tradição guerreira, a expressão apaziguada e a interpretação pacífica da reciprocidade negativa, por meio dos desafios e competições entre trabalhadores. Pode ser no momento do descanso ou da festa: jogos de luta na África, corridas a cavalo no nordeste brasileiro, cantos, danças e histórias na maioria dos casos.

Mas são também desafios em termos de saber fazer e competições estéticas em torno do trabalho bem feito ou da qualidade dos produtos agrícolas. Observei o mesmo fenômeno dos





concursos de lavradores entre jovens Balanta de Guiné Bissau (com a pá de arar ou *kébindé*) e entre os jovens agricultores do Poitou (com trator e arado). Existem concursos dos mais belos campos nos Andes (Mayer, 2002; Michaux *et al.*, 2002), do mais belo inhame entre os Kanak ou dos mais belos jardins de mandioca para honrar a Deusa da terra *Nunkui* entre os Jivaro Aguaruna (Sabourin, 1982a).

Articulação entre reciprocidade binária e ternária

A ajuda mútua pode também mobilizar uma estrutura de reciprocidade ternária unilateral quando implica atores de várias gerações, por exemplo, no caso da construção de uma casa. De modo geral, é o pai que constrói ou ajuda a construir a primeira casa dos filhos, e não o contrário. O valor produzido é, de fato, o da responsabilidade do pai em relação ao filho. Mais tarde, o filho, eventualmente, poderá ajudar no conserto da casa do pai idoso, mas ele permanece como seu inferior na hierarquia parental.

Michaux e seus colegas (2000 e 2003) evidenciaram, nas comunidades Aymara da Bolívia, uma forma de ajuda que implica a articulação entre estruturas binárias e ternárias. Estabeleceram o laço existente entre a estrutura de ajuda mútua binária Aymara, o *ayni*, e a produção do que poderíamos chamar de amizade em termos ocidentais. O *ayni* é descrito como uma estrutura de reciprocidade bilateral, Michaux identificou nesta reciprocidade a matriz do valor ético Aymara.

O *ayni* é mais que um mecanismo de obtenção de valores materiais. Por meio do dar e do receber, duas famílias criam um laço afetivo durável que supera a satisfação das necessidades materiais imediatas. Ajudar uma família durante o plantio, a colheita ou dar-lhe de presente comida e bebida para uma festa, cria uma afetividade compartilhada que se expressa pelo termo *chuyma*. A *chuyma* é o significante da consciência afetiva do ser humano que vai crescendo durante a vida toda, até a sua plenitude na velhice (Michaux *et al.*, 2003, p. 7; tradução nossa).

Temple (2004b) descreve a estrutura de ajuda mútua bilateral do *ayni* como uma reciprocidade em estrela (Figura 1) que toma toda a sua importância com a repartição dos encargos comuns nas comunidades Aymara.

[...] (o *ayni*) não é a única estrutura de reciprocidade dos povos Aymara, que contam com várias estruturas de parentesco e de apadrinhamento, mas o *ayni* vai além do quadro de parentesco, [...] e pode ser praticado a cada momento com qualquer um. Quando um casal deverá assumir encargos comunitários implicando com despesas altas, pedirá ajuda para os seus amigos *ayni*. Então, essa forma bilateral da reciprocidade em estrela se articulará em relação a outras formas de reciprocidade, formando um sistema complexo (Temple, 2004b, p. 3; tradução nossa).

O *ayni*, com o seu ritual em torno da dualidade homem-mulher que simboliza precisamente a reciprocidade de aliança, cria uma afetividade que vai além da satisfação das ne-





cessidades materiais. De acordo com Temple (2004b), valendo para todos, ele instaura uma afetividade pessoal e generalizada: “os homens sentem-se mais humanos por pertencer a uma comunidade *ayni*”.

Quando um casal assume um cargo na comunidade, todos os seus parceiros *ayni* (chamados *ayni*) devem participar e trazer alguma coisa. Caso contrário, o casal sentiria a sua *chuy-ma* vazia (*ch'usa chuy-ma*), como se a *chuy-ma* não tivesse sido alimentada. Os *ayni* devem acompanhar-se em todas as ocasiões [...] uma pessoa que não reproduz o *ayni* é chamada de *ch'usa ajanu*, ou seja, “cara vazia” pois seu rosto não tem humanidade, quer dizer, está sem vida (Michaux *et al.*, 2003; tradução nossa).

Então, os “turnos de (en)cargos” trazem uma sucessão de tipo ternário, originando o que Michaux *et al.* (2003) chamam de estruturas helicoidais.

De fato, a articulação das duas formas de reciprocidade “um para todos” e “cada um por sua vez” cria uma hélice; pois, periodicamente, dá lugar a uma mesma prestação para cada um dos membros da comunidade, mas somente após certo tempo, no decorrer do qual todos os membros da comunidade conseguiram oferecer a refeição para todos os outros (Temple, 2004b; tradução nossa).

As transformações da ajuda mútua

As práticas de ajuda mútua se transformam e evoluem no tempo, em função das modificações das condições da produção, do contexto social, tecnológico e econômico. As referências bibliográficas, assim como minhas observações, mostram que podem evoluir ou em direção à troca (contagem ou pagamento das diárias) ou para a atualização da relação de reciprocidade simétrica no âmbito de novas estruturas.

A evolução da relação de ajuda recíproca para a troca ou permuta de serviços é bem documentada; pois ela parece ser inelutável e natural no quadro da extensão e do domínio da troca mercantil (Hochet, 1983; Sabourin, 1988). Observei esse tipo de evolução, primeiro no Poitou na França, mas, sobretudo no Brasil, num sistema misto e mestiço, onde existe um convívio entre lógicas de troca e de reciprocidade, que leva muitas vezes ao domínio da troca (Sabourin, 1997, 2000 e 2007b).

Observei também a monetarização das relações de ajuda mútua em Guiné Bissau no âmbito dos grupos de trabalhos dos jovens Balanta ou entre os Kanak da Nova Caledônia. No entanto, não constatei uma perda de produção do sentimento de amizade e dos valores de solidariedade, e tampouco uma evolução para a troca mercantil (Hochet, 1983; Sabourin, 1988). Quando a estrutura de reciprocidade é forte o suficiente, a monetarização da ajuda mútua não significa necessariamente uma mercantilização do trabalho (Sabourin, 2007a).

A ajuda mútua pode também revestir formas de troca ou se transformar em relação de troca, como mostro no caso dos agricultores familiares do Poitou. Mas, muitas vezes, até os autores que a interpretam de um ponto de vista utilitarista dão da ajuda mútua uma descrição conforme os princípios da reciprocidade, ao exemplo dos estudos sobre o *Fihavanana* em Madagascar.





De fato, a ajuda mútua é também uma forma de solidariedade necessária à produção de bens materiais e, nesse sentido ela é essencial para a sobrevivência de várias comunidades. É assim que Condominas (1961) e Sandron (2008) interpretam a ajuda mútua entre os camponeses das Altas Terras de Madagascar. A reciprocidade (*Imerina*) é governada pelo *fhavanana*, que pode ser traduzido por “espírito de solidariedade” ou “respeito mútuo” (Gannon e Sandron, 2006). A sua principal forma é a da ajuda mútua agrícola, chamada de *valintànana* ou *mi-fampindrana* ou seja, “*dar a mão*” ou “empréstimo recíproco de braços”. Os camponeses e suas famílias organizam turnos para realizar trabalhos agrícolas nas propriedades de uns ou outros.

Condominas observa de um lado, a relação estreita entre produção de valores materiais e de valor afetivo, e do outro, a estruturação da ajuda mútua mediante regras, a tal ponto que escreve: “essa ajuda mútua está longe de ser puramente sentimental; de fato, ela obedece a um conjunto de regras de vida em que a ajuda trazida pede sempre uma contrapartida” (Condominas, 1961; tradução nossa).

A regra da contrapartida constitui o próprio princípio da reciprocidade. Gannon e Sandron (2006), que interpretam o Fihavanna como uma convenção, indicam também que existe uma espera de retorno.

Ainda hoje, as sociedades rurais africanas estão entre as mais ricas em matéria de práticas de reciprocidade, a exemplo dos trabalhos comunitários, da ajuda mútua entre famílias e dos convites para grupos de trabalho por faixa etária e de sexo (*Kifukila* em Angola, *kilé* em Guiné Bissau). Esses grupos de trabalho funcionam como verdadeiras associações e, progressivamente, incorporaram formas de remunerações *in natura* (alimentos e bebidas) e, também, em dinheiro. Até os anos 1980, esse dinheiro era destinado ao financiamento das festas coletivas do grupo que estava incorporando à modernidade: luzes e música elétrica. Desde então, essas remunerações fazem objeto de um contrato verbal entre o agricultor e o grupo, o *kilé* de Guiné tornando-se um tipo de cooperação de trabalho (Sabourin, 1988).

Pude observar a reatualização das relações de reciprocidade nas formas de ajuda e de cooperação mais modernas.

Do mesmo modo, Guillerrou (1993) nota, na Argélia e no Congo, a influência e a continuidade das regras e práticas de ajuda mútua agrícola (*Toouiza e ma'ouna* na Argélia, *kitemo* entre os Beembe do Baixo Congo) no funcionamento dos agrupamentos e cooperativas de serviços. Bagayoko (1985) e Ouédraogo (1990) fazem as mesmas observações com os *Tons* do Mali e os *Naam* em país Mossi, no Burkina Faso.

Bobin (1999) observa, no Burkina Faso, uma atualização das práticas de ajuda mútua rural entre mulheres vivendo em zona urbana após o êxodo. Nas cidades da Costa do Marfim, Marie (2002) nota a mesma coisa em relação a um sistema de “dívida” ligado à reciprocidade rural.

Vários autores (Bom Konde, 2003; Bazabana, 2004; Ouédraogo, 1990; Pedregal, 2006) trabalharam a evolução das práticas de ajuda mútua agrícola dentro de grupos novos ou redes associativas, inclusive nos centros urbanos. Observei esse tipo de reatualização das práticas de reciprocidade andina em relação a grupos das comunidades Aymara e Quéchua da serra peruana residentes em Lima (Sabourin, 1982b). Trata-se tanto de prestações em torno de víveres e alimentos que fogem do mercado de troca capitalista (embora se recorra aos mesmos transportadores) e de relações de reciprocidade em relação às festas e expressões musicais, culturais das associações de residentes Quéchua e Aymara em Lima.





Certamente, existem também interpretações exageradas idealizando a ajuda mútua nas aldeias e a cooperação solidária (Augé, 1973; Chauveau, 1994). Todavia, a imprecisão das análises sobre as diversas estruturas de ajuda e as suas evoluções, e, assim consequentemente, as possibilidades de críticas, tem a ver também com o fato dessas relações não serem trabalhadas a partir da perspectiva da reciprocidade.

No Poitou, a ajuda mútua bilateral entre duas famílias chamada de *coubiage*, conforme explicado antes era indispensável entre os camponeses para a safra do trigo e a fenação. A partir dos anos 1920, com a introdução das primeiras máquinas debulhadoras a vapor, gerenciadas de forma coletiva ou associativa, a safra dos cereais e principalmente a debulha exigiu uma forma de ajuda ampliada entre o conjunto das famílias da aldeia. As “*debulhadoras*” tornaram-se uma das principais oportunidades de ajuda mútua e de festa no fim da era camponesa desta região. Foram os progressos técnicos (mecanização e motorização), assim como a modernização institucional (cooperativas) que levaram à ampliação do círculo de ajuda e, consequentemente, à redistribuição compartilhada do trabalho entre as famílias. Passou-se de uma estrutura simétrica binária bilateral, o *coubiage* entre duas famílias, para uma estrutura binária ampliada ao conjunto do grupo, uma estrutura de partilha desenvolvida em volta de uma equipe comum (a debulhadora) através de uma nova forma de cooperativa (a CUMA – Cooperativa de Uso de Material Agrícola) (Quadro 5).

Na medida em que esses grupos coletivos começaram a sair de uma só aldeia para participar dos trabalhos de debulha em outros municípios, houve uma evolução e, ao mesmo tempo, uma articulação em direção a uma estrutura ternária bilateral.

Todavia, nos anos 1970, esse sistema desapareceu com a reorganização fundiária que permitiu a ampliação das parcelas e o uso de colheitadeira-debulhadora automotora. Então, os camponeses voltaram-se para formas de ajuda mútua mais reduzidas, o *coubiage* entre duas famílias. Logo, nos anos 1980, uma nova inovação técnica, a ensilagem de forrageiras, apareceu na região e levou os agricultores a reativar as CUMAs, para comprar em cooperação, máquinas ensiladeiras.

Novamente, eles mobilizaram a ajuda mútua ampliada para conseguirem um número suficiente de tratores e reboques para atender às capacidades da ensiladeira. Entretanto, a ajuda ampliada funcionou sem nenhuma festa; os camponeses se tornaram agricultores familiares modernos muito ocupados, assim como as suas esposas que geralmente, trabalham fora da propriedade e não têm tempo de cozinhar. A ajuda mútua para ensilagem funciona bem para satisfazer os interesses de cada um, mas sem redistribuição, sem banquete ou pelo menos sem produzir tantos laços sociais entre as famílias. Os camponeses são os mesmos que há quinze ou vinte anos nos mutirões de debulha, mas a comunidade camponesa não existe mais. A parte de reciprocidade se reduziu, e a lógica da troca domina. De fato, a solidariedade corresponde à expressão moral (a cooperação) de um interesse coletivo compartilhado.





QUADRO 5

A máquina debulhadora no Poitou e na Saintonge: uma ajuda mútua coletiva

A debulha consistia em separar o grão da palha graças a uma debulhadora. Em Gript, essa máquina foi comprada nos anos 1930 pela sociedade de debulha que, nos anos 1950, se tornou uma Cooperativa de Uso de Material Agrícola (CUMA). Inicialmente, ela funcionava por meio de uma máquina a vapor e era deslocada com pares de bois ou de cavalos. Nos anos 1960, a CUMA comprou um trator que permitia o transporte da máquina, assim como o seu funcionamento por meio de uma correia de couro. Durante o mês de agosto, todos os agricultores do município acompanhavam a debulhadora e trabalhavam coletivamente passando por todas as fazendas. Todos os anos, invertia-se o sentido do trajeto, no intuito de prevenir eventuais discriminação.

As tarefas em volta da máquina eram estabelecidas em função da idade e do estatuto dos trabalhadores. Os adolescentes e as mulheres aproximavam os feixes mais leves, enquanto um homem experiente (dois se revezavam) abria os feixes com o seu canivete e os jogava na debulhadora. Era preciso prestar atenção para não cair, assim como não deixar cair barbante na máquina, pois isto poderia bloqueá-la. Nosso avô cuidava disso na sua propriedade e às vezes na casa de alguns vizinhos. Os homens mais fortes cuidavam do ensacamento dos grãos na saída da máquina e transportavam sacas de 60 kg (nos seus ombros) até os sótãos. Os homens mais velhos, acompanhados dos jovens menos musculosos ou dos mais alérgicos à poeira dos grãos, recuperavam a palha na saída da prensa, formavam uma cadeia e montavam os palheiros. Finalmente, as tarefas menos interessantes ou de menor responsabilidade eram distribuídas aos ajudantes (jovens adolescentes e operários deficientes mentais ou físicos): evacuar os excessos de palha para evitar o entupimento do maquinário; vigiar os rolos de barbantes de sisal da prensa, transportar e dobrar os sacos vazios, catar e cortar o barbante para amarrar as sacas, varrer o sótão, secar e dobrar as sacas, engraxar as correias, etc. As crianças com mais de dez anos eram responsáveis por distribuir as bebidas. Trabalhava-se duro no calor e na poeira, mas sempre num ambiente bem morado e festivo, apimentado por intermináveis histórias, piadas, jogos e brigas.

Os pontos culminantes dessas festas aconteciam na hora do aperitivo, do cafezinho e, principalmente, na hora da janta, que terminava muitas vezes em cantos. As mulheres preparavam verdadeiros banquetes para alimentar entre 60 e 100 bocas famintas e sedentas. Matavam-se aves com uma semana de antecipação, preparavam-se as ervilhas e os inevitáveis *moghettes* (feijão branco), cozinhavam-se assados de porcos, patês, deixava-se o toucinho de molho para retirar o excesso de sal. Era preciso contar com as vizinhas, irmãs e primas. Várias mulheres solteiras ou viúvas ofereciam-se para trabalhar gratuitamente, outras, passando necessidade ofereciam seus serviços. Nossa avó inventava sobremesas que empanturravam: tortas *poumées* (massa de torta dobrada), arroz doce ou com chocolate, bem cozido e estufado. A vizinha repetia todos os anos “é a última vez que faço batatas fritas e farci poitevin”. Obviamente, cada fazenda rivalizava em relação à cozinha, às bebidas, à hospitalidade e cuidados para com os trabalhadores. A honra do dono e da dona estava em jogo. Mostravam as suas riquezas, sua louça, os frutos do seu pomar, da sua horta, do seu vinhedo. Mostravam os filhos (duros no serviço e nos cantos) e suas filhas (cozinheiras prendadas, e daqui a pouco, disponíveis para casar). Os mais pobres não podiam mostrar tanto luxo e prestígio quanto às fazendas mais ricas. Portanto, inventavam alguns licores originais (ameixas, cereja negra) na falta de *pineau* ou de *pastis* ou uma comida rara e procurada: enguias, cozido de coelho ou de lebre com cogumelos, ou até um molho de *lumas*, com centenas de caracóis cinzentos engordados com farinha de trigo e pacientemente acumulados durante duas estações de chuvas. A debulha dos grãos representava a maior festa do ano no campo, o momento mais importante das férias escolares, a maior animação nas fazendas. Era para um jovem camponês a oportunidade de se iniciar a vida: participação nos trabalhos com os homens, testes de força física (manipulação dos fardos de palha e das sacas), provas de resistência (à poeira e ao cansaço), consumo de álcool, de fumo, participação aos banquetes, brigas, histórias e cantos, primeiras danças e brincadeiras atrás das moças na palha.





Esses exemplos mostram formas de atualização das práticas de solidariedade, inclusive em ambientes hostis, como por exemplo, no Poitou, quando as condições de reprodução das sociedades camponesas não eram mais garantidas.

Ajuda mútua assimétrica e simétrica

Geralmente, a relação assimétrica acontece entre um camponês e seu patrão (Mayer, 2002), uma família pobre e uma mais rica ou, na África, entre um camponês ou um artesão e um membro de uma casta nobre (Chrétien, 1974; Randles, 1974).

Fioravanti-Molinié (1974, p. 1364-65) constatou que nos Andes, embora o compadrio geralmente decorresse de relações assimétricas, ele estimulava a reciprocidade simétrica, enquanto os encargos comunitários (*cargos*) estariam estimulando a reciprocidade centralizada, a redistribuição.

Augé (1974, p. 1369) vê apenas “uma troca desigual nas relações de reciprocidade”, o que, de fato, limita toda e qualquer crítica qualificada da reciprocidade assimétrica.

Além do respeito mútuo, da afetividade e da amizade entre os dois parceiros, é mencionado que o mais poderoso deve lealdade e fidelidade em termos de proteção do mais pobre. Entretanto, o sentimento produzido por esse tipo de relação assimétrica leva à obediência e à submissão do mais fraco, assim como ao prestígio para o mais poderoso.

Essa relação permanece como sendo importante, pois nas sociedades onde esta tradição sobreviveu durante o período colonial, ela se perpetuou até hoje, inclusive em situações de opressão, no quadro das relações de paternalismo e patronalismo. Em certos casos, as condições se tornaram desumanas, pois a prestação positiva do patrão (respeito, proteção, lealdade, alimentação digna) desapareceu. A opressão paternalista é assim associada à exploração capitalista, como nos sistemas de dívida no Brasil (Geffray, 1995; Lena *et al.*, 1996), de ‘*enganche*’ no Peru, ou seja, formas de escravidão moderna herdadas da exploração dos negros nas Américas que são piores que a escravidão antiga, em que o escravo era bem tratado.

Para Mayer (2002), a *minka* irreversível envolve parceiros ocupando posições hierárquicas diferenciadas, por exemplo, entre camponês e proprietário. Trata-se da mesma reciprocidade assimétrica analisada por Scott (1976) entre os *Burma* do Vietnã. Mayer (2002) qualifica esse tipo de reciprocidade de relação social ritual da exploração e considera que há um privilegiado, um principal ganhador. Para ele, as classes superiores dos Andes rurais utilizam a reciprocidade assimétrica para impor termos de trocas desiguais aos camponeses, aproveitando-se da diferença dos estatutos. Mayer lembra que após o *quiproqué* entre a natureza real da relação (troca ou reciprocidade) ter sido resolvido, esses abusos originaram várias rebeliões e, finalmente, obrigaram o Peru a fazer uma reforma agrária em 1976. Mayer reconhece que desde esta reforma, essas relações assimétricas voltaram e contribuíram à recomposição das formas de dependência, reconfigurando as fronteiras étnicas da sociedade andina (Mayer, 2002, p. 118).

Randles (1974) pergunta como diferenciar o grupo de ajuda mútua (*a-lima* em Xhosa e em zulu, *matsema* em Sutu, *ukutumya* em Bemba) da “tarefa obrigatória” nos campos do chefe, costume generalizado na África Banto. A mesma palavra é usada para as duas práticas entre os Sutu. Para Randles existe uma equivalência com as relações de dádivas destinadas aos senhores medievais evocadas por Bloch (1963) e Duby (1974).





Simplificando, podemos considerar duas interpretações de acordo com a natureza da situação de tributação. Nos sistemas mais horizontais, trata-se de uma ajuda mútua para o bem comum, o prestígio da comunidade e a honra do chefe; permanece-se numa relação de reciprocidade simétrica. Nos sistemas verticais, como entre os incas (Wachtel, 1974), trata-se da fase de captação das dádivas em favor de um centro de redistribuição (Rei, Senhor, chefe ou *Big Man*), que será seguida de uma fase de redistribuição de víveres (ou outros recursos), do ponto de vista material ou simbólico (oferendas rituais). Nesse caso, trata-se de uma relação de reciprocidade ternária centralizada e assimétrica: a redistribuição tal como definida por Polanyi (1957).

Chrétien (1974) analisa um tipo de relação de ajuda mútua parecida com o *batanan* Manjaco através do *Bugabire* do Burundi ou do *buhaké* do Ruanda. Ele observa também uma possibilidade de reciprocidade na hierarquia, no caso da relação *kugaba* (suplicar, pedir proteção)/*Kugabira* (dar, distribuir, mostrar-se generoso) (Chrétien, 1974, p. 1331).

Ele mostra que, na região dos Grandes Lagos, o contato colonial e a imposição das normas de troca substituíram progressivamente a *concorrência* à uma *interdependência recíproca*, em particular com a introdução dos cultivos comerciais, que, muitas vezes, se tornaram obrigatórios. No Ruanda, o desaparecimento da ajuda recíproca e das dádivas de animais, o *Buhaké*, imposto pela administração colonial foi apoiado pela *chefia Tutsi mais interessada por um sistema de pecuária individual e mais rentável*.

De fato, *as relações de reciprocidade e de proteção deviam deixar o lugar para o individualismo*. Esse ato colonial trouxe uma desestruturação total dos sistemas de reciprocidade Tutsi e Hutu que, anos mais tarde, terminou em um dos maiores genocídios da humanidade (Temple, 1995). Os sistemas de reciprocidade horizontais ou verticais, se desestruturados, mal podem ser substituídos pelo modelo do individualismo ocidental; eles desaparecem ou arriscam cair no caos. Como lembra Dumont (1966, p. 287) em relação à Índia, *se a interdependência (reciprocidade) for substituída pela concorrência (troca para acumulação individual), a casta terá vivido*.

Chrétien conclui que, embora se identifiquem várias figuras da trilogia medieval “nobre-guerreiro, camponês e sacerdote” identificada por Duby, esses sistemas hierarquizados africanos não se parecem com a ordem feudal ocidental com os quais foram comparados, mas sim com sistemas de reciprocidade e redistribuição (Chrétien, 1974, p. 1337).

Duby (1974, p. 1366) reconhece na mesma publicação que o conceito de reciprocidade favorece a interpretação dos documentos dos séculos VII-XII. Insiste sobre o valor simbólico da redistribuição do chefe ou do senhor em termos de fecundidade, em relação às (re)distribuições de víveres, e, critica a análise marxista das prestações nos campos do chefe em termos de renda fundiária. Ele insiste sobre a dimensão da gratuidade, do consumo e da festa nas relações de ajuda mútua simétricas ou assimétricas (Duby, 1974, p. 1367).

Conclusão: a ajuda mútua entre reciprocidade e troca

A ajuda mútua rural recobre diversas práticas em constante evolução no mundo afora. No entanto, o conjunto de observações e referências recorrentes mobilizadas em torno dos exemplos analisados, autoriza a avançar algumas conclusões.





A relação de ajuda mútua é antes de tudo uma prestação humana, pois o trabalho é a mera expressão do esforço conjunto do corpo e do espírito. Sendo prestações mútuas de trabalho, trata-se de respectivas dádivas de si próprio, de entregas recíprocas do seu próprio corpo.

Quer dizer que além da necessária prestação “material” em trabalho humano, trata-se de uma relação humana visando também (e muitas vezes, antes de tudo) a produção e a manutenção de laços sociais, sentimentais e simbólicos, entre as famílias e as comunidades. Isto é particularmente marcado nas tarefas coletivas e prestações mútuas onde a presença do chefe de família (e não de qualquer trabalhador) é exigida.

Na ajuda mútua recíproca, simétrica ou assimétrica, mede-se o quanto a relação social ou afetiva entre os sujeitos é mais importante que a natureza material da prestação de trabalho, mesmo se essa é necessária ou até indispensável às unidades de produção familiar. Prova disto é o fato dos agricultores procurarem a reprodução ou renovação de relações de reciprocidade características da ajuda mútua, até no marco de organizações modernas (associações e cooperativas) ou em função da introdução de novas tecnologias (debulhadora motorizada, ensiladeira de forragens, casa de farinha, sistemas de irrigação, etc.).

Assim, a ajuda mútua agrícola recobre prestações ao mesmo tempo sociais e econômicas que fogem do quadro utilitarista da troca na medida em que não implicam uma retribuição equivalente ou monetária que liberaria simultaneamente o beneficiário da sua dívida. Essa retribuição pode ser diferida no tempo (Mauss, 1924), assumida por outro membro da família que o chefe em certas circunstâncias ou se traduzir por uma dádiva em sementes ou instrumentos (em ferro de arado entre os Balanta, por exemplo) em função da complementaridade entre os produtores e os seus diferentes estatutos.

Existem também nas sociedades rurais, formas de permuta de diárias de trabalho e de troca mercantil de diárias pagas. A coexistência dessas formas e da ajuda mútua de reciprocidade é característica do caráter misto das sociedades rurais atuais, onde podem coabitar práticas de troca e práticas de reciprocidade, como Mayer o evoca nos Andes.

As relações de reciprocidade nos Andes não morrerão frente às forças de um mercado de troca impessoal, pois elas oferecem vantagens, um refúgio em relação à exploração dos mercados de troca (Mayer, 2002, p. 137; tradução nossa).

No entanto, a ajuda mútua de reciprocidade manteve-se num mundo rural cada vez mais dominado pela livre troca, precisamente porque, além das prestações materiais, ela gera valores afetivos, éticos e simbólicos de amizade, de confiança e de responsabilidade que são essenciais para as comunidades rurais ou urbanas (Sabourin, 1982b). Esses valores humanos específicos contribuem, por sua vez, para a reprodução desses ciclos de prestações mútuas no seio dos grupos humanos. Como veremos no sub-capítulo seguinte sobre o manejo de bens comuns, tais valores éticos e afetivos não são culturalmente dados. São valores construídos e reproduzidos por relações humanas constituídas dentro de estruturas de reciprocidade. Num ciclo de reciprocidade como aquele da ajuda mútua, o ato cria a relação e a relação gera o valor; não é, inicialmente, o valor que produz a relação.





Organizações camponesas e manejo compartilhado dos recursos

A gestão dos recursos naturais comuns (terras, águas, pastos, florestas) e a produção e manutenção de equipamentos coletivos constituem uma forma de ajuda mútua ou de cooperação frequente nas comunidades camponesas e indígenas. Para a teoria da reciprocidade corresponde a uma estrutura elementar de reciprocidade binária: o compartilhamento ou a partilha. Simplesmente, diferentemente do face a face (cara a cara), trata-se aí de uma estrutura simétrica entre o indivíduo e o grupo, entre cada um dos indivíduos e o grupo (Figura 1).

Nos diferentes casos que estudei na França, Guiné Bissau, Nova Caledônia, no Peru e no Brasil, encontrei a universalidade da estrutura de partilha e as contradições que ela traz em relação à lógica da troca e da privatização.

Como no caso da modernização das formas de ajuda mútua na África, existe um desafio em termos de eficácia e de adaptação das organizações nativas e camponesas, para permitir a atualização das relações de reciprocidade dentro de novos contextos.

Na África, como nas outras nações do sul, a questão da transformação e modernização das estruturas tradicionais de gestão dos recursos naturais comuns tornou-se particularmente aguda. Houve fracassos ligados a privatização ou nacionalização desses recursos após a descolonização, de acordo com as experiências socialistas ou os programas de liberalização e privatização. Mais recentemente, a transferência da sua gestão para organizações de produtores ou de usuários constitui uma fonte de tensões e de debates, principalmente após a implementação dos programas de descentralização da sua governança (Ribot e Peluzo, 2003; Ribot *et al.*, 2006; Ostrom 1990 e 2008; Boutinot, 2008).

Vários trabalhos, em particular em torno da IASCP (*International Association for Study of Common Property resources*) e da equipe de Elinor Ostrom, remobilizaram as teorias sociológicas e políticas da ação coletiva. Em particular, Ostrom (1990) reexaminou o dilema da tragédia dos comuns. De acordo com Hardin (1968), as terras e pastos em propriedade comum estariam condenados a um uso excessivo e um esgotamento do recurso se não for realizada a sua privatização e gestão pelo mercado de troca. O desafio é crucial quanto ao papel das organizações camponesas e nativas. Primeiro, faço num breve relato do aporte de Ostrom a análise do manejo dos recursos comuns e do lugar que ela acorda a reciprocidade. Logo apresento o enfoque da gestão partilhada dos recursos conforme a leitura da teoria da reciprocidade.

A governança dos recursos comuns e a reciprocidade em Ostrom

Segundo Ostrom (1990), para atender a situações de interdependência entre atores heterogêneos, a ação coletiva é implementada mediante instituições, definidas como um conjunto de regras e normas efetivamente aplicadas por um grupo de indivíduos para organizar atividades.

As normas correspondem a valores internos ao grupo e as regras são representações compartilhadas com o exterior e, eventualmente, sujeitas a sanções (Ostrom, 1998). A ação coletiva depende da capacidade de elaboração e adaptação de regras comuns, cuja institucionalização dentro de um grupo constitui uma incitação à cooperação e ao compartilhamento.





Além das suas fortes bases empíricas, Ostrom mobiliza cada vez mais, desde 1997, a noção de reciprocidade como sendo central entre os atributos permitindo que as comunidades de usuários gerenciem os recursos comuns (Ostrom, 1998). Como Gouldner (1960), Ostrom considera a reciprocidade como uma norma social universal, entre outras. Procurou explicar os seus efeitos específicos e, se não a sua natureza, pelo menos a sua origem (Ostrom, 2003 e 2005 a). Portanto, procurei aplicar as suas propostas metodológicas no Nordeste do Brasil (Sabourin, 2001, 2003, 2008 e 2009a) e na Nova Caledônia (Sabourin, 2001; Sabourin e Pedelahore, 2002; Sabourin e Antona, 2004) para entrar num diálogo entre sua abordagem e a teoria da reciprocidade.

Em 1990, no livro *Governing the Commons*, Ostrom mostra, com exemplos de manejo de recursos naturais em propriedade comum, que o funcionamento da ação coletiva não segue as hipóteses habituais na economia clássica. Critica assim os modelos ditos de *primeira geração* da Teoria da Escolha Racional – RAT (Olson, 1966; Hardin, 1968) e suas hipóteses em termos de racionalidade e de informação perfeita dos atores. Ostrom (1990) mostra que tais modelos são raramente validados e são até contestados pelas observações da realidade e pelos resultados experimentais: jogos, modelos e simulações. Para ela, os atores em situação real fazem opções melhores em termos de ganhos coletivos que aqueles ligados às predições das teorias da escolha racional (Cardenas e Ostrom, 2001; Kahan, 2005). Esta situação explica-se em parte, pela importância do *face to face* ou do interconhecimento entre os atores que leva a um engajamento mútuo. Por outra parte, depende da capacidade de inovação dos atores que lhes permite, fazendo evoluir as regras, aprender juntos, reduzir as assimetrias e aumentar os ganhos coletivos (Ostrom, 1990).

Ostrom descreve de fato estruturas elementares de reciprocidade: binária (o *face to face* e a partilha: o *aprender juntos*), ternária (o *interconhecimento levando a um engajamento mútuo*). Logo, verifica empiricamente que a procura de relações simétricas (a *redução das assimetrias*) gera mais riqueza a dividir (*aumentar os ganhos coletivos*).

Vemos como as observações empíricas de Ostrom concordam com as propostas da teoria da reciprocidade.

A partir de 1997, Ostrom propõe a construção de “modelos de segunda geração”, baseados em mecanismos de elaboração de normas, de regras e processos de aprendizagem que permitem aumentar o grau de cooperação (Ostrom, 1998 e 1999). Logo, as análises de Ostrom vão dar uma importância particular à reciprocidade, à confiança (e à reputação) como noções chaves no coração da ação coletiva (Ostrom, 2003) em dispositivos associando *sentimentos morais e interesses materiais* como *fundamentos da cooperação na economia humana* (Gintis *et al.*, 2005).

Reciprocidade, confiança e reputação no manejo dos recursos comuns

Para Ostrom (1998), não há cooperação sem reciprocidade, ou seja, sem retorno ou sem compartilhamento por parte dos usuários. Os atores se esforçam em identificar os outros atores envolvidos e os consideram como possíveis cooperadores. Cooperam, *a priori*, com aqueles que manifestam tal intenção e recusam-se a cooperar se não houver reciprocidade. Existem sanções para aqueles que traem a confiança dos outros (Ostrom, 1998, p. 10). Ostrom critica





a interpretação redutora da norma de reciprocidade na estratégia do “*tit for tat*” (toma lá, dá cá) da teoria dos jogos, que consiste em fazer apenas aquilo que o outro faz.

Para ela, é a confiança mútua que explica a reciprocidade, considerada por Ostrom como uma norma moral internalizada, ou como um princípio de troca social, caracterizado pela vontade de cooperar. Por outro lado, segundo ela, a reciprocidade implica considerar o outro como um cooperador potencial e a expectativa de uma sanção, caso não haja cooperação.

Os participantes também devem ter algum nível de confiança na fiabilidade dos outros e estarem dispostos a usar estratégias amplas de reciprocidade. Se os participantes têm medo que os outros possam aproveitar-se deles, ninguém vai querer iniciar ações custosas só para descobrir que outros não praticam a reciprocidade (Ostrom, 2003, cap. II; tradução nossa).

A confiança é definida como um nível específico de probabilidade atribuído por um agente a outro, para a realização de uma ação determinada.

[...] definimos a confiança como “um determinado nível de probabilidade subjetiva com que um agente avalia que outro agente ou grupo de agentes irão realizar uma determinada ação”. Assim, a confiança permite a quem confia, empreender uma ação que envolva risco de prejuízo se o parceiro não executar a ação recíproca [...]. Outro aspecto crucial da confiança é que oferece uma oportunidade para que os dois agentes melhorem seu bem-estar (Ostrom e Walker, 2003, p. 8-9; tradução nossa).

Uma das pistas exploradas por Ostrom, por meio da teoria dos jogos e da modelagem para a explicação da permanência da reciprocidade, é a sanção, ou pelo menos a confiança no cumprimento da sanção (Gintis *et al.*, 2005a, Introdução).

Ostrom procurou na teoria dos jogos a explicação dos comportamentos de reciprocidade, por meio de uma repetição de experimentos na base de modelos (Sethi e Somanathan, 2003) fazendo intervir, a partir da confiança entre os indivíduos, a vontade de coordenar a sua ação. De fato, tal processo supõe um mínimo de informação sobre as disposições recíprocas dos outros.

A norma de reciprocidade que impera em uma sociedade implica que uma proporção significativa de indivíduos sejam confiáveis. A reciprocidade como padrão predominante de interação entre os indivíduos é, em termos de teoria dos jogos, um equilíbrio eficiente de jogos repetidos de dilema social com múltiplos indivíduos e informações incompletas. Para a reciprocidade vigorar como padrão de interação social, os indivíduos confiantes não precisam apenas vencer a tentação de carona (*free-ride*), mas precisam também coordenar suas ações com sucesso (Ostrom, 2008, p. 16; tradução nossa).

Neste sentido, Ostrom considera que a reputação constitui uma dessas informações motivando a confiança no outro e, portanto, a reciprocidade na cooperação (Ostrom, 1998, p. 12).

Finalmente, a densidade das redes de agentes cooperadores (*strong reciprocators*) e a probabilidade deles interagirem são dadas como uma condição da expressão da norma de reciprocidade: visto que os indivíduos “reciprocitários” são minoritários numa sociedade, seu impacto depende da densidade das suas interações:





Quando agentes reciprocitários usando estratégias cooperativas condicionadas têm uma maior chance de interagir uns com os outros do que com a população do entorno, em geral, eles podem chegar a influenciar os comportamentos de uma população composta de agentes que não praticam a reciprocidade (Ostrom, 2008, p. 16, tradução nossa).

Ostrom propõe assim adaptar as políticas em função da proporção ou da densidade de indivíduos *reciprocitários* ou egoístas (Ostrom, 2005a).

Assim, a formalização ou a institucionalização das organizações de produtores pode se tornar necessária para legitimar, em um contexto novo, práticas camponesas de reciprocidade ou normas sociais ancestrais, tais como a ajuda mútua ou a gestão partilhada dos recursos comuns.

[...] criando mecanismos institucionais que participantes locais podem usar para se organizar, como distritos especiais, associações privadas e governos locais/regionais. Também é importante que os responsáveis políticos não presumam que eles sejam os únicos atores relevantes para resolver problemas de ação coletiva. Eles têm parceiros se eles estão dispostos a reconhecê-los (Ostrom, 2005b, p. 26; tradução nossa).

Para resumir, Ostrom, reúne numerosas evidências de dispositivos de cooperação e de reciprocidade que contradizem a teorias econômicas da ação racional (RAT). Os indivíduos obtêm resultados *melhores que racionais* construindo as condições para que reciprocidade, confiança e reputação contribuam para superar ou para reduzir as tentações de interesses egoístas.

O tema central de toda discussão tem a ver com os ganhos da associação obtidos quando os indivíduos são capazes de desenvolver a confiança e a reciprocidade. Seja provendo da troca mercantil ou seja das relações pessoais, os ganhos da associação dependem da vontade dos indivíduos a assumir riscos, colocando a sua confiança nos outros. O fato do comportamento confiante ser mutuamente vantajoso e duradouro depende da resposta das pessoas em quem foi depositada a confiança (Ostrom e Walker, 2003, p. 8; tradução nossa).

Diálogo com a teoria da reciprocidade

Ostrom propõe, por um lado, uma análise da construção social de instituições locais adaptadas à gestão de Recursos em Propriedade Comum (CPR) no quadro de uma cooperação fundada em escolhas e comportamentos coletivos. Por outro lado, ela coloca a norma da reciprocidade no centro desses dispositivos.

De fato, sem conhecer as propostas mais recentes da teoria da reciprocidade (não traduzidas em inglês), Ostrom, considera a reciprocidade ao mesmo tempo como uma norma moral internalizada e um princípio de intercâmbio social, caracterizada pela vontade de cooperar (Ostrom, 2008). Identifica e descreve certas estruturas de reciprocidade recorrentes. E lhe acorda uma importância especial, ao ponto de fazer depender as políticas públicas da proporção de atores “em reciprocidade” (Ostrom, 2003).





Isto dito, além das constatações comuns e das coincidências felizes, existe uma diferença de enfoque e de postulado que complica o diálogo, mesmo que às vezes pareça que a distância entre as duas propostas seja redutível a pouca coisa.

Primeiro, a definição dos termos e das categorias oferece riscos de confusão. Ostrom trata da confiança, da reciprocidade e da reputação como normas sociais sendo atributos dos usuários ou dos grupos de usuários (Ostrom, 1998 e 1999).

Para a teoria da reciprocidade, a confiança é um valor ético, a reputação também, na medida em que corresponde ao reconhecimento público dos valores do outro, enquanto a reciprocidade é o nome de todas as estruturas de produção dos valores éticos.

A principal diferença é que para a teoria da reciprocidade, a confiança, a reputação (o prestígio) são valores éticos produzidos pelas relações de reciprocidade simétrica.

É claro que normas e regras de ação coletiva internalizadas fortalecem os processos de auto-organização. Ostrom (1998) constata que a aprendizagem das relações de reciprocidade – e, conseqüentemente, a sua prática – cria um círculo virtuoso (reciprocidade/confiança/reputação). De fato, trata-se de uma construção no tempo de valores éticos que contribuem para a reprodução das relações de cooperação (a reciprocidade) e a permanência dos dispositivos de gestão dos recursos comuns pelos usuários (as estruturas de reciprocidade).

Ostrom (1998) considera precisamente que as normas atributos das comunidades de usuários (confiança, reciprocidade, sentimento de pertencimento, percepção comum e interdependência do recurso,) são historicamente e socialmente construídas no marco de uma racionalidade limitada. No entanto, ela procura uma explicação pelas ciências “duras” (Ostrom, 2003) e mobiliza trabalhos sobre a origem biológica da reciprocidade e da confiança (Kurzban, 2003) e sobre a noção de altruísmo recíproco em sociobiologia (Triver, 1971).

A prova do altruísmo como um comportamento estável e evolutivo é explicada como sendo o resultado de um comportamento recíproco. Para explicar a existência de altruísmo com base na reciprocidade, Kurzban define a seleção natural em termos de modelos ou de adaptações ao invés de comportamentos. Especificamente, um organismo pode ser pensado como sendo composto de subsistemas, cada um projetado para resolver um problema particular e contribuir para o sucesso da reprodução. Nesta perspectiva, a seleção natural é um processo que, ao longo do tempo, seleciona os melhores modelos para resolver um problema (Ostrom, 2003, p. 9; tradução nossa).

Postular um princípio altruísta para analisar o comportamento das comunidades que recusam a primazia do interesse privado é arriscado. As tentativas para achar um princípio altruísta nos dados biológicos do mundo vivo têm fracassado.

É na estrutura de reciprocidade, ou seja, na estrutura social, e não na biologia, que deve se encontrar uma causa primeira que acabe com a aporia precedente: não existe princípio altruísta, princípio da primeira dádiva, que poderia ser encontrado dentro do próprio indivíduo, no gênero ou na espécie. Porém, se situarmos a origem humana não no indivíduo, mas na relação de reciprocidade, então, é possível afirmar que a interatividade recíproca é a matriz de um valor irredutível às próprias competências e aos interesses particulares das partes em jogo. Esse valor é o sentimento compartilhado por cada um, que dá sentido a ambos em





relação ao que foi investido na interatividade. Essa aparição de sentido para todos, chama-se bem comum (Temple, 2003c; tradução nossa).

Apesar das evidências empíricas e de uma intuição recorrente em torno da relação íntima entre reciprocidade, confiança e reputação, Ostrom permanece dentro dos limites do postulado binário da troca e das expectativas da sua regulação por uma minoria de indivíduos altruístas e “reciprocitários”, interagindo via redes.

Para explicar a reciprocidade, ela recorre previamente à confiança, enquanto para a teoria da reciprocidade, são as relações de reciprocidade simétrica nas estruturas de compartilhamento (de recursos comuns) que produzem a confiança. Aliás, é o que mostram as repetições modeladas de jogos fazendo intervir a confiança e a reciprocidade, quando introduzem uma variável de conhecimento do comportamento do outro a partir da experiência (Kahan, 2005).

É, aliás, uma constatação comum entre as duas abordagens que explica que a gestão partilhada de recursos apenas funciona em grupos de tamanho humano, onde opera o interconhecimento e o respeito de regras e comuns.

As relações mútuas funcionam tanto melhor que cada um sabe que o outro se situa também num quadro de reciprocidade.

É neste sentido que o reconhecimento institucional ou público dos dispositivos de manejo partilhado de recursos fundados em relações de reciprocidade pode garantir ou facilitar tanto quanto perenizar essas estruturas, assim como reproduzir os valores éticos que elas contribuem a produzir: confiança, reputação, respeito mútuo, responsabilidade, etc.

As repetições do jogo recíproco do face a face começaram logo no início da humanidade e a recorrência dos resultados desta relação original tem construído a figura de uma estrutura elementar de reciprocidade. A tendência que leva a “dar, receber e retribuir” é de fato uma característica da humanidade. Nem sempre existem explicações para os comportamentos da natureza humana. Mas não deixa de ser preocupante procurar a origem desses comportamentos a partir de explicações biológicas podendo chegar a invocar a seleção natural.

Manejo compartilhado dos bens ou recursos comuns e produção de valores

Retorno à teoria

A gestão dos recursos comuns repousa sobre uma estrutura de reciprocidade binária coletiva específica, o compartilhamento. Na estrutura do compartilhamento todos estão de frente uns para os outros: ABCDEF/ABCDEF (Figura 1).

Os valores afetivos e éticos gerados pelas relações de partilha correspondem a um sentimento de pertencimento e de confiança. O sentimento de pertencer a um todo é muito forte e aparece de forma espontânea na maioria dos depoimentos de camponeses, associado a uma noção de unidade, de solidariedade, de força e de vida do ser coletivo ou comunitário.

Chabal (2005, p. 5) insistiu no fato que “não é tanto o objeto da partilha que importa, mas as ações dos sujeitos”. É exatamente o problema das infraestruturas hídricas ou dos equipamentos *recebidos* do exterior. Não se divide da mesma forma o que foi construído e mantido





em conjunto entre pares e o que provem de um centro de redistribuição exterior ao grupo. Na estrutura de compartilhamento, o fazer em conjunto, assim como o fato de depender de uma mesma fonte de recurso limitada, cria um sentimento de grupo. Podemos simbolizar a estrutura de partilha por um círculo (Figura 1) extensível em função do número de participantes. “A partilha procura produzir união. A palavra expressa isso com “nós”. O lema é: um por todos, todos por um. É a ideia de totalidade que domina” (Chabal, 2005, p. 5; tradução nossa).

A reciprocidade recorre, ao mesmo tempo, à identidade e à diferença, para produzir uma consciência, um sentimento de ser um todo ou de pertencer a um todo. De fato, não existe possibilidade de perda de personalidade. “Ao contrário, se o tudo desaparece no homogêneo, não existe mais reciprocidade, mais solidariedade autêntica, mais verdadeira consciência” (Chabal, 2005, p. 10; tradução nossa).

A alienação específica desta estrutura de reciprocidade é expressa pelo fechamento do círculo sobre o grupo ou a comunidade. Chabal (2005, p. 6) adverte: o grande perigo do compartilhamento é o fechamento do círculo.

Aplicações em matéria de partilha de conhecimentos e aprendizagens

Hess e Ostrom (2007) propõem considerar o conhecimento e os saberes locais como fazendo parte dos bens comuns ou compartilhados.

No caso das estruturas de partilha de saberes e experiências comuns, por exemplo, a Universidade Camponesa no Brasil (Sabourin, 2009; Coudel, 2009), ouvi depoimentos referindo-se a diversos valores éticos. Os agricultores mencionam: o respeito pelo outro (aluno ou professor), a capacidade de escuta que traz confiança quanto às capacidades do grupo; o reconhecimento da capacidade do outro num quadro de interação, e os encontros com outros profissionais ou atores sociais e técnicos (agricultores, artesões, poetas, artistas).

A confiança em si mesmo e nos outros nasce de experiências coletivas que colocam cada um em situação de paridade frente aos outros, formadores ou alunos. Na Universidade Camponesa, a prática coletiva do trabalho manual nas aulas de artes plásticas, com a participação dos professores, permitiu criar uma relação horizontal de paridade entre mestres e alunos. Criou-se, pedagogicamente, uma *estrutura binária simétrica* no marco da sala de aula ou de artes (Coudel e Sabourin, 2005; Sabourin, 2009).

As aprendizagens mais notáveis são associadas a relações que produzem valores humanos e sentimentos importantes: confiança (em si e nos outros), respeito mútuo e reconhecimento do outro, sentimento de justiça (a noção essencial do direito e do dever de “tomar” ou “dar” a palavra); enfim, responsabilidade (em relação a parceiros de formação e em relação à comunidade ou organização de origem).

Esses valores éticos são produzidos graças às relações estruturadas de reciprocidade simétrica:

- A confiança coletiva é produzida pela estrutura de *compartilhamento* no âmbito do grupo: partilha dos saberes, aprendizagens mútuas ou cruzadas, partilha das responsabilidades e solidariedade;





– A aquisição do sentimento de justiça pela aprendizagem, graças à tomada de consciência, é produzida pela equidistância entre a necessidade de conhecimento (a sua aplicação, para si próprio e para os outros) e a fonte do conhecimento (personificada pelo formador); ela corresponde a uma relação de *reciprocidade ternária bilateral*.

Reconhecimento do manejo compartilhado e readaptação da reciprocidade

Quando os dispositivos de gestão de recursos comuns baseados na reciprocidade são reconhecidos pelo Estado e pelas políticas públicas, as relações de partilha conseguem, de forma geral, reorganizar-se (*atualizar-se*) no âmbito de estruturas institucionais novas, melhor adaptadas ao contexto atual.

No Brasil

No nordeste brasileiro, as especulações fundiárias nas zonas de implantação de perímetros irrigados trouxeram invasões ilegais e apropriação privada das terras comunitárias, os *fundos de pasto*. A solução negociada entre o Estado e os camponeses do norte da Bahia – a atribuição de títulos coletivos de propriedade dessas partes comuns para as associações de produtores – constituiu um precedente em matéria de reforma agrária sustentável e local (Sabourin *et al.*, 1999 e 2000).

Na região de Juazeiro, Senhor do Bonfim, Uauá, essa legislação permitiu reconstituir um corpo de regras coletivas de compartilhamento e responsabilidade, através de uma forma de organização nova, a associação. De fato, houve atualização, não das estruturas, mas do quadro da partilha, do receptor da relação de reciprocidade.

Instituindo o reconhecimento jurídico da propriedade coletiva dessas terras, o Estado da Bahia permitiu que as associações de produtores tivessem acesso a ajudas e financiamentos reservados aos beneficiários da Lei de Reforma Agrária. Foi o caso em matéria de infraestrutura para recursos hídricos (poços, barragens, pequena irrigação com bombas ou sifão).

Ainda no nordeste do Brasil, o Estado da Paraíba reconheceu e financiou os bancos de sementes comunitários destinados a conservação e produção de variedades locais de milho e de feijão, por motivos de segurança alimentar e considerações ecológicas em termos de conservação da biodiversidade (Sabourin, 2003 e 2008).

Contrariamente às profecias de Hardin (1968, p. 1243-1248), proclamando a degradação inevitável dos bens comuns devido ao excesso de uso, os camponeses do nordeste brasileiro souberam, no decorrer da sua história, encontrar modos de gestão comum das reservas d'água, dos baixios ou dos fundos de pasto, sem sistematicamente comprometer o seu acesso e a sua reprodução (Sabourin *et al.*, 2002). As práticas de gestão compartilhada não são todas observáveis na escala da comunidade local: existe uma repartição espacial e temporal do acesso ao recurso. Por exemplo, para a floresta seca, a *caatinga* e a água, essa regulação se exerce mais facilmente na escala da microrregião ou da bacia, do que dentro de uma única comunidade.

Da mesma forma, no caso dos fundos de pasto, a repartição dos animais entre os descendentes por meio do dote e das dádivas para cada filho são práticas destinadas a limitar o





acúmulo de gado no nível de uma só geração e de uma mesma localidade. Ao mesmo tempo, asseguram a capacidade de produção da próxima geração. Assim, as comunidades camponesas criaram uma série de mecanismos que permitem que cada um – cada família participante desse sistema de reciprocidade – possa produzir e consumir de acordo com as suas necessidades (Sabourin, 2009 e 2008).

É precisamente no campo do manejo dos recursos coletivos que as organizações profissionais de agricultores podem, às vezes, conduzir à adaptação ou a atualizações das regras de reciprocidade. Essas organizações constituem um espaço jurídico local, reconhecido politicamente pela sociedade e pelo Estado, o que não é o caso das estruturas comunitárias informais. Além do mais, elas oferecem um quadro regulamentar que permite adaptar novas normas e regras de gestão, capazes de serem sistematizadas, e, se não entendidas, pelo menos respeitadas, ou até mesmo aceitas pela sociedade global (Sabourin, 2001).

Na Nova Caledônia

Desde os acordos de Nouméa (1988), o reconhecimento do direito fundiário Kanak, deixou a responsabilidade da gestão comum das terras nas mãos do sistema consuetudinário (Freyss, 1995). Isto trouxe novas perguntas: quais são os respectivos papéis das chefias, dos conselhos dos anciões, dos clãs, mas também das mulheres, dos jovens, das novas estruturas coletivas ou associativas dentro das tribos? (Sabourin e Pédelahore, 2001). Após as revoltas Kanak de 1984, o GDPL (Agrupamento de Direito Particular Local) foi criado para gerenciar as terras tribais e, ao mesmo tempo, tentar conciliá-las com as exigências de produção da legislação francesa e da economia de troca. Esse estatuto procura adequar as regras do direito consuetudinário (aplicado aos indivíduos) com as do direito romano comum (aplicado aos bens), assim como criar uma passarela entre o mundo Kanak e europeu. Aliás, não se pode idealizar o modelo tribal que apresentava, e apresenta ainda, fortes desigualdades de repartição fundiária, visto que os melanésios são organizados em sociedades de chefias relativamente hierarquizadas (Sabourin e Pedelahore, 2002).

Entretanto, a gestão fundiária tradicional, de acordo com as regras da reciprocidade, deve assegurar a satisfação das necessidades elementares de cada família. Eis a razão pela qual o sistema de atribuição pelos guardiões das terras era relativamente flexível e previa modalidades de acolhimento das famílias dos clãs sem terra ou deslocadas em decorrência de conflitos. Assim, na Nova Caledônia, evoca-se a possibilidade de criar um cadastro consuetudinário; no entanto, a fixação pelo cadastro da atribuição de terras tribais pode, por exemplo, entrar em contradição com a prática consuetudinária de acolhimento de novos candidatos a terras: clãs recebidos, novos nascimentos (Sabourin e Pédelahore, 2001). Da mesma forma, a reforma agrária brasileira, quando atribuiu superfícies mínimas, só foi pensada para solucionar a distribuição de terras na escala de uma geração. Nada foi previsto para os filhos dos beneficiários, a não ser o êxodo rural (Sabourin, 2009 e 2008c).

De fato, as contradições são frequentes no marco das reformas fundiárias, mais particularmente no âmbito dos sistemas mistos, reunindo lógicas de reciprocidade e lógicas de troca decorrentes de quadros pós-coloniais.





Contradições entre as políticas de gestão e as comunidades camponesas

De fato, na Amazônia peruana, como em Guiné Bissau, entre os Kanak ou no Brasil, existe uma contradição fundamental em matéria de propriedade e de uso das terras, entre a gestão local ou comunitária e as políticas de desenvolvimento, inclusive no que tange as propostas de reforma agrária ou fundiária.

Para os indígenas e os camponeses, a terra não é somente um fator de produção como qualquer outro (Polanyi, 1944 e 1957). Aliás, a superfície disponível sendo muitas vezes insuficiente para a sobrevivência da família (Brasil, Nova Caledônia), ela constitui, antes de qualquer coisa, um lugar de residência, uma base para outras atividades complementares (Wanderley, 2003; Sabourin e Djama, 2003). Com certeza, ela é um lugar de vida, mas também um patrimônio comum, identitário, a sede das origens, a essência do grupo e das suas marcas simbólicas (fetiches, terreiros, ritos, etc.). Nesse sentido, a terra é inalienável, ela não é uma mercadoria.

