

O COMUNISMO DE MARCEL MAUSS¹²

David Graeber³

Resumo: Não se trata de uma coincidência que dois dos trabalhos mais importantes de Mauss nos anos vinte tenham sido, de um lado, o seu “Avaliação Sociológica do Bolchevismo”, e, do outro, “O Ensaio sobre a Dádiva”, ambos publicados no mesmo ano de 1925. Constituíam, claramente, duas pernas de um mesmo projeto intelectual. Vendo afundar a primeira grande tentativa de criar uma alternativa moderna ao capitalismo, Mauss aparentemente decidiu que era hora de trazer à tona os resultados na etnografia comparativa - apesar de crua e não desenvolvida, como ele bem sabia - no intuito de traçar ao menos o contorno do que poderia ser uma alternativa mais viável. Ele estava particularmente preocupado com o significado histórico do mercado. Uma coisa que a experiência Russa tinha provado era que não seria possível simplesmente abolir a compra e venda por decreto.

Palavras-chave: Mauss. Dom. Comunismo.

Abstract: It is not a coincidence that Mauss’ two most important works in the 1920s (“A sociological assessment of Bolshevism” and “The gift”) were both published in 1925. They clearly constituted the two parts of a same intellectual project. Witnessing the failure of the first attempt to forge a modern alternative to Capitalism, Mauss apparently decided to published his comparative ethnography – although untreated and underdeveloped – in the intention to draw some outlines of what could be seen as a more viable alternative to Capitalism. He was particularly worried with the historical meaning of markets. And the Russian experience has proved that it would not be possible to simply abolish purchase and sale by decree.

Key-words: Mauss. Gift. Communism.

Os trabalhos de Durkheim surgiram em grande parte de um diálogo que havia sido travado entre pensadores franceses e ingleses acerca do sentido da mudança social no século XIX: da ascensão do individualismo, do declínio da solidariedade religiosa e de formas tradicionais de autoridade e do estabelecimento do mercado como o principal intermediário das relações humanas. A maioria dos ensaios de Mauss também pode ser relacionada, de uma forma ou de outra, a esses temas. Assim como o seu ensaio sobre “A Categoria de Pessoa” pode ser lido como uma arqueologia do individualismo moderno, “O Ensaio sobre a Dádiva” pode ser lido como uma exploração da categoria de contrato social.

¹ Tradução de Ernesto de Carvalho e revisão de Roberta Bivar Campos (Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE).

² Texto publicado no livro Polifonia do dom, organizado por Paulo Henrique Martins e Roberta Bivar Campos, publicado pela Editora da UFPE (2006).

³ Professor da London School of Economics e de antropologia social da Goldsmiths, University of London.

Marshall Sahlins (1972) sugeriu certa vez que o problema, no qual Mauss toca, remonta a Thomas Hobbes, que argumentou que dadas as propensões aquisitivas infindáveis dos seres humanos, um estado de natureza só poderia haver sido o de uma guerra “de todos contra todos”. A sociedade propriamente dita só poderia ter início quando todos concordassem em criar algum tipo de poder político. Assim sendo, “O contrato social” dizia respeito às pessoas acordarem em abdicar do seu direito ao uso da força, e investirem em um estado, que por sua vez seria o de assegurar qualquer contrato que elas pudessem estabelecer entre si. Por volta do século XIX, um viés argumentativo que começara com Saint-Simon e que atingira sua apoteose em Herbert Spencer propunha que o papel da coerção estatal não era eterno, e que a história humana observava uma mudança paulatina de sociedades baseadas na força militar para sociedades fundadas na competição econômica e contratos econômicos livres entre as pessoas. Durkheim enquadrou muito da sua teoria social como uma resposta a Spencer, assinalando, por exemplo, que o crescimento dos contratos privados, longe de provocar um esmaecimento do papel do estado, fazia que este interviesse na vida dos cidadãos como nunca antes.

Num ambiente intelectual como esse fica fácil de entender como “a origem do contrato” pareceria um problema de grande relevância, e sobre o qual o novo campo emergente da antropologia teria algo a dizer. Mauss enfatizava que, ao contrário de especulações como as de Hobbes, Adam Smith e de outros economistas modernos, as primeiras relações voluntárias e contratuais não se deram entre indivíduos, mas entre grupos sociais: “clãs, tribos e famílias”. Nem eram eles essencialmente políticos ou econômicos por natureza. Eram, ao contrário - como o coloca - “totais”, conjurando esferas que nós diferenciaríamos como “religiosa, legal, moral e econômica”.

Com isso, Mauss oferecia uma resposta bastante inventiva aos seus contemporâneos teóricos do livre-mercado. No lugar de a sociedade partir do contrato social com o estado, com o seu monopólio do uso da força, e chegar até o livre-contrato entre indivíduos, descobrimos que a origem do contrato antecede em muito o surgimento do estado. Mais ainda, também percebemos que não se trata tanto de um contrato social, mas de relações sociais. Dado o recorte da sociologia de Durkheim, podemos agora pensar não somente em termos de origens, mas também em termos de essências, ou formas elementares. Já que agora compreendemos o que é um fato social, podemos nos perguntar o que é a vida social. Finalmente, temos uma discussão que abarca aquela acerca do estado; temos uma teoria que

não reduz a vida social aos interesses próprios⁴, sejam eles batalhas econômicas ou manipulações políticas. A argumentação de Mauss oferece, contudo, uma revisão dos primeiros acordos que poderiam ser descritos como contratos no que eles: 1) não eram “acordos”, mas entendimentos inconscientes no sentido do que chamamos hoje de comunicação simbólica; 2) não eram econômicos, como Adam Smith e outros conjecturaram, ou políticos, como Hobbes ou Locke os queriam, mas sim “fatos sociais totais”; 3) não estavam em afinidade com o interesse próprio individual, mas sim com obrigações que eram, simultaneamente, voluntárias. A partir de Mauss, o contrato social não se refere mais a ganho individual, não obstante ser esse um elemento presente.

