

CAPÍTULO 5

Temas e contextos da diversidade: do parentesco, do económico e do político

Síntese:

1 As relações de parentesco

A natureza social do parentesco

Descendência e aliança. Princípio, conceitos, efeitos

A questão da universalidade do casamento

É "o sangue mais espesso que a água"? Parentesco e relação

A "natureza" do parentesco depois das novas tecnologias de reprodução

Atividade formativa

Leituras principais e de aprofundamento

2 A natureza do poder e o lugar do político. Poder e coerção

A dicotomia sociedades com Estado e sem Estado em questão.

Estados segmentares e governabilidade

A noção de segmentaridade. As "armas dos fracos". Estado e "resistência"

Leituras principais e de aprofundamento

3 Serão as "leis" da economia política universais? Formalismo e substantivismo

Reciprocidade, redistribuição e mercado

Os processos informais: limites e desafios

Atividade formativa

Leituras principais e de aprofundamento

Resultados de aprendizagem:

-Compreender com base em dados etnográficos a natureza social do parentesco

-Dominar os conceitos referentes à diversidade de formas no parentesco

-Distinguir entre biologia e visões culturais da biologia no âmbito da reprodução

-Distinguir entre noções: categorias, grupos e grupos corporativos

-Distinguir entre planos de análise: categorias, regras e práticas

-Problematizar a universalidade da categoria "casamento"

-Problematizar a universalidade da categoria "parentesco"

-Questionar a pertinência analítica da distinção entre o biológico e o social

-Discernir os fenómenos políticos através da natureza das suas características e não das instituições específicas que lhe corresponderiam.

-Identificar o âmbito dos fenómenos políticos.

-Distinguir entre as noções de poder e coerção.

-Dissociar "organização política" de Estado; Estado de "governabilidade".

-Identificar pelo menos um mecanismo de integração política de um universo amplo de pessoas que não implique uma autoridade centralizada.

-Compreender de que forma o princípio de segmentaridade pode operar nas sociedades estatais.

-Identificar algumas implicações da globalização do Estado moderno na expressão assumida pela luta política.

-Identificar diferentes expressões de resistência.

-Complexificar oposições simples entre dominação e resistência

-Identificar as diferenças entre uma visão formalista e uma visão substantivista do económico.

-Compreender a noção de "encastramento" do económico no social.

-Problematizar as noções de "escassez" e de "maximização" da teoria económica clássica.

-Identificar as características distintivas das diferentes modalidades de circulação de bens e associá-las a diferentes tipos de relações sociais.

-Reconhecer as principais coordenadas da noção de "informalidade" e a especificidade dos processos informais como via de acesso a recursos económicos e políticos.

-Identificar os principais programas ideológicos desenvolvidos em torno dos processos informais.

1. DAS RELAÇÕES DE PARENTESCO

A natureza social do parentesco

O parentesco começou por ser uma área de estudo importante na história da antropologia dadas, em primeiro lugar, as suas implicações na organização social e política em várias sociedades. O parentesco fornece os princípios, o contexto e o idioma no qual se desenrolam vários tipos de relações, desde económicas e políticas a rituais. Daí que para compreender as relações sociais fosse necessário compreender as relações de parentesco. Mas além da centralidade do parentesco numa perspetiva sócio-estrutural, a importância deste também pode ser entendida numa perspetiva cultural, como uma ideologia sobre as relações humanas estreitamente entrelaçada com ideias de pessoa e de género -vque as práticas de parentesco contribuem para moldar, sendo também moldadas por elas (Collier e Yanagisako 1987, Pina Cabral 2003, Stone 1997) - ou, ainda, como um aspeto da economia política (ver atrás as questões de estratificação e classe, Meillassoux 1975) e das estratégias de produção e reprodução social (Bourdieu 1972, Goody 1976). Seja como for, o parentesco não é um sistema autónomo, recortado de antemão de outros domínios da vida social mas constitui-se de maneira variável em combinação com eles.

O que se entende por parentesco? Antes de se problematizar a noção em si e a própria possibilidade de ela delimitar um conjunto de fenómenos reconhecível universalmente, há que começar por constatar por várias vias como o parentesco não é uma realidade dada naturalmente mas constituída socialmente.

Descendência e aliança. Princípios, conceitos e efeitos

Têm sido apontados dois princípios básicos que intervêm na organização do parentesco: a descendência e a afinidade ou aliança. A afinidade refere-se às relações contraídas por via do casamento (os parentes do meu cônjuge são meus afins). Quanto à descendência e à filiação, tal como há que não confundir o parentesco, que é uma relação social, com os factos da reprodução biológica, a qual envolve a sexualidade e a geração de uma prole (regressaremos a esta questão adiante), também há que não confundir descendência nem filiação com "consanguinidade". Nem todos os parentes são "consanguíneos", isto é, nem todos estão unidos por laços biológicos. Veja-se, além dos pais adotivos, os recortes dos universos de parentes nos sistemas classificatórios (ver adiante), em que o mesmo termo se aplica, por exemplo, a todas as mulheres da mesma geração e clã da mãe. Inversamente, nem todos os "consanguíneos" são considerados parentes. Por exemplo, entre os Trobriandeses da Melanésia, para referir um caso clássico estudado por B. Malinowski, o genitor não coincide com o pai social, isto é, com o homem que detém a tutela da criança e a cuja autoridade esta se encontra submetida. O marido e parceiro sexual da mãe não é quem tem direitos e deveres em relação a essa criança, nem lhe

transmite seja o que for em herança. É sim o irmão da mãe, que representa a linhagem de que a criança é membro. A relação do marido da mãe com a criança é inteiramente do domínio dos afetos e a conexão biológica entre ambos é irrelevante do ponto vista social e ideológico.

De resto, o termo genitor é em certa medida inadequado à visão cultural trobriandesa da reprodução e da paternidade biológica. Embora a atividade sexual seja entendida como algo que antecede necessariamente a concepção, não seria através da primeira que se daria a segunda. Esta resultaria, em vez disso, da entrada de espíritos no corpo da mulher. Ao sexo atribui-se um papel mecânico de abertura do canal vaginal para acomodar ulteriormente a criança. Daí a relevância da tripla distinção de papéis proposta por J. Barnes (1961) para permitir a comparação entre as diferentes concepções de parentesco: i) pai ou mãe social, ii) genitor/a (pai ou mãe biológicos socialmente presumidos de acordo com as variadas visões culturais acerca da biologia da concepção e sua relação com a atividade sexual), iii) pai ou mãe genéticos de cujo esperma e óvulo a criança resultou.

Para voltar à questão da descendência e da “consanguinidade” e à perspectiva sócio-estrutural em que ela começou por ser pensada, se todos os “consanguíneos” fossem reconhecidos como parentes, o parentesco deixaria de ser um princípio de classificação de indivíduos e de grupos e como tal não seria adequável a fins da organização social. Se considerarmos, numa perceção comum, que o número de ascendentes duplica em cada geração (dois “pais”, quatro “avós”, oito “bisavós”...) e que os múltiplos descendentes destes vários pares ser-nos-iam também aparentados, praticamente todos os membros de uma comunidade pequena seriam parentes entre si. Haveria uma diluição e uma indiferenciação tal que o parentesco não poderia ter qualquer implicação significativa em termos de ordenamento social. Por isso esta consanguinidade é recortada socialmente.

Aliás, utilizar a noção de “consanguinidade” (no sentido de uma herança de “sangue”) como categoria de análise não deixa de ser etnocêntrico. Recorrendo a exemplos etnográficos clássicos, para os Ashanti do Gana estudados por M. Fortes, só a mãe transmite o sangue, o qual configuraria as características físicas do filho. O pai transmitiria o sémen, que determinaria as características de personalidade. A identidade corpórea funda-se portanto nestas duas substâncias e não apenas numa. Segundo os Baruya da Nova Guiné, estudados por M. Godelier, o feto desenvolver-se-ia com o sangue da mãe, mas o processo de formação do corpo não se concluiria na gestação. A ossatura das crianças do sexo masculino só ficaria completa após o nascimento, a partir das contribuições alimentares de sémen de diferentes homens ao longo do crescimento. Estamos aqui perante etnoteorias sobre a reprodução, em que os laços naturais decorrem da transmissão de substâncias vitais. Mas a noção de “consanguinidade” não decorre menos, ela própria, de uma etnoteoria, desta feita euro-americana mas no mesmo plano que estas e sem que tenha um maior grau de “cientificidade”. Pais e filhos bem podem estar articulados biogeneticamente, mas não é decerto “sangue” a substância que os primeiros transmitem aos segundos.

A natureza social do parentesco pode também ser entrevista nas **terminologias de parentesco**. O modo de denominar os parentes é importante na compreensão de um sistema de parentesco pois os termos utilizados não só nos revelam o mapa cognitivo desse universo e o modo como as pessoas o entendem, como podem também codificar diferentes tipos de relações entre parentes e respetivos direitos e deveres. Nalgumas sociedades todos os homens da

geração dos pais (seja do lado paterno, seja do lado materno) são designados pelo mesmo termo. Aos olhos euro-americanos tal pode parecer à partida bizarro e poder-se-ia dizer que essas sociedades carecem de capacidade discriminatória, já que um euro-americano diferencia linguisticamente “pai” e “tios” nestes homens. Em contrapartida não dispõe de palavras distintas para os irmãos da mãe e os irmãos do pai. Para todos usa apenas uma só palavra (“tios”). Para algumas sociedades isto revelaria não só estupidez, como imoralidade. Aos olhos ocidentais, ao contrário, essa distinção não é crítica (tem-se os mesmos direitos, deveres e atitude social para com ambos).

