

PENSAMENTO ECONÔMICO, SABER ECOLÓGICO TRADICIONAL E ETNOECONOMIA: UMA PROPOSTA INTRODUTÓRIA DE NOVA PERSPECTIVA DISCIPLINAR*Clóvis Cavalcanti***Resumo**

O estudo de sociedades na periferia do capitalismo, em que sobressaem regimes de troca fundados no altruísmo, leva à observação de formas locais de realizar o processo econômico. Esta tem sido uma contribuição da antropologia econômica, que, usando em muitos casos instrumentos da análise econômica, tem aberto caminho para a compreensão de modos alternativos de organização da vida econômica em diferentes povos. Só que, hoje, manifesta-se um desafio novo, contido na noção do desenvolvimento sustentável, cuja solução requer mais do que alocação eficiente de recursos. Isto impõe a necessidade da discussão dos limites impostos pela natureza (de ordem ecossistêmica, biofísica, termodinâmica) no processo econômico. Trata-se de examinar o problema da escala sustentável do sistema econômico. O pensamento econômico convencional não é um bom guia para a solução dos desafios da sustentabilidade de longo prazo. Uma visão distinta do processo econômico se impõe aqui – o que já é objeto de reflexão por muitos grupos, inclusive os que se ligam à chamada economia ecológica. Neste particular, referências sólidas podem ser também encontradas, partindo-se do saber ecológico tradicional (de sociedades primitivas, tribais, aborígenes, não-letradas, não-pecuniárias, indígenas), naquilo que, junto com o etnociencista de Oxford, recentemente falecido, Darrell Posey, estou chamando de etnoeconomia. É sobre esse conceito, que integra, na perspectiva dos povos tradicionais ou primitivos, suas percepções da realidade – as quais envolvem natureza, homem, sociedade e o mundo sobrenatural –, que o trabalho fará algumas propostas de desenvolvimento disciplinar.

Palavras-chave: Economia, Etnociência, Etnoeconomia, Sustentabilidade, Dádiva

Introdução

O tema deste trabalho poderia ser facilmente confundido com o que a antropologia econômica faz. Com efeito, como o antropólogo brasileiro Roberto DaMatta assinalou em comunicação quando comecei a refletir sobre o assunto, tudo o que a antropologia cultural ou social tem elaborado desde seus começos como disciplina acadêmica poderia ser classificado como “etnoeconomia”. Quem quer que tenha estudado sociedades na periferia do capitalismo (moderno, civilizado ou selvagem) e feito um esforço para compreender regimes de troca fundados no altruísmo, tem referido a formas locais (“etnoformas”, poderíamos dizer) de cada povo de realizar o processo econômico. Certamente, a enorme contribuição do trabalho antropológico sobre sociedades “primitivas” ilumina o caminho para compreensão de modos alternativos de organização da vida econômica de distintos povos. Entretanto, hoje em dia, um novo desafio para o progresso material tem tomado a

forma da noção do *desenvolvimento sustentável*. Nessa perspectiva, não se concebe mais o problema econômico de um grupo de indivíduos em termos apenas de alocação eficiente. É da maior relevância contemplar o requisito concomitante de sustentabilidade, que significa encontrar soluções tanto eficientes quanto compatíveis com limites impostos pela natureza (os quais, por sua vez, devem ser reconhecidos). Em outras palavras, não é qualquer tamanho do sistema econômico que pode ser alcançado. A natureza, o ecossistema, regras biofísicas e termodinâmicas determinam o que se pode alcançar em dada situação (*cf.* Daly, 1996). Este é um problema que exige que se indique a escala da economia que se pode sustentar, somente depois do que é que a alocação eficiente – foco central da teoria econômica tradicional – pode ser empreendida.

Na antropologia econômica, procura-se entender o processo pelo qual certos meios – que englobam parâmetros universais[1] na experiência humana – permitem a realização de determinados fins, como quer que estes sejam definidos. Conforme Polanyi (1944) assinala, por sua vez, “a lição da antropologia econômica é a fusão inextricável da organização econômica com a social e a cultura em sociedades primitivas” (Dalton, 1971: 16). A idéia, bem exposta por Gras (1927) e por Herskovits (1965), é de prover um senso da variação que marca a maneira pela qual as pessoas, em toda parte, aplicam meios escassos para a obtenção de determinados fins. O comportamento econômico, nessa ótica, é entendido como um esforço para se usarem recursos tendo em vista a satisfação de certas necessidades dentro das restrições fixadas pelos primeiros. Isto é precisamente o que o economista convencional contempla como foco de sua análise. A antropologia econômica apropria-se dessa interpretação, aplicando-a às circunstâncias encontradas em grupos que, entre outros adjetivos, são alternativamente chamados de primitivos, inferiores, tribais, de bando, camponeses, aborígenes, pequenos, exóticos, rústicos, arcaicos, não-materiais, não-letrados, não-máquina, não-pecuniários, tradicionais, indígenas, etc. Considerando-se que essa percepção está muito mais ligada ao mundo microeconômico da satisfação de desejos e produção de bens e serviços, um novo desafio surge quando a busca de sustentabilidade em termos ecológicos se torna igualmente proeminente. O pensamento econômico tradicional, mais voltado para situações de curto prazo, quando se conhece a dotação de recursos existente, não parece oferecer uma base firme para que se alcancem soluções ecologicamente sustentáveis de longo prazo, situação em que é variável a disponibilidade de recursos. Este é o momento em que uma nova visão do processo econômico deve ser formulada, de forma que o conceito de desenvolvimento sustentável possa ser considerado de modo rigoroso. A economia ecológica (ver Costanza, Daly & Bartholomew, 1991) pretende exatamente suprir o fundamento necessário de uma ciência para a gestão da sustentabilidade. Nesse contexto, é minha suposição, uma série de referência sólidas pode ser encontrada no domínio do que estou chamando – após o termo ter sido cunhado por meu amigo, o saudoso etnocietista Darrell Posey[2] – “etnoeconomia”[3]. Este é um território não somente das peculiares perspectivas econômicas dos povos indígenas e tradicionais, mas também de suas ricas percepções acerca de uma ordem superior da realidade, na qual a economia se integra com a natureza, a organização social, a cultura e o mundo sobrenatural, constituindo apenas um elemento adicional desse grande todo.