Mauss também demonstrou que ao invés de haver alguma contradição fundamental entre relações de violência e interesse econômico (como Spencer argumentou, e da mesma forma que qualquer neoliberal moderno automaticamente assumiria), as duas coisas eram na realidade variações da mesma: ambas refletem a forma como as pessoas interagem. A solução de Mauss ao problema que ele mesmo se propôs, por outro lado, leva a uma direção completamente oposta. Porque as pessoas se sentem obrigadas a devolver presentes? A sua resposta é famosa: os objetos são vistos como portadores de algo da personalidade do seu doador⁵. Foi com respeito a isso que ele apresentou o testemunho de um sábio Maori, Tamati Ranapiri: o trecho famoso sobre o *hau*, ou o espírito do dom - de acordo com a interpretação de Mauss, aquela parte da alma do doador que fica misturada com o presente, e que, por meio do seu desejo de retornar à casa, força quem o recebe a devolver algo.

Tratarei dessa passagem em detalhe mais adiante. Por ora, é suficiente dizer que a interpretação de Mauss sofreu grande crítica, não somente de estudiosos Maori, mas também de teóricos ambiciosos como Claude Lévi-Strauss (1950), que, na introdução do que se tornou a edição francesa popular do trabalho de Mauss, argumentou que ele havia cometido um erro lógico fundamental ao tentar explicar um fenômeno como a reciprocidade, o qual Lévi-Strauss sentia estar enraizado na estrutura inconsciente da mente humana, por uma exegese cultural específica. Poder-se-ia dizer que na sua interpretação do *hau*, Mauss produzira, de

⁴ NOTA DA TRADUÇÃO: A expressão “self-interest”, que recorre algumas vezes no original, foi traduzida aqui por “interesses próprios”, e não por “interesses egoístas”, pois preserva na escrita de Mauss a ambigüidade, a compatibilidade entre interesses individuais e coletivos. Em outros termos, interesses individuais não são necessariamente egoístas ou incompatíveis com interesses coletivos.

⁵ Alguns remontam a noção ao ensaio de Ralph Waldo Emerson “Gifts” (1844), que também contém uma descrição do quão intensamente alguém que recebe um presente muitas vezes se sente tomado por assalto, o que somente poderia ser concertado ao se devolver algo do mesmo valor. Mauss, na realidade, fundiu essas noções.

fato, um tipo de mito. Mas assim como em todos os bons mitos, Mauss apreendeu algo de essencial, algo que dificilmente poderia ter sido expresso de outra maneira.

De qualquer forma, o *hau* seria supostamente mais um exemplo de um tema recorrente, que também aparece em vários outros momentos: na análise que Mauss faz do *kula*, na qual “os mecanismos de obrigação... habitam os próprios presentes” (1925 [1965, p. 21]); na Costa Noroeste, onde personalidades espirituais possuem seus donos (1925 [1965, p. 44]); na sua reconstrução da lei romana antiga, na qual “a pessoa [é] possuída pela coisa” (1925 [1965, p. 51]); etc. Tudo isso atava um argumento muito mais amplo a relação entre as pessoas e as coisas. A lei moderna erige distinções estritas entre esses dois elementos, e é somente por essa razão que a teoria moderna pode imaginar que pessoas são motivadas por algo chamado “interesse próprio”, que basicamente se resume ao desejo de acumular coisas. Um dos objetivos principais deste ensaio é pôr em questão todo o conjunto de pré-suposições subjacentes a essa noção de “interesse próprio”.

Mauss, ao realizar aquele percurso, não estava simplesmente confrontando o senso comum moderno acerca das relações econômicas, mas também apontando que as suposições das ciências econômicas e sociais não representavam adequadamente sequer o senso comum das pessoas na nossa própria sociedade. Esse é um ponto que me parece ter sido negligenciado por muitos comentadores modernos de Mauss. É verdade que ele defendera que somente com o mercado torna-se possível imaginar um interesse próprio puro - um conceito que, como ele notou, não poderia ter sido traduzido para o Grego, o Latim, o Sânscrito, ou o Árabe clássico - e que o ideal moderno do presente desinteressado é uma imagem impossível dessa noção. Mas ele também estava tentando entender o apelo popular do socialismo. Para explicá-lo, acabou produzindo algo surpreendentemente parecido com a noção de alienação de Marx - não obstante o próprio Mauss provavelmente não haver estado ciente do quão parecido era.

Deixe-me tentar localizar “a dádiva” nesse contexto político.

A maior parte dos ensaios de Mauss eram trabalhos inacabados, anotações preliminares de projetos de pesquisa em andamento. Ele passou a última metade de sua vida rodeado de projetos incompletos: uma tese acerca da natureza da prece, um livro sobre as origens do dinheiro, e ainda um outro sobre socialismo e nacionalismo... Quando de fato ele emitia um relatório parcial, era geralmente porque o exigiam, ou porque ele sentia que havia alguma razão imperativa. No caso do “Ensaio sobre a dádiva”, o motivo foi, no fim das contas, político.

