
ENTREVISTA COM KEITH HART

*Ruben George Oliven**

*Arlei Sander Damo***

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil



Keith Hart (foto: Anelise Guterres).

* Contato: ruben.oliven@gmail.com.

** Contato: arleidamo@uol.com.br.

Keith Hart é um dos mais destacados antropólogos econômicos da atualidade. Criou o termo “setor informal” a partir de suas pesquisas em Gana. Doutou-se na Universidade de Cambridge e foi professor nessa mesma universidade, na Universidade de Yale nos Estados Unidos e em várias outras instituições. Atualmente é Centennial Professor na London School of Economics and Political Science. Numa de suas estadas no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, concedeu a seguinte entrevista.

Entrevista

A primeira pergunta, Keith, é: como você se tornou antropólogo?

Eu era um estudante profissional. Nunca imaginei outra vida senão a acadêmica. Quando estava no colégio, as disciplinas de alto prestígio eram os clássicos (latim e grego) e matemática. Foram as que escolhi. Mas quando entrei em Cambridge, onde era um estudante de clássicos, mais na área de tradução, descobri vários aspectos da carreira que não me atraíam. Por um lado, as possibilidades de pesquisa eram muito limitadas: a ideia era consolidar a tradição textual, e a maior parte dos grandes autores já havia sido estudada. Então, se eu fosse fazer pesquisa, teria que ser sobre fragmentos de um satirista obscuro do século IV ou algo do tipo. Um segundo problema era que a área de clássicos estava em decadência: havia muitos jovens brilhantes como eu, mas poucos empregos.

Era um momento – início dos anos 1960 – em que as ciências sociais estavam em ascensão na Inglaterra. Antes desse momento, a sociologia não era uma disciplina respeitável, mas de repente estava decolando. E eu era, antes de tudo, um acadêmico de carreira oportunista. Eu adorava os clássicos, mas era um campo que não tinha muito a me oferecer. Então, decidi mudar para as ciências sociais, provavelmente sociologia, mas a sociologia era parte do departamento de economia. Curiosamente, em vista do meu interesse posterior por esse campo, na época a ciência econômica não me atraía. Aí me falaram que antropologia social era sociologia com viagens incluídas, e isso despertou meu interesse. Mas houve dois eventos decisivos. Eu tinha um treinador de remo chamado Claudio Vita-Finzi, que era um geógrafo da aristocracia judaica de Turim. Ele costumava passar os invernos estudando erosão em desertos

na bacia do Mediterrâneo; assim, ele desaparecia durante a estação ruim e ia para o Líbano ou a Sicília checar como estavam passando os bodes. Na primavera ele voltava para participar das atividades de remo, e tudo o mais. Eu gostava dessa ideia, e pensei que talvez a antropologia social pudesse me dar um pouco disso.

A segunda coisa é que Jack Goody estava na minha universidade, e costumávamos passar tempo juntos no bar da faculdade. Um dia ele me contou que estava organizando um seminário sobre patronagem. Era um tema quente naquele ano – Maquet acabara de publicar seu livro sobre Ruanda. Eu era então apenas um aluno de graduação, mas me propus a apresentar um *paper* sobre patronagem romana. Então eu me esqueci disso. Um dia – era uma segunda-feira – ele me disse, você está agendado para falar nesta quarta-feira. Meu Deus! Se eu fosse escrever um ensaio para o meu tutor de clássicos, eu teria de ler todas as fontes originais sobre patronagem (César, Cícero, Tácito, etc.) e construir meu argumento referenciando exclusivamente esses textos. Mas eu não tinha tempo suficiente. Então eu fui para a biblioteca e estudei algumas fontes secundárias em inglês, como a *Ancient History* de Cambridge. Se eu tivesse apresentado um ensaio baseado nessas fontes para o meu tutor de clássicos, ele teria desistido de mim. Então, quando fui falar nesse seminário de antropologia, eu estava receoso e ansioso. Mas as pessoas me cercaram; elas diziam, que maravilha, que erudição, que sofisticação! E eu pensei, essas pessoas não têm padrões intelectuais. Eu percebi então que podia levantar qualquer questão que desejasse na antropologia, e seguir em frente para tentar respondê-la.

Por que você se interessou pela antropologia econômica, e qual foi a influência de Goody?

Meu interesse principal enquanto estava na graduação era religião, especialmente movimentos milenaristas, *cargo cults*, esse tipo de coisa. Eu me lembro bem do *Primitive Polynesian economy* do Raymond Firth, que me impressionou muito. Mas minha etnografia preferida era do grande antropólogo vienense, S. F. Nadel, que se juntou com Malinowski e escreveu um livro sobre um reino nigeriano chamado *A black Byzantium*. O livro foi publicado durante a Segunda Guerra, e eu ainda o considero a melhor etnografia sobre economia política já escrita por um antropólogo. A principal influência que tive na graduação foi Audrey Richards, que era então diretora do Centro de

Estudos Africanos. Ela ofereceu um seminário sobre urbanização e migração na África, e isso influenciou a escolha do tema do meu projeto de doutorado.

É difícil lembrar, mas nos anos 1960 a revolução anticolonial teve um efeito importante sobre os jovens no Ocidente. Nossos heróis eram Ho Chi Minh, Fidel Castro, Mao Tse Tung, Kwame Nkrumah. Quando queimamos bandeiras americanas do lado de fora das embaixadas, eram essas pessoas que nos inspiravam. Tínhamos certeza que as independências africanas, que acabavam de se consumir, teriam uma importância para o mundo inteiro, incluindo para a política dos países ditos avançados. Então o meu projeto de pesquisa foi concebido para ter um viés político. Eu queria saber como essas cidades, que cresciam rapidamente, absorviam os migrantes, e como elas os incorporavam no projeto político da nova nação através de associações voluntárias, partidos políticos, etc.

Mas quando cheguei em Gana para fazer minha pesquisa, descobri que estava num Estado policial, onde ninguém queria falar de política – pelo menos, não para mim. Então, havia um problema. Eu não podia fazer aquilo que tinha planejado originalmente. Fui morar numa comunidade pobre, porque queria estudar as pessoas do norte de Gana que Jack Goody e Meyer Fortes tinham estudado. E eu notei que os mercados de rua eram muito vigorosos, então pensei que poderia estudá-los. Eu poderia pesquisar as pessoas comprando e vendendo coisas, e esquecer da política. Então eu mudei de tema. No processo, descobri que tinha absorvido uma enorme quantidade de sabedoria prática sobre economia de mercado só de ter crescido em Manchester, que era a base da economia liberal. Eu demonstrei um conhecimento cultural sobre economia que eu nem sabia que tinha. E isso me deu uma vantagem sobre aqueles que tinham de começar a aprender do zero. Eles me procuravam para questões de dinheiro, trabalho, todo tipo de aconselhamento. Fui sendo trago para dentro da economia deles, não apenas como alguém que a estudava, mas como um participante. Mas também aí havia um problema.