Na Nova Caledônia

A reivindicação fundiária Kanak é coletivamente sustentada por clãs ou tribos unidos em função de objetivos de legitimação das suas demandas e de implementação de uma relação de força que os favoreça. Todavia, ela não implica obrigatoriamente, ao contrário da visão dos poderes públicos, um projeto coletivo de gestão ou de valorização econômica das terras recuperadas. Isto é ainda mais visível em relação à valorização de antigas terras tribais desbravadas por colonos europeus, transformadas em pastos e recuperadas pelos melanésios a título de reforma fundiária, mas sob a condição de valorizá-las criando gado. A pecuária não corresponde à tradição Kanak e o compartilhamento tem seus limites. Como imaginar a gestão comum de um rebanho coletivo no âmbito de um sistema extensivo de *ranching*? Somente uma administração cega poderia fazer uma proposta tão irrealista, que, aliás, tampouco funcionaria no sistema europeu.

A primeira razão da reivindicação Kanak está ligada a uma exigência de “compensação” dos prejuízos causados pela espoliação fundiária colonial e um retorno às raízes identitárias dos clãs. Por outro lado, a utilização do GDPL como estrutura de desenvolvimento de atividades econômicas está limitada, por causa da ausência de estatutos precisando os direitos e deveres dos seus membros. Finalmente, os bancos (capitalistas) ainda hesitam em emprestar fundos para essas estruturas híbridas ou consuetudinárias.

Assim, a dificuldade de inserção dos melanésios (e de seus atributos fundiários) dentro de um sistema de “direito comum” construído para e dentro do quadro da sociedade capitalista não deve somente ser interpretada como uma incapacidade do “costume” em se adaptar às exigências do modelo mercantil dominante. Ela constitui também “uma ação de resistência positiva frente a um modelo exterior pelo qual a sociedade melanésia está, para um número importante de indivíduos, menos preparada que outros grupos sociais” (Neaoutyne, 2001; tradução nossa).





Na Bolívia

Hervé (Hervé *et al.*, 1999) considera que, nas comunidade Aymara da Bolívia, o uso de pastos e de terras comuns apresenta um valor social reconhecido. De fato, ele não deve ser percebido como uma simples série de direitos e restrições de acesso, controlados pela comunidade, mas como um sistema complexo de reciprocidade. Neste quadro, cada família e cada chefe de família, no decorrer da sua vida, deve assumir uma série de cargos ou responsabilidades cívicas político-religiosas, reguladas através de um ciclo hierárquico.

Esses ciclos de reciprocidade e as estruturas em estrela ou helicoidais, desenhadas pela divisão das tarefas e das responsabilidades comunitárias, foram descritas por Michaux (Michaux *et al.*, 2000 e 2002) e por Temple (2004b) como matrizes do valor Aymara.

No entanto, o debate sobre as modalidades de gestão das terras e dos territórios, em torno da reforma fundiária e constitucional, continua sendo ainda muito atual na Bolívia. Que unidade de gestão escolher: o *ayllu*, quando ainda existir, a comunidade, o sindicato camponês municipal ou o município?

Yampara e Temple (2008) mostraram os desafios da lei de descentralização, da participação popular e da nova constituição boliviana em termos de interpretação dos sistemas jurídicos e dos valores respondendo às duas lógicas de troca e de reciprocidade.

O direito comunitário implica direitos múltiplos da pessoa sobre a propriedade comum, o que obriga cada um a respeitar o uso e usufruto dos outros. Esses direitos universais são promovidos pelos *ayllus* e *markas*. De fato, na Bolívia, há uma confrontação dessas duas concepções: a universalização do direito e a privatização do direito. No entanto, esta confrontação não é somente a do *ayllu* com a lei de ocupação, do invasor, do ocidente, mas também a confrontação de todas as comunidades do mundo frente à globalização capitalista. Assim, a ação da constituinte nos interessa, pois não sabemos se ela vai promulgar o direito de todos ou somente o direito dos capitalistas, a propriedade comum ou a propriedade privada (Yampara e Temple, 2008, p. 4; tradução nossa).

No Brasil

Acontece o mesmo com a gestão da água. No nordeste do Brasil, no quadro da modernização agrícola dos anos 1970 e 1980, importantes infraestruturas de irrigação foram implantadas pelo Estado Federal, com o apoio do Banco Mundial. Os projetos de irrigação públicos, principalmente concentrados no vale do rio São Francisco e em torno das grandes barragens, ocupam uma superfície de mais de 100.000 hectares, para uma área total irrigada de 450.000 hectares no nordeste. O discurso que acompanha esses projetos demonstra uma ideologia tecnocrática baseada em duas certezas: por um lado, a irrigação é a solução para o desenvolvimento econômico da região; por outro lado, o Estado assegurando as infraestruturas, o restante vai acontecer graças à iniciativa privada. Esse posicionamento explica as dificuldades de gestão das inúmeras obras superdimensionadas. Primeiramente, a superfície e a qualidade medíocre dos solos dos perímetros irrigados justificam raramente o custo dos investimentos realizados em termos de represa e canais. Por outro lado, o superdimensionamento das bar-





ragens e o não respeito das normas de drenagem contribuem para a concentração de sais e a esterilização rápida das terras. Nessas condições, o desengajamento do Estado começado nos anos 1990 mediante a transferência da gestão dos perímetros públicos para organizações de usuários teve, muitas vezes, consequências dramáticas (Sabourin *et al.*, 1998).

A descentralização dos poços, dos reservatórios, dos perímetros irrigados e da sua gestão não deve tampouco ser usada como lema ecológico, opondo a pequena represa em terras comunitárias à barragem pública ou privada, ou à transposição de bacias. Ela se justifica na medida em que a produção da água é organizada socialmente. Isto quer dizer quando a ação coletiva permite gerenciar o recurso com menor custo e maior eficácia. A ação coletiva não significa tão somente organização coletiva unitária ou cooperativa de produção. Ela depende, principalmente, da promoção do diálogo, da negociação e da coordenação entre diferentes tipos de atores situados numa mesma bacia. Isto se aplica às tarefas coletivas de ajuda mútua ou *mutirões* para construção e manutenção de represas (Sabourin *et al.*, 2002). A gestão partilhada se revelou adaptada para o manejo de recursos localizados e de interesse de pequenos grupos: mulheres de um bairro, agricultores ocupando um mesmo baixio.

No entanto, a construção e, principalmente, a manutenção de obras comunitárias são também motivos de tensões e conflitos que evidenciam a insuficiência ou ineficiência das instituições (regras, normas) coletivas para governar os recursos comuns de forma eficaz. As formas de apropriação individual ou coletiva têm incidência sobre os processos de exclusão como o mostra a história violenta dos conflitos em torno da água e das terras no nordeste. Entretanto, os conflitos também podem trazer novas soluções por causa das negociações que eles provocam, assim como os processos de aprendizagem que podem gerar.

No nordeste do Brasil, desde os anos 1970 e 1980, com a intervenção da Igreja e do Estado, e depois das ONGs e agências multilaterais, a distribuição de poços, de bombas, de cisternas, de barragens e de sistemas de irrigação cresceu muito. Outrora, a organização da manutenção das reservas d'água coletivas era controlada pelo patriarca da comunidade, contra uma forma específica de ajuda mútua. Com a distribuição clientelista das cisternas e das barragens públicas, o rigor e a motivação para com essas tarefas, muitas vezes, diminuem ou dão lugar à discussão. O estatuto dessas infraestruturas coletivas em matéria de direitos de uso e de responsabilidade tornou-se ambíguo.

Tradicionalmente, existem regras de acesso e de uso para cada tipo de reservatório comunitário ou individual. Muitas vezes, essas regras foram perturbadas por causa das intervenções externas.

As dádivas recebidas sem se inscrever na lógica das estruturas de reciprocidade tornam-se dificilmente manejáveis pelas comunidades. Elas provocam conflitos quanto aos direitos de uso e aos deveres de manutenção, ou, até mesmo, destroem as práticas de reciprocidade desvalorizando-as ou submetendo-as, por ignorância, à dependência dos poderes públicos ou às obrigações externas. A partir daí, existe uma confusão, em matéria de responsabilidade, sobre a origem e o significado da dádiva, e, assim, sobre a partilha desses bens coletivos. Os conflitos e negociações ligados a sua manutenção aparecem entre usuários, mas, principalmente, entre as comunidades e os poderes públicos.

De acordo com as comunidades camponesas, o Estado deveria assumir a manutenção e o funcionamento dos equipamentos coletivos que ele construiu para um uso público. De





fato, esse tipo de infraestrutura passaria do estado de bem comum àquele de bem público, conforme a definição de Ostrom e Ostrom (1978).¹⁹ O Estado considera que se trata de bens comunitários, frutos da cooperação entre os agricultores e os serviços públicos, cuja manutenção é de responsabilidade da população local. Aliás, foi o mesmo princípio de transferência das responsabilidades de gestão das obras e equipamentos para os usuários que, finalmente, prevaleceu no caso dos grandes perímetros públicos de irrigação, mas dentro de condições que não deixaram muita escolha aos pequenos produtores em matéria de organização.

Associações de produtores e cooperativas

No decorrer da segunda metade do século XX, as comunidades camponesas e indígenas foram geralmente conduzidas ou obrigadas a adotar novas formas de organização: associações, agrupamentos e cooperativas.

Nas comunidades onde trabalhei na França, na Bolívia, no Peru, em Guiné Bissau, em Angola, no Brasil ou na Nova Caledônia, o primeiro modelo de organização proposto, a princípio, pelos poderes públicos foi o da empresa cooperativa. Geralmente, as associações e os agrupamentos de produtores apareceram mais tarde, principalmente por causa dos limites ou fracassos das cooperativas. O modelo cooperativo nunca foi realmente abandonado, mas, muitas vezes, teve que passar por um “filtro” camponês.

Nos anos 1970 e 1980, para aqueles que não se satisfaziam nem com o socialismo, ainda comunista, nem com o capitalismo, cada vez mais liberal, restou a via do cooperativismo, que se beneficiava com certo prestígio e mantinha muitas ilusões. Certamente, o projeto cooperativo ainda correspondia a um humanismo (Desroches, 1976), mas tinha cada vez mais dificuldade em se desmarcar do contexto dominante da extensão do mercado de troca (Desjeux, 1979; Gentil, 1979 e 1986).

Muitas vezes nos países do sul, no marco dos programas de desenvolvimento, as cooperativas foram motivo de instrumentalização por parte de interesses ideológicos, políticos, religiosos ou comerciais. Até os anos 1970, nos países do norte, elas puderam oferecer uma proteção para sistemas de produção camponeses ou familiares, contra a extensão da concorrência mercantil. Porém, cada vez mais, as cooperativas tiveram dificuldades em se diferenciar da empresa capitalista. Elas eram condenadas a desaparecer ou a fundir-se em grandes grupos, onde o princípio “um homem equivale a um voto” desaparecia ou, no melhor dos casos, tornava-se anônimo.

O debate sobre a transição cooperativa ou a confrontação comunidade/cooperativa não se esgotou e merece ainda nossa atenção (Haubert, 1981; Gentil, 1979). Confrontei meus trabalhos às referências de alguns autores chaves para tentar entender por que as cooperativas não funcionavam ou mal funcionavam nos países do sul, assim como para examinar a relação comunidades/cooperativas.

¹⁹ Ostrom e Ostrom (1978) definiram os bens públicos pelo seu livre acesso para todos e os bens comuns como bens públicos submetidos a restrições ou direitos de uso.





Mais tarde, a análise da experiência cooperativa no nordeste do Brasil me levou a uma crítica do desenvolvimento comunitário e das suas ambiguidades, principalmente no contexto das políticas de desenvolvimento local e de desenvolvimento territorial (Sabourin, 2009a e 2009c).

Retorno sobre o “enxerto cooperativo” (30 anos mais tarde)

A expressão de *enxerto cooperativo* foi inventada por Desroche (1976). Em 1981, Haubert escrevia “os problemas da transição cooperativa ou participativa não podem ser corretamente compreendidos fora de uma dialética da dominação e da resistência [...] a questão crucial torna-se a da capacidade das comunidades rurais em evoluir para formas de organizações que reforçam seus poderes econômicos, políticos e culturais” (Haubert, 1981, p. 791; tradução nossa).

Após um inventário completo das diferenças e oposições entre comunidades e cooperativas, Haubert examina o que podia reuni-las, seja para facilitar a relação com a economia mercantil e com o Estado, seja para dominá-la e se proteger dela. Ele observa que as desigualdades (em particular de classes de idade ou de acesso a terra nas sociedades de casta) existentes nas comunidades tradicionais podem induzir mobilizações ambivalentes da parte das novas organizações comunitárias ou cooperativas.

Por exemplo, as associações de jovens, como os *Naam* de Burkina Faso, associam uma função de integração na comunidade com uma função de resistência frente ao poder dos mais velhos, mediante a afirmação de certa autonomia econômica (Haubert, 1981, p. 794).

De fato, observei em diversas situações como, para os jovens rurais, o acesso ao mercado de troca é, inicialmente, vivido como uma libertação frente ao peso das obrigações ligadas às estruturas comunitárias tribais ou gerontocráticas, antes que apareça a armadilha da concorrência e da privatização.

Além do mais, Haubert (1981, p. 795) constata que, se o caráter exclusivo da empresa cooperativa em termos de recrutamento como de atividade, parece incompatível às estruturas e valores tradicionais, isto não é verdade para agrupamentos ou formas associativas menos rígidas.

Apesar de uma incompatibilidade entre lógica comunitária e lógica cooperativa, para Haubert o fracasso cooperativo deve-se mais ao fato dele ter se tornado o instrumento do desenvolvimento do capitalismo (liberal ou de Estado) e de uma dominação dos camponeses e das suas produções.

No nordeste brasileiro, os camponeses têm por hábito dizer que *cada cooperativa tem o seu dono*. Assim, em 1987, o ministro da Irrigação, oriundo de Tauá no Ceará, mandou financiar uma cooperativa leiteira nesse município. Ela permaneceu quase sempre fechada por causa da falta de matéria prima. As cooperativas que estudei eram quase todas associadas a uma tutela externa. Nos perímetros irrigados, as cooperativas foram diretamente criadas pela Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco (Codevasf). No distrito de Marruás em Tauá (Ceará), a Cooperativa dos Pequenos Produtores dos Inhamuns foi financiada e dirigida por uma ONG estrangeira durante dez anos.

Quando os camponeses são assim afastados da sua gestão, a cooperativa torna-se uma nova autoridade gerencial dos bens comuns (água, perímetro irrigado, moinho, etc.), um intermediário para o acesso ao mercado, ou até um novo patrão. Em vários projetos de reforma





agrária do Estado da Paraíba, o presidente da cooperativa era o antigo capataz ou gerente da fazenda desapropriada (Lazzaretti, 2003).

Haubert considera que o sucesso da transição comunitária para as cooperativas depende, antes de tudo, do controle dos camponeses e de um “*amadurecimento*” (contrário do *enxerto*) que asseguraria uma continuidade “*libertária*”, de acordo com a expressão de Desroche (1976).

Mas, para isto, ainda é preciso que essas estruturas comunitárias, que Haubert qualificou muito bem em termos de relações de reciprocidade e de redistribuição, não tenham sido “destruídas ou fossilizadas por uma integração à troca capitalista” (Haubert, 1981, p. 794; tradução nossa).

Quando essas estruturas de reciprocidade ainda estão presentes, Haubert diferencia sua expressão de acordo com duas modalidades. O modo de *resistência involutiva* corresponde ao que chamo de retraimento para estruturas de reciprocidade reduzidas à família estendida ou nuclear (Sabourin, 2009). Por sua vez, a *resistência evolutiva* é aberta à mudança e ao exterior, mediante uma capacidade em preservar uma continuidade das estruturas e dos valores tradicionais. Fiz a mesma constatação nos casos que estudei. Uso o termo de *fechamento das práticas de reciprocidade* (Sabourin, 2000) ou, ao contrário, de *atualização das formas de reciprocidade* dentro de novas estruturas, atualização corresponde aqui a um duplo sentido de adaptação e regeneração (Sabourin, 2001 e 2009).

Essas reflexões levam Haubert a levantar a questão das formas de transição entre comunidades e cooperativas.

Cooperativas de serviços ou cooperativas de produção

Junto com Gentil (1979), Haubert (1981, p. 798) reconhece que as cooperativas de serviços (abastecimento, comercialização, crédito, poupança) são mais adaptadas que as cooperativas de produção às situações que a maioria dos camponeses enfrenta nas suas relações com o sistema capitalista. No entanto, mesmo assim, elas se diferenciam fortemente das atividades econômicas coletivas da sociedade tradicional, voltadas para dentro da comunidade. Em particular, as cooperativas tendem a diminuir o controle social da comunidade sobre suas atividades.

Haubert reconhece uma exceção para as cooperativas de poupança e de crédito, parecidas com os fundos comunitários tradicionais.

De fato, observei no nordeste brasileiro uma continuidade entre estruturas de reciprocidade e de ajuda mútua tradicional ou religiosa e a emergência das cooperativas de crédito na Bahia e na Paraíba. Em alguns casos, houve uma transição de uma estrutura de reciprocidade simbólica (no plano do religioso) para práticas de ajuda mútua ou de cooperação no plano do real (Sabourin, 2009, cap. V). Todavia, a transição era limitada ao plano social: não se conhecem exemplos de mobilização das caixas de poupança em caso de doenças e funerais, para fins de investimentos produtivos. De fato, essa prática de fundo solidário para problemas familiares, como outras relações de reciprocidade simbólicas ligadas à religião, produz também valores éticos.

Pode se fazer certo paralelo com a implementação de iniciativas de crédito mútuo para fins produtivos, em termos de compromisso, de respeito da palavra dada e de pagamento da





dívida. Será que essas práticas facilitaram a criação de fundos rotativos e de cooperativas de crédito? Em realidade houve uma facilidade de reconhecimento do princípio, embora as estruturas de reciprocidade ligadas à religião e àquelas mobilizadas para a produção funcionem em planos separados (Sabourin, 2009, p. 264). De fato, a cooperativa de produção, mesmo que ela se pareça com estruturas de gestão coletiva das terras ou do trabalho coletivo, difere totalmente delas. Isto não é tanto pelo seu caráter involutivo, como o observa Haubert (1981, p. 799), mas mais pela organização do trabalho e a distribuição do produto, conforme o indica Sachs (1971).

Gentil (1979, p. 116-117) atribui o fracasso das cooperativas de produção a sua dependência do Estado e da sua burocracia. Mas Haubert considera que existe uma contradição mais essencial, pois essas cooperativas de produção são instrumentos de dominação e de apropriação dos excedentes e da renda dos camponeses.

O exemplo das cooperativas dos Jivaro Aguaruna, na Amazônia peruana oferece um exemplo quase que caricatural, por causa de uma tutela religiosa sem nenhuma vergonha (Quadro 7, Sabourin, 1982a). Haubert citou exemplos comparáveis entre os Guaranis do Paraguai, no caso das missões jesuítas (Haubert, 1978 e 1981, p. 800).

Haubert evoca o modelo do kolkhoze e das suas variantes tropicais, as Cooperativas Agrícolas de Produção (CAP) da reforma agrária no Peru ou no Brasil e os *Ejidós* no México, que acabaram com os últimos laços comunitários e com formas de reciprocidade, como a ajuda mútua, por exemplo.

Finalmente, a cooperativa de produção introduziu a concorrência no lugar da reciprocidade: “os sócios das cooperativas dificilmente não podem entrar em confronto com os outros camponeses” (Haubert, 1981, p. 801), o que pode trazer conflitos violentos.

Fui testemunha de um exemplo brasileiro típico dessa contradição com cooperativas associadas à infraestruturas hídricas. Foi o caso de um assentamento de agricultores pecuaristas nos perímetros irrigados do Vale do Rio São Francisco. Confrontados com a lógica de integração ao mercado pela produção intensiva de frutas, deviam realizar uma verdadeira mutação, não tão somente do seu sistema de produção, mas dos seus sistemas de valores e de referência, ou, então, abandonar a irrigação (Sabourin *et al.*, 1998, p. 13). De fato, a maior parte desses agricultores que viviam da pecuária, foram instalados nos perímetros após a desapropriação de suas terras, sem ter nenhuma experiência de irrigação. Assim, o primeiro perímetro irrigado do Vale do São Francisco, o projeto Bebedouro em Petrolina, passou por um conflito entre lógica da troca mercantil e lógica da reciprocidade camponesa. Parte dos produtores assentados pelo Estado continua privilegiando uma lógica camponesa, satisfazendo-se com a segurança da pecuária familiar por meio da irrigação de forragens e do prestígio local conseguido mediante os prêmios nas vaquejadas. Essa situação, perfeitamente legal, se manteve durante anos, mas pelo maior desespero dos poderes públicos que pretendiam generalizar a produção de mangas e uvas, pois essa era considerada como sendo a mais lucrativa. De fato, ela tornou-se imperativa para assegurar a sobrevivência da cooperativa que comercializa frutas (e não gado) e procura acumular lucros (e não troféus de vaquejadas). Os “pecuaristas” foram progressivamente expulsos do perímetro. Em 2003, a crise do mercado da manga devido à superprodução regional, mostrou também os limites da lógica capitalista: muitos pequenos produtores quebraram e tiveram que vender seu lote irrigado.





QUADRO 7

As primeiras cooperativas Jívoro na Amazônia peruana (Sabourin, 1982a)

Por causa da Lei de Reforma Agrária (que impedia o acúmulo de grandes rebanhos), as missões jesuítas foram obrigadas a redistribuir parte das terras que o Estado havia alocado para elas. Como não aceitavam abandonar bens da Igreja para os Aguaruna e Huambisa, elas usaram de uma astúcia confiando parte dos rebanhos que possuíam aos colonos ou à famílias Aguaruna convertidas, na condição que eles se agrupassem em precooperativas, conforme as diretrizes da nova lei.

Assim, as missões jesuítas organizaram as cooperativas, anunciando simplesmente que seus negócios passavam para os Aguaruna – o que teria sido mais do que justo. Na realidade, nada disso aconteceu, contentaram-se em recrutar alguns Aguaruna convertidos para cuidar das tarefas de venda e compra nas lojas das novas cooperativas, mas a gestão permaneceu nas mãos dos padres. Eles consideravam que os Aguaruna não eram capazes de entender a contabilidade das cooperativas, pois não tinham noções de valores nem de troca. Os Aguaruna ainda contam como os padres se justificavam quando uma ONG que financiava, através da missão, essas “cooperativas” criadas em nome dos Aguaruna, aparecia para avaliar os resultados:

“Aqui, os Aguaruna estão trabalhando, eles próprios estão vendendo e trabalhando seus produtos, comprando mercadorias, mas no que tange a administração, eles são inocentes, como, também para a contabilidade”.

Obviamente, a concepção das cooperativas da Companhia de Jesus era a da cooperativa ocidental, capitalista e seu objetivo era integrar a produção Aguaruna e Huambisa ao mercado nacional. Eles induziam um consumo de produtos nacionais e criavam uma dependência controlada. Os Aguaruna os criticaram, pois não ensinavam nada além da religião e usavam, ou até desviavam, os seus capitais utilizando o nome das suas comunidades.

Na realidade, apenas tinham incorporado mais funcionários Aguaruna e mudado o nome dos comércios, para que eles ficassem com as siglas das cooperativas (CYPE – ANCEENS, e outras apelações complicadas). Isto permitia continuar com as mesmas atividades, com a mão de obra Aguaruna, com os lucros que serviam para manter toda a missão.

Aos poucos, os Aguaruna deixaram essas cooperativas, para tentar criar suas próprias cooperativas autônomas. Foram incitados pelos membros do Instituto Linguístico de Verão (ILV) que lhes ofereceram uma formação técnica em contabilidade e gestão.

Entretanto, essa formação era “fraca”, mas os índios escolhidos pelo ILV recebiam em seguida um pequeno financiamento como sinal de dependência e redistribuição. As “cooperativas” criadas pelo ILV eram obviamente empresas capitalistas, baseadas no sucesso individual graças ao trabalho, à produtividade e à propriedade privada.

O ILV recompensava principalmente os professores de escola fiéis ao seu ensinamento, redistribuindo-lhes uma ajuda inicial, geralmente um motor fora borda ou gado. Eles, por causa das suas funções, não conseguiam valorizar esse capital sozinho e, às vezes, sua comunidade os impedia de fazê-lo. Finalmente, em muitos casos e para manter seu prestígio, os professores nem ficavam com o capital, o entregavam a seus parentes para eles montarem uma cooperativa. Mesmo assim, o seu salário permitia que eles contratassem diaristas ou redistribuíssem o gado para seus próximos e aliados. Era uma forma de redistribuição familiar ou de reciprocidade parental. Mas acontecia dentro da comunidade, nova instituição que exigia a ampliação da reciprocidade para uma forma de redistribuição e de produção comunal. As cooperativas constituídas, sendo geralmente familiares e não comunais, criaram divisões nas comunidades. O modelo “ILV”, como o dos católicos, causou um bloqueio quase completo na economia local, criando uma casta privilegiada, a partir do estatuto de professor de escola.

De fato, tais modelos de “cooperativas” irrisórias, trouxeram dúvida no espírito das comunidades Aguaruna o que explica por que o Sinamos, instrumento de desenvolvimento rural da revolução velazquista, foi tão mal recebido quando propôs “cooperativas” intercomunais ou precooperativas comunais.





De fato, a cooperativa de produção é geralmente destinada a fracassar em meio indígena e camponês, pois ela retira dos seus membros a dignidade, a iniciativa e o prestígio do trabalho realizado, sinônimo de reconhecimento e autoridade (portanto de poder) num sistema de reciprocidade (Sabourin, 2009). Aliás, esse fracasso do comunismo produtivista em meio camponês é universal.

Ao contrário, assim como o constata Haubert (1981, p. 793), a cooperativa de serviços, menos radical, parece favorecer a integração no sistema capitalista. Mas ela provoca um reforço das diferenciações econômicas e das desigualdades. Essa observação vale também para as associações e agrupamentos de produtores, cujos estatutos são, entretanto, mais flexíveis do que os da cooperativa. A difusão do modelo da cooperativa ou da associação de produtores por meio dos projetos de desenvolvimento, associada a recursos externos (geralmente temporários), estimulou muitas vezes as relações de troca, a remuneração do trabalho e orientou a produção para uma especialização em função das necessidades do mercado global capitalista (Sabourin, 2003, p. 153 e 154).

De fato, as novas organizações de produtores são sempre destinadas à gestão da interface entre o mundo doméstico local (as famílias, a comunidade) e a sociedade externa: o mercado de troca, a administração, a cidade (Berthomé e Mercoiret, 1997). Contudo, muitas vezes, a mudança do sistema de organização traz uma confusão em termos de valores, como no caso das cooperativas cafezeiras de Angola. No momento da avaliação do fracasso das cooperativas dos produtores de café na província de Uige, em Angola (Sabourin e Ribaud, 1989), os camponeses Kibundo afirmavam o quanto eles recusavam um modelo coletivista de cooperativa de produção, que tornava anônimo o ato e o fruto do seu trabalho. Ao contrário, eles diziam ter interesse pela ideia de uma cooperativa de serviços, de uso de material em comum, que respeitaria a produção e o nome de cada um. Os técnicos responsáveis pela direção das cooperativas afirmaram que era assim que eles entendiam o novo modelo cooperativo. “Então, responderam os camponeses, porque ter conservado o nome português de cooperativa, em vez do termo Kibundo de *Kihuate*, que quer dizer ‘ajuda mútua, reciprocidade na produção?’”

Da mesma forma, essa confusão pode levar à adoção, involuntária ou inconsciente, de estratégias e lógicas de natureza diferente, ou até oposta, em relação às regras de reciprocidade comunitária, como o mostra M’Bali (1998) no que tange a Guiné Bissau. As primeiras cooperativas de combatentes guineenses, nas zonas libertadas, eram afastadas da troca, enquanto, mais tarde, após a independência, as que foram fundadas por combatentes urbanizados deviam compor com o mercado capitalista. Em 1986, em Guiné Bissau, escrevia:

Os valores do cooperativismo, a democracia cooperativa, não seguem as mesmas lógicas que os valores e as formas de solidariedade e de poder das comunidades e famílias camponesas. As comunidades são estruturadas por relações de parentesco e por uma lógica econômica de redistribuição movida pelo consumo e a dádiva, associada à aquisição de prestígio. Se a produção e a redistribuição forem coletivizadas e tornarem-se anônimas, elas impedirão que cada produtor alcance seu estatuto, seu nome, que ele adquira a dignidade e o prestígio ao qual ele pretende. Para que produzir se o Estado ou a administração anônima de uma cooperativa recebe o prestígio da redistribuição social, sem participação nominativa ao poder, em função da contribuição real de cada um à produção? Como, nessas condições, evitar uma redução da produção para o autoconsumo, a redistribuição étnica e a troca de objetos importados





com os países vizinhos? [...] Não é preciso continuar dando exemplos de contradição entre uma lógica e a outra. Ao contrário, é importante reconhecer a existência dos dois sistemas econômicos, compreenderem que cada um cria uma dinâmica de desenvolvimento específico [...] e que uma escolha se faz necessária para evitar o bloqueio ou a paralisia da economia local e nacional (Sabourin, 1988, p. 90).

A organização dos produtores corresponde a uma estrutura jurídica socioprofissional. Assim como o relembrou Haubert (1981), ninguém se torna membro da associação por nasença ou essência, como no caso da linhagem ou da comunidade, mas por livre e espontânea escolha, em troca de uma relação contratual: o pagamento de um direito. Todavia, apesar das deficiências dessas estruturas jurídicas de ordem produtiva, a criação de organizações camponesas pode permitir uma modernização da reciprocidade camponesa ou, ao contrário, privilegiar o desenvolvimento da troca capitalista.

Cooperativas ou comunas

Para Haubert (1981, p. 802) o quadro comunal é mais apropriado à modernização das estruturas e valores comunitários de reciprocidade e redistribuição do que à cooperativa. É mais particularmente o caso em relação às tarefas coletivas e à gestão compartilhada dos recursos e equipamentos comuns. O sistema comunal permite evitar a exclusão daqueles que não são membros da organização. De fato, uma das regras da reciprocidade é que ela vale para o conjunto dos membros da comunidade. Também, esse quadro comunal é apropriado a multidimensionalidade do desenvolvimento rural, opondo-se ao caráter empreendedor e setorial da cooperativa (Haubert, 1981, p. 803); hoje, falar-se-ia de multifuncionalidade da agricultura e dos espaços rurais.

Haubert destacou a importância de não separar o desenvolvimento no plano político (comuna, distrito, município) e no plano econômico (comunidade, cooperativa ou associação). Para isto, ele reconheceu a praticidade do estatuto da associação em relação ao da cooperativa (Haubert, 1981, p. 805). De fato, qualquer que seja o modelo de organização local, se ele for orientado para uma produção visando apenas a troca, ele entrará em contradição com as lógicas de reciprocidade comunitárias.

Na Nova Caledônia, a reforma fundiária, que teoricamente devia devolver suas terras ancestrais para as tribos Kanak (que são comunidades e não comunas), mediante uma política de instalação de jovens agricultores, mostra a mesma lógica produtivista. O condicionamento da atribuição das terras ou das ajudas públicas apenas para projetos seguindo uma lógica empreendedora ou empresarial (microprojetos, microempresas) está indo contra a lógica de reapropriação das terras ancestrais. A seleção das ajudas em função de uma lógica mercantil, enquanto as tribos isoladas não têm acesso aos insumos e aos mercados oficiais, tem, de fato, levado a privilegiar os projetos dos agricultores europeus, contrariando a vontade de reequilíbrio econômico indicada pelos poderes públicos controlados pelos independentistas (Sabourin *et al.*, 2003; Sabourin *et al.*, 2002).

No país Kanak, as missões religiosas e os programas populares copiados do sistema francês promoveram a criação de cooperativas agrícolas e de GIE (Grupos de Interesse Econômico). A





partir da autonomia do território (1985), essas estruturas, ligadas a vontade política de tomar conta do desenvolvimento local após o movimento de independência, não conseguiram sobreviver, principalmente no quadro coletivo. Houve, como no caso dos GIE e agrupamentos de pecuária coletiva, processos de “*decantação*”. Esse termo recatado e tecnocrático foi usado, inclusive pela administração Kanak independentista da Província Norte da Nova Caledônia, para indicar o desaparecimento de muitas dessas organizações econômicas, que haviam se transformado em cascos vazios, suas estruturas tendo sido formatadas em função do modelo mercantil capitalista.

Os promotores das cooperativas *Adevy* de Yaté e *Marajati* de Thio, na Província Sul, lembram os limites da comercialização dos produtos agrícolas a partir de uma estrutura comercial local no âmbito da concorrência capitalista. De fato, grande parte da produção alimentar é destinada ou motivada pela vida social. A densidade, a duração das cerimônias consuetudinárias (nascimentos, casamentos, funerais), das visitas mútuas e das dádivas de víveres associadas mobilizam boa parte da produção agrícola (tubérculos, bananas, pequenos animais) da pesca e da caça, mas também do tempo de trabalho dos produtores tribais. Nessas condições de obrigações sociais, o tempo a dedicar a novos projetos produtivos ou comerciais torna-se muito relativo ou causa tensões (Sabourin e Tyueinon, 2007).

Convém examinar quais são as atividades que fazem sentido, para ter certeza de quais são as funções prioritárias da produção alimentar e, em seguida, adaptar as medidas do apoio público.

Entre os agricultores do Poitou, a criação de cooperativas na escala comunal e a modernização das máquinas agrícolas não impediram a manutenção das relações de ajuda mútua, mas, ao contrário, provocaram sua ampliação a partir de uma nova tecnologia: a debulhadora motorizada. Esse tipo de atualização das práticas de reciprocidade e dos valores produzidos em novos dispositivos institucionais pode ser observado em outras regiões.

É o caso, por exemplo, nas comunidades Aymara da Bolívia das formas locais de estruturação dos sindicatos camponeses (Michaux *et al.*, 2003; Temple, 2004a). Existe também na organização dos conselhos e federações das comunidades indígenas da Amazônia peruana e equatoriana (Sabourin, 1981; Federación Shuar, 1976; Descola, 1988), ou ainda nas associações comunitárias criadas para receber títulos de propriedade coletiva e gerenciar pastos comuns no nordeste da Bahia no Brasil (Sabourin *et al.*, 2001).

De fato, no caso das comunidades rurais sem estatuto jurídico (comunidades indígenas ou camponesas, tribos Kanak), a associação termina por ter um papel de representação política na ausência de qualquer outra estrutura legal. Esse elemento central levanta a questão da atualização do poder étnico ou local, assim como da sua expressão. Na ausência de dispositivos jurídicos adaptados, os agrupamentos de associações, suas federações regionais ou nacionais, suas redes, terminam por representar as comunidades indígenas ou étnicas em vários estados plurinacionais (Gros, 2003; Temple, 2008c).

Dispositivos coletivos, redes, fórum, sociedade civil

Utilizo a noção de dispositivos coletivos ou institucionais dos agricultores para qualificar os grupos locais sem estatutos formais, suas redes e os fóruns locais ou regionais, reunindo





indivíduos ou associações. Mormont (1996) definiu esses dispositivos como “arranjos e configurações entre atores de diferentes tipos, numa perspectiva de regulamentação”.

Dispositivos coletivos locais e fóruns

Entre os agricultores do nordeste brasileiro, existem dispositivos coletivos de gestão dos recursos naturais comuns (água, terras, floresta, sementes) funcionando a partir de prestações, geralmente gratuitas, e baseadas em relações de reciprocidade (Sabourin *et al.*, 2005; Sabourin, 2006 e 2010c). Mostrei como o reconhecimento público e o apoio a esses dispositivos podiam permitir a atualização das relações de reciprocidade simétrica dentro de novas estruturas, geralmente associativas. Tais apoios permitem assegurar tanto a perenidade desses dispositivos, em contextos dominados pela privatização dos recursos e da troca mercantil, quanto a reprodução dos valores afetivos e éticos criados pelas relações de reciprocidade (Sabourin, 2006 e 2007b). Logo, ampliei essas considerações a outros dispositivos similares, implantados pelos agricultores e camponeses do Brasil, assegurando a gestão ou a produção de bens comuns ou de bens públicos locais (Sabourin, 2009 e 2008b). Trata-se, das estruturas de gestão de equipamentos comuns (máquinas agrícolas, tanques de leite) ou de infraestruturas comuns (sistemas de irrigação, escolas) e, por outra parte, dos dispositivos de aprendizagem e de experimentação em situação coletiva, levando a um compartilhamento dos saberes, das referências técnicas, das inovações ou da informação. Considero, conforme Hess e Ostrom (2007), que a informação e o conhecimento podem constituir um bem comum imaterial.

Muitas vezes, para compartilhar conhecimentos e informações ou para obter um reconhecimento público (político, jurídico, institucional) ou apoios, os dispositivos locais recorrem aos movimentos sociais organizados, geralmente federados em fóruns municipais ou regionais, integrando sindicatos, associações e personalidades (professores, técnicos, eleitos). Esses fóruns, que tomaram a dianteira nesses últimos anos, são, muitas vezes, associados à expressão da sociedade civil. De agora em diante, a expressão é consagrada na América Latina, na África, mas também na Europa, e os “representantes da sociedade civil” tornaram-se indispensáveis para definir ou gerenciar os instrumentos das políticas públicas, ao lado do Estado e da empresa privada (Lascoumes e Le Galés, 2004; Massardier, 2003). Todavia, Haubert (2000) lembra o lado nebuloso da noção de sociedade civil, e o caráter ambíguo ou até perigoso da acomodação das decisões públicas e do interesse geral através da mobilização de instituições e de ONG tão diversas e cuja legitimidade é, muitas vezes, questionável.

Redes e reciprocidade

A noção de rede, retomada por Darré (1994) a partir dos trabalhos de Rogers e Kinkaid (1981), foi popularizada por Castell (1989) e Callon (1989) e, aos poucos, se impôs em matéria de desenvolvimento rural. Hubert (1997), inspirando-se em Callon (1989) e Pecqueur (1995), define a rede sociotécnica como “o relacionamento de diversos atores sociais e institucionais e de objetos sobre os quais esses atores têm alguma coisa para dizer”.





Entretanto, em matéria de organização comunitária ou profissional não é possível, nem desejável, opor redes e instituições formais. As redes são, em geral, informais, pouco legíveis e, muitas vezes, invisíveis. Elas não podem representar ou defender publicamente os camponeses (Mercoiret, 1994). Por definição, uma rede relaciona indivíduos mais que instituições, o que limita as perspectivas de mobilização e de ação coletiva. Entretanto, as redes interpessoais podem oferecer capacidades de coordenação complementares daquelas das organizações profissionais.

Certamente, em matéria de aprendizagem e circulação da inovação rural, as redes socio-técnicas (Darré, 1994 e 1996; Callon, 1991) demonstraram sua flexibilidade e eficácia, comparadas às intervenções da administração ou dos serviços de divulgação junto às organizações de produtores. Porém, trata-se sempre de uma complementaridade em termos de instrumentos.

O interesse das redes é, muitas vezes, mobilizado para relações de reciprocidade associadas ao capital social, em particular em matéria de transmissão e compartilhamento dos saberes, das competências, das inovações (Héber-Suffrin, 2000). Do ponto de vista da teoria da reciprocidade, a rede é apenas um instrumento, ela pode tanto servir relações de troca (redes comerciais ou empresas capitalistas) quanto relações de reciprocidade (partilha de recursos e solidariedades).

As redes de reciprocidade são aquelas que, além da transmissão dos valores de uso (materiais ou imateriais) constituem uma estrutura de partilha ou uma estrutura ternária de transmissão de um sentido comum capaz de produzir um novo valor comum para cada um dos seus membros. E, mesmo nessa configuração de reciprocidade, ainda convém examinar a abertura ou fechadura da rede, assim como o caráter simétrico ou assimétrico das relações que a desenham, e, assim, a natureza dos valores produzidos.

Evocamos os limites das redes do ponto de vista do compartilhamento dos objetos socio-técnicos (Sabourin e Tonneau, 1998 e 1999). Sendo interpessoais, elas são afetivas e também seletivas, ou seja, desiguais e podem ser até corporativistas e ideológicas. Elas podem ser tão exclusivas quanto uma organização, com o defeito suplementar de serem muito menos visíveis e transparentes, ou ainda, de exigir esforços enormes para serem identificadas, desenhadas e qualificadas (Sabourin, 2001 e 2003).

Por outra parte, critico a facilidade em transpor ou aplicar as noções de capital social e de redução dos custos de transação a todo tipo de redes sociais. Existe uma contradição em reivindicar essas categorias para analisar redes de reciprocidade, que pelo contrário privilegiam o laço social e não a eficiência das prestações destinadas a servir interesses materiais privados (Sabourin, 2006b e 2009a). O maior problema não é tanto a abordagem teórica errada, mas a sua consequência em termos de ação: investir ou deturpar redes de reciprocidade para tentar utilizá-las como instrumentos ou vínculos para relações de troca, valores e interesses instrumentais (Sabourin, 2009c).

Conclusão: organização e reciprocidade

As transformações organizacionais observadas nas comunidades rurais, nos diversos casos mobilizados, são caracterizadas por várias dinâmicas de evolução. Elas traduzem diversas formas de gestão da passagem de uma economia camponesa regulada pela reciprocidade para





sistemas mistos (associando troca e reciprocidade), conservando certas práticas de reciprocidade a nível local, mas integrados ao mercado capitalista regional e definidos pelas regras da sociedade nacional.

Nessas condições, de acordo com a polaridade das relações e a natureza do projeto social e político – privilegiar o laço social e a economia humana, ou a concorrência para o acúmulo privado –, as organizações modernas ou tradicionais podem escolher entre o desenvolvimento da troca ou da reciprocidade.

Assim, observam-se diversas tendências típicas das situações “mistas”: bloqueios mútuos entre os dois sistemas, opção para o modelo da troca, com mais ou menos regulação ou com evolução para a exploração e a exclusão. Todavia, pode também existir uma permanência ou modernização das relações de reciprocidade de maneira a garantir formas de coesão social dentro de um novo contexto. Essas tendências tentam responder a novas oportunidades que permitam uma articulação na interface entre sistema de troca e sistema de reciprocidade.

Tais opções são acompanhadas de resistências, tensões e conflitos dentro das comunidades, das suas organizações, mas também com as instituições exteriores, públicas ou privadas, assim como veremos na Terceira Parte. Esses processos e aprendizagens passam por dificuldades que complicam os esforços de coordenação, mas, também, podem ser resolvidas pela identificação da natureza das relações ou prestações em jogo (troca ou reciprocidade) e pela definição de novas regras (Ostrom, 1992 e 1998).





Capítulo 6

Retorno sobre o modelo camponês

Neste capítulo examino a importância e o papel atribuídos às relações de reciprocidade nas comunidades rurais dos países do Sul, por vários autores de referência em matéria de economia camponesa (Chayanow, Ellis), de economia moral (Scott, Hyden) e de sociedades camponesas (Wolf, Mendras), entre outros. Analiso também os novos olhares sobre a agricultura dita “camponesa”, no Brasil (Carvalho, 2005; Wanderley, 2009) e no mundo (Auclair *et al.*, 2006; Perez-Vitória, 2005; Ploeg, 2008).

Um debate brasileiro: influências e limites do modelo camponês europeu

No início do meu trabalho no Brasil, fui levado a reexaminar a questão camponesa. De fato, ainda há alguns anos, a universidade afirmava, na sua maioria, que não existia ou nunca tinham existido camponeses no Brasil, o país não tendo vivido nenhum regime feudal.

Caio Prado Jr. (1942, 1960 e 1966), deu uma importante contribuição à análise crítica da sociedade brasileira. Quanto à situação agrária, para ele, no Brasil, ter-se-ia passado diretamente da escravidão para o capitalismo com a remuneração dos trabalhadores rurais. Combateu (a meu ver com razão) as teses feudalistas, argumentando que as relações sociais de trabalho predominantes na agricultura brasileira, provinham da herança do sistema de escravidão e não de “restos feudais” (Prado Jr., 1966, p. 150). Mas como considerava que só podiam existir camponeses a partir da transformação do sistema feudal da servidão, concluiu que não existiam e não tinham existido no Brasil. Em realidade, ficou preso da sua definição do camponês ligado ao sistema feudal, a partir do modelo europeu, e do seu conflito com o Partido Comunista Brasileiro da época que defendia a tese de um período feudal no Brasil (Wanderley, 2009, p. 5).

Quanto aos pequenos produtores autônomos que sempre existiram, Prado Jr. os reuniu sob o termo de *pequena lavoura*, afirmando que estavam historicamente integrados ao sistema capitalista de forma dependente. De fato, jogando com as palavras, Prado Jr. reconheceu assim mesmo a existência de camponeses não assalariados, mais ou menos dependentes do mercado e dos grandes proprietários (Wanderley, 2009, p. 5).

Esta última hipótese é defendida por Cardoso (1979) que analisou mais especificamente o caso da agricultura colonial escravocrata e, mais precisamente, definiu uma “brecha camponesa” na evolução da escravidão no Brasil, que ele comparou com diversos casos dos Caribes.

Forman (1979) confirmou a presença de comunidades e sociedades camponesas no Brasil e analisou suas diversas formas de reciprocidade, resistências, rebeliões e dependência, em particular religiosa.

Martins (1981) ampliou essa perspectiva com a análise da evolução das formas de agricultura camponesa dependentes, em particular entre os diferentes tipos de meeiros. Ele definiu





a existência de uma classe camponesa que corresponde aos agricultores excluídos do pacto político, em outros termos, os sem voz ou os invisíveis. Conforme Martins (1981), o termo camponês é recente no Brasil (anos 1950). Sua origem é política, ligada às reivindicações da esquerda latino-americana em torno dos “*campesinos*”.

De fato, a partir da ditadura e da repressão militar de 1964, que encerrou a experiência das primeiras organizações de pequenos produtores e trabalhadores rurais autônomos, as Ligas Camponesas, o termo camponês foi banido do vocábulo oficial.

Para Nazaré Wanderley (1996, p. 7), no Brasil, a parte camponesa da agricultura permanece ainda, sendo importante, principalmente no nordeste, inclusive no quadro da modernização de uma agricultura de tipo familiar. “Esse campesinato corresponde a uma das formas peculiar da agricultura familiar, constituída a partir de modalidades específicas de produção e vida em sociedade”.

Essa hipótese é confirmada no nordeste, mas também na Amazônia ou no centro-oeste, pela permanência de comunidades rurais que ainda estão mantendo a maior parte das características das sociedades camponesas identificadas por Mendras (1976, p. 11-20), a saber:

- uma relativa autonomia em relação à sociedade global;
- a importância estruturante do trabalho familiar e do grupo doméstico;
- um sistema econômico diversificado, em parte autônomo, em parte ligado a mercados diversificados;
- relações de interconhecimento;
- a existência de mediadores entre comunidades locais e sociedade global.

Retomando as observações de Chayanov (1966/1990), Mendras escreveu:

A unidade indissolúvel do grupo doméstico e dos seus membros, tanto produtores como consumidores, e o fato que a terra, do ponto de vista da economia do grupo, é um meio de vida e não um capital de renda, fazem com que o sistema econômico camponês não possa ser analisado nos termos da economia industrial. [...] O camponês trabalha a terra para comer: toda e qualquer teoria de economia camponesa não é mais do que o comentário dessa fórmula singela [...] mas o camponês para um mercado global [...]. Todavia, essa exigência é acessória quando se trata de entender a lógica do cálculo econômico do camponês. Por camponês, deve se entender família camponesa [...]. Cada produto tem o seu destino peculiar e nenhum pode ser substituído por outro: a grama alimenta os animais, o trigo os homens [...] (Mendras, 1976, p. 11-23).

Mais recentemente, Carvalho (2005) reivindica o desenvolvimento de um projeto camponês no Brasil do século XXI. Ele retoma uma série de críticas em relação ao que ele chama de paradigma do fim do campônio ou da sua metamorfose em agricultura familiar. Ele propõe um projeto camponês renovado em torno de três critérios: a autonomia de acesso a terra e aos mercados, a gestão do trabalho familiar, os princípios de qualidade de vida.

Além do mais, Carvalho se situa na linhagem política do movimento internacional *Via Campesina* (da qual fazem parte, entre outros a Confederação Camponesa da França, o Movimento dos Sem Terra – MST no Brasil e a Rede de Organizações Camponesas e





Produtores da África do oeste,- ROPPA). A tentativa de Carvalho (2005), por meio da mobilização de diversas contribuições acadêmicas, de fornecer uma base científica para tal projeto é, de fato, louvável e útil. Todavia, ela enfrenta dois problemas em termos de aplicação.

De um lado, os modelos científicos da economia camponesa (Chayanov, 1966/1990), da sociedade camponesa (Mendras, 1976 e 2000) e da agricultura camponesa (Ellis, 1988) foram construídos no contexto da Europa, quer dizer, do nascimento à ascensão do capitalismo. De fato, certas características desse modelo camponês de sociedade parcial e subalterna inserida no capitalismo agrário, podem aplicar-se aos camponeses do Brasil. No entanto, a época atual, de urbanização e globalização, exige tanto a busca de soluções pós-formalistas, pós-capitalistas como pós-substantivistas, no sentido de Polanyi (1975).

Nas últimas décadas, emergiu no Brasil (como nos países europeus) uma tímida reabilitação dos saberes e práticas dos camponeses. Mas, como o analisam Aubertin e Pinton (2006), trata-se principalmente de um processo de defesa da reforma agrária e de institucionalização das populações tradicionais da Amazônia ou dos quilombolas descendentes de escravos negros (Pinton, 2009).

Além do mais, mesmo se o uso do termo camponês, enquanto categoria política pelos movimentos membros da *Via Campesina* no Brasil, é totalmente legítimo, de forma paradoxal, essas organizações (em particular o MST) não baseiam necessariamente suas propostas de um projeto produtivo alternativo numa agricultura camponesa, em particular na intensificação do trabalho no lugar da valorização do capital ou da renda fundiária (Martins, 2003b; Sabourin, 2009a).

Os temas chaves como a autonomia das unidades familiares, suas necessidades de recorrer à ajuda mútua ou, ainda, sua necessária articulação com mercados diversificados, não estão ainda claramente debatidos. Muitas vezes, insistiu-se com a reivindicação camponesa enquanto categoria política e retórica, sem preocupar-se, no plano econômico, com a sua diferenciação da empresa familiar capitalista.

Todavia, esses limites sendo postos, é inegável que grande parte das pequenas unidades que constituem o vasto setor da agricultura familiar brasileira tem características camponesas, não tão somente pela sua origem, mas principalmente pela sua diferenciação, ou até oposição, com os modelos da empresa agrícola ou da firma capitalista (Hebette, 2004; Sabourin, 2009a).

Até os anos 1990, a existência de uma classe ou de uma agricultura camponesa foi contestada por parte da inteligência brasileira de esquerda. É ainda o caso de vários economistas rurais (Silva, 1980; Stédile, 2002) que mantiveram até agora a tese de Kautsky e Lenine da dissolução dos camponeses dentro do capitalismo, seja como assalariados proletarizados ou como pequenos produtores capitalistas.

Para eles, a argumentação não é mais saber se existiram camponeses no Brasil, mas considerar que se trata de um modo de produção historicamente ultrapassado, condenado ao desaparecimento, assim como mostra o exemplo norte-americano.

Essa tese, partilhada até por certas correntes do Partido dos Trabalhadores, explica, em parte, as posições ambíguas do governo Lula da Silva em termos de política agrícola e de desenvolvimento rural. A ideia geral dessa visão é que, com a generalização do capitalismo agrário no Brasil e a globalização dos mercados, a pequena produção agrícola familiar camponesa não é mais competitiva e, então, seria condenada. Portanto, a reforma agrária e o apoio





à agricultura familiar só podem ser justificados enquanto políticas sociais compensatórias e associadas ao reconhecimento da pluriatividade. Essa argumentação explica o desenvolvimento das medidas sociais no meio rural durante os governos Lula da Silva (Projeto Fome Zero e programa de bolsa família). O principal perigo dessa visão é que ela pode se confundir com as teses mais liberais em matéria de desenvolvimento rural. Pode justificar políticas sociais de luta contra a pobreza rural destinadas apenas a corrigir as falhas dos mercados e dos instrumentos da política agrícola neoliberal.

Nesses últimos anos, pressionados pelo movimento social camponês brasileiro (*Via Campesina*, Movimento dos Sem Terra, Movimento dos Pequenos Agricultores) os principais pesquisadores em ciências sociais agrárias das universidades brasileiras coordenaram-se para redigir uma síntese da história social do campesinato no Brasil publicada pela Universidade do Estado de São Paulo (Unesp) com apoio do Núcleo de Estudos sobre Agricultura e Desenvolvimento do MDA. A riqueza e a densidade das abordagens, dos estudos de campo e dos trabalhos, deram lugar à redação de vários volumes temáticos, divididos em diversos tomos. Os primeiros foram publicados em 2008 e 2009 (Motta e Zart, 2008; Neves e Moraes Silva, 2008; Godoy *et al.*, 2009). Em prelúdio a esse imponente trabalho coletivo, Carvalho (2005) tinha publicado uma primeira síntese dos trabalhos de referência sobre o tema dos camponeses do Brasil. Neste livro encontra-se uma definição dos camponeses no Brasil, enriquecida das palavras tão justas de Jean Hébert (2004) (Quadro 8).

Vários trabalhos anteriores já vinham confirmando o caráter camponês de diversas formas de agricultura familiar no Brasil e mostrando o papel, ainda central, da lógica de reciprocidade nesses sistemas.

Candido (1947 e 1977) já via nas relações de reciprocidade as bases *das comunidades de coesão social*. Reconhecia, em particular, que o avanço da sociedade urbana e das relações individualizadas mercantis e secularizadas não conseguia desintegrar totalmente as formas de sociabilidade e reciprocidade dos “*caipiras*”, mas produzia diversas estratégias adaptativas.

No Brasil de hoje, a persistência e a adaptação das práticas e das relações de reciprocidade de origem indígena ou camponesa, encontram-se fortalecidas por certas políticas públicas. São as políticas de redistribuição (reforma agrária, fome zero, bolsa família), de regulação dos mercados (Programa de Aquisição de Alimentos) e de apoio às iniciativas de economia solidária (lei do comércio justo, crédito popular e desenvolvimento territorial rural).

Todavia, mesmo se essas políticas públicas são motivadas pela justiça social, equidade e solidariedade e podem oferecer certos mecanismos de regulação da concorrência capitalista, o princípio de reciprocidade apenas está sendo evocado, timidamente, no caso da lei de renda de cidadania e de certas políticas sociais de transferência de renda e de economia solidária (Suplicy, 2002 ; MDS, 2004; França Filho, 2006).

No entanto, muitos pesquisadores brasileiros, influenciados pela herança de Mauss, de Josué de Castro, pelos trabalhos do M.A.U.S.S., os escritos de Scott (1976) e de Ostrom (1998, 2003), começaram uma reflexão sobre a atualidade econômica das práticas de dádiva (Martins, 2002; Martins e Campos, 2006; Martins e Nunes, 2004) e de reciprocidade a partir da realidade brasileira (Girard Ferreira, 2007; Menezes, 2004 e 2006; Duque e Oliveira, 2004; Godoi *et al.*, 2009; Wanderley, 2009a e 2009b; Radomsky e Schneider, 2007).





QUADRO 8

Quem são os camponeses de hoje no Brasil? (Carvalho, 2005, p. 170 -171)

Não se adota para o campesinato, no universo de reflexão aqui exposto, as designações modo de produção, classe social ou categoria social. Afirma-se, sim, a especificidade camponesa em relação à empresa capitalista, especificidade essa que é consequência de uma racionalidade econômica, social e ecológica, desenvolvida na história do próprio campesinato e na interação crítica e adaptativa com a racionalidade da empresa e do mercado capitalista.

Em face da multiplicidade dos modos de apropriação da natureza e dos saberes, para controlar para o seu proveito, a família camponesa desenvolveu uma racionalidade que lhe é própria, ainda que plena de diversidades histórica, étnica e territorial: a racionalidade camponesa.

Essa racionalidade camponesa, enquanto conjunto de valores que move o sujeito social camponês, apoia-se em dois elementos centrais: a garantia continuada de reprodução social da família, seja ela a família singular, seja a ampliada, e a posse sobre os recursos naturais. A reprodução social da unidade de produção camponesa não é movida pelo lucro, mas pela possibilidade crescente de melhoria das condições de vida e de trabalho da família.

Entende-se, então, por camponeses aquelas famílias que tendo acesso à terra e aos recursos naturais que esta suporta, resolvem seus problemas reprodutivos a partir da produção rural – extrativista, agrícola e não agrícola – desenvolvida de tal modo que não se diferencia o universo dos que decidem sobre a alocação do trabalho dos que sobrevivem com o resultado dessa alocação [...] Essas famílias, no decorrer de suas vidas e nas interações sociais que estabelecem, desenvolvem hábitos de consumo e de trabalho, e formas diferenciadas de apropriação da natureza que lhes caracteriza especificidades no modo de ser e de viver no âmbito complexo das sociedades capitalistas contemporâneas.