Tais diferenças de discriminação podem também informar-nos acerca dos parceiros matrimoniais autorizados e interditos. Em várias sociedades os irmãos e os primos paralelos (filhos de irmãos do mesmo sexo: ou seja, filhos da irmã da mãe ou do irmão do pai) são designados pelo mesmo termo, sendo ambos distinguidos dos primos cruzados (filhos de irmãos de sexo diferente: ou seja, filhos da irmã do pai ou do irmão da mãe). O casamento com uma prima cruzada é permitido (é recorrente que seja mesmo o casamento preferencial), mas o casamento com a prima paralela equivaleria a um casamento incestuoso. A natureza social do parentesco é também aqui evidenciada pois a proximidade biológica, sendo idêntica em relação às duas categorias de primos, não explica esta dualidade de critérios em relação aos potenciais parceiros matrimoniais.

As nomenclaturas de parentesco chegaram a ser arrumadas em dois grandes tipos de sistemas: os *descritivos* e os *classificatórios*. Nos *descritivos* existe apenas um pequeno número de termos para designar os parentes mais próximos, sendo os mais afastados designados por expressões compostas desses termos: “irmã da mãe” (em vez de “tia”, por exemplo); “filho da irmã” (“sobrinho”); “pai da mãe da mãe” (“bisavô”), etc. Os sistemas *classificatórios* são aqueles em que se utiliza o mesmo termo para designar uma classe de pessoas (classe essa que pode agrupar parentes de gerações diferentes, como avô e neto, parentes diretos e colaterais, como pai e irmão do pai, e parentes de sexo diferente, como irmão e irmã). No caso do sistema onde se incluem os euro-americanos, os parentes fora da família nuclear são classificados de maneira indistinta e grosseira: “primos”, (na geração de *ego*) “tios” (geração ascendente), “sobrinhos” (geração descendente), sem diferenciar em nenhuma das categorias entre paternos, maternos, cruzados ou paralelos.

Regressando à descendência, trata-se assim de uma convenção que regula a transmissão do parentesco e dos recursos (herança) de uma geração para outra. Dela pode depender o nome, a propriedade, a pertença religiosa, o estatuto hierárquico, étnico ou nacional. *Grosso modo*, tal pode ser transmitido por via unilinear e por via bilateral. Na descendência **unilinear**, a pertença a um grupo de parentesco é definida apenas por via de um dos pais de um indivíduo. Será *patrilinear* se transmitida por via paterna, *matrilinear* se por via materna. Na descendência **bilateral** o parentesco transmite-se indiferenciadamente pelos dois sexos. Trata-se aqui, porém, de categorias puras e de meras tendências.

Todas estas regras permitem arrumar mentalmente as pessoas em categorias de parentesco. Que implicações podem estas categorias ter na prática? Até agora estivemos a referir-nos à descendência enquanto princípio. Mas este princípio genealógico pode ter efeitos concretos, regendo a pertença a uma coletividade: um grupo ou uma corporação.

Temas e contextos da diversidade: do parentesco, do económico e do político

Para melhor perceber estas realidades, há que distinguir entre **categorias, grupos e grupos corporativos**. Recorrendo a R. Keesing (1975: 9-11), uma categoria diz respeito a uma classificação, a elementos que são classificados no mesmo conjunto em virtude de uma característica comum – por exemplo, os apreciadores de teatro em Portugal. Trata-se de uma *categoria* de pessoas, não de um grupo. Podem nunca se encontrar nem saber da existência umas das outras. Já um *grupo social* diz respeito a um conjunto de pessoas que não só têm algo em comum como interagem regularmente. Se aqueles apreciadores de teatro fundarem uma organização no âmbito da qual se encontram periodicamente para atividades relacionadas com o teatro, serão então um grupo. Se, em acréscimo, os membros passarem a possuir recursos (por exemplo, via quotizações, subsídios) e usá-los para outras atividades (financiar bolsas para estudantes de teatro, comprar ou construir teatros, interpor processos judiciais em defesa da atividade teatral - ou ser alvo deles), passam a ser um *grupo corporativo* ou uma *corporação*, ou seja, um coletivo que partilha direitos, recursos e obrigações. Vertendo o raciocínio para o parentesco, as sociedades podem classificar os parentes em diferentes categorias, mas podem também ir além disso e formar grupos reais ou, mais ainda, corporações com base nelas.

O modelo da descendência, proposto pela abordagem funcionalista de Radcliffe-Brown e D. Forde (1950), nasceu da abordagem das sociedades em que a pertença a grupos de descendência se exprime de maneira mais evidente – sociedades africanas, sobretudo. São as sociedades de descendência unilinear, onde se definem entidades coletivas organizadas como *linhagens* e *clãs*. Estes grupos sociais concretos e corporativos desenvolvem atividades de ordem política, religiosa, económica, que vinculam todos os seus membros – inclusive para fins judiciais, podendo ser bastante poderosos na regulação da vida dos seus membros - e se constituem como uma unidade face a outros grupos. Na atenção que lhes dedicou, esta abordagem privilegiou inclusive os grupos de descendência unilinear como se este princípio fosse o único a definir grupos sociais e as suas relações. Em parte isto explica-se pelas propriedades políticas atribuídas a estes grupos na manutenção dos equilíbrios nas sociedades sem Estado. O equilíbrio social, como se viu atrás, era uma típica preocupação funcionalista.

Estudos posteriores mostraram contudo que mesmo onde esta regra unilinear vigora ela não é a única a definir a composição dos grupos, e que esta composição é muito mais fluida. Os indivíduos têm múltiplas pertenças onde a escolha intervém, e neste sentido certos grupos também podem integrar parentes bilaterais, como mostrou Barnes 1962 a propósito da Nova-Guiné. A unilinearidade é muito mais uma ideologia que intervém em determinadas circunstâncias. Estes factos da Nova-Guiné conduziram a uma reavaliação dos factos africanos que tinham estado na origem das teorias da descendência. A descendência unilinear continua a ser um princípio importante, mas ele agora é encarado de maneira menos mecânica e rígida. Posteriormente o estudo dos sistemas de descendência alargar-se-ia mais aos sistemas de descendência bilateral.

Tal leva-nos também a frisar a necessidade de distinguir entre diferentes **planos de análise** (Good 2010: 397-98). Um primeiro nível diz respeito às *classificações* e *categorizações*, isto é, ao mapa conceptual através do qual raciocinamos (ver terminologias). Normalmente permanecem implícitas. Um segundo nível diz respeito às *regras* que regulam o comportamento, essas sim explícitas, objeto de enunciação (quanto ao que é adequado, inadequado, proibido). Por fim, o *comportamento* tal como ele se observa na prática, quer se trate de tendências

estatísticas (captando tendências coletivas de fundo, como por exemplo as taxas de divórcio), quer se trate de práticas individuais em função de circunstâncias concretas. Estes três níveis estão relacionados entre si, sendo a prática influenciada pelas regras e estas, por sua vez, pelas categorias existentes. Mas estes níveis são distintos, não são absolutamente congruentes entre si nem nenhum determina os outros.

Circunstâncias práticas ou considerações políticas, económicas ou emocionais podem fazer com que, à luz das opções disponíveis, prevaleçam escolhas ou estratégias não conformes às regras ou mesmo com que o cumprimento destas não seja viável. Há portanto que levar em conta todos estes níveis. Olhar apenas a um deles não só gera uma perspectiva incompleta como também distorcida sobre uma realidade. Ater-se a classificações e regras, como as abordagens sócio-estruturais clássicas, por exemplo, leva a negligenciar aspetos importantes que só se captam através de uma atenção às práticas ou ao contexto das relações íntimas ou domésticas. Foi assim que a dimensão de género do parentesco permaneceu por muito tempo invisível, ou que ao focar apenas o parentesco oficial prevalecesse o ponto de vista masculino (Howell e Melhuus 1993).

Regressamos, por agora, à perspectiva sócio-estrutural no quadro da qual foram delineados tanto o modelo da descendência como o modelo da aliança. Contrariamente à escola britânica, que dava mais importância ao princípio da descendência e às solidariedades grupais por ele geradas (*e.g.* linhagens), C. Lévi-Strauss considerava que o facto fundamental do parentesco eram as alianças criadas entre grupos por via do casamento exogâmico, isto é, com elementos fora da família nuclear ou de uma outra unidade mais lata. Diga-se, a este propósito, que do mesmo modo que o modelo funcionalista da descendência surgiu do estudo das sociedades em que os grupos concretos resultantes do princípio da descendência e da filiação são mais evidentes (as sociedades unilineares, principalmente em África), também o modelo estruturalista da aliança foi elaborado em sociedades onde os grupos concretos resultantes dos laços de afinidade são mais salientes e formam alianças muito estáveis entre grupos, perdurando no tempo para lá do tempo de vida dos indivíduos concretos (as sociedades de sistemas elementares, principalmente ameríndias e do sudeste asiático).

As alianças que decorrem destas trocas organizam pois as relações externas entre os grupos, sobretudo nos **sistemas elementares**, isto é, aqueles que definem explicitamente a categoria ou grupo em que um indivíduo se pode e deve casar. São sistemas prescritivos e por isso há um cruzamento muito sistemático entre grupos. Os **complexos** não definem a categoria ou o grupo em que o indivíduo se pode casar. Apenas indicam os parentes com os quais o casamento é proibido. Há regras de exogamia, mas não há regras de aliança. É o caso do sistema matrimonial em sociedades euro-americanas: qualquer pessoa pode casar com qualquer outra, exceto no círculo dos parentes próximos. As combinações matrimoniais são nesta modalidade mais casuais. Quanto às consequências respetivas, enquanto os sistemas elementares tendem a renovar as alianças entre os grupos envolvidos (são sempre os mesmos), os complexos dispersam as pessoas na sociedade, criando elos entre muitas parentelas.