Havia seis policiais à paisana grudados em mim, porque eu era bem visível: o único branco no bairro inteiro, e eles estavam tentando descobrir em que tipo de espionagem eu estava envolvido. O lugar era um território do crime no qual a polícia não podia entrar quotidianamente, mas de vez em quando eles invadiam com carros, cães e armas para pegar alguém. Depois desses eventos, era feita uma investigação local: como eles sabiam? quem havia entregado? E adivinha quem era o primeiro suspeito de ser o espião da polícia.

Eu. Chegou num ponto em que ficou pesado demais pra mim. Eu achava que podia ser expulso do país. Então fui ver o chefe do departamento de sociologia da Universidade de Gana, e disse a ele que a polícia pensava que eu era um agente da CIA, se ele não poderia escrever uma carta dizendo que isso não era verdade. E ele respondeu, mas como eu posso ter certeza de que você não é? Ele havia me buscado no aeroporto, quando cheguei lá enquanto orientando de Jack Goody. Ele me disse depois que tinha visto meu nome numa lista de pessoas a serem deportadas...

Eu resolvi então que eu só poderia continuar naquele lugar se cruzasse definitivamente a linha, para me juntar às pessoas com as quais eu vivia do outro lado da lei. Talvez eu já tivesse uma natureza meio criminosa. Eu já era um apostador profissional, e tinha circulado no submundo de Cambridge. Na época em que eu era estudante, esse submundo se baseava na comida: gerentes de cozinha corruptos que roubavam a comida das faculdades e a vendiam para restaurantes cipriotas. Eles faziam com que as refeições na faculdade fossem tão ruins que os estudantes, mesmo tendo pago antecipadamente, preferissem comer nos restaurantes cipriotas. Havia também uma máfia italiana incipiente de cimento e construção, jôqueis e especialistas em apostas do Newmarket, que era o principal estabelecimento de corrida de cavalos, e, é claro, a polícia – há sempre policiais no submundo. Eu tinha experiência com tudo isso, então talvez já estivesse pré-adaptado para essa vida no crime. Então, as melhores notas de campo que eu tinha eram dos empreendimentos ilegais dos quais eu fazia parte. Foi assim que me especializei em economia, através dos mercados de rua de Acra, que depois transformei na ideia de uma economia informal. Após voltar para a Inglaterra e terminar meu doutorado, trabalhei como jornalista para o *The Economist* durante três anos, durante os quais aprendi muito.

Quanto a Jack Goody, ele foi meu único professor durante a graduação e pós-graduação. Naquela época, eu achava que ele não tinha me ensinado nada. Nos anos 1960, pensávamos que éramos órfãos. Acreditávamos que não devíamos nada a nossos pais e professores, ainda que nos beneficiássemos da luta deles contra o fascismo, da construção do Estado de bem-estar que havia nos dado nossa educação, uma saúde melhor, e tudo o mais que sustentava a prosperidade da qual usufruíamos. E não obstante, acreditávamos que não devíamos nada a nossos pais, e menos ainda aos nossos professores. Eu raramente comparecia a palestras. Eu achava que aquelas pessoas não tinham nada a me ensinar, e estava certo de que Jack Goody não tinha nada a me ensinar. Não

acho que ele tenha jamais lido algo que eu escrevi. Audrey Richards gostava de fofocar, e ela me disse uma vez que Jack tinha lhe perguntado sobre o que eu estava escrevendo, na minha tese. E ele era o meu orientador. Ela respondeu e ele disse, tenho certeza de que vai ficar bom. Ele estava ocupado demais escrevendo todos os seus livros.

Em 1976, ele começou a escrever aquela longa série de livros sobre a diferença entre África e Eurásia; o primeiro se chamava *Production and reproduction*. Nele, há um prefácio de uma página e meia onde ele dizia algo sobre sua vida – como participou na guerra e esteve no Norte da África, ficou num acampamento de prisioneiros de guerra italiano, escapou para as montanhas e foi pego, interessou-se por antropologia ao ler *O ramo de ouro* de James Frazer. Ele então arrolou três princípios que orientavam sua abordagem para a antropologia. Muito do que ele escreveu sobre sua vida e época é um pouco enviesado. Mas nesse prefácio havia algo de diferente: era muito honesto. E quando eu li esses três pontos – me esqueci agora exatamente quais eram – descobri que concordava plenamente com ele, que aqueles também eram meus princípios norteadores. Não é possível que eu tivesse inventado aqueles três pontos de forma independente; deveriam ter vindo dele! Em outras palavras, ele me ensinou, mas eu não tinha me dado conta.

Não há dúvida de que eu tenha seguido uma linha definida por Jack Goody. Mas eu era tão arrogante e ignorante na época em que ele era meu professor que nem reconhecia isso, e só agora sou capaz de ver isso. Na semana que vem, vou dar a Palestra Jack Goody no Instituto Max Planck de Antropologia Social em Halle (Alemanha), e ela será intitulada “A visão da história mundial de Jack Goody e o desenvolvimento africano hoje”. É uma versão reduzida do livro que estou escrevendo, cujo tema é por que o desenvolvimento africano deve, ao menos num primeiro momento, ser entendido nos termos em que Jack Goody abordava a particularidade da África. Ele não disse nada sobre o que a África se tornou no século XX, então vejo meu livro como tomando a perspectiva de Goody – que é essencialmente a noção de revolução urbana de Childe, que teria produzido todas as civilizações agrárias exceto na África subsaariana – para avançar um argumento sobre como a revolução urbana tomou conta da África durante o último século. Agora, na idade avançada em que me encontro, escrevo resenhas nas quais tento prestar reconhecimento ao meu mestre, Jack. Mas quando eu era jovem e imaturo, não estava disposto a fazê-lo.

Como resultado da sua pesquisa em Gana, você desenvolveu o termo “setor informal”, que passou a ter vida própria e tornou-se praticamente universal nas ciências sociais. Você acha que este termo continua útil, e como podemos falar de um setor informal em contraposição a um setor formal – ou eles estão tão interligados que é difícil utilizá-los em separado? Você poderia falar um pouco sobre como a economia informal se relaciona à economia de rua que você estudou?

Para mim, a economia de rua é um termo descritivo casual, não um conceito. Para mim, o conceito sucessor é economia humana. A economia informal é aquilo que as pessoas fazem por si mesmas, e hoje concebo essa noção de modo mais inclusivo, para nos ajudar a pensar sobre a humanidade como um todo. Hoje é mais comum as pessoas falarem de informalidade do que de setor ou economia informal. Informalidade ainda tem seu valor, mas é limitado. A noção de setor é enganadora. Falamos de setores agrícola e industrial, que tendem a se localizar em lugares diferentes, então falar de um setor informal sugere que ele ocorre lá, em outro lugar.