O campesinato, enquanto unidade da diversidade camponesa constitui-se num sujeito social cujo movimento histórico se caracteriza por modos de ser e de viver que lhe são próprios, não se caracterizando como capitalistas, ainda que inseridos na economia capitalista.

A racionalidade camponesa tem sofrido mudanças nas interações que estabelece com as concepções do mundo, com a produção científica e tecnológica, e com as práticas culturais hegemônicas das sociedades capitalistas. As mudanças provocadas por tais interações apresentam graus de intensidade distintos, sendo que as inovações geradas pelos setores dominantes sendo adaptadas ou reelaboradas pelos próprios camponeses, no sentido de se adequarem à sua racionalidade.

Essa multiplicidade de formas de apropriação da natureza relacionada histórica e socialmente a formas de resistência (esforço continuado para internalizarem sobre trabalho familiar) contra a sua exclusão social para a reprodução social das famílias e do acesso à posse dos recursos naturais, proporcionaram a diversidade camponesa atual. [...]

A essa multiplicidade de formas de viver e de ser, correspondem culturas diversas, religiosidades, valores éticos e sociais diferenciados, formas de socialização variadas, identidades e autoidentidades distintas, relações múltiplas com os aparelhos de poder, aspirações e expectativas sociais diversas.

A essa delimitação conceitual do campesinato pode-se acrescentar outros matizes fundamentais. Hebette (2004, p. 2) afirma que “o modo de vida que, neste ensaio, será chamado camponês, e as populações que dele vivem, também chamadas camponesas, se oferecem ao nosso olhar, mediante algumas características fundamentais. Os camponeses são *produtores livres* de dependência pessoal direta – são ‘autônomos’; sua sobrevivência de homens livres lhes impõe *laços de solidariedade* cuja quebra ou enfraquecimento ameaçam seu modo de vida; esses laços mais primários são os de parentesco e da vizinhança que os levam a procurar se agrupar em ‘comunidade’; a busca da sua permanência e *reprodução numa mesma ‘terra’* (ou no mesmo ‘terroir’ como se diz em francês), traduzidos como apego a terra, é a marca do sucesso de seu modo de vida e a fonte de seu *cuidado com seu ambiente*: a migração para ele é uma fatalidade, a expulsão, uma degradação inaceitável”.





Mas o que está acontecendo com a mobilização da reciprocidade na teoria das sociedades camponesas além da Europa e do Brasil?

Reciprocidade e teorias sobre a economia camponesa na Ásia e na África

Duas abordagens da economia camponesa fazem explicitamente referência à reciprocidade nos contextos asiáticos e africanos. A primeira é a da *economia moral* proposta por Scott (1976), a partir da observação da resistência camponesa no sudeste asiático (Indonésia, Tonkin). A segunda é a *economia da afeição* de Hyden (1980), proveniente dos seus estudos na Tanzânia, logo retomados junto com pesquisadores japoneses trabalhando na África, no Japão e na Índia (Hyden, 2005; Sugimura, 2007; Tsuruta, 2004 e 2006).

A economia moral

Scott, para elaborar o conceito de economia moral, inspirou-se na fórmula do historiador E. P. Thompson (1971 e 1988) que recorria à noção de justiça, a respeito das revoltas camponesas durante as guerras do trigo no século XVIII. Uma parte da proposta se baseia sobre as teses de economia camponesa de Chayanov (1966/1990), em torno da estratégia de subsistência e das práticas antiriscos: autonomia dos mercados e diversificação das produções (*safety-first* ou *risk-avoidance*). O outro pilar da proposta de Scott é o caráter central das relações de reciprocidade, inclusive para estruturar e orientar o projeto social e moral das comunidades em torno da justiça.

Devemos partir de dois princípios morais fortemente inseridos ao mesmo tempo no modelo social e nas obrigações da vida camponesa: a norma de reciprocidade e o direito a subsistência [...]. A reciprocidade serve de princípio moral central nas relações interpessoais. O direito a subsistência define, de fato, as necessidades mínimas devendo ser satisfeitas para os membros da comunidade no contexto da reciprocidade. Os dois princípios correspondem às necessidades humanas vitais na economia camponesa. As duas se encarnam em estruturas sociais concretas cuja força e longevidade, se devem ao caráter imperioso da aprovação ou da desaprovação moral que os membros da comunidade podem expressar (Scott, 1976, p. 167; tradução nossa).

Segundo Menezes (2006), a ética da subsistência em Scott contempla uma estratégia produtiva orientada pelas necessidades da família, uma estratégia social baseada em relações de reciprocidade com parentes, amigos, vizinhos, patrões e de modo mais distanciado, o estado (Scott, 1976, p. 27-28).

A relação de reciprocidade é observada na vida cotidiana das famílias e das comunidades, nos rituais como as refeições comunitárias em Java, que celebram os momentos cruciais da vida familiar camponesa (Scott, 1976, p. 168). Ela está presente na ajuda mútua, nas prestações de serviços e nas celebrações como as festas de nascimentos e de casamentos.

Entretanto, às considerações minimalistas de Chayanov sobre o ajuste do trabalho e da produção familiar às necessidades em calorías, Scott acrescentou outra explicação para as





revoltas em caso de penúria. “A questão da exploração e da rebelião não é apenas de calorias e renda, mas de concepções dos camponeses quanto à justiça social, direitos, obrigações e reciprocidade” (Scott, 1976, p. 27-28).

Para Scott, a noção de justiça é também ligada às relações de reciprocidade.

Conforme a nossa análise, a ideia de justiça e de legitimidade é equilibrada pela norma de reciprocidade e de obrigação das elites, que devem garantir – ou pelo menos não se opor – as reivindicações de subsistência dos camponeses (Scott, 1976, p. 188; tradução nossa).

Scott analisa assim sob o termo de *reciprocidade equilibrada*, formas de relações de reciprocidade entre patrões ou proprietários e camponeses numa sociedade de transição agrária. A relação é equilibrada enquanto a justiça, o direito a subsistência e *um mínimo de necessidades culturais específicas*²⁰ dos camponeses são assegurados pelo patrão, assim como a sua proteção. No Lower Burma (Vietnã), a população era majoritariamente assalariada e a mercê do mercado de trabalho, os laços de proteção e de reciprocidade haviam sido desintegrados, enquanto no Upper Burma, esses laços ainda existiam (Scott, 1976, p. 71-75).

Conforme Scott, nessas relações de reciprocidade (*a priori* assimétricas) do mundo rural, mesmo nas relações de classes mais coercitivas, existe, portanto, uma modalidade de reciprocidade e de direitos “mais equilibrada” que define a concepção do “bom” patrão. Isto não significa a ausência da exploração na relação, mas a legitimidade do poder e das hierarquias fundadas nas obrigações de caráter moral (Scott, 1976, p. 181).

Para Scott, reciprocidade e obrigação fazem parte, de forma universal, de toda e qualquer relação de autoridade. Ele cita Balandier (1971, p. 39) que constatou que, de um ponto de vista geral, e mais particularmente na África, o poder pode ser justificado para manter um estado de segurança coletiva e de prosperidade (Scott, 1976, p. 181).

Vários autores (Booth, 1993; Arnold, 2001) consideram que a teoria da economia moral de Scott foi pensada para as sociedades precapitalistas, premercantis ou para grupos de camponeses ameaçados pela expansão da sociedade de mercado e, portanto, que ela deve ser nuançada ou readaptada a outras circunstâncias. De fato, as relações de reciprocidade assimétricas correspondem às sociedades hierarquizadas ou dependentes dos sistemas asiáticos, e se reencontram nos sistemas africanos e latino-americanos, onde prosperam o clientelismo e o paternalismo.

Os princípios de *safety risk* e de ética da subsistência podem ser interpretados de acordo com as leis de Chayanov ou de acordo com o significado econômico substantivo de autonomia ou de autarcia (no sentido de autonomia) proposta por Polanyi (1957).

Para Hyden (2007) a noção de economia “moral” é muito restrita: “ela tem sentido quando é pensada como alternativa de uma ordem ou de um sistema hegemônico. Ela ajuda menos se queremos explorar a própria economia camponesa” (Hyden, 2007, p. 167; tradução nossa). Eis o porquê da sua proposta de um conceito complementar, a economia da afeição “[...] para melhor entender e analisar as escolhas e os comportamentos em países onde o capitalismo ainda não penetrou a sociedade e onde a forma dominante da organização econômica

²⁰ No original em inglês, “minimum cultural decencies”.





e social é baseada em pequenas unidades e, em geral, sobre a reciprocidade (Hyden, 2007, p. 167; tradução nossa).

Tsuruta (2005), numa comparação entre Scott e Hyden, escreve:

Os desafios da economia moral levantados por Scott [...] se referem principalmente à exploração dos camponeses por agências externas dominantes e a ultrajem moral subsequente, enquanto a economia da afeição é uma forte manifestação da sua capacidade em escapar dessas poderosas instituições (tradução nossa).

A economia da afeição

Para Hyden, a economia da afeição tem, em comum com a economia moral, o princípio da reciprocidade, *a regra segundo a qual cada favor exige uma forma de retorno, mesmo que não seja especificado nem como, nem quando*. Todavia, ele considera que a economia da afeição é mais aberta, mais pragmática e mais competitiva.

O fato que as regras e as redes informais se espalham e fazem cada vez mais parte da paisagem institucional, em todas as regiões do mundo, nos leva a pensar que a noção mais ampla da economia da afeição, baseada no investimento no outro, mais do que em instituições formais, é um conceito potencialmente útil para a ciência social comparativa (Hyden, 2007, p. 169; tradução nossa).

Convém lembrar que Hyden (1980) criou o conceito de economia da afeição para explicar a resistência dos camponeses da Tanzânia frente às políticas do governo Nyerere, mais particularmente das aldeias *Ujaama*. Geshiere (1984, p. 15) resumiu a concepção de Hyden na época:

Os primeiros inimigos do socialismo tanzaniano são os camponeses, pois não foram submetidos (“capturados”) nem pelo mercado capitalista, no tempo da colonização, nem pelo Estado socialista, após a independência. Nesse país, a realidade do desenvolvimento não estaria ligada a conflitos entre classes, no âmbito de um único modo de produção [...] mas a um combate entre dois modos de produção diferentes: a luta do modo de produção camponesa contra o capitalismo ou o socialismo. Apesar de todas as intervenções, os camponeses conservaram o controle da terra e da capacidade em preservar seus próprios sistemas de produção (Geshière, 1984, p. 16; tradução nossa).

Segundo Hyden, os camponeses conservariam a sua opção de esconderijo ou de fuga: apesar de todas as medidas coercitivas do governo, eles poderiam continuar ignorando o Estado, pois eles controlam sua própria produção de subsistência. Isto seria um estorvo para toda e qualquer forma de desenvolvimento. Na realidade, o fato do governo da Tanzânia tentar em vão impor aos camponeses um aumento da produção alimentícia, prova claramente – assim como a queda desse tipo de produção na África em geral – que os camponeses ainda não foram submetidos (ou “capturados”) (Geshière, 1984, p. 16).





Para Hyden, essa situação de autonomia dos camponeses depende, antes de tudo, da ausência de produção de excedente agrícola, que poderia ser captada pelo Estado ou a burguesia, e, que ele explica pela estratégia de autoconsumo, mantida com técnicas rudimentares associadas a mercados e medidas de assistência técnica mal adaptados.

Conforme Hyden, a economia da afeição é uma economia dominada por uma orientação doméstica (a convicção que cada um tem direito a sua própria subsistência) e por laços afetivos de descendência ou de residência comum, constituindo redes sociais:

O predomínio dessas redes sociais, tanto nas zonas rurais quanto nas famílias divididas entre a cidade e o campo, explica nossa escolha do termo de economia da afeição para definir essa fração da economia africana que não faz parte nem do capitalismo, nem do socialismo. A expressão não remete às emoções de afeição. Melhor, ela assinala as redes de apoio, de comunicação e de interação entre grupos definidos estruturalmente pelo sangue, o parentesco, a comunidade ou qualquer outra afinidade, como a religião. A economia da afeição liga sistematicamente uma série de unidades econômicas e sociais discretas que, sob outros aspectos, possuem sua autonomia (Hyden, 1984, p. 106; tradução nossa).

A economia da afeição é função de relações recíprocas diretas, que podem ser verticais ou horizontais. Essas relações podem ser tanto inclusivas quanto exclusivas.

Sugimura (2007, p. 186) precisa, em relação à Hyden (1980 e 2005): “ele reconhece que a economia africana tem um caráter único, de maneira geral definido pelas redes de relações socioeconômicas de reciprocidade. Atento se neste tipo particular de economia (de reciprocidade), G. Hyden explica a autonomia relativa do modo de vida dos camponeses africanos em relação ao Estado e ao capitalismo, considerando, ao mesmo tempo, essa autonomia como a principal causa do subdesenvolvimento do continente” (tradução nossa).

Ele ampliou essa análise para o Japão: “por exemplo, é bem conhecido que o sistema *ie* (*ie* significando casa ou família como unidade elementar do Japão) é o princípio fundamental da organização social do Japão tradicional, indo das famílias camponesas para as corporações modernas gigantes” (Sugimura, 2007, p. 186).

No Japão também, as relações sociais são fortemente reguladas por normas similares chamadas “gimu”, (ou obrigações) e “on” (bondades ou favores). Nas comunidades rurais em particular, se uma dádiva ou um serviço é oferecido, seu equivalente deve ser restituído. Quem não o fizer será julgado como uma pessoa faltando de moral e exposto a duras críticas do tipo “gimi o kaku” (ignora a suas obrigações sociais) ou “on shirazu” (ignora as bondades de outras pessoas) (Sugimura, 2007, p. 188).

Conforme Hyden, a economia da afeição seria até capaz de penetrar os setores modernos da sociedade pós-colonial. Por exemplo, os operários das cidades permanecem estritamente ligados as suas aldeias e, então, à economia afetiva. Eles devem conservar o acesso à terra da família como uma espécie de seguro para a sua aposentadoria, e, eles investem uma parte importante dos seus salários nas redes de trocas informais (Geshiere, 1984, p. 16).





Observei o mesmo tipo de relações de reciprocidade familiar e comunitária nas relações cidade-campo entre a capital do Peru, Lima, e as comunidades Quéchua e Aymara da cordilheira andina (Sabourin, 1982b).

A economia da afeição não desaparece numa sociedade que conhece a diferenciação social, enquanto os meios de produção são compartilhados entre um grande número de pequenos proprietários. É a razão pela qual, apesar das mudanças sociais nas regiões rurais na época colonial e pós-colonial, a economia da afeição sobreviveu e, até mesmo, aumentou. Essas formas organizacionais se adaptaram com sucesso às mudanças de situação. O grupo de ajuda mútua, a associação de funerais e a “tontine” têm todos sua origem na economia da afeição. Esses grupos têm um papel crucial, frequentemente considerado sem importância, no desenvolvimento rural atual (Hyden, 1985, p. 108; tradução nossa).

Retornos recentes sobre essas duas abordagens

Mais adiante, Hyden (2005 e 2007) procedeu a uma generalização da sua abordagem teórica examinando os pontos comuns entre a economia da afeição, a economia moral, a antropologia marxista e a economia substantivista (a reciprocidade conforme Polanyi).

Ele constatou que as instituições sobre as quais repousam essas quatro abordagens são essencialmente informais e reúnem as seguintes características (Hyden, 2007, p. 173).

- os atores compartilham um conjunto de expectativas comuns, mas não se organizam legalmente para realizá-las;
- eles confiam em relações pessoais baseadas em formas simples de reciprocidade;
- as regras não são escritas, mas conhecidas e entendidas por cada ator;
- as trocas não são contratuais e especificadas no tempo, elas são implementadas de forma confidencial, sem dar uma atenção particular aos objetivos detalhados ou aos métodos;
- essas instituições e regras repousam sobre métodos internos de autorresolução, caso houver ruptura de um acordo.

Ele tenta ilustrar essas características com quatro categorias analíticas: o clientelismo, o carisma, a autodefesa e a cooperação.

Hyden (2007, p. 174) distingue uma leitura positiva do *clientelismo*, “um padrão político traz para o coração da vida política um grande número de seguidores, o que facilita a integração nacional; e *uma mais negativa*: o neopatrimonialismo: os dirigentes políticos consideram o exercício do poder como uma extensão de seu círculo privado; é a forma última do clientelismo na política, que tornou-se o principal conceito da ciência política africana”. (tradução nossa)

Para Hyden, conforme Bayart (1987, 1993), na política africana, a importância do clientelismo demonstra a fraqueza das instituições formais

Existem sanções previstas para toda e qualquer violação da regra de reciprocidade subjacente às relações entre um patrão e o seu cliente. Se o patrão não cumprir suas promessas,





o cliente procurará outro “protetor”. Se o cliente não cumprir a sua parte de obrigações, o patrão poderá aplicar sanções capazes de lhe causar prejuízos. Porém, o clientelismo envolve também o meio econômico. É uma norma que não desaparece tão facilmente, sobretudo nas sociedades caracterizadas pelas desigualdades sociais (Hyden, 2007, p. 175; tradução nossa).

De fato, todas as relações clientelistas não são necessariamente duradouras. No entanto, para Hyden (2007), existe uma diferença entre, de um lado, a força da norma e, de outro lado, a relação que ela cria. Essa observação pode se aplicar à teoria da reciprocidade em matéria de relações assimétricas. Simplesmente, falta a Hyden a explicação da origem e do peso do valor afetivo e moral criado pela relação de reciprocidade, simétrica ou assimétrica.

Hyden (2007, p. 175) recorre à noção de *relação carismática* de Weber (1947, p. 242), “a devoção para santidade, o heroísmo ou o caráter exemplar da pessoa individual, e os modelos normativos ou a ordem revelada ou ordenada por ela”. Essa noção é considerada como inclusiva, mas conferindo autoridade para o chefe.

Ele notou que na África, a relação carismática tende a reinventar a autoridade tradicional mais do que a autoridade legal e racional. A obediência não vem de regras registradas, mas de pessoas que ocupam posições de autoridade ou que foram nomeadas por um mestre tradicional.

Vê-se aqui um paralelo claro com o papel do prestígio na teoria da reciprocidade, da fama em Mauss, como fruto do crescimento da dádiva ou valor produzido pela reciprocidade positiva (das dádivas) em Temple e Chabal (1995).

A noção de *autodefesa* remete às instituições informais que mobilizam os apoios contra uma ameaça ou um inimigo comum – real ou imaginário. Para Hyden, a afeição é um instrumento poderoso para atingir esse objetivo, pois ela liga as pessoas entre elas, dentro de limites de organizações coesas. No contexto asiático, autodefesa é também uma norma determinante na economia moral de Scott.

O uso da reciprocidade afetiva na autodefesa é um fenômeno mais forte na África do que no sudeste asiático. Uma das maiores razões disso é que as sociedades, nessa região, foram impregnadas por uma só religião ou filosofia. Por exemplo, o confucionismo determinou as relações sociais na China durante mais de dois mil anos (Hyden, 2007, p. 177; tradução nossa).

A família é a organização social de base da *cooperação*. A família africana é considerada por Hyden como extensa e aberta à cooperação com os outros.

Mas, a cooperação pode se transformar em clientelismo: “todavia, a integração na economia global significa que os recursos necessários ao seu modo de vida implicam transações exteriores à comunidade local. Os indivíduos mais ricos da comunidade se tornam corretores em relação ao mundo exterior e se servem disso para construir situações de poder” (Hyden, 2007, p. 178; tradução nossa).

A conclusão de Hyden é que a economia moral e a economia de afeição produzem instituições informais que têm a sua própria noção do sagrado, baseada na reciprocidade, inclusive a reciprocidade assimétrica. Estas instituições informais (as relações estruturadas de reciprocidade) são baseadas em esperanças compartilhadas no que tange a comportamentos diferentes daqueles previstos pelas instituições formais.





Quando o estado e o mercado não tem ainda conseguido penetrar a sociedade de tal maneira que as relações sociais habituais (que dizer de reciprocidade) sejam doravante estruturadas nessas bases e que as instituições formais (burocracia e agências privadas) prevaleçam, encontram-se espaços mais abertos, propícios ao desenvolvimento de alternativas (Hyden, 2007, p. 179).

Para Hyden (2007, p. 179), as alternativas podem vir do “investimento nas relações de reciprocidade (que) vem não somente se agregar às instituições formais, mas tornam-se o modelo dominante”. Expressa assim a “necessidade de um conceito mais amplo para descrever o espírito de empreendimento que caracteriza essas alternativas às instituições formais”.

Conclusão: os limites da aplicação da teoria de Chayanov na Ásia e na África

De fato, a noção de direito à subsistência releva de uma ética de justiça quando defende a satisfação das necessidades elementares de todos, inclusive pela legitimação do recurso à desobediência civil (Gandhi), à rebelião, ou até à violência para “tomar dos ricos e redistribuir para os pobres”. É o sentido que dava Thompson para a economia moral. É nesse sentido que a lógica da generalização da reciprocidade, motivada pela preocupação pelo outro (como membro indivisível do *eu* totalitário do grupo), tende também a assegurar a redistribuição para satisfazer as necessidades elementares de todos, e neste sentido, a subsistência da coletividade. Não se trata, entretanto, de buscar limitar a produção no nível da subsistência, a não ser em situações de coerção ou de espoliação.

Nas duas teorias analisadas, a ética da subsistência não parece destacar-se especificamente da definição substantiva da economia de Polanyi (1975), no sentido de autonomia. Faz, sobretudo referência, em particular em Scott, aos trabalhos de Chayanov sobre a autolimitação da produção de caráter antirrisco, por meio do ajuste entre a produção, o trabalho e as necessidades do consumo familiar.

Temple (1983 e 2003) estabeleceu uma crítica da aplicação por Sahlins das teses de Chayanov nas sociedades indígenas ou africanas, que ao contrário das comunidades camponesas da Rússia czarista ou comunista, não são todas condenadas à subsistência por causa das espoliações do Estado ou da dominação dos patrões e proprietários.

A regra de Chayanov supõe que se adote uma definição da produção econômica reservada à produção dos bens materiais. Todavia, essa restrição se torna difícil numa comunidade de reciprocidade onde as coisas só são boas para comer na medida em que elas são boas para doar (Temple, 1983; tradução nossa).

De fato, tanto Chayanov (1990) e Shanin (1971) a propósito da Rússia czarista ou leninista como Scott (1976) no sudeste asiático, foram confrontados a sistemas tributários extremamente desiguais (associando o que os marxistas chamaram modo de produção camponês e modo de produção asiático). No entanto, nesses sistemas, as comunidades camponesas dominadas e sujeitas a tributos, encontravam-se, muitas vezes, em situação de infrasubsistência. São situações marcadas temporalmente que não constituem modelos facilmente transferíveis.

Certamente, a economia moral e a economia da afeição se confrontam aos limites e dificuldades da aplicação do modelo “ocidental” da economia camponesa de Chayanov nas





situações asiáticas e africanas. Entretanto, elas esboçam uma tentativa de ruptura em relação à universalidade do modelo de troca mercantil e capitalista ocidental. As duas teorias introduzem a categoria do prestígio como motivação da produção ou das transações como fonte da autoridade. Propõem, e mais particularmente a economia da afeição, uma leitura crítica do clientelismo, este podendo corresponder a formas de reciprocidade simétrica (cooperação, ajuda mútua, redistribuição) ou a sua alienação (assimetria e controle central dos bens e do prestígio).

A economia moral e a economia da afeição concordam com Bayart (1989, p. 70) quando este afirma que na África, a modernização econômica deve contar com a exigência de solidariedade comunitária. Fazem eco à análise por Chabal e Daloz (1991) da gestão neopatrimonial do Estado na África enquanto desvio das elites para as redes familiares, comunitárias e étnicas. Scott e Hyden constatarem também a existência *de outra lógica econômica além da troca ocidental*, da centralidade das relações de reciprocidade, mas não analisam a origem e os mecanismos dessa “economia particular às relações de reciprocidade” (Sugimura, 2007, p. 186).

As relações econômicas e sociais de reciprocidade são consideradas como fundamentais nas sociedades camponesas africanas e asiáticas. São empiricamente bem identificadas e descritas, como pertencendo a outra lógica que a da troca mercantil, até a outra economia, mas sem que seja reconhecido o princípio econômico específico da reciprocidade.

Princípio camponês e reciprocidade no século XXI

A recente mobilização das teorias da economia moral e da economia da afeição no Japão ou na África (Hyden, 2005 e 2006; Sugimura, 2004 e 2007; Tsuruta, 2006), tem levado a associar sociedades e economias camponesas com a noção de reciprocidade.

A principal limitação dessas duas abordagens, como de outros trabalhos referenciados entre os *Peasants studies*, vem da dificuldade em tratar das relações de oposição e de complementaridade entre a economia de troca e as lógicas de reciprocidade das economias asiáticas ou africanas. De agora em diante, não é possível ignorar os trabalhos que, desde os anos 1990, trouxeram elementos de resposta para essas questões. A teoria da reciprocidade permite analisar as agriculturas e sociedades camponesas atuais como sistemas mistos, quer dizer associando tanto práticas de troca como práticas de reciprocidade.

Por outra parte, economia moral e economia da afeição mal conseguem também formular categorias ou ferramentas de leitura aplicáveis tanto às sociedades ocidentais como não ocidentais. Neste sentido, uma obra de síntese recente, conduzida a partir de pesquisas de economia e sociologia rural, realizadas tanto na Europa quanto nos países do Sul, propõe uma nova visão sobre os sistemas camponeses contemporâneos. Trata-se da abordagem de Ploeg (2008) em termos de “condição camponesa e princípio camponês”.

Frente ao império do agronegócio: o princípio camponês

Jan Douwe Van der Ploeg (2008) analisa a situação, o papel e o significado do camponato no contexto da globalização, em particular aquele dos “impérios” atuais dos mercados





agrícolas e das multinacionais do agronegócio. Sua argumentação se funda em três estudos longitudinais (sobre 30 anos) no Peru, na Itália e nos Países Baixos. Esses três casos proporcionam um material original em situações de contraste no que tange o desenvolvimento rural e a evolução das estruturas agrárias.

Ele mostra como as agriculturas familiares do norte e do sul, confrontadas com a dependência crescente dos mercados globalizados, adotaram ou reatualizaram formas de resistência ou de distanciamento frente à lógica produtivista capitalista.

De acordo com o autor, essas diferentes práticas de resistência caracterizam um processo de reconstrução do campesinato (*re-peasantization*), inclusive nos países europeus industrializados, onde as sociedades camponesas, tais como foram descritas pela antropologia (Wolf, 1966) ou a sociologia (Mendras, 1976, 2000), desapareceram.

Além do mais, Ploeg considera que esse fenômeno constitui uma das alternativas frente às crises econômicas, sociais, alimentares e ecológicas as quais nos levaram à globalização capitalista dos mercados e dos sistemas de produção agrícolas.

Essa reconstrução camponesa, que parece, à primeira vista, anacrônica e paradoxal, caracteriza-se por vários fatores. No entanto, o primeiro dos paradoxos é de compreender por que esse processo tem, até agora, sido ignorado pela ciência (Ploeg, 2008, p. 18-19), como se ele fosse escondido (Martins, 2003) ou invisível (Sabourin, 2007a).

Ploeg propõe várias explicações. A primeira tem a ver com a assimilação rápida, porém “virtual” do fato que a agricultura constituiria um setor econômico como outro (comércio e indústria), ignorando as reflexões de Polanyi (1944 e 1957) sobre os impasses da mercantilização da terra e do trabalho (Ploeg, 2008, p. 20).

Ao contrário, ele observa três categorias de fatos imbricados também revelados nos trabalhos em torno das agriculturas familiares, no Brasil (Caron e Sabourin, 2001), na Nova Caledônia (Sabourin e Djama, 2003) ou, mais recentemente, no quadro de estudos sobre a multifuncionalidade da agricultura do norte e do sul (Groupe Polanyi, 2008).

Primeiramente, existem limites à transição do “modo camponês de produzir” para o modelo de empreendedor agrícola. Esses vêm das diferenças essenciais (mas frequentemente negadas ou ignoradas) entre a teoria econômica e as práticas impostas pela natureza biológica, mas também social e humana da atividade agrícola (Ploeg, 2008, p. 19-20).

A própria natureza da atividade agrícola, a partir de ciclos e de substratos biológicos, às vezes, limita e proíbe a aplicação das mesmas ferramentas de análise e de ação da indústria ou das atividades comerciais. Enfim, o agricultor trabalha em família, ou em grupo, e sempre dentro de uma comunidade local com os membros da qual não pode manter apenas relações respondendo à teoria da escolha racional. Por definição, o agricultor familiar encontra-se numa situação dialética entre mercado e identidade (Groupe Polanyi, 2008, p. 14-15) ou entre troca mercantil e reciprocidade (Sabourin, 2009, p. 205-210).

Em segundo lugar, acrescenta Ploeg, a contradição fundamental entre essas práticas incontornáveis e a identidade recente de empreendedor agrícola traz viés ou desvios em relação à teoria econômica aplicada à modernização da agricultura (Ploeg, 2008, p. 20; Grupo Polanyi, 2008, p. 15-16 e 312.).

Terceiro, o fato de que os desvios, interpretados como imperfeições temporárias, sejam sistematicamente ignorados do ponto de vista teórico, levou a criar realidades virtuais e um





modelo de agricultor virtual (Ploeg, 2003). Esses vieses não permitem adaptar as políticas públicas às situações concretas e fazê-las contribuir verdadeiramente para o desenvolvimento de unidades de produção duradouras.

A segunda explicação de Ploeg (2008, p. 21) reside nos limites ou equívocos dos *Peasant studies* a despeito da riqueza e da diversidade dos seus aportes.

Ploeg considera que existe um risco de erro em separar artificialmente um sistema camponês de autossustentabilidade “subdesenvolvido” e um sistema agrícola empresarial ligado ao mercado capitalista dito “desenvolvido”. O mais grave é a aplicação de teorias e de conceitos diferente a cada um desses sistemas enquanto os dois evoluem numa articulação dinâmica.

Ele cita as análises dos camponeses em termos de atraso, recusa do progresso, “recusa do desenvolvimento” (Byres, 1991), marginalização (Ellis, 1993). Tentei também, me inspirando em Wanderley, mostrar os perigos de uma abordagem da pesquisa que constrói, mediante programas especializados, categorias fechadas que se tornam guetos: por exemplo, “a agricultura familiar ou a agricultura patronal” no Brasil. A realidade é bem mais diversa (Wanderley, 1996; Carvalho, 2005); mas, sobretudo as relações entre as diversas formas de agricultura são de natureza dialética (Groupe Polanyi, 2008, p. 314-315).

Ploeg critica a sobrevalorização do modelo da sociedade camponesa que descarta o estudo das práticas específicas que chama de modo *camponês de produzir* (técnicas institucionais e simbólicas) para diferenciá-lo do *modo de produção camponês* de certas análises marxistas. Ele nota uma insistência nas relações interpessoais ou de dependência entre vários discípulos de Mendras e nos aspectos socioculturais dos “*folk studies*” (Ploeg, 2008, p. 21).

Curiosamente, Ploeg não menciona os aportes das pesquisas sobre *farming system*. A partir dos anos 1990, as pesquisas aplicadas em termos de *sistemas agrários e Pesquisa e Desenvolvimento*, têm dado lugar a trabalhos sobre a análise das práticas (técnicas e socioeconômicas) dos agricultores para reconstruir suas estratégias e aquelas das comunidades agrárias (Yung e Slavaski, 1992). O espírito desses trabalhos foi resumido por Landais e Desfontaines, 1990: “Deve se considerar que os camponeses têm boas razões de fazer o que eles fazem e de entender por que”.

Todavia, esses trabalhos orientados por uma abordagem de pesquisa aplicada agrônômica tiveram um impacto limitado sobre os *Peasant studies* nas ciências sociais.

Ploeg nota a insistência excessiva dada à subordinação do campesinado mais que as suas capacidades de resistência e de organização em particular por conta da influência de Chayanov (1966) e seus discípulos, principalmente Shanin (1971).

Ele constata também as dificuldades da análise marxista, como da abordagem neoclássica, em integrar a capacidade de modernização do modo camponês de produzir: adaptação a diversas categorias de mercados, pluriatividade, valorização de atividades multidimensionais e multifuncionais (Caron *et al.*, 2008; Groupe Polanyi, 2008).

Hyden (1985, p. 98) já notava essa dificuldade da antropologia marxista francesa em distinguir a modernização camponesa da diferenciação socioeconômica e da exploração.

Ploeg termina pela dificuldade em apreender os sistemas camponeses como processos dinâmicos apresentando uma heterogeneidade e, então, diversos “*graus de campesinato*”. No Brasil, Wanderley (1996) descreveu as diferentes categorias de agricultura familiar e camponesa, esforço que foi retomado em trabalhos mais recentes (Garcia e Heredia *apud* Godoi *et al.*, 2009).





Finalmente, Ploeg insiste na necessidade de uma definição positiva e substantiva dos camponeses, em função do que eles são e não pela “negação do que definitivamente, eles não são”. Sua crítica dos *Peasant studies* mostra que o fim das sociedades camponesas não significa automaticamente o fim dos camponeses e sua transformação em empreendedores agrícolas ou familiares, no norte, como no sul. Da mesma forma que, estabelecendo um paralelo, um índio dos Andes emigrado nas *barriadas* de Lima, não se transforma necessariamente em proletário mobilizado na luta de classes (Sabourin, 1982b).

Da condição camponesa ao princípio camponês

Ploeg propõe a noção de *condição camponesa* definida a partir de seis características (Ploeg, 2008, p. 24-30): uma relação de coprodução com a natureza; a construção e autogestão de uma base autônoma de recursos próprios (terra, fertilidade, trabalho, capital); uma relação específica e diferenciada com mercados diversificados e o mundo exterior, autorizando certa autonomia; um projeto de sobrevivência e de resistência ligado à reprodução da unidade familiar; a pluriatividade; a cooperação e as relações de reciprocidade (Ploeg, 2008, p. 48).

Pode-se considerar que Ploeg atualiza, no século XXI, o modelo camponês de Mendras (2000) e que ele o amplia para os camponeses dos países do sul.

Ploeg qualifica precisamente a agricultura camponesa moderna pela articulação estreita entre a produção e as relações sociais mais globais que definem a posição do campesinato na sociedade, o que ele chama de “condição camponesa”.

Num trabalho anterior, Ploeg (2006) detalha essas características da agricultura camponesa moderna:

- a autonomia relativa ligada a uma dependência parcial de mercados diversificados, assim como de recursos naturais raros. Essa situação de tensão obriga o camponês a uma eficiência técnica que preserve a qualidade de recursos naturais limitados;
- a prioridade dada aos recursos de trabalho (familiar) sobre os recursos em capital e, então, de intensificação do trabalho;
- a unidade orgânica entre os recursos sociais e materiais: a produção e sua utilização são governadas por regras vindas do patrimônio cultural e das relações primordiais de gênero, de parentesco e de reciprocidade;
- o caráter central do trabalho familiar e interfamiliar (comunitário) em termos de investimento como de inovações adaptadas às realidades locais;
- a relação de autonomia parcial frente aos mercados e, em particular, ao mercado capitalista: cada ciclo de produção é construído a partir dos recursos produzidos e reproduzidos no momento dos ciclos anteriores. Estes entram no processo de produção tanto como valores de uso quanto instrumentos, objetos de trabalhos usados para produzir mercadorias e, ao mesmo tempo, para reproduzir a unidade de produção (Ploeg, 2006, p. 25).

Finalmente, indica a criação de um valor agregado e de empregos produtivos, que diferenciam a unidade de produção camponesa da empresa ou da agricultura capitalista:





O aumento contínuo do valor agregado da unidade de produção é associado, no modo de produção camponês, a um crescimento segundo dois planos simultâneos: o da comunidade camponesa e o dos atores individuais engajados na produção (Ploeg, 2006, p. 26).

Na comunidade rural ou camponesa e no quadro desses repertórios culturais específicos, o progresso não é definido pela apropriação individual de bens ou de possessões adjacentes, mas pela *satisfação das necessidades do grupo humano, da coletividade*.

Ploeg vê nessa lógica uma alternativa de “*generalização do valor agregado*” e de desenvolvimento econômico (Ploeg, 2006, p. 27).

É essa mesma dinâmica da satisfação das necessidades elementares do grupo, que corresponde ao princípio de reciprocidade e o diferencia da troca mercantil. É neste sentido que a reciprocidade constituiu outro motor da produção (e da sua distribuição), que aquele da troca pela acumulação privada e, portanto, outro motor do desenvolvimento econômico e social.

É a expressão diversificada da natureza heterogênea dessa condição camponesa que leva a diferentes tipos do *modo camponês de produzir* (*peasant mode of farming*), construídos em torno de características comuns: uma relação íntima com recursos naturais vivos, porém limitados (capital ecológico); a intensificação do trabalho e da valorização da ajuda recíproca; uma distância institucionalizada das regras do mercado capitalista, associada a uma capacidade de autonomia em relação ao mundo capitalista.

O principal interesse da demonstração é que, a partir desta reflexão teórica e metodológica crítica, ao longo dos três casos, Ploeg consegue construir os fundamentos de um princípio camponês que é enriquecido e desenvolvido pelo aprofundamento das bases teóricas inicialmente propostas. Esse enriquecimento torna-se possível pelos estudos de casos extremamente trabalhados e documentados. Principalmente, trata-se da análise das práticas camponesas e das razões ou justificações dessas práticas frente ao sistema agro-industrial transnacional.

Esse princípio camponês corresponde a um projeto econômico e social rústico, porém robusto, comprovado por vários milênios de práticas e resistências. Nesse sentido, ele dá uma orientação à noção de condição camponesa:

A condição camponesa assume agência para realizar a coreografia [...] É só através de uma participação ativa e orientada para objetivos definidos que a condição camponesa vai progressivamente se desdobrar (Ploeg, 2006, p. 271).

Ploeg está opondo essa continuidade e o vigor dos sistemas camponeses à fragilidade ou precariedade dos impérios agroindustriais que, em algumas décadas, conseguiram destruir grande parte dos recursos naturais e agrários do nosso planeta. O autor mostra como o império Parmalat destruiu também o valor do trabalho camponês e o valor agregado das cooperativas ou das agroindústrias de tamanho humano (Ploeg, 2006, p. 98-99).

Esse princípio camponês é assim caracterizado por uma série de respostas dos agricultores implicados na condição camponesa. A primeira é a capacidade de coordenação e de cooperação em matéria de resistência ao império: lutas coletivas, comunitárias, defesas de patrimônios comuns naturais ou identitários (Ploeg, 2006, p. 260; Scott, 1976 e 1986). Nesse sentido o império provoca novas agressões, e então, novas resistências que trazem, através das lutas, uma reconstrução das formas de *campesinato*, a exemplo dos pequenos irrigadores do Piura no Peru ou dos





Sem Terra no Brasil (Ploeg, 2006, p. 261-262). Nos casos estudados, a resistência não se limita à defesa dos fatores de produção, mas à relação identitária e simbólica à terra que, às vezes, para se perpetuar, implica mobilizar estratégias paralelas por meio da pluriatividade ou da migração.

Entre as respostas “novas” ou modernas, o princípio camponês conta com inovações tecnológicas de natureza camponesa, como a agroecologia, ou de natureza institucional como as cooperativas territoriais na Frisa, as redes de sementes camponesas ou os mercados cidadãos. Todas essas iniciativas “solidárias” dão uma visibilidade aos camponeses (que ganham nome e prestígio, como no caso dos dispositivos de qualificação dos produtos), ao contrário do império que os mantém anônimos, invisíveis e explorados (Ploeg, 2006, p. 269).

O princípio camponês é também associado a desempenhos superiores do modo *camponês de produzir* em relação àqueles da empresa agroindustrial. Acontece em termos de eficiência de uso dos recursos (água, terras, trabalho), da relação natureza/sociedade, da qualidade dos produtos, da qualidade de vida e da integração ou inclusão social (Ploeg, 2006, p. 276 e seguintes).

A construção do conceito de condição camponesa e a sua atualização no contexto do terceiro milênio colocam na frente o modo de produção camponês, como uma antítese ao modelo de império agroindustrial: “a Parmalat terá produzido algum valor?” (Ploeg, 2006, p. 96).

Princípio camponês e reciprocidade

Uma primeira síntese das características do projeto camponês para o terceiro milênio, exposto por Ploeg ao longo dos três casos, remete invariavelmente a dois principais tipos de relação: cooperação e reciprocidade de um lado, compartilhamento dos recursos de outro, que podem ser considerados, por causa da sua recorrência, como estruturas sociais e econômicas comuns a condição camponesa.

Todavia, os estudos de caso fazem todos referência a uma série de valores compartilhados:

- valores comunais em Catacaos no Peru (p. 61): unidade e indestrutibilidade da comunidade, responsabilidade democrática de todos os membros, igualdade dos direitos e deveres, acesso à riqueza pelo trabalho, prioridade à satisfação das necessidades elementares de todos, solidariedade de classe;
- valores compartilhados na Frisa (p. 190): força da comunidade, unidade entre os homens e a natureza, responsabilidade perante os recursos naturais, o território e as futuras gerações, eficiência em relação ao uso dos recursos e qualidade dos produtos, confiança entre parceiros e resiliência da organização cooperativa, solidariedade, qualidade de vida e amizade: “satisfação e felicidade” ou ainda valores estéticos: “a beleza do investimento na produção agrícola” (p. 275);
- Economia moral dos pequenos empreendedores agrícolas e camponeses de Parma (p. 114, 140, 162): qualidade do trabalho bem feito, qualidade dos produtos, qualidade de vida, referência à tradição e ao saber-fazer ancestral, respeito pelas normas e pelos contratos (inclusive os do mercado).

Esses valores, mesmo se, com certeza, têm uma incidência direta sobre a produção, a circulação dos produtos e o bem-estar das famílias, são também valores morais, éticos e afetivos. Não são nem de natureza instrumental. Pode-se perguntar se a diversidade dos lugares,





da história, dos contextos sociopolíticos e das formas de *campesinato* permite estabelecer uma correlação entre a defesa desses valores éticos partilhados e a natureza camponesa dos modos de produção. Qual seria então o ponto comum?

Para mim, esse ponto chave são as relações sociais e econômicas estruturantes que encontramos atrás desses valores.

De fato, se examinarmos as propostas recentes da teoria da reciprocidade (Scubla, 1985; Temple, 1998 e 2003; Godbout, 2004 e 2007) existe um laço claro entre as relações de reciprocidade descritas (ajuda, cooperação, partilha dos recursos, transferência de patrimônio), as estruturas onde elas se desenvolvem (grupos interfamiliares, comunidades, associações e cooperativas, venda direta, mercados de proximidade) e a natureza dos valores éticos que estão associados a essas relações.

A questão – também colocada em relação à origem do capital social (ver Portes, 1998) – é de saber de onde vêm esses valores que Ostrom (1998) qualificou como “atributos dos grupos de atores”. Como e por quem são atribuídos?

Conforme a teoria da reciprocidade, esses valores éticos não são dados culturalmente ou de forma inata. Eles são construídos, socialmente e politicamente, na medida em que eles são criados e reproduzidos por certas formas de reciprocidade. Trata-se das relações de reciprocidade simétrica (que criam estruturas em equilíbrio, em oposição a formas de reciprocidade desiguais ou assimétricas).

Se essas relações de reciprocidade se perpetuaram ou puderam ser reconstruídas e atualizadas no decorrer dos séculos é que, entre outras coisas, permitem reproduzir valores éticos aos quais as populações camponesas são apegadas. É porque essas comunidades defendem um projeto social e humano em torno desses valores, um projeto de vida e de produção.

Além do mais, Ploeg, em conclusão do livro, convida para esse tipo de aprofundamento da noção de “princípio camponês”. Para ele, o princípio camponês deve ser considerado como a capacidade da condição camponesa em se projetar para o futuro, quer dizer, em defender seus valores materiais, mas também éticos e morais, em lutar por um projeto social.

Entre as suas características, Ploeg chama de “mecanismos de conversão” dispositivos alternativos que permitem aos camponeses (e aos consumidores), mediante relações de reciprocidade não recorrer ao mercado capitalista, no qual o império transforma todo e qualquer bem, assim como toda e qualquer relação, em valor de troca mercantil (Ploeg, 2008, p. 269 e 270).

A expressão de “mecanismo de conversão” toma todo o seu significado no âmbito da teoria da reciprocidade. Em Ploeg, faz referência a dois tipos de dispositivos.

De um lado, encontramos mecanismos baseados nas relações de reciprocidade simétrica (ajuda mútua, partilha de recursos, mutualismo dos serviços) que associam à produção ou à circulação de valores materiais, uma produção de valores éticos.

Do outro lado, existem dispositivos de “conversão” ou de interface que permitem uma articulação entre o sistema de troca mercantil e o sistema de reciprocidade. Podemos citar a venda direta (relação direta entre produtores/consumidores), a qualificação dos produtos (que protege da concorrência do sistema de troca capitalista e cria identidade) ou, ainda, as formas híbridas que combinam troca mercantil e relações de reciprocidade, a exemplo do movimento *Slow Food* (Ploeg, 2008, p. 270).

A noção de princípio camponês permite, portanto, entre outros avanços, dialogar com o princípio de reciprocidade. Reencontram-se nos casos estudados por Ploeg, as





principais relações de reciprocidade ligadas à atividade agrícola: ajuda mútua, compadrio, gestão partilhada de recursos comuns, qualidade do trabalho e dos produtos, mercados diversificados e controle de cadeias curtas, identidade e proximidade, solidariedade e resistência.

Conclusão

A aplicação prudente dos modelos sócio-antropológicos das sociedades camponesas de origem europeia (Chayanow, 1990; Mendras, 1976 e 2000) para a África, o Brasil ou a Oceania mostra o aporte de algumas características universais que marcam uma diferença nítida, e até lógicas opostas, entre a lógica da agricultura camponesa e familiar e aquela da empresa agrícola e as suas respectivas evoluções.

Nas diversas descrições dos mecanismos de ajuda mútua, de manejo de recursos comuns, na terminologia da economia moral como da economia da afeição, nas expressões de Ploeg para caracterizar condição camponesa e princípio camponês, como não relevar os qualificativos éticos, afetivos e simbólicos.

A teoria da reciprocidade chega à mesma constatação quanto ao caráter central dos valores afetivos e morais nas relações mútuas. Seu aporte original é explicar que esses valores não antecedem as relações, nessas sociedades camponesas, nem nas outras comunidades humanas; tais valores não são dados a priori, são precisamente produzidos, constituídos pelas relações de reciprocidade estruturadas e simétricas.

Como não notar o caráter estruturante da obrigação de “dar, receber e retribuir” (Mauss, 1924) para manter o laço social graças à manutenção de práticas e prestações, que ao lado do seu caráter material geram a amizade, a confiança, a responsabilidade, a equidade, mas também, o prestígio e a honra.

De fato, a contribuição da teoria da reciprocidade para análise das organizações e comunidades camponesas se situa primeiro no plano epistêmico, sem hipotekar da natureza das prestações e relações plurais que correspondem hoje a tais sistemas mistos.

Por isso, deve-se ter o cuidado de não fechar as categorias como *agricultura camponesa*, ou *agricultura familiar* dentro de guetos, como nota Ploeg (2008).

Da mesma forma, no nível das unidades familiares, trata-se de compreender os sistemas de parentesco, as representações, mas também, o funcionamento dos sistemas técnicos de produção e de gestão dos recursos naturais.

Mesmo se o universo camponês foi bem reduzido nos países do Norte, sua diversidade e sua herança essencial para o futuro do planeta, conferem-lhe uma importância humana e, portanto, heurística nas ciências sociais.

De fato, hoje, os trabalhos de pesquisa sobre o mundo camponês e a ruralidade são minoritários, principalmente nos países do Norte onde essas questões só interessam a uma fração cada vez mais reduzida da população. É diferente nos países do Sul, onde independentemente do peso das sociedades rurais e das agriculturas camponesas e familiares, a busca de alternativas aos vieses do desenvolvimento da livre-troca, motiva um renascimento dos trabalhos sobre a dádiva e a reciprocidade.





É particularmente o caso, no Brasil (Martins, 2006; Martins e Nunes, 2004; Menezes, 2004) e nos países andinos (Michaux, Medina, Yampara), mas igualmente na África (Bazabana, Bom Kondé, Seck, Amenegato) e na Ásia, em particular no Japão (Sigimura, 2004 e 2007; Tsuruta, 2004, 2006).







TERCEIRA PARTE

As organizações camponesas frente ao mercado e ao Estado





Introdução

As estruturas de reciprocidade analisadas na parte anterior (face a face, partilha, transmissão de conhecimentos) são relativamente simples e foram destacadas em comunidades onde as relações de reciprocidade ainda estão vivas e legíveis.

Hoje, na maioria das comunidades camponesas e das sociedades rurais, após a expansão da troca mercantil, encontramos sistemas mistos onde convivem práticas socioeconômicas de troca e de reciprocidade. Em muitos casos, a troca mercantil não eliminou a reciprocidade. Mas a leitura da atividade econômica pelas ciências sociais ou pelas políticas ignora a reciprocidade ou a interpreta em termos de troca. É precisamente em torno das transações comerciais e dos mercados, particularmente dos mercados rurais, que subsistem confusão e equívoco sobre a natureza dessas relações, como sobre a dos valores e dos projetos sociais que elas sustentam.

A princípio, essa parte examina o lugar das relações de reciprocidade nos mercados (considerados aqui no plural). Ela começa por uma breve revisão da literatura a respeito dos mercados precoloniais nas sociedades de reciprocidade. Trato, em seguida, das interações entre troca e reciprocidade nas atividades de comercialização dos produtos agrícolas. Examinado, nos meus campos de pesquisa, de que maneira as organizações camponesas e as políticas de desenvolvimento tomaram conta dessa função, em particular em torno de ações, muitas vezes reunidas sob o termo de *economia solidária*.

O desenvolvimento econômico das comunidades e sociedades camponesas passa pela sua organização: para ter acesso aos mercados ou para enfrentar a extensão do mercado de troca, mas também para dialogar com o Estado e suas políticas públicas. Cada vez mais, as comunidades e organizações camponesas estão sendo mobilizadas em diversos tipos de interação com os poderes públicos para a elaboração ou a implementação de instrumentos de políticas públicas no marco da descentralização da administração ou da participação ao desenvolvimento.

Trata-se de um quadro propício às contradições entre lógicas de troca e de reciprocidade. Mas ele oferece também uma oportunidade de experimentar novos mecanismos de interação entre a ação coletiva das comunidades e organizações e a ação pública do Estado. Finalmente representa um marco para experimentar as interfaces ou articulações entre lógicas de troca e lógicas de reciprocidade, no caso dos sistemas mistos.

Como vimos a propósito da economia da afeição, as formas de resistência dos sistemas de reciprocidade frente aos modelos do Estado ocidental e do desenvolvimento da troca mercantil, são geralmente interpretadas em termos de clientelismo, de patrimonialismo ou mesmo de corrupção. Essas considerações me levam a examinar a natureza das modalidades de alienação que são específicas aos sistemas de reciprocidade e a esboçar a análise de sua articulação com um mecanismo da alienação do sistema da troca: a exploração capitalista.





Capítulo 7

Mercados de troca e de reciprocidade

A origem dos mercados de reciprocidade

Podemos opor dádiva e reciprocidade à troca, já que são dois princípios econômicos diferenciados ou até mesmo contraditórios. Em contrapartida, é um contrasenso opor dádiva e reciprocidade “ao mercado”, e menos ainda “aos mercados” no plural, ou então, convém precisar que se trata do mercado capitalista ou dos mercados de troca.

Segundo Temple (2003), Aristóteles (em *A Política*), já distinguia a troca pelo lucro, da troca ao serviço da comunidade: “[...] na Antiguidade o lucro era rejeitado fora dos muros da cidade ou considerado como indigno de um cidadão, agora ele é justificado como princípio moral, como podendo proporcionar felicidade aos ricos e melhorar a condição dos pobres” (ver Adam Smith, 1776/1977).

Decerto, nas nossas sociedades de consumo, a generalização dos grandes supermercados com o *self-service*, os caixas automáticos, o sistema bancário e o cartão de crédito, conduziram a assimilar o mercado à troca. Essa naturalização é completada pela especulação em torno do ramo imobiliário e fundiário e pelo controle dos mercados financeiros sobre os mercados de bens e serviços. Mas não foi sempre assim. Polanyi e seus colaboradores (1957/1975) mostraram a diferença entre o comércio antigo e o mercado de troca.

Além das diferenças de terminologias, o parágrafo de Polanyi sobre “a troca das equivalências” (1975, p. 111) no comércio e a permuta (o escambo) nas economias comunitárias, anuncia a análise de Temple (2003c) sobre o mercado de reciprocidade, conduzida a partir das tradições africanas e andinas. Com o crescimento das comunidades autárquicas e a diversificação dos estatutos dos produtores, as necessidades da família extensa passam pelo recurso ao mercado de equivalentes:

Era preciso que as pessoas se fornecessem mutuamente os objetos que lhes faltavam [...] Isso equivalia a uma partilha recíproca [...] A reciprocidade na divisão se realizava pela permuta [...] Os interesses da comunidade e não os do indivíduo representavam o princípio diretor [...] Se não se respeitasse tal princípio, havia violação da reciprocidade e a comunidade não podia subsistir (Polanyi, 1975, p. 112; tradução nossa).

Esse capítulo propõe um retorno à origem dos mercados, como lugares de trocas, mas também como espaços de prestações ligadas ao princípio econômico da reciprocidade.

A origem dos mercados africanos segundo a antropologia econômica

Os antropólogos da economia que se referem a Polanyi continuam frequentemente confundindo a troca de bens, a troca de dádivas recíprocas, as prestações de reciprocidade e,





principalmente, a opor sociedades de subsistência reguladas pela dádiva e a reciprocidade às sociedades cujo mercado é regido pela troca.

Meillassoux (1971) considera que não há comércio dentro das sociedades de subsistência, mas prestações mútuas de bens e serviços.

Segundo ele, entre comunidades vizinhas, as transações dependem da natureza dos bens trocados e das relações sociais entre as partes, elas tendem a tomar a forma de dádivas e contra dádivas mais do que de troca mercantil.

O comércio (equivalente à troca mercantil) existe a partir dos contatos entre sociedades que podem oferecer-se mutuamente bens raros (para uma ou outra) e entre agentes que se encontram em posições sociais onde eles são liberados das obrigações de dádivas mútuas.

A ausência de mercados em regiões onde as relações econômicas são dominadas por relações interpessoais e onde os comerciantes estrangeiros não estão ativos, bem como a existência frequente dos mercados nas fronteiras destas regiões com zonas econômicas complementares, tendem a apoiar esta hipótese (Meillassoux, 1971, p. 82-83, tradução nossa).

Bohannon e Dalton (1962) distinguem três categorias de mercados na África em função da importância relativa do lugar físico do mercado (*marketplace*) e da ausência ou presença de um princípio mercantil nas transações.

- As sociedades sem mercado (1) e as sociedades com mercados periféricos (2) são caracterizadas por economias *multi-centradas* (segmentares, horizontais) onde os bens e serviços apresentam também *um valor moral*;
- Nas sociedades sem mercado, as trocas são reguladas por princípios ligados às *estruturas de parentesco e às obrigações políticas*;
- Nas sociedades de economia comercial (3), o princípio mercantil domina e o papel do mercado como *locus (marketplace)* diminui; a institucionalização da venda conforme a lei da oferta e da procura pode recobrir diversas formas físicas.

Em 1973, Good publicou uma análise das referências antropológicas e históricas sobre os mercados africanos e as origens do mercado. Ele identificou: i) os mercados periódicos que acontecem regularmente em datas fixas e reúnem comerciantes profissionais, ii) as redes mercantis que permitem o comércio de longa distância e iii) os espaços de mercados (*marketplace*) onde se encontram produtores e consumidores.

Ele distingue entre esses mercados, os que ele qualifica de *mercados de proximidade* e os que constituem *espaços de concorrência*.

Os mercados de proximidade são caracterizados pela complementaridade entre os atores, a intercomunicação, a sociabilidade e a preocupação com a subsistência. A subsistência não é entendida como nível de consumo mínimo, mas como preocupação que cada um tenha os meios para suprir suas necessidades. Essa definição é essencial para entender a economia de reciprocidade e as confusões geradas por Sahlin (1976) em torno da sua interpretação da lei de subsistência a partir de Chayanow (1925/1990).

Esses mercados correspondem às análises de Polanyi: constituem respostas endógenas à demanda local e às necessidades das famílias em alimentos e artesanato. São geralmente fun-





dados em sistemas de equivalência com a ausência de formação de preço. Assim, os mercados dos Ibo da Nigéria são destinados a facilitar as prestações horizontais entre camponeses, ao mesmo tempo produtores e consumidores.

