

Subcapítulo 1.2

Ofertas com Retribuição Diferida e Procura da Interdependência dos Homens: cultivar os elos que unem os homens

Diferentemente de Durkheim, Mauss não tinha como objectivo fundamental da sua análise de estudos etnográficos esclarecer o fundamento social da religião e da moral e o papel destas na coesão social. Embora tivesse escrito, em 1902, “Esboço de uma Teoria Geral da Magia”, grande parte dos seus estudos estiveram centrados nas formas de troca institucionalizadas nas mais variadas sociedades, e nos aspectos jurídicos que lhe estavam associados ¹. No pressuposto, que já enunciara no “Ensaio sobre as Variações Sazonais das Sociedades Esquimós”, de que “a vida em grandes aglomerações exige uma organização moral, jurídica e religiosa (Mauss e Beuchat, 1985, p. 393)”, Mauss procurou as formas permanentes por trás da moral contratual: as ligações entre o direito relacionado com as coisas e o direito relacionado com as pessoas; a relação entre o interesse individual e o contrato. Mesmo assim, continuou a dar muita atenção às crenças que acompanham essas instituições. Crenças associadas a forças espirituais como o *wakan* e o *hau* ocupam um lugar central no *Ensaio sobre a Dádiva* ², nomeadamente como explicações dadas pelos participantes em instituições de “troca-dádiva” como o *potlatch* e o *kula*, que têm um acentuado carácter cerimonial e ritual ⁽³⁾ e implicam grupos sociais mais do que indivíduos ⁴. Mas, talvez devido à influência das ideias de Durkheim ⁵, Mauss recusa as interpretações (como as de Huvelin) dos procedimentos contratuais e dos rituais de dádiva como sendo degenerescência de práticas mágicas, procurando antes os princípios de direito e de moral que neles estejam implícitos.

Nesta obra, parte da constatação de que “as trocas e os contratos” (Mauss, 1985, p. 147) entre muitos povos do Noroeste Americano e do Sudoeste do Pacífico, como nas fases arcaicas das sociedades escandinavas, saxónicas, romana e da Índia, parecem reguladas por três regras fundamentais ou princípios: a obrigação de dar, a obrigação de receber e a obrigação de retribuir (nalgumas sociedade, com acréscimo). E isto não obstante uma aparência de oferta voluntária e de generosidade que todas essas acções pareciam ter; sendo o desinteresse, muitas vezes, ostensivo e ritual).

Mauss começa por considerar que se podem de certo modo isolar estes três princípios, na medida em que se propõe estudar a fundo somente o terceiro, e formula as

¹ Mauss também designa essas trocas por “sistema de prestações económicas” mas assinala desde o início que são factos sociais “totais”, muito complexos, que envolvem grupos sociais e têm implicações inextricavelmente sociais, religiosas, políticas, jurídicas, morais e estéticas. (Mauss, 1985, pp. 147, 150/151). Na p. 151, pode ler-se: “propusemos designar tudo isto por «sistema de prestações totais». O tipo mais puro destas instituições parece-nos [Mauss, resume aqui trabalhos desenvolvidos com H. Davy] ser representado pela aliança de duas fratrias nas tribos australianas, ou norte-americanas em geral, onde os rituais, os casamentos, a sucessão na propriedade de bens, as ligações de direito e de interesse, hierarquias militares e sacerdotais, tudo é complementar e supõe a colaboração das duas metades da tribo”. Nomeadamente em festas e jogos em que, no dizer de informadores *tlinkit* e *haida*, duas tribos do Noroeste Americano, “as duas fratrias demonstram respeitar-se”.

Contudo, Mauss considera que estas instituições são uma “forma necessária da troca” e relaciona-a com a divisão do trabalho social (p. 148) – relação que aqui se procurará discutir.

² *Ensaio sobre a Dádiva*, de que aqui se usa para as referências às páginas, a 9ª edição pela PUF em 1985, da reedição em 1950, com a introdução de Levy-Strauss..

³ Cf. Mauss, 1985, pp. 151, 162, 184, 187/8, 194, 251, 256, 267.

⁴ Cf. pp. 147, 150.

⁵ Assinala-se assim uma influência em sentido contrário ao apontado por Godelier que é justo assinalar, sobretudo face à tendência recente pra desvalorizar a obra de Durkheim.

perguntas: “Qual é a regra de direito e de interesse que, nas sociedades de tipo atrasado ou arcaico, faz com que o presente recebido seja obrigatoriamente devolvido? Que força existe na coisa que se dá que faz com que o donatário a entregue?”. Mas o desenvolvimento do estudo mostra como essa separação pode ser considerada inadequada, levando o próprio autor ao encontro de uma lógica social que engloba as três obrigações e à formulação do conceito de “facto social total”.

A segunda destas perguntas vem já do final do estudo sobre a magia. E essa “força”, cujo estudo aqui se propõe aprofundar era conhecida sob o nome de *mana* entre alguns povos da Polinésia; a que se podem fazer corresponder muitos outros termos um pouco por todo o mundo: aos já referidos, pode acrescentar-se o *noual* no México e o *bráhma* na Índia (Cf. Mauss, 1985, pp. 105-114.).

No estudo das variações sazonais das sociedades esquimós, Mauss ainda não distingue o *potlatch* como forma especial da troca-dádiva, nem esta da troca de presentes em geral; subscrevendo, assim (nota 10, da p. 467) a opinião de Hall segundo o qual “a troca de presentes tem por efeito produzir a abundância de riquezas” (fazendo com que todos tenham, rotativamente, acesso aos recursos), e acrescentando a sugestão de que “isto explicaria o *potlatch* talvez melhor do que qualquer outra hipótese”⁶. Com a análise que aqui se fez das considerações de Durkheim em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, já foi possível compreender como o valor de coesão social pode ser considerado prévio e ser o fundamento da crença na eficácia do ritual. É possível ver nesta referência de Mauss a uma diferenciação de posições sociais, como esta resulta mais da autoridade moral, do prestígio social, do que propriamente da detenção de riqueza: a riqueza é quando muito um sinal do princípio vital que está ligado à adesão aos valores do grupo, e pode ser instrumentalizada para aumentar o prestígio social; é por isso que estes autores escrevem (Maus e Beuchat, 1985, p. 467) que “é a solicitude do grupo que permite a acumulação de riqueza e que é pela dissipação que essa solicitude é conquistada”. Em circunstâncias económicas e sociais em que essa acumulação de riqueza seja possível, essa solicitude, que toma muitas vezes a forma de serviços pode ser convertida em riqueza, como Duby (1980) mostra na relação de vassalagem corrente na Idade Média.

⁶ Ver-se-á, neste subcapítulo, como a troca-dádiva, e em geral as “prestações totais”, que Mauss caracterizou com muito maior precisão e abundância de dados em *Ensaio sobre a Dádiva*, podem ser relacionadas com a solidariedade ou coesão social e só indirecta e pontualmente com a crença no retorno da prodigalidade (Cf Mauss e Hubert, 1985, pp. 112/114).

Como este espírito ou força, além de promover a circulação das coisas, liga as pessoas.

É na Polinésia que Mauss considera ser mais evidente o que obriga à devolução do presente, “a razão moral e religiosa deste constrangimento”, e como esta “troca” está na base de “contratos” (Mauss, 1985, p. 153). O facto de em Samoa, e noutras ilhas da Polinésia, as coisas que são objecto de oferta serem classificadas em função da classificação mais geral em bens masculinos e bens uterinos (que são os mais ligados ao solo e ao clã, o que dão influência e riqueza; tesouros ou propriedade-talismã; enquanto os bens masculinos são de carácter menos pessoal, mais instrumental) (*idem*, p. 154/5), mostra como esta instituição está profundamente relacionada com a estrutura de parentesco e faz pensar na correspondência que pode ser estabelecida entre um tal tipo de classificação e a que Durkheim e Mauss estudaram em relação às classificações nas sociedades totémicas⁷. Citando Turner, em cujos estudos etnográficos em Samoa se baseia, Mauss faz notar que “a criança que um tio materno recebe para educar tem também ela a designação de *tonga*, bem uterino (*idem*, p. 155) e vai constituir um “canal” pelo qual os bens *tonga* vão afluir à família da criança que a tem a cargo e, de modo geral, os bens vão circular entre as duas famílias, cada um na direcção que é definida pela sua classificação (*idem*, p. 156). Esta imbricação entre troca de bens e de pessoas, o rigor de uma circulação e o sistema de classificação em que se organiza o mundo (tudo conforme a matemática do mito), tem um carácter muito geral e contribui objectivamente para que todos tenham acesso aos recursos e de algum modo fruam da riqueza, atenuando possíveis tensões e promovendo, por outro lado, uma *interdependência económica e alianças sociais múltiplas e continuamente renovadas* entre os membros de uma sociedade, reforçando assim, no sentido literal do termo, o seu carácter religioso.

O enigma da terceira pessoa na explicação sobre o hau: a questão do princípio de circulação

Para esclarecer a questão da “força” que impele à circulação dos bens, Mauss chamou a atenção para uma explicação dada por um informador maori, Tamati Ramaipiri, ao etnógrafo R. Elsdon Best, acerca da relação entre o *hau* e a instituição da dádiva, em que a necessidade de não guardar para si um bem que se tenha recebido resulta da presença do *hau* na coisa dada. Mais do que explicar a natureza do espírito (“poder espiritual”) ou “força” presente no objecto dado, a qual constitui um perigo para quem a detenha indevidamente, a explicação começa por ser uma descrição da instituição da circulação de bens a que dá lugar: Recebido um bem desse tipo, este deve ser entregue a um terceiro no menor tempo possível e quando se recebe desse terceiro um bem em troca do objecto inicial, este deve ser imediatamente entregue a quem fez a doação inicial. Mauss refere-se a esta terceira pessoa como uma “obscuridade” na descrição/explicação.

Desde a primeira vez que leu o *Ensaio sobre a Dádiva*, o autor desta tese entendeu que a referência a esta terceira pessoa representava o princípio de uma longa circulação e de potenciação dos efeitos sociais deste tipo de interacção que a oferta inicial devia desencadear⁸. Era evidente que, se uma oferta desse lugar, imediata e directamente, a uma retribuição, não se iria muito longe na intensificação de relações e não haveria muita diferença em relação à troca directa com fins económicos ou à troca amável de presentes que pode ocorrer numa sociedade moderna -- talvez nem fosse

⁷ Cf. com a crítica de Godelier ao papel que Lévi-Strauss atribui à “troca de mulheres”.

⁸ Essa leitura terá sido algo influenciada pelas explicações de Lévi-Strauss sobre o sistema geral de trocas.

muito diferente da compra-venda – colocando-se então a questão da equivalência da troca tal como se coloca nas economias de mercado. Mas se a interação que este tipo de ofertas instituí tivesse uma motivação e uma função social que fosse para além da troca de produtos resultante de uma divisão do trabalho ou de uma diferença de acesso a recursos que determinasse a procura daquilo de que se não dispõe entregando em troca o que se possui em excesso, então a referência a este “terceiro” seria a forma sintética de referir uma cadeia possível e desejavelmente mais longa por onde o objecto devia circular, ligando as pessoas pelo que delas transportava e obrigando a uma cadeia de devoluções para esconjurar os efeitos de detenções comprometedoras e perigosas. Corresponderia verdadeiramente a um princípio de dinamização social e não meramente a um o princípio de regulação da interação entre dois indivíduos.