Não é só, pois, a descendência a definir categorias e grupos. As teorias da aliança, como a de Lévi-Strauss, sustentam que eles se constituem também por referência à afinidade e fundam-se na ideia de uma relação de complementaridade entre descendência e aliança. Este autor

abordou a aliança matrimonial numa perspectiva estrutural, encarando o casamento como uma troca que liga dois ou mais grupos numa rede de relações sociais.

A questão da universalidade do casamento

Mas o **casamento** também foi abordado de um outro ponto de vista, como uma instituição que define a relação entre dois indivíduos e confere um estatuto aos seus descendentes. Tal instituição, que Edmund Leach (1961) definiu como uma amálgama de direitos, apresenta uma infinita variedade e uma tal relatividade que a questão da sua universalidade foi fortemente debatida.

A abordagem funcionalista definia o casamento como uma instituição que une um homem e uma mulher de maneira a que os filhos resultantes dessa união sejam considerados legítimos e assim tutelados. Esta definição minimalista já por si deixa de fora muitas modalidades de casamento, como a *poligamia*, isto é, a união matrimonial com vários parceiros (*poliandria*, no caso de uma pluralidade de homens, *poliginia*, no caso de uma pluralidade de mulheres), por muito que essa poligamia possa seguir um padrão monogâmico (ou seja, um matrimónio e uma relação individualizada com cada uma das mulheres, com a respetiva casa e descendência). A poligamia pode aparecer como uma forma de enquadrar socialmente mulheres sós em sociedades onde esse fenómeno é considerado uma anomalia, e que de outro modo teriam dificuldades em sustentar-se sozinhas; pode também estar associada a uma ideia de poder e riqueza masculina.

Tal definição também carece de reformulação quanto à ligação homem-mulher. Muito antes de o casamento entre pessoas do mesmo sexo ser juridicamente reconhecido em muitos países, uma das modalidades de casamento entre os Nuer do Sudão estudados por E. Evans-Pritchard era o casamento entre mulheres. Uma mulher podia casar-se com outra mediante o pagamento de uma prestação matrimonial à linhagem desta, sendo considerada sua a progenitura que esta esposa viesse a gerar com um genitor em quem é delegada a tarefa da procriação. O *levirato* e o *sororato* são modalidades matrimoniais que se inscrevem na preocupação de assegurar descendência a um morto (ou, ainda, a uma pessoa estéril), preservando-lhe os direitos sobre a descendência do parceiro sobrevivente (ou do parceiro fértil) e perpetuando a aliança entre os grupos envolvidos pelo casamento: o irmão/irmã de alguém falecido casa com o/a viúvo/a sobrevivente/a, mas os filhos gerados nesta união são considerados filhos da pessoa morta (ou estéril). Vemos nestes casos que a morte do cônjuge não põe fim aos direitos e deveres nascidos do casamento.

Se subvertem a definição de casamento que começámos por referir, estes exemplos estão também distantes do casamento tal como a maioria das sociedades euro-americanas o têm concebido. Esta conceção está ainda mais longe de ser universal, dado o conjunto de ingredientes que ela comporta e dado implicar ainda coabitação (também este um ingrediente que pode estar ausente noutros contextos, como no caso da residência *duolocal* ou *natolocal*, em que cada parceiro continua a residir onde residia antes do casamento). No casamento “euro-americano” clássico reúnem-se aspetos tais como o acesso sexual em exclusividade, a paternidade bipartida (pai/mãe), a coincidência entre o genitor biológico/genético e o que exerce

a paternidade, a economia mútua, a ligação afetiva permanente. Noutras sociedades estes vários ingredientes podem estar separados por várias instâncias e instituições. Existem, mas não no âmbito do casamento.

É o caso dos Nayar do sul da Índia, um grupo de filiação matrilinear estudado por K. Gough. O casamento não implica exclusividade sexual e existe uma separação de três papéis masculinos que uma perspetiva euro-americana normalmente confunde num mesmo personagem: o de pai social, genitor, e o detentor da tutela e autoridade sobre os filhos. Antes da primeira menstruação da rapariga, realiza-se uma aliança simbólica com um aliado, assinalada por um colar que a rapariga usará durante toda a vida. Três dias depois, porém, os recém-casados separam-se e partem para a sua vida cada um por seu lado, sem a expectativa de voltarem a encontrar-se. A rapariga apenas terá de observar um ritual funerário aquando da morte deste marido. Esta cerimónia é também um rito de puberdade onde se encena a primeira menstruação e assinala o momento a partir do qual a rapariga adquire o estatuto de mulher, "autorizada" a gerar filhos e a participar na perpetuação da linhagem. Quando chega à idade adulta, a rapariga terá vários parceiros sexuais, "maridos" de outro tipo mas socialmente reconhecidos, uma vez que não poderão ser de casta inferior à dela. Apesar de terem algumas obrigações para com a mulher (na forma de presentes, especialmente se ela engravidar), não formam nenhuma unidade doméstica com ela, limitando-se a visitá-la ocasionalmente durante a noite. A mulher continua a viver junto dos seus irmãos e parentes matrilineares. Tais maridos jamais exercem a paternidade social sobre os filhos que resultam destas uniões. Esta descendência é integrada na linhagem matrilinear da rapariga e está subordinada à autoridade do irmão desta, representante da linhagem.

O caso do Na, nos Himalaias chineses (Hua 2001, ver também Vale de Almeida 2009) assemelha-se ao dos Nayar em certos aspetos (as mulheres apenas têm relações de visita com os parceiros sexuais, as crianças vivem com a mãe e tios maternos), mas é ainda mais radicalmente minimal uma vez que a instituição casamento parece não existir nem na forma de aliança exogâmica, limitando-se a ser observada a proibição do incesto. Não existem pois "maridos" nem "pais". Existe sim uma ideia de família, na forma de membros da casa unidos por laços de "sangue", afetivos e económicos, e que assumem o cuidado e a responsabilidade das crianças. Se se procura universalidade neste âmbito, encontramos-la assim não no casamento mas na responsabilização pelas crianças e seu cuidado por parte de adultos sociais (Vale de Almeida 2009: 208-213), pois todas as sociedades a codificam.

Mas se um exame comparativo dos dados culturais põe em causa a universalidade da configuração casamento, nas próprias sociedades euro-americanas a definição acima avançada não se ajusta já a muitas realidades contemporâneas, como o casamento de pessoas do mesmo sexo, a coabitação sem casamento, a separação entre a conjugalidade e a parentalidade (no sentido da relação conjugal não ser já condição necessária para o reconhecimento dos laços de filiação), as famílias monoparentais e as famílias recompostas. Aqui como noutras sociedades - e continuando neste programa comparativo a recusar a clivagem *nós/outros* -, a imensa variedade de formas que o casamento assume torna impossível dá-lo como necessariamente vinculado à aliança entre grupos, à heterossexualidade, à reprodução e à filiação.

É “o sangue mais espesso que a água”? Parentesco e relação

A controvérsia acerca da universalidade da categoria “casamento” teria a suceder-lhe uma outra controvérsia acerca da própria categoria de “parentesco”. Todos os exemplos aqui apontados tiveram o propósito de pôr em evidência a natureza social do parentesco. Para mostrar como ele não decorre linearmente da natureza e dos factos da procriação, utilizámos até aqui uma distinção analítica entre o biológico e o social. Mas se quisermos operar com um conceito adequado para a comparação das relações parentesco em diferentes contextos, esta distinção pode revelar-se inadequada.

O conceito de parentesco chegou a ser criticado como eurocêntrico porque estaria associado a uma maneira de pensar genealógica que, por muito que se reconhecesse não ser aquele apenas uma realidade natural, mas também social e cultural, em última instância estaria radicada na ideia da reprodução biológica e na crença culturalmente específica (euro-americana) de que “o sangue é mais espesso que a água” (cf. Schneider 1984 a propósito da realidade norte-americana). Ora, como nem todas as sociedades partilham esta visão, uma definição do parentesco em que é central a ideia de procriação (relativa aos factos da relação sexual, fecundação, gestação e parto) não teria valor universal. Por conseguinte, sendo desprovido de valor transcultural, o parentesco seria uma categoria analítica inválida para fins comparativos. Por outras palavras, tipos de relações que não derivassem de laços procriativos (ou que não sejam entendidos como tal) seriam outra coisa que não parentesco.

Porém, como foi notado posteriormente, a própria questão está mal colocada. Como argumentou J. Carsten (1997), em vez de se perguntar “Dada esta definição de parentesco (euro-americana, fundada na procriação), outras sociedades têm-no ou não, e que valores e sentidos ele aí adquire?”, a questão adequada seria “como definem e constroem as sociedades as suas noções de relação (*relatedness*) e que valores e sentidos ela aí adquire?”. Assim se chegaria a uma noção de parentesco mais flexível e próxima do modo como o ser-se parente e “estar relacionado com” é definido e vivido em diferentes sociedades. Carsten, por exemplo, constatou que para os Malaios da ilha de Langwaki o parentesco/relação deriva tanto de atos de procriação como do facto de as pessoas viverem e comerem em conjunto na mesma casa.