Pessoalmente, imagino que, para chegar à etnoeconomia, devamos partir da economia convencional, apesar de seu viés de curto prazo e de suas matrizes teóricas estabelecidas – realizando, na verdade, uma longa caminhada. Algo desse teor tenciono realizar aqui, ainda que de modo embrionário, despretensioso e preliminar, discutindo algumas das bases da ciência econômica na segunda seção deste trabalho e apresentando minha noção de etnoeconomia[4] na quarta seção. Para efetuar o movimento de uma à outra, entre outros elementos, parecemos necessitar da ajuda, como uma ponte, do saber ecológico tradicional, que é o tópico da terceira seção do trabalho. Talvez isto se deva, como Dalton (1971: 21-23) acentuou, à incapacidade que os antropólogos teriam para perceber economias tribais de maneira diferente das que propõem, por exemplo, a teoria marshalliana dos mercados ou a

análise marxista. Ao mesmo tempo, os economistas mostram grande dificuldade para compreender economias marcadamente distintas da nossa própria, como se elas não pudessem existir.

Pensamento Econômico e Sociedades Exóticas

Como economista que se julga de perfil menos ortodoxo, indagado sobre qual seja a principal tarefa da economia, sinto-me inclinado a seguir a corrente dominante e dar ênfase ao papel da economia de explicar comportamento humano condicionado pela escassez. A vida é uma sucessão contínua de escolhas que representam o confronto de diferentes valorações. Isto ocorre porque, de algum modo, os recursos, inclusive e sobretudo o tempo (mesmo no longo prazo), são escassos. Portanto, o atingimento de fins é restringido pela escassez dos meios. Se um fim é preferido, isto envolve o sacrifício de outros. Não é por outra razão que uma das mais bem conhecidas definições da economia, a que gosto de referir, sublinha o fato de que a economia “é a ciência que estuda o comportamento humano como uma relação entre fins e meios escassos que têm usos alternativos” (Robbins, 1984: 16). Nas palavras de Alfred Marshall (1961: xv), por outro lado, a economia ou teoria econômica diz respeito principalmente a seres humanos que são impelidos para a mudança e o progresso. Sua definição de economia, que ele iguala à economia política, consiste em dizer que ela se dedica ao exame “daquela parte da ação individual ou social que está mais estreitamente conectada com o alcance e o uso dos requisitos materiais do bem-estar” (Marshall, 1961: 1). Esta é uma interpretação que se enquadra dentro dos moldes da economia como uma disciplina que trata de escolhas ou como análise de comportamento do consumidor sob condições de desejos ilimitados e recursos finitos. Implícita nessa visão encontra-se a idéia de que se comportar de maneira econômica significa tornar a atividade de uma pessoa ou de uma organização “eficiente”, ao invés de desperdiçadora (Knight, 1965: 510). Significa escolher o curso de ação menos custoso ou aquele que maximiza os benefícios da ação.

Para Marshall (1961: 1), pode-se delinear a função da economia como o estudo da humanidade “em seu habitual negócio da vida”, com a escassez de meios para a satisfação de fins de importância variante constituindo uma restrição praticamente ubíqua. É papel do economista explicar como meios escassos podem ser empregados, como o modo pelo qual diferentes graus de escassez de diferentes bens dão origem a diferentes relações de valoração entre eles e a maneira pela qual mudanças nas condições de escassez afetam essas relações. Quando uma atividade envolve o abandono de outras atividades desejadas, o que é a essência do problema de escolha, seu aspecto econômico é exibido exatamente nesse problema. Isto é o que, por sua vez, define custos em termos de oportunidades perdidas. Para que se tomem decisões (escolhas sejam feitas), necessita-se de alguma espécie de orientação, sejam ela preços, valorações de um organizador ou planejador, ou o comando de um patriarca ou chefe. Como Malinowski (1921: 12) assinalou no caso de uma economia tribal, “a função econômica do chefe é criar objetos de riqueza e acomodar provisões para uso tribal, dessa maneira tornando possível as grandes empresas tribais”^[5]. Robbins (1984: 47) entende, de sua parte, que “a riqueza é riqueza porque é escassa”, não por causa de suas qualidades substantivas. O significado da economia, pois, resumir-se-ia à questão de que, em face de uma escolha entre determinados fins, ela possibilita optar-se por esta ou aquela alternativa com inteiro conhecimento das implicações da escolha feita.

Tal percepção é diferente, convém lembrar, da que postula o pensamento clássico da economia *política*, cujo foco reside no problema da reprodução social e econômica com que todas as sociedades se deparam e que solucionam das mais diversas formas. Assim, no centro focal dos primeiros economistas políticos (séculos XVIII-XIX) encontram-se as relações sociais de reprodução de sistemas sociais particulares. Todas as sociedades, para se reproduzirem, devem produzir, consumir, distribuir, trocar. Esse problema é tratado na