Pouc(o)as antropólog(o)as hoje em dia parecem se dar conta do fato de que Mauss foi, ao longo de sua vida, um socialista comprometido. Nos seus anos de estudante, ele esteve associado a Jean Jaurès, líder da SFIO (ou “Seção Francesa da Internacional dos Trabalhadores”), agora famoso pela sua defesa de Dreyfus e por suas incansáveis campanhas anti-guerra, que levaram finalmente ao seu assassinato por um direitista fanático em 1914. Mauss considerava Jaurès, assim como Durkheim, um mentor, apesar de ser mais radical em vários aspectos. Após a guerra, Mauss continuou a trabalhar no partido, a contribuir para o quadro editorial de periódicos socialistas, e a escrever para a imprensa esquerdista. Acima de tudo ele era bastante ativo no movimento francês de cooperativas: ele e um colega fundaram e administraram uma cooperativa de consumidores em Paris. Ele assumiu diversos cargos na organização nacional, e viajou regularmente para outras partes da Europa, retornando para publicar notas sobre o movimento de cooperativas na Alemanha, na Inglaterra, na Hungria, na Rússia, etc. (FOURNIER, 1994).

O início dos anos 1920, e particularmente o período entre 1923 e 1924, quando Mauss estava de fato escrevendo “O Ensaio sobre a Dádiva”, foi também um de seus períodos de engajamento político mais intenso. Eram os anos imediatamente após a revolução Russa, que havia causado um cisma na SFIO, gerando um partido socialista e um comunista. O próprio Mauss tinha sempre se inclinado a uma visão do socialismo criado de baixo para cima, por meio da cooperativização e da ação sindical voltados para a abolição última do sistema assalariado. Isso é particularmente interessante, porque ele também viu continuidades lógicas entre o salário e a dádiva. Argumentou que ambos comunistas e sociais democratas eram igualmente culpados por “fetichizar a política” e o papel do estado. Contrariamente, ele via o papel do estado como sendo bastante limitado a suprir uma moldura legal dentro da qual os trabalhadores poderiam assumir mais facilmente o controle sobre suas indústrias e, num sentido mais amplo, quem sabe, transformar a lei de acordo com a moralidade popular. Os

acontecimentos na Rússia deixaram-no profundamente ambivalente. Ele foi, desde o início, um entusiasta apoiador da revolução, mas tinha muitas suspeitas com relação aos Bolcheviques⁶. Mauss sentia que todo o processo de imposição do socialismo por meio da força era contraditório⁷; ele era repellido pela noção de uma linha de partido, e ao mesmo tempo que fez devidas concessões em face da difícil situação de guerra na qual o regime soviético foi obrigado a funcionar, execrou o seu uso do terror, o seu desprezo pelas instituições democráticas e, sobretudo, pelo estado de direito. Se havia um tema em comum dentre as suas objeções, era o seu desgosto pelo utilitarismo sangue-frio dos Bolcheviques (“a noção cínica de que ‘os fins justificam os meios’”, ele escreveu depois, “fez que eles parecessem medíocres mesmo entre políticos”).

É importante ressaltar, porém, que suas denúncias estavam sempre ligadas a um sentimento de que a revolução representava uma experiência magnífica:

Desde Marx, os socialistas têm cuidadosamente evitado construir utopias e planos para sociedades futuras. Pelo contrário, praticamente só defendendo a tese apocalíptica geral da ‘tomada da administração das coisas’, eles tornaram vagos, por imprevisíveis, os procedimentos coletivos dessa administração. Como poderia essa revolução suprimir ‘o administração do homem pelo homem’? O que poderia emergir de toda essa eferescência moral, desse caos econômico e político?

Mesmo que meu socialismo não seja religioso, mesmo que as primeiras ações dos Bolsheviques - a dissolução da Assembléia Constituinte, o tratado de Brest-Litovsk - tenham suscitado pouca admiração da minha parte, eu não poderia desligar-me delas. Moscou parecia, para vários de nós, o que ela continua a ser para muitas pessoas iluminadas, mesmo aqui: um santuário incubando o próprio destino das nossas idéias. (MAUSS, 1925a [1992, p. 173]).

Muitos dos trabalhos de Mauss publicados nos anos que se sucederam ao “O Ensaio sobre a Dádiva” lidavam com o significado da nova política econômica de Lênin, anunciada em 1921, que abandonou tentativas anteriores de coletivização forçada, legalizou o comércio, e abriu o país para o investimento estrangeiro. Enquanto Mauss podia apenas comemorar o

⁶ Mauss também sentia que era taticamente desastroso: “Nunca a força foi tão mal utilizada do que quando pelos Bolcheviques. O que caracteriza o seu Terror é, sobretudo, a sua estupidez, a sua tolice” (1923).

⁷ Maurice Godelier (1996[1999, p. 63-64]) descreve Mauss como um “anti-Bolchevique ferrenho” e social democrata. Mas Godelier escrevia isso antes da re-publicação dos escritos políticos de Mauss, em 1997, que mostram seus sentimentos profundamente ambíguos com respeito à revolução Russa, e o fato de que, em vários sentidos, sua visão política era mais próxima de anarquistas como Proudhon do que do seu mentor Jaurès.

fato de que o estado Soviético não estava mais usando o terror para reprimir cooperativas independentes, ele se opunha terminantemente à abertura dos recursos do país ao capital estrangeiro por parte do NEP - a “liquidação” da Rússia”, como a chamou em um artigo no *La Vie Socialiste*⁸ - o que ele via como provavelmente o marco do começo do fim da revolução. Já em 1921 ele previa o seu colapso iminente; em outros momentos ele se permitia um certo otimismo, até mesmo ao sugerir que o regime Soviético poderia finalmente estar evoluindo rumo a um socialismo mais genuíno.