Os mercados de concorrência (*espaço competitivo*) são regulados pela troca mercantil e se encontram dentro de sociedades comerciais (*market oriented societie*) que praticam a troca fundada na divisão do trabalho e a propensão para barganhar (*propency to barter*).

O comércio de longa distância é confiado aos comerciantes de estatuto especializado ou a redes interétnicas. Teria uma ligação entre a existência dos grandes mercados africanos, por exemplo, os do povo Mossi (Burkina Faso) e a penetração das caravanas.

Retomo essas referências e definições, pois essas categorias explicativas são regularmente citadas pelos antropólogos que se interessam pelas sociedades camponesas (Hyden, 2007). Mesmo se eles permanecem, às vezes, abaixo das propostas de Polanyi, os autores citados fazem observações empíricas indicando que sempre existiram nas etnias africanas prestações e transações que não são ligadas à troca, e ainda menos a troca mercantil. Polanyi vai mais longe, na medida em que ele identifica três categorias econômicas (segundo ele *três modos de integração social*): a troca, a reciprocidade e a redistribuição, que determinam cada uma, formas de mercado diferenciadas.

Quanto à confusão entre mercado e troca mercantil, ela permanece até hoje.

A origem do mercado africano segundo a teoria da reciprocidade

Temple (2003, p. 484-493) analisa a origem do mercado de Ouagadougou por Guingané (2001) para ilustrar sua concepção do mercado de reciprocidade. Ele usou essa noção para diferenciar as formas de redistribuição mútuas de produtos e serviços que não são ligadas à troca, mesmo se elas podem eventualmente ser praticadas nos mesmo locais.

Nas sociedades não ocidentais, a reciprocidade é a peça mais importante da circulação e da produção de bens. O princípio de equivalência domina o da oferta e da procura. Os mercados dos Andes são típicos nesse sentido; são às vezes divididos em vários bairros onde num se praticam permuta e troca monetária, e nos outros, dádiva e reciprocidade. Isto ilustra bem o fato que um comerciante deve mesmo trocar de costume quando ele muda de bairro; aqui, vestido como ocidental para a troca, e lá com seu poncho tradicional para a reciprocidade (Temple, 2003, p. 383).

O mercado de reciprocidade, o das origens, corresponde a uma estrutura de reciprocidade ternária generalizada, onde cada um traz o que ele oferece de um lado e recebe o que ele precisa e procura, do outro.

A estrutura de reciprocidade de base do mercado, a malha da rede se podemos assim chamar, é uma relação ternária; mas o circuito podendo ser bilateral, cada um se encontra no centro de uma dupla relação onde lhe cabe equilibrar as coisas. Cada um é, portanto, necessariamente a sede do sentimento de justiça que redobra o de responsabilidade, o que o leva a definir equivalentes de reciprocidade (Temple, 2003, p. 382).





Guingané, nos diz Temple, traz uma oposição à tese de Adam Smith sobre a origem do mercado de troca (a especialização do caçador produtor de arcos que teria vindo para os trocar por outros bens).

Guingané relata o mito de fundação do mercado africano de Ouagadougou:

Alguns o situam no reino de Naaba Zombré que reinou de 1681 a 1744, cuja mãe teria sido a iniciadora do primeiro mercado. Parece que as pessoas vinham ver seu filho porque ele recebia em audiências e que ela teve pena de todas essas pessoas que ficavam sentadas durante dias, às vezes sem nada para comer. Ela pediu autorização ao seu filho para fazer bolos para que as pessoas que estavam lá pudessem comer. E outros, certamente, tiveram a ideia de fazer dolo, etc. E finalmente o primeiro mercado foi criado (Guingané, 2001; tradução nossa).

Resumindo, *um rei realizou suas audiências, a rainha ficou preocupada com a espera das pessoas sob o sol e seu cansaço, e ela pediu ao Rei a permissão para lhes oferecer dolo (cerveja de mileto). De imediato, pessoas trouxeram coisas para acompanhar o dolo, o mercado se constituiu em anexo da corte de justiça.*

Para Temple (2003), a primeira figura, o rei, encarna a redistribuição da qual ele é o centro, mas ele não é suficiente para explicar o ciclo das prestações. A segunda figura, a rainha, é a do mercado, esses dois sistemas se apoiam em um princípio único: a reciprocidade.

Guingané em outra versão do mito remete a essa figura: *o rei recebia na sua corte gênios vindos do céu, mas um faceto cortou a corda que lhes permitia voltar ao céu. Esses gênios tinham uma característica: eles eram bons comedores! O rei, após alguns dias, cansou de alimentá-los, e lhes disse para eles mesmo irem se servir no mercado. É por isso que os Antigos que têm a guarda dos gênios têm o direito de pegar no mercado o que eles precisam sem pagar. Outrora, as pessoas diziam: “Nós nunca vimos isso: “dafazgo” e “dafazgo” (nós nunca vimos isso,) tornou-se então o nome do mercado.*

O primeiro princípio é o da redistribuição:

O rei alimenta os gênios, mas isso não é suficiente, então os gênios vão ao mercado, mas é o mesmo princípio que os estimula: eles exigem que lhes seja dado o que eles necessitam. É a necessidade que motiva a dívida de outro. É o equilíbrio das necessidades (princípio das equivalências), é o mercado [...] Os gênios africanos ignoram o gênio de Adam Smith porque a mão invisível do mercado capitalista ainda não tinha apertado o mercado. O princípio do mercado é a reciprocidade (Temple, 2003, p. 478).

A normalização das equivalências de produtos ou de serviços entre uns e outros, conduz às unidades de medidas e às unidades de conta. A moeda (buzios, kola) é uma prova de confiança confirmada por uma estrita igualdade entre os parceiros.

Os Antigos consagram os mercados, cuidam para que os valores espirituais, aqui a justiça, a responsabilidade e a confiança que presidiram para a abertura do mercado, sejam honrados. Assim são os mercados no mundo inteiro. Na África, se conhece o mercado há milênios. (Temple, 2003, p. 479; tradução nossa).

Podemos aplicar essa análise tanto aos mercados das etnias de Guiné Bissau como aos das tribos Kanak.





Mercados, permuta e troca mercantil em Guiné Bissau

São os Peuls (chamados *Fulas*) que estão na origem da difusão do comércio e da religião muçulmana na Guiné Bissau atual e nos países dos Rios do Sul (Gaillard, 2000). Uma das grandes famílias Fula, os *Diolla Djila*, cuidava principalmente do comércio nas terras longínquas, assim como os Mouros (da atual Mauritânia) (Suret Canale, 1960). Em Guiné Bissau os primeiros são chamados de *Djila*, e os segundos de *Nars*.

Carreira (1947) relata a origem do comércio segundo os Fula de Guiné. Os primeiros muçulmanos que começaram a preparar o “livro” (Alcorão) se chamavam os *Shabasas*, um deles, Abdu Djeidi, criou o comércio quando o islamismo era apenas uma religião clandestina no mundo árabe. Os objetivos definidos do comércio eram então “fazer comércio para enriquecer, para propagar as normas da religião muçulmana, para garantir a prosperidade espiritual e materiais da família”; os missionários católicos e evangelistas ligados aos primeiros portos coloniais na África não inventaram nada.

Os primeiros comerciantes árabes vendiam sementes de tamarindeiros para fazer rosários. *Maomé* é reconhecido como o profeta, mas também como um grande comerciante; como Moisés para os judeus, ele fixou as normas de conduta e comércio segundo Alá: *não roubar, não matar para enriquecer, não caluniar para tentar aproveitar-se do próximo, não cobrar juros sobre os empréstimos, não vender álcool, carne de porco e nem tabaco*.

Finalmente, o comércio do tabaco foi autorizado e o da noz de cola-amarga tornou-se um dos mais importantes da África Ocidental. A prática do empréstimo com juros, embora desprezada, foi introduzida pelos comerciantes portugueses e às vezes retomada pelos *Djila* da Guiné, o que lhes conferiu uma má reputação.

No comércio desses produtos ligados às oferendas e consumos rituais e às dádivas de civilidade entre as pessoas, os *djilas* acrescentaram o dos remédios tradicionais e religiosos, e depois de fetiches *nassi*. Distingue-se os *nassi* que trazem sorte (*grigri*) e os *nassi* contra os maus olhados. Um dos mais conhecidos consiste em alguns versos do Alcorão escritos em um pedaço de pergaminho no interior de um colar ou de uma pulseira de couro, enfeitada com pequenas conchas brancas, chamadas *cauris* (búzios).

As sociedades de origem árabe constituíram os primeiros intermediários entre os mundos exteriores (Oriente, Ocidente) e as comunidades da África Negra. Elas permitiram transferências de tecnologias e de novos conhecimentos, bem antes da colonização e da evangelização europeia.

Uma das razões do sucesso do islamismo na África Negra, em comparação com as religiões cristãs, é, sem dúvida, a sua capacidade de integração das ideologias e das representações dos imaginários do mundo africano: gênios, espíritos das religiões animistas. Entre os valores totalitários dos centros de redistribuição do poder muçulmano e os valores comunitários das sociedades indígenas africanas, operou-se uma espécie de miscigenação das formas de reciprocidade, também impostas pela guerra santa, o cativo e os tributos que acompanhavam o processo da islamização. A dominação dos sistemas islâmicos na África criou fenômenos de resistência das comunidades organizadas segundo formas de reciprocidade mais igualitárias (*Shabas, Berberes, Balantas, Bijagos, etc*).

As sociedades *Mandingas, Mancanbas, Manjacos e Felupe* de Guiné Bissau adquiriram suas estruturas tributárias e a instituição de lideranças hereditárias (chefes) e de castas no contato dos *Mansa mandingas* e dos *Fulas*.





Observamos assim uma vasta rede de complementaridade entre etnias indígenas e de origem árabe, entre arroseiros *Balantas* e fruticultores *Nalu* (arroz - noz de cola-amarga) entre agricultores mandingas e criadores *Fulas*, entre pescadores *Pepels* e colhedores de vinho de palma *Manjacos*, escultores *Bijagos*, etc.

Lopes (1987) destaca essa complementaridade entre os sistemas de reciprocidade comunitários e tributários. “Se há coexistência dos modos de produção, isso não significa que um desses modos não seja dominante; mas é perigoso desenvolver uma hipótese precisa sobre esse assunto” (Lopes, 1987, p. 30-31). Observamos, assim, as mesmas práticas recíprocas de convite e de ajuda mútua entre os grupos de trabalho de mulheres Mandinga (*saoutou*) ou de homens Fula ou Mandinga. A noz de cola-amarga substituiu o vinho de palma.

Em Guiné Bissau, nos anos 1980, antes da liberalização da economia e em particular da agricultura, não existia, de fato, um verdadeiro mercado de troca nas aldeias Balanta. Este tipo de relação estava limitado a algumas compras de tecidos ou de utensílios que os camponeses podiam realizar nas raras butiques dos comerciantes Fula da cidade vizinha ou nos Armazéns do Povo, quando eles estavam abastecidos (Sabourin, 1985). As trocas de produtos ou de ferramentas entre os aldeões eram qualificadas como permuta, quer dizer, “troca de um objeto por outro em função da necessidade de cada um dos parceiros envolvidos” (Temple, 1986, p. 15).

Mas uma análise mais fina mostra que eram chamadas de permuta prestações que não correspondiam à troca, mas à partilha, a redistribuição ou à repartição de equivalentes, quer dizer, a estruturas de reciprocidade.

De fato, todos os Balanta não estão especializados unicamente na rizicultura de manguezal. Encontramos criadores, pescadores, ferreiros e carpinteiros, cada um sendo, por obrigação, responsável pela satisfação de uma parte das necessidades dos outros. Essa redistribuição por complementaridade estabelece-se mediante a constituição de equivalentes: entre arroz/peixe, arroz/amendoim, arroz/carne ou ainda arroz e enxada do ferreiro. Alguns equivalentes podem ser trocados entre eles, mas, geralmente, esse tipo de troca não depende da lei da oferta e da procura. Se tentarmos converter os equivalentes de produtos em dinheiro, constatamos que as quantidades não têm nada a ver com os preços do mercado de troca. Essa redistribuição de equivalentes complementares respeita, na realidade, as necessidades de base e as capacidades de trabalho de cada um.

O trabalho dos produtores é socialmente protegido pelo seu estatuto. É por isso que encontramos ainda um ferreiro, um chefe do porto e alguns pescadores em cada vilarejo Balanta, contrariamente às regiões onde a troca mercantil tornou-se dominante.

Temple (1986, p. 15) agrega “Toda concorrência é socialmente proibida: o mestre do porto, o ferreiro, o carpinteiro, o curandeiro são responsáveis designados [...] e recebem automaticamente pelo seu saber-fazer, equivalentes determinados pelo costume” (tradução nossa).

Esses equivalentes podem tomar a forma de víveres ou de trabalho. Por exemplo, cada cultivador deve periodicamente reforçar sua enxada de madeira com uma armadura de ferro. Esse serviço custa 15 kg de arroz ou um dia de trabalho no campo do ferreiro. Mas, observa Temple (1986), “o trabalho não pode ser a referência principal, não pode se tornar o equivalente geral como no sistema de troca: pois este trabalho é o conteúdo de um produto, quer dizer de um equivalente de consumo, conteúdo que muda com cada estatuto e que não pode ser dissociado do valor de uso”.





Muitas vezes, afirma-se que o estatuto especializado dos artesões corresponde a uma condição servil já que eles dependem da redistribuição de outrem. Mas a recíproca é verdadeira. Na realidade, porque redistribui uma riqueza específica, o artesão adquire uma fama, um prestígio específico; o título de carpinteiro ou de ferreiro é um “nome” na medida em que a redistribuição desse saber-fazer constitui uma dádiva para outrem. Carpinteiro e camponês recebem, por sua vez, a ajuda de uns e de outros, mas o caráter de dádiva – e não de troca – da sua prestação, lhes garante uma fama particular. Embora submetida à dádiva dos alimentos, a dádiva dos artesões equivale a uma dignidade, uma fama indiscutível (Temple, 1986, p. 16; tradução nossa).

As equivalências étnicas são acrescidas de equivalências interétnicas, quando duas ou várias comunidades decidem fixar suas prestações econômicas em termos de reciprocidade. O mercado de equivalência é bem diferente do da oferta e da procura. Na troca, tributária da oferta e da procura, a concorrência determina os preços. Contudo, para Temple (1986, p. 17) “a concorrência não saberia existir no sistema de reciprocidade, já que é o *bem comum* que determina os estatutos de produção e é o limite de consumo que fixa os preços”.

Em Guiné Bissau, como na Nova Caledônia ou nos mercados dos Andes, a troca existe paralelamente ao mercado das equivalências, de tal modo que alguns valores de uso têm dois preços. Eles têm um preço determinado pela oferta e pela procura e outro diferente para o sistema de reciprocidade, onde o valor conforma-se a preços fixados pelo costume.

Assim, a importância da permuta propriamente dita nas economias de reciprocidade ou nos sistemas que eu qualifico de mistos (coexistência de práticas de reciprocidade e de troca) foi muito superestimada, devido a essas confusões. Em realidade, a troca era antes marginalizada e reservada à aquisição de produtos estrangeiros que proveem de sociedades com as quais ainda não era possível estabelecer relações de partilha, de solidariedade e de reciprocidade.

A necessidade de adquirir dinheiro para obter os produtos do mercado de troca explica que, paralelamente ao sistema de reciprocidade, os camponeses, progressivamente, tiveram que desenvolver uma economia de permuta ou de troca mercantil, a partir de uma atividade de renda.

As mesmas produções podem servir tanto na economia de reciprocidade como na economia de troca; por exemplo: “entre os Balanta, há equivalência entre um coqueiro e duas bananeiras, mas os cocos e as bananas podem também ser vendidos no mercado livre de Caio pelo preço fixado pela oferta e procura” (Temple, 1986, p. 18).

De fato, a partir da prática da permuta, é possível desenvolver uma economia de troca contraditória da economia de reciprocidade. No entanto, a desestruturação ou a desorganização da economia de reciprocidade facilita essa eventualidade. É um dos efeitos dos pioneiros do apoio ao livre comércio, das firmas, inclusive das ONGs, entre outros (Temple, 1992) de desorganizar as estruturas de reciprocidade para fomentar a economia de troca, inclusive a partir das práticas indígenas.

A permuta se diferencia da troca, mas ela leva ao desenvolvimento da relação de troca. Ela se diferencia da troca, pois tem por objetivo a satisfação das necessidades individuais de cada um dos parceiros, enquanto a relação de troca tem por objetivo a acumulação do lucro. Para que se tenha, de fato, valor de troca e troca propriamente dita, é preciso que um dos parceiros





sociais realize o equilíbrio dos dois valores de uso trocados, em função de um terceiro que serve de moeda. Essa operação permite que a finalidade da relação não seja o consumo de um ou outro desses valores de uso, mas o acúmulo do dinheiro, o lucro: pois o acúmulo do lucro torna-se poder. Portanto, a finalidade da troca econômica não é a mesma da permuta: para uma, trata-se de satisfazer necessidades, para a outra, conquistar mais poder (Temple, 1987b, p. 21; tradução nossa).

A questão que emerge dessa análise, é a da relação, ou melhor, da submissão da economia de reciprocidade à economia de troca, ou pelo contrário, da economia de troca à economia de reciprocidade.

A origem dos mercados Kanak na Nova Caledônia

Os Kanak distinguem as dádivas cerimoniais e as prestações recíprocas de alimentos. O que a antropologia chama de *trocas cerimoniais ou tradicionais*, são para os Kanak dádivas recíprocas transmitidas durante uma cerimônia importante (nascimento, casamentos, funerais e lutos, aliança ou acolhida fundiária) chamadas *Gé* em Paicî, *bwenaando* em Cemuhi [Jacob Wein Neiemou, Gohapin, 10-04-01 e A. Poinine, 26-09-01, Touho].

As prestações recíprocas de produtos entre clãs são chamadas *jénä* em Paicî, *jana* em Xârâçùù, *piré* em Ajié [Tyueinon, Nakety, 20-06-01; Chefe de Poinda, 19-08-01].

São todos termos designando “o mercado tradicional onde as pessoas da costa e do interior “trocavam” seus produtos” (Leblic, 1993, p. 86).

Os responsáveis dos pequenos mercados nas tribos da Província Norte evocam a tradição Kanak de espaços de encontro e de prestações recíprocas de produtos alimentícios entre famílias e entre clãs.

Antigamente, os clãs pescadores vinham nas margens do Rio Pouembout oferecer peixes aos clãs caçadores e agricultores que os forneciam em tubérculos [chefe de Poinda, 19-08-01]. Hoje no país Xârâçùù, no momento das cerimônias que mobilizam importantes dádivas de alimentos, os mariscos, peixes e principalmente tartarugas, trazidos pelos clãs do mar são oferecidos para os clãs da floresta. Reciprocamente, as enguias, carnes de caça e os tubérculos são redistribuídos para os clãs do mar.

Leenhardt (1937, p. 93) evoca os movimentos recíprocos de produtos entre clãs pescadores (litoral), agricultores (vales) e caçadores (serras) chamados *piré* em Ajié, *jéna* em Paicî. Ele escreve: “Em luas regulares, os moradores das montanhas e os da beira do rio se encontram em um ponto determinado do vale. Eles depositam suas cargas e escolhem o produto que vão levar para casa. Se por acaso, uma das partes não vai ao encontro, os pacotes são depositados na grama, onde serão pegos mais tarde”. (tradução nossa)

Leenhardt cita em seguida o “pilou” que no momento das cerimônias mobiliza importantes dádivas recíprocas de alimentos (tubérculos) e de objetos (esteiras, pulseiras, etc.). Ele evoca as *compras de objetos de prestígio (machado de jade, balassor – tecelagem de fibras, plumas de garças) que não se trocam. São adquiridos oferecendo segmentos e qualidades diversas da moeda costumeira Kanak (materializada em pedaços de cordas adornados de conchas e plumas raras).*





Bensa e Freyss (1994) explicam ainda, como no mundo Kanak, os valores de prestígio são simbolizados por esses objetos preciosos fabricados com produtos locais e específicos (jade, nácar das conchas, pêlos de morcegos, fibras, etc.), portanto raros e associados aos clãs de um lugar (*âmu*) preciso, chamados *âdi*.

Conforme Belao-Gony (2006), o *âdi* possui uma estrutura bem específica que tem ao mesmo tempo um sentido simbólico e um valor material em termos de relações entre os atores da transação. Trata-se de um equivalente (entre valores materiais e simbólicos), mas de um equivalente de reciprocidade e não de troca: o ato entre os dois sujeitos específicos é mais importante que a natureza ou o valor comercial dos objetos da transação. É de fato, o sentido da moeda Kanak, que é uma moeda de reciprocidade.

Como o que se deve e pode se dar a cada um varia conforme as comunidades, os equivalentes de reciprocidade variam igualmente; mas as comunidades tendem também à reciprocidade entre elas, e os equivalentes de reciprocidade mais comuns tornam-se logo referências para o mercado (de reciprocidade): são moedas de reciprocidade (Temple, 2003, p. 382-383; tradução nossa).

Como os búzios africanos, as nozes de cola-amarga, as conchas em algumas ilhas do Pacífico, a moeda Kanak é uma moeda de reciprocidade que representa um valor específico em um marco determinado e segundo regras culturais que tornam os diferentes mercados de reciprocidade irredutíveis uns aos outros.

É o que explica, como mostra Faugères (2000, p. 43-45) em Maré, que o dinheiro oferecido no momento dos costumes Kanak não tenha um valor idêntico ao dinheiro corrente. Ele não pode ser acumulado, deve ser redistribuído ou ainda, a rigor, usado para uma despesa de prestígio.

É, continua Temple (2003), a propósito dos mercados de reciprocidade, “o que justifica que suas relações sejam controladas por contratos de natureza política. Sem o reconhecimento explícito da suas especificidades culturais, esses mercados estão sendo desorganizados em favor da troca” (tradução nossa).

A reciprocidade das dádivas e a troca correspondem a princípios de regulação econômica diferentes: para o primeiro é a equivalência de reciprocidade e para o segundo, o equilíbrio entre a oferta e a procura.

O princípio de equivalência implica que a produção de cada um se adapte às necessidades de todos. A partilha é a relação de reciprocidade mais comum para definir a quantidade que cada um deve ao outro.

Nos mercados de reciprocidade, explica Temple (2003), a estrutura de partilha dá lugar a uma estrutura ternária de reciprocidade generalizada. “Cada um dando a alguns parceiros aliados e recebendo de outros parceiros, dois sentimentos prevalecem na reciprocidade generalizada: o sentimento de responsabilidade e o sentimento de justiça” (tradução nossa).

Temple (2003) lembra que nas manifestações populares contra a pobreza na Bolívia, essa exigência de justiça foi claramente percebida: “nós queremos um preço justo”.

O preço justo não faz alusão a nenhuma reivindicação de salário no que diz respeito aos patrões ou ao Estado. O preço justo é o preço que uno pode consentir para adquirir um produto necessário. Não é o preço imposto por quem está em posição de força. Ele é, portanto,





determinado pelo princípio de equivalência e não pelo equilíbrio entre oferta e procura. A reivindicação do preço justo é a de uma reciprocidade generalizada (Temple, 2003, p. 386).

A responsabilidade é gerada pela consideração das necessidades do outro e de suas capacidades de aquisição; mas ela se refere também à obtenção de uma equivalência justa para seus próprios produtos, a fim de garantir a subsistência de sua família. A justiça é o valor produzido por essa regulação mútua.

Mercados e economia solidária

As noções de economia solidária e de construção social dos mercados estão sendo mobilizadas para o reconhecimento e a revitalização dos mercados de proximidade tanto nos países do Sul como no Norte (Kilcher, 2004; Laforga, 2005; Gardin, 2006).

A noção de economia solidária, como a de economia plural leva a questionar a diferença entre o sistema de troca fundado na concorrência, o princípio de reciprocidade e o sistema de redistribuição.

Para Roustang (2003), no caso das iniciativas solidárias, existe uma ideia segundo a qual “a construção das necessidades sociais e a organização da produção” passam por uma forma mais ou menos codificada de deliberação entre atores. Esta se diferencia ao mesmo tempo *de uma relação de concorrência regulada pelos preços e de uma redistribuição de tipo administrativo*.

Eme e Laville (1996), Laville (1994, 2002) propõem fundar a economia solidária sobre o princípio da hibridação entre essas três formas de economia, em particular por meio de mecanismos de reinserção dos fatos econômicos no social, segundo os termos de Polanyi (1957/1975). Eles distinguem assim: a economia comercial capitalista (a troca), a economia pública (redistribuição do Estado) e a economia gratuita ou não monetária (a reciprocidade). A principal dificuldade dessa proposta fica precisamente, como veremos, na questão da articulação entre essas três formas econômicas.

Observei principalmente uma contradição entre princípio de troca e princípio de reciprocidade que conduz ao que chamei de justaposição das esferas da troca e da reciprocidade, quer dizer, a sistemas separados funcionando paralelamente. Essa contradição é inerente à proposta de economia solidária. Trata-se, portanto, de resolver o antagonismo entre um funcionamento dentro do empreendimento ou do grupo solidário regido pela reciprocidade e, fora dele, um mercado de troca mercantil fundado na concorrência. Para que haja diálogo e complementaridade entre os dois sistemas, e, de fato, uma articulação mais que uma hibridação, precisa-se de interfaces de sistema, para resolver essa contradição.

Os mercados de proximidade na Nova Caledônia

Na zona rural da Nova Caledônia, assistimos desde os anos 1990-2000, a multiplicação de pequenos mercados que foram qualificados de mercados de proximidade (Mercoiret *et al.*, 1999). Trata-se do espaço onde os produtores da localidade (ou das localidades próximas) se reúnem para vender seus produtos, para uma clientela também essencialmente local. O termo





de mercado é aqui considerado no sentido de espaço físico (*marketplace*), quer dizer, lugar público de venda de bens, facilitando o encontro entre compradores e vendedores (Testart, 2001).

Distinguem-se mercados comunais, mercados tribais e os quiosques de beira de estrada. Nos três casos, trata-se da venda pelos produtores locais dos produtos de sua atividade agrícola, hortaliça, de pesca, de caça, de artesanato. A clientela é igualmente local, trata-se principalmente da população do município, da tribo²¹ ou das tribos vizinhas.

A valorização dos produtos locais pode proporcionar um complemento de renda na medida em que ela está associada a uma redistribuição monetária por meio das pessoas da tribo que recebem um salário ou de compradores de passagem.

Mas esses mercados são, antes de tudo, lugares de sociabilidade e de encontros sociais. Em *Xârâçùù* o espaço do mercado é chamado de *üjâgnö* (literalmente, local de encontros). O encontro do outro é tão ou até mais importante que a troca de objetos ou de produtos (Tyueinon, 2004). Mas as relações sociais não apresentam todas a mesma qualidade. As vendedoras, “as mães” diferenciam a venda a clientes de passagem das relações personalizadas com clientes conhecidos. Com esses últimos, conversa-se, informa-se, *compartilha-se a palavra*, conforme a expressão das mulheres Kanak.

Alguns grupos de mulheres optaram por formas de redistribuição sem recorrer às regras da troca mesmo que usando, às vezes, um equivalente monetário. Trata-se do jogo de bingo praticado, por exemplo, pela associação *Ku Nékété* de Canala (Quadro 8). Nesse mercado todos os produtos trazidos pelas mulheres são sistematicamente transformados em lotes e jogados no bingo com cartelas, desde a abertura do mercado de manhã por volta de 7h30, até o esgotamento total dos lotes na tarde. O acesso ao bingo é livre como é, igualmente, livre a possibilidade de comprar os produtos por unidade segundo as regras da troca, para quem não tem tempo a dedicar a socialidade do jogo.

O bingo corresponde à atualização dos “mercados de reciprocidade” dentro de um quadro moderno. Nos outros mercados da Província Norte, inclusive nos mercados municipais, após a prática do mercado de troca, funciona o mercado de reciprocidade por meio do bingo entre as mulheres e seus próximos. O jogo do bingo reintroduz os sistemas de equivalência entre produtos (lotes), com ou sem uso do equivalente monetário.

O princípio de equivalência escreve Temple (2003) “significa que a produção de cada um se adapta às necessidades de todos”. No mercado de reciprocidade, a partilha dá lugar à reciprocidade generalizada, cada um dando a seus parceiros aliados e recebendo de outros parceiros; encontramos aí a prática herdada do *jéna* ou do *piré*.

Na sociedade Kanak, a troca mercantil existe desde as primeiras lojas coloniais (Guiart, 1999) e foi adotada pela sua comodidade utilitária. Mas permaneceu por muito tempo rejeitada em uma esfera específica “*a das mercadorias e do dinheiro*” [M. Kamou, 17/04/2002, Ouéllisse].

²¹ A “tribo” é uma entidade administrativa e territorial reconhecida, mas de origem recente e colonial. Criada pela administração colonial no final do século XIX, ela ainda é apresentada como “o reconhecimento administrativo da organização melanésia”. Como quadro de residência e de pertencimento social, ela constitui uma realidade sociológica significativa para a população Kanak.





QUADRO 8

Mercados e bingos (trecho de Sabourin e Tyueinon, 2007)

O jogo de bingo funciona na maioria dos mercados comunais e em todos os mercados tribais no final da manhã ou à tarde. O bingo (palavra inglesa significando loto ou loteria) foi introduzido entre os Kanak pelas missões protestantes, e retomado pelos católicos, especialmente durante as quermesses. Logo, a prática dos bingos se generalizou nas tribos através do meio associativo (associações esportivas, religiosas e de parentes de alunos) como modo de captar e partilhar recursos para um projeto coletivo.

Esse sistema de repartição das mercadorias permite também, mediante cobranças pelas apostas, alimentar a caixa do mercado ou da associação, ou mesmo uma caixa de solidariedade do grupo de mulheres.

Às vezes, uma parte das receitas do bingo proporcionadas pela venda de cartelas pela organização, é cobrada para garantir a gestão e a manutenção do mercado como na tribo de Baco (Koné) ou nas de Nakety e Gelima (Canala). O mercado Ké Nékété (Kopélia, Canala) funciona essencialmente na base do bingo; quer dizer, segundo um sistema de redistribuição de lotes de produtos entre um grupo de mulheres da mesma tribo, ao qual podem se juntar “clientes” ocasionais. 90% dos produtos são transformados em lotes e jogados no bingo.

Os gerenciadores como os atores desses mercados afirmam que o bingo constitui um elemento forte de diversão entre as mulheres, de mobilização e até de sobrevivência do mercado.

Mas o bingo é proibido em alguns municípios ou submetido a uma demanda de portaria provincial para a autorização de jogos de azar, como em Hienghène.

Para os produtores das tribos, o bingo não é um jogo de azar, mas uma oportunidade de reciprocidade e de redistribuição. De fato, diferentemente da troca mercantil, o bingo põe em jogo a repartição de lotes que são baseados em sistemas de equivalência entre produtos. É possível, inclusive para a prática do jogo, que essas equivalências sejam formuladas e medidas por um valor monetário, mas as unidades não são as do comércio (peso) e os preços indicados, geralmente, não têm nada a ver com os do comércio oficial.

O bingo é uma das raras formas “modernas” de transação e de redistribuição de bens (a única, talvez) que tenha sido proposta aos melanésios além da troca mercantil e monetária. Além do aspecto lúdico, esse jogo suscita um laço social de uma natureza diferente da troca mercantil. Portanto, é preciso interrogar o sentido da redistribuição de produtos pelo bingo, antes de invocar a parte de sonho e de ilusão própria aos “jogos de azar nas camadas mais pobres da população” (Marcoux, 2002). Qual seria a parte de sonho ou de ilusão de lucro entre as mulheres dos mercados que colocam em jogo lotes de legumes e de frutas maduras, para reparti-los entre elas, ou finalmente para redistribuí-los gratuitamente se uma tem menos sorte que a outra. As mulheres responsáveis pelos mercados de proximidade explicam, ao contrário, que essas práticas modernas são destinadas a revalorizar valores humanos específicos de amizade, de solidariedade e de justiça. Trata-se em particular da ajuda mútua e da assistência às mais velhas, mas também da iniciação das jovens a esses valores e práticas. Enfim, a prática corrente do bingo, que motiva a participação da maioria das vendedoras, é um exemplo a mais da função social do mercado de proximidade e de sua precedência sobre a função comercial.





No entanto, nos mercados mistos, associando troca comercial e reciprocidade, a articulação da dádiva e da troca induz muitas vezes a um equívoco, que Temple (2001) qualifica de quiproquó histórico.

Se na economia de troca capitalista o desafio é vender o mais caro possível uma produção obtida pelo menor custo (lógica da concorrência) e se, na reciprocidade, cada um tenta colocar a produção a mais qualificada possível ao alcance do outro, a estrutura de preço gerada por essas duas motivações é inversa [...] Quando os dois sistemas são articulados, as duas motivações (de apropriação privada e de reciprocidade) se acrescentam para transferir os bens materiais em favor de quem pratica a troca e em detrimento de quem pratica a reciprocidade das dádivas (Temple, 2001; tradução nossa).

É o que evocam os interlocutores de Faugères (2000, p. 52-53) na Ilha de Maré (Nova Caledônia) sobre “os aproveitadores”. Podem ser aproveitadores das dádivas em nome do costume ou aproveitadores da acumulação em nome da troca. É para evitar essas confusões e contradições que os antigos da tribo de Ouélisse separavam a esfera “das mercadorias e do dinheiro” das esferas do costume, do social e da religião.

Os velhos vendiam seu café, seus ovos e seus tubérculos ao vizinho como vendiam ao vendedor, sem problema, pois existia uma separação entre a esfera dos costumes (as dádivas) a esfera comercial, a esfera social e a esfera religiosa [M K, 17-04-2002, Ouélisse; tradução nossa].

Trata-se de esclarecer a diferença entre a redistribuição pela dádiva ou reciprocidade (pelas prestações recíprocas) e a redistribuição pela troca. Essa diferença quanto à motivação da circulação dos produtos permaneceria insignificante nos fatos, se sua interpretação pelas populações Kanak não diferisse radicalmente da interpretação da economia política ocidental ou de certos antropólogos como Guiart (1999). Pois estes últimos veem nessas “trocas ou permutas” uma forma primitiva de troca, precapitalista e não a lógica de reciprocidade, criadora de laço social.

A originalidade dos mercados de proximidade é justamente o seu caráter misto. Oferecem ao mesmo tempo um quadro para relações personalizadas permitindo prestações baseadas na reciprocidade (preço de amigos, presente simbólico, redistribuição dos produtos em lote pelo bingo, alimentação da caixa da associação) e, por outro lado, para prestações baseadas na troca comercial e monetária.

Essa experiência muito dinâmica na Nova Caledônia mostra a sua diferença com as estruturas profissionais de comercialização (cooperativas) que, só funcionam no quadro do mercado de troca.

Contudo, outro elemento confirma a hipótese da justaposição de duas formas de mercado (ou *da separação das esferas* para usar as palavras dos Kanak) ao invés da noção de hibridação: é a questão da lógica de concorrência. De fato, a monetarização das trocas (de bens, de serviços, de salários) e a comercialização dos produtos agrícolas se generalizaram sem que, na maioria dos casos, os agricultores Kanak tenham tido tempo ou meios de se situarem em relação às exigências da concorrência.





O modo de funcionamento dos mercados de proximidade Kanak apresenta um caráter misto e mobiliza certamente de maneira diversa e diferenciada, tanto o princípio da troca mercantil como o da reciprocidade. Ele apresenta dois tipos de interface entre esses dois princípios de alocação dos recursos.

Por um lado, pode existir uma complementaridade combinando redes sociais e modo de redistribuição, por exemplo, com a coabitação entre troca comercial e redistribuição de lotes pelo jogo de bingo em um mesmo mercado.

Por outro lado, as vendedoras recorrem a equivalências sob a forma de lotes de produtos cujos preços não correspondem aos do mercado de troca (oferta e procura) praticados no resto do território e estabelecido nos mercados da capital, Nouméa.

Na ausência desses dois tipos de interface, a contradição entre os dois sistemas levaria ao fim das práticas de reciprocidade e a recorrer apenas à forma do mercado de troca.

Está aí um problema teórico e, portanto político, para as propostas de economia solidária.

Economia solidária e limites do comércio justo

O comércio justo pode ser definido como uma parceria comercial baseada no diálogo, na transparência e no respeito cujo objetivo é chegar a uma maior equidade no comércio mundial. Para Le Velly (2006, p. 320) esse comércio chamado equitativo “é constituído de trocas mercantis heterogêneas atribuindo um peso mais ou menos importante aos defeitos e às virtudes do mercado e participando mais ou menos da ordem mercantil capitalista”.

O comércio solidário é apresentado como uma alternativa mais justa ao comércio internacional fundado na lógica da troca mercantil capitalista conhecida por várias alienações: exploração dos agentes mais fracos, termos da troca desiguais entre Norte e Sul ou entre centro e periferia, despersonalização do ato mercantil, materialização e degradação do vínculo social, processos de exclusão.

Mas qual é a alternativa oferecida pelos promotores do comércio justo?

Do ponto de vista operacional, trata-se de garantir aos produtores um preço diferenciado que seja mais justo que o garantido pelos cursos dos mercados nacionais ou internacionais.

Segundo Diaz Pedregal (2006) existem duas tendências no comércio justo:

- a primeira é a da esfera da especialização: é constituída por atores inteiramente dedicados a importação e a comercialização de produtos provenientes do comércio justo;
- a segunda é a esfera do selo, animada pelos organismos de certificação.

Decorre dessa distinção que se o conjunto dos produtos com selo garantido por um organismo certificador vem do comércio justo, todos os produtos do comércio justo não são necessariamente certificados por tais organismos (Diaz Pedregal, 2006, p. 157; tradução nossa).

Para Diaz Pedregal, essa oposição se divide entre uma visão mais política e radical de um lado (ligada à uma cultura católica e/ou marxista) e, do outro lado, outra de inspiração mais religiosa e caritativa, ao mesmo tempo moral e mercantil, de origem anglo-saxônica.

Do ponto de vista teórico, o princípio comum a essas duas tendências é de garantir:





– por um lado, um valor agregado humano ou ético, traduzindo-se por uma relação privilegiada entre produtores e consumidores, baseada na qualidade e na origem do produto e pela informação sobre a natureza do produto e suas condições de elaboração;

– e, por outro lado, um valor agregado material que se traduz por um preço mais justo para o produtor e medidas de garantia de compra e de fidelização dos produtores.

Vários autores (Le Velly, 2006a, 2006b e 2007; Laforga, 2005; Castel, 2003) observaram, com o desenvolvimento mundial do comércio solidário, os limites do processo de agregação conjunta desses dois tipos de valores: ético e material.

Diaz Pedregal (2006) lembra que os operadores convencionais (centrais de compra de supermercados, firmas agroalimentares) também têm investido, com as suas práticas e normas habituais, nos produtos do comércio justo. Contudo, para ser competitivo nessas redes, convêm garantir volumes, condições de condicionamento, embalagem e custos que nem sempre são compatíveis com a compra personalizada ou com o abastecimento junto a grupos associativos ou cooperativas de pequenos produtores. Nessas condições competitivas, os pequenos produtores nem sempre podem garantir volumes importantes e constantes (por conta de variações climáticas ou econômicas). Portanto, isto limita a capacidade dos novos operadores de comércio justo globalizados em manter ao mesmo tempo a fidelidade e a exclusividade do abastecimento.

O monitoramento da qualidade, sua certificação, o esforço de informação do consumidor (e dos produtores) e de animação de redes “solidárias” representam um custo agregado, às vezes incompatível com as condições da grande distribuição.

A utilização dos serviços de certificação de firmas privadas reintroduz também mais concorrência pelo custo e novas formas de exclusão dos pequenos produtores pelas suas exigências (Le Velly, 2007; Laforga, 2005; Renard, 2005; Diaz Pedregal, 2006).

Para manter redes de venda, os operadores do comércio justo devem reduzir seus custos de transação e de frete, o que lhes leva a recorrer aos mesmos intermediários da grande distribuição capitalista. Arriscam assim adotar as mesmas práticas, em nome da eficiência, até o ponto de perder o valor agregado ético: a fidelidade e a exclusividade do abastecimento, a qualidade da informação mútua, quer dizer a relação humana, mesmo que indireta, entre consumidor e produtor.

Le Velly observa na evolução da iniciativa associativa *Artisans du Monde* na França, o crescimento da despersonalização, típica da troca mercantil, a partir do momento em que a rede se dotou de uma central de compras e multiplicou os seus volumes e cifras (Le Velly, 2006b e 2007).

No Brasil, a experiência de comércio justo começou através de ONGs internacionais como OXFAM cuja campanha no Brasil, a partir do caso do café, estabelecia um vínculo entre a segurança alimentar e o comércio internacional (Mascarenhas, 2007). Deu lugar à negociação de contratos de produtos fácil de exportar (castanha de caju, café, artesanato de sisal, guaraná) junto à ONGs ou às redes europeias. Rapidamente, apareceram limites em termos de volume e de exigências de certificação que têm levado a mais institucionalização e a custos maiores.

A *Fairtrade Labelling Organisation International* (FLO) foi acusada no Brasil e no México de pagar preços muito baixos aos produtores de café e de cobrar uma taxa elevada para fornecer o seu selo. As empresas de certificação brasileiras Agro-Cert e mexicanas Certimex são alvo do mesmo tipo de crítica (GT, 2006).





Por falta de alternativa à lógica da troca mercantil, os operadores do comércio justo correm o risco de cair nos mesmos defeitos ou alienações do sistema de troca capitalista. De fato, a lógica econômica do pensamento único (mesmo disfarçada sob as suas variantes não ortodoxas) é incapaz de justificar e operacionalizar um comércio mais justo sem a intervenção da política.

Mas qual intervenção política haveria de se promover e qual seria a base teórica da articulação entre o político e o econômico? Como garantir o diálogo entre sistemas de reciprocidade/redistribuição e sistemas de troca mercantil?

Tal interface deve poder articular as vontades de reciprocidade dos produtores, dos consumidores e de suas organizações por um lado, e as realidades das práticas do mercado de troca por outro lado. Quais pistas explorar do ponto de vista prático e teórico, a partir da teoria da reciprocidade?

Sistemas mistos e interfaces entre troca e reciprocidade

O Brasil apresenta o caso original de um Estado onde, por conta das limitações das iniciativas de comércio justo dos países do Norte “a favor” dos produtores do Sul, foi desenvolvida uma reflexão crítica e alternativa. Ela contempla o que poderia ser um comércio mais justo pensado e organizado na escala de um país continente e do seu amplo mercado interno (Senaes, 2007).

O sistema de comércio justo brasileiro

No Brasil, com base em uma reflexão marxista, Paul Singer (2002) propõe uma interface sociopolítica para articular e regulamentar a relação entre produção da economia solidária e o quadro nacional do mercado de troca capitalista. A lei do *Comércio Justo e Solidário* (CJS) considera uma série de critérios mínimos exigidos entre uma empresa solidária e um parceiro comercial habilitado por um organismo de avaliação de conformidade (Senaes, 2007).

A política pública de economia solidária do governo brasileiro favorece o apoio às iniciativas de autogestão em que os meios de produção pertençam aos trabalhadores. Esta concepção inclui as empresas recuperadas e gerenciadas por seus assalariados e as cooperativas de produção (Senaes, 2003). De fato, esta opção, proposta por Singer (2002) como segunda utopia socialista, fortalece, nas aparências, uma oposição ao sistema da empresa capitalista, algo que poderia constituir um primeiro passo rumo ao reconhecimento do princípio de reciprocidade. Todavia, como no caso da alienação da estrutura de partilha, o círculo continua fechado: a reciprocidade funciona no âmbito da empresa social de autogestão; mas fora, vender a produção, ou seja, lograr resultados econômicos, ainda está condicionado às leis da competitividade e concorrência do mercado de troca capitalista (Azambuja, 2005).

Veremos que a situação não é tão inelutável quando existem quadros formalizados de economia de reciprocidade e de redistribuição ou bem, uma possibilidade de articulação (ou de interface) entre os dois princípios econômicos.





As políticas públicas podem jogar aqui um papel central de regulação das interfaces entre práticas de reciprocidade e práticas de troca.

Os argumentos e princípios de uma interface de sistemas regulamentada e controlada pelo Estado estão aqui reunidos.

Isto dito, o que é um preço justo? Diversos autores examinaram essa questão (Bucolo, 1999; Mascarenhas, 2007; Diaz Pedregal, 2006) sem conseguir resolvê-la de um ponto de vista teórico, e tampouco do ponto de vista operacional. Os longos debates do Fórum Brasileiro do Comércio Justo têm levado a uma proposta provisória que tem mais a ver com princípios do que com a operacionalidade (Quadro 9).

Quadro 9

Características do Sistema de Comércio Justo e Solidário – SNCJS (GT, 2006)

Preço justo: é a remuneração que resulta de um equilíbrio definido pelo diálogo e a discussão entre os atores envolvidos de maneira equitativa para poder atribuir um valor aos produtos e serviços ofertados incorporando o custo real do produto ou do serviço e dos seus impactos socioambientais (FBES, 2007).

Regras do SNCJS

- composição do preço transparente entre as partes que devem dispor da informação para o equilíbrio das negociações;
- incorporação dos custos reais de cada etapa do processo de produção sem apresentar aos consumidores extrapolações entre o preço de venda das empresas produtoras e o preço das empresas comerciais;
- relações de larga duração entre empresas produtoras e comerciais;
- as empresas comerciais asseguram as informações sobre os produtos;
- proibição de venda em consignação, de comissões para acesso aos mercados e de pagamento com prazos desfavoráveis aos produtores ou contribuindo para o seu endividamento;
- garantias de qualidade de acordo com diversos métodos de produção da credibilidade de maneira a levar em conta diferentes realidades sociais, culturais, políticas, territoriais, institucionais, organizacionais e econômicas de cada iniciativa, grupo ou empresa.

A construção do sistema brasileiro de comércio justo já apresenta alguns avanços:

- a constituição de um espaço institucional público-privado destinado a elaborar políticas públicas e instrumentos de apoio ao processo nacional;
- o caráter negociado e participativo da experiência brasileira e da própria elaboração do SNCJS que implica num pacto entre os principais atores;
- a prioridade dada ao mercado doméstico, numa perspectiva de autonomia; o comércio justo Norte/Sul sendo considerado apenas como um eventual complemento;
- a procura da inclusão social: reservado a produtores marginalizados ou que não recorrem à mão de obra assalariada (a diferença das grandes e médias empresas rurais que se beneficiam também do comércio justo internacional Norte/Sul).

O interesse da dinâmica brasileira é que ao contrário dos sistemas de comércio equitativo Norte/Sul, ela saia da linha da gestão por produto e cadeia cimentada em torno da noção meio vazia de “produto equitativo” ou “produto justo”, para considerar a natureza justa (ou não) da própria relação. De fato, um pacote de café justo, continua sendo apenas café, não é justo ou equitativo por si.





Para a FLO, são os produtos que são “justos” (a banana, o café) e não os sistemas de produção e os produtores ou os consumidores; e para que um produto entre no sistema, a FLO deve lhe atribuir um preço. Esta lógica absurda, além de reproduzir o colonialismo e o imperialismo Norte-Sul, conduz a uma fixação do preço calcada naquela do mercado capitalista. Por exemplo, o preço justo fixado em Bonn pela FLO garante um preço mínimo aos produtores que, teoricamente deve corresponder ao seu “custo de produção sustentável”, a ser pago apenas em caso do preço do mercado internacional ficar baixo demais. Mas os produtores apenas recebem o preço do mercado de troca capitalista quando este fica acima do preço mínimo.

A qualificação dos produtos e sua certificação

No Brasil, a despeito dos processos de mercantilização capitalista que conhece a agricultura camponesa e familiar (Conterato, 2004; Ploeg, 2006), existem ainda mercados socialmente controlados. As feiras locais semanais (Kilcher, 2004) e os mercados de proximidade (Sabourin, 2009a) conhecem um verdadeiro renascimento. Proporcionam exemplos de mercados que produzem vínculos sociais e mobilizam a sociabilidade, por meio das relações diretas entre produtores e consumidores.

Há também, em torno da ideia de produtos de qualidade associados a territórios específicos, um potencial de criação de territorialidades socioeconômicas e culturais, por meio da relação entre homens, produtos, culturas, identidades e regiões diversificadas.

No estado da Paraíba, no nordeste do Brasil, os mercados de produtos agroecológicos²² se inscrevem na estratégia do Polo Sindical da Borborema (PSB) para aumentar a autonomia dos agricultores familiares face às redes clássicas que eles não controlam. A iniciativa provém da demanda local em produtos agroecológicos e dos limites das organizações camponesas para se implantar nas centrais de abastecimento (CEASA) das capitais regionais (João Pessoa, Campina Grande e Recife).

Inicialmente realizado a título experimental durante as festas de fim de ano de 2001, o mercado agroecológico de Lagoa Seca se tornou permanente. Essa iniciativa levou um grupo de agricultores a se estruturar mediante a criação de uma associação e a adotar regras e normas comuns em termos de estratégia comercial.

O Polo Sindical da Borborema (PSB) negociou a implantação de um mercado agroecológico com a prefeitura de Campina Grande. Dentro do polo urbano regional, esse mercado tem um valor de “vitrine”. Incentiva a participação dos agricultores convertidos a agroecologia que não são bastante numerosos em seu município, para constituir um mercado diferenciado (Florentino *et al.*, 2007).

O público visado é de condição modesta e os preços praticados não são tão diferentes dos mesmos produtos convencionais encontrados nos outros mercados regionais. Eles permanecem inferiores aos preços dos mesmos produtos convencionais nos supermercados.

²² Mercados de venda direta de produtos da agroecologia (forma de agricultura ecológica com base biológica e sem insumos químicos) pelos agricultores familiares.





Com a iniciativa do PSB, foi possível constituir uma associação regional de agricultores agroecológicos e estruturar um processo de certificação da qualidade.

A certificação dos produtos não é confiada a um certificador privado externo, o que aumentaria os custos e o preço de venda. Trata-se de uma cocertificação de grupo, ou certificação mútua, garantida por comissões de agricultores designadas pela associação dos produtores agroecológicos. Cada agricultor podendo se ver na posição ora do avaliador, ora do avaliado, os riscos de fraude são limitados, já que o interesse primordial consiste em manter uma clientela ainda frágil, ou seja, em não mentir sobre a qualidade.

Esses mercados funcionam graças à implicação de algumas famílias que cuidam do respeito pelas regras. Outros participantes, menos implicados ideologicamente, fazem prova de oportunismo. Seu interesse pela agroecologia depende mais da emergência de uma demanda por parte dos consumidores e do acesso a uma forma de comercialização remunerando melhor seu trabalho que a venda aos atacadistas.

Esse sistema de certificação mútua (ou recíproca) tem a vantagem de ser gratuito, de não aumentar o custo de produção e de não comprometer os agricultores na dependência de firmas de certificação. No processo de cocertificação, o controle da qualidade se torna inerente à estrutura de produção se esta se vê reposicionada em um sistema de reciprocidade.

A política de qualificação (o selo de garantia), em si, limita os efeitos de concorrência e de especulação da troca capitalista. Quando o nome do produtor está em jogo, são as relações de reciprocidade que geram os valores de reputação, de honra e de responsabilidade (Bom Konde, 2003). São geralmente esses valores que garantem a legitimidade e a autoridade do processo de certificação das normas de qualidade e de procedência. As empresas capitalistas identificaram esses valores humanos para transformá-los em serviço mercantil de verificação. Mas, de fato, para produtos agroalimentares, a sanção é primeiro a do consumidor e a garantia de qualidade é, muitas vezes, inerente ao processo de produção.

No Brasil, existem, portanto, cada vez mais, iniciativas de implantação de sistemas de cocertificação ou certificação participativa entre produtores e consumidores (Medaets e Medeiros, 2004; Sabourin, 2009b, 2010).

Essas iniciativas foram apoiadas pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) encarregado da agricultura familiar e camponesa. Um selo “Produto da Agricultura Familiar” foi instituído, além dos selos regionais específicos (*Produtos coloniais* ou *Gaúcho* no Sul, *Sabor de Minas* em Minas Gerais, etc.). Os responsáveis por esses selos consideram que eles têm um efeito alavanca para mobilizar o apoio das políticas públicas para ações facilitando a inserção dos produtos da agricultura familiar em um mercado até então reservado às empresas agrícolas.

Qualquer processo de qualificação que garanta a origem (o nome do produtor), a especificidade, o processo ou as normas de qualidade de um produto contribui para reduzir os efeitos da concorrência próprios à troca capitalista. No entanto, se o processo de certificação da qualidade vem aumentar o custo, de acordo com as regras da troca, torna o acesso à qualificação mais seletivo para os produtores e o preço mais caro para os consumidores.

Mas todas as possibilidades da qualificação dos produtos rurais ainda não foram exploradas. Temple (2003a e 2003b) propõe radicalizar o processo com outro tipo de interface, o da qualificação personalizada; ou seja: com o nome Souza, só se pode produzir Souza.





Ninguém pode fazer concorrência a uma produção única cujo valor intrínseco é potencialmente infinito [...] simbólico ou prosaico, o valor será sempre maior porquanto o produto seja mais qualificado. E não é preciso fazer com que uma competência externa à produção controle a qualidade, pois a qualidade é inerente à estrutura de produção (Temple, 2003a, p. 11).

Temple opõe a emulação para melhorar a qualidade dos produtos à concorrência que visa acumular lucros. Ele dá o exemplo do açafraão da Mancha, na Espanha, cuja produção e comercialização fora da área de origem foram proibidas pelos últimos produtores, de forma a obrigar os consumidores a ir visitá-los no local. Na região, eles construíram a Casa do Açafraão; organizaram um mercado local, restaurantes na fazenda e uma produção associada de legumes, carnes, frutas e vinhos; organizaram também serviços: hotéis e albergues, turismo rural, etc.

A qualificação centrípeta e o selo personalizado constituem assim uma das chaves do desenvolvimento rural endógeno ou autocentrado que satisfaça prioritariamente as necessidades das comunidades locais.

De fato, novos espaços econômicos se abrem para os produtores organizados a partir dessa conscientização da natureza diferente dos sistemas de valor. Um dos papéis principais do apoio ao desenvolvimento local (ou territorial) é assim o de identificar e de qualificar os modos de produção, de (re)distribuição e as relações que determinam uma “fronteira” entre sistemas diferentes.

Será que existem outros tipos de interface de sistema entre práticas de troca e prática de reciprocidade no marco da comercialização dos produtos rurais?

Estruturas de reciprocidade preservadas ou reconstruídas

Em matéria de comercialização dos produtos agropecuários, os camponeses ou suas organizações implementaram vários tipos de “interfaces” permitindo uma coabitação, uma articulação entre práticas de reciprocidade e práticas de troca. Alguns desses mecanismos são já antigos e, além das nações do Sul, funcionam também nos países da Europa.

A primeira interface é a da venda direta que permite o encontro entre produtor e consumidor, a exemplo da venda na fazenda e nos quiosques de beira de estrada na Nova Caledônia, ou em mercados de proximidade, como os mercados de produtores da França, da África ou do Brasil. Existe uma relação de troca, mas o contato direto entre produtor e comprador permite redobrá-la com uma relação de reciprocidade binária, de face a face, que gera valores afetivos: sentimento de amizade, de reconhecimento mútuo ou valores étnicos de fidelidade e de respeito.

Frequentemente, o produtor marca essa relação de reciprocidade associada a da troca, por uma dádiva simbólica, um punhado de feijão, uma fruta, um tomate suplementar.

Nos mercados andinos da Bolívia, essa dádiva é chamada de *yapa*. Temple (2003, p. 384) relata como, onde se pratica a reciprocidade, o que oferece sua produção, cuida de indicar a equivalência, em seguida acrescenta uma parte da dádiva (*yapa*). A dádiva é proporcional à importância da transação e à qualidade do cliente. Esse último chama logo seu parceiro *caser*, *caserito* ou *casero* (membro da casa, familiar).





Em Guiné Bissau, encontramos esse gesto de dádiva, chamado de *condo*, mesmo quando a transação é efetuada por uma etnia especializada no comércio, como os *Diola Djila*. A transação dá lugar a discussões sobre o preço, mas igualmente sobre a vida cotidiana, a saúde dos membros da família e a estima recíproca entre as duas partes, conforme um ritual consagrado em crioulo: *Kuma di familia? Kuma di Kurpu? Kuma di fugao? Kuma di Mininu? (como vai a família, como vai a saúde, como vai o lar, como vão as crianças?)*.