Não faz porém sentido qualificar algumas destas atividades como biológicas (e reduzi-las à esfera da reprodução sexual) e outras como sociais, pois para os Malaios as substâncias corporais compartilhadas de que se faz o parentesco e a pessoa (para nós, “o sangue”) não são adquiridas de uma vez por todas na gestação, *in utero*, mas continuam a sê-lo depois nascimento, através da comensalidade (alimentar, ser-se alimentado e partilhar alimentos) e da coabitação (viver em conjunto e partilhar a casa). A identidade “física” de uma pessoa, a sua substância corpórea, é continuamente adquirida para lá do nascimento, é um *processo*. Essa substância corporal é então biológica ou social? Em Langwaki esta dicotomia não tem sentido. A distinção entre o biológico e o social (ou entre parentesco biológico e parentesco social) apenas tem sentido numa definição euro-americana de parentesco, ou seja, é culturalmente específica. Por outras palavras, não é tanto a categoria de “parentesco” que é problemática, mas sim a distinção analítica em que assentou, a qual, essa sim, não é universal e obsta à compreensão de outras formas de relação entre as pessoas.

A “natureza” do parentesco depois das novas tecnologias de reprodução

A partir daqui o parentesco passa a ser estudado menos como forma de organização social, enquanto sistema ou estrutura de relações fixas, e mais como um processo, como algo que é construído através da ação humana e onde também intervém a escolha, focando a atenção nas práticas e nos sentidos culturais que lhe estão associados. É a esta luz que a partir dos anos 1990 começam a ser abordadas as novas tecnologias de reprodução (NTR) (maternidade de substituição, inseminação artificial, fertilização *in vitro*), os complexos arranjos sociais das chamadas famílias recompostas, resultantes de divórcio, e as famílias homoparentais. Todas estas novas configurações desafiam agora o modo como a própria natureza/biologia está presente nas conceções culturais euro-americanas do parentesco.

Para dar alguns exemplos, no caso de uma gestação contratual com doação de ovos por uma terceira parte e posterior conceção através de inseminação *in vitro*, emerge uma mãe legal, uma mãe genética e uma mãe de nascimento. Como passa a ser entendida a maternidade e este desdobramento da noção de “mãe”? Aqui é a própria natureza que já não pode ser percecionada como um dado e como independente da sua construção cultural. No caso das famílias homoparentais, um casal de mulheres pode co-conceber de um mesmo dador de esperma, criando um laço biogenético com os filhos, ou um elemento proceder à inseminação de uma das parceiras recorrendo à doação de esperma. Nestas novas configurações a biologia – ou as suas leituras culturais - continua a ser utilizada em contextos euro-americanos para construir parentesco, mas é- o de uma maneira que a reformula enquanto dado unicamente “natural” (Stone 2004).

Atividade formativa

Discussão de: i) artigos de imprensa sobre NTR, ii) os projetos-lei sobre técnicas de procriação medicamente assistidas (TPMA) apresentados em janeiro de 2012 à Assembleia da República em Portugal à luz do texto:

BESTARD, Joan: 1998, “Artificial y Natural. Que Queda de la Natureza?” in *Parentesco y Modernidad*, Barcelona, Paidós

Enquadramento:

Tendo como apoio específico o texto proposto, e com base no que foi abordado nas aulas teóricas, estarão em análise as propostas legislativas mencionadas acima e artigos de imprensa (informação e opinião) sobre:

i) casos de atualidade e controvérsias em torno das NTR e da reprodução medicamente assistida (exemplos possíveis: extração de esperma de um morto para inseminar a viúva; mãe cerebralmente morta mas ligada a máquinas para poder concluir a gestação do filho; mulher estéril a quem a irmã cede óvulos),

ii) em torno do polémico projeto lei suíço no ano 2000, segundo o qual os candidatos a emigrantes que pretendessem juntar-se a familiares diretos aí residentes, ao abrigo da

Temas e contextos da diversidade: do parentesco, do económico e do político

legislação sobre reagrupamento familiar, teriam de se submeter a análises genéticas que o provassem.

Questões em discussão:

- a natureza dos laços de parentesco;
- perante a imensa variedade das opções culturais no âmbito do parentesco, até que ponto estarão a ser inventadas novas configurações, novas formas de relação ou de ser-se aparentado a partir das possibilidades abertas pela NTR? Ou, ao contrário, em que medida são elas articuláveis a formas culturais há muito existentes noutras sociedades. Isto é, antes da sua realização técnica nas “nossas” sociedades elas não só já existiam como possibilidades lógicas de relacionamento humano, mas também como modalidades equivalentes de parentesco e família instituídas.

-Como figura a “natureza” nos debates na esfera pública a este propósito?

Leituras principais:

PARKIN, Robert; STONE, Linda: 2004 *Kinship and Family. An Anthropological Reader*, Oxford, Blackwell.

SAN ROMÁN ESPINOSA, Teresa; GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Aurora; GRAU REBOLLO, Jorge: 2000, *Las relaciones de parentesco*, Publicaciones d'Antropologia Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona.

VALE DE ALMEIDA, Miguel: 2009, *A Chave do Armário. Homossexualidade, Casamento, Família*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais. Cap. 7.

Leituras de aprofundamento:

BESTARD, Joan: 1998, *Parentesco y Modernidad*, Barcelona, Paidós.

COLLIER, Jane F.; YANAGISAKO, Sylvia J.: 1987 (eds.), *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford: Stanford University Press.

PINA CABRAL, João: 1991, *Os Contextos da Antropologia*, Lisboa, Difel.

2.DO POLÍTICO

A natureza do poder e o lugar do político.

O político é um aspeto específico das relações sociais relativo ao poder, isto é, à capacidade de conduzir pessoas e de atuar sobre pessoas e coisas, através de meios que vão desde a persuasão à coação. Encontra-se incluída nessa categoria a prevenção da desordem e da insegurança. Em nenhuma sociedade há uma conformidade automática e uma obediência total

Temas e contextos da diversidade: do parentesco, do económico e do político

às regras, o equilíbrio é sempre vulnerável e instável. Daí a existência de dispositivos reguladores suscetíveis de lidar com as dissensões, por um lado, e, por outro, de dirigir e coordenar ações conjuntas de um grande número de pessoas. Por conseguinte, e de maneira esquemática, o poder político diz respeito a um tipo de problemas situado acima e fora do âmbito das unidades familiares ou domésticas. Não é do domínio político um pai que dê uma ordem aos filhos ou os repreenda. São, isso sim, as relações de poder e o uso diferenciado do poder que se encontram implicados na realização de objetivos públicos, ou que dizem respeito à participação com os outros na coisa pública.

O político existe em todas as sociedades, mas nem todas as sociedades dispõem de instituições políticas destacadas do tecido social (um parlamento, por exemplo) ou de órgãos de governo centralizados (Sahlins 1974, Service 1970). Nesse sentido, por não estar isolado em instituições que lhe correspondam de maneira especializada, pode ser difícil identificar aí o *lugar* do político. Isso não significa que seja inexistente, apenas que não é identificável de antemão por se encontrar, por vezes, disperso e infuso noutros aspetos da existência, podendo até nem se distinguir deles. O parentesco, a religião e outros domínios podem exercer uma *ação* política de arbitragem e de coordenação. Para identificar o político, tem de se procurar, por exemplo, onde e como são tomadas decisões de grande alcance, quem é afetado por elas, se e como são acatadas ou contestadas, quais as sanções disponíveis e quem as aplica. São os mecanismos de ação política, não as instituições, que situam o político.

Poder e coerção

Adiante dar-se-á um exemplo de como a integração política e a ordem podem ser mantidas através do parentesco em sociedades acéfalas, sem instituições centralizadas nem tribunais - por outras palavras, um exemplo de como a noção de "organização política" não implica necessariamente a de "Estado". Ver-se-á antes disso como a noção de "poder" não implica necessariamente, por sua vez, a de "autoridade" e "coerção", mesmo quando existe um "chefe".

As chefias ameríndias da Amazónia, tais como os Nambikwara do Brasil estudados por Lévi-Strauss (1957), deram lugar a uma reflexão sobre a natureza do poder e a sua relação com a sociedade. Nestas sociedades a noção de poder está dissociada da de coerção. O grupo reconhece o papel destacado de um indivíduo na organização de certas atividades coletivas (a duração dos acampamentos, expedições de caça, relações com grupos vizinhos, etc), cuja liderança é aceite com base no seu talento, engenho, prestígio e capacidade de inspirar confiança. Mas esse indivíduo não tem, em si, qualquer autoridade própria. A origem e o fundamento do seu poder é o consentimento do grupo, o qual é também o limite ao exercício deste poder. Só pelo consenso o chefe pode resolver problemas, não tem qualquer poder para impor soluções. Aliás, o cargo não é especialmente cobiçado, e muitos recusam-no. O chefe tem inúmeras deveres (o grupo sobrecarrega-o com tarefas e explora-o em seu benefício) e além disso deve ser generoso até consentir na espoliação própria: qualquer dos seus haveres pode passar para um membro do grupo que manifeste interesse em possuí-lo. A contrapartida é o poder que é outorgado ao chefe e a poligamia, a que só ele tem direito.

