

**A DÁDIVA DE MAUSS:
revisitando o conceito e suas perspectivas teóricas contemporâneas**

Emanuel Oliveira Braga

Antropólogo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Doutorando em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

Resumo:

Propondo novas perspectivas analíticas, o artigo revisita o clássico *Ensaio sobre a dádiva* de Marcel Mauss. Para tanto, retorna-se às devidas influências teóricas durkheimianas presentes na referida obra e, muitas vezes, ignoradas pela crítica posterior para, em seguida, avaliar com mais segurança as ideias e conceitos propostos por Mauss e as duas vertentes de autores “maussistas” que disputam e tornam mais evidentes ora o caráter voluntário da dádiva, ora o seu caráter obrigatório.

Palavras-chave: Dádiva. Marcel Mauss. Teoria Antropológica.

***THE GIFT OF MAUSS:
Revisiting the concept and their contemporary theoretical perspectives***

Abstract:

Proposing new analytic perspectives, the article revisits the classic *The gift* by Marcel Mauss. For this purpose, it returns to the due influential theories of Durkheim present in the that text and, many times, neglected by the subsequent critical, further up, to assess better security the ideas and concepts proposed by Mauss and the two lines of “maussists” authors that dispute and become more evident now the voluntary character of gift, now its obligatory character.

Keywords: Gift. Marcel Mauss. Anthropological Theory.

Para que novas notas analíticas possam ser adicionadas ao exaustivamente aplaudido e comentado *Ensaio sobre a dádiva*, é preciso que visitemos o pensamento de Émile Durkheim (1858-1917), tio de Marcel Mauss (1872-1950). Segundo o próprio Mauss, a obra durkheimiana exerceu profunda influência em sua vasta produção (FOURNIER, 1993). Essa influência não impediu que os dois autores desenvolvessem ao longo de suas trajetórias pessoais e profissionais diferenças basilares de estilo teórico

e postura intelectual. Ao contrário do sobrinho, Durkheim propôs uma teoria mais sistemática para as ciências sociais e, talvez por conta disso, seu pensamento não é tão “revigorado” contemporaneamente. Mauss costumeiramente é citado em “pé de igualdade” ao lado de grandes teóricos do século XXI, enquanto Durkheim recebe um tratamento historiográfico por muitos estudiosos da atualidade. Todavia, caso nos proponhamos a analisar os pormenores das propostas científicas construídas pelos dois enciclopedistas, podemos observar várias evidências da relação de continuidade entre a obra do tio e do sobrinho, tese que põe em xeque a ideia, bastante presente em autores “maussistas”¹, da existência de uma séria ruptura epistemológica entre os dois pensamentos.

Anteriormente à publicação do clássico *Algumas formas primitivas de classificação*, em autoria compartilhada de tio e sobrinho (1900)², Durkheim ganhou grande notoriedade do mundo acadêmico ao tornar público *Da divisão do trabalho social* (1893) e, especialmente, *As regras do método sociológico* (1895). Seu projeto científico foi ainda mais fortalecido com a fundação do famoso periódico *L'Année Sociologique* (1898), que abrigou muitas reflexões dele próprio, de seu sobrinho e de muitos outros jovens e promissores cientistas sociais da época. Nas *Regras*, Durkheim define “fato social” como sendo “maneiras de agir, de pensar e de sentir que apresentam a notável propriedade de existir fora das consciências individuais” (2006 [1895], p. 32). O uso dos vocábulos “fora” ou “exterior” e, principalmente, o uso da analogia “coisa” para ilustrar o que desejava conceituar como “fato social” deu muita dureza ao seu pensamento, o que o tornou presa fácil para a crítica antipositivista posterior, onde os autores criticados são lembrados ora para contestação anacrônica, ora para menção honrosa pela produção de uma obra confinada em um passado heroico.

Dentre muitos autores “maussistas” que contribuíram para a consolidação desse tipo de crítica à obra de Durkheim, destaco Alain Caillé, antropólogo que dedica sua obra à elaboração de uma poderosa resenha do pensamento maussiano. Caillé estabeleceu, a meu ver, a interpretação mais enfática acerca da existência de uma

¹ Prefiro utilizar “maussistas” em vez do comum “maussianos” para evidenciar o caráter discipular de alguns autores em relação à obra e à personalidade carismática de Marcel Mauss.

² Embora sem a notoriedade das obras publicadas por seu tio no final do século XIX, Mauss publica excelentes ensaios antes de 1900, sendo o mais conhecido deles o *Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício* (1899).

ruptura epistemológica entre as propostas científicas de Durkheim e Mauss. Ele é categórico:

Partindo de Durkheim, a Sociologia francesa só se realiza plenamente com Mauss, a partir do momento em que este consegue reformular as questões colocadas pelo tio no único campo em que são passíveis de serem respondidas, o da natureza do *simbólico* e de sua ligação com a obrigação de dar. (CAILLÉ, 1998, p. 2)

Estabelecendo uma competição entre os maiores pensadores clássicos das ciências sociais, Caillé provoca: “a obra de Mauss deveria lhe valer os degraus mais altos no pódio das ciências sociais. Ao lado de Durkheim e Weber, talvez até acima deles” (1998, p. 7). Embora reconheça em vários momentos de sua grande resenha a profunda influência do pensamento de Durkheim em seu sobrinho, no fundo, o que Caillé defende é que Mauss rompeu silenciosamente com o tio ao dotar os fenômenos sociais de uma interpretação mais “simbólica”, retirando dos mesmos a rigidez positivista durkheiminana da ideia de “coisas”. E vai mais além ao propor que Mauss teria fundado, involuntariamente, um “terceiro paradigma” nas ciências sociais, um interstício entre o que chama paradigmas holista e individualista, pautado no conceito de *dádiva*. Se o simbolismo já estava plantado em Durkheim, esse simbolismo primitivo e tímido estava afetado por uma visão holista que reifica os fatos sociais, empobrecendo o conceito de grande potencial teórico.