economia convencional do ponto de vista mais estreito da racionalidade econômica, que se entende como o uso de meios deliberados, desenhados ou planejados para a realização eficiente de determinados fins (Knight, 1965: 513), o que oferece uma classe de paradigma distinto do da economia política. De fato, trata-se, este último, de um enfoque que privilegia o estudo de relações sociais de reprodução ao invés do estudo da escolha individual. Via de regra, os economistas defendem a idéia de que “os princípios mais gerais [da economia] não são diferentes em diferentes situações de cultura – exatamente como os princípios da matemática não diferem” (Knight, 1965: 510). Tal posição é elaborada por Robbins (1984: xiii) com base no fato de que “mesmo onde não existe mercado, o aspecto econômico das decisões e atividades relacionadas com tempo e meios escassos pode ser encarado como uma operação de troca de uma situação de negócios por outra”. Entretanto, argumenta-se corretamente que a teoria econômica foi desenvolvida para explicar o caso especial da economia capitalista européia, trazendo dessa forma, à baila, o problema imediato da utilidade de tal teoria para a compreensão de economias não-européias (Gregory, 1982: 6). Por sua vez, os sistemas econômicos reais são contingências históricas transitórias. Dando conta disso, Marshall (1961: 29) identifica a tarefa da economia como sendo colecionar fatos, arrumá-los e interpretá-los, e deles retirar inferências. Mas isso não é o que faz o economista típico, e sim o antropólogo, sobretudo o praticante da antropologia econômica, que procura generalizações válidas a partir de uma base ampla de material fático. Nisso reconhece o significado do primeiro mandamento da ciência, de apoiar-se nas manifestações visíveis da realidade para entendê-la. Nas palavras de Herskovits (1965: 524), quer-se dizer que “somente através de constante e contínua referência cruzada entre hipótese e fato, o entendimento de problemas e interpretações válidas de dados podem ser extraídos”. Ou, em outras palavras, veredictos sobre a realidade devem estar alicerçados em elementos de fatos. Aos economistas agrada, porém, fazer generalizações com fundamento em postulados de conduta completamente racional (ou escolhas com completa ciência das alternativas rejeitadas), chegando dedutivamente a relações entre fins concebidos como possíveis objetivos de conduta, de um lado, e o ambiente técnico e social, do outro. É próprio do método da economia seguir a noção de que a economia é uma ciência de princípios. Assim, ela se apresenta não possuindo a natureza primária de uma ciência descritiva no sentido empírico, mas de uma que se baseia em conhecimento intuitivo (Knight, 1965: 510).

Seguindo as linhas de Malinowski (1921: 1), cabe perguntar se, e em que medida, as conclusões do estudante de economia, com sua visão estática e seu axioma de racionalidade, e de posse de uma teoria sistemática, podem ser aplicadas a um tipo de sociedade inteiramente distinto do nosso. Mais ainda, cabe também indagar em que grau as conclusões do estudante de sociedades exóticas podem ser de utilidade na interpretação de problemas de uma sociedade moderna em face dos desafios do desenvolvimento sustentável. Herskovits (1965: 11) observa que surgem dificuldades quando tentamos aplicar os conceitos mais refinados da economia a sociedades não-letradas, não-máquina, devido à natureza dos mecanismos e instituições que demarcam suas economias. É tarefa gigantesca o esforço de tentar apreender um sistema de significado e ação, como o encontrado em economias indígenas, tão diferente do nosso próprio (Tonkinson, 1991: 16-17). Por exemplo, as categorias da economia, tal como propostas por Stanley Jevons e empregadas pelos economistas em geral, segundo Gregory (1982: 210), “não conseguem descrever mesmo as feições básicas de uma economia de dádiva ou mercadoria, quanto mais explicar sua interação”. A procura do lucro não é a força principal que alimenta as “sociedades não-letradas” de Herskovits (1965: 204-205), embora se encontre largamente espalhada ali a instituição do crédito. Polanyi (1944: 47) alude também à ausência do motivo de ganho como elemento de concordância entre etnógrafos no que toca a suas observações de sociedades não-letradas, do mesmo modo que, entre elas, “a ausência de qualquer instituição separada e distinta [das demais] baseada nos motivos econômicos”. É que, em regra, as trocas são efetuadas em sociedades primitivas sem o intento de ganho ou lucro.

Para os economistas, não é fácil estabelecer a distinção elementar que o antropólogo vê entre dádivas e mercadorias, “muito menos uma moldura para classificação dos muitos diferentes tipos de economias da dádiva e de mercadorias” (Gregory, 1982: 210). Este é um ponto que tem a ver com o feito de que a troca de mercadorias estabelece uma relação entre os objetos trocados, enquanto que a troca de presentes estabelece uma relação entre os sujeitos. Enquanto a troca de bens é um processo de formação de preço, um sistema de compra e venda, a troca de dádivas não é nada disso. A última, nas palavras de Gregory (1982: 101), “é um intercâmbio de objetos inalienáveis entre pessoas que se encontram em um estado de dependência recíproca que estabelece uma relação quantitativa entre os atores da transação”. Este sistema de troca difere do nosso, ainda que o próprio mercado tenha existido mesmo antes da instituição dos mercados, “e antes de sua maior invenção – o próprio dinheiro” (Mauss, 1990: 4). Sociedades exóticas não parecem ser destituídas de mercados econômicos, mas nelas a dádiva, aplicada ao comportamento econômico, vai muito além da percepção do economista que não consegue perceber a essência da doação. Como Mary Douglas insiste no prefácio, “No Free Gifts” (Nada de Dádivas Livres), do *The Gift* (1990: xiii) de Mauss[6], o sistema da dádiva na economia moderna dá lugar ao sistema industrial. Onde ela existiu ou ainda existe, a dádiva complementa o mercado na medida em que opera onde o último está ausente, fornecendo “a cada indivíduo incentivos pessoais para colaborarem no padrão das trocas” (Mauss, 1990: xiv). Com respeito a esse ponto, Gregory (1982: 100) sublinha o fato de que onde coisas, terra e também trabalho tomam a forma da dádiva, vai-se achar uma forma especial de unidade do produtor com os meios de produção. Um tipo distinto da economia (sistema econômico) dessa forma surge – uma etnoeconomia? [7] – “onde produção, troca e consumo são socialmente organizados e regulados pelo costume, e em que um sistema especial de valores econômicos tradicionais governa suas atividades e as esporeia para que andem” (Malinowski, 1990: 15). Enquanto a ciência econômica trata da teoria dos bens, com seu foco na *relação subjetiva* entre consumidores e objetos de desejo[8], a economia de outro tipo (de sociedades exóticas ou rústicas) vai se referir às “*relações pessoais* entre gente que a troca de coisas [dádiva] cria em certos contextos sociais” (Gregory, 1982: 8). Nesta conexão, merece ser lembrado que o assim chamado homem primitivo não faz a troca por causa de lucros ou ganhos esperados, mas “devido a que tem um excedente de alguns bens e necessidade de outros bens” (Einzig, 1966: 416). No caso dos Mardu, da Austrália, por exemplo, nota-se que qualquer comércio que ocorra entre eles tem lugar ou como atividade ritual durante grandes encontros, ou como intercâmbio de presentes entre clãs amigos quando grupos pequenos se congregam, ou “como parte de obrigações devidas a certos parentes próximos e afins” (Tonkinson, 1991: 53). Os valores dos itens são de importância menor no caso do que o ato de reciprocidade, “o qual afirma e reforça um laço continuado” (*ib.*). Por conseguinte, dar livremente é aclamado como uma virtude, levando a que se constate que “a suposta propensão a comerciar, permutar e trocar [do selvagem] não apareça” (Polanyi, 1944: 49), o sistema econômico sendo, com efeito, mera função da organização social.