Quando escrevi meu artigo original sobre esse tema, estava num evento sobre desenvolvimento na Universidade de East Anglia, por volta de 1970. Naquela época, os americanos começavam a perder a Guerra do Vietnã, o que prejudicou o sistema monetário internacional, fazendo com que em 1971 se acabasse com a paridade dólar-ouro. Foi então que desmoronou aquela ideia, tão segura entre os americanos, de que os países pobres podiam enriquecer ao se tornarem modernos como eles. No Terceiro Mundo, as pessoas estavam indo em massa para as cidades, mas não estava claro o que haveria para elas lá: o emprego formal absorvia muito poucos. O outro lado da Guerra Fria começava a vencer o debate com ideologias esquerdistas e revolucionárias vindas da América Latina e do Oriente Médio: teoria da dependência, subdesenvolvimento, teoria dos sistemas mundiais, etc. Era um momento de grande incerteza, especialmente para a máquina de desenvolvimento internacional do Ocidente.

A questão que se colocava então era o que todas essas pessoas fariam, e temia-se a revolução. Lembremos que ainda reinava o consenso keynesiano do pós-guerra, quando as elites dominantes acreditavam que podiam absorver o descontentamento dando aos cidadãos trabalho, moradia e transporte na forma de serviços públicos – esse era o modelo. Era uma abordagem de cima pra baixo, que dependia da preponderância do Estado sobre a economia. Então

se “nós” não podemos dar trabalho para todas essas pessoas, o que elas farão conosco? Sabia-se que, ao longo da história, os camponeses podiam ser mais facilmente controlados do que as turbas urbanas, porque se encontram dispersos. Eles podem ser açoitados por alguns indivíduos com cavalos e armas, ou mesmo bastões. Mas o que acontece quando as multidões urbanas decidem tomar o próprio destino em mãos? Alguns chegaram a implementar políticas de repatriação forçada de migrantes urbanos para o campo.

A opinião geral era que os moradores das cidades sofriam com o desemprego em massa. A imagem do problema do desemprego que se tinha em mente vinha dos anos 1930: homens falidos sendo expulsos do trabalho fabril, jogados nas esquinas, dizendo, “ei, você tem um trocado?” O mesmo medo da revolução que levou ao New Deal se fez presente, mas agora era global e concentrado nas cidades do Terceiro Mundo. Eu absorvi tudo isso, e sabia que estava errado, mas não sabia dizer exatamente por quê. Eu havia passado dois anos e meio em Acra, e eventualmente descobri o que havia de errado: as pessoas não estavam desempregadas, e sim trabalhando – geralmente de modo irregular e sem ganhar muito, mas estavam trabalhando. O problema era que o desenvolvimento só podia ser conduzido de cima, a partir do Estado. Eu defendia que as pessoas estavam realizando atividades que não eram reconhecidas nem reguladas pelo Estado. Então tínhamos que descobrir o que elas estavam fazendo, e introduzir esses fatos no debate sobre políticas.

Era esta a fonte da minha contribuição, e eu desenvolvi a ideia de uma distinção entre oportunidades formais e informais de renda. O que há de mais notável na informalidade é a sua irregularidade. Quando cheguei nos bairros pobres de Acra, perguntava às pessoas o quanto gastavam com carne por semana. Eu tinha essa ideia de que todo mundo tinha um orçamento, mas elas respondiam: “O quê? Minha renda é ínfima, eu gasto tudo nos primeiros dias e então recorro a meus amigos e familiares, senão morro de fome.” Percebi então que a minha própria expectativa era de que as pessoas controlassem suas vidas econômicas de maneira regular, mas não era assim que aquelas pessoas viviam. Elas desejavam regularidade, uma renda fixa na qual pudessem confiar, mas sabiam que essas fontes não eram suficientes, então tinham que complementá-las de alguma outra forma, mais irregular. Eu quis somente apontar para um contraste entre uma economia regular, racionalizada e relativamente controlada, e todo o resto. Todos combinavam elementos formais e informais em suas atividades econômicas.

Essa ideia foi roubada por alguns na conferência de Sussex em 1971, onde apresentei meu *paper*. Os organizadores do congresso eram economistas de renome que trabalhavam com desenvolvimento internacional. No ano seguinte, eles foram para o Quênia trabalhar com a Organização Internacional do Trabalho, e produziram um livro no qual anunciaram que o problema do desenvolvimento seria resolvido através do setor informal. Foram eles que introduziram a noção de um setor informal. Eles estavam dizendo, em linhas gerais, o mesmo que eu havia dito: que as pessoas estavam fazendo mais do que se pensava, que elas não estavam apenas desempregadas, e que as coisas não iam tão mal quanto se pensava, porque as pessoas conseguiam algum dinheiro extra. Eles achavam que se conseguissem estimular o setor informal, talvez não houvesse uma revolução no Terceiro Mundo. Ao mesmo tempo, eles anunciaram que cancelariam a publicação do livro da conferência na qual meu *paper* seria publicado.

Isso provocou um escândalo. Muita gente havia participado do congresso, e sabiam que aquela ideia era minha, e que aqueles outros não tinham feito referência a mim no seu livro. Então começaram a escrever artigos dizendo que Keith Hart havia inventado o setor informal. Se eu não tivesse sido plagiado, talvez minha autoria tivesse desaparecido da história. Mas o fato de essas pessoas terem me passado pra trás produziu um modelo cultural no qual qualquer um escrevendo sobre esse tema tinha que incluir no primeiro parágrafo uma linha dizendo que Keith Hart havia inventado a economia informal.

Respondendo à sua questão sobre o que eu penso do termo agora, acho que ele serviu a um propósito: apontar para atividades que eram até então desconsideradas. Ele desempenhou um papel na longa transição entre as abordagens centradas no Estado para políticas dirigidas pelo mercado, ao olhar mais detidamente para aquilo que as pessoas faziam no comércio informal, e menos para a economia organizada pelo Estado. Mas os últimos 30 anos de desregulação neoliberal fizeram com que a economia informal se tornasse outra coisa; ela passou a dominar a economia mundial. A agenda neoliberal implica a retirada do Estado da economia. Portanto, se eu lidei com um número limitado de pessoas operando nos interstícios de uma economia altamente regulada, a desregulação significou que os bancos e as grandes corporações passaram a operar de modo abertamente criminoso, o capital financeiro migrou para paraísos fiscais, o comércio de armas, drogas e mercadorias culturais pirateadas

decolou, e os empregos estáveis com pensões e férias foram casualizados, ou seja, transformados em contratos temporários sem direitos.

Assim, a economia informal, no sentido de atividades que evitam a regulação por parte do Estado, expandiu exponencialmente. Ela passou a incluir fenômenos muito diferentes. As pessoas agora dizem que as economias nacionais na África têm entre 70% e 90% de informalidade. Se quase toda a economia é informal, não acho que “informal” seja uma boa definição para ela. Nos últimos anos, tenho pensado que precisamos olhar mais de perto para as forças sociais positivas que estão organizando as atividades naquilo que chamamos de economia informal. Esses princípios envolvem parentesco, religião, etnicidade, organizações criminosas, localidade, e são fáceis de identificar. Se o Estado não está lá, então algum outro poder deve entrar para preencher o vazio. Só existem formas limitadas desse poder: famílias, gangues, igrejas, comunidades de bairro, etc. A economia informal já teve seu papel, mas diante do que veio a se tornar economia mundial, ela parece agora vaga e inclusiva demais para ter alguma utilidade.