O Enigma da Dádiva publicado em 1996 por Maurice Godelier chama a atenção para que este problema levantado pela referência à terceira pessoa, tinha intrigado os antropólogos durante décadas e que só etnografias feitas nos anos 70 e 80 tinham permitido avançar no esclarecimento da questão. Não cabe aqui uma análise detalhada desses novos dados e do uso que Godelier faz deles nesse livro, mas há que assinalar que este autor estabelece uma distinção essencial entre o doador inicial e o donatário final (por sua vez, doador do bem de retorno), por um lado, e todos os outros possíveis intervenientes, que seriam meros intermediários; doadores que são simultaneamente donatários teriam real direito de posse sobre os objectos, ao contrário dos intermediários, que nem sequer transitoriamente teriam um total direito de uso mas somente uma detenção legítima (que pode no entanto ser motivo de satisfação e de orgulho). Um tal esquema interpretativo pode ser adequado para a instituição do *moka* (Godelier, 2000, p. 115 e sq, referindo as investigações de Andrew Srathern), mas o entendimento do papel do “terceiro”, a que o autor desta tese de doutoramento chegou, pode ter uma validade muito mais geral.

Embora Mauss não tenha entendido o papel deste terceiro na explicação que um maori dava da instituição da dádiva-troca – ou da troca-dádiva, como prefere dizer Mauss – a compreensão que alcançou é notável e merece ser retomada. No *Ensaio sobre a Dádiva*, ele vai bem além da perspectiva de explicação pela potencialidade espiritual que analisa no esboço da teoria geral da magia e procura compreender, por uma análise institucional, “a natureza do elo jurídico que é criado pela transmissão de uma coisa”, na perspectiva do que designa por “teoria geral da obrigação” (Mauss, 1985, p. 160⁹). Assim, começa por assinalar que “em direito maori, o elo de direito, elo pelas coisas, é um elo de almas, porque a coisa ela mesma tem uma alma, é a alma” (*idem*). Ou seja, um presente é, literalmente, fazer-se presente pela coisa e ter algo de si presente na coisa, e, por isso, receber algo de alguém é receber algo da sua essência religiosa, da sua alma (Cf. Mauss, 1985, p. 161); conservar essa coisa “seria perigoso e mortal, não simplesmente porque seria ilícito, mas também porque essa coisa que vem da pessoa, [...] bens móveis ou imóveis, essas mulheres ou seus descendentes, esses ritos, e essas comunhões, implicam um poder mágico e religioso” de quem as dá sobre quem as recebe (*idem*, p. 161) (embora alguma influência ocorra também em sentido inverso na medida em que o donatário detém, e de algum modo controla, algo de pessoal do doador, por maior que seja o perigo associado a eventuais operações com essa intenção de controlo¹⁰). O dever ou interesse de dar fica assim, com base nesta crença, relativamente explicado. Já o interesse que dificilmente pode deixar de estar associado ao dever de receber exige um pouco mais de análise. Mas duas motivações podem desde já ser imaginadas. O risco de influência mágica pode sempre ser compensado pelo uso

⁹ Cf. Mauss, 1985, p. 230 e ss. sobre o *nexum* no direito romano.

¹⁰ Cf. Mauss, 1985, pp. 230-238, e nota 3 p. 150.

que se faça da coisa enquanto esta é devida legitimamente mesmo que a título provisório, nem que seja o prestígio de se estar associado a um objecto geralmente de grande valor; a retribuição esconjura em boa parte os efeitos perigosos e de certo modo dá ao último doador algum ascendente sobre o primeiro doador que passa a ser o último donatário e que, por isso, tem interesse em iniciar um novo ciclo. (Isto é mais evidente nos casos em que a retribuição é feita com excesso, mas Mauss parece entender que isso se passa em alguma medida mesmo quando não há obrigatoriedade desse excesso.) Este tipo de motivações explicaria também como a obrigação de retribuir nem é arbitrária, nem corresponde a um mero princípio de justiça, não deixando, também ela, de estar associada a um interesse.

A crença na prodigalidade da natureza, e portanto dos deuses que a criaram, também estará na base da obrigação de dar, e de “re-dar” (como Godelier prefere dizer). Mais do que a expectativa de suscitar uma oferta em retorno, existirá uma expectativa mais geral de que os deuses sejam favoráveis. Já aqui se mostrou como Durkheim estabelece uma relação entre a simpatia e a aprovação pela comunidade e a sensação de confiança em si, nos outros, na natureza e nos deuses, que está na base das mais ousadas acções humanas. A expectativa de que a oferta a uma pessoa ou a um grupo preciso suscite por parte deste uma oferta eventualmente com algum acréscimo ou consistindo em algo que se deseja, será relativamente menos importante, e secundária, ou seja, numa perspectiva evolucionista, derivada da expectativa de uma prodigalidade mais geral. A retribuição, que como Godelier põe em evidência, é essencialmente um re-dar, mais do que uma retribuição, corresponderia à expectativa de prodigalidade dos deuses e à necessidade de ter a aprovação do grupo ¹¹. Mauss mostra como, na esmola, a noção moral da oferta está ligada à noção do sacrifício aos deuses. Pode ver-se aqui também como, mesmo quando a oferta não está associada a expectativa de uma retribuição em excesso, aumenta a disponibilidade dos restantes membros da comunidade para a prestação de serviços aos mais pródigos ¹². Segundo Mauss, em Tripoli, no dia de *Baban Salla* (a grande oração), com algumas semelhanças com o dia dos mortos na Europa, às crianças que batem às portas é respondido: “Oh lebre das grandes orelhas! Por um osso recebem-se serviços” (1985, p. 169). E acrescenta que “um pobre é feliz por trabalhar para os ricos”. Para Mauss, a prática árabe e hebraica de dar aos pobres (*zedaka*) terá começado por ser entendida como um acto de justiça, só depois se tornando esmola ¹³.

Este autor está atento às relações que estas práticas poderão ter com o desenvolvimento de uma economia de trocas ¹⁴: o estudo da obrigação de dar “poderia fazer compreender como os homens se tornaram *echangistes*”. Mas sublinha igualmente o seu significado eminentemente cultural: “Recusar dar, negligenciar o dever de convidar, tal como recusar receber, equivale a declarar a guerra; é recusar a aliança e a

¹¹ Cf. Mauss, pp. 167-169 e Godelier, 2000, sobre as prestações totais de tipo agonístico, a expectativa de retribuição com acréscimo, a usura, o crédito (155) (sem acumulação permanente), o prestígio, os oportunismos no kula (Godelier) e a especialização dos navegantes/comerciantes e dos chefes (divisão do trabalho, agricultura e serviço/uso do trabalho – a diferenciação de posições sociais é prévia à divisão do trabalho de tipo mais estritamente económico e concorrencial)

Ver em Mauss, 1985, p. 152: significado de palavra *potlatch*; e em p. 154/5 a descrição de uma forma intermédia em Samoa.

¹² A questão do pouco valor atribuído a serviços que não correspondem a produtos socialmente objectivados será discutida quando tiver sido exposto um maior número de dados relativos a este tema: nomeadamente no Subcapítulo 2.4

¹³ Cf. também as referências que faz a obrigações assistenciais entre os povos do noroeste americano, nas notas 1 da p 204 (confrarias de “mendicidade”), e nota 8 da p. 208 sobre o dever de convidar órfãos e os antepassados que podem surgir sob a aparência de mendigos.

¹⁴ Cf. Mauss, 1985, p. 162.

comunhão” (*idem*, p.163) ¹⁵. Assim como sublinha o significado religioso, dizendo que é como se houvesse “uma mistura de elos espirituais entre as coisas, que são de certo modo alma, e os indivíduos e grupos, que são tratados de certo modo como coisas” (*idem*, p. 163). As pessoas estão presentes nas coisas, assim como o espírito que é inerente a certas coisas se pode transferir para as pessoas; “tudo vai e vem como se houvesse troca constante de uma matéria espiritual que incluísse coisas e homens, entre os clãs e os indivíduos, repartidos entre as classes (*rangs*), os sexos e as gerações” (*idem*, p. 164) ¹⁶.

¹⁵ A propósito dos Andaman, pode ler-se nas pp. 172 e 173, a citação que Mauss faz de um etnógrafo (Brown): “Como o grupo local e a família, (...) são auto-suficientes em matéria de utensílios, etc., estes presentes não têm a mesma finalidade que o comércio e a troca nas sociedades mais desenvolvidas. A finalidade é antes de mais moral, o objectivo é produzir um sentimento de amizade entre as pessoas envolvidas, e se a operação não tivesse esse efeito, tudo teria falhado...”. E Mauss conclui mais uma vez que: “No fundo, são misturas. Mistura-se almas nas coisas; mistura-se as coisas nas almas. Mistura-se as vidas e eis como as pessoas e as coisas misturadas saem cada uma da sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca” (p. 173)

¹⁶ Nesta formulação, Mauss parece estar ainda muito agarrado à temática do estudo sobre a magia, e não ter suficientemente em conta (não assumir plenamente as concepções) o estudo de seu tio Durkheim sobre o fundamento social da religião escrito muito antes, e para o qual contribuíra com a escrita conjunta do estudo sobre as “classificações”.

Ver tb. Mauss, 1985, pp. 173 e 184 (onde é feita referência a Levy-Bruhl, que fala em “participação”), e pp. 187/e 194.

Esclarecida esta característica geral das instituições de troca-dádiva e definido o carácter total do contrato que assim liga os homens, Mauss passa então (1985, p. 174) à análise do que designa de formas de prestações totais com agonismo, ou seja, em que a oferta deve ser retribuída com significativo acréscimo: o que, colocando o primeiro doador em sujeição, leva frequentemente ao re-início do ciclo de ofertas, pelo menos até que um dos doadores, ou o grupo que esse representa, não possa retribuir devidamente e aceite subordinar-se hierarquicamente, ou confirme uma subordinação que já era anterior: «tu desejas dar o que não será retribuído», afirma-se num discurso *kwakiutl* transcrito por Mauss da etnografia realizada por F. Boas e G. Hunt (Maus, 1985, nota 2, p. 212). A forma extrema desta prática, que tem um carácter cerimonial muito marcado, é designada *potlatch* entre algumas tribos americanas¹⁷: designação que foi genericamente adoptada pelos etnógrafos. Mas na Melanésia foram sendo descritas instituições semelhantes¹⁸, a mais famosa das quais é o *kula*, descrito por Malinowski após a primeira guerra mundial. É por esta contribuição que Mauss começa a sua análise.

O *kula* é uma das formas mais complexas de troca, nomeadamente pela sua extensão no espaço e no tempo¹⁹, pela quantidade de etapas ritualizadas que implica e por outras trocas, bem como festividades e cerimónias (ligadas por exemplo ao casamento, morte e iniciação), e ainda pelos discursos de apresentação e de explicação/justificação dos rituais (quase uma liturgia²⁰) que o acompanham. E demonstra, segundo Mauss, o grau de desenvolvimento das sociedades que o praticam, justificando uma abordagem em termos institucionais e de “princípios de direito e de economia” (*idem*, p. 176²¹). Que esta forma de comércio está associada a uma divisão do trabalho relativamente avançada, é demonstrado pelo facto de passar pela oferta de bens diferentes por parte de diferentes aldeias, com economias diferenciadas conforme a localização geográfica (agricultura no interior, pesca e trabalho de conchas ou outros artesanatos numas ilhas, recolha de pérolas noutras²²) e pela organização de expedições de canoas em que só participa um grupo restrito de indivíduos²³. Os bens são entregues pelos chefes de aldeias em representação dos clãs, a chefes de grau hierárquico superior que podem participar no *kula* em nome dos grupos que representam (cf. p.188), ou podem entregar os bens aos participantes de expedições de canoas que os visitem, podendo estes ser considerados comerciantes: “a regra é partir sem nada para trocar,

¹⁷ Na p. 152, Mauss refere o significado da palavra *potlatch*; cf. tb. nota 5 p. 213.

¹⁸ Nas pp. 154/5 e 171, pode encontrar-se referências ao carácter intermédio, moderadamente agonístico, que as “prestações totais” assumem em Samoa.