O mercado é um lugar onde as pessoas se encontram para o propósito de mercadejar ou vender e comprar. Como tal, mercados sempre existiram, mesmo entre os aborígenes da Austrália, como o caso dos Mardu indica. A economia de mercado como estrutura institucional e compreendendo um sistema de auto-regulação é outra coisa. Em “nenhum tempo existiu coisa igual, exceto no nosso” (Polanyi, 1944: 44). Dentro desse arcabouço proposto e fundamentado por Polanyi, a divisão de trabalho “aparece a partir de diferenças inerentes aos fatos de sexo, geografia e conteúdo institucional, a alegada propensão do homem para comerciar, permutar e trocar sendo quase inteiramente apócrifa”. O que prevaleceria, em verdade, não é a propensão do indivíduo ao comércio, mas a reciprocidade no comportamento social, uma constatação que levou Mauss (1990: 76) à conclusão de que o “homem econômico” é uma criação da sociedade ocidental. O homem primitivo, sendo tudo menos esse “homem econômico” da ciência econômica e da economia de mercado, é

influenciado em suas transações de natureza comercial por elementos considerados inteiramente insensatos pelas sociedades modernas (ver Einzig, 1966: 416). No caso estudado por Malinowski (1999) dos Trobrianders, todos os procedimentos de comércio são regulados por etiqueta e magia, dominados pela reciprocidade no comportamento social e não por uma suposta propensão a traficar. O resultado de um modelo de sociedade como apêndice do mercado é que, tal como Polanyi (1944: 57) tão bem nos mostra, ao invés de uma economia embasada nas relações sociais, tem-se uma situação em que “as relações sociais são embasadas no sistema econômico”.

O estudo da etnografia permite observar – tal como percebeu Mauss (1991: 7) – que no tipo primitivo de lei e economia, o traço mais importante é a obrigação da reciprocidade com respeito ao presente que se recebe. Não é preciso que exista aqui um mercado que se auto-regule. Basta haver normas legais e do costume, com as idéias mágicas e mitológicas desempenhando o papel de introduzir princípio no esforço econômico e de organizá-lo sobre uma base social (a economia embasada nas relações sociais de Polanyi). O fenômeno do valor, dessa forma, torna-se parte do fenômeno mais abrangente da cultura e só pode ser entendido como um componente deste (Herskovits, 1965: 237). Os mecanismos e instituições da sociedade exótica podem não diferir acentuadamente dos que se encontram na sociedade moderna; as distinções entre sociedades indígenas e avançadas podem não ser de essência mas de grau[9]. Todavia, as percepções peculiares das sociedades tribais, exóticas, primitivas levam a uma diferente paisagem de idéias com respeito à reprodução social relativamente às idéias dos grupos de tipo ocidental. Um problema como o da autarquia, que tem amedrontado a economia de mercado desde o começo, certamente não aflige o homem primitivo. É neste contexto que se pode identificar no saber tradicional, por exemplo, uma orientação para um tipo de etnoeconomia que possa lançar luz sobre o problema do desenvolvimento sustentável. Os processos e instituições do mundo não-letorado podem ser menos agudamente diferenciados do que sua contrapartida nas sociedades modernas, como Herskovits (1965: 488) assinala. Sua ciência pode também ser mais difusa e permeada de religião e magia. No entanto, sua utilidade tem se comprovado – e quem pode garantir que a sociedade moderna esteja vacinada contra o mágico?[10] Além do mais, os “antigos sistemas de moralidade da espécie mais epicurista”, das reflexões de Mauss (1991: 76), nos quais o bom e agradável é buscado, e não a utilidade material, pode nos oferecer orientações bastante relevantes. Por conseguinte, parece apropriado seguir a sugestão de Polly Hill (1966), citando W.W. Readway, de que um novo conjunto de suposições intuitivas pode nos auxiliar a compreender melhor os desafios do desenvolvimento.

Saber Ecológico Tradicional e Sustentabilidade

Penso ser o *saber ecológico tradicional* – que entendo de conformidade com a conceituação de Darrell Posey (2000: 209), baseada por sua vez na definição de Gadgil *et al.* (1993)[11] – uma ponte importante ligando a *economia convencional* à *etnoeconomia*. Ou à *economia etno-ecológica*, como também a chamou Darrell Posey em nossas discussões sobre o assunto, por dizer ela respeito à compreensão e promoção da sustentabilidade, que é a preocupação central na economia ecológica. Tonkinson (1991: 3), falando dos Mardu da Austrália, comenta acerca do desenvolvimento, entre os aborígenes, de uma vida social e cerimonial complexa como base da reprodução de recursos de valor do grupo. Os Mardu, porém, sempre foram caracterizados em termos negativos, por não possuírem instrumentos de metal, agricultura, animais domesticados, a roda, uma linguagem escrita, vilas, chefes, uma economia de mercado e outros atributos (ver Tonkinson 1991: 36). O certo, porém, é que nos Mardu se acham capacidade empreendedora e aptidões admiráveis em termos de uma exploração bem sucedida de seu território árido. Tonkinson (1991), com sua demorada pesquisa, demonstra o êxito gerencial desse povo, chamando atenção para o fato de que a significação de tal sucesso pode ser percebida na “natureza e funcionamento de ...

complexas formas não-materiais, especialmente laços de parentesco e organização social [dentro desse povo]”, além de sua religião. Em suma, esses rústicos caçadores-coletores têm perfeita noção daquilo que fazem, preservando, manipulando e gerindo seus recursos naturais de forma competente (Tonkinson, 1991: 51). Isto não é diverso do que tem sido encontrado em outros estudos recentes, que demonstram que povos caçadores-coletores não agem passivamente diante do meio. Pelo contrário, os povos tribais “*gerenciam ativamente* seus recursos, seja através de direcionamento estratégico da ação ecológica ou econômica, via controle social e manobra política, seja por virtude do poder do símbolo e do ritual” (Hunn e Williams, 1982: 1). Interessante ainda é o que Reichel-Dolmatoff (1990: 12), antropólogo colombiano que estudou o povo Tukano durante mais de cinquenta anos, salienta, mostrando que os ameríndios têm muita noção, por exemplo, do princípio da conservação consciente e planejada dos recursos naturais. Segundo ele, os pajés (*shamans*) medem cuidadosamente o montante adequado de veneno para peixe (espécie de sonífero) para se pôr num igarapé a fim de facilitar a pesca; controlam a derrubada de árvores, a queimada de clareiras, a construção de habitações, a feitura de canoas, a fermentação de bebidas, o processo de preparação diária de comida, e uma multidão de outras atividades – seguindo para isso orientação meticulosa.