Os fatos sociais, diríamos, para resumir da melhor forma a especificidade da visão maussiana, tornam-se *totais* (Tarot, 1996) e não devem mais ser considerados como coisas, e sim como símbolos. Esse princípio não tem um alcance apenas metodológico, mas sócio-ontológico. Não mais se dirá que se deve tratar os fatos sociais “como [se fossem] coisas”, subentendendo “quando sabemos perfeitamente que não o são”, e sim que se deve tratar os fatos sociais como símbolos, porque sabemos perfeitamente que é essa, na verdade, a sua natureza. Considerados como realidades de ordem simbólica, os fatos sociais, que a partir de então se tornam totais, são ainda menos passíveis de serem considerados como coisas na medida em que, dada a sua co-extensividade ao registro da dádiva, passa a faltar-lhes aquilo que, segundo Durkheim, podia garantir a sua objetividade: a obrigatoriedade. Não que ela desapareça; para Mauss, existe claramente uma *obrigação* de se submeter à lei do simbolismo, bem como à exigência de dar, receber e retribuir. Mesmo porque é tudo uma coisa só. Mas essa obrigação deixa de ser exercida com a exterioridade que, segundo Durkheim, é constitutiva do fato social, já que entre indivíduo e sociedade não há mais um hiato, mas uma relação de co-tradução.

Mas, principalmente, trata-se de uma obrigação de liberdade. De onde decorre uma concepção maussiana da causalidade social que, decididamente, não pode ser reduzida aos determinismos objetivistas característicos do

durkheimianismo inicial. Como observa Mauss (1967, p. 130), aliás, contrariamente a todos os holismos tradicionais em Etnologia, nessas sociedades (tradicionais) em que “o trabalho em conjunto é ao mesmo tempo necessário, obrigatório e voluntário, não há meios de coerção; o indivíduo é livre”. Karsenti resume brilhantemente a preocupação de Mauss quando observa: “Trata-se de superar a temática da obrigatoriedade, de romper sua função explicativa exclusiva, para chegar a uma *problemática da determinação que atue justamente como liberdade*” (KARSENTI, 1994, p. 23; grifos do autor). (CAILLÉ, 1998, p. 22)

Mais adiante veremos no presente ensaio que houve um “racha” na interpretação do conceito maussiano de *dádiva*. Enquanto alguns autores como Karsenti e Caillé chamaram atenção para o caráter *voluntário* e, por assim dizer, “existencialista” da dádiva, outros preferiram ignorar a ideia de “terceiro paradigma”, evidenciando o seu caráter durkheimiano *obrigatório* ou, usando a terminologia de Caillé, o seu caráter holista. A meu ver, o que diferencia a proposta teórica *sistemática* de Durkheim da proposta teórica *assistemática* de Mauss diz muito mais respeito a diferenças nos estilos de escrita, na forma de construção de “códigos científicos”, do que propriamente a uma ruptura epistemológica. Mauss escreve de modo mais leve e cativante do que o seu tio, isso ninguém pode negar³. Mas, precisamos nos livrar de críticas anacrônicas e reconhecer de uma vez por todas que o pensamento durkheimiano está repleto de interpretações simbolistas da realidade. E não precisamos ir à aclamada *As formas elementares da vida religiosa* (1915) para constatar tal fato. No “Prefácio à Segunda Edição” das *Regras* (1895), provavelmente publicado dois ou três anos depois do primeiro lançamento da obra, Durkheim desabafa:

Justamente sobre os pontos em que nos exprimíamos de forma mais explícita, atribuíram-nos gratuitamente perspectivas que nada tinham em comum com os nossos, e julgaram refutar-nos. [...] Apesar de termos dito expressamente e repetido de todas as maneiras que a vida social era totalmente constituída de representações, acusaram-nos de eliminar o elemento mental da sociologia. (DURKHEIM, 2006 [1987/1988], p. 15).

Mais adiante, ele deixa implícito que não há necessidade da adjetivação “total” à ideia-força “fato social”, pois do mesmo modo em que podemos afirmar com segurança que nem todos os fenômenos da sociedade são “fatos sociais”, também devemos defender que todos os fatos sociais são totais.

³ Marcel Fournier (1993), inclusive, chama atenção para a personalidade carismática de Mauss em detrimento do perfil sisudo de Durkheim.