Entre suas muitas atividades profissionais como antropólogo, professor, jornalista e especialista em desenvolvimento, você também alega ser um jogador profissional. O que é o mundo da jogatina para você, e como um antropólogo deve estudá-lo?

Eu não acho que nenhum antropólogo tenha obrigação de estudar coisa alguma. Se algum antropólogo quer estudar o jogo, bom pra ele – não sou eu que irei dizer como fazê-lo. Eu estudo o jogo porque sou um jogador. Trabalho com antropologia econômica porque quero proteger minha família, num mundo que poderia arruinar todos nós. No momento, atuo no mercado de câmbio porque em toda parte o valor do dinheiro está sendo destruído – exceto no Brasil [o que é uma ironia no contexto dos desenvolvimentos posteriores com relação ao câmbio]. O valor do ouro não aumentou desde a Segunda Guerra Mundial; manteve exatamente o mesmo valor real por mais de 70 anos, enquanto as moedas atuais se desvalorizaram drasticamente. Então, eu manipulo o pouco de renda e ativos que tenho para tentar impedir a erosão da base econômica da minha família. Nunca tentei fazer dinheiro; só não quero perdê-lo.

Quando eu tinha 12 anos, compreendi a situação. Meu pai chegava em casa do trabalho todos os dias se queixando com a sua esposa, nossa mãe, de

que ele sabia mais sobre o seu trabalho do que seus chefes, mas eram eles que lhe diziam o que fazer, mesmo contra sua opinião. Então, as coisas não saíram como o esperado, ele era sempre preterido em favor de outros que puxavam o saco dos chefes para serem promovidos. Nós ouvíamos isso todo dia, e eu pensava que não queria uma vida assim, não queria ser um proletário trabalhando para uma grande burocracia, queria ter algum controle sobre a minha própria vida. Eu já tinha encontrado um caminho – passado nos exames para as profissões liberais, dentre as quais a única que eu conhecia pessoalmente era a educação, então eu queria continuar nesse ramo indefinidamente. Eu imaginei – embora esse não seja mais o caso – que, enquanto acadêmico, eu teria algum controle sobre o meu trabalho. Mas ao longo dos últimos 40 anos, conseguiram tirar isso de mim também.

A ideia de passar nos exames era ir para Cambridge, o que parecia uma perspectiva remota e muito assustadora. Mas o que aconteceria se eu não passasse nos exames? O que eu faria? Eu talvez tivesse que terminar num trabalho como o do meu pai, e eu não queria isso. Então eu tive que encontrar um jeito de fazer dinheiro sem trabalhar por ele. A única coisa em que consegui pensar foi apostar em cavalos. Peguei o *Daily Express* da minha avó, que trazia alguns apostadores famosos, e durante três anos mantive um caderninho onde eu registrava minhas apostas, porque não tinha dinheiro. Eu aprendi muito sobre corridas de cavalos e apostas, e eventualmente passei a ter um lucro regular no papel. Com 15 anos consegui algum dinheiro entregando jornais e embolsando minhas verbas escolares, guardando o dinheiro da passagem do ônibus e não comprando lanche como deveria. Eu podia então passar a apostar dinheiro, e tinha 17 anos quando comecei a trabalhar em fábricas durante as férias escolares.

Mas isso mudou quando entrei na Universidade de Cambridge e recebi minha bolsa antecipadamente; de repente, eu tinha capital. Eu podia agora apostar de um modo diferente, com um fundo, e comecei a experimentar com métodos estatísticos de aposta. Naquele momento, eu tinha na minha cabeça seis anos ininterruptos de conhecimento sobre cavalos. Depois de aperfeiçoar meu método estatístico, podia prever que teria um faturamento de 8-8,5%. Eu nunca pedi dinheiro aos meus pais, nunca tive um trabalho assalariado enquanto estava na graduação, e passei férias de dois meses no Mar Egeu. Eu diria que as apostas praticamente dobravam a minha renda.

Um dos seus interesses tinha a ver com como o dinheiro poderia funcionar numa sociedade menos alienada. Qual a sua perspectiva sobre a relação entre dinheiro e sociedade? Sabemos que é uma questão bem ampla...

Podemos começar pelo fato de que acadêmicos não gostam de dinheiro porque não têm o suficiente. E se ressentem pelo fato de que aqueles que têm dinheiro exercem mais influência no mundo do que eles. Então, seguindo a tradição das castas sacerdotais em muitas civilizações, os intelectuais modernos tendem a comprar a ideia de que o dinheiro é a raiz de todo o mal. Eu sei que no nosso mundo o dinheiro é usado para explorar as pessoas, que pessoas que não merecem enriquecem, e que todo tipo de coisas ruins são feitas através do dinheiro. Mas também acredito que o dinheiro possui algumas qualidades redentoras, às quais deveríamos dar mais atenção. Podemos fazer coisas com dinheiro que não são apenas para enriquecimento pessoal, e que poderiam ser colocadas à disposição do progresso econômico mais geral.

Fui muito influenciado pela minha avó, a pessoa que mais amei na vida. A mãe do meu pai vivia do outro lado da rua. Ela era como uma serva emancipada, pois sua família havia trabalhado por gerações nas terras dos grandes proprietários no sul de Manchester. Para ela, o dinheiro foi um meio para escapar do feudalismo para os bairros pobres de Manchester. Ela tinha uma desconfiança extrema de débitos. Ela sabia que tinha trabalhado a troco de quase nada nessas terras, e então o proprietário vinha no Natal e lhe dava uma galinha, e isso deveria fazer com que ficasse tudo bem. Ela se recusou a fazer óculos no Serviço Nacional de Saúde porque era uma débil; e ela não usava a biblioteca pública. Ela sempre dizia, se você não pode pagar, não vá. Era uma conservadora de classe média que odiava o socialismo porque acreditava que ele reintroduziria o feudalismo ao criar novas classes de doadores e recebedores que replicariam de alguma forma a relação dono de terras-camponês. O dinheiro é, nesse sentido, um equalizador. Outra frase que ela dizia muito era “meu dinheiro é tão bom quanto o de qualquer outro”.

Minha família nunca fala dos anos da depressão. Meu pai sofreu ataques com gás na Primeira Guerra Mundial, ele tinha um bom negócio com estofamentos, mas nunca trabalhou entre as guerras, e ele tinha quatro filhos para sustentar. Deus sabe como eles se viravam, ela devia fazer serviços de lavanderia ou algo do tipo. Sua irmã solteira certamente lhe transferia parte do salário.

Meu pai teve que trabalhar numa fábrica quando tinha 14 anos. Deve ter sido muito difícil. Então, minha avó não reverenciava o dinheiro, como fazem na Igreja Unificada do Reino de Deus. Ela dizia que fazer parte da economia monetária da classe trabalhadora de Manchester com alguma oportunidade para gerar sua própria renda e gastá-la era muito melhor do que qualquer economia que ela já havia conhecido.