É certo que, como Tonkinson (1991: 36) não deixa de salientar no caso dos Mardu, o impacto dos nativos sobre o ambiente natural, sendo leve, passa a impressão de um *ethos* de conservação para o observador. No entanto, “isto pode ser uma ilusão – simples produto de condições ecológicas e demográficas” (*ib.*). Na opinião contrastante de Posey (2000: 188), o conceito de sustentabilidade está embutido nos sistemas de vida indígenas e tradicionais. Ele se refere à evidência histórica existente, que demonstra a produtividade sustentada de sistemas indígenas, em alguns casos, por milhares de anos na mesma terra (*ib.*). Herskovits (1965: 88) menciona igualmente a capacidade efetiva de manipulação de recursos como um dos aspectos mais fundamentais do sistema econômico das sociedades exóticas. Certamente, os nativos da Amazônia vivem ou viveram ali por milhares de anos – o mesmo sendo verdade, em dezenas de milhares de anos, no tocante aos aborígenes da Austrália. Enquanto isso, a moderna sociedade industrial existe há quanto tempo? Pouco mais de duzentos anos. É óbvio que as populações indígenas no Brasil, na Austrália e em todo o mundo têm vivido em bases inequivocamente sustentáveis; do contrário, teriam desaparecido “naturalmente” – caso, talvez, dos Maia. E uma grande dose da explicação para a existência dessas sociedades sustentáveis parece repousar no saber ecológico tradicional. Além disso (ver Malinowski, 1921: 6), a organização e regulação da atividade econômica através das forças sociais e psicológicas do cacique, da crença na magia, do prestígio dos pajés e assim por diante não devem ser esquecidas. O saber ecológico, com efeito, não existe como entidade separada no mundo primitivo. Ele não se restringe tampouco a uma simples compilação de dados (Posey, 2000: 188). Sua existência, antes, configura um elemento da totalidade de laços do indivíduo com a terra e todos os seres viventes, como parte de uma ordem logicamente unificada do humano, outros seres e a natureza, ordem essa que também possui uma dimensão espiritual, sobrenatural. Esta, na verdade, é uma fisionomia muito comum nas percepções dos povos exóticos[12].

O povo Mardu do deserto australiano, conforme Tonkinson (1991: 37), possui extenso vocabulário para tipos de nuvem e chuva e fenômenos do clima[13]. Eles também são peritos em estimar a probabilidade e possíveis conseqüências das precipitações pluviométricas em seu território. Essa é outra ilustração de uma elaborada forma de conhecimento, encontrada também no caso dos Kayapó, dos estudos de Posey e outros, que classificam, só para exemplificar, sessenta tipos distintos de diarreia, cada um com seu respectivo tratamento à base de ervas. Os Shuar da planície amazônica do Equador, por sua vez, usam 800 espécies de plantas como remédio, comida, forragem animal, combustível, material de construção, meio para a pesca e suprimentos para a caça (Posey, 2000: 188-189). Curandeiros tradicionais no Sudeste Asiático apoiam-se na impressionante cifra de 6.500

plantas medicinais para exercer suas atividades, enquanto cultivadores itinerantes através dos trópicos freqüentemente semeiam mais de cem cultivos diferentes nas suas fazendas de floresta (Posey, 2000: 189). Saber ecológico dessa categoria compreende um entendimento do inteiro ecossistema e de seus recursos econômicos e possibilidades. Referindo-se ao estudo das moedas primitivas, Einzig (1966: xiv) comenta que a única maneira pela qual alguém poderia adquirir um conhecimento confiável acerca do comportamento econômico dos povos indígenas seria se absorvesse toda a informação que fluísse das várias fontes possíveis. A tarefa seria completada através de um esforço para, da ricamente diversa e, às vezes, conflitante, massa de dados disponível, encontrar o denominador comum que deve existir dentro dela. Isso é mais ou menos o que a tentativa de erigir os alicerces da etnoeconomia confronta neste momento. Um esforço assim justifica-se, parafraseando Einzig (1966: 3), na suposição de que ele adicione alguns grãos de conhecimento sobre um assunto assaz relevante. E que possa prover material para uso de outros ramos do conhecimento, além de contribuir para uma nova perspectiva do problema da sustentabilidade, como se pode deduzir da avaliação de Tonkinson (1991: 20) acerca dos Mardu, cuja sociedade tem sabiamente mantido “um *status quo* ecológico e social de longo prazo”. No seu caso, tendo dominado as necessárias técnicas de subsistência, eles impõem sua vontade de maneira intelectual ao invés de física sobre um meio ambiente áspero e um ritmo irregular de vida (Tonkinson, 1991: 55). O abandono do interesse nas culturas de tais humanos “incivilizados” não pode ser aceito como uma forma de entendimento dos problemas da sociedade moderna (ver Polanyi, 1944: 45).