Os fatos sociais não diferem apenas qualitativamente dos fatos psíquicos; *possuem um outro substrato*, não evoluem no mesmo meio, não dependem das mesmas condições. Isto não significa que não sejam também, de certo modo, psíquicos, visto consistirem todos em maneiras de pensar ou de agir. Mas os estados da consciência coletiva são de uma natureza diferente da dos estados da consciência individual. São representações de outro tipo. (Durkheim, 2006 [1987/1988], p. 21)

São coisas que têm a sua existência própria. O indivíduo encontra-as já completamente formadas e não pode impedir que existam ou fazer que existam de modo diferente [...] Mas, para que haja fato social, é pelo menos necessário que vários indivíduos tenham combinado a sua ação e que desta combinação tenha resultado algum produto novo. E como esta síntese tem lugar fora de cada um de nós (visto que nela entra uma pluralidade de consciências), ela tem necessariamente por efeito fixar, instituir fora de nós certos modos de agir e certos juízos que não dependem de cada vontade particular tomada isoladamente. Tal como se fez notar, há uma palavra que, desde que se lhe amplie um pouco a acepção vulgar, exprime bastante bem essa maneira de ser muito especial: é a palavra instituição. Pode-se, com efeito, sem desnaturar o sentido desta expressão, chamar *instituição* a todas as crenças e a todos os modos de comportamento instituídos pela coletividade; a sociologia pode então ser definida como: a ciência das instituições, da sua gênese e do seu funcionamento. (DURKHEIM, 2006, p. 26)

Esta ideia durkheimiana de *instituição* irá reverberar nas análises que Mauss desenvolverá a partir dos fenômenos sociais da magia (1904), dádiva (1925) e pessoa (1938) e, por meio de diferentes perspectivas analíticas, nos estruturalismos britânico e francês, especialmente no pensamento de Mary Douglas e Claude Lévi-Strauss.

Mauss, como disse no início do presente texto, ofereceu mais graça e leveza ao duro pensamento do seu tio catorze anos mais velho que teimava em considerar os fatos sociais como “coisas” simplesmente para tratá-los com a seriedade científica tão desejada e necessária para as nascentes ciências sociais no final do século XIX.

Em meio às reflexões acerca dos diálogos estabelecidos entre o tio e o sobrinho, responsáveis pela consolidação de uma das principais matrizes epistemológicas das ciências sociais, cabe uma questão: diante de tantos ensaios brilhantemente elaborados por Mauss, por que o *Ensaio sobre a dádiva* merece, depois de quase um século de sua escrita, *status* de obra-prima atual e criativa? Uma das respostas possíveis é justificar a fama do *Ensaio* baseando-se em sua grandiloquência semântica que permitiu uma múltipla interpretação das intenções teóricas do seu autor, ora o aproximando de seu mentor intelectual Durkheim, ora o afastando criticamente. Então, afinal, o que é a dádiva?

A ideia de dádiva, antropológicamente falando, deve toda sua fama e potencial, ao pensador francês, realizado profissionalmente no início do século XX e exaustivamente aqui mencionado, conhecido como Marcel Mauss⁴. Em seu “*Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*”, escrito provavelmente entre 1923 e 1924, publicado pela primeira vez no periódico *Année Sociologique* em 1925, não podemos encontrar nada que dicionarize com precisão o que seja dádiva. Não há nada parecido com “a dádiva é...” ou “definimos dádiva como...”. Contudo, essa preciosa narrativa consegue navegar por uma grande gama de referências culturais e diferentes modalidades de ações sociais pertinentes à dinâmica do dom. Trata-se de um conceito bastante abrangente, mas é preciso dizer, em tom de obviedade jocosa, que “dádiva não é tudo”. Existe uma especificidade classificatória e é dessa especificidade que devemos tratar.

Para convidar o interlocutor a adentrar no universo do “tema”, Mauss abre o *Ensaio* com algumas estrofes do Havamál, um dos velhos poemas do Eda escandinavo. “Elas podem servir de epígrafe a este trabalho, na medida em que colocam diretamente o leitor na atmosfera de ideias e de fatos em que irá transcorrer nossa demonstração” (1974 [1925], p. 185), afirma ele. Dentre os vislumbres de ideias recorrentes fragmentadas nas estrofes do poema escandinavo, podemos ver “os que dão mutuamente presentes são amigos por mais tempo”, “deve-se ser um amigo para seu amigo e retribuir presente por presente”, “os homens generosos e valorosos têm a melhor vida” e “um presente dado espera sempre um presente de volta”. De cara, podemos notar um apelo ao vocábulo “presente”, no sentido de “regalo”. Nessa acepção, dádiva não difere muito da dádiva expressa no dicionário: “aquilo que se dá gratuitamente”, “aquilo que se recebe gratuitamente”, “recompensa recebida por atitudes ou trabalhos voluntários”, “dom, presente, oferta, donativo” e “graça divina”⁵. Entretanto, Mauss oferece a esse sentido comum de dádiva, ao seu caráter gratuito, voluntário⁶, “que não espera nada em troca”, um simplório paradoxo: as dádivas são, ao

⁴ Para uma biografia de Mauss, consultar Marcel Fournier (1993; 2003).

⁵ Pesquisa realizada no site www.priberam.pt em 5 de maio de 2015.

⁶ Interessante observar que em outras obras anteriores (e mesmo posteriores) de Mauss esse caráter voluntário da dádiva é completamente ignorado da sua análise de determinados fenômenos sociais. Em

mesmo tempo, voluntárias e obrigatórias, são incondicionalmente condicionadas. Não se exige nada em troca desde que haja troca!