Não se tratou de uma coincidência que dois dos trabalhos mais importantes de Mauss daquela década tenham sido, de um lado, o seu “Avaliação Sociológica do Bolchevismo”, e, do outro, “O Ensaio sobre a Dádiva”, ambos publicados no mesmo ano de 1925. Constituía, claramente, duas pernas de um mesmo projeto intelectual. Vendo afundar a primeira grande tentativa de criar uma alternativa moderna ao capitalismo, Mauss aparentemente decidiu que era hora de trazer à tona os resultados na etnografia comparativa - apesar de crua e não desenvolvida, como ele bem sabia - no intuito de traçar ao menos o contorno do que poderia ser uma alternativa mais viável. Ele estava particularmente preocupado com o significado histórico do mercado. Uma coisa que a experiência Russa tinha provado era que não seria possível simplesmente abolir a compra e venda por decreto. Lênin havia tentado. E mesmo que a Rússia fosse a sociedade menos monetarizada na Europa, ele havia fracassado. Para o futuro previsível, Mauss concluiu, estaríamos presos a alguma forma de mercado (1925a [1992:188-90]). Ainda assim, deveria haver uma diferença entre “o mercado”, como uma mera técnica de alocação de certos tipos de bens econômicos (por exemplo, entre cooperativas democraticamente organizadas ou organizações profissionais), e “o mercado”, da maneira que ele havia surgido no Ocidente industrial, como o princípio básico de organização da vida, o determinador último de valor. O que Mauss se propôs a fazer então foi tentar atingir o cerne do que precisamente, na lógica do mercado, cometia tamanha violência contra o sentimento ordinário de justiça e humanidade das pessoas. Para entender o apelo popular dos partidos socialistas e dos programas de bem estar social, e ao examinar os registros etnográficos, imaginou que tipo de sociedade, em sintonia com tais padrões populares de justiça, poderia ser vislumbrada: uma na qual o mercado seria relegado à sua função apropriada, como técnica descentralizada de tomada de decisões, um tipo de mecanismo de avaliação popular operando sobre o apelo relativo de diferentes bens consumíveis, e dentro do qual um grupo

⁸ 18 de Novembro de 1922, p1-2 (FOURNIER, 1997, p. 472-76).

completamente diferente de instituições presidida sobre áreas de real significância para o valor social - por exemplo, que fossem embasadas na “alegria de dar em público, no prazer do dispêndio artístico generoso, no prazer da hospitalidade na celebração pública ou privada” (1925[1965, p. 67]).

Poderíamos dizer que a ambição socialista de Mauss era que a dádiva englobasse o mercado. Por outro lado, ele aceitou o fato óbvio de que, em termos históricos, a coisa ocorria ao inverso, o mercado tendo algum tipo de precedência sobre a dádiva em tempos modernos.

O empurrão crítico do ensaio de Mauss foi de alguma forma obnubilado pelo fato de que seu autor passou grande parte dele tratando das formas mais competitivas e mais aristocráticas de trocas de dádivas. A questão que nos resta é como relacionar e como tornar compatíveis a ênfase de Mauss em formas diferentes de aristocracia (especialmente Maori, Kwakiutl e Romana) e as suas opiniões socialistas. Recordemos o esquema geral do *L'Essai sur le don*. Mauss inicia com o que ele chama de prestação total, como as relações entre metades em muitas sociedades australianas e americanas, nas quais dois lados de uma aldeia são obrigados a depender um do outro para a aquisição de comida, serviços militares e rituais, parceiros sexuais, “danças, festivais e feiras”, sinais de respeito e reconhecimento, e praticamente tudo o demais (1925[1965, p. 3-4]). Mauss chegou a expandir mais tarde a noção de “prestação total” de maneira menos especulativa e mais empírica. Em palestras realizadas no Institut d'Ethnologie da Universidade de Paris, entre 1935 e 1938 (1947), ele fala de “prestações totais” (ou “reciprocidade total”) como direitos sem finalidade definida que na maioria das sociedades existem sobretudo entre famílias específicas e indivíduos específicos.

No início era um sistema que eu chamaria de o sistema de prestações totais. Quando um Kurnai australiano se encontra no mesmo acampamento que os pais de sua esposa, ele não tem o direito de comer qualquer pedaço da caça que ele traz com si; seu sogro e sua sogra se apoderam de tudo, o seu direito é absoluto. A reciprocidade é total, é o que chamamos de “comunismo”, mas é praticado entre indivíduos. Na sua origem *commercium* se liga a *connubium*, casamento acompanha o comércio e o comércio acompanha o casamento. O presente obrigatório, a falsa dádiva⁹, o que é referido como ‘roubo legal’, é na realidade um tipo de comunismo com uma base individual, social e familiar. O

⁹ NOTA DA TRADUÇÃO: falsa por não ser espontânea.

erro básico consiste em opor comunismo a individualismo.
(MAUSS, 1947,p. 104-105])

O que chamou a atenção de Mauss aqui foi a natureza sem finalidade específica das obrigações que normalmente acompanhavam o casamento. Um melanésio que precisasse de uma canoa nova poderia convocar o marido de sua irmã e os seus. Já que ele havia lhes dado uma esposa, eles efetivamente deviam-lhe tudo, e tinha que fornecer não em respeito a qualquer lei de troca, mas simplesmente em resposta às suas necessidades. Daí o seu uso do termo “comunismo”. Mauss argumentou que assumir que “o comunismo primitivo” - ou qualquer outro tipo - seria uma questão de posse coletiva era um erro fundamental. Primeiro, porque as posses pessoais de algum tipo sempre existiram; Mauss considerava que os revolucionários dos tempos modernos estavam sendo absurdos quando imaginavam poder aboli-las (e.g.1920, p. 264; [1924^a, p. 637]). Segundo, mesmo onde a propriedade é possuída por um grupo, raramente ela é democraticamente administrada; a diferença entre o proprietário privado e o administrador-chefe é normalmente pouco mais que uma formalidade legal.