Tudo isso para dizer que eu absorvi, desde a infância, a ideia de que os mercados e o dinheiro são libertadores em comparação com o que acontecia no Antigo Regime, onde a sociedade era desigual. Isso está no cerne da história de Manchester, e da experiência das pessoas com a emancipação da desigualdade tradicional através da indústria e do comércio. Embora eu fosse filho do Estado de bem-estar britânico do pós-guerra e fosse socialista ou socialdemocrata e em última instância marxista, acredito com Marx que qualquer sociedade futura mais justa teria que ser construída com base naquilo que o dinheiro tornou possível nesse mundo. Marx argumentou veementemente, contra os ricardianos sociais, Robert Owen, Proudhon e muitos outros esquerdistas da época, que uma sociedade complexa depende do dinheiro; e que nós não devemos tentar construir uma sociedade contra ou sem ele.

Eu estudei o dinheiro durante muito tempo, especialmente nos últimos 25 anos, e tenho me perguntado o que ele faz por nós – ao invés da questão mais convencional sobre o que ele faz conosco de que não gostamos, porque não temos dinheiro o suficiente ou porque algumas pessoas têm dinheiro demais. Acredito que o dinheiro seja um meio para alargar nossos horizontes, desde aquilo que conhecemos bem em nossa vida cotidiana até processos mais amplos, invisíveis e remotos aos quais estamos sujeitos, mas dos quais sabemos muito pouco, e que gostaríamos de poder influenciar. Se você tem algum dinheiro, pode fazer quase qualquer coisa com ele. Em nossa experiência com o dinheiro, ele é praticamente universal e infinito em termos dos seus usos possíveis. Ao mesmo tempo, quando você usa o dinheiro para comprar algo, ele se torna finito, fecha possibilidades. Se eu tenho um dinheiro que pode ser usado para qualquer coisa, e decido comprar com ele uma calça, é o pagamento em dinheiro que finaliza a transação – e, naturalmente, o dinheiro se vai. Não obstante, enquanto houver algum dinheiro, existe a possibilidade de eu fazer qualquer coisa com ele.

Portanto, a primeira coisa que o dinheiro faz é nos ensinar a navegar esse espaço entre possibilidades infinitas e finitas. Também acredito que o dinheiro

seja um dos principais modos pelos quais nos comunicamos e lembramos. Como a linguagem, ele é um meio de comunicação e memória. As duas coisas mais importantes que podemos contar são dinheiro e tempo. Nós temos que usar as infraestruturas de cálculo e organização que ambos carregam consigo. Nós supomos que o tempo se tornou mais universal que o dinheiro em termos da sua aplicação e organização no nosso mundo. Mas o dinheiro também tem essa capacidade; e dinheiro e tempo estão profundamente interligados, de modos complicados. Não consigo imaginar uma civilização que não dependa de um alto nível de sofisticação no tratamento do dinheiro e do tempo para lograr contemplar as necessidades das pessoas. A questão é que o sistema monetário que nós temos, e o modo como organizamos nosso tempo através do trabalho e do lazer, parece profundamente insatisfatório para muitos. Meu ponto enquanto antropólogo é que eu gostaria de contribuir para que essas coisas trabalhem para nós, e não contra nós. É nesse sentido que eu digo que existem elementos socialmente redentores do dinheiro que nós, antropólogos, poderíamos ajudar a tornar mais explícitos.

Você mencionou a economia humana. Poderia falar mais sobre isso, sobre a possibilidade de mudar o mundo através de redes cooperativas, por exemplo?

Sim, economia solidária, esse tipo de coisa. Eu considero a ciência um projeto reacionário porque ela toma o mundo como ele é, e constrói suas generalizações e práticas com base na ideia de que o modo como o mundo é não muda de modo significativo. Mas também acredito que a democracia e a ciência sejam os dois pilares da civilização moderna. Precisamos de sociedades em que as pessoas tenham mais controle sobre as coisas que importam para elas, e precisamos saber mais sobre o mundo para fazê-las funcionar. Então a ciência e a democracia são inspirações para o meu trabalho, mas também sei que certas versões da ciência são muito conservadoras, na medida em que apenas refletem o mundo como ele é, e não o transformam de modo mais fundamental.

Eu disse que entrei na antropologia num momento em que as sociedades africanas haviam acabado de conseguir a independência do império colonial. Assim, na época em que fui para Gana nos anos 1960, ninguém achava que o trabalho de um cientista social consistia em observar as coisas como elas eram e deixá-las assim. Éramos todos parte de um projeto que concebia a

possibilidade de fazer um mundo melhor, no qual as pessoas que mais haviam sofrido com um sistema imperialista altamente desigual pudessem construir sua própria relação com uma sociedade mundial mais justa. Hoje, acho muito difícil passar essa mensagem. Não conheço muito bem o Brasil, mas o que eu chamo de geração “pomo” [provavelmente uma derivação de “pós-moderno”] resiste a essa mensagem. Encontro jovens antropólogos defendendo seriamente que nosso trabalho enquanto etnógrafos consiste em mostrar o que as pessoas estão fazendo, reportar o ponto de vista nativo, e ponto. Quando pergunto se não há nada que os incomoda no mundo, nada que gostariam de mudar, eles olham para mim com desdém, como se isso fosse algo muito... antigo, como se eles quisessem dizer, você acha que ainda estamos nos anos 1960?

Para mim é inconcebível imaginar que o mundo permaneça como está. Não consigo viver sem a expectativa de ajudar a torná-lo um lugar melhor. Minha inspiração metodológica é Jean-Jacques Rousseau e os filósofos do Iluminismo liberal que, de novo, não têm uma boa reputação no mundo de hoje. Eles são considerados intelectuais homens, ocidentais, racistas, reacionários. No meu modo de ver, eles viam o seu mundo, o Antigo Regime, como algo insustentável e injustificável, e tiveram que encontrar os meios intelectuais e práticos para levar a cabo uma revolução democrática. Sua missão era informá-la, e fazê-la acontecer. Para Rousseau, não havia sentido em apenas descobrir como a sociedade existente operava, porque ele queria mudá-la. Poderia haver algum interesse em descobrir como as coisas chegaram a ser como eram, para que pudessem assim ser transformadas. Então toda sua obra trata do mundo real no qual vivemos, e do mundo possível que podemos construir. A ideia de cultivar novas possibilidades a partir das circunstâncias atuais em que vivemos tem se tornado cada vez mais remota na vida intelectual contemporânea. Só para lembrar, na década de 1760, com *O contrato social*, *Emílio*, *A nova Heloísa* e suas *Confissões*, Rousseau revolucionou o modo como pensamos a política, a educação, a sexualidade e o “eu”. Em cada um dos seus livros ele desenvolveu um gênero diferente de escrita, sempre entre o relato factual e a ficção imaginativa – uma novela, um tratado político sobre como construir uma sociedade democrática, uma alegoria, autobiografia, como nunca tinha sido feito antes.

No meu próprio trabalho, busco explorar a relação entre o possível e o real, e tento experimentar com gêneros de escrita enquanto modos diferentes de abordar essas questões. Embora eu concorde que a grande contribuição

da antropologia no último século tenha sido sem dúvida a etnografia baseada em trabalho de campo, também acredito que uma dependência excessiva desse método seja algo profundamente reacionário, pois nos impede de levantar questões sobre como o mundo está mudando e como a antropologia poderia informar a construção de um mundo melhor.