Na Direção da Etnoeconomia

A primeira vez que escutei a palavra “etnoeconomia” foi no dia 26 de abril de 1996, no Recife, Brasil, ao final de uma conferência que eu havia organizado sobre políticas de desenvolvimento sustentável, saída da boca de Darrell Posey. Nessa ocasião, ele propôs que deveríamos organizar um grupo de trabalho ou força tarefa sobre o assunto. E gentilmente sugeriu, para minha agradável surpresa, que o que eu estava fazendo era etnoeconomia (eu o fazia sem me dar conta disso, algo como o *bourgeois gentilhomme*, de Molière...). Com efeito, eu estava tentando desde 1990, mais ou menos, entender o desenvolvimento sustentável tanto dentro do âmbito da economia ecológica quanto da perspectiva de estilos de vida como o dos ameríndios. Em 1991 escrevi um artigo sobre a noção (que acredito haver cunhado) do “etno/eco-desenvolvimento” (Cavalcanti, 1992), que foi apresentado numa conferência sobre ecologia humana em junho daquele ano em Gotemburgo, Suécia. Mais tarde, reelaborei a idéia em outro texto no qual tentava comparar os estilos de vida dos Estados Unidos com o do índios da Amazônia (Cavalcanti, 1997). Minha percepção, após numerosas leituras do que os antropólogos têm escrito sobre sociedades primitivas, era que, se a sustentabilidade deve ser apreendida em termos da duração de um grupo social, um bocado de lições podem ser extraídas dos povos indígenas – que são aqueles que mostram um longevidade social realmente notável. A sociedade industrial é muito jovem para ser considerada sustentável, e os sinais, em toda parte, são de sua insustentabilidade social e ecológica (ver Goulet, 1997). Embora Roberto DaMatta, como antes mencionado, considere que tudo que a antropologia cultural ou social tenha produzido desde seus albores como disciplina acadêmica possa ser classificado como etnoeconomia, o fato é que nunca vi escrita essa expressão na literatura, nem tampouco Posey. Encontrei, sim, em inglês, para, inclusive, completa surpresa do último, quando lhe comuniquei meu achado no final de novembro de 2000, a palavra “etno-economista”, no artigo de uma economista (Hill, 1966: 16), usado uma única vez, sem maiores explicações, em trecho em que ela fala do “interesse obsessivo do ‘etno-economista’”. Sua análise é sobre “economia indígena” e “a necessidade, em regiões subdesenvolvidas, ... de se dedicar atenção a um tópico que, por falta de melhor termo, [chama] de ‘economia indígena’” (Hill, 1966: 10). Esse tipo de economia se voltaria para o conhecimento do *tecido básico* (*basic fabric*) da vida econômica

existente. Polly Hill (1966: 11) insiste “quanto ao escopo estreito da economia”, afirmando: “Não estou exagerando. Somos muito mais ignorantes do que conhecedores” da organização e princípios da economia indígena. Em sua opinião, somente admitindo que a última e a economia convencional, ocidental são idênticas, pôde aquela tornar-se merecedora de estudo (Hill, 1966: 13). Mas esse não era o caminho correto para ser trilhado. A questão era se a economia indígena é simples demais para o economista (eu perguntaria não seria ela complexa demais?). Ela deve tratar do tecido básico da vida econômica, o que implica a necessidade de estudar a qualidade da vida econômica, ou identificar mais do que quantificar as variáveis importantes.

Isso nos traz de volta ao que se poderia considerar como preocupações essenciais da etnoeconomia. Certamente, ela não se interessaria em medir com espúria precisão o conteúdo do tecido básico da vida econômica. Este último tem a ver com valores, mas não valores monetários, e certamente com “valores naturais”, os quais são independentes de uso e troca (Branco, 1989: 93)^[14]. Marshall (1961: xiv) julga que o que denomina de “Meca do economista” reside na biologia econômica e não na dinâmica econômica, embora concepções biológicas sejam mais complexas do que aquelas da mecânica. É aqui precisamente que devemos penetrar em um novo entendimento dos fatos econômicos, porque a natureza tem sua própria vontade, expressa na noção de homeostase (Branco, 1989: 125) e a economia, como um subsistema que é do ecossistema (Daly, 2000), não pode ser considerada à parte do tecido da vida biológica. A natureza é um todo orgânico, enquanto o sistema econômico nas formulações da economia é apresentado dentro da moldura da mecânica clássica, como se fosse um mecanismo não suscetível à mudança qualitativa. Isto significa que, para o economista, o processo econômico não contém a noção biofísica fundamental de uma medida da mudança qualitativa, ou seja, a entropia (Georgescu-Roegen, 1971). Como consequência, deve-se requerer da etnoeconomia que ela adote uma cosmovisão distinta, orgânica, holista, muito mais em sintonia com o raciocínio da economia ecológica (ver Costanza, Daly e Bartholomew, 1991) do que com a economia convencional. Da mesma forma, ao invés de concentrar seu foco em situações de equilíbrio, a etnoeconomia tem que adotar uma perspectiva dinâmica, de não-equilíbrio, que leve em conta uma abordagem em multi-escala, de longo prazo. Orientada para o desenvolvimento sustentável, além do mais, ela deve discutir o progresso no quadro de suas limitações ecológicas, principalmente quanto a referências como resiliência e escala (Begossi, 2000). E estando apoiada na diversidade cultural e cosmovisões de povos indígenas, ela deve prestar a devida atenção ao saber ecológico tradicional – que seria seu suporte básico.

Muitas tentativas já foram feitas para reconceituar e reestruturar o pensamento acerca de modelos econômicos que afetam a diversidade cultural e ecológica. Entrementes, as forças da globalização em curso estão solapando a diversidade cultural e ecológica de que dependem a estabilidade política, a segurança alimentar e o bem-estar geral da sociedade. Uma tentativa de internalizar externalidades ambientais levou ao ramo da economia pura chamado de economia do meio ambiente. Mais que isso, uma nova abordagem da análise do funcionamento do processo econômico da perspectiva da natureza ou do ecossistema emergiu sob a égide da economia ecológica. Paralelamente e com uma história mais longa, tem sido o fortalecimento da antropologia econômica e seus esforços para melhorar o entendimento de como povos indígenas, tradicionais e locais se adaptam e gerem as forças externas que ameaçam suas condições de vida e sua existência. Ao mesmo tempo, a etnoecologia tem se expandido para descrever de que forma o saber ecológico tradicional é usado para criar, administrar e conservar paisagens culturais. Há, entretanto, uma aflitiva falta de diálogo e colaboração entre essas esferas de pensamento e pesquisa alternativas. Malinowski (1999: 167) chamou atenção em 1922 para esse mesmo problema que ainda persiste hoje. Herskovits (1965: 516) refere-se ao requisito de um melhor entendimento recíproco entre economistas e antropólogos, sugerindo a necessidade dos últimos de ter “algum domínio das diferenças de categorias ... entre a economia como uma exposição de

princípios ... e como uma exposição descritiva de fatos”. Ele salienta o ponto importante de que somente a discussão por muitos especialistas envolvidos com o problema das sociedades primitivas pode realizar um verdadeiro ataque transdisciplinar na busca de conhecimento. De fato, disciplinas e abordagens são em geral complementares, requerendo assim cooperação e diálogo efetivos.