Temas e contextos da diversidade: do parentesco, do económico e do político

O consentimento exprime-se pois na reciprocidade, nesta série de prestações e contra-prestações entre a sociedade e o chefe. A sociedade controla quem encarna o poder e impede-o de usar a coerção e a força para impor as vontades próprias. Na medida em que o poder implica sempre alguma assimetria, mesmo em sociedades igualitárias, há uma permanente ambivalência em relação a ele. É necessário, na medida em que garante um mínimo de ordem, mas quem em dadas circunstâncias o exerce eleva-se acima dos outros em prestígio e privilégios. E há sempre o risco de se gerar capacidade de coação sobre eles. Por isso, como refere Lévi-Strauss, o poder seria, nestas sociedades, constantemente desarmado das suas ameaças, impondo-se limites para evitar abusos. A sociedade exerce permanentemente um controlo sobre aquele que detém o poder. É preciso não só o consentimento, mas também a reciprocidade, como se o chefe devesse sempre mostrar-se inocente da sua função. P. Clastres (1979) fala mesmo destas sociedades não como sociedades *sem* Estado, ou como se “ainda” não tivessem desenvolvido o Estado (uma definição negativa que postula implicitamente a universalidade de uma forma particular de poder político inspirada nos estados ocidentais modernos, cf. Gledhill 2000), mas *contra* o Estado, ou seja, que se dotaram de mecanismos de controlo que revelam uma resistência prática e filosófica da sociedade ao aparecimento de formas de poder político abrindo caminho ao Estado e à desigualdade. Mesmo que a existência de formas de desigualdade ligadas ao género seja relevante e não deva ser ignorada (a análise de Clastres não lhe deu importância, embora ela existisse nos contextos a que referiu), permanece o argumento de que neste caso sociedade e Estado surgem como pólos incompatíveis.

A dicotomia sociedades com/sem Estado em questão.

A questão central da antropologia política clássica era a de saber como sociedades sem Estado se mantinham politicamente integradas e não se desmembravam na ausência de autoridade central. A propósito de uma destas sociedades, os Nuer do Sudão, E. Evans-Pritchard empregou a expressão “anarquia ordenada” para exprimir este aparente paradoxo. Com M. Fortes, publicou em 1940 *Sistemas Políticos Africanos*, uma obra-marco neste campo e que no seu tempo teve o mérito de mostrar como era etnocêntrica a visão segundo a qual uma sociedade sem Estado seria apolítica e inorganizada. A dicotomia formulada por estes autores entre sociedades sem Estado e com Estado abriu assim novos caminhos ao tratar de não assimilar o político ao Estado, ou seja, a um tipo de sistema político resultante da conjunção de i) uma unidade política com soberania territorial; ii) um aparelho governamental centralizado que detém o monopólio da violência legítima; e iii) a existência de um grupo dirigente que se destaca do resto da sociedade e detém o aparelho de controlo político. O funcionalismo britânico opôs pois este sistema (o Estado) a outras variedades de sistemas políticos que não têm nem poder centralizado, nem instituições judiciais especializadas, nem vincadas diferenças de classe e estatuto, onde os grupos de parentesco exercem ação política e são o suporte de papéis políticos.

Além de lhe ter sido apontado o facto de focar apenas os aspetos de equilíbrio e coesão na sociedade, sem levar em conta as tensões, os conflitos e as relações de força que a atravessam, a esta abordagem do político foi criticada a dicotomização simplista que preside ao

binómio sociedades com/sem Estado. Como se referiu atrás, certos Estados tradicionais têm características das sociedades acéfalas, o político e o parentesco estão estreitamente ligados (ver os Bamoun dos Camarões estudados por Tardits 1980). A. Southall (1968) propôs mesmo a noção de Estado *segmentar* para designar os sistemas que combinam poder centralizado e oposição entre segmentos linhageiros (ver abaixo). Assim, mesmo nas sociedades com Estado o sistema linhageiro pode desempenhar um papel importante, pelo que é necessário matizar esta oposição clássica.

Esta dicotomização pode também ser criticada de outros pontos de vista. Outros autores desafiaram conceptualizações do Estado (o Estado moderno, weberiano) como uma entidade orgânica una e singular, agindo de maneira consistente e indiferenciada. Encaram-no em vez disso como uma teia diversificada de instituições, procedimentos e atores que coexistem de maneira complexa em múltiplos patamares, locais e nacionais (Ferguson e Gupta 2002, Migdal 1994, Mitchell 1991, Scott 1998, Thelen e Read 2007). Há que analisá-lo não como um pacote genérico de estruturas desencarnadas, mas “desempacotado” em atores e práticas estatais concretas. Se o entendermos como sendo ele próprio composto por práticas concretas e relações específicas socialmente situadas, a oposição analítica Estado-sociedade torna-se bem mais fluida (Gupta 1995). Além disso, a governabilidade contemporânea torna esta oposição Estado-sociedade insuficiente, sobretudo se esta oposição for entendida em termos verticais, como uma cadeia de governo de “cima” para “baixo” (para uma crítica desta “topografia do poder” ver Ferguson (2004). Em primeiro lugar, porque a governabilidade tanto pode ser estatal como não estatal: a gestão e regulação das populações não ocorre apenas no quadro de estruturas burocráticas centralizadas, mas de várias forças, entidades e organizações não estatais; além disso, ela não assenta apenas no princípio da coerção, mas também em técnicas de disciplina e monitorização presentes de maneira difusa em vários domínios da vida social, as quais regulam os comportamentos e aperfeiçoam a governabilidade aquém e além da lei (Foucault 1975). Em segundo lugar, a governabilidade pode ser transnacional -- local e global ao mesmo tempo. Pense-se em entidades políticas e gigantescas organizações humanitárias transnacionais que desempenham funções semelhantes às do Estado em vários países.

Segmentaridade, Estado e “resistência”

A segmentaridade havia sido um princípio caracterizado por Evans-Pritchard precisamente a propósito dos Nuer. Estes encontravam-se organizados em linhagens na base das quais se processavam as relações entre grupos territoriais tribais e estes se encadeavam entre si. As linhagens por sua vez exprimiam-se sobretudo política e ritualmente, já que no quotidiano diluíam-se nos restantes laços de parentesco e vizinhança. Além de existir *grosso modo* uma correspondência entre segmentos linhageiros e segmentos territoriais, existia um encastramento do político no sistema linhageiro na medida em que eram estes grupos de descendência quem fornecia o idioma e a lógica em que as relações políticas se exprimiam. Essa lógica é a da segmentaridade, que se traduz no princípio: eu contra o meu irmão, o meu irmão e eu contra o meu primo, o meu primo, o meu irmão e eu contra um membro da linhagem mais afastado, e assim sucessivamente, até abarcar todos os Nuer contra coletivos vizinhos – e o poder colonial. Esta lógica segmentar faz com que seja possível a organização de um grande

número de pessoas numa ação política conjunta a larga escala – de resto, numa extensão atual da mesma lógica, os Nuer e os seus vizinhos Dinka têm-se ocasionalmente unido contra o governo muçulmano sudanês desde que eclodiu a guerra civil nos anos 1970, um conflito que atingiu recentemente o paroxismo na região do Darfur (Hutchinson 1996).

Na essência, cada segmento apenas se vê como uma unidade na sua relação com outro igual, postos em oposição por ocasião de algum conflito. Mas quando se trata de se oporem os dois a um segmento maior, passam ambos a considerar-se como um todo e a agirem em bloco. A existência de cada grupo político é portanto relativa, não absoluta, e a sua amplitude depende da dimensão do conflito. As identidades políticas são portanto de igual modo relativas, não sendo possível definir de antemão, e de uma vez por todas, a que grupo um Nuer pertence. Diga-se que o princípio da segmentaridade também se encontra, mesmo que de forma menos flexível, noutras sociedades. As lealdades e as identificações políticas são ativadas a diferentes escalas consoante as situações – de acordo com a mesma lógica de oposição a um nível e fusão a um nível superior: enquanto membro de uma cidade, região, Estado-nação ou entidade supranacional, como a União Europeia. Cada uma destas identificações emerge em diferentes circunstâncias. G. Baumann (2004) entende mesmo a segmentaridade como uma das três gramáticas universais de identidade/alteridade¹. No caso dos Nuer, o modelo das oposições segmentares é mais vincado pois, além do facto da identificação política ser flexível, cada grupo não tem existência senão mediante a oposição a outros de mesmo nível. É através da oposição segmentar que se dá a integração política dos Nuer a diferentes níveis, podendo estes ser bastante amplos sem que haja nenhuma entidade central a coordená-los.

Poder-se-ia pensar que a integração política destas sociedades, tal como a das sociedades ameríndias referidas acima, é frágil e sujeita a desaparecer. Porém, pode revelar uma estabilidade estrutural bem mais duradoura do que a de muitos Estados-nação europeus, mesmo encontrando-se no presente também elas integradas no Estado e na economia capitalista. Pode, em vez disso, ser ameaçada pelo próprio Estado moderno (ou por uma sucessão de regimes estatais) quando este mina formas existentes de socialidade e de regulação da violência sem lhes substituir outras com igual eficácia (Hutchinson 1996, precisamente a propósito dos Nuer contemporâneos).

Questões no âmbito do político incluem hoje o modo como comunidades a este nível se relacionam com o Estado (ou ainda com as instâncias internacionais, por exemplo no caso de comunidades ameríndias que procuram negociar os seus direitos sobre a terra), como são configuradas por ele e como resistem à dominação por parte deste – podendo esta resistência, consoante os casos, ser também ela configurada por categorias estatais e herdadas da dominação colonial. Mas, à semelhança de outros domínios de estudo, o político passou a ser abordado mais como um processo, importando tanto a ação política como as estruturas.