Esse argumento maussiano tem sido muito pouco considerado, ou melhor, tem sido deliberadamente ofuscado por muitos autores desde os escritos da década de 1960 de Pierre Clastres. Isso indica que havia (ou que ainda há) uma tendência ideológica a romantizar a propriedade coletiva e imaginar as sociedades da dádiva como um tipo perfeito de administração. É importante seguir o interesse consciente de Mauss em observar os títulos, mas ao mesmo tempo os princípios de acesso e distribuição. Esse mesmo aspecto está implícito na análise de Lévi-Strauss sobre as sociedades organizadas em casas, exemplos paradigmáticos sobre os quais, inclusive, o *L'Essai sur le don* está baseado (Romano, Kwakiutl, Maori¹⁰). Ao mesmo tempo em que é importante observar os títulos, também é importante observar as formas de dádiva que Mauss não pôde analisar em *L'Essai*, tais como aquelas do Kurnai australiano que ele classificava como “comunistas”. Até que ponto comunismo e prestação total se sobrepõem? Até que ponto o primeiro é definido pelo segundo? Comunismo não seria o direito que alguém supostamente tem de tomar aquilo que ela sente que necessita com ou sem reciprocidade, porque o “roubo legal” de um objeto entre

¹⁰ O caso Trobriand não está muito distanciado desses outros três desde que, depois de Eduardo Viveiros de Castro (1990, 1993), podemos interpretar o casamento patrilinear como uma abertura na direção de uma transformação possível no sentido do cognatismo [cognatism].

os Kurnai implica que uma mulher seja dada de antemão. O objeto em si que foi tomado é uma forma de reciprocidade. Mas isso significa que é - ou que foi - perfeitamente possível haver um sistema de comunismo individualista, no qual indivíduos específicos estão ligados entre si por tamanhas obrigações sem finalidades definidas, sejam unilaterais (como no caso das relações entre afins), ou nas quais ambas as partes tem o direito de convocar a outra (como ele notou que hoje em dia são as relações entre esposa e marido). Esses direitos poderiam então criar laços ao longo da sociedade, formando uma “coleção de posições individuais que constituem um sistema total de reciprocidades”. Necessitamos de mais reflexão acerca do grau em que esses direitos se equivalem, do que seria o significado de uma igualdade atingida etc. Seja como for, o resultado “corresponderia exatamente ao que nós chamamos de comunismo, mas ainda assim se trataria de um fenômeno estritamente individual.” (1947, p.105, cf. GODELIER, 1999, p. 36-49).

Retornando a “O Ensaio sobre a Dádiva”. Mauss argumentou que, com o tempo, a reciprocidade também pode cobrar um aspecto mais competitivo à medida que indivíduos destacados - primeiro atuando como representantes dos clãs ou outros grupos sociais e, depois, na sua própria capacidade (PARRY, 1986) - acabam competindo para ver quem se supera no ato de dar. Mauss quis colocar tais sistemas de “trocas agônicas” sob o rótulo de “o potlatch”, a partir das trocas agônicas competitivas particularmente intensas que haviam sido recentemente documentadas na costa noroeste da América do Norte. Normalmente, tais competições assumiam formas amenas; mas, às vezes, podiam absorver tudo numa batalha frenética pela superação do rival - assim como acontece nos jogos competitivos do capitalismo, mesmo que nesse caso a premissa seja oposta, já que o objetivo total aqui não seja o de acumular posses, mas sim dar o máximo possível. Isto não pode ser tomado como uma expressão de qualquer forma de desprezo pelas posses materiais, mas apenas como uma prova de que o significado das posses se configura de acordo com o contexto.

Aquilo que Chris Gregory (1982) descreveu na sua famosa re-análise não é a economia da dádiva *per se*, mas o que Mauss chamaria de um sistema de potlatch, que é uma variação agônica particular - mesmo que, de certa forma, levemente patológica. A dádiva como uma competição continuou a dominar as sociedades aristocráticas como os Celtas antigos, ou os Germânicos, ou na Índia Védica; mas gradualmente, e irregularmente, a ascensão do dinheiro e do mercado de trocas (envolvendo a venda definitiva e, conseqüentemente, a alienação dos bens que não eram mais vistos como ligados ao doador)

permitiu que ela fosse soterrada por um *ethos* de acumulação com fim em si mesmo. Tendências aquisitivas têm se desenvolvido então com o incremento das trocas. O mesmo poderia ser dito da alienação; ambas sempre existiram, mas cresceram consideravelmente à medida que as trocas elas mesmas cresceram. A maioria das sociedades do mundo antigo persistiram em algum lugar intermediário; era possível acumular riquezas, mas os abastados eram considerados, como Mauss colocou, “os tesoureiros de suas comunidades”, dos quais se esperava - ou, no sistema litúrgico grego, compelidos a - que re-distribuísem sua riqueza em projetos cívicos.