No litoral da África, onde os mercados estão confrontados com a livre troca, a dádiva se torna simbólica, mas significa mais a lamentação de não poder se inscrever na lógica da reciprocidade do que um convite à troca.

Mesmo nos mercados ocidentais onde a livre troca se impõe e a concorrência faz-se lei, a dádiva de amabilidade demonstra muitas vezes que é tão importante para o comerciante, ter relações de amizade com seus clientes, quanto satisfazer seu interesse monetário (Temple, 2003, p. 384; tradução nossa).

É também o caso das cadeias curtas controladas socialmente por organizações de produtores ou pelas cooperativas de consumidores.²³ É o caso dos mercados ou cestos camponeses na França, e das associações mistas (agricultores e consumidores) que os gerenciam, as AMAP (Associações para a Manutenção de uma Agricultura Camponesa). Do mesmo modo, os agricultores dos mercados agroecológicos no nordeste do Brasil ou os das tribos Kanak se organizaram em associações, geralmente para garantir um apoio público a fim de melhorar as infraestruturas desses mercados.

Tais situações de contato direto, dão lugar a relações humanas (conversas e explicações em torno do produto, do trabalho, dos procedimentos, das receitas) as quais geram sentimentos e valores de amizade, de fidelidade e de confiança entre produtores e consumidores.

Quando a relação direta (pelo encontro físico entre produtor e consumidor) não é possível, existe a possibilidade da intermediação qualificada e interpessoal, da corretagem. O corretor permite estabelecer uma relação de *reciprocidade ternária* pelo interconhecimento, o efeito rede e a informação sobre a qualidade do produto e do produtor. Essa estrutura produz a *confiança*, a *responsabilidade* e a *reputação* (do produtor como do corretor) que é fonte de *prestígio*.

Os corretores são respeitados e apreciados em matéria de mercado de arte ou de vinhos, por suas competências que não são dadas a todos. Paradoxalmente, eles são frequentemente criticados para transações com outros produtos, agrícolas em particular.

Por que seria diferente? Na França, existem corretores para os mercados muito especializados, as trufas, as ostras (Dupont, 2004). O corretor não é exatamente um atravessador desonesto negociando para obter mais lucro.

Temple (2003c) lembra que na África, a remuneração dos corretores significa que os comerciantes não tinham o direito de construir fortunas sobre a especulação. Eles deviam obter seu benefício conforme regras e proporções estabelecidas entre as partes envolvidas:

²³ Ou pelos dois juntos, como é o caso no Brasil, na região de Porto Alegre, entre cooperativas do MST e cooperativas de consumidores (Eid et al, 2006).





“a convenção instaurando o equivalente de um preço-retorno para os mais desfavorecidos, trata-se de um sistema de comércio fundado na igualdade. É a lógica do roubo que está sendo dominada pelas estruturas de reciprocidade”.

Conclusão

Qualquer que seja a definição escolhida, a economia solidária deve enfrentar as contradições inerentes à diferença entre desenvolvimento econômico baseado na troca e desenvolvimento econômico baseado na reciprocidade (Matos, 2006). Contudo, geralmente, à diferença da definição dada por Roustang (2002, 2003), a maioria dos promotores da economia solidária não reconhece essa oposição.

Nesse sentido, aparecem várias dificuldades de articulação que remetem às dinâmicas próprias de cada uma das formas de economia colocada em situação de hibridação.

Não é mais preciso hoje refazer a crítica da alienação ou dos riscos de exclusão ligados ao desenvolvimento da economia de troca capitalista. É, portanto, importante saber qual alternativa ou qual limite econômico podemos opor à concorrência para a competitividade e a acumulação.

Um dos papéis essenciais do Estado e da ação pública é o de organizar a produção de bens públicos e de interesse geral: trata-se, portanto, de promover políticas capazes de separar os princípios de troca dos princípios de reciprocidade ou ainda, de regular as articulações necessárias entre as duas lógicas.



Capítulo 8

Organizações camponesas, Estado e políticas públicas

No marco dos sistemas mistos e da construção necessária de articulações entre lógica de reciprocidade e lógica de troca, a relação entre organizações rurais, indígenas ou camponesas e o Estado constitui um tema central. Essa temática já foi introduzida na parte II em torno do manejo de recursos comuns e nesta última parte, a partir da reflexão sobre os mercados e as iniciativas de economia solidária. Apesar da multiplicação das estruturas e espaços de negociação entre Estado e organizações rurais, as tensões e contradições persistem.

Dentro desses novos espaços de participação, as decisões permanecem pouco influenciadas pelas organizações camponesas, por causa das assimetrias de meios e capacidades das quais sofrem em relação aos serviços públicos e ao setor privado. Em nome de uma sociedade civil tão mal definida quanto hipotética (Haubert, 2006), esses espaços são muitas vezes aproveitados por ONGs ou consultoras que se constituem em novos intermediários entre Estados, financiadores e organizações de base.

Em realidade, as políticas públicas privilegiam um modelo unilateral de desenvolvimento econômico fundado na troca, mesmo se ele entra em contradição com os objetivos de desenvolvimento sustentável. Os discursos e disfarces das políticas de desenvolvimento evoluem sem cessar, mas os mesmos mecanismos se reproduzem.

Quais são os mecanismos que podem ajudar a manter ou adaptar as relações e regras de reciprocidade em um contexto dominado pela extensão quase ilimitada da troca?

Evoquei a importância de um reconhecimento jurídico, institucional ou político de dispositivos fundados na reciprocidade ou na articulação dos recursos entre troca, reciprocidade e redistribuição.

Uma medida concreta de desenvolvimento sustentável consistiria em apoiar esses dispositivos a título do reconhecimento da dimensão multifuncional da agricultura e dos territórios rurais (Groupe Polanyi, 2008). Tais dispositivos podem, assim, ser apreendidos enquanto interfaces, podendo desenhar territorialidades de reciprocidade, em arquipélagos ou em redes.

É importante, portanto, identificar e apoiar as relações constitutivas da estrutura de partilha (de recurso natural ou infraestrutura) ou da estrutura de produção conjunta (não separável) de bens públicos ou comuns: inovação, saberes, etc.

Em termos de mercados, mencionei as alternativas mistas (associando práticas de troca e práticas de reciprocidade) como os circuitos curtos (venda direta, mercados de produtores e de proximidade) e a qualificação dos produtos. Existem outras soluções, mediante instrumentos ou políticas públicas de regulação, por exemplo, os mercados públicos protegidos.

Finalmente, nas situações mais conflituosas que põem em jogo a sobrevivência das comunidades indígenas e camponesas, somente o apoio da lei pode constituir a base da interface de sistemas entre territorialidades de troca e de reciprocidade. Tais decisões são políticas, pois tratam das legislações em matéria de comunidades autóctones, de terras de floresta e de reforma





fundiária, por exemplo; mas essas questões envolvem também o caso das novas constituições integrando as reivindicações das organizações indígenas e camponesas nos estados pluriétnicos como os dos países andinos.

Interações entre políticas públicas e organizações camponesas

As tensões e contradições entre as duas lógicas não permitem sempre que um sistema vença o outro, como foi evocado em relação à resistência dos mercados de reciprocidade. Mas podem conduzir a bloqueios, como nos exemplos das organizações cooperativas e associações de produtores analisadas na segunda parte do livro. O mesmo ocorre para diversas políticas públicas de desenvolvimento rural. A partir do momento em que elas estão fundadas em uma leitura unívoca e unilateral em termos de economia de troca, há tensão, fracasso ou paralisação da ação pública.

Não se trata de caricaturar esses bloqueios opondo de maneira dualista organizações camponesas ideais, funcionando segundo regras de reciprocidade, e do outro lado, políticas públicas cegas defendendo a qualquer preço o modelo da troca neoliberal e da exploração capitalista. A contradição primordial reside entre a lógica de troca das firmas e do mercado capitalista e as comunidades funcionando com regras de reciprocidade que têm, ao mesmo tempo, que integrar regras de troca em situações subalternas ou de assimetria. Pelo contrário, felizmente, muitas vezes, o Estado e as políticas públicas estão sendo mobilizados para regular os excessos dos efeitos e vieses do mercado capitalista.

Dito isso, as políticas fundadas nos princípios ocidentais de justiça e de democracia podem também fracassar face às lógicas de reciprocidade. Mas nada impede de dialogar, buscar as causas do fracasso e os modos de tradução dos valores universais de equidade e de justiça entre essas diferentes lógicas.

As relações são complexas e não podem ser analisadas em termos “de bem ou de mal”. Como veremos no capítulo 9, existem também formas de alienação, típicas dos sistemas de reciprocidade, quando não específicas. Para tanto, trata-se em primeiro lugar de considerar as duas polarizações de lógicas diferentes. Por exemplo, observei quanto organizações camponesas submetidas à autoridade de um *iman* nas comunidades muçulmanas de Guiné Bissau ou do Senegal, podem obter muito mais sucesso em matéria de crédito rural que as agências oficiais e as políticas públicas (Sabourin, 1985).

Contradições em torno do projeto social e econômico

No Peru, no Brasil, como na África, existem também organizações indígenas e camponesas totalmente ilegítimas que chegam a cooptar uma base social mínima e são mostradas como exemplos pelos poderes públicos ou pela cooperação internacional. Geralmente fundadas por políticos ou caciques locais, essas associações existem logicamente para captar os recursos das políticas públicas ou da cooperação internacional (Bierschenk *et al.*, 2000). Elas sabem entrar perfeitamente na lógica das agências financeiras e das últimas políticas na moda, utilizar





o discurso da participação, do desenvolvimento sustentável e dominam até o marketing da dinâmica empresarial responsável. Quando essas práticas acabam sendo reveladas, os poderes públicos e, principalmente, as agências internacionais, apelam para o desvio e a corrupção. Mas quem é corrompido e quem é o corruptor?

Durante meus trabalhos junto ao Conselho Aguaruna e Huambisa, na Amazônia peruana, fui testemunha de uma interpretação Jivaro da eficiência de uma política de autonomia econômica das comunidades indígenas. Pois essa interpretação, apesar dos seus resultados positivos foi considerada como uma má gestão e um fracasso pelas ONGs ocidentais que, teoricamente, cofinanciavam o projeto (Sabourin, 1982a e Quadro 10).

QUADRO 10

A estratégia comercial Aguaruna e Huambisa (Sabourin, 1982a)

O Conselho Aguaruna recebeu em 1979 um empréstimo de 500.000 soles de Oxfam (Inglaterra), através de uma ONG peruana, para abastecer o ciclo comercial das cooperativas Aguaruna e Huambisa. Tratava-se de coletar produtos de comunidades, de vendê-los em Iquitos sobre uma balsa (13 dias e 13 noites de viagem) e trazer de volta bens e equipamentos de primeira necessidade. O objetivo era que as cooperativas Aguaruna fizessem benefícios segundo o esquema clássico da lógica ocidental da troca.

A prioridade do Conselho Aguaruna e Huambisa (CAH) para viabilizar suas cooperativas era de acabar primeiro com o ciclo de exploração dos comerciantes itinerantes mestiços, os *regatones*. Para eliminá-los, Jempets (o nome que dizer beija-flor em *jivaro*) o responsável pela comercialização do CAH e gerente do empréstimo, resolveu comprar arroz, peles e outras produções das comunidades a um preço sempre superior ao oferecido pelos comerciantes mestiços. Estes últimos tiveram assim de se retirar da região para não entrar em falência.

Obviamente, o empréstimo se esgotou logo. Seu reembolso dependia não da venda do arroz e das peles em Iquitos, já que esses produtos tinham sido pagos acima dos preços do mercado local, mas da revenda dos produtos comprados em Iquitos nas cooperativas e bazares das aldeias Aguaruna e Huambisa. Infelizmente, o barco transportando essas mercadorias afundou na grande corredeira de Manseriche. O CAH estava arruinado e Jempets não podia reembolsar o empréstimo; a ONG o acusava de má gestão, ou mesmo de desvio do empréstimo. Humilhado por essas acusações, Jempets reuniu algumas peles de onça pintada bem caras (porque a venda é proibida) e foi vendê-las em Iquitos. Denunciado pela rede dos comerciantes mestiços, ele foi detido e preso. Protestou dizendo que estava trazendo essas peles como presente para o general do exército de Iquitos, que ele conhecia. Este, informado, o liberou e recuperou as peles de grande valor, agradecendo o Conselho Aguaruna e Huambisa pelo presente. De fato, lhe diz Jempets, há muitas peles, uma parte é presente, mas nós precisamos vender as outras para honrar um empréstimo da Oxfam na Inglaterra. O general que conhecia o valor das peles no mercado negro, mas respeitava também a honra Aguaruna, perguntou quanto ele queria. Jempets não hesitou: 700.000 soles. O general e seus amigos pagaram. Jempets pegou o avião para Lima, foi reembolsar a vista os 500.000 soles ao diretor da ONG surpreso e voltou com o resto para salvar as perdas do naufrágio das suas mercadorias. A história foi contada em todas as comunidades. Tratava-se da gestão cooperativa de um guerreiro jivaro e não de burocratas. Mas o essencial para os Aguaruna e Huambisa era que esse dinheiro tinha servido para eliminar as práticas usurárias dos comerciantes mestiços. O saldo da venda das peles de onças pintadas era supérfluo.





Uma política pública bem intencionada e preocupada com a equidade democrática pode se revelar inadequada. Foi o caso quando as autoridades pretenderam apoiar a revitalização dos mercados municipais na Nova Caledônia, proibindo a prática do bingo. O mesmo aconteceu com o código de desenvolvimento dos serviços provinciais destinado a apoiar os agricultores, quando limitava o crédito para a produção alimentícia Kanak (tubérculos) em irrisórios 5.000 francos pacíficos (CFP)/ano. Em compensação, financiava outras produções de origem e de natureza tipicamente europeia com “micro projetos” à altura de 100.000 CFP e “microempresas” até 300.000 CFP. Diante de casos tão grosseiros, poderíamos imaginar que se trata de uma política racista de apartheid econômico praticada pela Província Sul que é dirigida pelas famílias de colonos conservadores europeus. Mas não, nas Províncias Norte e das Ilhas, essas regras foram estabelecidas por governantes da Frente de Liberação Nacional Kanak e Socialista. De fato, estes sonham com uma modernização fundada na industrialização pesada em torno do níquel (o modelo da Argélia de Boumediene em torno do petróleo) ou nos serviços de turismo, e ignoram ou desprezam a pequena agricultura ou a pesca Kanak. Assim, para garantir o abastecimento do parque urbano em torno da usina de níquel, os serviços da Província Norte tiveram que importar produtos frescos da Província Sul ou da Austrália, antes de financiar às pressas projetos de hortaliças de tipo europeu. São práticas de autocolonização desenvolvidas por governos independentistas.

Em um contexto completamente diferente, o da agricultura brasileira, as políticas de crédito para a agricultura familiar não financiam os cultivos de autoconsumo. Mas, muitas vezes, o arroz, o milho e os tubérculos são cultivos mistos que podem também ser comercializados (Schneider, 2006; Tonneau e Sabourin, 2007).

A política de reforma agrária brasileira oferece outro exemplo de contradição. Ela opta por uma indenização muito favorável, em relação aos preços do mercado fundiário, dos grandes proprietários desapropriados por um lado. Por outro, prega uma gestão associativa ou coletiva das terras redistribuídas aos sem terra.

Assim, grande parte dos recursos é usada para indenizar a oligarquia fundiária ou as empresas agroindustriais falidas (Sabourin, 2009a) e a parte destinada aos beneficiários das terras é amplamente desperdiçada entre a burocracia e a obrigação de organização coletiva (Sabourin *et al.*, 2008). Ora, essa obrigação cooperativa ou a do coletivo forçado entra em contradição com as trajetórias e lógicas familiares dos beneficiários de origem camponesa (Wanderley, 2003 e 2009). Pior, é a existência de uma demanda inesgotável para acesso a reforma agrária que mantém um preço elevado da terra nas regiões do Brasil mais marcadas pela injustiça da estrutura fundiária (Porto Gonçalves, 2005).

Os programas de pesca artesanal nas Ilhas Bijagos (Guiné Bissau)

As dificuldades aparecem quando a complexidade das interações entre práticas de troca e lógicas de reciprocidade atrapalham as leituras simplistas. É o caso das redes em que as relações de reciprocidade como as de troca são frequentemente mascaradas.

Por exemplo, após ter ignorado os imperativos da reciprocidade no momento do primeiro programa de desenvolvimento da pesca artesanal nas Ilhas Bijagos em Guiné Bissau





(Sabourin, 1985) as considerações culturais foram supervalorizadas em 1991 no marco do projeto alternativo da Comissão Europeia (Kestemont, 2003).

Em 1986, enquanto trabalhei nas Ilhas Bijagos, a cooperativa de pesca artesanal financiada pela cooperação sueca tinha sido abandonada pelos pescadores *Bijagos*. As redes e motores recebidos tinham sido vendidos aos pescadores *Niominka* do Senegal que podiam vender o peixe em francos CFA da União Monetária da África do Oeste e não apenas em peso guineense não convertível. Pois os *Bijagos* preferiam trabalhar pontualmente para os senegaleses a se tornarem patrões-pescadores. O peixe e o salário recebidos eram suficientes para eles viverem em uma ilha onde, de todo modo, não tinha nada para se comprar.

Após a liberalização econômica, um verdadeiro mercado livre do peixe devendo ver o dia em Guiné Bissau, a Comissão Europeia (CE) financiou um novo programa de criação de unidades de pesca artesanal no país *Bijago*. Foi um novo fracasso. No momento da avaliação realizada em 1991, só restava um único pescador em 100 previstos pelo projeto inicial. Os especialistas da CE, após um estudo antropológico, pensavam que a razão do fracasso era cultural: a dificuldade para esse povo – apesar do seu passado marítimo mítico – em voltar ao mar (Kestemont e Le Ménach, 1992). De fato, os pescadores *Bijagos* não estavam interessados em investir num motor de barco a crédito porque não era rentável e porque eles eram maltratados pelos compradores.

A avaliação mostrou que a atividade não era mais rentável que em 1986, em função do preço baixo do peixe no mercado de Bissau (Kestemont e Le Menach, 1992). Mas a razão do abandono dos pescadores não era somente o preço; eles associavam a questão da rentabilidade e a da ética das relações humanas (Kestemont, 1993).

“Você pesca a noite toda e quando você chega ao barco coletor, eles só te pagam 2 pesos por kg, mas, além disso, eles nem te dão nada para beber ou comer, sem contar que às vezes te insultam” (Kestemont, 2003; tradução nossa).

Kestemont (2003) relata como voltando da pesca, após ter fornecido seu “peixe contratual” ao projeto (para reembolsar o crédito para o motor e a rede), o pescador *Bijago* devia correr a ilha para redistribuir peixes a uma série de “lares” (começando por sua mãe, suas irmãs, etc.). Em tais sistemas mistos, os produtores tentam se adaptar assegurando as suas obrigações de acordo com as lógicas de cada sistema. Mas quando há incompatibilidade ou tensão, e quando eles podem, eles escolhem o sistema que melhor lhes convêm: os pescadores *Bijagos* deixaram de lado a pesca comercial para voltar à produção anterior no sistema de reciprocidade.

Mas em 1986, eles tinham preferido outra lógica mista. Em termos de troca, preferiram ser assalariados dos *Niominka* (em franco CFA) em vez de se tornarem patrões pescadores mal remunerados em peso guineense. Em termos de reciprocidade, o sistema satisfazia suas obrigações de redistribuição do peixe dentro da família estendida.

Pode-se considerar que nos primeiros anos da independência, os *Bijagos* pouco familiarizados com o sistema econômico de troca, podem ter sido explorados pelos *Niominka*. Mas em 1990 não era mais o caso. Pois a tradição da aventura dos jovens *Bijagos* tinha se tornado possível novamente, eles tinham tido a ocasião de explorar o mundo e de tomar conhecimento das regras da troca.





Kestemont (2003) relata como os jovens *Bijagos* deviam sair da sua ilha para completar sua iniciação. “As mulheres, vestidas com saia de rafia tradicional no seu vilarejo, vestem por cima uma tanga moderna quando elas se aproximam da cidade. Jovens homens e mulheres passam assim vários meses por ano como trabalhadores sazonais nas plantações de caju em torno de Bissau, como “empregada” na casa de um cooperante, como dançarino tradicional nas outras ilhas ou no Balé Nacional que percorre o mundo!” (tradução nossa).

Da negociação das políticas públicas para a ação pública territorializada

Cada vez mais, na Europa como nos países do Sul, as políticas públicas aparecem como construções sociais que resultam de processos de ação coletiva associando diferentes categorias de atores privados e públicos (Callon *et al.*, 2001; Massardier, 2003).

No Brasil, o fato que as organizações camponesas tenham progressivamente assumido funções coletivas de produção de bens públicos, além da função de defesa dos interesses da classe ou do grupo socioprofissional, se deve, principalmente, a dois elementos: i) as heranças da tradição de sistemas de gestão comunitária dos recursos naturais (água, terras, pastos, floresta, sementes); ii) as carências históricas do Estado e das coletividades territoriais para garantir bens públicos de base no meio rural (educação, saúde, informação, inovação técnica).

Além de tudo, essas carências foram acentuadas pelo duplo fenômeno de descentralização das funções de apoio do Estado federal (sem transferência dos recursos correspondentes aos Estados regionais ou às coletividades territoriais) e de desengajamento de certos apoios públicos à agricultura familiar (assistência técnica, comercialização, etc.).

Finalmente, três mecanismos mais recentes vieram reforçar as modalidades de articulação entre iniciativas coletivas isoladas e o Estado:

- a territorialização do desenvolvimento rural após a implementação do Programa de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf). Começou em 1996, com a criação dos Conselhos Municipais de Desenvolvimento Rural (CMDR), seguidos, desde 2004, dos Conselhos ou Colegiados dos Territórios Rurais (Codeter), para decidir os investimentos em matéria de infraestrutura agrícola ou rural;
- A constituição de polos sindicais reunindo os Sindicatos de Trabalhadores Rurais (da agricultura familiar) de vários municípios (10 a 15) na escala da microrregião;
- A criação de fóruns mistos e o engajamento de ONGs e de universitários junto aos movimentos sociais rurais nessas articulações “híbridas”.

A negociação e a gestão de projetos territoriais duráveis se baseiam na implementação de mecanismos de interação entre ação pública e ação coletiva por meio dos conselhos de desenvolvimento sustentável. No seu discurso, essa nova política se propõe construir bases mais humanas de desenvolvimento econômico baseadas nos valores éticos de equidade, de justiça, de respeito pela diversidade, de corresponsabilidade e de reconhecimento do aspecto multifuncional dos espaços rurais (MDA, 2005).





Dentro desse quadro, uma centena de territórios prioritários foi identificada e homologada pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário, que propõe um apoio metodológico para a aplicação de planos de desenvolvimento territorial sustentável.

Concretamente, o futuro da abordagem territorial depende, por um lado, da capacidade dos agricultores familiares em construir sua representação, tomar a palavra e consolidar um poder de decisão dentro dos conselhos. Por outro lado, depende da sua capacidade em tecer colaborações com as comunidades locais, mas também com os setores público e privado, em torno da elaboração de projetos comuns. A experiência anterior dos CMDR mostrou a perversidade da visão neoliberal da descentralização que conduz a uma fragmentação dos poderes e dos contra poderes locais e pode contribuir para fragilizar antigos espaços de resistência e de negociação socialmente e historicamente constituídos. Nesse tipo de dialética de negação do outro e de concorrência entre ideologias, é mais fácil e rápido destruir projetos comuns do que construí-los.

Entretanto, as primeiras avaliações dos conselhos de desenvolvimento territorial conduzidas no Brasil indicam diversas resistências corporativistas. Observam-se mais oposições e boicotes da dinâmica territorial quando o governo do Estado federado ou do município se encontra na oposição à coalizão do governo federal. Certas reações corporativistas opõem os movimentos sindicais e as ONGs entre eles, em torno de considerações ideológicas e financeiras, em matéria de competição para o estabelecimento de bases sociais. Na Amazônia, onde as instituições são mais recentes e frágeis, a dinâmica territorial do Ministério do Desenvolvimento Agrário foi instrumentalizada por lutas entre facções sindicais pela representação dos agricultores familiares. Na região de Marabá (Pará), o processo praticamente destruiu a organização camponesa anterior (Veiga *et al.*, 2007). Em outros casos (estados do Acre e do Mato Grosso), os projetos dos agricultores são praticamente reféns de ONGs homologadas pelo MDA como articuladoras para apoiar a elaboração dos projetos dos agricultores familiares (Sabourin, 2006c).

Uma reação corporativista quase generalizada no Brasil é a dos técnicos (o corpo dos engenheiros agrônomos) que se encontram repartidos nos três níveis do poder (municipal, Estado federado e Estado federal) e nos três setores socioprofissionais (ONG, cooperativas e serviços públicos). Eles dividem, além dos interesses corporativos, uma visão tecnocrática e uma posição de autoridade em matéria de competências técnicas e organizacionais (Ávila, 2011). Encontramos o mesmo fenômeno com o corpo da Engenharia Rural e das Águas e Florestas ou das “Pontes e Estradas” na França (Lascoumes, 1994).

É claro que por natureza, a implantação de uma planificação ascendente (quando é o caso) favorece a emergência e a formalização de novas demandas sociais e de novas alianças entre atores. Ela pode permitir igualmente levar em conta a diversidade regional, ecológica e étnica. Ela pode abrir possibilidades de conquista de espaços, ou pelo menos de janelas de negociação entre atores públicos e privados ou entre ação coletiva e ação pública (Massardier, 2006a e 2006b). Podem se esperar efeitos positivos, a médio ou longo prazo, para fortalecer as capacidades de governança das populações rurais ou a sustentabilidade institucional: representação, aprendizagem, autonomia e capacidade de gestão. A meu ver, é principalmente o reconhecimento público das iniciativas de gestão ou de produção de bens comuns pelos grupos de agricultores que abriria novas perspectivas. Ele permite fundamentar, a partir de práticas locais, mecanismos de coconstrução de instrumentos de políticas públicas, assim como uma alternativa de política de reconhecimento da multifuncionalidade agrícola específica aos países do Sul (Sabourin, 2010b).





Não convém tampouco colocar todas as políticas públicas sob acusação. Algumas constituem geralmente os últimos apoios à extensão ilimitada da troca capitalista. Trata-se ainda menos de lhes opor a ação da sociedade civil ou as iniciativas das organizações camponesas como se elas tivessem todas as virtudes. Para ser mais claro, as políticas públicas como as ONGs ou as organizações de agricultores são geralmente a imagem de uma sociedade e de suas instituições. Entretanto, a partir do momento onde há repressão ou exclusão de uma parte da população, dos seus valores, das suas práticas e do seu pensamento, é preciso apoiar-se também, nas suas formas de resistência e nas alternativas que promovem.

A crítica das políticas públicas deve diferenciar a análise de sua concepção e a da sua aplicação. Uma política justa ou adaptada, mas mal aplicada – desviada ou não sancionada – é pior do que a ausência de instrumentos de intervenção. Além do mais, a ausência de política específica já constitui uma opção dos poderes públicos: a escolha de deixar o mercado de troca e a lei do mais potente dominarem o jogo.

Assim, em matéria de organização rural e de políticas públicas, precisamos: i) de uma leitura dupla baseada no reconhecimento da economia da reciprocidade ao lado da economia da troca; ii) de uma crítica das alienações que são próprias aos sistemas de reciprocidade e mistos; iii) de interfaces de sistema para promover um desenvolvimento, realmente sustentável, articulando, quando for possível, essas duas lógicas.

Políticas públicas de interface e territorialidades de reciprocidade

A proposta do desenvolvimento sustentável, bem menos radical que as estratégias anteriores de eco-desenvolvimento (Sachs, 1974, 1980) e de etno-desenvolvimento (Stavenaghen, 1985; Jaulin, 1984; Sabourin, 1982a; Temple, 2003a), teve a vantagem de realizar certa unanimidade. Mas ela sofre das suas contradições e da sua falta de operacionalidade. Uma saída operacional para um desenvolvimento rural mais sustentável foi procurada na associação entre abordagem territorial e políticas de reconhecimento do caráter multifuncional da agricultura e dos espaços rurais (Caron *et al.*, 2008).

Como articular territorialidades produtivas mistas, associando troca e reciprocidade e políticas nacionais ou internacionais dominadas pela lógica da troca?

Temple (2003a) lembra que, nesse tipo de situação, existe uma antinomia entre as comunidades de reciprocidade e as sociedades nacionais regidas pelo princípio da troca. Contudo, tudo se complica quando as comunidades camponesas querem ter também acesso aos benefícios da modernidade como em Guiné Bissau ou nos Andes. Essas vantagens são, de fato, criadas no quadro do mercado capitalista e, mesmo se elas são o produto do trabalho humano, o acúmulo do capital constitui também um fator de sua produção. Trata-se, portanto, de pensar uma organização econômica própria às comunidades de um lado e uma organização econômica de livre troca no exterior, cuja confrontação deve ser articulada e negociada.

Ela poderia ser arbitrada pelo Estado? Podemos considerar o Estado nacional como um centro de reciprocidade e de redistribuição? Teria, então, que definir uma política contratual entre as comunidades e o Estado.





O primeiro caso trata dos instrumentos de reconhecimento e de valorização da multifuncionalidade da agricultura e dos territórios rurais aplicada na França, no Brasil e na Nova Caledônia. O segundo se refere aos mercados públicos que, assim como a qualificação dos produtos, podem constituir territorialidades de reciprocidade, protegidas da concorrência capitalista.

Desenvolvimento sustentável e multifuncionalidade

No Brasil, no Peru ou na Nova Caledônia, as estratégias de desenvolvimento sustentável não nasceram de iniciativas dos poderes públicos. Elas respondem a uma dupla exigência: externa da parte das agências multilaterais, ONG e financiadores internacionais; interna, da parte da sociedade civil e das organizações camponesas defendendo um modelo de agricultura sustentável ou agro-ecológica (Almeida, 1998; Aubertin e Pinton, 2006).

Florentino (Florentino *et al.*, 2007) mostra, na Amazônia e no nordeste do Brasil, como os movimentos sociais, os sindicatos rurais e camponeses investiram e mobilizaram a retórica do desenvolvimento sustentável para promover projetos de desenvolvimento mais autônomos ou para reivindicar o acesso a gestão dos recursos naturais locais. No nordeste, nos anos 1990, as primeiras políticas de desenvolvimento sustentável foram impostas pelo Banco Mundial que submeteu seus cofinanciamentos à realização prévia de planos de desenvolvimento sustentável para cada Estado federado (programa Aridas). Certamente, esses planos foram redigidos para nunca serem aplicados, mas eles introduziram definitivamente essa dimensão no discurso público.

No caso do Brasil, o reconhecimento público dos dispositivos coletivos dos agricultores familiares e camponeses produzindo bens comuns e públicos tem constituído uma interface de sistema entre troca e reciprocidade. Ela oferece uma alternativa de interação contratual entre o Estado e as organizações rurais (Sabourin, 2007b, 2008a).

De fato, em termos de política pública, facilitar ou garantir o funcionamento, a reprodução, ou mesmo a perenidade ou a modernização desses dispositivos coletivos de interesse geral, apresenta várias vantagens mútuas.

Para o Estado, trata-se de uma verdadeira oportunidade de delegação de serviços por meio de uma política pública contratualizada. Para as organizações, esse apoio é bem vindo, pois reforça suas iniciativas e sua capacidade de ação autônoma.

Tal política remete ao conjunto das medidas de reconhecimento (jurídico, político, territorial) e de apoio (técnico, pedagógico, organizacional, institucional ou econômico) visando garantir o reconhecimento, o funcionamento e a gestão desses dispositivos.

Essas prestações são assumidas pelos agricultores por necessidade; entretanto, além do apoio à produção, elas garantem outras funções de interesse coletivo: preservação da floresta, da biodiversidade, da água, segurança alimentar, produção de referências técnicas.

Essas prestações dependem, geralmente, de estruturas e de regras sociais de proximidade e de reciprocidade construídas no tempo. Recuperar essas funções significa, portanto, contribuir também para preservar ou modernizar essas relações socioeconômicas (ajuda mútua, gestão partilhada de recursos) e os valores humanos éticos que elas produzem.





Esses valores de confiança, equidade, justiça e responsabilidade não são dados, culturalmente ou socialmente. Sua manutenção e sua reprodução passam pelo reconhecimento do nome, do saber e do gesto dos atores locais, camponeses, artesãos e pescadores. Seu ser social, seu estatuto e seu prestígio dependem disso.

Tal estratégia de reconhecimento do aspeto multifuncional da agricultura (e das territorialidades rurais) a partir de dispositivos coletivos apresenta várias vantagens originais para os países do Sul.

Primeiramente, ela constitui uma estratégia operacional e concreta em matéria de desenvolvimento sustentável, associando exigências produtivas, sociais e ambientais (Caron *et al.*, 2008). Em segundo lugar, seu custo é reduzido em termos de recursos públicos, visto que se trata essencialmente de confortar ou de reforçar práticas multifuncionais já existentes e assumidas pelos dispositivos coletivos dos agricultores. Enfim, ela permite evitar o desaparecimento dessas práticas multifuncionais conservando as estruturas econômicas de partilha, de ajuda mútua ou de redistribuição que elas garantem, assim como os valores humanos de confiança, de responsabilidade, ou de justiça que elas produzem.

Diversas modalidades de apoio são possíveis, desde a atribuição de um estatuto jurídico (associação, federação, fundação, etc.), de equipamentos ou de infraestruturas (veículos, locais) ou ainda a concessão de subvenções submetidas a diversos tipos de condições: contrato, prestação de serviço, gestão de bens comuns, respeito de normas ambientais ou de sistemas técnicos mais sustentáveis, etc.

Pode se tratar, por exemplo, de validar ou reconhecer dentro de um quadro legal práticas preexistentes, como no caso da atribuição de direitos de uso ou de títulos de propriedade coletiva às associações de agricultores garantindo a gestão de pastos comuns, de reservas de água ou de bancos de sementes (Sabourin, 2008a e 2010b).

Nos casos estudados no Brasil, no Poitou francês (Sabourin e Coudel, 2004) ou na Nova Caledônia (Sabourin 2001; Sabourin *et al.*, 2003), o apoio público se transforma raramente em remuneração individual aos agricultores no que tange serviços que eles garantiam gratuitamente antigamente. A remuneração, se ela existe, refere-se ao dispositivo ou à estrutura coletiva, que vê assim, sua perenidade e seu funcionamento fortalecidos.

Ao contrário, a aplicação de uma política de multifuncionalidade baseada na remuneração individual dos serviços associados à produção agrícola tende a monetarizar e a mercantilizar prestações antes voluntárias e que, além do mais, contribuem para a produção de valores humanos universais (Barthélémy e Nieddu, 2002). A mudança da natureza gratuita e voluntária dessas funções pode acelerar seu desaparecimento (em particular, quando tal remuneração não seria mais assegurada) ou simplesmente conduzir a uma desagregação das estruturas de reciprocidade que as garantem, alterando as regras e os valores.

O princípio pode ser estendido a dispositivos e organizações camponesas ou municipais assegurando a produção de bens comuns ou de bens públicos locais diferentes dos recursos naturais: informação, formação, inovação. É, por exemplo, o caso do apoio às formações rurais assumidas por organizações de produtores (casas ou escolas familiares agrícolas, universidade camponesa, etc.) ou a dispositivos coletivos de produção de inovação por grupos de agricultores experimentadores. Os agricultores ou suas organizações garantem, a nível local ou regional, por esses dispositivos, funções de interesse geral de busca, de experimentação, de vulgarização, de formação gratuita e coletiva (Sabourin, 2006b e 2010b).





Tais iniciativas permitem repensar a implantação de uma política pública contratual de desenvolvimento territorial e multifuncional, constituir territorialidades de reciprocidade, assim como protegê-las da lógica de concorrência e de privatização da troca.

Territorialidades de reciprocidade

As dificuldades e limitações dos contratos territoriais de exploração (CTE) na França não devem mascarar as suas contribuições (Groupe Polanyi, 2008). A noção de contrato entre atores de um projeto multifuncional territorial ou de um projeto de nova territorialidade pode facilitar a formalização de uma interface entre uma relação de reciprocidade e uma relação de troca. O contrato encontra na abordagem multifuncional e territorial, aplicações que podem tanto servir para submeter às relações de reciprocidade a estruturas capitalistas (a utilização da ajuda mútua ou das redes interpessoais) quanto para a tendência contrária. No caso, iniciar uma reflexão mais profunda que conduziria à ideia de territorialidade específica e, portanto a territorialidades “preservadas” de reciprocidade.

A territorialidade é um conceito que se declina ao plural, contrariamente ao de território; contudo o plural traz a interface e a interface leva ao contrato. É, por exemplo, o caso das territorialidades econômicas geradas pela qualificação dos produtos em torno de uma identidade territorial e através do selo personalizado.

Nos estudos sobre o aspecto multifuncional da agricultura no Brasil, na França e na Nova Caledônia (Sabourin e Djama, 2003; Sabourin *et al.*, 2003; Sabourin, 2009c e 2010b; Groupe Polanyi, 2008), o destaque foi colocado em cima da criação ou da modernização de dispositivos coletivos de apropriação e/ou de repartição coletiva de recursos (ou meios de produção), necessários à produção agrícola, assimilados a bens comuns ou a bens públicos locais. Esses exemplos estabelecem a maneira cuja alocação dos meios de produção pode ser feita, coletivamente e segundo práticas de reciprocidade, mesmo se em seguida, o processo da produção se realiza de maneira familiar ou individual em vista de uma venda nos mercados.

Nos casos estudados, o aspecto multifuncional como o caráter territorial e gratuito desses dispositivos coletivos são garantidos por regras de reciprocidade de origem camponesa ou autóctone. A atualização dessas regras por meio de organizações de natureza produtivista fundadas no desenvolvimento da troca mercantil (associações de produtores e cooperativas) dá também lugar a tensões ou a conflitos de interesses.

Os principais ensinamentos são de duas ordens. Os dispositivos estudados mostram complementaridades mais ou menos estabilizadas, mas também tensões, entre prestações (geralmente qualificadas de mercantis e não mercantis) de natureza econômica diferente. Isto leva a aprofundar e melhor qualificar a natureza das regras e dos princípios econômicos que presidem cada uma dessas categorias de prestações. Consequentemente, proponho mobilizar os conceitos de troca e de reciprocidade, que permitem dar conta de uma diferença essencial entre esses dois princípios econômicos opostos e de sua relação dialética.

Recorrer a oposição mercantil/não mercantil induz a um erro cheio de consequências: excluir a reciprocidade do mercado enquanto a maioria dos mercados no mundo não capitalista são, de fato, mercados de reciprocidade ou associando as duas lógicas.





Os mercados públicos

Os mercados públicos (chamados também de “institucionais” no Brasil) são mercados a preços garantidos. Constituem um instrumento de política pública de interface entre sistemas de troca e de reciprocidade, como mostra o caso de Guiné Bissau, mesmo se a experiência foi alterada e interrompida. No mínimo, o mercado público introduz uma dimensão de reciprocidade e de justiça em um sistema dominado pela troca como o dos mercados agrícolas no Brasil.

Armazéns do Povo em Guiné Bissau

Como o nome não o sugere, são lojas do Estado, criadas originalmente por Amílcar Cabral nas regiões liberadas pelo exército de liberação. Eram organizadas em rede de pequenas lojas locais dependentes de uma loja central ou regional. Essas estruturas deviam constituir a base do desenvolvimento econômico da Guiné Bissau independente, mediante o fim do isolamento das zonas rurais. Os Armazéns do Povo eram inspirados pelo princípio de redistribuição africano. Tratava-se de colocar produtos de primeira necessidade à disposição da população camponesa para obter os abastecimentos para os civis e os combatentes e substituir o sistema de comercialização colonial. A prática da permuta de bens por produtos agrícolas (chamada localmente de “troca direta ou indireta”) permitia garantir um abastecimento sem recorrer ao sistema monetário dominado pelos portugueses e manter assim a produção nas regiões liberadas. Esse sistema controlado pelo Partido Africano para a Independência de Guiné e do Cabo Verde, o PAIGC, funcionou relativamente bem nas condições de guerra. No momento da independência, os Armazéns do Povo foram nacionalizados e se beneficiaram com o monopólio do comércio atacadista e varejista, da importação e das exportações, sob a direção do Ministério do Comércio e do Artesanato. Apesar das condições de crise econômica e a falta de infraestrutura, herdavam fatores favoráveis: um prestígio intacto junto aos camponeses e à população em geral; uma situação de monopólio de Estado; e, finalmente, tinham a possibilidade de transformar as rendas da venda da ajuda alimentar internacional em fundos de desenvolvimento das estruturas de transporte e de estabilização dos preços agrícolas.

A realidade foi bem diferente; pois os benefícios foram gastos em funcionamento e burocracia. Os produtos eram cada vez menos distribuídos na zona rural: algumas lojas criadas durante a luta de liberação foram abandonadas. O essencial das importações foi consumido nas cidades. Os produtos importados eram captados pela nova classe média dos funcionários (que muitas vezes não tinham outra forma de acesso aos alimentos) ou desviados na fonte pelos empregados para suas famílias, seus amigos ou para o mercado paralelo. Para o povo de Bissau, sempre brincalhão, os Armazéns do Povo, que já eram, antes de tudo, os do Estado, se tornaram “os Armazéns dos amigos”. No pior momento da crise alimentar e econômica, a partir de 1979, as lojas estavam vazias e não distribuíam quase nada para as zonas rurais. O sistema de redistribuição privilegiando a produção do campo desenvolvido por Cabral encontrou-se paralisado a partir do momento em que parou de redistribuir aos camponeses.

Em 1983, graças à ajuda internacional, o governo tentou relançar o ciclo impondo cotas de produtos importados reservadas aos camponeses (mediante uma troca por produtos agrícolas).





Os agricultores reagiram positivamente, mas já era tarde demais. Paralelamente, as medidas de ajustamento estrutural e financeiro impostas pelo FMI provocaram tal desvalorização do peso guineense, que mesmo as bicicletas chinesas ficaram muito caras em relação ao preço dos produtos agrícolas. Os camponeses Balanta lamentaram a época da luta de liberação e retiraram seu apoio ao presidente Nino Vieira, acusado de ter rompido o ciclo de reciprocidade e de redistribuição.

Durante a luta, nós sofremos. Quantos homens aqui apanharam dos soldados portugueses por terem te escondido Kaabi (*nome Balanta do Presidente Vieira durante a luta armada*), tu e teus combatentes. Quantos entre nós se sacrificaram para salvar tua vida!! O sacrifício continuou durante os primeiros anos de independência, e agora que você, nosso filho, é o presidente, não tem mais nada pra gente, nada chega aqui, nem progresso, nem produtos. Nós vivíamos melhor durante a luta, sim [...] e se sofríamos nessa época, sabíamos o porquê (Discurso do presidente do Comitê de Tabanca de Darsalame Sosso, Sabourin, 1985).

O monopólio cessou e os Armazéns do Povo desapareceram com a liberalização total da economia guineense.

O Programa de Aquisição de Alimentos no Brasil

No Brasil, a leitura econômica pelo prisma da produtividade e da produção para a troca capitalista tende a homogeneizar uma visão da agricultura familiar que não leva em conta a diversidade das formas locais de agricultura camponesa (Godoi *et al.*, 2009; Wanderlei, 2009; Sabourin, 2009). Tal interpretação subestima a fragilidade e as flutuações rápidas e frequentes do mercado capitalista das grandes cadeias (leite, cereais, carne, etc.). Ela ignora a herança de diversos sistemas camponeses locais que garantem ainda a produção das unidades familiares graças à sua autonomia do sistema de troca globalizada e uma adaptação às demandas de mercados diversificados.

O potencial de conquista de mercados de nichos especializados e segmentados pelos agricultores familiares foi amplamente exagerado. Além do mais, quando políticas de apoio específicas foram implementadas, a maioria do financiamento foi captada ou desviada por agricultores patronais bem informados.

A verdadeira diversificação passa pelo acesso a uma diversidade de mercados sejam eles locais, de proximidade, regionais, nacionais. Passa também pela pluralidade das modalidades de acesso aos consumidores via cadeias curtas, mais fácil de serem controladas pelos produtores: venda direta na propriedade ou nas feiras, festas para produtos típicos, venda às cooperativas de consumidores.

O conjunto dessas práticas apresenta a característica comum de reduzir o efeito da concorrência capitalista, reduzindo o comprimento da cadeia. Trata-se de mercados naturalmente, socialmente ou geograficamente protegidos e territorializados. Mas nada impede o Estado de criar também mercados politicamente protegidos.

É o caso dos mercados públicos de produtos alimentares que abastecem os hospitais, as cantinas escolares, a regulação dos estoques nacionais ou estaduais e que podem ser implantados na escala dos poderes municipais, regionais ou nacionais.





Uma experiência federal exemplar é paradoxalmente conduzida no marco da Central de Abastecimento (Conab) do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (dedicado aos agricultores patronais) em associação com o projeto *Fome Zero* gerenciado pelo Ministério do Desenvolvimento Social. O Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) representa uma verdadeira ferramenta adaptada ao fortalecimento da agricultura familiar e camponesa em despeito de recursos ainda muito limitados: o teto por família por ano, era de 3.000 reais até 2008, 4.500 reais até 2009 (Delgado *et al.*, 2007; Chmielewska e Souza, 2010).

O Programa compra a preço garantido todos os tipos de produtos da agricultura familiar, incluindo os que não exigem o recurso ao crédito (cultivos alimentares) e os produtos transformados na unidade (queijos, doces, açúcar mascavo, etc.).

Diante do sucesso desse programa, submetido a plebiscito pelas organizações camponesas, o governo resolveu aumentar o teto por família (até 6.000 reais/família/ano, combinando varias modalidades), multiplicar os recursos e diversificar a gama dos produtos e das modalidades de acesso, em particular por meio das organizações sindicais e cooperativas (Sabourin *et al.*, 2011).

Os mercados públicos gerados pelas coletividades locais, em interação com as organizações de agricultores, oferecem diversas vantagens: encurtar redes, reduzir os custos de transação, facilitar o controle de qualidade preservando territorialidades econômicas de reciprocidade (Sabourin, 2006b e 2009c).

Legislação e articulação entre sistemas de troca e de reciprocidade

A atualização de práticas de reciprocidade, em um contexto dominado pela troca mercantil e a concorrência, supõe a existência de uma articulação ou interface entre os dois sistemas.

Por que o princípio de reciprocidade não poderia ser generalizado entre os Estados no que diz respeito aos bens essenciais, como a saúde, a educação e a informação? Por que não definir uma territorialidade para o investimento fundada em outra base que aquela do lucro: a justiça, por exemplo?

São perguntas que fizeram os povos autóctones, as comunidades camponesas e suas organizações no quadro dos debates levando para a definição das reformas fundiárias no Peru e na Nova Caledônia, das leis de descentralização e das novas constituições na Bolívia e no Equador.

O primeiro tipo de interface que permitiu a sobrevivência, seguida do desenvolvimento dos povos autóctones na Amazônia peruana ou brasileira, em Guiné Bissau ou na Nova Caledônia, é jurídico, e, claro, político. De fato, as legislações regulando as comunidades indígenas, as terras de floresta e a reforma agrária, atrás do amparo da lei, permitiram a expressão de uma lógica de desenvolvimento baseada na identidade étnica, camponesa ou regional. No Peru, na Colômbia, no Brasil, essas leis deram lugar à organização dos conselhos e federações indígenas (Sabourin, 1982a e 1982b, Temple, 2000b; Gros, 2003). Atualmente na Bolívia e no Equador, as comunidades autóctones impõem às oligarquias de origem colonial a redação de constituições que reconheçam o caráter multiétnico do Estado e a existência da propriedade comunal. É uma vitória dos sistemas de reciprocidade.





As legislações fundiárias e as leis das comunidades autóctones

A lei das comunidades indígenas e das terras de floresta no Peru

A interface da fronteira política na Amazônia peruana foi marcada pela promulgação de uma lei sem precedente no continente americano. A Lei das Comunidades Indígenas (1974),²⁴ proveniente da reforma peruana de 1968, reconhece às comunidades aborígenes amazônicas uma territorialidade indígena através da atribuição de terras comunais, ou seja, uma autonomia jurídica, a inalienabilidade das possessões coletivas e dos direitos de uso sobre os recursos.²⁵

Essa lei foi a primeira a reconhecer a existência e a personalidade jurídica das comunidades étnicas nos países andinos e amazônicos (título II, art. 6). Ela define as “Comunidades Indígenas” como os conjuntos atuais de famílias, provenientes das antigas comunidades tribais, unidas por sua língua ou dialeto, suas características sociais e culturais, sua possessão e uso comum e permanente de um território – seja o habitat nuclear ou dispersado (título II, art. 7). O Estado se compromete a garantir a “propriedade comunal” – definição ocidental da possessão coletiva – ou seja, a propriedade territorial dessas comunidades étnicas, que se torna, então, inalienável, imprescritível e não negociável (título I, art. 2). O território é definido como a totalidade da superfície ocupada de maneira sedentária ou temporária quando as comunidades efetuam migrações sazonais. O fato que essa propriedade comunal se estende não somente ao solo, mas aos recursos naturais, caça, pesca, floresta, leva a pensar que considerou-se, sob os termos de comunidade indígena e de “propriedade comunal”, a existência de “nações” indígenas para as quais reconheceu-se uma soberania territorial.

Além disso, a lei acrescenta que as comunidades, cujo território teria sido muito reduzido pela colonização e para que as populações atuais pudessem se desenvolver, receberão também novas terras. Ainda, estipula que os territórios distribuídos a colonos após 1920, serão devolvidos aos indígenas (título II, art. 9); de fato, a regulamentação pedirá às comunidades para devolver essas terras para recuperá-las.

A lei permite às comunidades eleger autoridades tradicionais, mas também suas próprias autoridades administrativas, o secretário encarregado de levar os registros do Estado Civil (para estabelecer documentos de identidade) e o *Teniente Gobernador* que exerce o papel de mediador jurídico, de policial juramentado ou de retransmissor para a administração nacional.

Apesar do caráter produtivista e os objetivos de integração à sociedade nacional dessa lei, as comunidades étnicas peruanas a adotaram e utilizaram sua regulamentação para se protegerem da antiga legislação e das práticas coloniais e etnocidas da sociedade ocidental. Elas souberam adaptar seu modo de vida às novas condições administrativas e socioeconômicas que resultam da penetração branca e da aquisição de novas tecnologias. A lei reconhece que os ameríndios não se definem somente como indivíduos, mas como os membros de uma comunidade e garante um estatuto jurídico a essas comunidades. Apesar do processo de

²⁴ “Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva” – DL 20653 – 24/06/1974.

²⁵ Depois, os princípios dessa lei ou dos dispositivos equivalentes foram integrados à constituição de diversos Estados americanos (Bolívia, Colômbia, Equador, entre outros).





sedentarização imposto às famílias,²⁶ a Lei das Comunidades Indígenas definiu o espaço de uma territorialidade onde a reciprocidade pode ultrapassar os únicos interesses privados, em que o sistema capitalista não pode se impor.

Era revolucionário no contexto dos anos 1970, que um grupo indígena como os Aguaruna e Huambisa, esses “*Jivaros selvagens e preguiçosos*”, chegassem a estabelecer uma territorialidade graças a essa legislação (Sabourin, 1982a). Mas se o texto reconhece a especificidade da indianidade, a lei se referia às Comunidades Indígenas como “protagonistas do Desenvolvimento da Amazônia Peruana”. Qual desenvolvimento? perguntavam os Aguaruna e Huambisa. Aí permanece sempre a contradição (Quadro 11).

Por trás da preservação do território e dos recursos que lá se encontram, a reciprocidade indígena amazônica se expressa e se regenera de duas maneiras: na relação específica do ser comunitário aos recursos naturais e na expressão de uma territorialidade econômica.

A reforma fundiária na Nova Caledônia

Antes da posse pela França em 1853, a apropriação das áreas de cultivo ou dos espaços florestais vizinhos era definida pela regra do primeiro ocupante. O território hereditário não representava somente o suporte das produções de hortaliças (inhame, mandioca, taioba) ou das atividades de caça e de colheita, mas era igualmente percebido como fator de identidade e de referência ao ancestral comum (Leenhardt, 1937).

O período colonial (1853-1930) conduziu à espoliação fundiária dos autóctones em proveito dos estabelecimentos penitenciários e mais tarde dos colonos europeus. Ele privou os Kanak da maioria de suas terras (Dauphiné, 1989). Essa espoliação foi acompanhada de deslocamentos forçados e de acantonamento dos clãs melanésios agrupados em reservas chamadas de “tribos”. No plano jurídico, as reservas são a propriedade “incomutável, imperceptível, incessível e inalienável das tribos às quais elas foram destinadas”.

A criação, pelo poder colonial, de representantes locais (“pequenos e grandes chefes”) veio eliminar os poderes costumeiros na gestão dos recursos e das terras (Saussol, 1979). Essa desestruturação profunda da repartição espacial da população, das áreas de influência consuetudinárias e dos poderes tradicionais de gestão do fundiário tornou difícil a identificação unívoca dos predireitos legítimos.

As décadas de 1978 a 1998 foram caracterizadas por um aumento das reivindicações fundiárias Kanak que conduziram a um importante movimento de redistribuição das terras em favor do mundo melanésio. Em 20 anos, 150.000 ha, ou seja, 10% da superfície da Grande Terra, foram assim comprados novamente com ajuda de fundos públicos aos proprietários privados e aos Domínios da Nova Caledônia. 126.000 ha foram redistribuídos, dos quais 106.000 ha (84%) para a comunidade Kanak (Adraf, 2000).

Essas redistribuições re-equilibraram os espaços fundiários melanésio (293.000 ha) e europeu (294.000 ha) na grande terra, do ponto de vista quantitativo.

²⁶ Uma determinada rotação nos territórios da comunidade é possível, em direção a outras comunidades do mesmo grupo étnico. É relativamente reduzido pela escolarização das crianças.





QUADRO 11

Sobre o “development of livelihood” versus boa vida indígena

Andrés Nuningo é Huambisa; ele foi presidente do Conselho Aguaruna e Huambisa e em seguida prefeito do distrito de Rio Santiago na Amazônia peruana. Durante uma viagem para Bogotá, ele viu ricas fazendas e em uma passagem por Lima, ele fotografou pessoas que se alimentavam em depósitos de lixo. Com essas fotos, ele advertiu seus vizinhos: “Olhem o desenvolvimento, esse aqui antigamente, vivia em uma comunidade como nós”.

“Na minha casa, em Rio Santiago, eu acordava tranquilamente de manhã. Eu não precisava de roupas porque minha casa era isolada, rodeada pelos meus jardins e pela floresta. Em toda plenitude, eu contemplava a natureza sem fim em torno de Rio Santiago, enquanto minha esposa preparava o fogo. Eu me refrescava no rio e pegava minha canoa para dar uma volta e pegar um *cunchi* (bagre) ou pegar com minha flecha alguns *mojarras* (pacu), nos primeiros raios de sol. Eu voltava para casa, sem me importar com a hora. Minha mulher me recebia contente; preparava os peixes e me servia uma tigela de *cuñushca* (bebida de mandioca quente), enquanto eu me aquecia junto ao fogo. Nós conversávamos, minha mulher, meus filhos e eu, até não ter mais assunto. Em seguida, ela ia ao jardim e eu e meu filho para a floresta. Caminhando entre os troncos, eu lhe ensinava sobre a natureza e, ao meu modo, nossa história, segundo os ensinamentos dos nossos ancestrais. Voltávamos felizes com a carne de caça. Minha mulher me recebia toda contente com sua tanga nova, após ter tomado um banho e se penteado. Comíamos até não termos mais fome. Depois de comer, se eu preferisse, descansava, senão visitava nossos vizinhos ou fabricava meu artesanato. Mais tarde, meus pais chegavam e bebíamos *masato* (cerveja de mandioca), contávamos histórias e, se tudo corresse bem, dançávamos a noite toda.

Agora, com o desenvolvimento, as coisas mudaram. De manhã, tem horários por causa do trabalho. Trabalhamos nos campos de arroz o dia todo e voltamos para casa sem nada. Minha mulher fecha a cara para mim e me serve apenas um prato de mandioca com sal. Quase não conversamos mais. Meu filho vai à escola onde lhe ensinam coisas sobre Lima. Após a colheita do arroz, é preciso batalhar muito para conseguir uma miséria. Tudo vai para o transportador e para os comerciantes. Eu levo para casa algumas latas de atum, macarrão, e, o pior com esse tipo de agricultura, é que as terras comunitárias estão se esgotando, em breve não teremos mais nada. Eu já vejo todos meus irmãos procurando algo para comer nas lixeiras de Lima.