Independentemente da variedade contemporânea das formas de governo e regimes políticos, é de facto inescapável atender à importância do Estado, tanto mais dada a globalização da figura do Estado moderno padronizada a partir de uma forma histórica europeia (Asad 1973), isto é, baseada na emergência de uma esfera legal autónoma, separada dos

¹ As outras duas, já aqui mencionadas, sendo o orientalismo e o englobamento/holismo.

soberanos concretos e vinculando em princípio todos os cidadãos. Esta formação de Estados modernos à escala global tem incidência na própria produção e organização da diferença cultural, social e política, na medida em que a defesa de interesses e aspirações cada vez menos se pode alhear da esfera legal e suas categorias – inclusive no que respeita à própria existência de certos coletivos, que pode passar por alguma forma de reconhecimento legal como condição de reivindicação e acesso a direitos (ver capítulo anterior). Estes processos de globalização não podem pois ser apenas vistos em termos dos mapas políticos do mundo herdados da expansão colonial, ou do sistema-mundo capitalista gerado a partir dela, marcado por uma divisão global do trabalho e por relações de troca desiguais entre centro e periferia (ver Wallerstein 1974). Têm também de ser analisados em termos de outros efeitos indiretos, como a transformação do modo como os conflitos sociais se politizaram e os mais variados coletivos passaram a lutar pelos seus interesses. Mesmo as lutas por maior autonomia contra a dominação “ocidental” desenvolveram-se nas condições moldadas por essa dominação, como se refere abaixo.

Mas apesar desta importância da figura do Estado moderno, há que não ater-se ao Estado e às instituições políticas formais de governo. Além disso, há que perceber que o poder, mesmo nas sociedades com estado moderno “ocidental”, está incompletamente centralizado e que a dominação nunca é absoluta. Ou seja, a autonomia do político nas sociedades modernas é também ela em certa medida ilusória, mais aparente do que real. Continua a ser necessário olhar às práticas sociais quotidianas onde se exprime concretamente a forma da relação entre quem governa e quem é governado. A questão da resistência ao Estado por parte de comunidades locais é um tema recorrente em vários estudos. James Scott, por exemplo (1985), mostrou como comunidades camponesas pobres do Sudeste Asiático conseguiam manter um grau considerável de autonomia face às imposições do Estado empregando estratégias de sabotagem às quais Scott chamou de “armas dos fracos”: empatar, arrastar, dissimular, acatar apenas na aparência, simular ignorância, desertar, caluniar, entre outras ações de sabotagem passiva ou ativa que não requerem especial planeamento ou coordenação, podendo desenvolver-se na base do entendimento tácito ou do recurso a redes informais. Veja-se também Keesing (1992), que adotando uma abordagem crítica e cautelosa da noção de “resistência”, reforça a necessidade de não procurar a sua dimensão “política” apenas na rebelião aberta e coletiva, ou seja, nas manifestações de protesto mais dramáticas e em confrontos visíveis – os mais facilmente detetados e reportados. Tal não deverá tão pouco redundar em logo redefinir à partida o “pessoal” como “político”, e assim identificar em toda e qualquer estratégia quotidiana de sobrevivência uma forma de rebelião subtil (Brown 1996: 729) ou atribuir a qualidade de “resistência” aos comportamentos mais triviais. Existem porém tendências coletivas de reação e contestação que não se exprimem necessariamente como resistência organizada ou oposição a um poder (e.g. ver Cunha e Durand 2011 a propósito da noção de “aceitabilidade” nas políticas estatais de vacinação).

Uma atenção a estas práticas pouco visíveis, a atos individuais e formas de ação popular pouco estruturada e não apenas a movimentos coletivos organizados com um projeto consciente, não implica porém perder de vista contextos, processos e relações de poder mais amplas. Além disso, ação e interação são elas mesmas estruturadas por eles (Bourdieu 2002). As próprias estruturas de dominação constroem o modo como os dominados podem resistir a essa dominação, não só no sentido de poderem ser ouvidos, mas inclusive nas categorias em que

Temas e contextos da diversidade: do parentesco, do económico e do político

essa resistência se exprime. Mais ainda do que uma estratégia de eficácia, pode estar em causa a própria possibilidade de definir uma identidade. Em vários contextos coloniais a existência na arena política e a tentativa de aceder a direitos e recursos passa por adotar identidades num jogo de pseudo-etnicidades ou categorias sociais forjadas pelo poder colonial e que não existiam em tempos pré-coloniais. Em contextos pós-coloniais as lutas culturais e políticas podem também elas recriar ativamente divisões étnicas, religiosas e de classe herdadas da hegemonia colonial (Williams 1991).

As estratégias dos grupos subalternos podem portanto ser configuradas em estruturas criadas por dominantes, mesmo que visem subvertê-las. Ou seja, as linguagens de protesto são elas próprias moldadas por estruturas de poder e não podem ser vistas apenas em termos de oposições simples, dadas de antemão, entre opressores e oprimidos (Gal 1995), entre dominação e resistência (Brown 1996, Ortner 1995). Além disso, os estratos subalternos não são homogêneos, têm também relações de poder e dominação internas, além de sentidos de identidade muito diversos. Há que não tomar a parte pelo todo, da mesma maneira que há que não atribuir diferentes graus de “realidade” a diferentes formas de resistência (mais abertas ou mais discretas). Por fim, como ilustrou J. Gledhill (2000:127-128), além de permitir compreender situações locais, o estudo de processos micropolíticos pode contribuir para entender o modo como processos ao nível local não só refletem processos políticos mais amplos como podem também contribuir para eles.

Leituras principais:

BALANDIER, Georges: 1980, *Antropologia Política*, Lisboa, Presença.

GLEDHILL, John: 2000, *Power and Its Disguises. Anthropological Perspectives on Politics*, Londres: Pluto Press.

O'NEILL, Brian: 2006, *Antropologia Social. Sociedades Complexas*, Lisboa, Universidade Aberta (capítulo 1).

Leituras de aprofundamento:

CLASTRES, Pierre: 1979, *A Sociedade Contra o Estado*, Porto, Afrontamento.

FORTES, M. e EVANS-PRITCHARD. E. (org.): 1981, *Sistemas Políticos Africanos*, Lisboa, Gulbenkian.

VINCENT, J. (ed.): 2002, *The Anthropology of Politics. A Reader in Ethnography, Theory and Critique*, Blackwel.

SCOTT, James: 1985, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven: CT, Yale University Press.

3. DO ECONÓMICO

Serão as "leis" da economia política universais? Formalismo e substantivismo

Os fenómenos económicos podem ser abordados sob vários prismas. De maneira esquemática, a abordagem destes fenómenos começou por ser marcada por duas visões do económico, conhecidas como "formalista" e "substantivista".

A perspetiva *formalista* define a economia como a produção, distribuição e consumo de bens materiais e não materiais. A economia é abordada como categoria *a priori* e como um setor isolado da sociedade. É uma perspetiva mais centrada no indivíduo, sendo este entendido acima de tudo como agente racional. A economia consistiria nos modos pelos quais este ator, perante recursos entendidos como escassos, tenta maximizar os proventos regendo o seu comportamento pelo cálculo dos custos/benefícios (*homo economicus*). A visão formalista, característica da teoria económica clássica, aplica-se sobretudo aos sistemas capitalistas em razão da sua lógica própria, segundo a qual as trocas estariam subordinadas ao cálculo racional.

Trata-se de uma visão cujos pressupostos não são generalizáveis a outros contextos. Quanto à ideia de maximização, por exemplo, é certo que é central em contextos capitalistas. Mas noutras sociedades o objetivo pode ser menos o de maximizar o lucro do que trabalhar o suficiente para assegurar a sobrevivência e gerar apenas algum excedente. Seriam sociedades da "otimização", não da "maximização" (ver o exemplo do "modo de produção doméstico" segundo Sahlins, 1972). Quanto à ideia fundamental de escassez, ela depende da relação entre os meios e os fins, que são variáveis. Numa fórmula incisiva de M. Sahlins (1972), haveria duas maneiras de chegar à abundância: ou produzindo muito, ou desejando pouco. Contrariando uma visão das sociedades primitivas como sociedades de escassez, Sahlins qualificou as sociedades de caçadores-recolectores de "sociedades de abundância", pois apesar de disporem de meios técnicos limitados, estes seriam suficientes para prover a um número reduzido de necessidades, cuja satisfação, de resto, também requeria pouco tempo de trabalho e libertaria mais os indivíduos para o lazer do que sucederia nas sociedades industriais.

Na perspetiva *substantivista*, primeiro explicitada por K. Polanyi (1957 [1944]), e depois tendo continuidade por exemplo na economia cultural (Gudeman 1986) a economia é entendida como parte de um sistema e não é abstraída das relações com outros aspetos da sociedade e da cultura. A economia é vista como um processo de relação das pessoas com o seu meio, através do qual se obtêm os meios materiais para fazer face às necessidades. É uma perspetiva mais ajustada à comparação transcultural, pois é passível de acomodar sociedades não capitalistas, onde não existem instituições especificamente económicas e onde o económico está encastrado na sociedade e difuso no seio de comportamentos e relações não económicos (políticos, religiosos, de parentesco).

Reciprocidade, redistribuição e mercado

Interessado no vínculo que se estabelece nas transações humanas, Marcel Mauss (1988) [1924] debruçou-se sobre a questão da troca e da reciprocidade a partir do fenómeno da dádiva,

utilizando dados históricos e etnográficos variados. A dádiva seria uma forma intermédia entre as prestações totais (veja-se atrás o *potlach* da costa oeste dos Estados Unidos e o *kula* nas ilhas Trobriand, onde todo o grupo participa num fenómeno ao mesmo tempo social, religioso, económico) e o puro contrato individual nos sistemas de mercado.