A questão óbvia é: como se chegou de lá até aqui? Quais eram as origens do conceito de “interesse próprio”, para começar, e como foi que ele eliminou praticamente tudo o demais? Alain Caillé (1994, p. 10-12), um dos fundadores do *Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales*, ou MAUSS, aponta para o papel do Cristianismo. Aristocratas e notáveis romanos ainda mantinham muito do *ethos* da generosidade magnânima: dedicando edifícios públicos e jardins, disputando para acolher os jogos públicos mais espetaculares. Porém, muito da grandeza romana estava obviamente destinada a ferir: um hábito aristocrático favorito, por exemplo, era o de lançar ouro e jóias à multidão para poder regozijar sobre a confusão animalesca que se incitava. As primeiras teorias cristãs sobre a dádiva se desenvolveram em reação a tais práticas. A verdadeira caridade, na doutrina cristã, não poderia se basear em qualquer tipo de desejo de superioridade, ou de ganhar o favor de alguém, ou em qualquer tipo de motivo egoísta que fosse. É possível dizer que os cristãos eram mais difíceis de entender que os romanos: estes deixavam de lado as práticas re-distributivas, mas não a ideologia da generosidade. O que eles distribuíam, acima de tudo, eram palavras: se os Brahmanes são caracterizados no *Essai sur le don* como doadores de serviços religiosos e recebedores de prestações materiais, os cristãos são herdeiros dos Brahmanes no sentido de que eles desenvolveram uma retórica da caridade e da pureza ligada às trocas desiguais. Onde eles divergem dos Brahmanes, dos aristocratas romanos, dos Kurnai - e de todas as outras sociedades, que o valha - é no fato de serem os criadores da idéia de “caridade pura”. Essa idéia persegue antropólogos e ocidentais em geral; está expressa na “dádiva pura” de Malinowski, assim como nas interpretações românticas das sociedades de prestação total, não como sendo “comunistas”, no sentido mausseano, mas como sociedades perfeitas. O problema da retórica cristã é que ela nega a lição fundamental de Mauss - qual seja, a universalidade da reciprocidade - e pressupõe a possibilidade uma caridade

desinteressada. Uma continuidade lógica que existe dos tempos romanos aos cristãos é que é muito difícil conceber um presente que não beneficiasse o seu doador de alguma forma. Pelo menos, praticar uma boa ação coloca o sujeito em boa posição perante os olhos de Deus, e logo aumenta suas chances de salvação eterna¹¹

A idéia moderna de dádiva, então, torna-se um espelho impossível da economia de mercado: um ato de generosidade puro não limitado por qualquer pensamento de ganho pessoal. Mas esta certamente não tem sido a idéia de Mauss acerca da dádiva, seja ela o dom em geral ou o dom cristão em particular. Trocando em miúdos, a especificidade do último - que é a idéia de “graça”, no sentido de um presente gratuito, ou de puro altruísmo - não nega a universalidade do modelo. Porém, assim como os membros do grupo MAUSS insistem incansavelmente, isso não significa que as pessoas não mais dêem presentes: mesmo nas sociedades capitalistas modernas as coisas estão constantemente mudando de mãos sem qualquer retorno imediato ou acordo explícito sobre um ato futuro. Nem mesmo significa que os presentes não seja mais importantes. Eles argumentam, de fato, que a sociedade moderna não poderia sequer funcionar sem eles. O dom tornou-se “a face oculta da modernidade” (NICOLAS, 1991): “oculta”, pois se pode sempre produzir uma razão para dizer que um presente específico (dinheiro dado a crianças, presentes de casamento, doações de sangue, jantares para sócios de negócios, oferecimento de conselhos a amigos, ou a escuta por hora de seus problemas tediosos) não seja de fato um presente. Mas isto também ocorre em cosmologias não modernas; nesse sentido, o dom é sempre oculto. O mesmo ocorre na teoria social. O resultado, como coloca Godbout, é uma ciência “que passou a falar de laços sociais sem usar as palavras que estão associadas a eles na vida cotidiana: entrega, perdão, renúncia, amor, respeito, dignidade, redenção, salvação, retificação, reparação, e tudo que se encontra no cerne das relações entre pessoas e que é nutrido pela dádiva” (1998, p. 220-21).

No mundo anglófono, o grupo MAUSS tem sido quase que absolutamente ignorado. Aqueles que gostam de se crer engajados no mais atual da teoria crítica têm chegado a ler Mauss por meio de Jacques Derrida (1991; cf. GASCHÉ, 1972, SCHRIFT, 1997), que, em *Donner le Temps*, examinou o conceito de dádiva de Mauss para descobrir - surpresa! - que os presentes, sendo atos de generosidade pura e desinteressada, são logicamente impossíveis.

¹¹ Poder-se-ia comparar isso com as observações de Johnathan Parry sobre o presente no Hinduísmo (1986); ele sugere que a emergência de religiões universalistas tende a levar a um ideal de presentes irretribuíveis. Sobre o Islã ver Dresch (1998).

Mas Mauss nunca afirmou que em algum lugar existe generosidade desinteressada e muito nitidamente criticou Malinowski por tê-lo feito. E o que é ainda mais importante - e que, desafortunadamente, passou despercebido ao MAUSS até agora - é que até algumas relações que nós todos - liberais, da escola do *l'Anné Sociologique*, Marx, Weber, e por aí vai - identificamos como relações fundamentais, tais como as mercadorias compradas e vendidas no mercado, e tributos que constituem o esqueleto do estado, são, para Mauss, elas mesmas transformações da dádiva (cf. LANNA, 2000).

A conclusão de Derrida é, suponho, aquela a que se chega quando se acredita que há algo que pode ser chamado de “discurso ocidental”, e que é incapaz de se referir a qualquer outra coisa que não seja a si mesmo. Mas mesmo aqueles de nós que acreditam que a antropologia é, de fato, possível, geralmente não percebem que Mauss não estava lidando principalmente com discurso, mas com princípios morais que ele sentia como estando, até certo grau, corporificados na prática, se não na alta teoria, de *todas* as sociedades.