Eis a questão mais geral. A outra questão que você colocou dizia respeito à economia humana e sua relação com iniciativas econômicas progressistas como as cooperativas. A humanidade está em perigo, pois desenvolvemos modos bastante eficazes de aumentar nossa presença no planeta. Nos últimos 200 anos a população mundial aumentou de 1 para 7 bilhões; nesse mesmo período, a proporção de pessoas vivendo em cidades subiu de 1 em 40 para 50%, e a quantidade de energia que produzimos e consumimos tem crescido à taxa de 3% ao ano. Para lidar com esse salto extraordinário do campo para a cidade rumo a uma sociedade mundial cada vez mais integrada, tivemos que desenvolver formas sociais para gerir essa transição: cidades, Estados-nação, corporações, impérios. A forma do Estado-nação tem sido incrivelmente poderosa e duradoura, ainda que historicamente recente. Nossa época é marcada por uma situação na qual a economia, o dinheiro e os mercados mundiais escapam aos controles nacionais, mas a política e o pensamento não. Não estou dizendo que a sociedade nacional esteja fadada a desaparecer, mas o fato é que os Estados-nação não têm conseguido lidar adequadamente com alguns dos problemas que a humanidade como um todo vem enfrentando, e ainda não logramos desenvolver meios sociais para lidar com essas questões globais.

De todas as disciplinas sociais, é a antropologia que traz em sua história a aspiração mais ousada de compreender o fenômeno humano em sua totalidade. Mas a revolução etnográfica e o relativismo cultural do século XX minaram nossa capacidade de engajar o debate nesse nível. Eu busco precedentes da escrita antropológica nos séculos XVIII e XIX – mais XVIII que XIX – para compor com a revolução etnográfica, que eu endosso. Temos sim que ir viver com pessoas onde quer que elas estejam, e descobrir o que elas pensam e fazem, e fazer com que isso faça parte daquilo que é dito por elas, ou feito a elas. Mas também temos que enfrentar os problemas que a humanidade como um todo está enfrentando. Então para mim a ideia da economia humana é parecida com a da economia informal: nosso foco está dirigido não para abstrações intelectuais, modelos, gráficos e equações, mas para aquilo que as pessoas estão de fato fazendo – esse é o ponto de partida. Mas também temos que expandir

nosso horizonte intelectual e político para além do nível local, nacional ou regional em que nós antropólogos nos sentimos mais confortáveis.

Há movimentos sociais que saíram de organizações como o Fórum Social Mundial que começou aqui mesmo em Porto Alegre em 2001, que a princípio eram antiglobais e mais recentemente passaram a adotar o termo alterglobalização, baseados na ideia de que devemos enfrentar o mundo e seus problemas, mas não do modo como os poderes estabelecidos têm feito. Hoje viajo junto com esse movimento. Existe uma grande divisão intelectual e política dentro dele: entre aqueles que acreditam que devemos organizar uma alternativa radical ao modo capitalista dominante e os que querem aproveitar iniciativas já iniciadas pelas pessoas cuja organização ou princípios não precisam ser capitalistas. Eu tendo a me alinhar com essa segunda posição.

Nesse sentido, a economia humana enfoca aquilo que as pessoas já fazem de acordo com seus próprios interesses, e que pode nos ajudar a conceber e implementar uma economia mais justa e plural. Mas isso também deve envolver a humanidade como um todo em algum nível. Essa é a parte mais difícil, porque não dispomos de boas prescrições intelectuais para pensar o mundo como um todo, ou o que fazer com isso. Os verdes ou ambientalistas praticamente detêm o monopólio sobre esse campo, mas eles assustam as pessoas com estórias sobre aquecimento global, elevação do nível dos oceanos, falta de comida, água e energia. Se o dilema humano é tratado de alguma forma hoje, é nesses termos. Eu não sou contra isso, mas acredito que os problemas fundamentais sejam sociais e políticos. Um programa de trabalho antropológico que trate de tornar a sociedade mais inclusiva ao mesmo tempo em que conservemos nossas raízes locais e nacionais – é para esse tipo de antropologia que quero fazer uma contribuição. E é aí que a ideia da economia humana se encaixa.

Também acredito que precisamos saber muito mais sobre o que as pessoas têm feito por conta própria no nível local e regional, moedas comunitárias, economia solidária, cooperativas e noções como a de economia popular, que foi desenvolvida na América Latina. Ela tenta atravessar algumas das categorias estabelecidas para criar alianças com pequenos agricultores, trabalhadores informais urbanos, sindicatos e governos progressistas. O livro que eu acabo de coeditar em 2010, *The human economy: a citizen's guide*,¹ é uma tentativa

¹ Cf. Keith, Laville e Cattani (2010).

de agregar reflexões e evidências práticas de uma ampla gama de iniciativas introduzidas pelas pessoas. Muitos antropólogos preferem abordagens locais e de nível mais inferior a especulações sobre processos históricos mundiais. Ainda é possível fazer um trabalho progressista nessa linha, simplesmente mostrando do que as pessoas são capazes e como elas o fazem. Mas é ainda melhor quando essa investigação é orientada por uma visão mais inclusiva.

No que você está trabalhando atualmente?

Tenho produzido muitos ensaios sobre dinheiro – finanças na crise econômica global, o euro, nossa época enquanto um momento na história do dinheiro, o fim do monopólio das moedas nacionais e a ausência de substitutos viáveis até o momento. Estou trabalhando num livro chamado *Africa: the coming revolution*, que de certo modo sintetiza uma reflexão de 40 anos baseada no meu trabalho de campo original em Gana. É sobre o que aconteceu com a África durante o século XX, diante da extraordinária explosão populacional e urbana, em comparação com o que era a África antes. Ele mira as próximas décadas e propõe uma visão sobre o desenvolvimento econômico africano. Eu acredito que durante este século a África se tornará um *player* central na economia mundial. Estima-se que quase 40% da população mundial estejam vivendo na África em 2100, quase o mesmo que na Ásia, que hoje tem uma população quatro vezes maior. As pessoas, inclusive os africanos, ainda não sabem o que isso significará.

Quando eu era criança, minha mãe dizia para eu comer meus vegetais porque os camponeses chineses não tinham nada para comer. Entre as guerras, o lugar mais pobre, violento e desorganizado do mundo era a China, e 80 anos depois ela tem sido celebrada como o provável sucessor dos Estados Unidos na posição de líder mundial. As coisas mudam mais rápido do que pensamos. A África tem a chance de se tornar uma grande potência pelo próprio tamanho da sua população e da sua economia, que tem crescido a passos largos. E também pelos seus recursos minerais. Mas o que me interessa é o que todas essas pessoas que vivem nas cidades africanas vão fazer pela economia mundial, agora que elas já estão lá. Tirar recursos da terra e vendê-los como matéria-prima para o resto do mundo não é suficiente.