Após citar o Havamál, ele constata um fato de ordem geral, iniciando as reflexões do seu *Ensaio*: “na civilização escandinava e em muitas outras, as trocas e os contratos se fazem sob a forma de presentes, em teoria voluntários, na verdade obrigatoriamente dados e retribuídos”⁷ (1974 [1925], p. 187). Como podemos ver, esse paradoxo não é nenhuma novidade para os velhos ditados populares como “quando a esmola é grande, o santo desconfia” ou “cavalo dado não se olha os dentes”⁸. Entretanto, para a academia, Mauss abre um promissor caminho filosófico-antropológico de se pensar a humanidade.

Um dos objetivos do *Ensaio* é ilustrar, com riqueza de detalhes e de exemplos de costumes presentes em diversos povos do planeta (ditos “primitivos”, “arcaicos”, “tradicionais”, “antigos”, etc.), a complexidade simbólica da troca entre pessoas e grupos, a troca humana, um fenômeno universal e absolutamente diversificado. Uma das conclusões que se poderia extrair do texto é a de que independentemente de nossas referências culturais, independentemente do contexto temporal e espacial no qual estamos inseridos, nós estabelecemos trocas, relações sociais de “toma lá dá cá”. Não existimos sem a troca. Em um mesmo lugarejo fictício, duas famílias de camponeses vivem em casas distintas e ambas possuem os mesmos conhecimentos para viverem de forma sustentável. Ambas sabem plantar, colher, caçar, criar animais, construir utensílios domésticos e fazer reparos em suas instalações. Mas, por algum motivo, mesmo que consigam sobreviver e viver de modo autônomo uma da outra, essas duas famílias camponesas fictícias vão dar um jeito de estabelecer trocas de serviços, de pessoas (casamento) e de objetos. É esse *por algum motivo* que interessa a Mauss. Qual é a forma e a razão [da troca?] nas sociedades arcaicas? Ele se pergunta. E chega a

1921, o autor publica *A expressão obrigatória dos sentimentos*, onde podemos ler: “não são somente os choros, mas todos os tipos de expressões orais dos sentimentos que são essencialmente não fenômenos exclusivamente psicológicos, ou fisiológicos, mas fenômenos sociais, marcados eminentemente pelo signo da não-espontaneidade e da obrigação mais perfeita” (1999: 325).

⁷ Interessante observar, como já observamos no início do texto, o maior peso que Mauss oferece ao caráter condicionante, de sabor durkheimiano, da dádiva: “**na verdade**, obrigatoriamente dados e retribuídos”.

⁸ Nesse ponto, mesmo compreendendo a posição de Paulo Henrique Martins ao defender que “a dádiva de que fala Mauss não se confunde com a tradução que o senso-comum faz do termo” (2005: 52), defendendo que tal afastamento do senso-comum não deve dar margem à interpretação de que o “povo” não sabe, a seu próprio modo, desvendar os mistérios do interesse e desinteresse implícitos em uma doação de alimentos ou de um presente de natal.

conclusões gerais, usando a simples comparação de diferentes costumes entre diferentes sociedades. As conclusões defendem que sempre trocamos; é uma espécie de imperativo categórico kantiano, mas essa troca nunca é uma simples troca, um “escambo”, eu te dou isso e você me dá aquilo e estamos satisfeitos. Há uma vasta série de obrigações e intenções que se misturam no momento em que trocamos. Rituais, festas, formas de expressão, lugares especiais, saberes específicos, entidades divinas, princípios legais, símbolos, artefatos, razões, emoções, tradições, rivalidades, guerras, vinganças, agressões⁹, amor, sexo, paz, mulheres, herança, sangue, honra, perdão, gratidão, ódio, sonho. Uma infinidade de coisas e seres, materiais e imateriais, estão em jogo enquanto eu decido devolver um presente recebido no dia do meu aniversário, por exemplo.

Com vistas a situar conceitualmente o que ele compreende por *dádiva*, Mauss elege o fenômeno social do *mercado* para estabelecer uma diferenciação: “o mercado é um fenômeno humano que, a nosso ver, não é alheio a nenhuma sociedade conhecida –, mas cujo regime de troca é diferente do **nosso**” (1974 [1925], p. 188, grifo do autor). Com o uso do “nosso”, estaria Mauss se referindo à “dádiva”, seu objeto de estudo no *Ensaio* ou ao “capitalismo moderno”, sistema socioeconômico que ele tinha plena convicção ser o modelo global do “Ocidente”? Independente da real intenção do uso do “nosso”, podemos dizer que para Mauss o mercado estaria livre do “paradoxo da dádiva”. O mercado não seria incondicionalmente condicional, apenas condicional, o contrato social (no sentido mais geral) explícito de troca de objetos ou serviços (compra e venda), eu entrego isso a você, *desde* que “em troca” você me entregue aquilo, tendo em vista que isso, para mim, equivale àquilo e que você também tem interesse em trocar comigo. O mercado¹⁰ seria, para Mauss, uma outra cultura econômica, tão cheia de significados e complexidades como a dádiva: “as diversas atividades econômicas, por exemplo o mercado, ainda estão impregnadas de ritos e de mitos; conservam um caráter

⁹ O dom não necessariamente produz vínculos de generosidade e cooperação. Mauss cataloga uma série de exemplos de dons agonísticos onde conflitos, atos violentos e rivalidades agressivas constituem a “mola propulsora” do sistema dar-receber-retribuir. Escreve sobre o fenômeno do *Potlatch* no noroeste americano (especialmente os grupos Tlingit e Haida): “não é outra coisa senão o sistema das dádivas trocadas. Diferencia-se apenas pela violência, o exagero, os antagonismos que suscita” (1974 [1925], p. 235).