De fato, Mauss enfatiza que na maioria das sociedades que ele estava a analisar não há sentido em tentar distinguir generosidade de interesse próprio. Somos nós que assumimos que os dois deveriam estar normalmente em conflito. (Esta foi uma das razões pelas quais ele tendia a evitar o termo “dádiva” por completo ao tratar de outras sociedades, preferindo falar de “prestações”). Porém - e aqui creio que se torna crucial entender o contexto político - Mauss não estava tentando descrever como a lógica do mercado, com sua distinção estrita entre coisas e pessoas, interesse e altruísmo, liberdade e obrigação, havia se tornado o senso comum das sociedades modernas; acima de tudo, ele tentava explicar o grau em que ela tinha fracassado em realizar tais distinções. Ao mesmo tempo, como Louis Dumont notou, Mauss revelava algo novo na história da humanidade: não a presença do mercado como uma cosmologia inteira - a qual poderíamos chamar de modernidade - que se define por meio do fenômeno do mercado. Mauss havia conscientemente evitado o programa que MAUSS adotou, que é estudar os fenômenos como o Natal, ou o consumo conspícuo burguês, mas, numa veia similar, assim como para Marx, seu foco estava naquilo que era especificamente inerente à sociedade capitalista. Poder-se-ia chegar a dizer que ele queria explicar porque tantas pessoas - e particularmente tantos dos membros menos poderosos e privilegiados da sociedade - julgam sua lógica moralmente repugnante. Por que é, por exemplo, que instituições que insistiam na separação estrita entre produtores e os seus produtos ofendiam instituições comuns da justiça, a “pedra fundamental” da moral, como ele a qualificava, na

nossa própria - assim como qualquer outra - sociedade. “Pareceria” - escreveu em suas conclusões -

“... que todo o campo da lei industrial e comercial está em conflito com a moralidade. Os preconceitos econômicos das pessoas e dos produtores advêm do seu forte desejo de possuir aquilo que eles produzem, uma vez que se deram conta que dão o seu trabalho sem compartilhar dos lucros...” (1925 [1965, p. 64]).

Há aqui, indubitavelmente, um eco de Marx. Mas a teoria da alienação de Mauss provém de origens bastante diferentes: não da tradição dialética hegeliana que Marx utilizou em seus escritos iniciais sobre o tema (os quais Mauss muito provavelmente não leu), mas sim da história legal - na qual a propriedade é “alienada” quando todos os direitos a ela são retirados de um proprietário e transmitidos a outro. Particularmente para as classes trabalhadoras francesas, que haviam sido afastadas há muito pouco de suas origens campesina e artesã, parecia haver algo de profundamente errado nisso tudo. Mauss tentava entender o que era. Assim como tentava entender porque era que a legislação sobre a segurança social, “inspirada no princípio de que o trabalhador cede sua vida e o seu trabalho em parte para a comunidade, e em parte para os seus chefes” (1925 [1965, p. 65]) - e, por conseguinte, merecia mais do que um salário semanal - parecia correta. Sua resposta, um tanto diferente da de Marx, era que a relação de assalariado era uma forma miserável e empobrecida de contrato¹². Isso porque, como vimos, a forma elementar do contrato social é, para Mauss, precisamente, o comunismo: isso é, um acordo sem finalidade definida, no qual cada parte se compromete a manter a vida da outra. No trabalho assalariado, o trabalhador de fato doa parte de si, ele “cede sua vida e a sua mão-de-obra”, mas o dinheiro que recebe em troca não possui nada da mesma qualidade total acerca de si. Se uma pessoa dá a sua vida, pelo menos a vida

¹² A visão de Mauss difere da de Marx porque este tentava observar as totalidades, e logo focava na diferença entre o trabalho abstrato e concreto, os custos sociais de reprodução versus a mais-valia produzida pelo trabalho concreto, como o lugar da exploração. Mauss observa instituições mais específicas, como os contratos. Marx de fato concluiu que no quadro mais amplo, a relação assalariada era uma forma desigual de troca, mas também afirmou que parecia justo do ponto de vista dos trabalhadores, que não podiam apreender esse quadro mais amplo, que é o motivo pelo qual o capitalismo é tão eficaz ideologicamente. Mauss estava muito mais interessado na questão de porque a relação assalariada não parecia necessariamente moralmente adequada para os participantes do contrato. Marx enfatizaria que esse contrato em particular - ou mesmo todos os contratos - compartilha da lógica burguesa, e ele via os proudhonianos que queriam criar um contrato livre, comunista, ou anarquista, como novamente permitindo-se à lógica pequeno-burguesa a que ele se opunha tão consistentemente.

deveria ser garantida. Para Mauss, há algo de inerentemente sacrificial não apenas em cada dádiva, mas também nas relações de assalariado (cf. LANNA, 2000).