¹⁹ Pode ser uma forma de troca interna à tribo, mas na sua forma “mais elevada” (“mais solene e mais competitiva”) é uma forma de comércio intertribal e internacional ao longo de todo um arco de ilhas no sudoeste do Oceano Pacífico, pelo menos, desde as ilhas d’Entrecasteaux e Trobriand até à costa sudeste da Papua (cf. Mauss, 1950, pp. 176 e 180, e Malinowski, pp.); e passa por ofertas que podem ter retribuição somente passados anos (Mauss, 1985, p. 177 e Godelier 2000). Malinowski descreve-a a partir da etnografia que fez entre os *massim* na ilha Kiriwina do arquipélago das Trobriand (e em grande parte com base nas narrativas de vida de um chefe organizador de grandes expedições comerciais). Mauss resume a descrição deste povo como sendo “ricos pescadores de pérolas e, antes da chegada dos europeus, ricos fabricantes de cerâmica, de moedas de conchas, de machados de ferro e de coisas preciosas; bons comerciantes e ousados navegadores” (Mauss, 1985, p. 175)

²⁰ Cf. Mauss, 1985, p. 232, sobre o formalismo no direito romano.

²¹ Cf. tb. p. 180.

²² Cf. p. 189 e 193.

²³ Cf. pp. 176 e 185.

mesmo sem nada para dar [...]. É quando a tribo visitante receber, no ano seguinte, a tribo agora visitada, que as ofertas serão retribuídas com usura” (Mauss, 1985, p. 177).

Os bens envolvidos no *kula* intertribal são de diferentes categorias e são utilizados em diferentes fases da cerimónia⁽²⁴⁾, estabelecendo ligações pessoais (cf. tb. p. 194 e nota 9) e regulando o interesse dos intervenientes na aproximação à fase culminante em que um dos lados oferece braceletes talhadas em conchas na expectativa de receber colares de discos nacarados (e pérolas) que entretanto foram exibidos pelo parceiro (p. 178²⁵). Mesmo quando tem lugar num tempo e espaço restrito como é o caso do *kula* realizado aquando das grandes expedições (*uvalako*), toda a operação decorre com manifestações ostensivas de desinteresse pelos objectos que se oferecem e pelos que se espera receber e, em cada cerimónia, tudo se passa como se um dos participantes se limitasse a dar e o outro a receber. Assim, embora no seu conjunto se trate, segundo Malinowski, de um comércio, a interacção pessoal e social nas práticas institucionalizadas do *kula* é vivida com a carga mágica (cf. Mauss, 1985, pp. 180-183²⁶) e regulada pelas regras de direito e pela moral da dádiva do tipo das que atrás foram referidas para outras sociedades (cf. pp. 185/187 e ss.²⁷) Paralelamente, decorre um outro tipo de comércio (*gimwali*) de bens úteis que se caracteriza, pelo contrário, por uma negociação muito tenaz (pp. 176/7 e 185 (não no *uvalaku*)). Porém, no *kula*, o

²⁴ Na p. 184 pode ler-se: “A primeira oferta tem o nome de *vaga*, ‘opening gift’. Abre o ritual e compromete definitivamente o donatário a uma oferta de retorno, o *yotile*, que Malinowski traduz excelentemente por ‘clinchng gift’: a ‘oferta que veda (*verrouille*)’ a transacção. Outro título desta oferta é *kudu*, o dente que morde, que corta verdadeiramente, separa e liberta. Este é obrigatório; é esperado e deve ser equivalente ao primeiro; ocasionalmente pode ser tomado por força ou por surpresa; pode haver lugar a vingança por magia, ou pelo menos injúria e ressentimento, por um *yotile* mal retribuído. Se se é incapaz de o retribuir, pode-se em rigor retribuir com um *basi* que somente “oblitera/marca” a pele, não a morde, não fecha o negócio. É uma espécie de presente de espera, de juro de mora, apazigua o credor, ex-doador; mas não liberta o devedor, futuro doador.” Mas na p. 186, Mauss esclarece que o *vaga* é solicitado por um vasto conjunto de “bens de apresentação” ou “de cortesia”, que podem ser ou não aceites; mas “aceitar uma destas ofertas é mostrar que se está inclinado a entrar no jogo, se não mesmo a levá-lo até ao fim”. Mauss acrescenta que os nomes de certas ofertas, que designam a natureza nobre e mágica dos objectos, exprimem a situação de direito que a sua aceitação implica: assim o já referido *yotile*, é um sinal de negócio fechado e obriga à conclusão das cerimónias em que os muito desejados colares e braceletes são oferecidos. (cf. 200; cf. p. 191, sobre algo de semelhante nas Fiji)

Mas mais importante ainda é a ideia que se pode encontrar nas pp. 187 e 194. Mauss, seguindo Malinowski, relaciona a complexidade destas fases preliminares com “a extraordinária competição que tem lugar entre os possíveis parceiros da expedição que chega”: “Eles procuram o melhor parceiro possível da tribo oposta. A causa é importante porque a associação que se tende a criar estabelece uma espécie de aliança (*clan*, no original) entre os parceiros. Para escolher, é preciso seduzir, deslumbrar. Embora respeitando as posições hierárquicas [dos chefes de canoas e dos chefes de expedição], há que alcançar o objectivo antes dos outros, provocar as trocas mais abundantes das coisas mais valiosas. Concorrência, rivalidade, ostentação, procura da grandeza e do interesse [talvez no sentido de lucro], tais são as diversas motivações que suportam todos estes actos. (p. 187)”

²⁵ Malinowski assinalou que as braceletes se incluíam numa classe de objectos (*mwali*) cuja posse é sempre transmitida de oeste para leste, enquanto os colares (*soulava*) viajam de leste para oeste (Mauss, 1950, p. 179). É da conjugação destes dois movimentos, que se junta aos impulsos à circulação já referidos, que resulta o carácter circular que segundo Mauss está na origem do termo *kula* (cf p. 176).

²⁶ Mauss refere nomeadamente fórmulas como o “encantamento da concha” que serve para atrair ao doador as coisas que pretende receber.

²⁷ Segundo Mauss, “A forma essencial do *kula* não é senão o momento mais solene de um vasto sistema de prestações e de contraprestações que, na verdade, parece englobar a totalidade da vida económica e civil das Trobriand [cf. pp. 187/188]. (...) Embora só participem [no *kula* intertribal e internacional] os chefes e, de entre estes, só os das tribos marítimas, e sobretudo os de algumas tribos marítimas. Ele não faz senão concretizar, reunir muitas outras instituições. Para começar, a troca dos *vaygu’a* enquadra-se, aquando do *kula*, numa série de outras interacções [*echanges*, no original] extremamente variada, indo da troca de mercadorias ao salário, da solicitação à pura gentileza, da hospitalidade completa à reticência, ao pudor” (185) (Cf Godelier sobre o re-dar)

interesse mais visível é o do prestígio por oferecer, ou por receber coisas valiosas que transportam não só o espírito do seu produtor, mas aqui, essencialmente, a fama de quem se associou a tais objectos, cujo valor aumenta, por sua vez, com a sua participação no *kula* – cada objecto tem um valor que é acrescido da sua história e da fama dos que o fizeram circular no *kula*²⁸. Sendo que os intervenientes representam grupos, também estes têm o seu prestígio aumentado em função dos objectos que ofereceram ou de que se tornaram detentores -- os chefes que retornam de um *kula* distribuem com prodigalidade os bens que receberam (Cf. p. 188). Os objectos resultantes do *kula* constituem um tesouro, uma riqueza que confere prestígio e, quer pela crença no seu poder, quer em resultado de novos ciclos de *kula* em que são lançados, atraem mais riqueza a quem os põe em circulação²⁹.

É difícil perceber se tais objectos se tornaram entretanto propriedade do chefe e de outros comerciantes, ou se estes não chegaram a detê-los senão a título provisório, sem deles serem legítimos proprietários, pois que o objecto que constitui a oferta de retribuição deve ser entregue àquele que foi o doador inicial. É difícil, também, decidir se o carácter agonístico desta interacção está mais ligado à procura de prestígio e de influência, e portanto à hierarquia na tribo e entre tribos, ou à usura, ao acréscimo, à vantagem que se obteve na troca e de que o participante na cerimónia do *kula* se gaba (p. 182, nota³⁰). Em qualquer dos casos, alguma vantagem tiram os intermediários que assumiram na divisão do trabalho social o papel de comerciantes, nem que seja o já referido prestígio e influência pessoal que lhes confere um ascendente e que se converte na disponibilidade para serviços.

Segundo Mauss, “Pode-se e deve-se guardá-los de um *kula* para o outro, e toda a comunidade se orgulha do *vaygu’a* que o seu chefe obteve. [...] É portanto uma propriedade que se tem sobre o presente recebido. Pode-se dizer que ela participa de toda os tipos de direito que nós modernos, isolámos cuidadosamente uns dos outros. É uma propriedade e uma posse, um penhor e uma coisa alugada, uma coisa vendida e comprada e ao mesmo tempo uma coisa depositada, mandatada e de que se é fiel depositário (*fidei-comise*): porque não nos é dada senão na condição de dela fazer uso para um outro e de a transmitir a um terceiro parceiro longínquo, *muri muri*.” (p. 180)

Embora Mauss faça referência (1985, p. 188) à retribuição ao dador inicial, parece não distinguir os diferentes momentos e condições relativos a estes diferentes estatutos da posse, diferentemente do que veio a fazer Godelier, com base nas etnografias dos anos 70 e 80. A dado ponto (p. 193), Mauss faz um balanço que revela

²⁸ Cf. Mauss, 1985, p. 178 (nota) onde se lê que, segundo Malinowski, estes objectos adquirem prestígio no decurso das suas viagens, à semelhança dos objectos que ganham valor num leilão por terem pertencido a alguém famoso.

²⁹ Por isso, elas se assemelham ao moderno capital, mais do que pelas razões pelas quais Mauss considera que se trata para muitos efeitos de moeda; contra a opinião de Malinowski que recusa essa qualificação por não servirem de padrão de medida do valor das mercadorias (cf. p. 178).

Por outro lado, o modo como são objecto de adoração e como são usadas para deslumbrar, assim como o carácter de compromisso que tem a sua aceitação (cf. 181, 186 e 191), prefigura o fetichismo da mercadoria que Marx reconhece na moeda e a sensibilidade a esse carácter que é apanágio do bom comerciante, como Hume já assinalava a propósito da simpatia que está na base da actividade comercial (cf. nota minha em p. 187).

³⁰ Uma fórmula mágica propiciatória termina assim: “Eu vou fazer o meu *kula*, vou enganar o meu *kula* (o parceiro do *kula*). Vou roubar o meu *kula*, vou pilhar o meu *kula*, vou fazer tanto *kula* que o meu barco afunda... A minha fama é um trovão. O meu passo, um terramoto.”