¹⁰ Segundo Marcos Lanna, “se Mauss generaliza a noção de mercado, por outro lado ele tem consciência da importância de se pensar a especificidade do mercado ocidental. Nisso há uma recuperação de alguns objetivos de Karl Marx [e eu acrescentaria Max Weber], que, apesar de evidente, tem sido pouco notada” (2000, p. 179).

cerimonial, obrigatório, eficaz”¹¹ (1974 [1925], p. 302). É importante guardarmos esta informação da obra de Mauss, pois ela aparece de forma um tanto contida pelos autores que trataram de reverberar o legado maussiano e nos será muito útil para a argumentação ora desenvolvida. Muitos comentaristas maussianos passaram a abordar o mercado, o capitalismo, de um modo muito simplista, restringindo a ele os interesses instrumentais de acúmulo de capitais os mais diversos. E deixaram com a categoria *dom* a responsabilidade pela riqueza simbólica produzida pelas sociedades.

O guarda-chuva conceitual da dádiva abrigaria, segundo Mauss, uma série de referências de natureza imaterial e material espalhadas pelo mundo: alimentos, mulheres, homens, filhos, títulos honoríficos, prêmios, talentos, conhecimentos, palavras, sorrisos, visitas, festas, sexo, abstinência, bens móveis e imóveis, talismãs, solo, trabalho, serviços, ofícios sacerdotais, funções, favores, sangue, tributos¹², destruição de riquezas, lutas, tempo, espaço etc. Todos esses objetos, sujeitos, atividades e imaterialidades podem ser capturadas pelo “espírito da dádiva” em determinadas temporalidades e espacialidades *desde* que sejam subjetivados pelo desejo das pessoas e grupos sociais em tomar parte de um sistema dar-receber-retribuir. É um sistema de prestações “sem querer-querendo”. Não deve haver troca explicitamente. Dar *sem querer-querendo* receber nada em troca, receber *sem querer-querendo* retribuir nada em troca e retribuir *sem querer-querendo* dar nada em troca novamente, e assim por diante.

É importante observar que o fenômeno da dádiva esquadrinhado por Mauss no seu *Ensaio* não está fechado sobre si mesmo como um “objeto antropológico” à deriva em um mar de realidade esperando o olhar e análise de um observador absoluto. É sempre o indivíduo e sua riqueza simbólica individual que interessa. Ao definir o conceito de *fato social* maussiano, Maurice Merleau-Ponty afirma:

Esse fato social, que já **não é uma regularidade compacta**, mas um sistema eficaz de símbolos, ou uma rede de valores simbólicos, vai inserir-se no individual mais profundo. Contudo, a regulação que circunscreve o indivíduo não o suprime. Não há mais que escolher entre o individual e o coletivo. “O verdadeiro”, escreve Mauss, “não é a prece nem o direito, mas o melanésio

¹¹ Interessante notar o uso do “ainda” na frase. Estaria aí, sem maiores pretensões e com certo ranço evolucionista, o famoso processo de “desencantamento do mundo” weberiano?

¹² Lanna comenta: “creio ser fundamental notar como Mauss entendia até mesmo os tributos como uma forma de dádiva” (2000: 175).

de tal ou tal ilha, Roma, Atenas”. (MERLEAU-PONTY, 1989, p. 142, grifo do autor)

A expressão “regularidade compacta” é uma clara provocação crítica ao pensamento durkheimiano que, como vimos no início do texto, almeja estabelecer uma ruptura epistemológica entre Durkheim e Mauss. Antes de Merleau-Ponty, Claude Lévi-Strauss já tinha asseverado a atenção dada ao *indivíduo* na obra do seu grande mestre. Ao caracterizar *fato social total*, Lévi-Strauss escreve no prefácio à coleção de vários ensaios de Mauss:

Ele [o fato social total] deve fazer coincidir a dimensão propriamente sociológica com seus múltiplos aspectos sincrônicos; a dimensão histórica ou diacrônica; e, enfim, a dimensão fisio-psicológica. Ora, é somente nos indivíduos que essa trílice aproximação pode ocorrer. (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 24)

Cabe chamar a atenção para o cuidado ao transpor o conceito maussiano da dádiva para meios religiosos, especialmente àqueles de matriz cristã, nos quais estamos tão acostumados a lidar com o vocabulário usual no dia a dia. Como Paulo Henrique Martins afirma:

No Brasil, por exemplo, ela é, sobretudo, identificada com as ideias católicas de caridade e de bênção. Embora caridade e bênção correspondam a certo tipo de dádiva, é importante desde logo assinalar que para Mauss o termo tem uma significação mais ampla. (MARTINS, 2005, p. 52)

Temos, em geral, um certo pudor, e mesmo um certo purismo, ao falar em “generosidade”, por exemplo. É como se a palavra “generosidade”, por si mesma, implicasse emoção ou atitude desinteressada. E esse desinteresse pode ser visto como uma “coisa boa”, uma positividade. Contudo, para Mauss, a dádiva, entre outras coisas, é uma relação de poder e, de certo modo, uma relação “para além do bem e do mal”, uma relação, ao mesmo tempo, interessada e desinteressada. Como afirmou, certa feita, a antropóloga Mary Douglas: “escrever sobre cooperação e solidariedade significa escrever, ao mesmo tempo, sobre rejeição e desconfiança” (1998, p. 15).