Quando estive em Bogotá, eu quis saber como era a vida dos milionários. Disseram-me que os milionários têm casas bem isoladas no meio das mais belas paisagens; que eles acordam de manhã, tranquilos, para apreciar a paisagem e tomarem banho de piscina. Em seguida, eles tomam o café da manhã que já está servido, e como eles não têm pressa, conversam tranquilamente com sua mulher e seus filhos. Os filhos vão a um colégio escolhido onde lhes ensinam o que os pais exigem. O milionário passeia na sua fazenda e atira em alguns pássaros ou vai pescar. Na sua volta, a mesa está servida e sua mulher bem bonita para o almoço. Depois de comer, ele dorme ou vai pintar, vai fazer bricolagem ou carpintaria na sua fazenda. Em seguida, ele sai com seus amigos para beber um drinque ou para eventualmente ficar e dançar o quanto eles puderem.

Eu me pergunto: eu e meus irmãos devemos catar comida no lixo para que um ou dois milionários possam viver como nós vivíamos antigamente?

Isso é o progresso da boa vida (*livelihood*) que promete o desenvolvimento?”

(Original publicado em espanhol em:

Hombre y Ambiente: el punto de vista indígena, 6(1988)105-107. Quito. Tradução nossa)





A última evolução em data é o reconhecimento em 1999, após os Acordos de Nouméa, do fato colonial e do estatuto das terras consuetudinárias. Existem, agora, três tipos de propriedades reconhecidas: a propriedade privada, a propriedade das coletividades e as terras consuetudinárias (Mapou, 2000). Essa última disposição e as ferramentas ligadas a ela (arrendamento, cadastro, fundos de garantia, etc.) constituem um começo de integração legal das terras consuetudinárias a projetos de desenvolvimento econômicos, como o estatuto GDPL.

Uma primeira contradição apareceu entre a vontade política de ligar a atribuição da terra à sua valorização, enquanto, no mundo melanésio a prioridade era uma reivindicação ligada à reparação necessária da espoliação colonial e à reconstrução da base identitária dos clãs e dos indivíduos.

A segunda contradição residia em uma vontade política de valorização coletiva do bem fundiário atribuído. De fato, a gestão coletiva das produções, em particular a pecuária, não é uma prática generalizada no meio Kanak, onde os trabalhos do campo e a repartição dos produtos se dão a nível familiar (Ponidja, 1990).

Iniciativas originais apareceram, entretanto, no momento dessas experiências. Elas podem ser analisadas em termos de atualização das formas de reciprocidade Kanak.

Observamos a conversão de GDPL tribais (agrupando vários clãs) em GDPL de clãs ou familiares onde a gestão e a partilha da produção se estabelecem em um círculo mais restrito que o coletivo inicial, como os lotes de hortaliças do território consuetudinário.

Há reintrodução do fundiário e dos bens do GDPL (cabeças de gado) no espaço comunitário consuetudinário, usado como reserva comum de recursos para a caça, a pesca ou a colheita. Nesse caso, o investimento em dinheiro ou em trabalho é mínimo e a exploração da pecuária se limita a um abate ocasional no caso de necessidades urgentes (doença) ou cerimoniais (casamento, funeral, festas).

Desde os Acordos de Nouméa, o reconhecimento do espaço fundiário Kanak deixa a responsabilidade da gestão comum das terras ao sistema consuetudinário, o que traz várias perguntas.

Uma questão é relativa à legitimidade dos projetos individuais ou coletivos de valorização das terras atribuídas e do reconhecimento coletivo dessa legitimidade. A introdução da perspectiva de obtenção de rendas pela valorização de terras coletivas (GDPL) ou consuetudinárias pela agricultura, o habitat, a mina ou principalmente o turismo, supõe um novo olhar e acordos em termos de redistribuição dos benefícios e de definição dos projetos fundiários.

Essas dificuldades são agravadas pela contradição entre os valores de reciprocidade do sistema consuetudinário e os valores ligados ao sistema de troca mercantil.

Para as populações melanésias, mesmo se a conduta das culturas alimentícias ou comerciais é realizada em um quadro individual ou familiar, a gestão das terras e dos recursos naturais permanece coletiva, sob o controle das autoridades consuetudinárias (Djama, 2000). As discussões em torno do modo de gestão do recurso fundiário e da repartição das rendas geradas hoje em dia ultrapassam, de fato, o simples quadro fundiário e interferem amplamente nas recomposições das relações econômicas e do poder dentro das tribos.

O mundo Kanak deve enfrentar uma contradição dupla: a do quadro colonial e a da dualidade econômica. Portanto, ainda há frequentemente coexistência entre exploração neocolonial de tipo capitalista e exploração dos produtores Kanak, devido a uma ignorância parcial ou a um controle limitado das contradições entre sistemas de reciprocidade e sistemas de troca mercantil.





As novas constituições dos países andinos

Equador

A nova constituição da República do Equador votada em julho e aprovada por referendium em setembro de 2008 (*Constitución del Ecuador*, 2008) mobilizou muitos debates e foi anunciada como revolucionária pelos partidos da Aliança que apoiam o presidente Rafael Correa. Entretanto, os movimentos indígenas reunidos na Confederação das Nacionalidades Indígenas do Equador (CONAIE), não apoiaram o programa de Correa.

De fato, a constituição confirma o reconhecimento do Equador como Estado “unitário intercultural, plurinacional e laico” e afirma, desde o primeiro artigo, que os recursos naturais não renováveis pertencem ao Estado, o que constitui um ponto de debate com as nacionalidades indígenas (art. 1).

A constituição reconhece o quíchua e o *shuar* (jivaro) como línguas nacionais de relação intercultural junto com o espanhol, língua oficial. Ela apresenta progressos notórios no apoio à promoção dessas línguas e culturas e ao ensino bilíngüe.

No detalhe do texto, referindo-se aos direitos das comunidades indígenas sobre suas terras e os recursos naturais que lá se encontram. Ela traz relativamente poucas melhorias se referindo às terras de florestas (petróleo e gás) em relação à constituição anterior de 1998 que tinha integrado diversas reivindicações dos movimentos indígenas.

Em contrapartida, a água é citada como um “direito humano ao qual não podemos renunciar e um patrimônio nacional, estratégico de uso público, inalienável, imprescritível e essencial à vida, cuja gestão só pode ser pública ou comunal” (Cap. 2, sec. 1, art. 12 e Cap. 4, art. 316). A mesma seção (art. 13) garante “o direito à alimentação e o acesso livre e permanente a alimentos suficientes e saudáveis, de acordo com as tradições, costumes e cultura dos povos”.

O artigo 15 desenvolve medidas particularmente radicais em matéria de ecologia.

A Confederação das Nações Indígenas do Equador, a CONAIE, dentro de um apoio crítico a essa constituição, nota alguns avanços em termos de reconhecimento da economia e dos princípios de reciprocidade. Menciona em particular a defesa do modo de vida andino, *Sumak kawsay*, expressão quíchua cuja tradução espanhola “a vida boa” vem da *Ética* de Aristóteles, como tradução da finalidade ética das principais comunidades indígenas equatorianas.

É, relata Temple (2008a), sobre o mesmo tipo de declaração na constituição boliviana “uma mudança de paradigma importante já que ele se substitui pelo do crescimento ou do lucro que não são nomeados mesmo que sob eufemismos (progresso, desenvolvimento, etc.). Essa mudança de paradigma ecoa até na definição do trabalho onde o salário é tributário do “preço justo” e deve permitir as condições de existência da “família” do trabalhador em função de uma vida “digna”. (Tradução nossa).

Segundo a CONAIE, a constituição comporta progressos de ordem social, ambiental, cultural e em termos de descentralização, participação popular e soberania nacional em relação às 19 constituições anteriores. Entretanto, os movimentos indígenas lamentam a recusa de integrar uma de suas principais reivindicações portando sobre as consultas e o acordo das comunidades indígenas prévias à exploração dos recursos naturais que se encontram em suas terras (madeira, minerais, petróleo, gás, etc.).





“As comunidades, povos e nacionalidades indígenas, o povo afro-equatoriano, o povo montubio e as comunas formam parte do Estado equatoriano, único e indivisível” (Cap. 4, art. 57).

O artigo 58 reconhece seus direitos humanos e coletivos em termos de:

1) identidade, tradições e formas de organização social fundadas na sua origem étnica ou cultural;

2) de interdição de qualquer tipo de racismo;

3) de reparação e compensações às coletividades afetadas pelo racismo, a xenofobia ou outras formas de intolerância e de discriminação;

4) de conservação da propriedade imprescritível de suas terras comunitárias, inalienáveis, indivisíveis e não hipotecáveis, isentas de taxas e de impostos;

5) de manutenção da propriedade das terras e territórios ancestrais ou obtenção de sua adjudicação gratuita;

6) de participação no uso, usufruto, gestão e preservação dos recursos naturais que lá se encontram;

7) de consulta e informação sobre os planos e projetos de prospecção que podem afetá-los. “[...] Sem acordo da comunidade consultada, o Estado aplicará as regras da constituição e da lei.”

É esse artigo que motiva as críticas da CONAIE.

Outros artigos reconhecem:

– “Os territórios dos povos indígenas em isolamento voluntário serão excluídos de qualquer atividade extrativa e protegidos do etnocídio e do genocídio pelo Estado” (art. 173).

– “As estruturas e autoridades das comunidades e nacionalidades indígenas em matéria de justiça serão reconhecidas sobre a base de seu direito próprio e o Estado garantirá a execução dessas decisões dentro do quadro da constituição” (art. 173).

A constituição reconhece “diversas formas de organização da produção econômica, comunitárias, de empresas públicas ou privadas, familiares, domésticas, autônomas e mistas. O estado apoiará as formas de produção que garantem a boa vida da população e se oporá as que ameaçam seus direitos e os da natureza” (Cap. 5, sec. 1, art. 317). Esse último ponto faz igualmente o objeto de críticas das confederações indígenas.

Os movimentos indígenas anunciaram que para defender os recursos naturais e seus direitos e deveres face às ameaças por parte das empresas multinacionais explorando o petróleo e os minérios, as comunidades indígenas farão uso de seu direito à resistência, mencionado no artigo 98 da nova constituição.

Finalmente, a declaração da CONAIE lembra ao presidente Correa que nesse país nenhuma revolução e nenhuma mudança poderão ser feitas sem a participação dos povos e nações indígenas e dos setores organizados do país que já obtiveram, nesses últimos anos, a destituição sucessiva de dois presidentes da república.

Essa constituição constitui, certamente, um passo a mais em direção à integração do reconhecimento político, jurídico e econômico dos povos indígenas, dos seus direitos, recursos, instituições e modo de vida e não somente de sua cultura.

Mas, como em todos os sistemas mistos, existem duas forças de oposição à gestão dos recursos segundo a “boa vida” das comunidades indígenas. Uma é a dos interesses privados





das firmas em matéria de exploração dos recursos naturais, e a outra é a da visão socialista e populista do governo equatoriano que considera que o Estado deve conservar as prerrogativas quanto à utilização desses recursos. Enfim, reside uma enorme incerteza quanto à vontade real e à capacidade do governo equatoriano de aplicar essa nova constituição.

Bolívia: uma constituição que precisa ainda ser interpretada e aplicada

A nova constituição da Bolívia aprovada por referendun em janeiro de 2009, poderia anunciar uma ruptura muito mais marcada com a herança colonial, ou mesmo, segundo Temple (2008b) “uma ambição ou um *desafio* que aparece como *pós-capitalista*”.

Entretanto, do voto do texto a sua regulamentação e sua aplicação, fica um caminho que tende a ser longo e difícil, tendo em vista o contexto político e social atual da Bolívia.

O preâmbulo anuncia que “o Estado se baseia na distribuição e na redistribuição do produto social onde predomina a busca da ‘boa vida’ [...]. Nós deixamos no passado o Estado colonial, o Estado republicano (como concebido pelos colonos) e o Estado neoliberal. Nós assumimos o desafio histórico de construir coletivamente o Estado unitário social de direito plurinacional comunitário” (Temple, 2008b; tradução nossa).

A constituição declara como *línguas oficiais do Estado, o espanhol e todas as línguas das nações e povos indígenas e camponeses*: ou seja, 37 línguas (incluindo o espanhol). Ela regula igualmente o problema dessa diversidade: *o governo e os governos locais deverão utilizar pelo menos duas línguas, uma deverá ser o espanhol e a outra, a do território* (I. Título 1, Cap. 1, art. 5).

Os princípios gerais de desenvolvimento enunciados são princípios éticos expressados unicamente nas línguas dos povos originários: *suma qamana* em aymara ou *sumak kawsay* em quíchua (traduzido por *a vida boa*) e *ñande reko* em guarani (*vida harmoniosa*). Todas as referências em questão são valores produzidos por estruturas de reciprocidade.

O Estado adota a forma da democracia “participativa, representativa e comunitária” (Cap. 3, art. 11). Por *comunitário* é preciso entender “a eleição, a designação ou a nomeação de autoridades ou de representantes segundo as normas e procedimentos próprios às nações e povos indígenas, originários e camponeses” (tradução nossa).

A água e a higiene não podem fazer o objeto de concessão a empresas privadas e a constituição garante uma alocação universal incondicional.

Quanto à *alocação universal sob sua forma monetária*, escreve Temple (2008b) “o Estado boliviano considera que a partir de certa idade, os homens e as mulheres não têm mais as forças de utilizar os meios que estão à sua disposição, embora o seu acesso seja livre e gratuito. A partir desse momento, essas pessoas estão na obrigação de recorrer a outrem. Logo, a alocação universal sob forma monetária torna-se necessária. O Estado boliviano fixou esse limite de idade em 65 anos e decretou a alocação universal a partir de 65 anos sob o nome de *devolução da dignidade*. É o segundo Estado que estabelece a alocação universal na sua Constituição: o primeiro foi o Brasil.

A participação no poder político compreende “a eleição, a designação e a nomeação direta de suas representações pelas nações e povos indígenas originários e camponeses *segundo as normas e procedimentos que são próprias a elas*” (Cap. 3).





O capítulo 4 trata dos direitos das nações e povos indígenas originários camponeses: “É nação e povo indígena originário camponês toda coletividade humana que divide uma identidade cultural, uma língua, uma tradição histórica, instituições, uma territorialidade, uma visão cosmogônica cuja existência é anterior à invasão colonial espanhola” (Art. 30; tradução nossa).

“As nações e povos indígenas originários em perigo de extinção, em situação de isolamento voluntário e sem contatos, serão protegidos e respeitados nas suas formas de vida individual e coletiva” (art. 31).

“As nações e povos originários isolados e sem contato gozam do direito de se manterem nessa condição, na delimitação e na consolidação legal do território que eles ocupam e habitam” (tradução nossa).

Em matéria de redistribuição nacional (ou de estrutura de partilha) a seção II estabelece a *gratuidade dos cuidados médicos para todos*, de maneira sistemática e reiterada, detalhando o acesso aos cuidados, aos medicamentos farmacêuticos, aos exames de laboratórios, aos atos cirúrgicos, etc.

A seção III trata do trabalho e do emprego.

Temple (2008b) nota que o artigo 46 introduz em todos os seus parágrafos os atributos de “dignidade” para definir o trabalho e de “justo” para definir o salário, e ainda o de “família” para a definição dos desafios da remuneração salarial. O artigo 47 submete toda atividade econômica à obrigação de não trazer nenhum prejuízo ao bem coletivo.

“O Estado protegerá, suscitará e fortalecerá as formas comunitárias de produção” (Parágrafo 3, art. 47). Como no quadro da lei de economia solidária brasileira, o parágrafo III do artigo 54 incita os operários que retomassem empresas em falência para formar *empresas sociais* ou *empresas comunitárias*. O Estado poderá ajudar a ação dos operários que escolherem essa opção.

A seção VI reconhece o direito à *propriedade individual e coletiva, com única condição de ter uma função social e que seu uso não prejudique o interesse coletivo*.

A propriedade privada é reconhecida na medida em que ela não prejudica ninguém. A Constituição prevê que as comunidades podem pegar a retransmissão das empresas privadas falhas ou se constituir em *empresas sociais* ou *empresas comunitárias*.

Em termos de aplicação, tudo dependerá claro da interpretação do “prejuízo ao interesse coletivo” e da “falha da empresa privada”. Os proprietários de terras têm muito medo de ver suas terras invadidas.

A Constituição se contenta em colocar condições à propriedade privada e não a suprimi-la. Em todos os outros artigos da Constituição, a palavra “privado” é suprimida ou está ausente.

A *propriedade* é caracterizada de maneira circunstanciada: propriedade individual ou pequenas empresas familiares, artesanais, comunitárias, aldeãs, comunais, regionais, departamentais, nacionais [...] Até é especificado várias vezes em que tais propriedades não podem ser submetidas a nenhuma privatização.

As organizações das comunidades indígenas da Amazônia e do Chaco temem, entretanto, que a falta de terra nos Andes conduza a uma nova forma de colonização “popular” das terras de floresta. A constituição indica que uma terra não valorizada ou improdutiva pode ser desapropriada; existe de fato um risco de encorajar comunidades e grandes proprietários a





desmatarem imprudentemente a floresta para justificar uma atividade produtiva (no mínimo, pastos naturais e alguns gados) como foi o caso no Brasil para evitar a reforma agrária.

A constituição institui a gratuidade do ensino a todos os níveis “até o nível superior” (Cap. 7, artigo 81).

O Estado fortalecerá a integração de suas nações e povos indígenas originários e camponeses com os outros povos indígenas do mundo (Título 8, Cap. 3). “A autonomia indígena originária e camponesa é a expressão do direito de autogoverno como exercício da autodeterminação das nações e povos originários, e das comunidades camponesas, cuja população divide um território, uma cultura, uma história, línguas e uma organização ou instituições jurídicas, políticas e econômicas próprias” (Cap. 7, art. 290; tradução nossa).

O artigo 291 estipula: “A conformação de entidades territoriais indígenas originárias e camponesas autônomas se baseia na consolidação de seus territórios ancestrais, e na vontade de sua população, expressada em consulta, de acordo com suas normas e procedimentos próprios [...]” e “o autogoverno das comunidades indígenas originárias e camponesas se exercerá segundo normas, instituições, autoridades e procedimento, de acordo com as atribuições e competências próprias, em harmonia com a Constituição” (tradução nossa).

O artigo 307 trata do regime econômico boliviano:

1) “O modelo econômico boliviano é plural e é orientado para a melhoria da qualidade da vida e do ‘viver bem’ de todas as bolivianas e de todos os bolivianos”;

2) “A economia plural é constituída pelas formas de organização econômica comunitária, do estado, privada e social cooperativa”;

3) A economia plural articula as diferentes formas de organização econômica sobre os princípios de complementaridade, de reciprocidade, de solidariedade, de redistribuição, de igualdade, de sustentabilidade, de equilíbrio, de justiça e de transparência. A economia social e comunitária tornará complementar o interesse individual e o “viver bem” coletivo.

4) Art. 308: “O Estado reconhecerá, respeitará, protegerá e promoverá a organização econômica comunitária [...] Essa forma de organização econômica comunitária compreende os sistemas de produção e reprodução da vida social, baseadas nos princípios e na visão próprios das nações e povos indígenas originários e camponeses”;

5) Art. 309: “O Estado reconhece, respeita e protege a iniciativa privada, para que ela contribua ao desenvolvimento econômico, social e fortifique a independência econômica do país”;

6) Art. 312: “Os recursos naturais são a propriedade do povo boliviano e serão administrados pelo Estado que respeitará e garantirá a propriedade individual e coletiva sobre a terra [...] O Estado suscitará e apoiará o setor comunitário da economia como alternativa solidária rural e urbana” (tradução nossa).

Segundo Temple (2008b) a noção de *economia plural* obriga a teoria liberal a definir intenções que justifiquem a economia capitalista em relação às duas outras formas de economia reconhecidas: “redistribuição social” e “reciprocidade comunitária”. Para isto, refere-se ao liberalismo de esquerda (rawlsiano) que se define por dois princípios: o princípio chamado de liberdade e o chamado de diferença: esse princípio diz que qualquer desigualdade só pode ser aceita na medida em que seus efeitos contribuam prioritariamente aos mais desfavorecidos.





Notaremos que o legislador tomou o cuidado de definir como finalidade a sociedade boliviana dos valores expressos dentro dos termos indígenas: *suma qamana*, etc., sem pronunciar nenhum valor em termos ocidentais (liberdade, justiça, etc.). Efetivamente, estas últimas pertencem às estruturas de base ocidentais de tipo partilha (segurança social) ou reciprocidade bilateral (função pública), etc., que não são levadas em consideração dentro das normas da economia liberal, em contrapartida, ele não nomeou em termos indígenas nenhuma das estruturas de base que geram esses valores (para a *suma qamana*, o *ayni* por exemplo, para o *ñande reko*, ou o *pôtiro* em guarani, etc.) (Temple, 2008b; tradução nossa).

Entretanto, fica para definir as interfaces entre esses três sistemas. É o desafio dos próximos capítulos.

Artigo 349: “Os recursos naturais são propriedade e domínio direto indivisível e imprescritível do povo boliviano e sua administração pertencerá ao Estado”.

Numerosos artigos garantem o controle de todos os recursos ditos naturais pelo Estado e proíbem sua privatização, precisando o domínio da água, da energia, das minas, dos hidrocarbonetos, das florestas e da biodiversidade, e da Amazônia.

Assim, o Estado se apossa dos recursos naturais, como no caso da constituição do Equador, o que pode constituir igualmente uma fonte de inquietação.

Artigo 393: O Estado reconhece, protege e garante “a propriedade individual e comunitária ou coletiva da terra na medida em que ela realiza uma função econômica e social, segundo o que lhe corresponde”.

Aqui também, as modalidades de definição e de interpretação do cumprimento da função econômica não estão ainda bem esclarecidas.

Artigo 394: A pequena propriedade é indivisível, constitui um patrimônio familiar *impreceptível*, e não está sujeito ao pagamento de imposto. A indivisibilidade não afeta o direito à sucessão hereditária nas condições estabelecidas pela lei.

Temple (2008) destaca: esse artigo confere um “teto e uma terra de acolhimento irreduzível para qualquer cidadão boliviano”. Parece-me tão importante quanto a *alocação universal*: teoricamente, não existe mais sem-teto na Bolívia. Trata-se, portanto, não de privatização minimalista como poderia o interpretar um economista liberal, mas o contrário: a impossibilidade que possamos privar um homem de um teto e de suas condições de existência mínima.

A constituição estipula: “O latifúndio (a grande propriedade extensiva) está proibido assim como a dupla qualificação para ser contrário ao interesse coletivo e ao desenvolvimento do país. Entende-se por latifúndio a possessão improdutiva de terra, a terra que não preenche a função econômica social, a exploração da terra que usa um sistema de servidão, de semiescravidão ou de escravidão na relação de trabalho ou a propriedade que ultrapassa a superfície de 5000 ha.” (tradução nossa).

Esse artigo e os artigos sobre a propriedade privada mantêm a porta aberta ao capitalismo e autorizam o prosseguimento das atividades das firmas multinacionais privadas.

A primeira parte da Constituição parece redigida a partir do direito europeu, a segunda como se fosse instruída pelo direito ameríndio. Entretanto, nenhum termo de nenhuma comunidade ou sociedade dos Andes ou da Amazônia vem reforçar essa instrução no nível das estruturas de base (*ayni*, *potiro*, *minka*, etc.).





Conclusão

A articulação ou interface de sistema pode oferecer soluções para sair da dominação do sistema de troca e da eliminação da reciprocidade ou do impasse dos bloqueios mútuos em sistemas mistos. Entretanto, ela sempre é relativa à uma decisão política e tal decisão depende ao mesmo tempo de relações de força e de uma reflexão sobre os limites e as alienações de cada um dos sistemas, inclusive do sistema de reciprocidade.

A interface jurídica, a da lei, depende diretamente da relação de força e da decisão política. A implementação e o respeito à aplicação da constituição ou da legislação dependem da pressão ou do controle dos organismos e dos movimentos sociais, ela funciona mais facilmente que a interface econômica. Como no exemplo das comunidades indígenas amazônicas do Peru, ela constitui, muitas vezes, um passo preliminar.

A questão da interface entre produtores e mercados de troca globalizados é mais complexa. Por exemplo, a noção de “preço justo para o produtor” tem que ser confrontada às condições dos mercados internacionais. A globalização da produção industrial padronizada, a exploração dos trabalhadores marginalizados nos países pobres, a mundialização dos mercados e a fascinação pelo acesso ao consumo em massa provocaram uma difusão ampla de bens utilitários a preços muito baixos.

Nesse contexto, Temple (2003a) lembra que a busca pelo preço justo se choca, hoje em dia, com um paradoxo: “a eficiência da tecnológica à disposição do sistema capitalista e a do acúmulo do capital concorrem para que o preço de venda de uma produção motivada pelo lucro seja inferior ao preço de venda de uma produção idêntica dentro de um sistema de reciprocidade; e esse paradoxo desencoraja a produção pela dádiva. O desafio da economia de reciprocidade é, portanto, afirmar a necessidade dos valores éticos universais e negociar uma interface entre os dois mercados, uma interface entre as territorialidades respectivas da troca e da reciprocidade, em função dos valores que a sociedade deseja produzir” (Temple, 2003a, p. 386; tradução nossa).

O problema da articulação de sistemas pode se resumir ao fato que no sistema de troca, é o interesse privado que domina, e nos sistemas comunitários africanos, oceânicos, amazônicos ou andinos, a reciprocidade é preferida pelos valores afetivos e éticos que ela gera.

Entretanto, lembra Temple (2008a), “por um lado, praticamos a não reciprocidade [...] mas com a ajuda da razão, que se apoia em uma lógica forte (a lógica de identidade), eficaz para dominar o mundo material; por outro lado, praticamos a reciprocidade por conta dos valores que ela produz, mas sem se preocupar com suas bases racionais. Também não nos preocupamos com a lógica que permitiria à sua razão ultrapassar o caráter utilitarista da razão ocidental, porque nos satisfazemos com a eficiência dos valores éticos. É em nome da eficiência desses valores que julgamos e que agimos”.

A dificuldade vem do fato que sem reciprocidade, esses valores dos sistemas comunitários não são mais reproduzidos. Se eles não são compreendidos como sendo gerados pelas relações de reciprocidade, eles só podem ser invocados de maneira arbitrária como valores instituídos ligados a imaginários particulares.

Portanto, se tornam dependentes dos imaginários nos quais eles foram criados e nos quais eles são transmitidos pela tradição, segundo um conservadorismo prejudicial à adaptação da sociedade à modernidade.





Então, essa situação exige das comunidades de reciprocidade um esforço de análise na direção da razão. Para Temple (2008a) “esse esforço é necessário para adquirir as vantagens que a razão pode garantir a partir da lógica ordinária dos ocidentais (*organon* aristotélico), mas também a partir de lógicas mais modernas que permitem integrar o que a lógica de identidade ignora”.

São desafios que não interpelam somente os parceiros das relações de reciprocidade tradicionais, mas os pesquisadores que se encontram em posse das informações requeridas para trazer as respostas a essas perguntas, e que devem disponibilizá-las a todos (Temple, 2008a; tradução nossa).

A segunda dificuldade para administrar a articulação entre sistemas é o da análise da alienação própria aos sistemas de reciprocidade. Temple evoca a captura e o fechamento dos valores éticos em imaginários específicos, ou mesmo totalitários (a religião, as ideologias, a tradição), mas existem outras formas de alienação específicas às relações de reciprocidade. Se elas permanecem mascaradas ou ignoradas, é difícil se libertarem. Além do mais, a crítica da alienação das sociedades de troca, a análise da exploração capitalista, ou ainda a racionalidade da “razão democrática”, mostram-se impotentes ou inadequadas quando elas são aplicadas às sociedades de reciprocidades ou aos sistemas mistos.





Capítulo 9

Alienação e reciprocidade

As comunidades de reciprocidade têm encontrado respostas que mostram que elas analisaram desde há muito tempo as formas de alienação²⁷ mais legíveis como os excessos provocados pela dádiva agonística na procura do prestígio e da submissão do outro.

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, reciprocidade negativa

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 frequentemente 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. Dito isto, o estatuto de prisioneiro ou de escravo na Antiguidade indo-europeia 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

²⁷ Utilizo aqui o termo de alienação, no sentido pós marxista, como perda da identidade individual ou coletiva decorrente de uma situação global de falta de autonomia. Por extensão, a alienação passou a designar toda forma de sujeitamento do ser humano por conta de um constrangimento externo (econômico, político, social ou cultural) levando a perda das suas faculdades, da sua liberdade.





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, 1982a).

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 (recuo 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, 2000b).

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 (2000b) 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”²⁸ que tinha prevalecido outrora. “*O Caciquismo fracassou frente à colonização, mas nós 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 (2000b), 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 doadores “sem referência a quem pode dar mais”, precisa Temple (2000b). 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” (Temple, 2000b; 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 (2000b), 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 assembleia 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 assembleia 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).

²⁸ 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.





A questão do clientelismo e da corrupção

O clientelismo, o paternalismo, ou mesmo a corrupção nas sociedades do Sul, são muitas vezes denunciados pelos ocidentais como alienações das relações de reciprocidade (Hyden, 1980; Chabal e Daloz, 1999; Bayart, 1989). Certamente, esses tipos de relações ou de comportamentos não estão sem ligação com lógicas de reciprocidade, mas não é certo que correspondam sempre a formas de alienação da reciprocidade. Ou então, se há alienação, não se trata somente da alienação das práticas de reciprocidade.

Clientelismo e organizações camponesas no nordeste do Brasil

As formas de paternalismo e de clientelismo foram evidenciadas no nordeste, e geralmente associadas ao abuso do poder e ao nepotismo dos políticos das oligarquias locais (Amman, 1985; Lanna, 1995). Contudo, não estão na origem das relações de exploração (de troca desigual), mas das relações de redistribuição associadas a estatutos diferenciados e à existência de centros de redistribuição.

A manutenção dessas relações no nordeste permite a reprodução da dependência, menos pela coerção que pelo poder de redistribuição econômico e moral, que pôde afastar, às vezes, a exclusão social ligada à generalização da troca capitalista.

Por exemplo, nos anos 1970, o governo brasileiro impôs a uma grande quantidade de camponeses, moradores, meeiros e arrendatários, o Estatuto do Trabalhador Rural que tinha sido concebido para os assalariados agrícolas das grandes plantações de cana de açúcar. Este estatuto foi estendido aos proprietários que dispunham de moradores ou meeiros em suas terras. Os proprietários não podendo ou não querendo registrá-los como assalariados, terminaram expulsando boa parte desses camponeses dependentes. A maioria desses camponeses sem-terra considerou o governo responsável pela perda da sua relação com o patrão na medida em que depois, geralmente, não encontraram nem terra, nem trabalho. Uma política adequada teria sido instaurar, além do código dos assalariados agrícolas ou do direito a aposentadoria, um estatuto moderno para os meeiros e moradores. Tal estatuto, como o do arrendatário (que aluga a terra para cultivá-la) ainda falta no Brasil de hoje.

O Estatuto do Trabalhador Rural significou também o controle de muitos sindicatos municipais por assalariados agrícolas ou por aliados dos patrões. Alguns dirigentes camponeses locais podem assim ser apenas simples intermediários dos potentes: comerciantes, grandes proprietários ou políticos locais. Além disso, o retorno à democracia e às eleições livres dentro de um contexto de analfabetismo e de dependência socioeconômica reavivou as práticas clientelistas do aparelho de Estado.

Por que, no Brasil, além do Movimento dos Sem-Terra até 2003, as revoltas tornaram-se tão raras e as recuperações ou tutelas dos movimentos rurais tão fáceis?

Um primeiro elemento de resposta é que, se as relações sociais, econômicas e políticas no Brasil funcionassem unicamente conforme as regras do sistema da troca capitalista, a crítica marxista já teria motivado inúmeras revoltas ou mesmo triunfado, mesmo que pontualmente ou provisoriamente.





Em segundo lugar, ao lado da impotência da crítica marxista,²⁹ não existe uma crítica específica da alienação da reciprocidade assimétrica. Portanto, esta continuou a triunfar contra as reivindicações camponesas. Foi ontem em nome do progresso republicano (a repressão contra a revolta de Canudos), em nome da manutenção da ordem econômica e social anterior (a ditadura militar). Hoje em dia, é em nome da abertura econômica ou do superávit comercial graças às divisas geradas pelo setor agro-exportador.

A dependência dos camponeses e de suas organizações é particularmente forte em dois tipos de situações de desestruturação da economia das comunidades camponesas: após a crise dos mercados das produções comerciais tradicionais (algodão, sisal, rícino, café, etc.) e no caso de assentamento de agricultores deslocados em novos espaços (colonização de novas terras, implantação de perímetros irrigados ou de reforma agrária).

Quando as estruturas e valores dos sistemas camponeses subsistem, incluído em dispositivos novos, as tensões e incompreensões com as tutelas técnicas e políticas se multiplicam. Mas é muitas vezes de maneira encoberta, ou invisível, que se manifestam essas tensões, mediante formas de resistência. São as expressões da justiça (e logo da revolta), produzidas nas estruturas de reciprocidade camponesas, conforme as modalidades analisadas em termos de economia da afeição por Hyden (1980) ou de economia moral por Scott (1976 e 1985).

Redistribuição ou desvio

O caso das obrigações que os líderes camponeses devem assegurar em função das regras de reciprocidade oferece outro exemplo de redistribuição mal analisado. Podemos escutar técnicos ou políticos falar de alienação ou mesmo de corrupção dos dirigentes camponeses quando a utilização local dos fundos da organização não corresponde às prioridades estabelecidas pelos imperativos técnicos ou administrativos.

Os dirigentes das organizações camponesas e indígenas que recebem ajudas ou fundos de instituições externas são submetidos a duas pressões contraditórias: a da sua comunidade que exige a redistribuição e a das instituições de desenvolvimento que exigem o investimento visando o acúmulo. Para não ser condenado pelos seus, o responsável deve redistribuir. Isto é interpretado como um desvio ou uma corrupção pelos técnicos e administradores, mas os camponeses, “que querem perenizar seu sistema de reciprocidade, consideram essa redistribuição como um ato justo, pois ela acaba com o investimento de um sistema destruidor do seu e de seus valores” (Temple, 1983; tradução nossa).

Não se trata de justificar esses comportamentos, nem de tomar partido para a lógica de redistribuição ou de reciprocidade contra a da troca; trata-se de mostrar que elas são diferentes e contraditórias.

Assim, em relação aos intermediários locais dos projetos de ajuda internacional na África, entre outros os dirigentes de organizações camponesas, Bierschenk (Bierschenk *et al.*,

²⁹ O MST utiliza uma retórica marxista, ou mesmo um modo de organização leninista, mas seus fundamentos filosóficos estão mais próximos da teologia da libertação (Sabourin, 2009a).





2000) utiliza o qualificativo de corretor como “um manipulador profissional de pessoas e de informações que facilita a comunicação visando um lucro”.

Primeiramente, a metáfora do corretor é um pouco abusiva. Temple (2003c, p. 15) lembra que originalmente a remuneração dos corretores significa que os comerciantes não tinham o direito de construir fortunas baseadas na especulação, e que deviam cobrar benefícios de acordo com regras e proporções estabelecidas entre as partes envolvidas: o *corretor* não era um *vendedor sem escrúpulos*.

Ele corresponde mais à figura da “passarela” (*passeur* em francês) de um sistema a outro proposta por Massardier (2006a e 2006b). Em seguida, a aplicação do termo aos responsáveis de projeto de desenvolvimento local e aos dirigentes de organizações camponesas na África é relativamente exagerada. Estes são acusados de se beneficiar desviando essa nova fonte de renda, de contribuir ao fracasso dos projetos ou à manutenção de novas tutelas.

Contudo, vários autores reconhecem que são as agências internacionais e de cooperação dos estados do norte que recuperam o essencial da ajuda para o desenvolvimento, para garantir o funcionamento de suas próprias estruturas (Le Tallec *et al.*, 2003).

Os verdadeiros corretores “proveitadores” seriam talvez as ONGs intermediárias, sejam elas do norte ou do sul. Na Amazônia brasileira, Toni (2007) estudou a preferência das agências financeiras e do Estado brasileiro para o financiamento das ações de gestão dos recursos naturais, mediante as ONGs mais do que por meio dos governos municipais eleitos e legitimados com mandato para essas funções. Constata que essa prática originou uma freada na gestão democrática e introduziu novas relações clientelistas dominadas pelas organizações não governamentais (Toni e Kaimovitz, 2005).

Segundo a mesma lógica de redistribuição, não é raro que os camponeses ou suas comunidades engajem investimentos importantes ou aceitem projetos produtivos à priori “incoerentes” na perspectiva de participar de novas relações sociais, ou seja, para reforçar suas estruturas de reciprocidade. As infraestruturas produtivas (casa de farinha, galpão para o trator, armazéns) são geralmente aceitas ou procuradas pela comunidade a fim de dispor de um salão de festas, de uma capela, de um centro de reunião, ou mesmo de um local para a escola: quer dizer para satisfazer necessidades básicas em termos de relações sociais, espirituais e culturais. Vimos assim aparecer no nordeste *casas de farinha*, onde não se cultivava mais mandioca e armazéns sem produtos para estocar.

A verdadeira alienação não resulta tanto da redistribuição familiar e comunitária, que é obrigatória e lógica. Nos casos citados, residia na cegueira de políticas públicas que apenas operam uma leitura do desenvolvimento rural pelo prisma da economia de troca e dos investimentos produtivos.

A forma de alienação mais específica dos sistemas de reciprocidade reside na fixação dos estatutos nas estruturas de reciprocidade assimétrica ou centralizada. Acontece também mediante o fechamento do círculo de reciprocidade, o fechamento do círculo de partilha, por exemplo, na escala local ou familiar (Temple e Chabal, 1995).

É também o fechamento da reciprocidade sobre o imaginário ou sobre representações redutoras da identidade que conduz ao tribalismo ou ao comunitarismo.

O clientelismo político do nordeste constitui uma herança dessas formas de patronagem e de dívida reproduzida. O sistema de “*morada*” dos meeiros sem estatuto (Garcia Jr., 1990)





corresponde a uma relação de reciprocidade bilateral assimétrica e o clientelismo a uma estrutura de redistribuição ou de reciprocidade centralizada, portanto, desigual.

O clientelismo funciona ainda, primeiramente por causa da dependência dos mais pobres e em seguida por causa do respeito pelos valores humanos ligados às relações de reciprocidade. Por exemplo, uma promessa feita (inclusive por um ancestral) não pode ser retirada ou traída. Uma camponesa de Juazeiro na Bahia, confirmando que ela votaria efetivamente em um candidato que tinha lhe pago uma fatura de medicamentos, explicava “Eu sei que esse político é um ladrão e um incapaz, mas eu sou tão pobre que eu só tenho minha palavra; e como ele me ajudou, eu não posso negar o que é meu, minha palavra”.

Um dirigente camponês no nordeste do Brasil, ou indígena na Amazônia peruana é sempre o objeto dessa dupla crítica associada a uma dupla pressão: a que vem de sua comunidade, de sua família, dos seus iguais e a pressão externa, dos técnicos, das elites, das agências financiadoras. A pressão familiar e comunitária conduz a privilegiar as redes de proximidade e de redistribuição, por exemplo, a fazer com que seus pais ou seus próximos (seus compadres), recebam financiamentos, vantagens ou cargos associativos. Isso não deixa de ser interpretado pelos políticos locais e os técnicos em termos de abuso de poder, como se fosse tão diferente da política do Estado ou da administração municipal.

Os limites da crítica marxista

O Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, o MST, associou, até 2003, um discurso marxista leninista em uma tentativa de promoção da agricultura familiar moderna, projeto que passa pelo acesso ao patrimônio fundiário, ao capital (crédito), às infraestruturas e pela integração ao mercado de troca capitalista (os complexos agroindustriais). Essa primeira contradição foi felizmente corrigida depois do fracasso das Cooperativas Integrais de Produção Agrícola, CPA, sonhos de kolkhozes tropicalizados (Lazzaretti, 2007). No Brasil, como em todo lugar, os agricultores reassentados confirmaram que um projeto de produção coletiva, tornando o trabalho dos indivíduos anônimo, não faz sentido na agricultura.

Desde 2004 e depois da sua integração à *Via Campesina*, o MST evoca um projeto camponês moderno em torno da autonomia: a segurança alimentar e a qualidade da vida. Mas a relação com o mercado tendo sido evacuada, o projeto de autonomia permanece no estado de discurso. É óbvio, que o MST por si só não pode pretender uma ruptura com o mercado capitalista. No entanto, falta procurar alternativas pragmáticas. Poderia ser a partir da reflexão em torno da autonomia do mercado capitalista, partindo das interfaces entre sistema de troca mercantil (concorrência para o lucro) e sistema de reciprocidade (cooperação e solidariedade na produção), mencionadas no capítulo anterior. Pois, até o momento, e apesar de manter a prioridade dos investimentos públicos num quadro neoliberal, essas alternativas foram experimentadas pelo governo federal. Os dirigentes do MST não podem invocar a ignorância dessas referências. Pois elas são estudadas pelos seus aliados no seio da igreja católica e até propostas (ou recuperadas?) pelo papa Bento XVI na Carta Encíclica social *Caritas in veritate* (Bento XVI, 2009).

Certamente, a análise marxista da exploração do homem pelo homem permite denunciar a injusta divisão das terras no Brasil e promover ao mesmo tempo a reforma agrária





como tentativa de ruptura com os mecanismos de exclusão social dos trabalhadores sem terra. Mas, uma vez a terra obtida, essa crítica não funciona mais para propor um modelo social e econômico diferenciado.

Os perímetros de reforma agrária promovidos ou administrados pelo MST não são bem representativos de uma experiência socialista ou revolucionária, mesmo se eles não são tampouco a *expressão miserável da renda fundiária de retalhos* denunciada por Martins (2003a). De fato, eles reproduzem também, e com o aval do MST, as relações de paternalismo e de clientelismo da classe política brasileira, ou seja, estruturas de reciprocidade desigual.

Essas estruturas estão tão ancoradas no subconsciente coletivo rural do Brasil, desde a conquista colonial e a escravidão, que elas perduram nas mentalidades, até com certa eficiência. Não dispondo de ferramentas teóricas para fazer a análise crítica dessa desigualdade ligada a uma forma de redistribuição centralizada ou de reciprocidade assimétrica, o MST persiste na mesma retórica. Assim, a mobilização popular mediante a mística e a disciplina passou a constituir um imaginário comum em torno do centralismo democrático (Silveira, 2006). Mas, mesmo aderindo ou não à ideologia desse imaginário (a revolução socialista, a volta à idade de ouro cristã) os camponeses beneficiários da reforma agrária estão assumindo um sentimento de dívida face ao movimento que lhes deu acesso a terra (Lazzaretti, 2007). Portanto, eles reconstituem, perante os dirigentes do MST, relações de subordinação do tipo paternalista e clientelista, ou seja, constroem estruturas de reciprocidade assimétrica.

Mas existe outra dimensão das dificuldades da crítica marxista no Brasil. Para mim, uma das explicações (não é a única, nem talvez a principal) se deve ao fato que esse país associa ao mesmo tempo estruturas de troca (mercantil ou capitalista) e estruturas de reciprocidade. A sociedade brasileira reúne, portanto, as respectivas formas de alienação dos dois sistemas. De um lado funciona a exploração para o lucro e a acumulação privada, principal alienação do sistema de troca capitalista. Do outro lado impera a alienação herdada de um sistema de reciprocidade assimétrico: a dominação paternalista (e improdutiva) dos descendentes dos senhores da terra, dos grandes proprietários rurais, mas também das novas castas do Brasil moderno: os políticos profissionais, os banqueiros, os altos cargos do judiciário, etc.

Contudo, a crítica marxista é inoperante face à alienação do sistema de reciprocidade, como o mostrou o Partido dos Trabalhadores uma vez no poder no Brasil, incapaz de fazer a política de uma maneira diferente. Portanto, ainda está para ser construída uma análise crítica específica dos sistemas de reciprocidade ou dos sistemas mistos.

O clientelismo político na América Latina

O clientelismo político frequentemente denunciado, mas nunca substituído de um governo a outro, de uma organização social ou política a outra, merece uma análise mais precisa que a simples denúncia do abuso de poder ou do desrespeito às regras da democracia. Essa análise é particularmente necessária na medida em que a democracia proposta é, antes de tudo, associada ao desenvolvimento do modelo da troca capitalista ocidental.

O clientelismo é uma estrutura de redistribuição, ou seja, de reciprocidade centralizada em torno de um centro dispondo de uma capacidade de acúmulo (graças a cobranças, tributos,





desvios, etc.) que lhe garante uma autoridade, um poder econômico e de prestígio sobre os beneficiários dos seus favores.

O Estado central pode assim recorrer a relações de redistribuição para garantir seu poder de maneira eleitoralista ou clientelista. Em contrapartida, como analisa Chabal (2005), quando se trata de redistribuição de direitos universais (saúde, segurança social, educação) por meio do imposto, a relação parece mais a uma estrutura de partilha.

Existem diversas formas de alienação da estrutura de partilha que limitam a generalização da reciprocidade: assinalamos já o fechamento do círculo de partilha que tende a excluir alguns membros da comunidade do acesso ao recurso comum.

A monopolização dos recursos colocados em partilha por uma fração do grupo ou uma classe constitui outra variante desse tipo de exclusão.

Demo (2002) evoca a recuperação pela elite social no Brasil, dos instrumentos de solidariedade e de redistribuição que funcionam bem: o regime de aposentadoria, o acesso à universidade federal, aos cargos da função pública e em particular do sistema judiciário. A elite brasileira consegue tirar vantagens materiais desses instrumentos antes das camadas populares às quais eles são destinados.

Essa mesma elite dos patrões e dos partidos políticos chega a manter seu efeito de poder sobre os mais pobres graças às políticas específicas de ajuda social (segurança alimentar, bolsa família). O poder nos governos municipais ou estaduais lhes confere o controle das listas de beneficiários da redistribuição dos programas federais de transferência de renda, perpetuando um sistema de favor e de intermediação.

Não é inútil, após ter examinado as formas de desvio e de resistência camponesa examinar se o clientelismo não constituiria uma forma de autodefesa imune contra o pior que está por vir, a saber, a generalização da troca e a desumanização pela exclusão social.

Esse pior poderia ser, como escreve Temple (2004a), “a reciprocidade a serviço da troca que se substituiria pela troca a serviço da reciprocidade”. É a tendência que evocamos na crítica do capitalismo social (Sabourin, 2006b e 2007b). De um lado, mediante políticas públicas segmentadas de transferência de renda, antigos produtores economicamente autônomos (os camponeses) são transformados em meros consumidores assistidos e dependentes. Do outro lado, em nome da participação, práticas comunitárias e organizações da sociedade civil são mobilizadas para assumir funções de serviço público no lugar do Estado. Finalmente, em nome do desenvolvimento local ou territorial, estas mesmas organizações locais são utilizadas para facilitar a iniciativa privada, para reduzir os custos de transação das trocas capitalistas. É, muitas vezes, o caso das cooperativas de trabalho, das frentes de emergência, e até de certas iniciativas da economia popular e informal, em particular em países tocados pela desregulação neoliberal, como no Peru.

Podemos, de fato, nos perguntar se as práticas de troca e de acúmulo a serviço da reciprocidade (o clientelismo) não são mais saudáveis, menos hipócritas e mais humanas que a submissão sistemática das relações de reciprocidade ao desenvolvimento do capital de maneira perfeitamente consciente. A denúncia da instrumentalização política, da corrupção e do clientelismo no Brasil pelos institutos de ética de empresas, financiados pelas firmas capitalistas, aparece como o colmo dessa hipocrisia. Ela mostra finalmente sua função: a de mascarar uma fraqueza teórica, um vazio da crítica sobre o que está sendo desqualificado sob o termo de paternalismo (a reciprocidade desigual), de clientelismo (a reciprocidade centralizada) ou, ainda pior, sob o termo de corrupção.





A crítica deve evidenciar duas noções distintas: a reciprocidade e a desigualdade. Nessa base, pode-se analisar a articulação da reciprocidade desigual (o tributo) com a acumulação capitalista, a saber, o modelo da *fazenda*.

Segundo Temple (1992 e 2003a), esse modelo é aquele da grande fazenda, que ele analisou nos Andes bolivianos. Constituiu assim, desde a colonização das Américas, um compromisso histórico, um “jogo sem gols” que proíbe a generalização do sistema de livre troca, ao preço de um tributo que satisfaz a acumulação improdutiva dos *senhores de fazenda*. É, em todo caso, uma forma de defesa que prevaleceu nos Andes e permitiu preservar estruturas de reciprocidade de sua destruição total pela extensão da troca, sob o domínio do jugo da exploração colonial. É precisamente esse modelo da grande fazenda com os seus patrões e moradores que a modernização conservadora da agricultura brasileira dos anos 1960-70 pretendia destruir em nome do progresso e dos direitos sociais.

Mas enfim, para os camponeses, a modernização neoliberal foi, certas vezes, pior que a fazenda; pois significou a perda do acesso à *terra de trabalho*, a fome, além da perda da dignidade.

As teorias modernas desqualificam esse compromisso histórico em nome da liberdade, da democracia e dos direitos do homem, o que é legítimo. Entretanto, elas desqualificam esse compromisso, não para liberar a reciprocidade do jugo colonial, mas, ao contrário, para liberar a livre troca das obrigações ou dos constrangimentos da reciprocidade como propõe, finalmente, Amartya Sen (1999). De fato, o acesso à livre troca e ao consumo pelas populações exploradas ou alienadas por sistemas de reciprocidade assimétricos apareceu, primeiramente, como uma liberação, mas conduziu, em seguida, à sua inserção no sistema de exploração capitalista.

Paternalismo e patrimonialismo

Opressão paternalista e exploração capitalista no Brasil

A Universidade Cândido Mendes do Rio de Janeiro publicou a tradução em português (Geffray, 2007) de *Crônicas da servidão na Amazônia brasileira, ensaio sobre a exploração paternalista* (Karthala, 1995) de Christian Geffray, desaparecido prematuramente. Na segunda parte do livro, ele expõe sua hipótese da exploração paternalista brasileira. Ele confirma a herança das práticas coloniais através da extorsão do produto do trabalho e do valor mercantil pelo controle da terra, do espaço ou do comércio. Essa herança colonial é dobrada de uma continuidade do escravismo após sua abolição oficial, através do capitalismo selvagem associado ao paternalismo: educação de jovens domésticas e redistribuição de alimentos ou autorização de uso da terra a fim de manter os trabalhadores assalariados ou colonos prisioneiros *dessa terra de trabalho* (Garcia Jr., 1990). Mas esses trabalhadores não são nem escravos (os escravos eram melhores tratados para garantir a reprodução da força de trabalho) nem assalariados, nem proletários, reconhece justamente Geffray, pois eles não podem e nem pensam em se revoltar. É o que lhe faz dizer “o paternalismo é, de fato, uma forma de exploração distinta do capitalismo e ao mesmo tempo intimamente dependente.” Ele constata igualmente como essa redistribuição paternalista se justifica por solidariedades respectivas, associadas a dispositivos coletivos no plano real, mas principalmente no plano simbólico ou imaginário.





A explicação do mecanismo reside no fato que o valor mercantil do produto do trabalho dos “obrigados” seja sempre inferior ao valor dos bens indispensáveis a sua subsistência. É a condição do acúmulo dos patrões, sejam eles capitalistas ou paternalistas. Mas os trabalhadores acreditam que estão endividados: eles percebem o valor do produto de seu trabalho como inferior aos bens de primeira necessidade que devem ao patrão.

Mais forte que a predação mercantil evocada por Geffray, é a justaposição da opressão paternalista com a exploração capitalista. Pois esse sistema opera uma associação e complementaridade entre uma alienação própria ao sistema de troca (a exploração capitalista) e outra forma de alienação específica do sistema de reciprocidade: a reciprocidade assimétrica através da redistribuição paternalista e a fixação dos estatutos sociais que conduz à dominação ilimitada dos subalternos.

Geffray não teve tempo de prolongar sua exploração desse tema. Mas ele mostrou como, num plano teórico geral, as formas de autoridades ditas tradicionais – clientelismo e paternalismo –, são diferentes da lógica da troca capitalista, mesmo se, às vezes, intimamente ligadas a ela. Elas relevam de uma forma não capitalista (neopatrimonial) de circulação das riquezas, que ele não nomeia mesmo se mostra como ela determinou não somente as modalidades da produção e do comércio, mas também as formas e funções da maneira de se fazer política e de utilizar o Estado no Brasil.

A teoria da reciprocidade permite explicitar as transações que não relevam da categoria da troca mercantil. A categoria da opressão paternalista analisada por Geffray leva a formas de alienação específicas dos sistemas de reciprocidade e de redistribuição, que se agregam à exploração capitalista, sem oferecer nada a sua crítica. Os trabalhos sobre a dádiva, aplicados a economia e a política no Brasil, oscilam ainda frequentemente entre duas interpretações extremas: por um lado, uma idealização da dádiva e da reciprocidade como o contrário do mercado (correntes da economia solidária e do associativismo) e, por outro lado, uma explicação pela busca de interesses escondidos por trás da dádiva e do altruísmo.

A tese proposta por Geffray abre, justamente, a perspectiva de uma oposição dialética entre o sistema de troca capitalista e um sistema de reciprocidade econômica e social, que se manifesta aqui principalmente mediante estruturas de reciprocidade assimétrica.

Esta relação dialética conduz certamente à dominação e à opressão dos “sujeitados”, mas não segundo uma modalidade da exploração redutível a do capitalismo. De fato, no Brasil, como em outros lugares na América Latina, a crítica de essência marxista ou suas aplicações revolucionárias ou reformistas não chegaram a se opor de maneira eficaz à opressão paternalista.

Ao contrário, a hipótese dessa colusão das formas de alienação dos dois sistemas permite, entre outras, explicar a permanência, ou mesmo o desenvolvimento do clientelismo e do populismo na política, quer dizer da redistribuição centralizada, como únicas alternativas realmente implantadas na escala continental frente a dominação mercantil neoliberal (da Argentina à Venezuela, passando pelo Uruguai, Bolívia, Brasil e Equador).

A ideia da “exploração paternalista sendo *dependente* da exploração capitalista” utilizada por Geffray pode, certamente, ser associada à noção de capitalismo periférico (Amazônia e nordeste em relação ao sul do país e Brasil em relação aos países no norte), mas ela leva igualmente à noção de interdependência entre essas esferas. Quer dizer, a existência de um laço social, afetivo ou simbólico, certamente assimétrico, mas criador de humanidade e de reciprocidade, mesmo sob o jugo da desigualdade e do tributo.





O significado do populismo na América Latina

Os fenômenos de paternalismo, patrimonialismo e populismo não são sinônimos, longe disso, mesmo que frequentemente eles sejam 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 que tenha “monopolizado” o poder, elites acusadas 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 neocubano 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 meu 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 opor 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, podem também revestir um caráter assistencialista 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, p. 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 (Laclau, 2007, p. 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 “neopopulistas”, especialmente “pelo aspecto de uma reconquista indígena face aos valores ocidentais considerados alienantes”.

Temple (2008b) 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 duas partes: a que se considera pertencer a um sistema precapitalista 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 aproveitaram 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 Fernando Henrique 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 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 de tirar do lugar até os políticos que eles contribuíram em levar ao poder.





Conclusão

Limites e aportes da teoria da reciprocidade

Nessa conclusão gostaria de voltar sobre as minhas hipóteses iniciais. Em primeiro lugar, e a título de exercício de refutação, tratarei de um ponto de vista crítico, dos limites da teoria da reciprocidade. Em segundo lugar proponho uma síntese dos aportes dessa teoria para a análise de situações atuais nos países do sul, em particular na América Latina.

Em função dos meus trabalhos específicos e da minha inserção profissional, abordei a reciprocidade a partir da questão das transformações das comunidades de agricultores familiares, organizações e sociedades camponesas e indígenas, essencialmente em países do sul.

Entretanto, a teoria da reciprocidade não se aplica somente ao mundo rural do sul ou apenas às sociedades precapitalistas e comunitárias. Meus estudos sobre o meio rural francês ou os trabalhos mais recentes expostos na terceira parte, tratam dos mercados, das políticas públicas, das relações sociais e políticas em torno do Estado contemporâneo.

Mesmo se foi essencial e seja ainda útil, a mobilização da teoria da reciprocidade nas comunidades e organizações indígenas só constitui uma etapa e um campo de aplicação relativamente específico em matéria de manejo de recursos naturais e de desenvolvimento rural.