(É evidente que numa operação desta dimensão e complexidade estão envolvidos tantos objectos que pode haver manipulação do intermediário em relação à correspondência de bens, mas tal não é referido, nem se compreende, face ao modo de estabelecimento dos valores e das equivalências, como isso poderia permitir aos comerciantes obter vantagens. O interesse específico dos “comerciantes” poderia resultar do que Mauss designa por “ciclo de prestações e contra-prestações usurárias” (cf. pp. 186/187) que está associado às cerimónias mais solenes em que se oferecem os objectos mais valiosos: braceletes e colares)

algum etnocentrismo, mas que tem origem também nas dificuldades de observação e descrição etnográfica:

O ponto em que estes direitos e, ver-se-á, também o direito germânico, tropeçaram, é a incapacidade de abstrair e de dividir os seus conceitos económicos e jurídicos [cf. p. 239]. Não tinham necessidade disso, de resto. Nestas sociedades: nem o clã, nem a família sabem dissociar-se ou dissociar os seus actos; nem os indivíduos sabem compreender que é preciso oporem-se uns aos outros e que é preciso dissociarem os seus actos uns dos outros. (Mauss, 1985, p. 193)

E conclui que: “Estes homens não têm nem a ideia de venda nem a de empréstimo e contudo fazem operações jurídicas e económicas que têm a mesma função” (p. 193). Depois de transcrever as observações de um etnógrafo da Nova Guiné segundo o qual: “As operações antitéticas são expressas pela mesma palavra. ‘Estritamente falando, não sabem servir-se de empréstimo e emprestar no sentido em que usamos estas palavras, mas há sempre algo de dado em forma de honorários quando se devolve a coisa emprestada [...] não têm senão um termo para designar a compra e a venda, o empréstimo e o tomar de empréstimo” (Holmes, *cit. in* Mauss, 1950, p. 193).

É certo que Mauss comenta em nota (p. 193, nota 2) que este etnógrafo “descreve bastante mal o sistema de trocas intermediárias”³¹. No âmbito das conclusões (p. 267) Mauss refere-se ao carácter híbrido das instituições de ofertas trocadas nas Trobriand, a meio caminho entre as prestações totais e o comércio: “É ainda uma noção complexa que inspira todos os actos económicos que foram descritos, e esta noção não é nem a da prestação puramente livre e puramente gratuita, nem a da produção e da troca puramente interessados na utilidade” (p. 267³²). E reconhece que os termos económicos europeus são inadequados para a descrição das instituições destes povos.

Para além da questão dos termos, a reanálise da questão feita por Godelier (2000/1996) com base em etnografias levadas a cabo nas últimas décadas do século XX permite compreender a importância de observações e descrições mais apuradas, e a dificuldade de os etnógrafos se libertarem dos seus pressupostos culturais sobretudo quando estes se apresentam com o carácter objectivo que algumas ciências, nomeadamente a economia, contribuíram para os revestir.³³

Como Mauss assinala na nota sobre a moeda (1985, p. 178), verificam-se aqui alguns aspectos da individualização e da divisão do trabalho que segundo Durkheim resultam da concentração e aumento de volume e interações, e as trocas ganham a dimensão por este prevista. Mas não há a separação entre as coisas e as pessoas que Mauss (cf. p. 239), tal como Hume³⁴, considera indispensável ao pleno desenvolvimento do comércio, e a individualização não se pode desenvolver no quadro de uma solidariedade que depende de um forte sentimento de grupo e da moral/religião que lhe é inerente. E a ligação das coisas às pessoas e das pessoas através das coisas não

³¹ Cf. nota de p. 198, nota 3 de p. 202 e pp. 267 e 271.

³² Cf. tb p. 268, onde se refere e ao carácter lucrativo que uma aliança pode ter, ou à quase necessidade económica das trocas entre tribos de pescadores de agricultores ou de ceramistas; e cf. p. 271-2.

³³ Cf p. 198, sobre o papel geral deste sistema de troca-dádiva na distribuição e fruição de recursos por todos, contribuindo assim para a coesão social, e no estabelecimento de alianças que visam directamente essa coesão; e, entre tribos, a paz, a coexistência num mesmo território, ou um esboço de divisão do trabalho, como o que Malinowski assinala entre as tribos costeiras e as do interior.

150 (3)(penhores de paz, solidariedade no luto na Austrália, entre tribos), Cf p. 230

151 – troca, contrato e cerimónia/festa

Sobre a “troca de mulheres” ou o “casamento por compra” ver Mauss pp. 190 e 192, e Godelier que crítica Lévi-Strauss.

³⁴ Poderá ver-se, no Subcapítulo 2.3, como a necessidade dessa separação só é teorizada com clareza no século XVIII.

pode ser vista como um mero resquício de superstições de origem mágica. Não só, como Durkheim demonstra em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, essas crenças têm uma natureza religiosa com um fundamento social, como são essenciais para a vida moral e política mesmo em sociedades relativamente mais avançadas do que as dos aborígenes australianos em que Durkheim fez incidir a sua atenção³⁵. Mauss demonstra mesmo como elas ainda são essenciais no estabelecimento de contratos em sociedades europeias arcaicas, no contexto das quais já fala de direito explícito³⁶. A diferenciação de bens de raiz em relação aos bens de troca e o direito de seguimento da propriedade existiram mesmo nestas sociedades até ao século XIX³⁷.

Mauss insiste na importância do *kula* (já assinalada por Malinowski) para toda a vida económica, tribal e moral na região abrangida: “Ela está ‘impregnada [pelo *kula*] como Malinowski diz muito bem. É um constante «dar e receber»³⁸. É atravessada por uma corrente contínua em todos os sentidos, de prendas dadas, recebidas, retribuídas, obrigatoriamente e por interesse, por grandeza e para serviços, em desafios e em penhores.” (Mauss, 1985, p. 188). Todo o complexo sistema de prestações e de contraprestações é regulado por uma nomenclatura que associa cada prestação à sua contra-prestação e às circunstâncias em que decorre (*idem*, p. 190), mas Mauss não explora as potencialidades de uma tal nomenclatura nem a relaciona com os seus estudos sobre as classificações.

Entre os serviços que, como já foi referido, são relevantes para o estudo sobre certo tipo de profissões (o que é um dos objectivos desta revisão do saber etnográfico) Mauss refere o fabrico de colares, a construção das canoas, o abastecimento de provisões e a recolha de bens na preparação das expedições. Mas, de modo mais geral, esses serviços consistem na participação em colheitas, na construção de casas, no transporte dos grandes fustes de árvores, ou mesmo na guarda de segredos, na disponibilidade sexual, ou em danças, cantos e prestações rituais, por exemplo associadas à morte (Mauss, 1985, pp. 189 e 190 - nota; cf. tb. p. 268); serviços que podem ser prestados por indivíduos a indivíduos ou por grupos sociais inteiros a outros grupos sociais, ou ao chefe de um clã enquanto tal (cf. p. 189).

Mauss assinala que, mesmo fora do *kula*, “o que se recebe e de que se obtém assim a posse – não importa de que maneira – não é guardado para si, excepto se não se puder passar sem isso; normalmente, é transmitido a outrem, a um cunhado, por exemplo. Acontece que coisas que foram adquiridas e dadas retornam no decurso da mesma jornada, idênticos” (p. 189/190).

O Potlatch no Alaska

Os etnógrafos dos povos do noroeste americano descreveram instituições de *oferta com retribuição diferida* (³⁹) em que o carácter competitivo e a expectativa de retribuição com acréscimo são ainda mais nítidas⁴⁰, e estão associadas à disputa de posições

³⁵ Cf. tb. Mauss, 1985, p. 230, -- cf aqui p. 20 e nota 3 de p. 254.

³⁶ Cf. Mauss, 1985, p. 239.

³⁷ Cf. Mauss, 1985, pp. 233.) (Nomeadamente em Portugal até aos fim dos morgadios, no governo de Mouzinho da Silveira) Cf. nota p. 179.

³⁸ Mauss acrescenta, em nota, uma citação de Malinowski.

³⁹ Ou “sistema das ofertas trocadas”, como as designa Mauss, 1985, p. 197: que, como já se viu, também as designa mais sinteticamente por “troca-dádiva”.

⁴⁰ Esta mais nítida expectativa de acréscimo, ou “usura” na retribuição, ao ponto de Franz Boas ter sugerido que o *potlatch* podia ser entendido como o sistema de crédito e de aforro destes povos (Cf. Boas

hierárquicas ⁴¹. Essas instituições, que são designadas de diversos modos, apresentam grandes semelhanças ⁴², de tal modo que os etnógrafos adoptaram como designação genérica o termo *potlatch*, que é de origem *kwakiutl* ⁴³.

Mauss considera (1985, p. 194) que, não obstante o carácter ainda mais agonístico do “sistema das ofertas trocadas” entre os índios do noroeste americano (com um carácter muito mais violento e simultaneamente com uma relativamente menor elaboração de conceitos jurídicos ⁴⁴), a influência das coisas nas pessoas e a imbricação uns nos outros de grupos e sub-grupos sociais que “sentem que se devem tudo” (*idem*) (ou seja, o sentido moral e de coesão social associado a estas instituições), é mais nítida aqui do que na Melanésia. Tendo em conta os dados que já foram destacados da obra de Durkheim, é razoável pensar que isso esteja relacionado com o carácter nitidamente clânico e totémico destas sociedades em comparação com as sociedades das Trobriand (de certo modo, “menos religiosas”). Segundo Mauss, “o carácter colectivo do contrato é aqui mais evidente do que na Melanésia e na Polinésia” e estas sociedades estão mais próximas das “prestações sociais simples” que começou por descrever na sociedade esquimó (cf. 1985, p. 198): o que parece ir contra a ideia de Boas de apresentar o *potlatch* como uma instituição de crédito e investimento ⁴⁵. Por outro lado, a mais nítida expectativa de acréscimo, ou usura na retribuição, ao ponto de Franz Boas ter sugerido que o *potlatch* podia ser entendido como o sistema de crédito e de aforro destes povos ⁴⁶, terá levado Mauss a falar mais insistentemente de contrato a propósito destas instituições índias do que das melanésias ⁴⁷. Fala até em “escravatura por dívida”, p. 212). Mas Mauss faz notar que é uma regra geral na instituição das dádivas-trocas ou no regime social das “prestações totais” que medeia um certo tempo em relação à

cit. in Mauss, 1985, p. 198, nota 1 e Godelier, 2000), terá levado Mauss a falar mais insistentemente de contrato a propósito destas instituições índias do que das melanésias (cf p. ex. p. 198).

⁴¹ Cf. nota em Mauss, 1985, p. 171 sobre as hierarquias instáveis na Melanésia, mas não tanto quanto entre os índios do noroeste americano – cf p. 197.

⁴² Mauss sublinha o carácter notavelmente uniforme que permite identificar uma civilização numa área bastante vasta (talvez mesmo até à Califórnia), embora, pelos seus idiomas, se possa dizer que há pelo menos três diferentes famílias de povos: de que Mauss destaca os *tingit* e os *haida* mais a norte, e os *kwakiutl*, que vivem na Colômbia Britânica e foram estudados por Franz Boas e G. Hunt no início do sec. XX (e cujos dados confronta com os de investigadores do sec. XIX) (Mauss, 1985, p. 196). Já aqui lhes foi feita referência no âmbito do estudo sobre os esquimós. Tal como os esquimós, também estes povos têm uma nitida diferenciação e demarcação entre a vida de verão e a vida de Inverno, em que se reúnem e desenvolvem uma intensa vida social e religiosa em que despendem tudo o que acumulam durante o verão e outono. Além da pesca e da recolha de produtos vegetais, numa das mais ricas regiões costeiras (onde o cedro, que sabem trabalhar bem, permite a construção de boas casas e boas canoas), são bons fundidores de cobre com que fazem escudos brasonados os quais têm aqui um papel que Mauss considera semelhante ao dos colares e braceletes de conchas na Melanésia. Uma série de produtos artesanais esculpidos em madeira e corno, e mantas tecidas com representações de histórias, são igualmente objectos que circulam entre indivíduos, clãs e tribos, em resultado de ofertas com retribuição diferida e mais especificamente em resultado de frequentes *potlatch* (cf. p. 196). A descendência é definida, entre os *tingit* e *haida*, matrilinearmente, dando origem a uma organização em fraternias. Os *kwakiutl* estão organizados em clãs com base numa “descendência masculina mitigada”, mas existem também confrarias (que até podem ser intertribais e internacionais) transversais à organização em clãs (Cf.p. 197). Mauss faz notar que “uma parte dos dons e contra-dons (...) é destinada, como na Melanésia (cf p. 171: sobre o carácter menos instável das hierarquias), a pagar os graus e as ascensões sucessivas nestas confrarias”.