O interesse e o desinteresse (imbricados entre si) do dom maussiano não necessariamente estão relacionados à utilidade prática e ao imperativo economicista. São, utilizando uma palavra bem genérica, “simbólicos” (mas, como nos lembra Marshall Sahlins, a utilidade prática também não é simbólica?). Mesmo que essas

facetas do dom sejam indivisíveis, alguns intérpretes da obra de Mauss optam por evidenciar o desinteresse do dom¹³, a exemplo do autor já aqui mencionado Alain Caillé. Outros preferem evidenciar a velha novidade do interesse, a exemplo de Louis Dumont. Marcos Lanna, ao comentar a interpretação dada por Dumont ao “dar e receber” maussiano, escreve:

Para usar a terminologia da teoria da hierarquia de L. Dumont (1992), é como se o dar englobasse o receber (o oposto talvez defina o capitalismo e a troca mercantil, tal como definida por Marx, visando ao lucro em dinheiro). Em todo o caso, trocando, domestico meu parceiro, e se for bem sucedido, se der mais do que recebo, posso fazer dele, segundo uma metáfora melanésia, “um cachorro que vem lambe a mão do dono”. (LANNA, 2000, p. 181)

Podemos ver que esse Mauss dumontiano enxerga a dádiva como relação de poder. Mas não um poder qualquer, e sim um poder que devemos compreender como “instrumental”, totalizador das relações sociais, *a la* Pierre Bourdieu.

Se para o analista, o pesquisador, o antropólogo, afetado por Mauss, o dom é ao mesmo tempo interessado e desinteressado, condicionalmente incondicional, para quem vive o dom, o dom só é dom se ele for “sem esperar troca”, ou pelo menos (é o que acontece no geral) que não tenhamos a certeza de seu embuste, tanto para quem dá, como para quem recebe e retribui.

Se os agentes sociais podem, ao mesmo tempo, aparecer como enganadores e enganados, se parecem enganar aos outros e enganar a si mesmos¹⁴ quanto às suas “intenções” (generosas), é porque seu embuste (que, em certo sentido, não engana ninguém) tem a certeza de contar com a cumplicidade tanto dos destinatários diretos quanto dos que, como terceiros, observam [...]. Quem dá sabe que seu ato generoso tem todas as chances de ser reconhecido como tal (em vez de parecer uma ingenuidade ou um absurdo) e de obter o reconhecimento (sob forma de contradom ou de gratidão) de quem foi beneficiado, sobretudo porque todos os outros agentes que participam desse mundo e que são moldados por essa necessidade também esperam que assim seja. (BOURDIEU, 1996, p. 8-9)

Na esteira de Dumont, Maurice Godelier também sublinha as facetas das relações desiguais de poder despertadas pelo dom. Mesmo desinteressadamente (ou com outro tipo de interesses), pois “aquilo que marcava e continua a marcar o dom entre

¹³ Para esses autores, o “interesse” é visto como o “interesse utilitário” e Mauss seria o marco fundador de um movimento intelectual que se nega a explicar a realidade social por meio do prisma da razão prática e do imperativo econômico.

¹⁴ Aqui Bourdieu remete ao conceito de *má-fé* no sentido sartreano de “mentira para si mesmo”.

próximos não é a ausência de obrigações, é a ausência de ‘cálculo’” (2001, p. 13), a dádiva contemporânea é reinventada midiaticamente e burocraticamente beneficiando-se de “todos os males” da sociedade.

A caridade de hoje serve-se dos meios de hoje. Ela utiliza a mídia, burocratiza-se e, no Ocidente, nutre-se, através das imagens da televisão, de todas as desgraças, de todos os males, conjunturais ou duráveis, que surgem nos quatro cantos do planeta. O dom no Ocidente recomeça, assim, a ultrapassar a esfera da vida privada e das relações pessoais em que estava encurralado na medida em que estendia a ascendência do mercado sobre a produção e as trocas e aumentava o papel do Estado na gestão das desigualdades. [...] Não será o dom recíproco de coisas equivalentes. Não será também o dom potlatch, pois aqueles a quem os dons serão destinados terão muita dificuldade em “retribuir”, que dirá em retribuir mais. (GODELIER, 2001, p. 316-317)

Para Mauss, o circuito dar-receber-retribuir configura sempre relações de poder em que o maior beneficiado é o doador, o agente que domina a relação com o destinatário do dom, pois o destinatário obriga-se a retribuir e nem sempre há como retribuir a contento. Por isso, as relações dádivas são também, em alguns contextos, relações de *dívida* e de *dependência*. Enquanto quem recebe obriga-se a retribuir, o doador é possuído de *mana*, uma categoria utilizada por algumas sociedades inventariadas pelo *Ensaio* de Mauss. *Mana* é aumento cumulativo de status social. O generoso agrega à sua *persona* mais prestígio e honra.