O tempo parece maduro para o desenvolvimento de uma etnoeconomia que enxergue de que maneira povos locais, tradicionais e indígenas conceituam as diversas relações econômicas que têm construído, caracterizado e mantido suas sociedades; uma disciplina ou campo de trabalho que examine a idéia de progresso entre povos exóticos, que considere as noções de riqueza, justiça e equidade, que interprete as múltiplas manifestações de mercados, comércio, dádiva e troca, que tente compreender a maneira pela qual interesses individuais se combinam para erguer um sistema social durável e um processo econômico sustentável. Há certamente considerável informação dispersa sobre as categorias cognitivas ou êmicas utilizadas por sociedades não-ocidentais para descrever os tipos de relações “econômicas” que estabelecem a rede do relações societárias. Existem bem menos estudos que investiguem ou integrem conceitos indígenas da “natureza” ou “ambiente” como fatores da manutenção de economias saudáveis e duradouras. O esforço a ser empreendido sob o guarda-chuva da etnoeconomia deve ir além das economias ecológica e convencional, da antropologia econômica, e da etnoecologia e etnociência. Ela deve desenvolver que conceitos, categorias e práticas as sociedades utilizam para avaliar, calcular, monitorar e administrar os recursos humanos, naturais e de patrimônio (incluindo espirituais e estéticos). A proposta é de encontrar uma “nova” perspectiva que possa promover diálogo entre disciplinas e que seja conduzido e guiado pela miríade de noções e experiências dos povos locais. Este é um desafio que demanda intensa colaboração e a convicção de que uma seção da humanidade, comparativamente rica^[15], está aqui para oferecer alternativas saudáveis à consideração no nível intelectual sobre como se viver sã e sustentavelmente.

Referências Bibliográficas

Begossi, Alpina, 2000. “Scale, Ecological Economics and the Conservation of Biodiversity”. In Clóvis Cavalcanti (org.), *The Environment, Sustainable Development and Public Policies: Building Sustainability in Brazil*. Cheltenham, Reino Unido: 2000: 30-43.

Branco, Samuel Murgel, 1989. *Ecossistêmica: Uma Abordagem Integrada dos Problemas do Meio Ambiente*. São Paulo: Edgar Blücher.

Cavalcanti, Clóvis, 1991. “Towards a Notion of Ethno/eco-development”, trabalho preparado para a International Conference on Human Ecology, “Human Responsibility and Global Change”, Gotemburgo, Suécia, 9-14 Junho 1991. Publicado em português, 1992, como “Na Direção de uma Noção de Etno/eco-desenvolvimento”, *Revista Ciência & Trópico*, v. 20, n. 1: 27-48.

Cavalcanti, Clóvis, 1997. “Patterns of Sustainability in the Americas: The U.S. and Amerindian Lifestyles”. In Fraser Smith (org.), *Environmental Sustainability: Practical Global Applications*. Boca Raton: Florida, St. Lucie Press.

Costanza, Robert. Herman E. Daly & Joy A. Bartholomew, 1991. “Goals, Agenda and Policy Recommendations for Ecological Economics. In Robert Costanza (org.), *Ecological Economics: The Science and Management of Sustainability*. New York: Columbia University Press: 1-20.

Daly, Herman E., 1996. *Beyond Growth: The Economics of Sustainable Development*. Boston: Beacon.

Dalton, George, 1971. *Economic Anthropology and Development: Essays on Tribal and Peasant Economies*. New York: Basic Books.

Einzig, Paul, 1966. *Primitive Money: In Its Ethnological, Historical and Economic Aspects*. Oxford e Londres: Pergamon Press, 2^a ed. (revista e ampliada). Primeira ed., 1949.

Georgescu-Roegen, Nicholas, 1971. *The Entropy Law and the Economic Process*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Gras, N.S.B., 1927. "Anthropology and Economics". In W.F. Ogburn and A.A. Goldenweiser (orgs.), *The Social Sciences and Their Interrelations*. Boston: Houghton Mifflin.

Gregory, C.A., 1982. *Gifts and Commodities*. London e New York: Academic Press.

Goulet, Denis, 1997. "Desenvolvimento Autêntico: Fazendo-o Sustentável". In Clóvis Cavalcanti (org.), *Meio Ambiente, Desenvolvimento Sustentável e Políticas Públicas*. São Paulo: Cortez: 72-82.

Herskovits, Melville J., 1965. *Economic Anthropology: The Economic Life of Primitive Peoples*. New York: W.W. Norton (publicado originalmente em 1940).

Hill, Polly, 1966. "A Plea for Indigenous Economics: The West African Example", *Economic Development and Cultural Change*, v. 15, n. 1, out.: 10-20.

Hunn, Eugene S. & Nancy M. Williams, 1982. "Introduction". In N.M. Williams & E.S. Hunn (orgs.), *Resources Managers: North American and Australia Hunter-Gatherers*. Boulder: Westview Press: 1-16.

Knight, Frank H., 1965. "Anthropology and Economics", In Melville J. Herskovits, *Economic Anthropology: The Economic Life of Primitive Peoples*. New York: W.W. Norton (publicado originalmente em 1940), Apêndice: 508-523.

Malinowski, Bronislaw, 1921. "The Primitive Economics of the Trobriand Islanders". *The Economic Journal*, v. XXXI, n. 121, March: 1-16.

Malinowski, Bronislaw. 1999. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagos of Melanesian New Guinea*. London: Routledge (publicado originalmente em 1922).