⁴³ Cf. Mauss. 1985 em nota da p. 152 e nota 5 da p. 213, sobre significado de palavra *potlatch*.

⁴⁴ Cf. Mauss, 1985, p. 197-198, p. 212, nota 3 p. 223, e p. 271. Ver nota de Godelier (2000), sobre as perturbações destas sociedades causadas pela invasão americana dos seus territórios.

⁴⁵ Mauss lamenta (p. 195, nota 2) a escassez de análise jurídica, económica e demográfica das etnografias em que se baseia.

⁴⁶ Cf. Boas *cit. in* Mauss, 1950, p. 198, nota 1.

⁴⁷ Cf., p. ex., p. 198.

contraprestação. Tempo que pode ser regulado pela cronologia dos rituais ou por acontecimentos como a morte, ou o nascimento.

Talvez por sugestão de Boas, que tende a assimilar o *potlatch* a um regime de crédito, Mauss refere-se, entre os índios do noroeste, a tempos relativamente mais longos entre a oferta e a retribuição, que teriam a ver com a função de investimento em favor dos filhos (p. 198). Do que não há dúvida é que, para além das obrigações de dar, receber e retribuir, existe um outro princípio que estabelece o carácter diferido da retribuição. Esse diferimento pode estar associado a uma expectativa de receber com acréscimo, mas, na medida em que o princípio é válido para sociedades onde essa expectativa não é tão nítida⁴⁸, não será adequada a assimilação que Boas faz ao crédito e ao juro. Pelo contrário, são valorizadas aqui as implicações da dívida, no sentido de penhor de uma ligação, pela posse das coisas uns dos outros, com as sujeições mágicas que acompanham tais objectos e que reforçam o sentido moral da aliança inerente à dívida, quer esta tenha um carácter de dependência unilateral, quer tenha um carácter multilateral em resultado da rede de ofertas mútuas. Isto para além do significado económico de uma utilização sucessiva de recursos e da maior coesão social que resulta das instituições de ofertas trocadas, em geral.

A retribuição com excesso, pode ser entendida como uma tentativa de libertação, ou atenuação, unilateral dessa dependência. Mas como o resultado é uma sociedade muito hierarquizada, com grande competitividade pela ocupação de posições superiores, isso implica a necessidade de prodigalidade para manter a fidelidade dos subordinados, que por sua vez pode assumir a forma de obrigações para com estes. Reconhecendo na sociedade europeia medieval o modelo institucional da dádiva-troca, Duby mostra em *Guerreiros e Camponeses* como às mais altas posições hierárquicas correspondiam obrigações de protecção e assistência.

É, por isso, difícil e inadequado separar os aspectos económicos de relação com a natureza e da relação entre os homens, dos aspectos jurídicos (ou seja de direito costumeiro), dos aspectos mágico-religioso-míticos ou dos aspectos morais. Mauss dá conta disso com o seu conceito de “facto social total”⁴⁹, mas parece ficar, pontualmente, prisioneiro das lógicas de Boas ou de outros etnógrafos que não têm em conta esse carácter total dos fenómenos (a que Durkheim já acenava no final de *FEVR*).

Ainda a propósito de diferimento na retribuição, escreveu Mauss: “a noção de termo está portanto implicada logicamente quando se trata de retribuir visitas, de contratar casamentos, alianças, estabelecer uma paz, vir participar em jogos e combates regulados, celebrar festas alternativas, prestar serviços rituais ou de honra, «manifestar respeito» (termo usado pelos *tingit*) recíprocos” (1985, p. 199).

O problema do tempo que separa a oferta da retribuição, (ou duas ofertas, prefere dizer Godelier, 2000) está, segundo Mauss (p. 199)⁵⁰, na origem do desenvolvimento do direito do contrato como comprometimento da palavra⁵¹. Mauss critica as concepções evolucionistas segundo as quais se passaria da troca directa à compra-venda e desta à venda a crédito e ao empréstimo com juro ou interesse. A forma mais primitiva (a mais geral de que se encontram sinais em quase todos os direitos) seria a de “prestações totais” e a partir dela se teriam diferenciado, por simplificação, a

⁴⁸ E, muito menos, calculável à maneira do cálculo “protestante” do juro – Cf. Weber, EPEC.

⁴⁹ Cf. p. 203 e 276.

⁵⁰ Cf. tb. p. 237/8 sobre o diferimento entre contrato e execução em qualquer transacção no direito romano.

⁵¹ Com o reconhecimento mútuo que lhe está associado e aqui será abordado no Subcapítulo 2.4, a propósito de Hegel.

troca directa e a compra-venda ⁵², e, por outro lado os contratos de comprometimento numa troca de bens ou serviços, nomeadamente os de empréstimo a juros ⁵³, e o direito que lhe está associado ⁵⁴.

Mauss dá muita atenção à questão da honra (mais do que simplesmente o prestígio e a influência) que está implicada na retribuição com acréscimo, e fala, a esse propósito, em “exactidão na retribuição com usura dos bens aceites”. Ainda antes de analisar a questão da honra só por si, é importante considerar que podia ser a delicadeza desta questão, mesmo antes e independentemente do agonismo e da competição nas ofertas, a motivar uma retribuição que, para não deixar dúvidas sobre o seu carácter de equidade e libertar efectivamente o donatário, devia ser inequivocamente em excesso. Isto além da vantagem procurada de subordinar o ultimo donatário, que é, neste caso, o primeiro doador ⁵⁵. Embora Mauss fale em exactidão na retribuição usurária, parece não haver um critério propriamente económico para o cálculo do juro, a não ser a indicação genérica de que depende do tempo. E, mesmo quando é feita referência a uma proporção na devolução, esta não parece estar relacionada com o valor do uso do objecto mas sim com aspectos simbólicos e a expectativa de novas retribuições acrescidas, numa inflação que Mauss relaciona com os desequilíbrios económicos, sociais e rituais induzidos pelo comércio e a administração do novo Estado americano ⁵⁶. É essa eventual ausência de cálculo que se pode relacionar com a necessidade de retribuir com um excesso que seja inequívoco e que (conjugado com as vantagens de deixar o último donatário, primeiro doador em dívida—sujeição) pode estar na origem do que Boas designa por retribuição com juros (cf p. 212).

O facto de a designação dada à instituição que os etnógrafos convieram em designar por *potlatch* ser, nalgumas tribos, “guerra de propriedade”, e o facto de, como faz notar o próprio Boas, “o capital [em crédito] possuído por todos os indivíduos associados da tribo exceder em muito a quantidade de valores disponíveis que existe”, devia levar a pôr em questão a interpretação do *potlatch* como uma instituição de regulação económica semelhante às da economia propriamente capitalista ocidental (Embora o mesmo se possa verificar nestas economias). Como Mauss faz notar no quadro de uma comparação com o direito instituído na antiguidade por romanos, gregos e semitas, estas instituições de “troca-dádiva”, em que a circulação das coisas se funde com a circulação das pessoas, podem mesmo ser consideradas “anti-económicas” (p. 239). A propriedade parece ser realmente o instrumento e o pretexto para uma disputa de posições sociais, em alternativa à guerra, às corridas, aos combates pessoais, aos jogos de azar, às alianças, nomeadamente através de casamentos (que, no entanto, podem envolver, eles mesmos, disputas de ofertas e de hierarquia entre sogros e genros), e à herança de posições sociais (pp. 200-201 ⁵⁷). E, daí, o carácter frequentemente destrutivo que assumem os *potlatch*: “Num certo número de casos não se trata sequer de dar mas sim de destruir a fim de não dar o ar de que se deseja a

⁵² Cf. p. 237/8 onde Mauss mostra como no direito romano arcaico os dois momentos, da compra e da venda, eram nitidamente separados, como se correspondessem a duas operações que só o contrato e o empenhamento da palavra ligava.

⁵³ Cf. Mauss, 1985, pp. 199, 202.

⁵⁴ Cf. Mauss, 1985, p. 239.

⁵⁵ Cf. nota 2 em p. 212 de Mauss, 1985.

⁵⁶ Cf p. 212, nota 3 p. 223, e p. 271.

⁵⁷ Ver nota 4 de p. 202 sobre o desprezo pelos pequenos que procuram no *potlatch* o ganho imediato; e nota 3 p. 203). Cf. Godelier (2000/1996) sobre as diferenças entre a hierarquia de natureza religiosa (dos sacerdotes) e a existência de posições de poder devido a enriquecimento.

retribuição” (p. 201) ⁵⁸. A ruína ou a desgraça resultam de não poder restituir devidamente o que se foi obrigado a aceitar ⁵⁹. A recusa de uma oferta implica igualmente a vergonha e a submissão, ou, podendo ser afirmação de grande superioridade, implica um *potlatch* ainda maior (cf. p. 210).

O *potlatch* é muito mais do que uma instituição económica de ofertas trocadas com o seu carácter jurídico e um modo de regulação da hierarquia social. É um dos fenómenos que Mauss considera “totais”: “é religioso, mitológico e chamanístico, pois os chefes que nele se envolvem representam e encarnam aí os antepassados e os deuses, de que levam o nome, de que interpretam as danças e cujos espíritos os possuem” (p. 204) ⁶⁰; confundindo-se assim sacrifício aos deuses e dádiva aos vivos ⁶¹. Na «dança de

⁵⁸ Mas terá fundamentalmente um significado de sacrifício a divindades ou a antepassados – cf nota 2 de p. 201 e nota 3 de p. 204.

⁵⁹ Cf. p. 212 e nota 7 de p. 211.

⁶⁰ Cf. tb. notas de p. 207. No âmbito das conclusões do *Essai sur le don*, referindo-se à generalidade dos povos aí estudados e mesmo ao método sociológico em geral, Mauss (1985, pp. 274 e ss.) diz considerar esta noção de factos sociais totais um princípio heurístico que permite encontrar a relação entre um grande parte das instituições nas relações entre indivíduos, ou a totalidade da vida de um povo, “a totalidade da sociedade”. “Todos estes fenómenos são simultaneamente jurídicos, económicos, religiosos, e mesmo estéticos, morfológicos, etc. São jurídicos de direito privado e público, de moralidade organizada e difusa, estritamente obrigatórios ou simplesmente louvados e reprovados, políticos e domésticos ao mesmo tempo, interessando as classes sociais tanto quanto os clãs e as famílias. São religiosos: de religião estrita e de magia e de animismo e de mentalidade religiosa difusa. São económicos. Porque a ideia do valor, do útil, do interesse, do luxo, da riqueza, da aquisição, da acumulação e, por outro lado, do consumo, mesmo a de dispensa pura, puramente sumptuária, estão aí presentes por todo o lado, se bem que entendidas de um modo diferente daquele que é hoje o nosso. [...] as danças executadas em alternância, os cânticos e as paradas de todas as espécies, as representações dramáticas que se dão de campo a campo e de associado a associado; os objectos de todos os tipos que se fabrica, usa, ornamenta, limpa, recolhe e transmite com amor, tudo o que se recebe com alegria e se apresenta com sucesso, os próprios festins em que todos participam; tudo, alimento, objectos, mesmo o «respeito», como dizem os *tlingit*, tudo é causa de emoção estética e não somente de emoção de ordem moral ou do interesse. [...] enfim, são claramente fenómenos morfológicos. Tudo aí se passa no decurso der assembleias, de feiras e de mercados, ou, pelo menos, nas festas que aí têm lugar. Todas supõem congregações cuja permanência pode exceder uma estação de concentração social, como os *potlatch* de inverno dos *kwuakiutl*, ou semanas como as expedições marítimas dos melanésios. Por outro lado é necessário que haja rotas, pelo menos pistas, mares ou lagos onde seja possível deslocar-se em paz. É necessário que haja alianças tribais e intertribais ou internacionais, o *commercium* e o *connubium*.