Segundo Mauss, a dádiva cria uma obrigação de retribuição, obriga o recetor a uma transação recíproca. Mesmo que esta não seja imediata, espera-se uma contra-prestação. Nesta transação há um aspeto material e moral. Não se trata apenas de uma transação económica tendo em vista um ganho material, mas também de uma transação moral. Dar, receber e retribuir é socialmente integrador e cria vínculos entre as pessoas criando teias de obrigações e dívidas de gratidão entre elas. Oferecer um presente a um parente, por exemplo, reconfirma um laço que pode ser reativado em forma de ajuda da parte deste. As coisas trocadas suportam relações e identidades sociais, independentemente do cunho utilitário que possam ou não assumir (Parry e Bloch 1989). É assim que a dádiva seria uma instituição central dos sistemas de intercâmbio primitivos, um intercâmbio regido pela reciprocidade e em que pessoas e objetos estão vinculados por forças sociais e morais. O conceito de reciprocidade adapta-se bem a economias incrustadas no tecido da vida social e que não dispõem de um sistema generalizado de preços de mercado para estabelecer equivalências de valor.

Este é um tipo de transação muito diferente das que se salientam nas sociedades de mercado, em que as coisas aparecem separadas das pessoas, pessoas estas que por sua vez surgem nestas transações como indivíduos separados dos seus contextos sociais. O intercâmbio de bens numa economia de mercado é independente das relações entre as pessoas: as coisas podem ser trocadas entre indivíduos que não estão envolvidos numa relação direta e a troca não cria essa relação. O dinheiro é a medida do valor e o meio de troca, que é governada pela lei da oferta e da procura.

Procurando dar conta da diversidade das formas económicas e viabilizar a comparação entre elas, K. Polanyi (1945) refere diferentes modos e esferas de troca. Uma **esfera de troca** circunscreve um tipo de bens que podem ser trocados entre si, mas não por bens fora dessa esfera. Mesmo numa economia assente na moeda, que estabelece equivalências entre bens muito diversos, há coisas que ficam fora do mercado, não podendo ser compradas nem vendidas (por exemplo crianças, familiares, classificações em exames, graus académicos...). Consoante as sociedades, são exemplo de esferas de troca distintas os bens de subsistência, os bens matrimoniais, os bens de prestígio e os bens de mercado, podendo ser respetivamente regidas por diferentes modos de troca.

Quanto aos **modos de troca**, haveria três modos de circulação de bens, correspondendo a diferentes tipos de relação entre transações e organização social: reciprocidade, redistribuição e mercado.

i) *Reciprocidade*: as trocas têm em princípio lugar entre iguais (embora a incapacidade duradoura de retribuir possa gerar desigualdade) e criam ou mantêm um vínculo horizontal interpessoal através das obrigações que gera. Este modo de distribuição descentralizado e igualitário seria o modo predominante nas economias da dádiva.

ii) *Redistribuição*: implica uma estrutura vertical centralizada, como uma chefatura ou a administração do Estado, a qual recebe bens ou coleta impostos dos membros de uma

Temas e contextos da diversidade: do parentesco, do económico e do político

coletividade para depois os redistribuir (sob a forma de serviços públicos, por exemplo), criando com isso uma rede de segurança para os mais necessitados.

iii) *Mercado*: É na essência anónimo, caracterizando-se por formas impessoais, abstratas ou contratuais, de interação.

Como Polanyi especificou, estes três modos não são mutuamente exclusivos, podendo coexistir numa mesma sociedade, embora em planos diferentes e com incidências e significados diversos. Contudo, este autor refere ainda assim um ponto de viragem histórico, no século de XIX, a que chamou de Grande Transformação: do económico encastrado nas relações sociais, ter-se-ia passado ao invés para relações sociais encastradas no económico. Tendo-se o mercado tornado predominante, a sociedade inteira seria doravante um mero “apêndice do sistema económico”. É nesta base que passa a ser recorrentemente formulada a dicotomia *dádiva / mercadoria*, sobre a qual tende a alinhar-se, de novo, a Grande Clivagem: de um lado a dádiva, relevando de sociedades *outras*, ou do passado; do outro a mercadoria, relevando das sociedades industriais-capitalistas, ou do presente. Vários autores relativizaram, porém, este alinhamento (e.g. Appadurai 1986, Casal 2005, Weber, 2000). Em sociedades *outras* a dádiva não exclui o cálculo e a competição, do mesmo modo que a troca mercantil não se reduz a aspetos materiais e utilitários, apresentando também aspetos culturais. Os aspetos simbólicos que o consumo adquire mostra bem que as coisas também carregam significados culturais, e que as noções de valor e de utilidade não são dadas, mas construídas por identidades e relações sociais (Miller 1998). Além disso, nas sociedades de mercado há várias instâncias em que a dádiva ocorre.

A Grande Clivagem é pois relativizável por esta e outras vias. Se é verdade que nas sociedades de mercado existem instituições económicas destacadas de outras esferas, nem por isso a vida económica é pensável como setor isolado, tendo também ela uma dimensão cultural, simbólica e moral, desde o âmbito da produção ao do consumo (Appadurai 1986, Sahlins 1976, Miller 1998). De resto, a economia enquanto saber é ela própria culturalmente construída e informada por categorias morais específicas (Gudeman 1986).

Os processos informais: limites e desafios

A noção de informalidade tem sido também uma das vias de relativização da Grande clivagem, criando pontes de comparação entre os dois pólos, dado o cariz de certos processos económicos, políticos e sociais que ela tem posto em evidência no coração das sociedades industriais e “complexas” – quando não no coração do próprio Estado. Diz respeito a formas de aceder a recursos económicos ou políticos que, de uma maneira ou de outra, põem em jogo a tensão existente entre a regulação exercida pelo Estado, por um lado, e a ação dos indivíduos na procura desses recursos, por outro. Os processos informais têm sido abordados na antropologia tanto no âmbito económico como político, como por exemplo na questão do patrocínio e do clientelismo (e.g. Gellner e Waterbury 1977, Wolf 1966). Estes processos ilustram precisamente o tipo de fenómenos cujo estudo beneficiou da introdução de conceitos que permitem captar, para lá dos grupos instituídos e das relações formais, a trama mais fina das relações pessoais e

das dinâmicas individuais, como é o caso da noção de “redes sociais” (Bailey 1969, Boissevan 1978).

O conceito de “economia informal” foi avançado pelo antropólogo K. Hart (1973) para o contexto do Gana e qualificava os rendimentos instáveis provenientes de atividades económicas fora do alcance da regulação do Estado. Porém, e para diferenciar a perspetiva antropológica face àquela que tende desde essa altura a prevalecer na economia, é de precisar que Hart se referia não a um “setor” definido de antemão e separável de outros, mas a fontes ou oportunidades de rendimento, partindo a sua análise das pessoas e dos grupos domésticos. De facto, também pela mesma altura surgiu a expressão “setor informal”, avançada pela Organização Internacional do Trabalho (OIT/BIT 1972) para agrupar unidades de produção com determinadas características técnicas e escassa regulamentação (como é o caso das pequenas empresas familiares). Foi esta aceção setorialista a privilegiada por esta e outras instituições internacionais, como o Banco Mundial e organismos ligados à cooperação e ao desenvolvimento. Numa aceção mais “substantivista”, em contrapartida, a noção de economia informal é sobretudo encarada não como um estado fixo, mas como um processo no qual se vão pondo à prova as fronteiras das instituições económicas formais (Castells e Portes 1989; Smith 2006).

Algumas coordenadas desta noção são i) a ausência de regulação das atividades económicas pelo Estado, quer seja no domínio das relações de produção quer no das relações de troca; ii) a esta ausência pode somar-se, embora não necessariamente, a ausência de uma lógica de mercado; iii) ou, ainda, a ausência de legalidade. As combinações possíveis destes termos compõem assim uma multiplicidade de formas fora do mercado e/ou fora do contrato (da regulação do Estado, portanto) que muitas vezes evidenciam um encastramento particular do económico nas relações sociais. O repertório pode ir assim do trabalho doméstico, da troca e da ajuda recíproca, ao trabalho clandestino e a tipos de subcontratação; dos mercados paralelos de produtos lícitos à circulação de produtos ilícitos, da contrafação à corrupção. É verdade que a noção de informalidade é algo Estado-cêntrica, podendo obscurecer outras dimensões porventura mais importantes em cada um destes fenómenos (como conceções de trabalho, por exemplo), mas o Estado pode ter um tal poder na configuração na realidade contemporânea que essa dimensão tão-pouco pode ser subestimada.

Acontece que para o âmbito do conceito de informalidade foram-se também transferindo significados que antes se encontravam ligados a noções como “setor tradicional”, “pobreza”, “subemprego” e “marginalidade”, sobretudo nos chamados países em vias de desenvolvimento, onde se aspirava a integrar grande parte da população urbana no trabalho assalariado moderno. Previa-se que a industrialização e a “modernização” da economia viesse a remeter para o passado um conjunto de fenómenos entendidos até então unicamente em termos de atraso, carência e insuficiência, e perante os quais a informalidade era apresentada como um paliativo temporário a tolerar. As políticas desenvolvidas pelos organismos económicos internacionais estavam então sobretudo orientadas para a formalização da informalidade.

Porém, a retração generalizada do trabalho assalariado estável e os fenómenos de pauperização urbana maciça que se acentuaram no final dos anos 1980, em parte resultado, em muitos países, das chamadas políticas de “ajustamento estrutural” promovidas pelos mesmos

organismos, deram origem ao declínio dessa orientação e uma atenção à economia informal como um importante amortecedor da crise (Lautier 2004), como tal a levar a sério. Esta foi uma das primeiras grandes mudanças operadas no discurso sobre a informalidade: uma realidade até aí encarada por estas instituições em termos negativos passa a ser descrita de maneira positiva. Valoriza-se, sobretudo, o papel social das pequenas empresas familiares que, regendo-se por outras lógicas que não a capitalista, absorveriam a destruição de empregos no setor formal tentando criar trabalho para os seus membros e adaptando de maneira maleável os seus ganhos às variações conjunturais da economia.