O mercado mais significativo e que mais cresce na economia mundial hoje é o dos bens culturais: entretenimento, esportes, educação, mídia, serviços

de informação. Os três principais itens de exportação dos Estados Unidos hoje são filmes, música e *software*, daí seu grande interesse pela propriedade intelectual. Estamos transitando de uma economia industrial, que lidava com a extração, processamento e circulação de coisas, para uma economia que voltará a ser aquilo que foi originalmente, onde o grosso consistia naquilo que as pessoas fazem pelas outras, ou seja, serviços. Contar estórias, cantar canções e fazer a melhor *performance* possível enquanto espetáculo são o futuro da economia, assim como nosso desejo insaciável de melhorar o conhecimento sobre o mundo para poder lidar melhor com ele. Então, se você me pergunta o que essas novas populações urbanas africanas vão vender para o mundo, digo que é, obviamente, sua cultura.

E já é assim. A indústria cinematográfica nigeriana, chamada Nollywood, é a segunda maior do mundo depois de Hollywood – maior ainda que Bollywood. É como Hollywood nas primeiras décadas do século XX, quando W. G. Griffith fazia cinco filmes por semana. Esses caras fazem filmes com 5 mil dólares, e os vendem em CDs por 1 ou 2 dólares. Fica no meio de uma favela impenetrável de Lagos, para que ninguém possa entrar e regulá-la. Você sabe como Hollywood chegou onde está? Porque a indústria cinematográfica americana era em Nova Jersey, e as patentes de Thomas Edison estavam sufocando o seu desenvolvimento. Então eles se mudaram para o mais longe possível, para Los Angeles, e começaram a construir uma nova indústria cinematográfica sem regras. Então, quando Walt Disney produziu seu primeiro desenho animado do Mickey Mouse, ele passou pra trás um filme do Buster Keaton. Cem anos depois, a Disney Corporation está processando um cartunista chinês pelo uso não licenciado do seu logotipo. Em outras palavras, a Hollywood hoje se tornou o Edison da indústria mundial de filmes, e aquilo que Hollywood foi originalmente agora está em Lagos.

Não estou dizendo que entrar num mercado mundial de mercadorias culturais dominado por grandes corporações e pelos governos que as ajudam é fácil. Mas houve uma enorme diáspora africana desde a Segunda Guerra, e essas pessoas têm educação e experiência com negócios. Sabemos que o mundo gosta da música africana; as artes plásticas africanas tiveram um papel criativo importante no desenvolvimento da arte ocidental durante o período modernista. Houve uma explosão artística na África – na dança, teatro, literatura, filmes, todas as artes. Kinshasa é um lugar incrível. Quando pensamos no Congo, pensamos em mulheres sendo estupradas e crianças sendo mortas

nas áreas rurais. Mas em parte por causa da guerra, Kinshasa se tornou uma grande metrópole com uma indústria de cinema e música extraordinária, e que já está lá há meio século. Johannesburgo é o centro do *design* gráfico na África. Cairo é um *hub* imenso de publicação, cinema e educação. Mas nós não lemos sobre o dinamismo cultural dessas grandes cidades. Só o que vemos é miséria – fome, guerra, aids e pobreza.

Não quero escrever um livro cor-de-rosa – como poderia? Mas quero sim dizer que há coisas boas acontecendo, e que elas têm um potencial enorme. Os empresários asiáticos já sabem disso; só o Ocidente quer continuar acreditando que a África é um lugar atrasado e primitivo, que não vai a lugar nenhum. Sua imprensa e seus intelectuais não fazem esforço algum para romper com esse paradigma. Mas aqueles que têm algo para vender sabem que o mercado que mais cresce no mundo hoje é a África, e querem estar lá. O Ocidente só fala da China na África, como se tudo o que eles quisessem fosse roubar “nossos” minerais, quando na realidade a dinâmica econômica principal é que eles usam o trabalho barato africano para produzir na África mercadorias como carros, que é o primeiro estágio no desenvolvimento da indústria local. É o mercado africano que importa, e cada vez mais os africanos vão produzir para seus próprios mercados. É importante perguntar o que os africanos têm que o resto do mundo pode querer: agricultura e manufaturas já estão comprometidas, então o que eles vão fazer? A ideia de que a economia consiste primariamente em produzir e vender coisas é muito antiquada. O futuro da economia é o que as pessoas querem fazer com as outras à distância. E os africanos trazem para essa economia alguns ativos realmente interessantes. É sobre isso que eu quero escrever.

Queríamos saber agora sobre o movimento MAUSS na França, e o debate entre Florence Weber e Jacques Godbout sobre o paradigma da dádiva. Qual a sua opinião?

Eu vivo em Paris há 14 anos, e houve um renascimento espetacular da sociologia econômica lá. Há uma coletânea editada recentemente por Philippe Steiner e François Vatin chamada *Traité de sociologie économique* que é maravilhosa. Eu não tenho filiação institucional na França. Nunca fui convidado para assumir um posto no país. Demorou, mas consegui tecer algumas alianças importantes com as pessoas nessa rede de sociologia econômica francesa.

O principal nome é Jean-Louis Laville, que trabalha no CNAM [Conservatório Nacional das Artes e Ofícios] e é diretor do Instituto Polanyi. Ele escreveu vários livros sobre *économie solidaire*, *associationisme* e o terceiro setor. Ele colaborou comigo nessa coletânea, *The human economy*. Também conheci o Alain Caillé, e logo combinamos de organizar uma conferência sobre Mauss juntos, que aconteceu em Cerisy em 2009. Foi uma conferência internacional grande, com cerca de 45 pessoas – o Ruben [Oliven] estava lá. Ela se chamou “Mauss vivant”, uma tentativa de mostrar a relevância atual de Mauss. Já indiquei que sou bastante eclético quanto às minhas inspirações intelectuais – Marx, Rousseau, etc. –, mas desde que me mudei para a França tenho me concentrado mais em Durkheim e Mauss. Dos trabalhos clássicos dos fundadores da teoria social moderna, o último livro de Durkheim, *As formas elementares da vida religiosa*, é o que eu reconheço como tendo o maior potencial revolucionário hoje. Esse livro ainda não foi absorvido do modo como deveria, e acredito que eu possa levá-lo a algum lugar através das minhas pesquisas sobre o dinheiro. Para mim, ver o dinheiro como uma forma de vida religiosa é o que há de mais criativo.

Então você vê a dádiva como parte do projeto durkheimiano?

Sim, eu vejo o *Ensaio sobre a dádiva* de Mauss como uma extensão do primeiro livro de Durkheim, *Da divisão do trabalho social*. Pois ele foi escrito contra a tradição utilitarista britânica, e para mim o conceito mais importante desse livro é a ideia de que relações contratuais entre indivíduos são sustentadas pelo que ele chama de “elemento não contratual do contrato”. Trata-se de algo em larga medida invisível, e consiste em histórias, instituições, leis e costumes compartilhados. Como sabemos, o objetivo de Durkheim era tornar visível esse suporte da economia de mercado. Eu acredito que isso seja mais ou menos o que Mauss também tentou fazer. Não creio que Mauss tenha pensado a dádiva enquanto um princípio. Ele a via como uma forma de troca como os contratos de mercado, mas para ele a troca de dádivas arcaica era um modo de tornar visíveis aspectos das economias de mercado capitalistas que estariam de outra forma obscurecidos. Ela não designa apenas prestações na forma de presentes de Natal ou de casamento; contratos-chave como aluguéis e salários, e especialmente relações de crédito e débito, contêm elementos que não podem ser entendidos através de uma noção de troca que se limita ao

contrato pontual, à troca imediata por dinheiro. Para Mauss, a dádiva é esse elemento não contratual do contrato, e o estudo da dádiva arcaica seria um modo de revelar o potencial dos mercados de serem humanos e generosos, baseados na solidariedade. Seu próprio projeto político era tomar o sindicalismo, cooperativas e seguros mútuos como meios práticos para chegar a esse fim.