Marshall, Alfred, 1961. *Principles of Economics*, vol. I. London: Macmillan, 9^a (variorum) ed. 1^a ed., 1890.

Mauss, Marcel, 1990. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Trad. W.D. Halls. London e New York: Routledge.

Polanyi, Karl, 1944. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press.

Posey, Darrell, 1990. "Introduction to Ethnobiology: Its Implications and Applications". In D.A. Posey et al. (orgs.), *Ethnobiology: Implications and Applications. Proceedings of the*

First International Congress of Ethnobiology. Belém: Museu Goeldi.

Posey, Darrell, 2000. “Exploitation of Biodiversity and Indigenous Knowledge in Latin America: Challenges to Sovereignty and the Old Order”. In Clóvis Cavalcanti (org.), *The Environment, Sustainable Development and Public Policies: Building Sustainability in Brazil*. Cheltenham, Reino Unido: 2000: 186-209.

Reichel-Dolmatoff, Guillermo, 1990. “A View from the Headwaters: A Colombian Anthropologist Looks at the Amazon and Beyond”. In D.A. Posey et al. (orgs.), *Ethnobiology: Implications and Applications. Proceedings of the First International Congress of Ethnobiology*. Belém: Museu Goeldi.

Robins, Lionel Baron, 1984. *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. Londres: Macmillan, 3rd ed. 1^a ed., 1932.

Tonkinson, Robert 1991. *The Mardu Aborigines: Living the Dream in Australia's Desert*. Forth Worth, Chicago, etc.: Holt, Rinehart and Winston, 2^a ed. 1^a ed., 1978.

[1] Marcel Mauss (1990: 79), escrevendo na década de 40, afirma que “a idéia de que valor, utilidade, auto-interesse, luxo, riqueza, a aquisição e acumulação de bens – tudo isto, por um lado – e, por outro, que o consumo, mesmo o que representa gasto deliberado por seu próprio fim, puramente suntuário: todos esses fenômenos estão presentes em toda parte, embora nós os compreendamos diferentemente hoje”.

[2] Darrell Posey faleceu em Oxford, Inglaterra, no dia 6 de março de 2001, de uma enfermidade (melanoma maligno que teve metástase cerebral) talvez decorrente de seu trabalho de pesquisa junto aos índios Kayapó, no Pará, trabalho esse que o submeteu a longas exposições ao sol tropical.

[3] Como Lionel Robbins (1984: 2) assinala, citando Stuart Mill, “a definição de uma ciência tem quase invariavelmente, não precedido, mas seguido a criação da própria ciência”. Não se trata de dizer que a etnoeconomia seja uma ciência nova, mas certamente ela é sugerida como um novo campo de trabalho a ser desenvolvido (e corretamente definido). O uso da definição é, como sugere J. Shield Nicholson, citado por Einzig (1966: 13), “desnudar o significado dos termos empregados, clarificar as idéias que eles representam e assim livrar-se de todas as ambigüidades”. Espero poder iniciar essa tarefa aqui.

[4] Essa noção foi submetida a uma primeira discussão em *workshop* convocado especialmente para isso por Darrell Posey, no Centre for Brazilian Studies da Universidade de Oxford, no dia 7 de dezembro de 2000.

[5] E “ao fazer isso, [o chefe] acentua seu prestígio e influência, os quais também exerce através de meios econômicos” (Malinowski, 1921: 12), um ponto de não menor significação na abordagem da economia de sociedades tribais..

[6] Traduzido para o português como *Ensaio sobre a Dádiva*.

[7] Em inglês, o termo seria *ethnoeconomy*, diferente da disciplina que a estudaria, ou seja, *ethnoeconomics*. Este é um problema na língua portuguesa, que dificulta o entendimento de certos conceitos, porquanto em ambos os casos se teria a palavra etnoeconomia (do mesmo modo que economia equiivale tanto a *economy* quanto a *economics*).

[8] A economia política se interessa por relações entre *mercadorias* (não *bens*, que são uma criação da economia convencional), cuja troca dá origem a *relações objetivas* na medida em que uma mercadoria é definida como uma coisa socialmente desejável tanto com um *valor de uso* quanto um *valor de troca* (ver Gregory, 1982: 8).

[9] Como Sir James Fraser, citado por Einzig (1966) na epígrafe de seu livro, escreve, “quando tudo tiver sido dito e feito, nossas semelhanças com o selvagem serão ainda mais numerosas do que nossas diferenças com ele; o que temos em comum com ele e deliberadamente retemos como verdadeiro e útil, devemos aos ancestrais do selvagem, que lentamente adquiriram pela experiência e transmitiram para nós por herança aquelas idéias aparentemente fundamentais que acreditamos ser originais e intuitivas”.

[10] Ver, a propósito, o inteligente e original livro de Hans Christoph Binswanger, 1994. *Money and Magic: A Critique of the Modern Economy in the Light of Goethe's Faust*. Trans. J.E. Harrison. Chicago: The University of Chicago Press.

[11] “Um corpo cumulativo de conhecimentos e crenças, passado adiante através das gerações por transmissão cultural, acerca da relação dos seres vivos (incluindo os humanos) uns com os outros e com seu ambiente.” M. Gadgil, F. Berkes e C. Folke, 1993. “Indigenous Knowledge for Biodiversity Conservation”, *Ambio*, v. 22, n. 2-3: 151-156, p. 151.

[12] Conversando comigo, certa vez, em dezembro de 2000, Darrell Posey, notando meu uso da palavra exótico (tal como o faz Dalton, 1971) para referir a povos indígenas, comentou com um sorriso suspicaz: “Não seremos nós os exóticos?”

[13] Como eles estão se dando com as turbulências climáticas atuais é outra questão...

[14] Aludindo às sociedades arcaicas da Polinésia, Mauss (1990: 73) observa que lá não existe nem a prestação livre, puramente gratuita, de serviços, nem a produção e troca puramente centradas no que é útil. “Trata-se de uma espécie de híbrido que floresceu.”

[15] Acerca de riqueza de povos primitivos, Mauss (1990: 34) oferece importante testemunho, enfatizando uma situação em que, em vários níveis de rituais, “tudo armazenado com grande labor ... é prodigamente despendido”.