O auxílio em situação de desigualdade beneficia fundamentalmente o doador, o “homem de bem”, expande o poder do generoso. Se a doação, de modo eficiente, serve para matar a fome do faminto, oferecer um teto ao desabrigado, aliviar as dores do doente, imprimir o sorriso no rosto de uma criança, ajudar o motorista a empurrar o carro enguiçado, o ato de doar e de se doar eleva a honra do doador, o satisfaz, melhora o seu nome, o faz se sentir bem, impõe respeito, o coloca como um futuro “ajudado” com a expectativa da retribuição; abre caminhos promissores, produz confiança. Em suma, o torna poderoso. E isso ocorre *naturalmente*. Não é preciso esforço do homem de bem, basta tomar a decisão e “fazer o bem”. O poder da dádiva assimétrica (e não há a simétrica) resplandece, brilha, ofuscando os desejos egoístas, institui novos efeitos à relação estabelecida. É comum doar roupas usadas em desuso, móveis velhos, sobras de comida, objetos excessivamente acumulados dentro de casa, para “ajudar o próximo”. Esses bens são potencializados pelo dom. Eles não tinham mais serventia para o seu dono, eles eram classificados como supérfluos. Por vezes, certo bem nos produz

incômodos devido a seu excesso de desnecessidade, a sua estranheza em relação ao ambiente em que se encontra, sua dificuldade de conserto, a facilidade de sua troca, o seu enjoo de existência, e precisamos nos livrar dele, precisamos oferecer a “quem precisa” e nos livrar de uma vez por todas daquela tralha relativamente útil para outrem. Em vez de destruí-lo (e destruir, em muitos contextos, é “desperdiçar”), em vez de abandoná-lo completamente de nossa posse e controle simbólico, acumulando mais um objeto nos lixões de troços do mundo, optamos por oferecer aquele baú empoeirado a alguém que se mostre interessado. Une-se, como um dom qualquer, o útil ao agradável. O presente bem dado, recebido e retribuído nos traz paz.

Godelier é um “maussista” que transita entre as facetas interesseiras e “desinteresseiras” do dom. Assim como Caillé e outros autores que seguiram as reflexões maussianas, guarda um ranço que tende a encontrar no dom um lastro de relações sociais “à moda antiga”. É como se o dom nos revelasse como a sociedade tradicional, as “nossas raízes ancestrais”, funcionavam de um modo lógico e eficaz. Eles tendem a enxergar, ora com otimismo, ora com pessimismo, esse dom, no fundo arcaico e promissor, como um lampejo excepcional em meio aos fenômenos sociais contemporâneos. O lampejo é algo entre, ou além, do mercado e do Estado, do comércio e da obrigação da lei explícita, algo fundador que sobrevive e sobreviverá, cada vez mais, nos tempos futuros. É aquilo que se mantém além do mercado em uma sociedade de mercado. Mas, e se a dádiva não pudesse ser traduzida contemporaneamente em lampejos excepcionais e promissores e, na verdade, convivesse incessantemente nas relações de mercado e nas obrigações coletivas? É justamente isso que ensaiamos propor na presente análise.

A dádiva é um fenômeno social reinventivo. Isso não quer dizer que o mundo contemporâneo apresente “novos dons” que produzem rupturas com as características do “dom arcaico” das ditas sociedades tradicionais. Não há dicotomia, nem antinomia, para Mauss entre esses dons. É sobre a reinvenção universalista (a superinventividade) do fenômeno da dádiva que Mauss está falando o tempo todo em seu *Ensaio*.

Cabe-nos observar que os Estados-Nacionais contemporâneos estão inseridos em uma conjuntura econômica de mercado que se pretende cada vez mais global (transnacional). Dádiva, mercado e Estado fazem parte de um mesmo contexto histórico-cultural. O que não permite, ou pelo menos complica, a tentativa de isolar analiticamente apenas uma dessas realidades. Sendo assim, ao mesmo tempo em que

falamos de “reinvenção da dádiva”, poderíamos estar falando e, na verdade, falamos em “reinvenção do mercado” e “reinvenção do Estado”; tendo em vista que sempre foram, são e serão intensos e frequentes a troca de fluxos culturais (interdependentes) entre essas três realidades tão distantes em suas pretensões conceituais/funcionais e tão próximas “na vida como ela é” de pessoas comuns em suas atividades comuns, que cotidianamente transitam nesses três “meios sociais”. A dádiva está presente em relações tipicamente mercadológicas e estatais. Nesses casos, ela é um *insight*, uma intenção momentânea e real de desinteresse (ou outro tipo de interesse que não o cálculo de mercado) em trocar explicitamente uma mercadoria ou uma intenção momentânea e real de desinteresse (ou outro tipo de interesse que não o de cumprir uma lei) em tornar impessoal uma obrigação legal.

Na Introdução do seu *O espírito da dádiva*, outro entusiasta do potencial paradigmático e reiventivo do dom, Jacques Godbout, nos brinda com a dinâmica do conceito maussiano, fronteiro, paradoxal, onipresente, entre o espiritual e o material, entre o religioso e o laico, e por que não, entre a cultura e a razão prática! Demasiadamente humano.