Gostaria, antes de tudo, de enquadrar os limites da teoria da reciprocidade. Ela não pretende explicar tudo, mesmo admitindo que isto seja possível, tratando-se das relações humanas.

Primeiro, o fato de existirem relações de reciprocidade não invalida a existência de relações de troca nas mesmas sociedades e até por parte dos mesmos grupos sociais, nem desqualifica a praticidade ou comodidade das relações de troca mercantil.

Por outro lado essa teoria não propõe substituir as relações de troca por relações de reciprocidade: ela procura apenas incentivar uma dupla leitura das relações socioeconômicas. Isto é crucial, num momento em que a extensão quase ilimitada da troca capitalista associada a um pensamento econômico único ameaça destruir ou deixar se perder as últimas referências sobre relações não reguladas pelo princípio da troca.

Em termos de autocrítica e de limites, deve-se também admitir que a teoria da reciprocidade seja de formulação recente, provavelmente inacabada e de difusão ainda restrita (não traduzida em inglês).

Já indiquei no final da primeira parte quanto a teoria da reciprocidade é de difícil compreensão para os ocidentais formatados pelo modelo da troca e pela lógica binária do não contraditório. Mesmo sendo mais facilmente entendida por não ocidentais, estes podem ter receios na sua aplicação; pois, muitas vezes, apenas conhecem ou sofreram formas alienadas da expressão da reciprocidade: dádiva agonística, reciprocidade centralizada e relações assimétricas, como exposto no fim da terceira parte.

Portanto, nessas condições, os jovens africanos, asiáticos ou latino-americanos podem enxergar além da comodidade material, certa forma de libertação social com o acesso a livre troca e a saída das obrigações da reciprocidade.





Quais são, então, os principais aportes da teoria da reciprocidade e os seus campos de aplicação predileto para o desenvolvimento, entre os apresentados nesse livro?

Vimos como a transferência dos modelos socioantropológicos das sociedades camponesas de origem europeia (Chayanov, 1990; Mendras, 1976) para a África ou a Oceania apresentava certas limitações.

Por isto, a tese dos sistemas mistos se revelou mais adaptada para a análise e mais operacional para a tomada de decisão ou a ação.

Em particular, considero robusta a declinação desses sistemas mistos em termos de diversas formas de articulação entre lógicas de troca e lógicas de reciprocidade:

i) Justaposição de mundos paralelos: as práticas de troca e de reciprocidade coexistem sem se misturar, ou até ignorando-se;

ii) Complementaridade reversível: as práticas de troca e de reciprocidade sendo reconhecidas como diferenciadas, os atores as articulam de maneira complementar na base de uma interface. Se esta deixar de funcionar, volta-se ao tipo anterior;

iii) Contradição entre lógicas de troca e de reciprocidade com dois tipos de consequência: paralisia mútua das duas lógicas, ou domínio de uma sobre a outra.

É essencial não entrar em julgamentos de valor e explicitar as diferenças de natureza dos dois sistemas, mas também as diversas configurações intermediárias que podem existir entre a polaridade da troca e a da reciprocidade.

São representações teóricas e, antes de tudo, ferramentas de análise. É evidente que não vamos perguntar aos agricultores ou a outros atores sociais “de quais estruturas elementares de reciprocidade eles participam”.

Em compensação, fazendo as perguntas certas a partir de hipóteses construídas pelo empirismo e pela observação, torna-se possível identificar essas relações, os valores materiais e éticos específicos que elas geram e os projetos humanos que elas subentendem. Daí pode-se deduzir se tal ou tal relação ou prestação releva de uma estrutura de reciprocidade ou não, e de qual natureza.

A noção de sistemas mistos é explicativa. Os camponeses que pertencem geralmente a esse tipo de configuração, se revelam mais faladores quando constatarem que nos interessamos por elementos que, para eles, estão revestidos de importância ou, simplesmente, têm sentido.

Dito isto, as dificuldades concretas das comunidades e das organizações camponesas se situam também na interface com o mundo (os mundos) da troca.

Para analisar essas situações de interface, as contradições ou as articulações possíveis, é preciso compreender e, portanto, estudar como funcionam os mercados, as redes, as decisões políticas, os programas de desenvolvimento além das unidades familiares, das cadeias produtivas e das organizações dos agricultores.

Teoria da reciprocidade e questão camponesa

Não pretendo reduzir a análise e deixar aparecer que os sistemas camponeses sejam inevitavelmente assimilados a sistemas de reciprocidade, ou vice-versa.





Apenas tratei de resgatar o quanto certas práticas sociais e econômicas recorrentes nas sociedades indígenas, camponesas e assimiladas e que não correspondem a relações de troca (e ainda menos de troca mercantil), podem ser muito bem analisadas e explicadas como relações de reciprocidade.

É, primeiro, o caso das relações de reciprocidade no plano do real. Elas existem ao nível das relações de parentesco, na família e na comunidade, e em particular através do compadrio, relação de aliança que representa uma extensão do parentesco além da filiação e do laço de sangue.

Quanto à produção agropecuária, ela reúne duas estruturas bilaterais simétricas simples: o face a face na ajuda mútua e a partilha no caso do manejo de recursos comuns e uma estrutura de reciprocidade ternária unilateral, no caso da transmissão entre gerações de patrimônio, valores e saberes.

No caso da relação com o mercado, a agricultura camponesa associa relações de reciprocidade e relações de troca. Nas prestações de redistribuição direta de alimentos (autoconsumo, dádivas mútuas aos parentes, vizinhos e próximos) a relação de reciprocidade domina a lógica de troca. Nas prestações de redistribuição indireta para a comunidade regional, por meio dos mercados de proximidade e das cadeias curtas (venda direta na propriedade ou nas feiras, venda por meio de cooperativas de consumidores, etc.) a tensão sempre pode oscilar entre a lógica da reciprocidade (a relação humana pessoalizada entre agricultor e consumidor) e a lógica da troca mercantil (obter o preço máximo pelo menor serviço).

Mas, no plano do simbólico ou naquele do imaginário, poderiam também ser mencionadas as relações de reciprocidade entre o camponês e a natureza. A particularidade da agricultura reside no trabalho agrícola que corresponde a uma relação íntima entre o agricultor e outros seres vivos (terra, solo, plantas, animais) mobilizando elementos do ciclo da natureza: sol, chuva, vento, neve, etc. (Béguin *et al.*, 2011).

A inovação na agricultura, em particular por meio da mecanização, motorização e pelo uso de insumos químicos e alimentos do gado industrializados, tem contribuído para modificar de maneira considerável as técnicas, as práticas e os gestos dos agricultores, tanto no plano material como simbólico, com uma profunda transformação do imaginário. Passou-se de rituais específicos dedicados a preservar ou solicitar a bondade e a fertilidade dos elementos numa relação íntima de aliança com a natureza (reza, canções, festas, etc.) a novos rituais tecnológicos. Estes são destinados a controlar, dominar e reduzir os efeitos da natureza (consulta meteorológica por internet, inseminação artificial e transferência de embriões, sementes transgênicas, trabalho assistido por satélite e GPS).

Ainda existe um vasto campo de pesquisa na frente para identificar e analisar como se manifesta hoje a relação dos agricultores com o meio vivo, em particular mediante a matriz humana fundadora de três estruturas elementares de reciprocidade:

- a relação binária de interdependência entre o agricultor e a terra/clima/meio vivo;
- a relação binária de partilha de parcelas dessa terra e dos seus recursos (limitados) com outros seres vivos: plantas, animais e, supostamente, outros seres humanos – produtores, usuários ou consumidores da terra, do espaço rural, dos seus recursos e produtos;
- a relação ternária de transmissão de um patrimônio natural para as gerações futuras e das normas de preservação ou de valorização desse patrimônio.





Finalmente, e homenageando Wolf, Mendras e Scott, mas também no caso do Brasil, Florestan Fernandes, Antonio Candido, José de Souza Martins e Maria de Nazareth Wanderley, resta falar da figura do camponês na política. Temos aqui um caso típico de relação de reciprocidade assimétrica de dependência entre os camponeses e a oligarquia ou as elites locais. No entanto, em nome dos valores humanos de justiça, de equidade e de respeito pela palavra dada (confiança, honra e responsabilidade), como o mostraram Thompson, Scott e Hyden, os camponeses são capazes de resistência, e de revoltas, às vezes violentas, contra a opressão paternalista como contra a exploração capitalista.

Contribuição da teoria da reciprocidade para a análise das políticas públicas

A validação da noção de sistemas mistos (associando práticas de troca e práticas de reciprocidade) dá toda a sua importância ao conceito de interface de sistemas.

Esta temática, que tentei desenvolver nos capítulos 8 e 9, abre um novo campo de pesquisa e de aplicação na área das políticas públicas. Trata-se em particular das políticas de regulação (meio ambiente, comércio, políticas fundiárias), de tributação (renda de cidadania e legislação tributária) e das políticas de investimento: equipamentos públicos, manejo das infraestruturas comuns, etc.

Mostrei as limitações e dificuldades de interfaces de sistemas baseados apenas nas regras das comunidades de reciprocidade (falta de dispositivos legais) ou nas legislações nacionais, até das constituições (problemas de aplicação e controle). Nesse contexto, o papel das políticas públicas como instrumentos de interface, ou de articulação entre os dois sistemas, é essencial. Indiquei as políticas de regulação do comércio no Brasil: será interessante acompanhar a aplicação e a evolução do sistema nacional de comércio justo e solidário nesse país, em particular em comparação com a dinâmica construída em torno do Programa de Aquisição de Alimentos.

Uma das dificuldades das políticas de economia solidária, ligada às bases teóricas até hoje mobilizadas, é precisamente a questão da articulação entre o empreendimento econômico solidário, regulado pela lógica de reciprocidade (solidariedade, partilha entre os trabalhadores) e o mercado capitalista, fundado na lógica da troca (concorrência para a acumulação privada).

As recentes abordagens territorializadas das políticas públicas ambientais (preservação dos recursos naturais) e de desenvolvimento rural regional repousam na ação pública, quer dizer nas interações entre a ação coletiva da sociedade civil organizada e os poderes públicos. Temos agora a possibilidade de analisar essas interações humanas não apenas pelo princípio da racionalidade e do interesse do ator, mas pelo enfoque da reciprocidade.

As análises dessas políticas no caso do Brasil mostram seis principais tipos de limites:

- uma participação da sociedade civil contrariada pelas relações de reciprocidade assimétrica: existe uma avaliação insuficiente das consequências da assimetria de estatuto, de poder e de capacidades entre as organizações de agricultores familiares e camponeses de um lado, e o setor privado e poderes públicos pelo outro lado;
- uma coordenação atropelada pela confusão entre reciprocidade horizontal (planejamento ascendente com definição e elaboração de projetos locais pela base) e reciprocidade vertical (decisão autoritária e descendente por parte do Estado central);





- uma confusão entre reciprocidade simétrica, reciprocidade centralizada e redistribuição pública, quer dizer entre descentralização (transferência de responsabilidade e recursos para o nível local), desconcentração do Estado (organização da dimensão intermunicipal) e territorialização de uma política pública universal (energia elétrica, telefonia rural ou inclusão digital);
- uma confusão entre lógica de reciprocidade (partilha e face a face) na consulta pública por meio dos conselhos ou espaços de discussão de projetos e uma lógica de troca na repartição e negociação dos recursos mediante os filtros da administração federal;
- a irresponsabilidade populista de confiar a avaliação pública dos programas aos próprios membros da sociedade civil, em nome da gestão social participativa;
- uma dificuldade em identificar os projetos de natureza territorial (recursos e objetivos compartilhados) a partir das iniciativas locais, por conta de uma leitura do desenvolvimento pela única lente da troca mercantil.

Os trabalhos comparativos sobre a multifuncionalidade da agricultura e dos territórios rurais constituem, entre outros, um bom exemplo da contribuição da teoria da reciprocidade para tratar da produção do bem comum, seja através dos bens públicos ou dos recursos comuns.

Quanto às políticas ambientais e de desenvolvimento sustentável, temos aqui o tema do uso, da gestão e preservação responsável e sustentável dos recursos, como base essencial das relações de reciprocidade entre homem e natureza. O fato que os movimentos de ecologia política encontrem dificuldades no momento de passar a ação, de governar, em boa parte por carecer de teoria própria, poderia incitar seus pensadores a fundar suas propostas – não capitalista, anticapitalista, pós-capitalista – sobre alternativas teóricas mais apropriadas.

Finalmente, 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 negativa.

A dupla leitura dos princípios econômicos (*reciprocidade/troca* melhor que *dádiva/mercado*) deve ser completada por uma dupla leitura das suas formas de alienação. Caso contrário, é mais difícil existir possibilidade de crítica e de correção.

O desenvolvimento do clientelismo e do populismo na América Latina, do neopatrimonialismo na África precisam dessa dupla análise para sair do impasse da crítica estéril pela única razão 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.

Novas questões de pesquisas e perspectivas

As perspectivas de novas pesquisas em torno da teoria da reciprocidade são amplas. Limitarei-me aqui a citar pistas que me parecem inovadoras e ao mesmo tempo podem contribuir para o aprofundamento de trabalhos anteriores.

O primeiro tema se refere às *relações e estruturas de reciprocidade nas interações cognitivas* (educação, aprendizagens, partilha e transmissão de saberes), no prolongamento dos trabalhos de Labelle (1978) e Eneau (2005) sobre a reciprocidade educativa. Trata-se de caracterizar a





mobilização da reciprocidade nas situações de coprodução de saberes, de coconcepção de inovação e de coconstrução de dispositivos de gestão dos recursos comuns. No Brasil, uma primeira série de estudos começou a inventariar e qualificar os momentos e as estruturas que relevam de relações de reciprocidade em situações de formação, de aprendizagem e de experimentação social entre categorias de atores heterogêneos (Sabourin e Coudel, 2005; Sabourin 2007b, 2008 e 2009; Kirsch, 2007; Sabourin, 2008a; Coudel *et al.*, 2009; Lucas, 2010; Lucas *et al.*, 2010). Estes estudos começaram a qualificar os valores específicos produzidos por essas relações.

Trata-se, por exemplo da análise das relações e das situações que produzem valores afetivos e éticos enriquecendo o capital social e humano (identidade, respeito, orgulho, reconhecimento, confiança, responsabilidade, autonomia, dignidade, justiça ou ao contrário, valores de obediência, submissão, dependência por um lado, e de prestígio e poder do outro) e de seu impacto em termos de cooperação, de construção de projetos coletivos e de defesa de valores de identidades partilhadas.

O segundo tema trata dos instrumentos de políticas públicas de desenvolvimento rural e territorial em torno dos dispositivos de gestão de bens comuns e de produção de bens públicos. Trata-se de examinar o quadro do reconhecimento da multifuncionalidade da agricultura e dos territórios rurais para implantar estratégias operacionais baseadas na valorização das relações e estruturas de reciprocidade.

Um dos objetos de estudo se refere aos serviços ecológicos ou ambientais e suas modalidades de negociação (condicionada, contratual, incondicional), de remuneração (individual, coletiva ou institucional) e de avaliação. Defendo uma análise crítica da remuneração mercantil para serviços ambientais: mercado de carbono, REDD, pagamento para floresta em pé ou para implementação de sistemas agro-ambientais, etc. Primeiro, tais instrumentos não têm mostrado ainda viabilidade econômica e política. Segundo, levam a uma forma de mercantilização da natureza e à destruição das práticas de reciprocidade.

Mas, para oferecer alternativas aos usuários (agricultores, pescadores, extrativistas, etc.), assim como aos governos, tal avaliação crítica deve ser acompanhada de uma identificação e experimentação de outros tipos de propostas. Tratar-se-ia, por exemplo, de examinar as políticas compensatórias, os instrumentos de tributação, os subsídios condicionados ou ainda o respeito dos dispositivos jurídicos de preservação de recursos naturais como condição de acesso aos benefícios das políticas públicas (financiamento, crédito, assistência técnica, capacitação, etc.) como é o caso no estado do Pará no Brasil.

Outro objeto corresponde aos dispositivos coletivos ou institucionais de agricultores assegurando funções de manejo de recursos comuns (bancos de sementes, reservas extrativistas, terras de floresta ou de pastagens) e de produção de bens públicos locais como informação, inovações, capacitação. Aqui me refiro, por exemplo, aos grupos de agricultores-experimentadores, escolas familiares rurais, universidades populares ou camponesas, feiras agro-ecológicas, mercados de proximidade associativos.

A terceira entrada temática é a das *dinâmicas sociais dentro dos espaços de negociação das políticas públicas* e da ação pública (estados, governos, conselhos, fóruns, redes, etc.) e em particular a expressão e as consequências das formas de alienação das relações de reciprocidade (paternalismo, clientelismo, populismo). A questão da análise das modalidades e formas de alienações próprias aos sistemas de reciprocidade parece prioritária para avançar no esforço do





desvendamento dessas relações, mas igualmente na perspectiva de uma análise da naturalização do sistema de troca e de sua crítica específica.

Trata-se, por um lado, de caracterizar as relações de reciprocidade simétricas (ajuda mútua, solidariedade, cooperação, partilha) e seus impactos em termos de qualidade, durabilidade das dinâmicas sociopolíticas, das decisões e dos projetos concretos. Em contrapartida, é necessário identificar as relações assimétricas mediante os processos de redistribuição ou de desvio de informações e de recursos, as redes sociais específicas ou os espaços de decisão paralelos, suas motivações e seus impactos em termos de dinâmicas locais.

Existe um vasto campo para a aplicação, a crítica e a discussão da teoria da reciprocidade. Tenho procurado que este debate seja aberto e federativo de outras contribuições, aportes e dinâmicas críticas ou alternativas. Para tanto, não marco nenhuma exclusividade em termos de pesquisa ou de críticas. Ao longo desse livro, apresentei ou lembrei vários diálogos instigantes e profícuos com outros enfoques críticos do modelo da troca e da Teoria da Ação Racional (RAT).

Trata-se, por exemplo, das abordagens propostas pela teoria da dádiva, a economia plural e solidária, a economia da regulação, a economia moral e a economia da afeição ou ainda pela economia social e cooperativa, a gestão ou governança dos bens em propriedade comum.





Referências

- ACADEMIE FRANÇAISE. *Dictionnaire de l'Académie française*. 8. ed. Disponível em <<http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/generic/cherche.exe?15;s=350968740>>. Acessado em 30 mar. 2008.
- ADRAF. *La réforme foncière en Nouvelle-Calédonie*. 1978-1998. Nouméa: Adraf, 2000.
- ALBERTI, G.; MAYER, E.; FONSECA, C. *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. IEP: Lima, 1974.
- ALMEIDA, J. *A construção social de uma nova agricultura*. Porto Alegre: Ufrgs, 1998.
- AMEDEGNATO, S. O.; TEMPLE, D. De la valeur trans-subjective de la réciprocité. *Traverses*, n. 3, p. 231-250, Montpellier-III, 2002.
- ANSPACH, M. *A charge de revanche*. Figures élémentaires de la réciprocité. Paris: Éditions du Seuil, 2002.
- ANTEBI, E. Génie ou fumiste: Stéphane Lupasco. *Magazine Littéraire*, n. 54, Paris: 1971.
- ARISTOTELES. [-350]. La Politique. In: TRICOT, J. *Aristote, La Politique*. Paris: Vrin, 1962.
- _____. *Ethique à Nicomaque*. V. 8, 1132b-1133. Paris: Vrin, 1994.
- ARNOLD, T. C. Rethinking Moral Economy. *American Political Science Review*, v. 95, n. 1, p. 85-95, 2001.
- ASPE, C.; AUCLAIR, L. Le paysan: ressource symbolique recyclée. In: ASPE, Auclair L. C.; BAUDOT, P. (Dir.). *Le retour des paysans? À l'heure du développement durable*. Aix en Provence: IRD-EDISUD, 2006.
- AUBERTIN, C.; PINTON, F. Les paysans: figure emblématique du développement durable? In: ASPE, Auclair L. C.; BAUDOT, P. (Dir.). *Le retour des paysans? À l'heure du développement durable*. Aix en Provence: IRD-EDISUD, 2006.
- AUGÉ, M. Débats. *Annales ESC*, n. 6, nov./dec. 1974, p. 1369-1379.
- ÁVILA, M L de, 2011, Ação pública territorializada de desenvolvimento rural: O caso do Território Águas Emendadas, Brasília, Universidade de Brasília, Tese de doutorado. Centro de Desenvolvimento Sustentável, 216 p.: il.
- AZAMBUJA, L. R. Os valores da economia solidária: um estudo sobre a heterogeneidade ideológica de trabalhadores de cooperativas auto geridas. *XXIX Encontro anual da Anpocs*, Caxambu, 25-29 de outubro 2005.
- BAGAYOKO, D. Idéologie communautaire, sociétés rurales et associations de cultures: le cas des ton au Mali. *Thèse 30 cycle*, EHESS, Paris: 1982.
- _____. Les tons traditionnels vivifiés. Relance coopérative en milieu rural malien. *Des personnes-projets en recherches-actions*. Communautés. Archives de Sciences Sociales de la Coopération et du Développement. Paris, n. 73, p. 62-70, 1985.
- BALANDIER, G. Les relations de dépendance personnelle. *Cahiers d'études africaines*, IX (35), p. 345-349, 1969.
- _____. *Political Anthropology*. New York: Pantheon Books, 1971.
- BARTHELEMY, D. Droits à produire, patrimoine d'entreprise et patrimoine paysan. Les droits à produire, entre valeur et non-valeur. *Revue de Droit Rural*, 270, p. 98-104, 1999.
- BARTHELEMY, D.; NIEDDU, M. Biens marchands, biens identitaires et multifonctionnalité agricole. Communication. *Colloque SFER: La multifonctionnalité de l'activité agricole*, Paris: 21 et 22 mars 2002.



- BARTRA, A. A donde irán los excluidos si el sistema que los excluye es global y está en todas partes? *X World Congress of Rural Sociology*, Río de Janeiro, 2000.
- BAYART, J.-F. La politique par le bas en Afrique noire. *Politique africaine*, n. 1, p. 53-82, 1981.
- _____. *L'Etat en Afrique, la politique du ventre*. Paris: Fayard, 1989.
- BAZABANA, M. *L'entreprise de réciprocité*: Eléments de réflexion sur l'entreprise en Afrique. Entre classicisme, réciprocité et responsabilité. Disponible em: <<http://afrique.cauris.free.fr/>>. Acessado em: mar. 2005.
- BEALO-GONY, Y. *Thewe men jila*. La monnaie Kanak en Nouvelle-Calédonie. Nouméa: Ed. Expressions, 2006.
- BECKER, L. C. *Reciprocity*. London: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- BECKER, H. *Man in Reciprocity, introductory lectures on culture, society and personality*. New York: Praeger, 1956.
- BELLONCLE, G. *La question paysanne en Afrique Noire*. Paris: Karthala, 1982.
- BEGUIN, P.; DEDIEU, B.; SABOURIN, E. (Dir). Le travail en agriculture: son organisation, et ses valeurs face à l'innovation. Paris: L'Harmattan, 2011.
- BENSA, A.; FREYSS, J. La société Kanak est-elle soluble dans l'argent? *Terrain*, 23, p. 11-26, 1994.
- BENTO XVI, Papa. *Caritas in veritate*. Carta Encíclica, 2009. Disponible em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_po.html>. Acessado em: 29 set. 2009.
- BENVENISTE, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Tome 1. Economie, parenté, société. Paris: Editions de Minuit, 1987.
- BERTHOME, J.; MERCOIRET, M. R. *Etats désengagé, paysans engagés*. Paris: FPH, Cirad, 1997.
- BEST, R. E. *Forest-Lore, Transaction of New Zeland Institute*. T. 1, v. XLII, p. 435-439. [s/l]: [s/n], [s/d].
- BIERSCHENK, T.; CHAUVEAU, J.-P.; OLIVIER DE SARDAN, J.-P. *Courtiers en développement*. Les villages africains en quête de projets. Paris: Karthala/Mayence, APAD, 2000.
- BINSBERGEN, W. M. J. van. *Socio-ritual structures and modern migration among the Manjak of Guinea Bissau*: ideological reproduction in a context of peripheral capitalism. Leiden: Leiden University, 1984.
- BLAIS, M. *L'anatomie d'une société saine*. Les valeurs sociales. Montréal: Fides, 1983.
- BLANC-PAMARD, C. Systèmes de production paysans et modèle rizicole intensif: deux systèmes en décalage. L'exemple des riziculteurs de la SOMALAC sur les Hautes Terres centrales de Madagascar. *Cahiers de Sciences Humaines*, v. 23, 1987.
- BLOCH, M. *Mélanges Historiques*. Paris: Tome 1, 1963.
- BOBIN, F. Histoire africaine et acculturation: Les transpositions de modèles associatifs ruraux en ville (Burkina Faso). *Hypothèses*, Paris: 2, p. 159-167, 1999.
- BOHANNAN, P.; DALTON, G. (Ed.). *Markets in Africa*. Evanstone: Northwestern University Press, 1962.
- BOILLEAU, J. L. *Conflit et lien social*. La rivalité contre la domination. Paris: La Découverte/Mauss, 1995.
- BOISSEVAIN, J. *Friends of Friends*. Networks, Manipulators and Coalitions. Oxford: Basil Blackwell, 1974.
- BOM KONDE, P. Le traitement de la qualité agroalimentaire et questionnements. *Conférence au Cauris*, oct. 2003. Disponible em: <<http://afrique.cauris.free.fr/>>. Acessado em: 12 dez. 2004.
- BONFIL BATALLA, G. El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. *Reunión sobre Etnocidio y Etnodesarrollo en America Latina*, San José, Costa Rica, 1981.





- BONFIL BATALLA, E. (Coord.). *América Latina: Etnodesarrollo, Etnocidio*. Costa Rica: Ediciones FLACSO, 1982.
- BOOTH, W. J. A Note on the Idea of the Moral Economy. *The American Political Science Review*, v. 87, n. 4, p. 949-954, 1993.
- BOSTON, J.; MARTIN, J.; PALLOT, J.; WALSH, P. *Public Management: The New Zealand Model*. Auckland: Oxford University Press, 1996.
- BOURDIEU, P. *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Seuil, 1992.
- _____. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris: Le seuil, 1994a.
- _____. *L'économie des biens symboliques. Cours du Collège de France à la Faculté d'Anthropologie et de Sociologie de l'Université Lumière Lyon. Cahiers du Groupe de Recherche sur la Socialisation*, Lyon, n. 13, p. 12, 1994b.
- BOUTINOT, L. La décentralisation de la gestion des ressources forestières au Sénégal: un processus contraint par le marché? *Le bulletin de l'APAD*, n. 26, Gestion des ressources naturelles. Participations et médiations. Disponible em: <<http://apad.revues.org/document3583.html>>. Acessado em 18 jan. 2009.
- BOWLES, S.; GINTIS, H.; BOYD, R.; FEHR, E. Explaining Altruistic Behavior. *Humans Evolution and Human Behavior*, 24, p. 153-172, 2003.
- BOWLES, S.; GINTIS, H. The Evolution of Strong Reciprocity: Cooperation in Heterogeneous Populations. *Theoretical Population Biology*, 65, p. 17-28, 2004.
- BUCOLO, E. *Le commerce équitable. Notes de l'Institut Karl Polanyi*. Paris: Crida, 1999.
- BYRES, T. J. The agrarian question and differing forms of capitalist transition: An essay with reference to Asia. BREMAN, J.; MUNDLE, S. (Ed.). *Rural Transformation in Asia*. Delhi: Oxford University Press, 1991.
- CABRAL, A. La culture et le combat pour l'indépendance. *Le Courrier de l'Unesco*, nov. 1973, Unesco, Paris: p. 12-20.
- _____. *Unité et Lutte*. Paris: F. Maspero, 1975.
- CAILLE, A. Esquisse d'une critique de l'économie générale de la pratique. *Cahiers du LASA*, Université de Caen, n. 8-9, 1988.
- _____. *Don, intérêt et désintéressement*. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres. Paris: La découverte, 1994.
- _____. Don et Association. Une seule Solution: L'association. *La revue du MAUSS*, 11 (1), p. 75-83, 1998.
- _____. *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. Paris: Desclée de Brouwer, 2001.
- _____. *Dé-penser l'économie, contre le fatalisme*. Paris: La découverte, MAUSS, 2005.
- CALDEIRA, C. Mutirão, formas de ajuda mútua no meio rural. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.
- CALLON, M. *La science et ses réseaux. Genèse et circulation des faits scientifiques*. Paris: La Découverte, 1989.
- _____. Réseaux technico-économiques et irréversibilités. BOYER, B.; CHAVANCE, B.; GODARD, O. (Ed.). *Les figures de l'irréversibilité en économie*. Paris: EHESS, 1991.
- CALLON, M.; LASCOUMES, P.; BARTHE, Y. *Agir dans un monde incertain*. Essai sur la démocratie technique. Paris: Seuil, 2001.
- CÂNDIDO, A. *Os Parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977 [1947].
- CARDENAS, J. C.; OSTROM, E. What do people bring into the game? How norms help overcome the tragedy of the commons. *Journées d'économie de l'environnement*, Toulouse, 2001.





CARDOSO, C. Ki-yang-yank: uma nova religião balanta. *Crítica de Ciências Sociais*, Bissau, 32, p. 245-257, 1991.

CARDOSO, C. F. S. *Agricultura, escravidão e capitalismo*. Cap. IV. A brecha camponesa no sistema escravista. Petrópolis: Vozes, 1979.

CARON, P. *et al.* Multifunctionality: refocusing a spreading, loose and fashionable concept for looking at sustainability? *International Journal of Agricultural Resources, Governance and Ecology*, v. 7, n. 4/5, p. 301-318, 2008.

CARREIRA, A. *Vida Social dos Manjacos*. Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1947.

CARVALHO, H. M. de. *O campesinato no século XXI*. Possibilidades e condicionantes do desenvolvimento do campesinato no Brasil. São Paulo: Editora Vozes, 2005.

CASTEL, O. *La dynamique institutionnelle de l'économie populaire solidaire dans les pays du Sud*. Chaire de recherche en développement des collectivités. Série Comparaisons internationales, n. 4. Outaouais: Université du Québec, 2003.

_____. La réciprocité: principe de comportement économique en conflit/coopération avec le profit et la redistribution. *Colloque L'économie au service de la société*, Dakar, PEKEA – Université Cheik Anta Diop/CODESRIA, 1 a 13/12/2006.

CASTELL, M. *La société en réseau*. Paris: Fayard, 1989.

CEPI. *Revista Bombolom*, n. 1, 2, 4, 5. Bissau, MEN, Centros de Educação Popular Integrada. 1978-1982.

CHABAL, M. *Logique binaire de l'échange, logique ternaire de la réciprocité*. Montpellier: Université Paul Valéry/Mémoire de DEA de Philosophie, 1989.

_____. Quand la réciprocité semble non réciproque ou la réciprocité cachée. *Revue du MAUSS*, n. 8, p. 132-140, 1996.

_____. Qu'est-ce que le travail humain? Communication au Colloque Lupasco, 13 mars 1998, Bulletin du C.I.R.E.T. n. 13. In: BADESCU, H.; NICOLESCU, B. *Stéphane Lupasco, L'homme et l'oeuvre*. Monaco: Ed. du Rocher, 1999.

_____. Les structures élémentaires de réciprocité. *Conférence in Cauris*. Disponible em: <<http://afrique.cauris.free.fr/conferences.html>>. Acessado em: 20 set. 2005.

_____. Les formes de réciprocité positive, négative, symétrique. *Conférence in Cauris*. Disponible em: <<http://afrique.cauris.free.fr/conferences.html>>. Acessado em: 20 set. 2005.

_____. Stéphane Lupasco ou la puissance de la pensée. In: BORDEI-BOCA, R. (Dir.). *Actes du Colloque Francophonie roumaine et intégration européenne, 27-29 oct. 2004*. Dijon: Université de Bourgogne, Centre de Recherches Interactions Culturelles Européennes, Centre Gaston Bachelard de recherches sur l'Imaginaire et la Rationalité, 2006.

CHABAL, M.; DALOZ, J. P. *L'Afrique est partie!* Du désordre comme instrument politique. Paris: Economica, 1999.

CHABAL, M.; TEMPLE, D. Echange et réciprocité. Présentation de Temple & Chabal. *La réciprocité et la naissance des valeurs humaine*. Disponible em: <<http://mireille.chabal.free.fr/echange.htm>>. Acessado em 25 fev. 1999.

CHANTELAT, P. La Nouvelle Sociologie Economique et le lien marchand: des relations personnelles à l'impersonnalité des relations. *Revue Française de Sociologie*, 43-3, p. 521-556, 2002.

CHAUVEAU, J. P. Participation paysanne et populisme bureaucratique. Essai d'histoire et de sociologie de la culture du développement. In: JACOB, J.-P.; DELVILLE, Lavigne (Ed.). *Les associations paysannes en Afrique*. Apad: Karthala, IUED, 1994.





- CHAYANOV A. *L'organisation de l'économie paysanne*. Paris: Librairie du Regard, [1925], 1990 (versão inglesa: *The theory of peasant economy* Edited by Thorner D, Kerblay. B., R.E.F. Smith, Homewood, Irving, Illinois, The American Economic Association, 1966),
- CHMIELEWSKA D; SOUZA D. *Market Alternatives for Smallholder Farmers in Food Security Initiatives: Lessons from the Brazilian Food Acquisition Programme*, Brasília, SAE/PNUD , IPC-IC, Working Paper # 64. June 2010.
- CHRETIEN, J. P. Echanges et hiérarchies dans les royaumes des Grands Lacs de l'Est africain. *Annales ESC*, n. 6, nov./dec. 1974, p. 1327-1337.
- CLASTRES, P. *La Société contre l'Etat*. Paris: Ed. de Minuit, 1974.
- CONDOMINAS, G. Réédition corrigée 1991. *Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina*. Paris: ORSTOM Editions, 1961.
- _____. L'entraide agricole chez les Mnong Car. *Etudes Rurales*, 53-56, 1974.
- CONTERATO, M. A. *A mercantilização da agricultura familiar do Alto Uruguai/RS: um estudo de caso no município de Três Palmeiras*. Porto Alegre: UFRGS/PGDR/Master, 2004
- COUDEL, E. *Formation et apprentissages pour le développement territorial: regards croisés entre économie de la connaissance et sciences de gestion: Réflexion à partir d'une expérience d'Université Paysanne au Brésil*, Université Montpellier Supagro, Thèse de Doctorat, Economie Gestion, 2009.
- COUDEL, E; SABOURIN, E. *Apprentissage et action collective au Nordeste du Brésil*. Montpellier: l'Université Paysanne/Cirad/Inra, 2004. Actes du projet Accolade, 35 p. 2005.
- COUDEL, E.; SABOURIN, E.; TONNEAU, J. P. Dynamiques et apprentissages d'une première expérience de construction d'une Université Paysanne au Brésil. In: TURCKHEIM, E. de; HUBERT, B.; MESSEAN, A. (Coord.). *Concevoir et construire la décision: Démarches en agriculture, agroalimentaire et espace rural*. Versailles: Quae, 2009. Update Sciences & technologies.
- COUTURIER, I. L'entraide, spécificité juridique de l'agriculture. In: BARTHELEMY, D. (Ed.). *Installation, contrôle des structures et sociétés en agriculture*. Actes et Communications. Paris: Inra Editions, 2001.
- CROZIER, M.; FRIEDBERG, E. *L'acteur et le système*. Paris: Seuil, 1981.
- DARRE, J. P. *L'invention des pratiques dans l'agriculture*. Vulgarisation et production locale de connaissance. Paris: Karthala/CNRS, 1996.
- DARRE, J. P. (Dir.). *Pairs et experts dans l'Agriculture, dialogue et production de connaissance pour l'action*. Technologies, idéologies, pratiques. Aix-Provence: TIP, 1994.
- DAUPHINE, J. *Les Spoliations foncières en Nouvelle Calédonie (1853-1913)*. Paris: L'Harmattan, 1989.
- DELGADO, G. C.; JUNIA, C.; JADER, J. O. Relatório de avaliação do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA). *Sociedade e Desenvolvimento Rural*, n. 0, p. 18-39, 2007.
- DEMO, P. *Solidariedade como efeito de poder*. Cortez: São Paulo, 2002.
- DESCOLA, P. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuars*. Paris: MSH, Fond. Singer Polignac, 1986.
- _____. *Ethnicité et développement économique: le cas de la Fédération des centres Shuar, GRAL*. Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique Latine. Paris: Cnrs, 1988.
- DESJEUX, D. *La question agraire à Madagascar*. Paris: L'Harmattan, 1979.
- _____. *Stratégie paysanne en Afrique Noire: le Congo*, essai sur la gestion de l'incertitude. Paris: L'Harmattan, 1987.
- DESROCHES, H. *Le Projet coopératif*. Son utopie et sa pratique, Ses appareils et ses réseaux. Ses espérances et ses déconvenues. [s/l]: Éd. Ouvrières, 1976.





DIAZ PEDREGAL V. *Commerce équitable et organisations de producteurs*. Le cas des caféiculteurs andins au Pérou, en Equateur et en Bolivie. Paris: L'Harmattan, 2006. (Col. Logiques Sociales).

_____. La normalización del comercio justo y su impacto en los países andinos. *Jornal do Mauss Iberolatinoamericano*, 22 set. 2007.

_____. *Le commerce équitable dans la France contemporaine*. Idéologies et pratiques. Paris: L'Harmattan, 2007. (Col. Logiques Sociales).

DIOP, A. M. Rites de passage et système religieux chez les Manjak (Guinée-Bissau). *Notes Africaines*, n. 181, p. 9-16, jan. 1984.

_____. *Société Manjak et migration*. Besançon: Demontrond, 1996.

DJAMA, M. *Transformations agraires et systèmes ruraux mélanésiens en Grande Terre de Nouvelle-Calédonie*. Pouembout: IAC, 2000.

DJAMA, M.; MERCOIRET, M. R.; SABOURIN, E. *Evaluation du dispositif OGAF- Opération Groupée d'Aménagement Foncier Nouvelle Calédonie*. Nouméa: CNASEA, 2001.

DUBY, G. Débats. *Annales ESC*, n. 6, p. 1366-67. Paris: Armand Colin, 1974.

_____. *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris: Gallimard, 1978.

DUMONT, L. *Homo Hierarchicus*. Paris: Le Seuil, 1966.

DUNLEAVY, P.; MARGETTS, H. 2006, New Public Management is Dead: Long Live Digital Era Governance. *Journal of Public Administration Research and Theory*, 16, p. 467-494, 2006.

DUPONT, P. *La moisson des marins-paysans: L'huître et ses éleveurs dans le bassin de Marennes-Oléron*. Paris: MSH-INRA/Editions Quae, 2004.

DZIMIRA, S. Le paradigme du don: paradigme antiparadigmatique des paradigmes socioéconomiques?, *La revue du MAUSS semestrielle* n.21, L'Alter-économie, quelle autre mondialisation?, 1^{er} semestre 2003, M.A.U.S.S./ La Découverte, 2003.

_____. Penser l'économie autrement: Ecole de la régulation, économie des conventions et paradigme du don. SABOURIN, E.; ANTONA, M. (Dir.). *Tensions entre lien social et intérêt matériel dans les processus d'action collective*. Paris: Mauss/Cirad, 2005.

_____. *Marcel Mauss, savant et politique*. Paris: La découverte, Bibliothèque du Mauss, 2007.

_____. Les initiatives solidaires, La réciprocité face au marché et à l'Etat. *Revue du MAUSS permanente*. Disponible em: <<http://www.journaldumauss.net/spip.php?article51>>. Acessado em: 15 avril 2007.

EID, F.; PIMENTEL, A. E.; SEVERINO, M. M.; SANTOS, C., Cadeias produtivas sob controle de famílias cooperadas do MST In Anais do VII Congresso Latinoamericano de Sociologia Rural, Quito, Equador, ALASRU. 20-24/11/2006.

ELIAS, N. *Qu'est-ce que la sociologie*. Paris: Ed. de l'Aube, Agora Pocket, 2004 [1970].

ELIAS, N.; SCOTSON J. L. *Logiques de l'exclusion*. Paris: Fayard, 1997 [1965].

ELLIS F. *Peasant Economics*. Farm households and agrarian development. Cambridge: The Cambridge University Press, 1988/1993.

EME, B.; LAVILLE, J. L. Economie plurielle, économie solidaire. *Revue du MAUSS semestrielle*, n. 7, 1^{er} semestre, 1996.

ENEAU, J. Autonomie, réciprocité et développement organisationnel. *Actes du 16^{ème} Colloque de l'AGRH*, Paris: 2005.





_____. *La part d'autrui dans la formation de soi - Autonomie, autoformation et réciprocité en contexte organisationnel*. Paris: L'Harmattan, 2005.

FAUGERES, E. Transactions monétaires en Pays Kanak. *Genèses, Sciences sociales et histoire*, 41, p. 41-62, 2000.

FEDERACIÓN de Centros Shuar. *La Federación Shuar*. Solución original a un problema actual. Sucúa [Ecuador]: Mundo Shuar, 1976.

FEHR, E.; GÄCHTER, S. Fairness and Retaliation: The Economics of Reciprocity. *Journal of Economic Perspectives*, 14 (3), p. 159-181, 2000.

FLORENTINO, G. L.; SIMÕES, A.; SABOURIN, E.; DUQUE, G. As organizações profissionais agrícolas e a gestão dos recursos naturais: aprendizagens sociais e construção social de uma governabilidade. In: FONTAINE, G.; VLIET, G. V.; PASQUIS, R. (Coord.). *Políticas ambientales y gobernabilidad en América Latina*. Quito: Flacso, Cirad, 2007.

FÓRUM Brasileiro de Economia Solidária. *Proposta de Instrução Normativa do Sistema de Comércio Justo e Solidário*, 15 de maio de 2007.

FRANÇA FILHO G C de. Políticas públicas de economia solidária no Brasil. In: França Filho G C (et al). *Ação pública e economia solidária: uma perspectiva internacional*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006

FREGOSI, R. *Altérités et mondialisation*. La voie Latino américaine. Paris: Ellipses, 2006.

FREYSS, J. *Economie assistée et changement social en Nouvelle Calédonie*. Paris: IEDES-PUF, 1995.

FRIEDBERG, E. *Le pouvoir et la règle*. Paris: Seuil, 1991.

GAILLARD, G. (Dir.). *Migrations anciennes et Peuplement actuel des Côtes guinéennes*. Paris: L'Harmattan, 2000.

GALVÃO, H. *O Mutirão no Nordeste*. MINAGRI, serviço de informação agrícola. Natal: UFRN, 1959.

GANNON, F.; SANDRON F. Echange, réciprocité et innovation dans une communauté paysanne. Une lecture conventionnaliste. *Economie Rurale*, n. 253, p. 50-67, 2006.

GARCIA JUNIOR, A. *O Sul, caminho do roçado*. Brasília: Marco Zero-Unb-CNPq-MCT, 1990.

GARDIN, L. *Les initiatives solidaires*. La réciprocité face au marché et à l'Etat. Paris: Eres, 2006.

GAULEJAC, V. de. La part maudite du management: l'idéologie gestionnaire. *Empan*, 61 (1), p. 30-35, 2006.

_____. *Gestão como doença social – Ideologia, poder gerencialista e fragmentação social*. Rio de Janeiro: Santuário, 2007.

_____. Existir en un mundo paradójico. *Administracion y Organizaciones*, 10 (20), p. 21-42, 2008.

GEFFRAY, C. *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne*. Paris: Karthala, 1995.

_____. *A opressão paternalista: Cordialidade e brutalidade no cotidiano brasileiro*. Rio de Janeiro: Educam-Editora Universitária Candido Mendes, 2007.

GENTIL, D. *Les pratiques coopératives en milieu rural africain*. Sherbrooke: Centre d'Etudes en Economie Coopérative, 1979.

_____. *Les mouvements coopératifs en Afrique de l'Ouest*. Intervention de l'État ou organisations paysannes? Paris: UCI/L'Harmattan, 1986.

GERVAIS, M.; JOLLIVET, M.; TAVERNIER, Y. *Histoire de la France rurale*. Tome IV (la fin de la France paysanne - depuis 1914). Paris: Seuil, 1977.

GESHIERE, P. La paysannerie africaine est-elle capturée? Sur la thèse de Goran Hyden et pour une réponse plus nuancée. *Politiques Africaines*, 14, p. 13-23, 1984.





GIRARD FERREIRA NUNES, C. Politiques publiques en faveur de l'économie solidaire au Brésil. *Tiers Monde*, n. 190, p. 379-399, 2007.

GODBOUT, T. J. *Le don, la dette et l'identité*. Paris: La Découverte/MAUSS, 2000.

_____. La logique du don. *Colloque Philia. Par-delà l'interventionnisme et le laisser-faire, une inspiration pour la société*. Disponible em: <http://agora.qc.ca/reftext.nsf/Documents/Don-la_logique_du_don_par_Jacques_T_Godbout>. Acessado em: 18 out. 2003.

_____. De la continuité du don. *La Revue du MAUSS semestrielle*, 23 (1), p. 224-241, 2004.

_____. *Ce qui circule entre nous*. Paris: Le Seuil, 2007.

GODBOUT, J. T.; CAILLE, A. *L'esprit du don*. Paris: La Découverte - Syros, 1992.

GODOI, E. P.; MENEZES, M. A.; ACEVEDO, M. R. (Org.). *Diversidade do Campesinato: expressões e categorias*. São Paulo: UNESP Editora, 2009. (Coleção História Social do Campesinato no Brasil, Tomo IV).

GOFFMAN, E. *La mise en scène de la vie quotidienne*. T. 2. Les relations publiques. Paris: Les éditions de Minuit, 1973.

_____. *Les rites d'interaction*. Paris: Les éditions de Minuit, 1974.

GOOD, C. M. Markets in Africa: a Review of Research Themes and the Question of Market Origins. *Cahiers d'Études africaines*, v. 13, n. 52, p. 769-780, 1973. Disponible em: <<http://etudesafricaines.revues.org/document1455.html>>.

GOULDNER, A. W. The Norm of Reciprocity. *American Sociological Review*, (25-2), p. 161-178, 1960.

GROS, C. Demandes ethniques et politiques publiques en Amérique Latine. *Problèmes d'Amérique Latine*, n. 48, p. 11-31, 2003. Disponible em: <<http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00158270/fr/>>.

_____. Nationaliser l'Indien, ethniciser la nation. L'Amérique latine face au multiculturalisme. In: GROS, C.; STRIGLER, M.-C. (Coord.). *Etre Indien dans les Amériques*. [s/l]: [s/n], 2006. Disponible em: <<http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00158426/fr/>>.

GROUPE POLANYI (Ed.). *La multifonctionnalité de l'agriculture: une dialectique du marché et de l'identité*. Versailles: Quae Editions, 2008.

GRUPO de Trabalho Sistema Nacional de Comércio Justo e Solidário, 2006. Documento base sobre Sistema Nacional de Comércio Justo e Solidário Brasília, SENAES, 19 mai. 2006.

GUIART, J. *Les Mélanésiens devant l'économie de marché*. Du milieu du XIXème siècle à la fin du millénaire. Nouméa: Le Rocher à la Voile, 1999.

GINTIS, H.; BOWLES, S.; BOYD, R.; FEHR, E. (Ed.). *Moral Sentiments and Material Interests: The Foundations of Cooperation in Economic Life*. Cambridge: MIT Press, 2005.

GUILLERMOU, Y. *Encadrement étatique et formes d'organisation autonome en secteurs paysan marginalisé: cas de l'Algérie et du Congo*. Jacob et Lavigne-Delville, 1993.

GUINGANE, J. P. *Le marché africain comme espace de socialisation: conférence de l'association Cauris*. Disponible em: <<http://afrique.cauris.free.fr/>>. Acessado em: 12 dez. 2004.

HANDEN, D. L. *Nature de fonctionnement du pouvoir chez les Balanta Brassa*. Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, 1986.

HAUBERT, M. Bons sauvages et Bonne Nouvelle au Paraguay. *Tiers Monde*, n. 75, juil./sept. 1978, p. 469-494.

_____. De la tradition communautaire à la modernité coopérative: évolution, greffage ou récupération? *Revue Tiers-Monde*, 88, p. 789-808, 1981.





_____. Les mouvements paysans et le développement à la base. In: HAUBERT, M. (Dir.). *L'avenir des paysans. Les mutations des agricultures familiales dans les pays du Sud*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

_____. L'idéologie de la société civile. In: HAUBERT, M.; REY, P. P. (Ed.). *Les sociétés civiles face au marché*. Paris: Karthala, 2000.

HEBER-SUFFRIN, C. *Les savoirs, la réciprocité et le citoyen*. Paris: Desclée de Brower, 1998.

_____. (Dir.). *Partager des savoirs, construire le lien*. Paris: Chronique sociale, 2001.

HEBER-SUFFRIN, C.; PINEAU, G. (Coord.). Réciprocité et réseaux en formation. *Revue Education Permanente*, n. 144, 2000.

HEBETTE, J. *Agriculturas Camponesas Paraenses*. Belém, mimeo, 28 p., 2004.

HENAFF, M. *Le prix de la vérité*. Le don, l'argent, la philosophie. Paris: Seuil, 2002.

HERMET, G.; KAZANCIGIL, A.; PRUD'HOMME, J. F. La gouvernance de la mondialisation. Paris: Presses de Sciences Po, 2005.

HERVE, D.; RIVIERE, G.; PACHECO, L. Communities and Collective Usage of Land Resources in the Andes. Reinventing the Commons, IASCP International Conference, Bodoe, Norway, 1995.

HESS, C.; OSTROM, E. (Ed.). *Understanding Knowledge as a Commons: From Theory to Practice*. Cambridge: MIT Press, 2007.

HOBHOUSE, L. T. *Morals in Evolution: A Study in Comparative Ethics*. London: Chapman & Hall, 1956.

HOCART, A. M. *Le mythe sorcier*. Paris: Payot, 1973.

_____. *Rois et Courtisans*. Paris: Le Seuil, 1978.

_____. *Au commencement était le rite*. Paris: Mauss La Découverte, 2005.

HOCHET, A. M. Guinée Bissau: Paysanneries en attente, Dakar, Enda. *Etude*, p. 79-80, 1983.

HOMANS, G. Social Behavior as Exchange. *American Journal of Sociology*, 68, p. 597-606, 1958.

HUBERT, B. *Appui à l'agriculture familiale: appuis institutionnels et initiatives locales. Rapport de mission au Brésil*. Montpellier: INRA-SAD/CIRAD-SAR, 1997.

HUFTY, M. (Dir.). La pensée comptable: État, néolibéralisme, nouvelle gestion publique. Nouveaux Cahiers de l'IUED, Genève, n. 8, 1999.

_____. La gouvernance est-elle un concept opérationnel? Proposition pour un cadre analytique. *Revue Fédéralisme-Régionalisme*, v. 7, n. 2, 2007.

HYDEN, G. *Beyond Ujamaa in Tanzania: Underdevelopment and Uncaptured Peasantry*. Londres: Heinemann, 1980.

_____. La crise africaine et la paysannerie non capturée. *Politique Africaine*, n. 18, juin. 1985, p. 98-103.

_____. The Theory of Reciprocity and Governance in Africa. *Conference on Advances in Comparative Institutional Analysis*, 19-23 oct. 1987, Dubrovnik, Yugoslavia.

_____. *African Politics in Comparative Perspective*. Cambridge University Press, 2005.

_____. L'économie de l'affection et l'économie morale dans une perspective comparative. *Revue du MAUSS Semestrielle*, n. 30, 2007.

IRWIN, S. H.; SANDERS, D. R. The Impact of Index and Swap Funds on Commodity Futures Markets: Preliminary Results. OECD Food, Agriculture and Fisheries. Working Papers, Paris, n. 27, 2010.

JAULIN, R. *La paix blanche*. Paris: Ed. du Seuil, 1969.





- _____. *De l'ethnocide*. Paris: Maspero, 1970.
- _____. Ethnocide, Tiers Monde et ethnodéveloppement. *Tiers Monde*, v. 25, n. 100, p. 913-927, 1984.
- JONG, J. T. V. M. de. *A descent into African Psychiatry*. Amsterdam: Royal Tropical Institute, 1987a.
- _____. Jangue Jangue in Guinéa-Bissau, un unknown culture-bound syndrome among Balanta women Dutch. *Journal of Psychiatry*, 29, 2, 1987b.
- _____. Jangue Jangue: la politique par le bas en Guinée-Bissau. *Politique Africaine*, n. 37, p. 108-1112, 1987c.
- KAHAN, D. M. The Logic of Reciprocity: Trust, Collective Action, and Law. GINTIS, H.; BOWLES, S.; BOYD, R.; FEHR, E. *Moral Sentiments and Material Interests: The Foundations of Cooperation in Economic Life*. Cambridge: MIT Press, 2005.
- KESTEMONT, B. *Critique des conditions de la durabilité: application aux indices de développement durable*. Mémoire de DEA. Bruxelles: IGEAT-ULB, 2003.
- _____. Les fondements utilitaristes et anti-utilitaristes de la coopération en biologie. *Revue du Mauss*, 1, n. 31, 2008.
- KESTEMONT, B.; LE MENACH, J. L. *Evaluation de l'action ONG/322/90/B Guinée-Bissau*. Formation d'unités de pêche artisanale dans l'archipel des Bijagos CCE-COTA. Bruxelles: [s/n], 1992.
- KILCHER, F. *Marchés hebdomadaires et agricultures familiales*. Quelle complémentarité. Montpellier: CNEARC/Mémoire ESAT, 1, 2004.
- KIRSCH, R. *Incubação de empreendimentos da economia solidária e as implicações das relações de reciprocidade*. Brasília: UnB, 2007.
- KIRSCH, R.; SABOURIN, E. Implicações das relações de reciprocidade na incubação de empreendimentos da economia solidária. *XIII Congresso Brasileiro de Sociologia*, 29-05/01-06/2007, UFPE, Recife (PE), 15 p, GT 29 Economia Solidária, 2007.
- KOLM, S. C. *La bonne économie* (La réciprocité générale). Paris: Presses Universitaires de France, 1984.
- _____. Théorie de la réciprocité et du choix des systèmes économiques. *Revue Economique*, n. 35, v. 5, p. 878-910, 1984.
- KURZBAN, R. Biological Foundations of Reciprocity. OSTROM, E.; WALKER (Ed.). *Trust and Reciprocity: Interdisciplinary Lessons for Experimental Research*. New York: Russell Sage Foundation, 2003.
- LABELLE, J. M. *La réciprocité éducative*. Paris: PUF, 1996.
- _____. Réciprocité éducatrice et conduite épistémique développementale de la personne. In: DANIS, C.; SOLAR, C. (Dir.). *Apprentissage et développement des adultes*. Montréal: Éditions Logiques, 1998.
- LACLAU, E. La rupture populiste et le centre gauche latino-américain. *Réseau d'information et solidarité avec l'Amérique Latine*. Disponible em: <<http://risal.collectifs.net/spip.php?article2247>>. Acessado em: 20 nov. 2007.
- LACLAU, E. *La Raison populiste*. Paris: Seuil, 2008.
- LAFORGA, G. *Dinâmica do Comércio Justo, Associativismo e Agricultura Familiar na Citricultura Brasileira*. Programa de Pós-Graduação em Engenharia de Produção, Tese de Doutorado. São Carlos: UFSCar, 2005.
- _____. Economia solidária, agricultura familiar e comércio justo: alinhando convergências, apresentado desafios. *XXIX Encontro Anual da Anpocs*, GT 21, Caxambu, 25-29 de outubro 2005.
- LANDAIS, E.; DESFFONTAINES, J. P. Les pratiques des agriculteurs: point de vue sur un courant nouveau de la recherche agronomique. *Actes du Séminaire Modélisation systémique et système agraire: décision et organisation*. Paris: INRA S.A.D, 1990.