São portanto mais do que temas, mais do que elementos de instituições, mais do que instituições complexas, mesmo mais do que sistemas de instituições divididas por exemplo em religião, direito, economia, etc. São «todos», sistemas sociais inteiros de que se procurou descrever o funcionamento. [...] É considerando o conjunto do todo que se pode perceber o essencial, o movimento do todo, o aspecto vivo, o instante fugitivo em que a sociedade, em que os homens tomam consciência sentimental de si mesmos e da sua situação face aos outros. Há, nesta observação concreta da vida social, o meio de encontrar factos novos que começamos somente a entrever.” (É de assinalar, nesta enumeração, a escassa referência às práticas produtivas que estão na base da subsistência, como a caça, a pesca, a criação de gado ou a agricultura)

Há, nestas considerações metodológicas de Mauss, uma dimensão nova em relação á observação participante como método base da etnografia. Na Parte Vós da Dissertação para a Obtenção do Grau de Mestre em Educação, o autor desta tese já mostrou como Sartre desenvolve esta concepção metodológica e a coloca na base do método biográfico. Foi então referido igualmente o modo como Ferrarotti retoma essa abordagem metodológica, conjugando-a com a metodologia biográfica desenvolvida no âmbito do interaccionismo simbólico. Acrescenta-se aqui que a abordagem biográfica é parte integrante da investigação etnográfica como resulta claramente do modo como Malinowski trata a biografia do chefe assim em *Os Argonautas*. Na referência que Mauss faz neste contexto à necessidade de considerar as ideias não só ao nível da interpretação dos factos como também ao nível dos motivos dos actores (cf. p. 276), pode ver-se igualmente a influência da abordagem metodológica de Weber ao significado da acção, que na referida Dissertação de Mestrado foi tratada a partir da obra de Schütz.

guerra», como o *potlatch* é intitulado pelos *tingit*, tal como na verdadeira guerra, podem perder-se as máscaras [dos antepassados totémicos que estão na base da identidade], os nomes e os privilégios⁶². De igual modo, a perda de bens de raiz, como a terra ou certos escudos brasonados, propriedade do grupo social, implicam a perda de identidade e a desonra total: a perda da “alma” que aqui é a perda da «face» (cf. p. 206).

O carácter perigoso dos rituais de ofertas trocadas é particularmente visível no *potlatch* (p. 207). Embora este tipo de instituições esteja por todo o lado no fio oscilante entre a guerra e a paz em que se desenrola a história da espécie humana⁶³. Recusar receber é romper a cadeia das trocas e, portanto, pôr em perigo a sociedade (p. 268⁶⁴). Aceitar o desafio é entrar no jogo de interdependências que acarreta submissões, e correr o risco de traições.

O próprio conceito de riqueza tem nestas sociedades uma relação com os conceitos de força mágica, de honra, de prestígio e de posição social⁶⁵. Sobre os sistemas de relações semânticas em que se inserem os termos relativos à riqueza e à propriedade, Mauss refere que “na Polinésia, o homem rico é um homem que tem *mana*”⁶⁶, enquanto na Roma da Antiguidade “tinha «*auctoritas*»” e nas tribos americanas de que aqui trata “é um homem «largo», *walas*”; havendo uma relação estreita entre “a noção de riqueza⁶⁷, a noção de autoridade, o direito de comandar aqueles a quem se oferece presentes e o ritual do *potlatch*”⁶⁸.

Mauss encontra em alguns objectos destes povos as mesmas características espirituais que já foram referidas na Polinésia⁶⁹, e a mesma distinção entre bens

⁶¹ Cf. nota 3 de p. 204.

⁶² Cf. nota p. 201 e pp. 206, 207 e 211 sobre a escravidão, ou, mais mitigadamente a subordinação e a sujeição.

⁶³ Cf. Mauss, 1985, pp. 277-278.

⁶⁴ Cf. tb. Mauss, 1985, pp. 228, 256, 277/8, 458, 474.

⁶⁵ Mauss faz notar que, mais do que o prestígio pessoal, é a posição social de toda a família e de todo o clã que está em causa: “Um chefe deve dar *potlatch*, por ele mesmo, pelo seu filho, o seu genro ou a sua filha, e pelos seus mortos. Ele não conserva a autoridade sobre a sua tribo e a sua aldeia, mesmo sobre a sua família, não mantém o seu estatuto entre os chefes – nacional e internacionalmente – a não ser que prove que é frequentado e favorecido pelos espíritos e a sorte (*la fortune*), que é possuído por ela e a possui; e não pode provar essa fortuna senão dispensando-a, distribuindo-a, humilhando os outros, pondo-os à sombra do seu nome” (p. 206). Qualquer reconhecimento “militar, jurídico, económico, religioso”, o simples reconhecimento social da existência de alguém ou de um acontecimento é ritualizado através do *potlatch*; e assim se evidencia a comum origem das atitudes e das relações semânticas de reconhecer, ser reconhecido e mostrar reconhecimento.

⁶⁶ Assim, “o *mana* polinésio simboliza não somente a força mágica de cada ser mas também a sua honra, e uma das melhores traduções desta palavra é : autoridade, riqueza” (Mauss, 1985, p. 203)

⁶⁷ Cf. nota 3 de p. 203; cf. tb. p. 216 sobre a “divinização da noção de propriedade, de fortuna”, feita pelos *haida*, mãe e antepassada mítica da fratria mais importante.

⁶⁸ “No *potlatch* *tingit* e *haida* são considerados como honras os serviços prestados (p. 203)”. E “um dos clãs *Kwuakiutl* mais importantes é designado por *Walasaka* (igualmente nome de uma família, de uma dança e de uma confraria); este nome quer dizer «os grandes que vêm do alto», que distribuem no *potlatch*; *walasaka* quer dizer não somente riqueza mas também «distribuição de mantas por ocasião de um desafio sobre um cobre brasonado»; outra metáfora consiste em considerar que um indivíduo se torna «pesado» pelos *potlatch* dados; do chefe diz-se que «engole as tribos» às quais distribui as suas riquezas” (nota 4, p. 203; cf. tb. p. 270 e pp. 224 e 226, sobre o carácter atractivo da riqueza: é pela posse desses objectos que se obtém o estatuto, porque é pela riqueza que se obtém o espírito). Mauss acrescenta que “entre as tribos realmente primitivas como as australianas, a questão da honra é tão delicada como entre nós” e que dá lugar a prestações de serviços, ofertas de comida e rituais.

⁶⁹ Também para os povos índios, “as coisas têm uma personalidade, e as personalidades são, de algum modo, coisas permanentes do clã” (p. 226, ver tb. pp. 214-225): “Títulos, talismãs, cobses e espíritos dos chefes são homónimos e sinónimos, da mesma natureza e com a mesma função. A circulação dos bens segue a dos homens, das mulheres e das crianças, dos festins, dos rituais, das cerimónias e das danças, mesmo a das galhofas e das injúrias. No fundo é a mesma. Se se dão as coisas e se retribuem, é porque se

consumíveis e bens dotados de personalidade, cuja propriedade só pode ser transmitida ritualmente, ou não devem sair da família ou da tribo⁷⁰, tal como acontecia na Roma antiga⁷¹, de que a noção de bens de raiz chegou até ao século XIX⁷², ou na China imperial, de que a noção de direito de acompanhamento da coisa cedida, chegou ao século XX (p. 256); noção também romana e que põe em evidência como a ligação entre qualquer coisa e o seu proprietário era concebida como indissolúvel, bem como o carácter durável da relação de interdependência resultante da transferência de propriedade⁷³.

As primeiras formas de contrato

Com o intuito de demonstrar que “os nossos direitos e as nossas economias emergiram de instituições semelhantes às precedentes”, Mauss (1985, p. 228 e ss.) analisa, numa segunda parte de *Essai sur le don*, a moral e as práticas em uso nas sociedades que precederam imediatamente as nossas”, nomeadamente na Roma Antiga, na Índia bramânica e no direito germânico, procurando reconhecer aí os traços das instituições e os princípios identificados nas etnografias de povos polinésios, melanésios e da costa oriental do grande oceano⁷⁴. Porque os direitos indo-europeus que melhor conservam

dá e se retribui «respeitos». Mas também porque, se de si próprio se faz dádiva ao dar, e se de si se faz dádiva é porque se está em dívida, de si e dos seus bens, aos outros.” (p. 227)

⁷⁰ Cf. Mauss, 1950, pp. 214-220 e p.224 n. 1.

⁷¹ Para além do carácter ritual do *kula* e do *potlatch*, veja-se a referência que Mauss (1985, pp. 230 e 237) faz ao ritual de transmissão de propriedade na Roma antiga e ao sentido religioso que lhe está associado.

⁷² Mauss mostra como a família romana para além das pessoas, inclui as coisas (*res*) nomeadamente os escravos e os animais domésticos ou que vivem nos estábulos, por oposição à *pecunia* constituída pelos animais que viviam nos campos (pp. 231 e 232). A casa (*domus*, a realcionar com *dhaman* em sânscrito) é, segundo ele, a realidade que está na origem da família.

Cf. tb. Mauss, 1985, pp. 259-262, sobre o dever de assistência em relação ao servidores, cf. Castel sobre o sec XIX e o patronato.

⁷³ Com o intuito de demonstrar que “os nossos direitos e as nossas economias emergiram de instituições semelhantes às precedentes” (Mauss, 1985, p. 228), Mauss analisa numa segunda parte de *Essai sur le don*, “a moral e as práticas em uso nas sociedades que precederam imediatamente as nossas”, nomeadamente na Roma Antiga, na Índia bramânica e no direito germânico, procurando reconhecer aí os traços das instituições e os princípios identificados nas etnografias de povos polinésios, melanésios e do noroeste americano. Por não acrescentar nada de essencial à compreensão antropológica da obrigação de solidariedade social humana, não se faz aqui a análise desse capítulo. Alguns contributos são utilizados no desenvolvimento desta tese no contexto de uma breve análise da história da indigência e da assistência na Europa, do que Robert Castel designa por metamorfoses da questão social. Nesse contexto, ter-se-á igualmente em conta contributos de Georges Duby e de Georges Dumezil em relação às sociedades e culturas em que teve origem a Europa Moderna; relevantes para a compreensão desta, não obstante ela se auto-defina pela ruptura com o que a precede e procure em si própria os princípios em que assenta a sua ordem social e o seu dinamismo económico. Serão precisamente as contradições daí resultantes cuja análise antropológica por Louis Dumont será o ponto de partida para a análise que aqui irá ser feita no Capítulo 2.

⁷⁴ Por não acrescentar nada de essencial à compreensão antropológica da obrigação de solidariedade social humana, não se faz aqui a análise detalhada desse capítulo, limitando-nos a duas notas. Alguns contributos são utilizados no desenvolvimento desta tese no contexto de uma breve análise da história da indigência e da assistência na Europa, do que Robert Castel designa por “metamorfoses da questão social”. Nesse contexto, ter-se-á igualmente em conta contributos de G. Duby e Georges Dumezil em relação às sociedades e culturas em que teve origem a Europa Moderna; relevantes para a compreensão desta -- não obstante a Modernidade se autodefina pela ruptura com o que a precede e procure em si própria os princípios em que assenta a sua ordem social e o seu dinamismo económico. A análise antropológica que Louis Dumont faz das contradições daí resultantes será o ponto de partida para a análise que nesta tese prosseguirá, quer com a consideração dos contributos de Robert Castel sobre as transformações no modo de a sociedade moderna colocar e enfrentar a questão social ligada à indigência,

os traços das antigas instituições de oferta com retribuição diferida são o direito indú e o direito germânico, são estes que Mauss analisa um pouco mais detalhadamente. Os brâmanes teriam mesmo procedido à mais sistemática teorização da dádiva⁷⁵. O Livro XIII do *Mahabarata* é muito explícito em relação à moral da dádiva, o *danadharma*, ou «lei da dádiva», que regulava o modo como os brâmanes recebiam as dádivas e as circunstâncias em que essas dádivas lhes eram devidas, nomeadamente em troca dos seus serviços religiosos; aproximando-se da ideia de um imposto pelo bem comum. Menos claras seriam as normas pelas quais efectivamente se regulavam outras castas.