Mas a principal conversão de que os processos informais foram objeto consistiu em deixarem de ser vistos como algo pertencendo às margens da sociedade e do Estado para serem doravante erigidos em paradigma da sociedade do futuro ou modelo de dinamismo. Mais importante ainda, foram transpostos para o próprio âmago do funcionamento dos sistemas capitalistas de acumulação flexível (Narotzky e Smith 2006; Castells e Portes 1989)². Salientam-se dois aspetos nesta evolução contemporânea da informalidade.

i) O primeiro prende-se com uma tendência global para a “informalização da formalidade”, uma tendência de sentido contrário à que se preconizava anteriormente e que ressoa com a presente ascendência dos ideais neoliberais de desregulação da economia e diminuição do papel do Estado em várias áreas. Esta desregulação traduz-se, entre outras coisas, na multiplicação dos estatutos precários de trabalho, na expansão das redes de subcontratação de trabalho à peça e ao domicílio, na retração dos sistemas de proteção social (a rede de proteção de que falava Polanyi) – o que por vezes tem por arrasto o efeito de “ultra-informalizar o informal” (Lautier 2004: 48) ao mudar o modelo de referência por que apesar de tudo se rege em parte a relação entre empregadores e empregados não declarados, isto é informais (por exemplo quanto a férias, folgas, negociação de salário, etc).

ii) A par deste esboroamento das regulações formais salienta-se um outro aspeto no casamento do capitalismo avançado com a informalidade. Não se trata sempre ou necessariamente de uma informalização, mas de uma instrumentalização de processos informais pré-existentes ancorados em laços familiares, de amizade e vizinhança, e das obrigações morais, dimensões de afetividade e formas de reciprocidade que os envolvem. Nas organizações internacionais tais relações passam agora a ser consideradas como um fator económico crucial, para o que muito contribuiu a importação, mas em versão “re-masterizada”, do conceito de “encastramento” (*embeddedness*) avançado por Polanyi, assim como do conceito de “capital social”, de Bourdieu. Por ironia, o sucesso desses conceitos em tais organismos em nada se deve ao sentido original dado pelos seus autores, mas à uma inusitada reinterpretção conceptual e política que sofreram (ver adiante). Na literatura sobre as “economias regionais” com regimes de produção dispersa - é o caso das estruturas de subcontratação e pequenas empresas familiares no setor do vestuário e do calçado em regiões de Portugal e Espanha (ver

² Por exemplo, como notou o antropólogo Gavin Smith (2006: 626), em relatórios do Banco Mundial e outros aquilo que antes era descrito como um mundo draconiano de não respeito pelas regras de segurança no trabalho, de abusivos pequenos patrões patriarcais em empresas familiares e outras, de trabalho infantil, passa a ser descrito pelos economistas em termos de empresas flexíveis, de cultura empreendedora e de formação profissional prática dos jovens nas empresas.

um exemplo em Narotzky 2006) é assim sublinhada a importância do encastramento das relações económicas nas relações familiares e comunitárias, na base das quais se construiria a confiança e a responsabilidade essenciais à economia da “flexibilidade” – não na base, portanto, do contrato e de outras regulações. Narotzky (2006) expõe as tensões e as vulnerabilidades geradas nas redes familiares e de vizinhança por esta deslocação do eixo da regulação do Estado ou do contrato para relações de natureza privada e particularista.

Algo de semelhante sucede no âmbito político, com a proteção social a ancorar-se em laços pessoais de entreajuda e a deslocar-se do plano legal para o plano moral. Mesmo quando se trata de processos informais de longa data, mas antes pensados em termos das insuficiências ou incipiência do Estado, são agora oficialmente consagrados e promovidos por instâncias governamentais nacionais e internacionais através de conceitos como o de “solidariedade” – intergeracional, familiar, ou outra -, “rede”, ou “(participação da) sociedade civil”³.

Ora, para Polanyi a ideia de “encastramento” referia-se à integração do económico nas instituições e na sociedade *como um todo*, não ao modo como a ação económica se inscreve nas transações sociais individuais. Além disso, tinha por corolário político ver no Estado um papel protetor da sociedade contra os efeitos destrutivos da economia aquando da inversão deste “encastramento”; não, portanto, a redução desse papel à sua expressão mínima, nem a promoção do desenvolvimento pleno da lógica económica de acumulação através da instrumentalização dos laços sociais. O mesmo sucede com a noção de “capital social”, que em Bourdieu se referia aos recursos ligados a formas de sociabilidade e redes de interconhecimento (por exemplo, a carteira de contactos e de conhecimentos, que pode comportar um potencial económico mais vantajoso que o dinheiro que se possui), e participava da análise do sistema capitalista e da sua reprodução; não procurava identificar os aspetos das relações sociais suscetíveis de otimizar a rentabilidade e a eficiência da organização económica. Se os processos informais podem portanto constituir uma via de acesso a recursos por parte das populações mais vulneráveis, também podem acentuar a desigualdade nas relações sociais ou cristalizar relações de dominação e exploração.

Podem contudo, ainda, traduzir-se em formas económicas novas que procuram inscrever-se num modelo de desenvolvimento alternativo. Este é com efeito um outro sentido de que a informalidade se veio a revestir, mas de sinal oposto ao que tem vindo a ser descrito. Ela é desta feita investida do sentido de “contra-economia”, uma “alter-economia” ou um modelo social a opor ao capitalismo globalizado (e.g. Latouche 1991; 1998; Lautier 2003). Tal como acontece com o modo os processos sociais da informalidade passaram a ser olhados pelo capitalismo flexível e por organizações internacionais, também aqui a informalidade é encarada como *projeto*. Trata-se, em primeiro lugar, de formas comunitárias e não lucrativas como esquemas de troca de serviços, de “tempo” ou de objetos, esquemas esses que comportam aspetos articulados, conscientes e deliberados de resistência política (tais modalidades económicas são com frequência uma “escolha” no sentido mais imediato da palavra; noutro

³ Veja-se como exemplo o caso da proteção social de dependentes idosos em Espanha, tratado por S. Bofill (2006), e o modo como o campo moral das relações de solidariedade e reciprocidade familiar se redefine culturalmente: se as ideologias económicas “oficiais” preconizam uma quota-parte cada vez maior de responsabilidade por parte da esfera familiar e da “sociedade civil”, em detrimento da proteção do Estado, começam agora a ser os próprios idosos a conceptualizar e reivindicar essa proteção do Estado em termos de direitos de cidadania

Temas e contextos da diversidade: do parentesco, do económico e do político

registo surgem formas de “economia popular” e auto-organização coletiva tais como cooperativas e associações.

Seja como projeto (económico, social), seja como objeto (de estudo), a ideia de informalidade reúne numa mesma problemática uma miríade de instâncias de regulação, por um lado, e a ação real dos sujeitos, por outro. Ela vem também acrescentar-se a outras noções aqui referidas para interrogar a aparente “autonomia” do “económico” e do “político”. Tal como a separação do público e do privado, é um produto da história, não dada universalmente de antemão – quando não é, nalguma medida, uma representação ilusória que não corresponde inteiramente ao modo como as relações sociais, políticas e económicas funcionam de facto nas sociedades que se creem regidas por essa autonomia.

Atividade formativa

Discussão dos textos:

MALINOWSKI, Bronislaw: 1984, Argonauts of the Western Pacific, Prospect Heights, Il. Waveland (capítulo III).

WEINER, Annette: 1989 [1976], Women of Value, Men of Renown: New Perspectives on Trobriand Exchange, University of Texas Press (capítulo 9 e Epílogo).

Questões em discussão:

- De que forma o *kula* pode ser considerado uma atividade económica?
- Em que é que ultrapassa o que se entende por “economia”?
- Que esferas de troca se encontram envolvidas?
- Que elementos novos traz a releitura do *kula* por A. Weiner em relação à caracterização que dele fez B. Malinowski?
- A reciprocidade implica sempre simetria? A dádiva exclui a estratégia?

Leituras principais:

DALTON, G. (org.): 1981, *Tribal and Peasant Economies*, University of Texas Press.

FIRTH, Raymond (org.): 1974, *Temas de Antropologia Económica*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.

GODELIER, Maurice: 1974, "A Antropologia Económica", in *Antropologia, Ciência das Sociedades Primitivas?*, Lisboa, Edições 70.

MAUSS, Marcel: 1988 [1924]: *Ensaio sobre a dádiva*, Lisboa, Edições 70.

SAHLINS, Marshall: 1978, *Stone Age Economics*, Bristol, Arrowsmith.

Leituras de aprofundamento:

Etnográfica: 2006, X (2), Dossier "Formalidade e Informalidade".

GODELIER, Maurice: 1996, *O enigma da dádiva*, Lisboa, Edições 70.

GUDEMAN, Steve : 1986, *Economics as Culture. Models and Metaphors of Livelihood*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

LATOUCHE, Serge: 1991, *La Planète des Naufragés. Essais Sur l'Après Développement*, Paris : La Découverte.

NAROTZKY, Susana: 2004 [1997]: *Antropologia Económica: Nuevas Tendencias*, Barcelona, Melusina.

POLANYI, Karl: 1957 [1944]), *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press.