- LANNA, M. P. D. *A divida divina*. Troca e Patronagem no Nordeste Brasileiro. Campinas: Ed. Unicamp, 1995.
- LASCOUMES, P. *L'éco-pouvoir*. Paris: Editions La Découverte, 1994.
- LASCOUMES, P.; LE GALES, P. (Dir.). *Gouverner par les instruments*. Paris: Presses de Sciences Po, 2004.
- LATOUCHE, S. L'échec de l'occidentalisation du monde. *Revue Tiers Monde*, 1984. v. 25, n. 100, p. 881-892, 1984.
- _____. Le don est-il l'autre paradigme? *Revue du Mauss Semestrielle*, n. 8, 2^e s., 1998.
- LAVAL, C. Les deux crises de l'éducation. *La Revue du Mauss semestrielle*, n. 28, p. 96-115, 2006.
- LAVILLE, J. L. Avec Mauss et Polanyi vers une théorie de l'économie plurielle. *Revue du Mauss*, n. 21, 2003.
- LAVILLE, J. L. (Dir.). *L'économie solidaire: une perspective internationale*. Paris: Desclée de Brouwer, 2000.
- LAZZARETTI, M. A. *Ação coletiva em assentamentos de reforma agrária*. Cascavel: EduUnioeste, 2003.
- LE TALLEC, C.; HOURS, B.; SELIM, M. *Solidarités et compétences, idéologies et pratiques*. Paris: L'Harmattan, 2003.
- LE VELLY, R. Un commerce équitable à grande échelle est-il possible? *Séminaire Le Commerce équitable, une alternative au capitalisme*. Université de Bourgogne, IHC, Dijon, 2006a.
- _____. Le commerce équitable: des échanges marchands contre et dans le marché. *Revue française de sociologie*, 47 (2), mars-juin 2006, p. 319-340, 2006b.
- _____. Le marketing fait-il perdre leur âme aux militants du commerce équitable? *Gérer et comprendre*, 89, p. 15-23, septembre 2007.
- LEBLIC, I. *Les Kanak face au développement*. La voie étroite. Grenoble-Nouméa: Presses Universitaires de Grenoble, ADCK, 1996.
- LEENHARDT M. *Les Gens de la Grande Terre*. Nouméa: Éditions du Cagou, 1937.
- _____. *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard, [1947] 1971.
- LENA, P.; GEFFRAY, C.; ARAUJO, R. (Ed.) L'oppression paternaliste au Brésil. *Lusotopie*, Paris: III, p. 105-354, 1996.
- LENNE, P. *Confrontation des connaissances entre agriculteurs et chercheurs dans un dispositif de co-construction de l'innovation: le cas du semis direct à Unai (Brésil)*. Master Pro, Anthropologie du développement local, IEDES, Paris I, Sorbonne, Cirad, 2006.
- LEVI-STRAUSS, C. *Les structures élémentaires de la parenté*. Chap. XXVII. Les cycles de la réciprocité. Mouton: La Haye, [1949] 1967.
- _____. Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. In: MAUSS, M. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF, [1950] 1977.
- LOPES, C. *Ethnies, Etat et rapports de pouvoir en Guinée Bissau*. Genève: IUED, 1980.
- _____. *A transição histórica na Guiné-Bissau*. Bissau: INEP, 1987.
- LUCAS, V. Methods for strengthening farmer innovation: a glance on social appreciation of farmer's roles and abilities. *ISDA International Symposium*, 28 juin-1 juillet, Montpellier, 2010.
- LUPASCO, S. *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*. Paris: Herman, 1951.
- _____. *Les trois matières*. Paris: Julliard, 1970.
- _____. *L'énergie et la matière psychique*. Paris: Julliard, 1974.





- MAGALHÃES, R.S.; ABRAMOVAY, R. A formação de um mercado de microfinanças no sertão da Bahia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 22, p. 107-119, 2007.
- MALINOWSKI, B. *Mœurs et coutumes des Mélanésiens*. Trois essais sur la vie sociale des primitifs. Paris: Payot, 1933.
- _____. *Les argonautes du Pacifique Occidental*. Trad Française. Paris: Payot, 1963.
- MAPOU, L. *Conférence Les enjeux fonciers à Pouébo*. 23 nov. 2000, DDEE Antenne Nord, Ouégoa, Nouvelle Calédonie, 2000.
- MARCH, J.G.; SIMON, H.A. *Les organisations*. Paris: Dunod, 1971.
- MARCOUX, R. M. *Du développement social des tribus au développement social provincial*. Rapport de mission. Koné, Direction des affaires sanitaires et sociales et des problèmes de société, Province Nord, 2002.
- MARIE, A. Une anthropo-logique communautaire à l'épreuve de la mondialisation. De la relation de dette à la lutte sociale, l'exemple ivoirien. *Cahiers d'études africaines*, 166, 2002.
- MARIE, A. Parenté, échange matrimonial et réciprocité. *L'homme*, v. 12, n. 3, p. 5-46, 1972.
- MARTINS, J. de S. *Os camponeses e a política no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1981.
- _____. *Travessias: estudo de caso sobre a vivência da reforma agrária nos assentamentos*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2003a.
- _____. *O sujeito oculto: ordem e transgressão na reforma agrária*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2003b.
- MARTINS, P. H. (Org.). *A dádiva entre os modernos*. Discussão sobre os fundamentos e as regras do social, Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- MARTINS, P. H.; CAMPOS, R. B. (Org.). *Polifonia do Dom*. 1. ed. Recife: Editora Universitária UFPE, 2006.
- MARTINS, P. H.; NUNES, B. F. (Org.) *A Nova ordem social: Perspectivas da solidariedade contemporânea*. Brasília: Paralelo 15, 2004.
- MARUT, J. C. *Guinée-Bissau et Casamance, stabilisation et instabilité*. Genève, Centre de Documentation et de Recherche, UNHCR Rapport WRITENET No. 15/2000, 25p, 2001.
- MASCARENHAS, G. C. C. *O movimento do Comércio Justo e Solidário no Brasil: entre a solidariedade e o mercado*. UFRRJ/CPDA: Rio de Janeiro, 2007. Tese de Doutorado em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade.
- MASSARDIER, G. *Politiques et action publiques*. Paris: Armand Colin, collection U, 2003.
- _____. *Les chemins contigus et parallèles de la gestion intégrée de l'eau*. Instruments de concertation, négociations, fabrique de passeurs. Le cas du Verdon, séminaire SAIAP, CSPP, Aix-en-Provence, 24 novembre 2006, 2006a.
- _____. *L'analyse des politiques et de l'action publique*. L'exemple de la gestion de l'eau. Montpellier, CIRAD, Unité G. Eau, 27 novembre 2006, 2006b.
- MATOS, A. G. Organizações sociais e economia solidária. *Cadernos do CEAM*, Brasília, n. 23, 2006.
- MAUSS, M. *Essais de Sociologie*. Paris: Ed. de Minuit, (extraits des volumes 2 et 3 des Œuvres), (1968-1969).
- _____. Œuvres. Volume III. Paris: Ed. de Minuit, 1968-1969 [1931].
- _____. *Manuel d'ethnographie*. Paris: Payot. 2002 [1947].
- _____. Ensaio sobre a dádiva. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify, [1924, 1950] 2003.
- MAYER, E. *The Articulated Peasants: Household Economies in the Andes*. Boulder: Westview Press, 2002.
- M'BALLI, F. L'Etat et les paysans face aux contraintes du développement rural en Guinée Bissau: la confrontation de deux logiques. *DEA sociologie*, Université Bordeaux II, 1988.





MEDAETS, J. P.; MEDEIROS J. X. A Ação coletiva no controle da qualidade da produção orgânica familiar: Análise comparativa entre a certificação por auditoria externa e a certificação participativa em rede. *XLII Congresso da SOBER*, 2004.

MEDINA, J. Introducción. *Temple de la Teoría de la reciprocidad*. La Paz: GTZ/Padep Tome 1, p. 9-16, 2003.

_____. *Qamana*. Tres reflexiones sobre el pensamiento andino. La Paz: HISBOL, 1994.

_____. *Poderes locales: implementando la Bolivia del próximo milenio, protocolos de gestión de un Subsecretario*. La Paz: FIA/Semilla/CEBIAE, 1997.

_____. *Nande reko: la comprensión guaraní de la vida buena*. La Paz: FAM, PADEP-GTZ, 2002.

_____. Diferencia y complementariedad entre el principio representativo y el principio participativo en la sociedad multicultural. Reflexiones a partir de la experiencia boliviana de participación popular. *Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal*, n. 35-37, p. 87-96, 2000.

MEILLASSOUX, C. Débats. *Annales CLS*, n. 6. Paris: A. Colin, 1974.

_____. *Femmes, greniers et capitaux*. Paris: Maspero, 1975.

MELIA, B.; TEMPLE, D. *El don, la venganza y otras formas de economía guaraní*. Asunción: CEPAG, Distribucion Montoya, 2004.

MENDES, C.; MALHERBE, M. *Parlons manjak: langue de Guinée-Bissau*. Paris: L'Harmattan, 2007.

MENDRAS, H. *Les sociétés paysannes. Eléments pour une théorie de la paysannerie*. Paris: Armand Colin, 1976.

_____. *La fin des paysans*. Marseille, Arles : Actes Sud, 1979.

_____. L'invention de la paysannerie. *Revue Française de Sociologie*, 41-3, p. 539-552, 2000.

MENEZES, M. A. O cotidiano camponês e a sua importância enquanto resistência à dominação: a contribuição de James C. Scott. *Ratzes*, v. 21, n. 1, p. 21-44, 2002.

_____. *A reciprocidade e a economia moral; repensando o campesinato*. In: MARTINS, P. H.; CAMPOS, B. C. *Polifonia do Dom*. Recife: Ed. UFPE, p. 209-234, 2006.

MENY, Y.; SUREL, Y. *Par le peuple, pour le peuple. Le populisme et les démocraties*. Paris: Fayard, 2000. (L'espace du politique).

MERCOIRET, M. R. et al. *Dynamiques rurales et développement régional dans la Province Nord de Nouvelle-Calédonie*. Territoire de la Nouvelle-Calédonie, Province Nord. Montpellier, DRPP/CIRAD, Cirad Tera, n. 28/99, 200p., 1999.

MERTON, R. K. *Social Theory and Social Structure*. Glencoe: Free Press, 1957.

MICHAUX, J.; LAYME, F.; TEMPLE, D. Las estructuras elementales de la reciprocidad, 2002, La Paz, Editorial TARI – Plural, 2002.

MICHAUX, J.; GONZALES, M.; BLASCO, E. Ayllu aymara y reciprocidad. *Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal*, n. 35-37. p. 59-78. 2000.

MICHAUX, J.; GONZALES, M.; BLANCO, E. Territorialidades andinas de reciprocidad, la comunidad. *Las estructuras elementales de la reciprocidad*. Tari: Plural Ed., La Paz, 2003.

MINISTÉRIO do Desenvolvimento Agrário (MDA). Marco Referencial para Apoio ao Desenvolvimento de Territórios Rurais. Brasília, 2005.

MINISTÉRIO de Desenvolvimento Social e de Combate a Fome, Secretaria Nacional de Renda de Cidadania, Decreto n. 5.074, de 11 de maio de 2004, Brasília, MDS SENARC, 2004.





MORMONT, M. Agriculture et environnement: pour une sociologie des dispositifs. *Economie Rurale*, 236, p. 28-36, 1996.

MOTTA M.; ZARTH, P. (Org.). *Formas de resistência camponesa: visibilidade e diversidade de conflitos ao longo da história. Concepções de justiça e resistências nos brasis*. v. 1. São Paulo: Unesp, Nead, 2008. (Coleção História Social do Campesinato no Brasil, T. II).

MURRA, J. V. An Aymara kingdom in 1567. *Ethnohistory*, XV, 2, p. 115-151, 1968.

_____. La Organización Económica del Estado Inca. *Colección America Nuestra*, 11. Mexico: Siglo XXI, 1978.

NEAOUTYNE, P. Les kanak dans l'économie. *Mwa Vée*, 32, avril-juin, p. 5-13, 2001.

NEVES, D. P.; MORAES SILVA, M. A. (Org.). *Processos de constituição e reprodução do campesinato no Brasil - Formas tuteladas de condição camponesa*. São Paulo: Ed. da Unesp, Nead, 2008. (Coleção História Social do Campesinato no Brasil, Tomo I).

NICOLAS, G. Résurgence du don sacrificiel. *Revue du Mauss Semestrielle*, 1^{er} s., n. 5, p. 118, 1995.

OECD-FAO. *Agricultural Outlook 2010-2019*. Paris: OECD, 2010. Disponível em <<http://www.agri-outlook.org>>. Acessado em: 30 de março de 2011.

OLIVEIRA, M. S. L.; DUQUE, G. Reciprocidade e sociabilidade no Cariri Paraibano. *XXIV Reunião Brasileira de Antropologia*, Olinda, 2004.

OLIVIER DE SARDAN, J. P. *Anthropologie et Développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*. Paris: Apad-Karthala, 1995.

OLSON, M. *Logique de l'action collective*. Paris: PUF, 1978.

OSTROM, E. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. New York: Cambridge University Press, 1990.

_____. *Crafting Institutions for self-governing irrigation systems*. San Francisco: ICS Press, Institute for Contemporary Studies, 1992.

_____. Constituting social capital and collective action. *Journal of Theoretical Politics*, 6 (4), p. 527-562, 1994.

_____. A behavioral approach to the rational-choice theory of collective action. *American Political Science Review*, 92 (1), p. 1-22, 1998.

_____. *Self governance and Forest Resources*. Bogor: Cifor, 1999. (Ocasional paper, 20).

_____. Toward a Behavioral Theory Linking Trust, Reciprocity and Reputation. In: OSTROM, E.; WALKER (Ed.). *Trust and Reciprocity: Interdisciplinary Lessons for Experimental Research*. New York: Russell Sage Foundation, p.19-78, Chapter 2, 2003.

OSTROM, E. Policies that Crowd out Reciprocity and Collective Action. In: GINTIS, H.; BOWLES, S.; BOYD, R.; FEHR, E. *Moral Sentiments and Material Interests: The Foundations of Cooperation in Economic Life*. Cambridge: MIT Press, 2005a.

_____. *Understanding Institutional Diversity*. Princeton: Princeton University Press, 2005b.

_____. El Gobierno de los Bienes Comunes Desde el Punto de Vista de la Ciudadanía. In: HELFRICH, Silke (Ed.). *Genes, Bytes y Emisiones: Bienes Comunes y Ciudadanía*. Mexico: Heinrich Böll Foundation, 2008a.

_____. Developing a method for analyzing institutional change. In: BATIE; MERCURO (Ed.). *Assessing the Evolution and Impact of Alternative Institutional Structures*. London: Routledge Press, 2008b.

OSTROM, E.; AHN, T. K. The meaning of social capital and its link to collective action. In: GERT, T.; SVENDSEN; GUNNAR, L. (Ed.). *Handbook on Social Capital*. Northampton: Edward Elgar, 2008.





OSTROM, V.; OSTROM, E. Public goods and public choices. In: SAVAS, E. S. (Ed.). *Alternatives for Delivering Public Service: Toward Improved Performance*. Boulder: Westview Press, 1978.

OUEDRAOGO, B. L. *Entraide villageoise et développement: groupements paysans au Burkina Faso*. Paris: L'Harmattan, 1990. (Collection Alternatives Rurales).

PAPILLOUD, C. *Le don de relation Georg Simmel, Marcel Mauss*. Paris: L'Harmattan, 2002.

_____. La réciprocité. Diagnostic et destins d'un possible dans l'œuvre de Georg Simmel. Paris: L'Harmattan, 2003. (Logiques Sociale).

PARSONS, T. *The Social System*. Glencoe: Free Press, 1951.

PAULME, D. *Classes d'âge et association d'âge en Afrique*. Paris: Plon, 1971.

PENOT, E. La riziculture de mangrove de la société balante dans la région de Tombali en Guinée-Bissau. In: SALEM, M. C. (Ed.). *Dynamique et usages de la mangrove dans les pays des Rivières du Sud Cormier*. Colloques et Séminaires. Paris: Orstom, 1994.

_____. Structuration sociale et économique, liens et nécessité matériels dans une société de réciprocité: le cas des Balantes de la région de Tombali, Guinée-Bissau. In: SABOURIN, Eric. *Lien social vs intérêt matériel dans un processus d'action collective*. Paris: Mauss, Cirad, 2005.

PEREZ-VITÓRIA, S. Les paysans sont de retour. Arles: Actes Sud, 2005,

PETIT, A. Des funérailles de l'entre-deux: Rituels funéraires des migrants Manjak en France. *Archives de sciences sociales des religions*, 131, 2005. Disponível em <http://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=ASSR_131_0005>. Acessado em 8/11/2008.

PINTON, F. De la paysannerie française aux peuples de la forêt amazonienne, *Etudes rurales* n° 183, p. 201-220, 1/2009

PINTON, F.; AUBERTIN, C. Populations traditionnelles: enquêtes de frontière. In: ALBALADEJO, C.; SARTRE, Arnaud de (Dir.). *Une décennie de développement durable en Amazonie rurale brésilienne*. Paris: L'Harmattan, 2005.

PLOEG, J. D. Van Der. *The Virtual Farmer: past, present and future of the Dutch peasantry*. Assen: Royal Van Gorcum, 2003.

_____. O modo de produção camponês revisitado. In: SCHNEIDER, Sergio (Org.). *A diversidade na Agricultura Familiar*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006.

_____. The New peasantries: struggles for autonomy and sustainability. In: _____. *An era of Empire and Globalization*. London: Sterling, Earthscan, 2008.

POLANYI, K. Le commerce sans marché au temps d'Hammourabi. In: POLANYI, K.; ARENSBERG, C. *Les systèmes économiques dans l'Histoire et dans la Théorie*. Paris: Larousse, 1975a.

_____. L'économie en tant que procès institutionnalisé. In: POLANYI, K.; ARENSBERG, C. *Les systèmes économiques dans l'Histoire et dans la Théorie*. Paris: Larousse, 1975b.

_____. *La grande transformation: aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris: Gallimard, 1983.

POLANYI, K.; ARENSBERG, C. *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*. Paris: Librairie Larousse, 1975.

PONIDJA, A. *Stratégies foncières dans la basse vallée de Ponérihouen* (Nouvelle Calédonie). Montpellier: Université Paul Valéry, 1990.

PORTO-GONÇALVES, C. W. A Nova Questão Agrária e a Reinvenção do Campesinato: o caso do MST. *Revista OSAL – Observatorio Social de América Latina*, Buenos Aires, v. 16, p. 23-34, 2005.





- PRADO JUNIOR, C. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1942.
- _____. A questão agrária no Brasil. Capítulo 1: contribuição para a análise da questão agrária no Brasil. *Revista Brasiliense*, n. 28, 1960.
- _____. *A revolução brasileira*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1966.
- RACINE, L. Les formes élémentaires de la réciprocité. *L'Homme*, n. 99, XXXVI (3), p. 97-118, jui./sept. 1986.
- RADOMSKY, G. F. W.; SCHNEIDER, S. Nas teias da economia: o papel das redes sociais e da reciprocidade nos processos locais de desenvolvimento. *Sociedade e Estado*, 22, p. 249-284, 2007.
- RANDLES, W. G. L. La réciprocité en Afrique bantu. *Annales ESC*, n. 6, p. 1320-1326, nov./déc. 1974.
- RAWLS, J. *Théorie de la justice*. Paris: Seuil, 1997.
- REDFIELD, R. *Peasant society and culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1956.
- RENARD, M. C. Quality, certification, regulation and power in fair trade. *Journal of Rural Studies*, 21, p. 419-431, 2005.
- REPÚBLICA del Bolivia. *Nueva Constitución Política del Estado*. Versión oficial. Octubre 2008.
- REPÚBLICA del Ecuador. *Constitución del Ecuador*. Montecristi. 2008.
- REVERE, R. B. Les ports de commerce de la Méditerranée Orientale et la neutralité des côtes. In: POLANYI, K.; ARENSBERG, C. *Les systèmes économiques dans l'Histoire et dans la Théorie*. Paris: Larousse, 1975.
- REY, P. P. *Colonialisme, néocolonialisme et transition au capitalisme*. Exemple de la Comilog au Congo-Brazzaville. Paris: F. Maspéro, 1971.
- REYNAUD, J. D. *Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale*. Paris: Armand Colin, 1993.
- RHODES, R. A. W. Understanding Governance: Policy Networks, Governance, Reflexivity and Accountability. Philadelphia: Open University Press, 1996.
- RIBEIRO, C. R. *Conflits et gestion foncière en Guinée-Bissau*. Rome: FAO, 2003.
- RIBOT, J. C.; AGRAWAL, A.; LARSON, A. The Decentralization of Natural Resource Management: Theory Meets Political Reality. *World Development*, v. 34, n. 11, p. 1864-86, 2006.
- RIBOT, J. C.; PELUSO, N. L. A Theory of Access: Putting Property and Tenure in Place. *Rural Sociology*, v. 68, 2003.
- RIOUX, J. P. (Dir.). *Les Populismes*. Paris: Perrin, 2007. (Collection Tempus).
- RIST, G. *Le développement*. Histoire d'une croyance occidentale. Paris: Presse de la fondation nationale de sciences politiques, 1996.
- ROGER, E. M.; KINCAID, D. L. *Communication Networks*. Toward a New Paradigm for Research. New York: The Free Press, 1981.
- ROUSTANG G. *Démocratie : le risque du marché*, Paris : Desclée de Brouwer, collection Sociologie Economique, 2002.
- ROUSTANG. Volatilité ou pérennité des innovations sociales de l'économie solidaire. In 3^{ème} Rencontres du Réseau Interuniversitaire d'Economie sociale et solidaire Toulouse 5/03/2003. 10p
- SABOURIN, E. Le conseil Aguaruna et Huambisa, un rêve différent. *Coévolution*, Paris, n. 2, été-automne, p. 16-20, 1980.
- _____. La réponse des Aguaruna et Huambisa. *Journal de la Société des Américanistes, Chronique d'information sur les Amérindiens*, Tome LXVII, p. 442-450, 1981.





- _____. *Ethnodéveloppement et Réciprocité en Amazonie Péruvienne: le cas du Conseil Aguaruna et Huambisa*. Thèse de Doctorat, Université de Jussieu, Paris VII, 1982a.
- _____. Dans les bidonvilles du Pérou: des liens renouvelés avec les campagnes. *Le Monde Diplomatique*, mars, 1982b.
- _____. La situation des communautés indigènes de la côte Atlantique du Nicaragua. Rapport annuel 1982, *Survival International France*, Paris, p. 147-177, 1982c.
- _____. Les Miskitos dans la tourmente. *Le Monde Diplomatique*, janvier, 1983.
- _____. *Développement rural et résistance paysanne en Guinée Bissau*. Paris: EDI-IRFED, 1985.
- _____. Reflexões sobre as dinâmicas associativas e comunitárias na Guiné Bissau. *Soronda*, Bissau, n. 6, p. 71-94, 1988.
- _____. Reflexões sobre estratégias de organização camponesa. *Boletim de Informação Sócio-Econômica - BISE*, Bissau, n. 4/88, p. 11-32. 1988b.
- _____. Family farming sustainability and regional economic integration in Brazil: between debate and reality. In: DRAGUN, A. K.; TISDELL, C. (Dir.). *Sustainable agriculture and Environment: Globalization and trade liberalisation*. Cheltenham: Edward Elgar Editor, 1999.
- _____. Peasant reciprocity practises in Brazilian Northeast rural communities and recognition of agriculture multifunctionality. *X World Congress of Rural Sociology*, Rio de Janeiro, 1-5 août 2000a.
- _____. Reciprocidad e intercambio en comunidades campesinas del Nordeste: Massaroca (Bahía, Brasil). *Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal*, Madrid, n. 35-36-37, p. 101-112, 2000b.
- _____. Changements sociaux, organisation de producteurs et intervention externe. In: CARON, P.; SABOURIN, E. (Coord.). *Paysans du Sertao*. Montpellier: Cirad, Embrapa, Repères, 2001a.
- _____. Note sur les besoins et perspectives de gestion concertée de l'aire de chasse de Forêt Plate, Commune de Pouembout, Nouvelle Calédonie, IAC-SRDL 13/2001, Pouembout, 2001b.
- _____. Manejo da inovação na agricultura familiar do agreste da Paraíba: o sistema local de conhecimento. In: SILVEIRA, L.; PETERSEN, P.; SABOURIN, E. (Org.). *Agricultura familiar e agroecologia no semi-árido: avanços a partir do agreste da Paraíba*. Rio de Janeiro: AS-PTA, 2002a.
- _____. Appui à l'agriculture familiale, collectivités territoriales et construction de territoires dans le Nordeste Semi-aride. In: SABOURIN, E.; TEIXEIRA, O. (Ed.). *Planification du développement territorial au Brésil*. Campina Grande: Cirad/Ufpa; Montpellier: Colloques, 2002b.
- _____. *La gestion des communs au Nordeste du Brésil et la multifonctionnalité de l'agriculture Rapport de recherche du projet*: la multifonctionnalité de l'agriculture comme relation entre fonctions marchandes et non marchandes. Montpellier: Cirad, 2003.
- _____. Dádiva e reciprocidade nas sociedades rurais contemporâneas. *Tomo, Revista de Ciências Sociais*, v. 7 (7), p. 75-104, 2004.
- _____. Les tensions entre lien social et intérêts matériels dans les processus d'action collective. In: SABOURIN, E.; ANTONA, M. (Dir.). *Les tensions entre lien social et intérêts matériels dans l'action collective*. Paris: CIRAD et Bibliothèque du MAUSS, 2005a.
- _____. *Réciprocité dans une commune rurale du Poitou (1960-1980)*, 100p. Inédit, 2005b.
- _____. Organizações formais e dispositivos coletivos dos agricultores no Nordeste Semi-árido. *Cadernos do CEAM*, Brasília, 23, p. 51-93, 2006a.
- _____. Práticas sociais, políticas públicas e valores humanos. In: SCHNEIDER, S. (Org.). *A diversidade agricultura familiar*. Porto Alegre: UFRGS, 2006b. (Estudos Rurais).





- _____. L'entraide agricole, entre échange et réciprocité. *Revue du Mauss Semestrielle*, n. 30, p. 198-217, 2007a.
- _____. *Paysans du Brésil entre échange marchand et réciprocité*. Paris: Ed Quae, 2007b. (Col. Indiscipline),
- _____. Les débats de politique agricole et de développement rural dans le Brésil de Lula. *Lusotopie*, n. XIV-2, p. 61-85, 2007c.
- _____. A reciprocidade e os valores éticos da solidariedade econômica. A questão da solidariedade e da reciprocidade na economia solidária. *Table ronde du XIII Congresso Brasileiro de Sociologia*, 30 mai. 2007, UFPE, Recife, Actes, 2007d.
- _____. Ressources communes et multifonctionnalité au Nordeste du Brésil. In: GROUPE POLANYI (Coord.). *La Multifonctionnalité de l'agriculture*. Une dialectique du marché et de l'identité. Paris: Quae Editions, 2008a.
- _____. Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 23, n. 66, p. 131-138, fev. 2008b.
- _____. Oppression paternaliste et exploitation capitaliste au Brésil. *Lusotopie*, n. 15, v. 2, p. 231-234, nov. 2008c.
- _____. Multifuncionalidade da agricultura e manejo de recursos naturais: alternativas a partir do caso do semi-árido brasileiro. *Revista Tempo da Ciência*, v. 15, n. 29, p. 57-72, 2008d.
- _____. Educação, dádiva e reciprocidade: reflexões preliminares. *Jornal do Mauss latino-iberoamericano*, ano 1, n. 4, jan./fev. 2008e.
- _____. *Camponeses do Brasil, entre a troca mercantil e a reciprocidade*. Rio de Janeiro: Editora Garamond Universitaria, 326p. 2009a. (Col. Terra Mater).
- _____. Family farm product qualification and relationship of reciprocity. *European Society Rural Sociology Congress*, Vaasa, aug. 2009b.
- _____. Organisations et sociétés paysannes, une lecture par la réciprocité. Habilitation à Diriger les Recherches en Sociologie et Anthropologie. Paris : Université Paris 1, Panthéon Sorbonne, IEDES, Vol 2 (Synthèse théorique), 259p. 2009c.
- _____. Agri-food qualification & certification process as an interface between exchange marketing and reciprocity. *ISDA International Symposium*, Montpellier, Session 4-F. Certification: an institutional innovation to foster sustainability? 28 juin-1 juillet 2010a.
- _____. Multifuncionalidade e relações não mercantis: manejo de recursos comuns no Nordeste. *Caderno do CRH*, n. 22, v. 56, p. 151-169, 2010b.
- _____. Dispositivos coletivos de apoio a produção e dinâmicas territoriais, *Ratzes, Revista de Ciências Sociais*, n°28 vol 1-2, n°29 vol 1.
- SABOURIN, E.; CARON, P.; SILVA, P. C. G. Enjeux fonciers et gestion des communs: Le cas des vaines pâtures dans la région de Massaroca (Bahia, Brésil). *Cahiers de la Recherche Développement*, v. 42, p. 7-21, 1995.
- _____. Organisation des producteurs familiaux et développement municipal; trois études de cas dans le Nordeste du Brésil. In: HAUBERT, M. (Dir). *Les Paysans, L'Etat et le marché*. Sociétés paysannes et Développement. Paris: Université Paris I, Publications de la Sorbonne, 1997.
- _____. O manejo dos fundos de pasto no nordeste baiano: um exemplo de reforma agrária sustentável. *Ratzes*, 20, p. 90-102, 2000.
- SABOURIN, E.; CARON, P.; TONNEAU, J. P. Dynamiques territoriales et trajectoires de développement local: retour d'expérience dans le Nordeste Brésilien. *Cahiers Agricultures*, 13, v. 6, p. 539-545, 2004.





SABOURIN, E.; COUDEL, E. Multifunctionality of rural spaces and natural resource management: Brazil-France comparison. *IASCP International Conf.*, Oaxaca, Mexico, 11 ago. 2004. Disponible em: <http://dlc.dlib.indiana.edu/archive/00001478/00/Sabourin_Multifunctionality_040801_Paper182.pdf>.

SABOURIN, E.; DJAMA, M. Pratiques paysannes de la multifonctionnalité: Nordeste brésilien et Nouvelle Calédonie. *Economie Rurale*, 273-274, p. 120-133, 2003.

SABOURIN, E.; DJAMA, M.; MERCOIRET, M. R. Opérations groupées d'aménagement foncier et dynamiques territoriales en Nouvelle-Calédonie. *Les Cahiers de la multifonctionnalité*, 3, 2003.

SABOURIN, E.; DUQUE, G.; DINIZ, P. C. O.; OLIVEIRA, M. S. L.; FLORENTINO, G. L. Reconnaissance publique des acteurs collectifs de l'agriculture familiale au Nordeste. *Cahiers Agricultures*, v. 14 (1), p. 111-116, 2005.

SABOURIN, E.; GROCHAIN, S.; TYUIENON, R.; PEDELAHORE, P. Prestations non marchandes et intégration économique: une dynamique de mise en valeur endogène des ressources locales. In: MOKADDEM, H. (Ed.). *Approches autour de Culture et Nature dans le Pacifique Sud*. Nouméa: CORAIL-ACDK, UNC, 2003.

_____. Non market services and economic integration: endogenous development dynamics for local resources. In: MOKADDEM, H. (Org.). *Eleven approaches to culture and nature in the South Pacific*. Nouméa: Secrétariat of the Pacific Community, 2006.

SABOURIN, E.; NOEL, A.; MARINOZZI, G.; ANDRADE, H. Coordination between producers & collective decision making in Brazilian Northeast public irrigation areas. *Association For Farming Systems Research International Symposium*, Pretoria, 15, v. 1, p. 542-549, 1998.

SABOURIN, E.; OLIVEIRA, M. N. de; XAVIER, J. H. V. Family and collective logics in land reform settlements in Unai (MG, Brazil). *Estudos sociedade e agricultura*, 3, 2008.

SABOURIN, E.; PEDELAHORE, P. Traditional land and collective management systems in New Caledonia North Provincia. IASCP Pacific Regional Meeting. *Tradition and globalisation: Critical issues for the accommodation of Common Property Resources in the Pacific Region*, Brisbane, p. 94-110, sept. 2001.

_____. Indigenous Land and Collective Tenure Systems in New Caledonia. *The Common Property Resource Digest*, n. 61, p. 2-4, juin 2002.

SABOURIN, E.; RIBAUD, P. *Organisation d'une structure d'appui aux producteurs privés et paysans*. Institut National du Café d'Angola. Paris: CCCE, EDI-IRFED, 1989.

SABOURIN, E.; SIDERSKY, P.; MATOS, L.; TRIER, R. Gestion technique vs gestion sociale de l'eau dans les systèmes d'agriculture familiale du Sertão brésilien. *Sécheresse*, 13 (4), p. 274-283, 2002.

SABOURIN, E.; SIDERSKY, P.; SILVEIRA, L. Farmer experimentation in north-east Brazil: The story of a partnership between smallholders' organisations and an NGO seeking to enhance agricultural innovation in the *Agreste* region of Paraíba State. *Advancing Participatory Technology Development*, ACP-EU, CTA, La Haye, p. 191-207, 2004c

SABOURIN, E.; SILVEIRA, L.; SIDERSKY, P. Production d'innovation en partenariat et agriculteurs expérimentateurs au Nordeste du Brésil. *Cahiers Agricultures*, 13, p. 203-210, 2004.

SABOURIN, E.; TEIXEIRA, O. (Ed.). Planification du développement territorial au Brésil. *Actes du séminaire*, 28-30 septembre 1999. Campina Grande: Cirad/Ufpb; Montpellier: Colloques, 2002.

SABOURIN, E.; THOMAS, L.; GOMES, S. Dispositif d'observation en milieu paysan du Programme de Recherche Paysanne dans la région de Tombali- Guinée Bissau. *Actes du 8ème Séminaire de Sociologie et Economie Rurale*. Montpellier: CIRAD, 1987.

SABOURIN, E.; TONNEAU, J. P. Réseaux de proximité et diffusion des innovations techniques: le cas des communautés paysannes de Massaroca, Bahia, Brésil. *Lusotopie*, Paris, v. 6, p. 63-84, 1998.





- SABOURIN, E.; TONNEAU, J. P.; MENEZES, M. Is there a new peasant agriculture project? An analysis based on Brazilian and French examples. *Acta Agriculturae Serbica*, v. IX, 17, 2004.
- SABOURIN, E. ; TRIOMPHE, B. ; XAVIER, J. H. V.. Relatório de pesquisa nas unidades familiares da reforma agrária em Unai-MG. Montpellier: Cirad-ES; Brasília: Embrapa Cerrados, Projeto ANR "Pepites", 31p, 2011
- SABOURIN, E.; TYUIENON, R. Produits, monnaie et bingo: les marchés ruraux en Nouvelle Calédonie, entre échange et réciprocité. *Revue du Mauss Semestrielle*, n. 29, p. 131-158, 2007.
- SABOURIN, E.; TYUIENON, R.; DJAMA, M. *Dynamique des marchés de proximité en Province Nord de Nouvelle Calédonie*. Pouembout: IAC-SRDL, 2002.
- SACHS, I. *La découverte du Tiers Monde*. Paris: Flammarion, 1971.
- _____. Environnement et styles de développement. *Annales – Économies, Sociétés, Civilisations*, (3), p. 553-570, mai-juin 1974.
- _____. *Stratégies de l'écodéveloppement*. Paris: Éd. Ouvrières/ Éd. Économie et Humanisme, 1980.
- SAHLINS, M. *Age de pierre, âge d'abondance*. Paris: Gallimard, [1972],1976.
- SANDRON, F. Structure familiale et entraide dans une commune rurale malgache. *XV^e Colloque de l'AIDELF Démographie et culture*, Québec, Canada, 25-29 août 2008.
- SARTRE, J. P. *Situations III, Matérialisme et révolution*. Paris: Gallimard, 1969.
- SAUSSOL, A. *L'héritage*. Essai sur le problème foncier mélanésien en Nouvelle Calédonie. Paris: Musée de l'Homme, 1979.
- SCANTAMBURLO, L. *Ethnologia dos Bijagós da ilha de Bubaque*. Lisboa-Bissau: ICT-INEP, 1991.
- SCHNEIDER, S. Mudanças no emprego e nas formas de ocupação no meio rural brasileiro: análise comparativa da dinâmica ocupacional da agricultura familiar nas regiões Sul e Nordeste do Brasil. *I Encontro da Rede Rural*, Niterói, UFF, jul. 2006.
- SCHNEIDER, S.; SILVA, M. K.; MORUZZI, M. P. E. Políticas Públicas e Participação Social no Brasil Rural. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003. (Série Estudos Rurais).
- SCOTT, J. C. *The moral economy of the peasant: rebellion and subsistence in Southeast Asia*. New Haven/London, Yale University Press, 1976.
- _____. *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- _____. Everyday forms of peasant resistance. *Journal of Peasant Studies*, v. 13, n. 2, p. 5-35, 1986.
- SCUBLA L. Logiques de la réciprocité. *Cahiers du CREA*, Paris, n. 6, 1985.
- SECK, A. *La question musulmane au Sénégal* (entre fin 80 et milieu 2000). Université Aix en Provence, thèse de doctorat d'anthropologie, 2008.
- SECRETARIA Nacional de Economia Solidária. *Programa Economia Solidária em desenvolvimento*. Brasília: SENAES-MTD, 2003
- _____. *Projeto de Lei de Comércio Justo e Solidário (CJS)*. Brasília: SENAES-MTD, 2007. Anexo 1 Termo de Referência do Sistema Nacional de Comércio Justo e Solidário (SCJS).
- SEN, A. *Un nouveau modèle économique: développement justice liberté*. Paris: O Jacob, 1999.
- SERVET, J. M. Economie solidaire. *Dictionnaire des institutions économiques contemporaines*. 2003 Disponível em: <<http://www.univ-tlse2.fr/cerises/download/redirec.php?id=115>>. Acessado em: 27 mai. 2005.
- SERVET, J. M. Le principe de réciprocité chez Karl Polanyi. *Tiers Monde*, n. 190, p. 255-273, avril-juin, 2007.





- SETHI, R.; SOMANATHAN, E. Understanding Reciprocity. *Journal of Economic Behavior & Organization*. 50 (1), p.1-27, 2003.
- SHANIN, T. *Peasants and peasant's societies*. Harmondsworth: Penguin Books, 1971.
- SIDERSKY, P. *Approche de la Riziculture Balante*. Mémoire de DEA, Sciences Sociales. Paris: EHESS, 1984.
- SILVA, J. G. da. (Org.). *Estrutura agrária e produção de subsistência na agricultura brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1980.
- SILVA, J. G. da; VERENA, S. (Org.). *A questão agrária: Weber, Engels, Lenin, Kautsky, Chayanoy e Stalin*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- SILVEIRA, D. S. da. *Narrativa histórica, etnografia e reforma agrária em um assentamento rural*. Porto Alegre, UFRGS, IFCH, Mestrado em Antropologia, 2006.
- SIMMEL, G. Comment les formes sociales se maintiennent. *L'Année sociologique*, année 1, p. 71-109, 1896-1897.
- _____. *Le conflit*. Paris: Editions Circé, 1995.
- _____. Enquête sur la sociologie, Les documents du Progrès. *Revue Internationale*, Paris, p. 135-136, 1998.
- _____. *Sociologie, étude des formes de la socialisation*. Paris: PUF, 1999.
- _____. *Philosophie des Geldes*. Frankfurt: Surkhamp Verlag, 2001.
- SINGER, P. *Introdução à Economia Solidária*. São Paulo: Perseu Abramo, 2002.
- _____. Políticas públicas de economia solidária. Mesa Redonda 19 Dimensões sociais das políticas de inovação. *29º Encontro Anual da Anpocs*, Caxambu, 2005.
- SMITH, A. *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776). Paris: Flammarion Poche, 1977.
- SMITH, R. C. A Search for Unity Within Diversity December 31. *Cultural Survival Quarterly*, issue 8.4, 1984.
- STAVENAGHEN, R. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, 84, 1985.
- SUGIMURA, K. *The Livelihood of African Peasants*. Kyoto: Sekaishisoshu, 2004.
- _____. Les paysans africains et l'économie morale. *Revue du MAUSS*, n. 30, p. 185-197, 2007.
- SUPLICY, M. E. *Renda de cidadania*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo e Cortez, 2008.
- SURET CANALE, J. *Essai d'histoire africaine*. De la traite des Noirs au néo-colonialisme. Paris: éd. Sociales, 2002.
- TAGUIEFF, P. A. *L'illusion populiste: essai sur les démagogies de l'âge démocratique*. Paris: Flammarion, 2007.
- TEIXEIRA, M. Dynamique des pouvoirs magico-religieux des femmes manjak de Canchungo (Guinée-Bissau) émigrées à Ziguinchor (Sénégal). *Soronda Revue d'Études Guinéennes*, n. 1, (1), p. 121-157, 1997.
- TEIXEIRA, M. Bouleversements sociaux et contre-sorcellerie Manjak. *Cahiers de Sociologie Economique et Culturelle*, Guinée-Bissau, n. 30, p. 63-87, déc. 1998.
- TEMPLE, D. Le Contrat des Céramiques Shipibo, Réflexions sur la valeur d'échange et la valeur de Réciprocité. *Nouvelles de l'Écodéveloppement*, Paris, n. 16, 1981.
- _____. *La dialectique du don*. Essai sur l'économie des communautés indigènes. Paris: Diffusion Inti, 1983.
- _____. *Les économies africaines sont elles des économies d'échange ou de réciprocité*. Caboxanque: Edi, DEPA, Projet de Recherche Paysanne, 1986.





- _____. Qu'est-ce que l'économicide? *IFDA Dossier: Les ONG comme cheval de Troie*, n. 60, p. 39-52, Juillet-Août 1987.
- _____. Le quiproquo historique. *Golias*, n. 31, p. 141-163, automne 1992.
- _____. Ethnocide, économicide, génocide au Rwanda. *Transdisciplines*, n. 13-14, sept.-déc. 1995.
- _____. *Naissance de la Responsabilité*. Disponible em: <http://dominique.temple.free.fr/reciprocite.php?page=reciprocite_2&cid_article=121>. 2003.
- _____. L'économie humaine. *La revue du mauss*, n. 10, (1), p. 103-109, 1997a.
- _____. Lévi-straussique, la réciprocité et l'origine du sens. *Transdisciplines, Revue d'épistémologie critique et d'anthropologie fondamentale*, avr. 1997b.
- _____. Les structures élémentaires de la réciprocité. *Revue du MAUSS*, n. 12, (2), p. 234-242, 1998.
- _____. *Théorie de la réciprocité*. Disponible em: <http://dominique.temple.free.fr/reciprocite.php?page=reciprocite&cid_rubrique=5>. 1999.
- _____. Les origines anthropologiques de la réciprocité. *Education Permanente*, n. 144, Réciprocité et réseaux en formation, 2000-3, 2000a.
- _____. Miradas sobre una trayectoria reciente de algunas comunidades amerindias. *Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal*, n. 35-37, 2000b.
- _____. Comunidad y reciprocidad. *Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal*, 2000, n. 35-37, p. 27-37, 2000c.
- _____. L'origine du marché de réciprocité. *Séminaire Cauris*, Montpellier, 7 mai. 2001. Disponible em: <<http://afrique.cauris.free.fr/marche.html>>. 2001.
- _____. La reciprocidad negativa. In: _____. *Teoría de la Reciprocidad*. Tome II. La Paz: PADEP/GTZ, 2003a. Disponible em: <http://dominique.temple.free.fr/reciprocidad/teoria_de_la_reciprocidad/reciprocidad_negativa.html>.
- _____. *Séminaire Cauris sur la qualité agroalimentaire*. [s/l]: [s/n], 2003b. Disponible em: <<http://afrique.cauris.free.fr/>>.
- _____. Critique de la thèse patrimoniale. *Séminaire Cauris*, lecture de Chabal et Daloz (1999). Disponible em: <http://afrique.cauris.free.fr/chabal_daloz.html>. 2003c.
- _____. *Teoría de la Reciprocidad*. Tomo I: La reciprocidad y el nacimiento de los valores humanos; Tomo II: La economía de reciprocidad. La Paz: PADEP/GTZ, 2003d. Disponible em: <<http://dominique.temple.free.fr/reciprocidad/>>. Acessado em: 30 mar. 2004.
- _____. *Séminaire sur la Réciprocité*. Disponible em: <http://dominique.temple.free.fr/reciprocite.php?page=reciprocite&cid_rubrique=49>. Acessado em 5 mai. 2004a.
- _____. *Valeur et réciprocité*. Disponible em: <http://dominique.temple.free.fr/reciprocite.php?page=reciprocite&cid_rubrique=52>. 2004b.
- _____. Les trois formes de la réciprocité. *Séminaire sur la Réciprocité II*, 8 juil.-17 sept. 2006. Disponible em: <http://dominique.temple.free.fr/reciprocite.php?page=reciprocite_2&cid_article=228>. 2006.
- _____. *Commentaire à J. Michaux*. La Réciprocité dans la nouvelle Constitution. Disponible em: <<http://www.blogjacquelinemichaux.blogspot.com/>>. Acessado em: 1 jun. 2008. 2008a.
- _____. Analyse de la constitution bolivienne. Lettre à Cauris. Disponible em: <http://assembleistas.blogspot.com/2008_09_01_archive.html>. 2008b.





_____. *Le Tiers et le réciproque*. Réponse à L'univers du don. Reconnaissance d'autrui, estime de soi et gratitude de G. Berthoud. Disponível em: <http://dominique.temple.free.fr/reciprocite.php?page=reciprocite_2&id_article=172>. 2008c.

TEMPLE, D.; CHABAL, M. *La réciprocité ou la naissance des valeurs humaine*. Paris: L'Harmattan, 1995.

TESTART, A. Echange marchand, échange non marchand. *Revue Française de Sociologie*, 42-4, p. 719-748, 2001.

THOMPSON, E. P. The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century. *Past and Present*, n. 50, feb. 1971.

THURNWALD, R. *Economics in Primitive Communities*. London: Oxford University Press, 1932.

TODOROV, T. *La vie commune*. Paris: Le Seuil, 2003.

TONI, F. Party politics, social movements, and local democracy: institutional choices in the brazilian amazon. World Resource Institute, The Representation. *Equity and Environment Working Paper Series*, Washington, n. 32, 2007.

TONI, F.; KAIMOWITZ, D. (Ed.) *Municípios e Gestão Florestal na Amazônia*. Natal: AS Editores, 2003.

TONNEAU, J. P. *Education pour le Développement: le cas des CEPI en Zone Mandjack de Guinée Bissau*. Diplôme d'Etudes Approfondies en Histoire et civilisation contemporaine. Poitiers: Université Descartes de Poitiers, 1981.

TONNEAU, J. P.; SABOURIN, E. (Org.). *Agricultura familiar: interação entre políticas públicas e dinâmicas locais*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007. (Série Estudos Rurais).

TONNEAU, J. P.; TEIXEIRA, O.; AQUINO, F. R. Modernisation de l'agriculture familiale et exclusion sociale: le dilemme des politiques publiques *Cahiers Agricultures*, 14 (1) 11-18, 2005.

TONNIES, F. *Communauté et Société*. Paris: PUF, 1944.

TRICOT, F.; TEDO, M. *Projet de recherche Paysanne Appliquée de Tombali*, DEPA-EDI, Rapport Intérimaire, n. 1, 1984.

TRIVERS, R. L. The evolution of reciprocal altruism. *Quarterly Review of Biology*, 46, p. 35-57, 1971.

TSURUTA, T. Changing values in reciprocity: a case study of commercialised Thai farmers. *Tanzanian Journal of Population Studies and Development*, n. 11-2 (numéro spécial), p. 103-116, 2004.

_____. Between moral economy and economy of affection. Conférence internationale *Contemporary Perspectives on African Moral Economy*, University of Dar es Salaam, 18-20 août. 2005.

_____. African imaginations of moral economy: notes on indigenous economic concepts and practices in Tanzania. *African Studies Quarterly*, v. 8, n. 4, 2006.

TYUIENON, R. *L'igname et l'argent. Combinaisons et incompatibilités entre deux modèles économiques antagonistes*. Les marchés de proximité des producteurs kanak Province nord de la NC 2000-2002. Collège coopératif. Paris: Université Paris 3 Sorbonne Nouvelle, 2004.

VEIGA, I.; OLIVEIRA, M. C.; BENTES, F. Políticas públicas e dinâmicas locais da agricultura familiar no sul e sudeste do Pará. In: TONNEAU, J. P.; SABOURIN, E. (Org.). *Agricultura familiar, políticas públicas e dinâmicas locais*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007.

WACHTEL, N. La réciprocité et l'État Inca: de Karl Polanyi à John V. Murra. *Annales*, Paris, n. 6, p. 1346-1357, 1974.

WANDERLEY, M. N. de B. Raízes históricas do campesinato brasileiro. *XX Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS)*. GT 17: Processos Sociais Agrários, Caxambu, 1996.





- _____. Morar e trabalhar: o ideal camponês dos assentados de Pitanga. In: MARTINS, J. de S. (Coord.). *Travessias. A vivência da reforma agrária nos assentamentos*. Porto Alegre: Ufrgs/Nead, 2003.
- _____. Prefácio. In: SABOURIN, E. *Camponeses do Brasil, entre reciprocidade e troca mercantil*. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2009a.
- _____. Um percurso na sociologia rural: textos escolhidos. Porto Alegre: Editora da UFRGS, *Serie Estudos Rurais*. 200p., 2009b.
- WEBER, M. *The Theory of Economic and Social Organization*. New York: Oxford University Press, 1947.
- WOLF, E. R. *Peasants*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1966.
- _____. Kinship, Friendship and Patron – client Relations in Complex Societies. In: BANTON, Michael (Ed.). *The Social anthropology of Complex Societies*. ASA Monographs. London: Tavistock Publications, 1966.
- _____. *Peasant Wars of the Twentieth Century*. New Haven: Yale University Press, 1976.
- WOORTMAN, E. F. *Herdeiros, parentes e compadres*. Colonos do Sul e Sítiantes do Nordeste. São Paulo, Brasília: Hucitec, Edunb, 1995.
- WORLD BANK. Rising Global Interest in Farmland: Can it yield sustainable and equitable benefits? Washington: World Bank, 2010.
- YAMPARA, H. S. *El ayllu y la territorialidad en los Andes: Una aproximación a Chambi Grande*. La Paz: Edic. Qamañ-pacha, 2001.
- YAMPARA, S.; MAMANI, S.; CALANCHA, N. *La cosmovisión y lógica en la dinámica socioeconómica del qhatuñferia 16 de julio*. La Paz: PIEB, UPEA, CEBIAE, Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza, Red Habitat, Wayna Tambo y CISTEM, 2007.
- YAMPARA, S.; TEMPLE, D. *Matrices de Civilización*. Sobre la teoría económica de los pueblos andinos. El Alto: Qamañ Pacha/GMEA, 2008.
- YUNG, J. M.; ZASLASWKI, J. Pour une prise en compte des stratégies des producteurs. *Collection Documents Systèmes Agraires*, Montpellier, n. 18, 1992.





Série Estudos Rurais



A **Série Estudos Rurais** constitui-se de uma coleção de publicações que tem como objetivo divulgar estudos, pesquisas e obras científicas na forma de livro que focalizem temas adscritos à problemática da ruralidade e do desenvolvimento no campo das Ciências Sociais. Pretende contribuir para a compreensão dos processos rurais a partir de uma ampla variedade de enfoques analíticos, recuperando interpretações do passado e oferecendo análises sobre os temas e perspectivas emergentes que caracterizem o estado da arte das discussões sobre o desenvolvimento rural nas Ciências Sociais. A **Série Estudos Rurais** resulta de uma parceria da Editora da UFRGS com o Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, ambos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. As normas para publicação na **Série Estudos Rurais** estão disponíveis em www.ufrgs.br/pgdr (em "livros").

Comissão Editorial: Dr. Sergio Schneider (Coordenador e Editor, PGDR/UFRGS), Dra. Leonilde Sérvolo de Medeiros (CPDA/UFRRJ); Dr. Jalcione Pereira de Almeida (PGDR/UFRGS), Dr. Walter Belik (IE/UNICAMP), Dr. Sergio Pereira Leite (CPDA/UFRRJ), Dra. Maria de Nazareth Baudel Wanderley (UFPE), Dr. Gutemberg Armando Diniz Guerra (NEAF/UJPA), Dra. Marilda Menezes (UFCG), Dr. Paulo Dabdab Waquil (PGDR/UFRGS), Dr. Alfio Brandenburg (UFPR), Dr. Fábio Dal Sóglio (PGDR/UFRGS), Dr. Eric Sabourin (CIRAD).

TÍTULOS PUBLICADOS

1. **A questão agrária na década de 90 (4.ed.)**
João Pedro Stédile (org.)
2. **Política, protesto e cidadania no campo: as lutas sociais dos colonos e dos trabalhadores rurais no Rio Grande do Sul**
Zander Navarro (org.)
3. **Reconstruindo a agricultura: idéias e ideais na perspectiva do desenvolvimento rural sustentável (3.ed.)**
Jalcione Almeida e Zander Navarro (org.)
4. **A formação dos assentamentos rurais no Brasil: processos sociais e políticas públicas (2.ed.)**
Leonilde Sérvolo Medeiros e Sérgio Leite (org.)
5. **Agricultura familiar e industrialização: pluriatividade e descentralização industrial no Rio Grande do Sul (2.ed.)**
Sergio Schneider
6. **Tecnologia e agricultura familiar (2.ed.)**
José Graziano da Silva
7. **A construção social de uma nova agricultura: tecnologia agrícola e movimentos sociais no sul do Brasil (2.ed.)**
Jalcione Almeida
8. **A face rural do desenvolvimento: natureza, território e agricultura**
José Eli da Veiga
9. **Agroecologia (4.ed.)**
Stephen Gliessman
10. **Questão agrária, industrialização e crise urbana no Brasil (2.ed.)**
Ignácio Rangel
(org. por José Graziano da Silva)
11. **Políticas públicas e agricultura no Brasil (2.ed.)**
Sérgio Leite (org.)
12. **A invenção ecológica: narrativas e trajetórias da educação ambiental no Brasil (3.ed.)**
Isabel Cristina de Moura Carvalho
13. **O empoderamento da mulher: direitos à terra e direitos de propriedade na América Latina**
Carmen Diana Deere e Magdalena León
14. **A pluriatividade na agricultura familiar (2.ed.)**
Sergio Schneider
15. **Travessias: a vivência da reforma agrária nos assentamentos (2.ed.)**
José de Souza Martins (org.)
16. **Estado, macroeconomia e agricultura no Brasil**
Gervásio Castro de Rezende
17. **O futuro das regiões rurais (2.ed.)**
Ricardo Abramovay
18. **Políticas públicas e participação social no Brasil rural (2.ed.)**
Sergio Schneider, Marcelo K. Silva e Paulo E. Moruzzi Marques (org.)
19. **Agricultura latino-americana: novos arranjos, velhas questões**
Anita Brumer e Diego Piñero (org.)
20. **O sujeito oculto: ordem e transgressão na reforma agrária**
José de Souza Martins
21. **A diversidade da agricultura familiar (2.ed.)**
Sergio Schneider (org.)
22. **Agricultura familiar: interação entre políticas públicas e dinâmicas locais**
Jean Philippe Tonneau e Eric Sabourin (org.)
23. **Camponeses e impérios alimentares**
Jan Douwe Van der Ploeg
24. **Desenvolvimento rural (conceitos e aplicação ao caso brasileiro)**
Angela A. Kageyama
25. **Desenvolvimento social e mediadores políticos**
Delma Pessanha Neves (org.)
26. **Mercados, redes e valores: o novo mundo da agricultura familiar**
John Wilkinson
27. **Agroecologia: a dinâmica produtiva da agricultura sustentável (5.ed.)**
Miguel Altieri
28. **O mundo rural como um espaço de vida: reflexões sobre propriedade da terra, agricultura familiar e ruralidade**
Maria de Nazareth Baudel Wanderley
29. **Os atores do desenvolvimento rural: perspectivas teóricas e práticas sociais**
Sergio Schneider e Marcio Gazolla (org.)
30. **Turismo rural: iniciativas e inovações**
Marcelino de Souza e Ivo Elesbão (org.)
31. **Sociedades e organizações camponesas: uma leitura através da reciprocidade**
Eric Sabourin
32. **Dimensões socioculturais da alimentação – Diálogos latino-americanos**
Renata Menasche, Marcelo Alvarez, Janine Collaço (org.)





Tipologia utilizada no texto: Adobe Garamond 12,5/14,4

Off set 75g

Impresso na Gráfica e Editora Copiart – Tubarão/SC

Editora da UFRGS • Ramiro Barcelos, 2500 – Porto Alegre, RS – 90035-003 – Fone/fax (51) 3308-5645 – editora@ufrgs.br – www.editora.ufrgs.br • Direção: Sara Viola Rodrigues • Editoração: Luciane Delani (Coordenadora), Carla M. Luzzatto, Fernanda Kautzmann, Michele Bandeira e Rosângela de Mello; suporte editorial: Alexandre Giaparelli Colombo, Jeferson Mello Rocha e Renata Baum (bolsistas) • Administração: Najára Machado (coordenadora), Aline Vasconcelos da Silveira, Jaqueline Trombin, Laerte Balbinor Dias, Maria da Glória Almeida dos Santos e Valéria da Silva Gomes; suporte administrativo: Getúlio Ferreira de Almeida e Janer Bittencourt • Apoio: Laércio Fontoura.