Da análise que Mauss faz dos textos brâmanes ressalta a ideia, com alguma importância para o desenvolvimento desta tese, de que a prodigalidade é largamente recompensada pelos deuses e que a obrigação de retribuir está aqui enfraquecida, ou é mesmo contrariada pelas normas brâmanes (Mauss, 1985, p. 243). A coisa dada “engendra automaticamente para o doador a mesma coisa que ela: ela não está perdida, reproduz-se [...] produz a sua recompensa nesta vida e na outra (na série dos seus renascimentos)” (p. 243/4), segundo os princípios de que toda a acção desencadeia uma série de consequências e de que renunciar a si, dar e não guardar para si, não procurar a riqueza e distribuí-la sempre que ela aflui a alguém, é a forma de alcançar a felicidade e ter os favores de *Çri*, a Fortuna. O alimento, ele próprio deificado (com o nome de *Anna*), tem por natureza ser partilhado. Não o fazer “é «matar a sua essência», é destruí-lo para si e para os outros” (p. 245), e quando o seu carácter não é devidamente respeitado o alimento torna-se venenoso⁷⁶.

Mauss assinala o carácter simultaneamente materialista e idealista da interpretação que o bramanismo fez da caridade e da hospitalidade (p. 245). Essa interpretação pode ser considerada próxima da ideia de “ente-espécie” que Feuerbach trata na *Essência do Cristianismo* e que é desenvolvida por Marx como “força-espécie”, nos *Manuscritos de 1844*. Mauss, que escreve antes do aprofundamento da ideologia das três funções nas civilizações indo-europeias, feito sobretudo por Dumezil (1986/1968, e já antes desde 1950), e que permite compreender o lugar dos brâmanes no quadro de uma estrutura social que é anterior à sua teorização teológica, tende a denunciar o bramanismo como uma manipulação exclusivamente em favor de interesses próprios (Mauss, 1985, pp. 243-245), e explica a sua renitência em aceitar dádivas pelo seu orgulho nobre e pela consciência de que o donatário fica na dependência do doador (p. *idem*, 248-9). Dumont explica genericamente atitudes científicas como esta, pela ideologia individualista que se foi tornando dominante na Europa (desenvolvendo-se desde o início da idade média e tornando-se dominante na Modernidade) e de que muitos cientistas sociais não tomam suficientemente consciência. Por outro lado, a análise de Mauss, passa ao lado da proximidade entre as teorizações brâmanes e a teologia da baixa idade média (Ver Dumezil, 1982) e do modo como ela fez a ponte

e à assistência social aos que não conseguem obter os meios de subsistência por serem incapazes (por razões biológicas, psicológicas ou sociais) de contratar o seu trabalho em troca de um salário, quer com a abordagem, a partir da análise de Habermas, do tema da eticidade e do trabalho em Hegel e Marx; quer ainda com a discussão das teses de François Dubet sobre o “programa institucional” da modernidade e o seu declínio. Só nos capítulos 4 e 5 se aprofundará a relação destas questões com a escola, com o trabalho profissional e a condição social dos professores e com as políticas de educação e de integração social de pessoas com incapacidades.

⁷⁵ Nos termos de Berger e Luckmann (1973), está-se aí perante a construção de universos simbólicos por especialistas.

⁷⁶ Só os brâmanes, graças à sua sabedoria, podem salvar os que detêm a riqueza: segundo um código citado por Mauss na nota, 2 da p. 246: “o prudente, o sábio, comendo o alimento, fá-lo renascer, e o alimento fá-lo renascer a ele – mestre – por sua vez. [...] Porque o que é o mérito do doador é o mérito do receptor (e *vice versa*), porque aqui não há só uma roda que vai para um só lado”.

para a teorização das três ordens no século X, justificando uma ordenação hierárquica entre *oratores*, *bellatores* e *laboratores* (⁷⁷), bem como parece esquecer o papel atribuído à igreja na assistência aos indigentes e na gestão simbólica e material da esmola e da salvação da alma a que dava lugar, com a extraordinária importância social e económica que teve durante toda a idade média. Robert Castel lembra em *Metamorphoses de la question social* que foi o imperador Carlos Magno a instituir o dízimo e a entregá-lo à igreja romana para a assistência dos desvalidos ⁷⁸.

Por outro lado, também é de sublinhar como a instituição germânica de troca de objectos como penhor de contrato e de aliança, reforça a ideia de que estas instituições servem a coesão social por uma rede de alianças e interdependências, muito mais do que o desenvolvimento económico. Mauss refere a relação etimológica entre a palavra germânica *wadium*, que designa esses objectos de oferta e as palavras inglesa e francesa, *wage* e *gage*, e cita Huvelin acerca da relação entre o vínculo criado por meio desses objectos e o *nexum* romano ⁷⁹. Esses objectos (*wadium*: objectos de pequeno valor mas de natureza pessoal, “carregados com a individualidade do doador” pressionando o contratante a cumprir o contrato, assumido como um desafio em que joga a sua honra e a sua autoridade) “permitiam aos contratantes do direito germânico agir um sobre o outro” (p. 253-4): por vezes o objecto era mesmo partido em dois para ficar cada parte na posse de cada um dos contratantes ⁸⁰.

Os elos que unem os homens

Nas conclusões do *Essai sur le don*, que divide em relativas à moral, à sociologia económica e economia política, e em sociologia geral, Mauss começa por procurar a relação entre as ligações da coisa ao proprietário, como as que se exprimem no direito de seguimento da coisa transaccionada, bem como os elos que unem os homens para além de uma transacção, e certas práticas e atitudes ainda presentes na nossa sociedade, ou problemas resultantes do declínio desses princípios na regulação das relações entre os homens e na coesão social. Nalgumas das considerações que faz nesse contexto, aproxima-se de posições ou de problemáticas que Marx colocou na ordem do dia da reflexão social e das problemáticas que Castel considera recorrentes no modo como a questão social se foi colocando na Europa desde a Baixa Idade Média. A competição na hospitalidade; o carácter humilhante da esmola para quem a recebe e redentor para

⁷⁷ Cf. Duby (1980) e Dumezil (1982).

⁷⁸ Voltar-se-á à questão social e à história da indigência e da assistência social aos desvalidos (Castel, 1995), depois de analisar o desenvolvimento da ideia de pessoa e da sua realidade social (Durkheim sobre a alma e Mauss sobre o nome), bem como da emergência da ideologia do individualismo (com Dumont, até Calvino) até ao seu triunfo no século XVIII (Weber sobre o protestantismo e Castel sobre a revolução francesa, antes ou depois de Hegel, Smith e Marx e Durkheim sobre a questão social e o conceito de social, introduzido na filosofia por Marx).

⁷⁹ Põe mais uma vez em discussão a relação entre magia e moral suposta por Huvelin que levaria este a interpretar certas fórmulas do direito contratual como degenerescências de rituais mágicos primitivos (cf. Mauss, 1985, nota 3 p. 254), ao que Mauss contrapõe a hipótese da precedência da moral que Durkheim desenvolve em *Formas Elementares da Vida Religiosa*.

⁸⁰ Em Mauss, 1985, p.230, pode ver-se que as *stips*, na origem do termo estipulação no direito romano, e outras objectos que, trocados aquando da celebração de contratos, têm o valor de penhores de cumprimento do que ficou contratado, “são resíduos das antigas dádivas obrigatórios, devidas à reciprocidade” e “exprimem, por ficção, o vai e vem das almas e das coisas confundidas entre elas: o *nexum*, a «vinculação» de direito vem das coisas tanto quanto dos homens”; não é portanto possível uma sanção mágica através das coisas se não lhes for reconhecido socialmente um valor espiritual. Essa seria uma das origens do formalismo jurídico, nas suas palavras e gestos (*idem*, pp. 232 e 237).

quem a faz; e, mais próximo da temática da alienação de Marx, a observação de Mauss em que fala da “firme vontade dos produtores de seguir a coisa que produziram e a sensação aguda de que o seu trabalho é revendido sem que eles tomem parte no lucro que daí resulta” (p. 260)⁸¹. São igualmente esses princípios que considera na base da legislação sobre a segurança social que no seu tempo se desenvolvia nos países mais industrializados da Europa⁸².

Toda a nossa legislação de segurança social, esse socialismo de Estado já realizado, inspira-se no princípio seguinte: o trabalhador deu a sua vida e o seu trabalho à colectividade, por um lado, aos seus patrões, por outro, e, se ele deve colaborar na obra de seguro social, os que beneficiaram dos seus serviços não estão quites com ele pelo pagamento do salário, e o próprio Estado, representante da comunidade, deve-lhe, juntamente com os patrões e o contributo do trabalhador, uma certa segurança na vida, contra o desemprego, contra a doença contra a velhice, a morte. (p. 261/2)⁸³

No âmbito das conclusões relativas à sociologia económica, Mauss afirma que “todos estes fenómenos tão consideráveis da vida económica de todos estes povos [...] e todas estas sobrevivências consideráveis de tradições, nas sociedades próximas das nossas, ou nos costumes das nossas, escapam aos esquemas dos raros economistas que quiseram comparar as diversas economias conhecidas” (p. 266). Após sintetizar setes factos que considera bem estabelecidos (p. 266), acrescenta que esses factos

⁸¹ Mauss cita o direito de autor (mesmo na união soviética) como uma reafirmação dos velhos princípios sobre a propriedade.

⁸² Mas Mauss, que além de sociólogo e antropólogo, foi fundador de l'Humanité e dirigente da facção não comunista do partido socialdemocrata, associa esta reflexão a raciocínios característicos da economia política ao dizer por exemplo que “as despesas com a segurança social deviam fazer parte dos custos de cada indústria em particular” (p. 261). E em nota acrescenta: “Os princípios de direito que presidem ao mercado, à compra e à venda, que são as condições indispensáveis de formação do capital, devem e podem subsistir ao lado dos princípios novos e dos princípios mais antigos” (p. 261). E avança com a ideia ainda hoje cara a muitos social-democratas (alguns dos quais, como Alain Caillé, animam um movimento de apoio a desempregados com o designação de MAUSS, das iniciais de Movimento Anti-Utilitarista de Solidariedade Social) de cada princípio encontrar a sua aplicação “no seu canto” (261; cf. 273) (Cf. Habermas sobre esferas e Boltanski e Thévenot (1991) sobre os diferentes “mundos”, eventualmente coexistentes, que se regem cada um por um “princípio de acordo social”, uma “cidade” ideal capaz de reger as desigualdades entre os indivíduos com base em “princípios de justiça”). Mauss pretende encontrar nestes estudos antropológicos o fundamento moral para uma política e uma sociedade que seja alternativa ao capitalismo e ao comunismo (cf. pp. 263, 278-9, e 272-3, onde contrapõe o interesse geral aos interesses particulares e considera a economia que se desenvolve com base no cálculo desses interesses e necessidades individuais, como um risco para a sociedade). Raul Iturra (2007) mostra como Mauss e do seu tio Durkheim desenvolveram a sociologia e antropologia com esse objectivo, mas não é suficientemente claro em relação às diferenças teóricas resultantes da sua orientação não comunista e não marxista, nem insere as posições daqueles autores na discussão política sobre a questão social e a questão do trabalho. Isso também não será feito aqui (de modo sistemático), mas os dados fornecidos por Castel, que também ele assume uma posição nitidamente social-democrata, permitiriam fazê-lo. Contribuíram, pelo menos para que se pudesse situar a obra de Durkheim e Mauss num quadro mais vasto da evolução da questão social e do trabalho.