Isso se refletia na sua noção de fato social total – a interdependência das dimensões estética, legal, econômica e política da vida social. Ele queria que um movimento econômico vindo de baixo, que já existia, tivesse mais proeminência, e focar o tipo de relações e princípios revelados pela dádiva arcaica era um modo de iluminar possibilidades que já existiam na sociedade capitalista francesa. Acredito que ele tenha escrito o ensaio contra a ideia de que haveria um princípio da dádiva em oposição ao princípio do mercado. Isso é parte da ideologia burguesa, onde há, de um lado, os constrangimentos impostos pelos contratos e, do outro, a dádiva gratuita. O livro todo é sobre por que esse contraste não funciona. Não há uma dádiva gratuita ou forma econômica altruísta. A própria dádiva é frequentemente coercitiva, certamente desigual, ao mesmo tempo em que também contém elementos de generosidade.

Diante disso, para voltar a Florence Weber e sua longa introdução à nova edição francesa do ensaio de Mauss, eu acho que podemos dizer que o grupo MAUSS, ao insistir na dádiva enquanto princípio político, a levou numa direção que não reflete o espírito de Mauss quando ele escreveu o livro. Eu acho que eles reificam esse princípio como algo separado do mercado, enquanto o próprio Mauss queria realçar os elementos não mercadológicos das relações de mercado juntamente com os elementos interessados da dádiva, para mostrar que, juntos, eles revelam uma visão generosa e inclusiva das possibilidades humanas. Em alguma medida, podemos dizer que o grupo MAUSS ignorou isso em favor da articulação de uma terceira via entre o mercado e o Estado. Alguns dizem que eles são uma pequena seita que alimenta seu senso de autoimportância ignorando o resto do mundo. Eu achava que o propósito da nossa conferência era o diálogo, mas não me pareceu que o grupo MAUSS queria diálogo algum. Eu sou grato ao Alain [Caillé], uma figura muito significativa que contribuiu muito, assim como a Jacques Godbout, mas acho que a política do grupo deles é muito restrita e autocentrada. Eles reivindicam Mauss como legitimação para a proposta de um salário mínimo global, mas eu perguntei quem são vocês, e como vocês vão persuadir os americanos a aceitar isso? Do mesmo modo, na sua introdução, Florence Weber exagera

esse ponto. Devido à política fechada do grupo MAUSS, ela estava estimulada a fazer uma declaração radicalmente oposicionista, talvez até demais. Mas se eu tivesse que escolher um dos lados, provavelmente seria o dela.

É um pouco estranho porque o livro de Caillé e Godbout foi traduzido...

O livro é muito bom!

... e muitos sociólogos o utilizam como uma fonte antiutilitarista para a economia solidária.

Sim, mas eu não acho que o paradigma da dádiva seja o Mauss. Ele não tinha um paradigma da dádiva. A economia solidária pode significar muitas coisas, mas para muitos é um modo alternativo de praticar a economia. Trabalhei durante muito tempo com dinheiro alternativo, moedas comunitárias, e as pessoas que entram nesse campo frequentemente trazem consigo ideias e objetivos bem distintos. Alguns querem se afastar o máximo possível da economia capitalista nacional; querem criar um circuito fechado com base em princípios radicalmente opostos. Já outros querem que seu dinheiro social seja integrado em circuitos comerciais normais. Os dois lados brigam muito. Não estou sugerindo que um esteja certo e o outro errado, mas estamos diante de uma escolha sobre até onde levar nossa organização de uma política econômica com base em princípios opostos, ou se devemos tentar nos inserir de novas formas nos mercados que já existem.

Na antropologia anglófona dos últimos 30 anos, e certamente desde que Chris Gregory publicou *Gifts and commodities* em 1982, se tornou lugar comum dizer que há uma economia da dádiva oposta à economia de mercado, e que o mercado somos nós, o Ocidente, enquanto a economia da dádiva são eles, os melanésios ou amazônicos. Ou então, de novo, temos ativistas de internet alemães dizendo que vão construir um mundo *on-line* em torno da dádiva. Ouvi pessoas em Berlim dizendo que não permitirão qualquer suspeita de troca em relações que devem ser exclusivamente baseadas no dom. Conheço um estudante de pós-graduação coreano em Seul que vive numa comuna fundada no princípio de que todo trabalho é uma dádiva, onde não pode haver qualquer pagamento ou mesmo suspeita de que se está fazendo algo porque se

deseja alguma coisa da outra pessoa. Nessas circunstâncias, reciprocidade é um palavrão. São visões muito extremistas.

Chris Gregory era um economista, que trabalhava na Papua Nova Guiné, que se encantou com a fluência com que os povos locais combinavam elementos da economia moderna com a troca de dádivas tradicional. Eles faziam o *kula* ao mesmo tempo em que enfiavam notas de dinheiro no nariz, e para ele era impressionante a facilidade com que os dois sistemas econômicos eram combinados no presente. Mas quando ele escreveu um livro que identificava o princípio da dádiva com Mauss e o princípio do mercado com Marx, as pessoas tomaram a oposição conceitual que ele apresentou e lhe deram vida própria, desconsiderando a longa seção etnográfica do livro que mostrava justamente como tudo aquilo se encontrava misturado. No seu livro seguinte, *Savage money*, ele teve que incluir um capítulo dizendo que o par conceitual do primeiro livro não pretendia traçar um contraste etnográfico entre modos de vida, e mesmo entre sociedades inteiras.

Há muitas posições intermediárias, mas no fim das contas acho que opor dádiva e mercado enquanto princípios não é o melhor caminho. Não me surpreende que muitos sociólogos achem a oposição atraente, pois é difícil se desvencilhar da inculcação da ideologia burguesa. Deixe-me colocar da seguinte forma: meu próprio desenvolvimento intelectual e político se fundou na rejeição dessa oposição, então eu leio Mauss como não tendo dito isso. Sou certamente capaz de aprender com ela e de admirar o trabalho de Caillé e Godbout sobre esse mesmo tema, pois se trata mesmo de uma grande contribuição. Alain e eu trabalhamos juntos por muitos anos, e nunca nos desentendemos. Então, essas distinções não podem ser tão importantes assim.

Referência

HART, K.; LAVILLE, J.-L.; CATTANI, A. D. (Ed.). *The human economy*. Cambridge: Polity Press, 2010.

Recebido em: 27/05/2011

Aprovado em: 13/10/2014