Que o dom tenha cedido lugar à troca mercantil e ao cálculo, é algo que ainda se pode fingir deplorar em nome da nostalgia ou da esperança num mundo mais caloroso, humano e fraternal. Mas ninguém se queixa por a justiça ter substituído a caridade e por os direitos à assistência, garantidos pelo Estado-providência, se terem substituído à esmola. (GODBOUT, 1992, p. 11)

Entretanto, torna-se imperativo que avancemos ainda mais na análise de Godbout para perceber que não há “substituição” de tipos ou formas de doar, presentear, ajudar e se preocupar com o outro. Defendo a existência de um devir histórico do *dom*, um fluxo cultural que movimenta inteligentemente os sentidos da dádiva, ressignificada por valores e interesses religiosos/espirituais e laicos/materiais. Proponho que interpretemos a prática da esmola cristã no convívio existencial com as estratégias políticas de responsabilidade socioambiental, a misericórdia cristã no convívio existencial com o *boom* da sedimentação dos direitos humanos, o “amor ao próximo” bíblico no convívio existencial com os pactos globais de preservação do meio ambiente assinados pela Organização das Nações Unidas. São exatamente essas convivências o que podemos nominar *reinvenção*. A reinvenção produz novos códigos linguísticos que

tornam plausível a mesma estrutura que sustenta determinadas redes de pensamentos, posturas e ações que selam acordos de não-violência, de “compra” da paz¹⁵.

E é diante desse exercício classificatório e analítico, de constante invenção e reinvenção do fenômeno da dádiva, do mercado e do Estado, que o próprio Mauss continua a nos desafiar:

No entanto, é possível ir ainda mais longe do que fomos até aqui. É possível dissolver, misturar, colorir e definir de outro modo as noções principais de que nos servimos. Os próprios termos que empregamos – presente, regalo, dádiva – não são inteiramente exatos. Não encontramos outros, só isso. (MAUSS, 1974 [1925], p. 303)

No artigo “O guru e o iniciador: transações de conhecimentos e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia”, Frederik Barth, numa postura que pretende retomar reflexões das tradições antropológicas difusionistas, indaga os leitores contemporâneos sobre a possibilidade de “voltarmos” a constituir uma antropologia social que promova sínteses regionais e históricas a fim de “adquirir o caráter dinâmico necessário para dar conta da humanidade variável e em transformação” (2000, p. 143). Sugiro que o tema antropológico clássico da *dádiva*, desde o seu criativo nascedouro maussiano inspirado em Émile Durkheim, é aquele que propicia maior vitalidade para uma profícua análise comparativa das potencialidades culturais das diferentes sociedades, temporalidades e espacialidades.

Referências

BARTH, Frederik. O guru e o iniciador: transações de conhecimentos e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro/RJ: Contra Capa Livraria, 2000.

BOURDIEU, Pierre. Marginália: algumas notas adicionais sobre o dom. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, v. 2, n. 2. Rio de Janeiro/RJ: Relume Dumará/ PPGAS Museu Nacional –UFRJ, outubro de 1996, p. 7-20.

¹⁵ Van Ossenbruggen, citado por Mauss no seu *Ensaio*, assevera: “as dádivas oferecidas aos homens e aos deuses têm também por fim comprar a paz para uns e para outros” (1974 [1925], p. 63).

BRAGA, Emanuel Oliveira. **A reinvenção da dádiva: desenvolvimento regional, economia solidária e responsabilidade socioambiental no Banco do Nordeste do Brasil.** Dissertação de Mestrado em Antropologia. João Pessoa/PB: PPGA/UFPB, 2013.

CAILLÉ, Alain. **Antropologia do dom: o terceiro paradigma.** Petrópolis/RJ: Vozes, 2002.

_____. Nem holismo nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, n. 38, p. 5-37. São Paulo/SP, 1998.

DOUGLAS, Mary. **Como pensam as instituições.** São Paulo/SP: Edusp, 1998.

DUMONT, Louis. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna.** Rio de Janeiro (RJ): Rocco, 1985.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico.** São Paulo/SP: Martins Fontes, 2006.

_____; MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação: contribuição para o estudo das representações coletivas. In: **Ensaios de Sociologia.** São Paulo/SP: Perspectiva, 1978.

FOURNIER, Marcel. Marcel Mauss ou a dádiva de si. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 8, n. 21. São Paulo/SP, fevereiro de 1993.

_____. Para reescrever a biografia de Marcel Mauss.... **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 18, n. 52. São Paulo/SP, junho de 2003.

GODBOUT, Jacques T. **O espírito da dádiva.** Lisboa: Instituto Piaget, 1992.

GODELIER, Maurice. **O enigma do dom.** Rio de Janeiro/RJ: Civilização Brasileira, 2001.

LANNA, Marcos. **A dívida divina: troca e patronagem no Nordeste brasileiro.** Campinas/SP: Ed. Unicamp, 1995.

_____. Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a dádiva. **Revista de Sociologia e Política**, n. 14, junho de 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: **Sociologia e antropologia.** São Paulo/SP: Cosac Naify, 2003.

MARTINS, Paulo Henrique. A sociologia de Marcel Mauss: dádiva, simbolismo e associação. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 73, dezembro de 2005.

MAUSS, Marcel. Don, contrat, échange. In: **Oeuvres: cohésion sociale et divisions de la sociologie**, v. 3. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

_____. Ensaio sobre a dádiva. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo/SP: Edusp, 1974.

_____. La prière. In: **Oeuvres: les fonctions sociales du sac ré**, v. 1. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

_____. A expressão obrigatória dos sentimentos (rituais orais funerários australianos). In: **Ensaio de sociologia**. Estudos. São Paulo/SP: Perspectiva, 1969.

_____.; HUPERT, Henri. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. In: **Oeuvres: les fonctions sociales du sacré**, v. 1. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

MERLEAU-PONTY, Maurice. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. In: **Maurice Marleau-Ponty: textos selecionados**. Col. Os Pensadores. São Paulo/SP: Nova Cultural, 1989.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro/RJ: Zahar, 1979.