Nas pp. 261 e 263, Mauss refere-se a uma nova moral profissional de desinteresse e generosidade, e a uma dispensa artística generosa (A cf. no Capítulo 2, com a burocracia em Rousseau e a deontologia profissional resultante da moral protestante)

⁸³ Robert Castel (1995) mostra como foi controverso o estabelecimento desta legislação e como está relacionado, quer com a questão da assistência pública à indigência, com a economia simbólica da caridade e a sua gestão pela igreja católica, quer com o valor do trabalho e a questão do direito/obrigação ao trabalho (Deve ter-se em atenção sobretudo o modo como a questão se coloca durante a Revolução Francesa). Voltar-se-á a estas questões no Capítulo 2. Pode ver-se aí a importância que Baudrillard atribui ao facto de também o trabalho poder ser uma dádiva, gerando uma relação de dependência moral, de dívida, do trabalhador para com o patrão.

“respondem a uma multidão de questões relativas às formas e às razões do que se designa tão mal por troca (*échange*), trocas directas (*le «troc»*), a *permutatio* das coisas úteis, que no seguimento dos prudentes latinos, eles próprios seguindo Aristóteles, uma economia histórica põe na origem da divisão do trabalho” (p. 267⁸⁴), e conclui que “é algo bem diferente do útil, o que circula nestas sociedades de todos os géneros” (p. 267⁸⁵), depois de já ter feito notar que “esta economia da troca-dádiva estava longe de caber nos quadros da economia utilitarista que se proclama natural” (p. 266).

Como conclusão geral da análise destes textos pode afirmar-se com clareza⁽⁸⁶⁾ que as instituições da “troca-dádiva”, ou as *instituições de ofertas trocadas com diferimento* (como se terá compreendido que há boas razões para dizer), mais do que assegurar uma equidade na troca, visam o estabelecimento de alianças pessoais e de grupos, criando redes de interdependências o mais amplas possível⁸⁷. Isto para além de qualquer cálculo exacto que permita avaliar a equidade ou o equilíbrio entre os objectos trocados, ou do desejo de colher vantagem económica, ou de qualquer outro modo prevalecer, na interacção.

O regime económico (e social-religioso) de prestações totais, com base nas *instituições de ofertas trocadas com diferimento*, cruzado com a estrutura de parentesco (e não estritamente as “trocas de mulheres”), parece desenvolver-se de diferentes maneiras num grande número de sociedades e civilizações, mas sempre de maneira a potenciar as ligações e a interdependência, nomeadamente promovendo a redistribuição, partilha e circulação de produtos, e frequentes inversões na hierarquia de valores (Um exemplo disso é a combinação frequente da matrilinearidade com a patrilocalidade, ou inversamente de patrilinearidade com matrilinearidade).

A propósito da análise que Mauss e Beuchat fizeram do regime de prestações totais é importante realçar a primazia dada à sobrevivência do grupo, que passa pela partilha de alimentos (sempre sujeitos à deterioração), por um princípio de igualdade no uso de recursos escassos (ou, pelo menos, de comum acesso a esses recursos) e pela eliminação ou redução ao mínimo de tudo o que possa comprometer a solidariedade. A sobrevivência económica (bio-económica ou ecológica) do grupo depende da solidariedade desenvolvida culturalmente, tanto quanto a estabilidade cultural do grupo e a sua solidez (coesão) como grupo depende do sucesso com que as práticas culturais resolvem os problemas económicos/ecológicos. Se esta reflexão resultava claramente do contexto de vida dos esquimós, no limiar da sobrevivência, como indivíduos e como grupo, o desenvolvimento de estudos etnográficos analisados por Mauss no *Essai sur le don*, bem como a reanálise que Godelier fez desses estudos e das etnografias que já nos anos 70 e 80 os aprofundaram, mostram como a conclusão é válida mesmo para sociedades como as dos povos que durante séculos, ou milénios, terão vivido em relativa abundância.

⁸⁴ Sobre esta questão ver tb A. Smith em *A Riqueza das Nações*.

⁸⁵ Cf. tb. Mauss, 1985, p. 270-271.

⁸⁶ Com mais clareza do que o fazia Mauss (cf., nomeadamente, p. 268), que também ele parece oscilar entre as duas teorizações algo divergentes que Durkheim desenvolve em DTS e em FEVR. Isso não obstante o conceito de facto social apontar para uma articulação entre o social-religioso e o económico. É oportuno deixar aqui testemunho de que foi a atenção dedicada por Raul Iturra a esta questão que me levou a uma análise mais atenta destas obras. A minha análise não passa no entanto pela questão da mais valia ou da equidade na reciprocidade que Iturra (207) considera fundamental.

⁸⁷ Para ajuizar desta afirmação deve ter-se em conta o carácter gregário da espécie humana desde as fases iniciais de evolução dos homínidos.

Como veremos, com Dumont e com Durkheim, não terá sido a necessidade de sobrevivência a determinar as transformações que nas sociedades indo-europeias e semitas levaram a uma acentuada divisão do trabalho nas sociedades e ao rompimento deste tipo de coesão social. No contexto da análise do *Ensaio sobre a Dádiva* e das obras de Dumont e Godelier, que partem do estudo de outras sociedades, procura pôr-se em evidência alguns dados que permitam uma confrontação com o modelo de individualização sugerido por Durkheim em *A Divisão do Trabalho Social*, associado à concorrência e à divisão do trabalho, procurando também demonstrar como a existência de uma diferenciação social é mais geral e, portanto, prévia a uma acentuada divisão do trabalho produtivo capaz de estar por si só na origem da individualização. Para já, com base na leitura destes textos de Mauss em que são sintetizados estudos etnográficos relativos a uma grande variedade de povos e civilizações, é possível afirmar que o mais provável é que, diversamente do que pressupõe Durkheim em *A Divisão do Trabalho Social*, a diferenciação de posições sociais seja prévia à divisão do trabalho de tipo mais estritamente económico, isto é, que seja resultante de uma concorrência que tem como objecto directamente a actividade económica e que seria em primeiro lugar uma concorrência entre indivíduos⁸⁸.

Com a análise que aqui se fez das considerações de Durkheim em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, já foi possível compreender como o valor de coesão social pode ser considerado prévio e ser o fundamento da crença na eficácia do ritual. Foi possível, assim, ver na referência de Mauss e Beuchot a uma diferenciação de posições sociais, como esta resulta mais da autoridade moral, do prestígio social, do que propriamente da detenção de riqueza (bens): a riqueza, entendida como detenção de bens (capacidade de os atrair e logo distribuir, mais do que de os acumular) é quando muito um sinal do princípio vital que, por sua vez, Durkheim mostrou estar ligado à adesão aos valores do grupo, e pode ser instrumentalizada para aumentar o prestígio social (relacionar com a questão do jogo/mercado de identidades).

Recorde-se que já no “Ensaio sobre as Variações Sazonais das Sociedades Esquimós”, Mauss e Beuchot (1985, p. 467) faziam notar que “é a solicitude do grupo que permite a acumulação de riqueza e que é pela dissipação que essa solicitude é conquistada”⁸⁹. Em circunstâncias económicas e sociais em que essa acumulação de riqueza seja possível, essa solicitude, que toma muitas vezes a forma de serviços, pode ser convertida em riqueza que se acumula e em poder, como Duby mostra na relação de vassalagem, corrente na Idade Média, e Mauss sugere a propósito da esmola (*zedaka*) nos povos semitas, que coloca os donatários na disposição para prestar serviços⁹⁰. Pois que dar coloca quem recebe na situação de dependência e de obrigação, na medida em que os recursos se vão concentrando sob o poder de um número restrito, quem recebe fica obrigado a retribuir com serviços dos mais variados tipos já referidos. A distribuição de alimento, de sinais de riqueza (que prefiguram a moeda) e, na Europa Medieval, a disponibilização de terra para trabalhar, coloca os donatários na obrigação de trabalhar para os doadores, uma clientela ainda antes de um proletariado. É também neste sentido que o dinheiro é o poder de impor trabalho, ainda antes de o poder

⁸⁸ Cf. tb Duby (1978), Castel, 1985, p. 60, nota; e Goody (*Domesticação do Pensamento Selvagem*, 1988, p. 31).

⁸⁹ Nas conclusões do *Essai* (p. 270), Mauss volta a esta questão, fazendo notar que é sobretudo a subordinação do outro que se procura no *kula*, e perguntando-se se mesmo nas sociedades modernas não é o poder sobre os outros que se procura através da riqueza. Ver tb. Godelier (2000)

⁹⁰ Ver tb. Mauss sobre os *kwakiutl* (1985, pp. 202 n. 4, 204 n. 3, 207 n. 3, 208 n. 8) a propósito dos *potlatch* como sanção redentora de transgressões morais ou religiosas, e como a própria retenção de bens pode ser reprovada como avareza, em mitos que contêm advertências para as consequências de tal atitude e em que os espíritos e os antepassados totémicos apelam à distribuição ritual dos bens.

comprar, e certos modos de ser pródigo, em que a superioridade está assegurada, são condição de enriquecimento e de reforço do poder (Cf. Mauss, 1985, pp. 269-271).

É com base em observações como as que foram feitas pelos etnógrafos que se pode compreender a proximidade que Baudrillard (1976) estabelece entre a obrigação de trabalho do vencido em batalha, a quem é conservada a vida, ou, mais geralmente, dos povos conquistados, e a dívida que se constitui entre o trabalhador e quem lhe “oferece trabalho”, tal como a dívida à divindade provedora, que subjaz à moderna instituição do patronato. É por isso, mais do que por uma mera questão de negociação do preço do trabalho, que o número dos que estão dispostos e na necessidade de disponibilizar o seu trabalho, deve, na perspectiva da classe dominante, exceder largamente a necessidade que os patrões têm de os contratar; assim como estas considerações são necessárias para mostrar, após a análise de Marx sobre as relações de produção capitalistas, como a luta contra a humilhação depende da superação da miséria, ao contrário do que, como se verá, sugere Habermas na sua crítica ao marxismo. É por isso que a análise da “sociedade salarial” feita por Castel (1995, capítulo VII), com base na contratação colectiva do trabalho, o contrato de trabalho a tempo indeterminado, a segurança social e outras instituições do Estado Social. Outra análise dos princípios que subjazem à sociedade moderna, e que aqui será igualmente considerada nesse âmbito, é a de Boltanski, com Thévenot, 1991, e depois com Chiappello, 1999), que será aqui apresentada como um complemento da ideia weberiana da racionalização modernista, indispensável para compreender o desenvolvimento dos modelos de profissão no século XX⁹¹) e para analisar a actual situação de crise desses modelos e da sociedade em geral (como veremos que sugerem Baudrillard ou Dubet, a partir de perspectivas diferentes, revolucionária, o primeiro, reformadora, o segundo).

Esta análise de obras de Durkheim e Mauss terá sido importante, para compreender o que significa o «encantamento» do mundo a que Weber se refere como definitivamente desfeito pela modernidade (mas já combatido ideologicamente pelo reformismo religioso do século XVI), e compreender a lógica de justiça do “mundo doméstico” a que se referem Boltanski e Thévenot em *De la justification: L'économie des grandeurs*.

⁹¹ Ver nos subcapítulos 2.5 e 3.1 as referências a Parsons e Hughes.