Alguns chegaram a desconsiderar as conclusões políticas de Mauss ao final de “O Ensaio sobre a Dádiva”, considerando-as fracas, inconsistentes, não possuidoras do mesmo vigor ou brilhantismo do restante do ensaio¹³. É verdade que às vezes ele não parece convidativo. Isso se dá em parte porque Mauss escreve sobre política, não para a sua audiência proletária habituada, mas para um público educado mais amplo. Algumas de suas insinuações são, de fato, idiossincráticas; por exemplo, a convocatória de Mauss para o retorno a um *ethos* no qual o único sentido de acumular riquezas é presentear, no qual os ricos novamente se considerariam os “tesoureiros da comunidade” - uma sugestão que não aparece em qualquer outra parte dos seus trabalhos políticos. Seria fácil rejeitar a coisa toda e considerá-la uma tentativa torpe de imitar Marx. A maioria das reclamações levantadas por marxistas acerca dos pontos fracos do ensaio é suficientemente acertada: Mauss nem sequer trata da produção nas sociedades pré-industriais, ele carece de uma teoria do valor. Mas poder-se-ia considerar a abordagem de Mauss com respeito à alienação como provedora de um corretivo útil para alguns dos pontos cegos da antropologia marxista. Ao encarar a alienação como algo que pode ocorrer a cada vez que um objeto muda de mãos, por exemplo, Mauss nos faz lembrar que, assim como a socialização não termina aos doze ou aos treze, a confecção de objetos não termina no plantão da fábrica - as coisas estão constantemente sendo mantidas, alteradas, e, acima de tudo, revestidas de novos significados, à medida que são constantemente desgarradas e alienadas novamente. De forma mais ousada ainda, Mauss parece sugerir que um certo grau de inversão da relação sujeito/ objeto - em certos contextos, e em certos níveis - pode agir não como uma mistificação e uma ferramenta da exploração, mas como um aspecto normal do processo criativo que pode não conter nem parte do perigo do seu oposto, a redução de todas as relações sociais a um nível de cálculo objetivo. Isto é, de qualquer forma, o que Mauss viu como o lado negativo dos marxistas soviéticos: o seu extremo utilitarismo, no qual ele percebeu - com razão - a lógica do mercado, sutilmente transposta. Nesse sentido, as semelhanças entre marxistas e liberais são impressionantes - um tema que Louis Dumont tentou desenvolver em *Homo Aequalis*.

¹³ Para uma desconsideração típica do ponto de vista da direita impulsiva ver Mary Douglas (1990). Aqui vale uma nota de tradução: a expressão “knee-jerk” foi traduzida como impulsiva, aludindo a uma reação automática e não refletida. De forma que a idéia é de um segmento político, a direita, que age sem pensar.

De qualquer forma, o trabalho de Mauss complementa o de Marx porque representa o outro lado do socialismo. O trabalho de Marx constitui uma crítica brilhante e sólida ao capitalismo: mas como o próprio Mauss observou na sua “Avaliação sociológica do bolchevismo”, ele cuidadosamente evitou fazer especulações sobre como seria uma sociedade mais justa. Mauss estava interessado em compreender a dinâmica do capitalismo no que ele pensou o mercado, o estado, e o trabalho assalariado como transformações lógicas e históricas da dádiva, mas ele também estava tentando entender - e criar - algo que poderia se situar fora do capitalismo. A posição de Mauss compartilhou muito mais do estilo cooperativista proudhoniano ou dos anarquistas mutualistas que acreditavam que idéias e instituições no interior do capitalismo poderiam de fato constituir a base tanto para uma crítica moral do capitalismo e de algum tipo de idéia do que poderia sucedê-lo, devido ao fato de que - argumentava ele - elas não são simplesmente definidas pelo seu papel na reprodução do capitalismo, mas se encontravam antes do capitalismo, e continuarão a existir depois de seu fim. Marx, por sua vez, via o proletariado como a verdadeira classe revolucionária, por se encontrar completamente negada pelo capitalismo e conseqüentemente estar apenas em condição de se libertar por meio da rejeição desse sistema econômico em sua totalidade e de criar algo radicalmente novo, que realmente não poderia ser imaginado ou descrito a partir do sistema atual. Em poucas palavras: Mauss não estava tentando apreender o sistema capitalista como uma totalidade, mas sim nas suas formas elementares.

Objetos e pessoas

Mauss sempre foi hesitante acerca de suas conclusões, pois sabia que trabalhava com material inadequado. A etnografia se encontrava na sua infância. Já não é mais o caso. O problema agora é justamente o oposto: a literatura sobre os Massim, ou sobre a Nova Zelândia, ou sobre a Costa Noroeste Americana se tornou tão vasta que se tornou praticamente impossível para um não especialista avaliá-la. Recentemente houve tentativas de retornar a esses exemplos para verificar se as conclusões de Mauss se sustentariam: notavelmente Annette Weiner (1985, 1992) e Maurice Godelier (1996), ambos usando mais ou menos a mesma abordagem teórica. Os resultados têm sido díspares. Os dois são acadêmicos cuja especialidade é, sobretudo, a antropologia melanésia, e os seus relatos se tornam mais esquemáticos e atenuados à medida que se distanciam da Melanésia. Como

deveria estar claro a esta altura, limitar-se a dizer que as dádivas incorporam parte da individualidade do doador deixa a maioria das questões mais interessantes intocadas. Por exemplo: que parte? A própria fórmula de Mauss parece tanto a alma “imagem” visível, concreta, de Tylor, e a sua “vida-alma”, a fonte invisível dos poderes humanos ou da intencionalidade. No seu trabalho sobre a pessoa, ele parece estar interessado no grau em que as pessoas são formadas por um conjunto de emblemas ou propriedades (uma lógica por meio da qual ao dar, damos um pedaço de nós mesmos); isto representaria um passo lógico para além do *L'Essai sur le don*, onde ele se detém à noção Maori que parece estar totalmente voltada para intenções e poderes internos. Uma outra questão confusa: até que ponto esses objetos são realmente personificados? No intuito de encontrar uma resposta, o que todos nós estamos tentando fazer nos nossos trabalhos individuais de compreensão de algo novo dentro dos objetivos gerais da análise de Mauss é entender as relações entre interesse e generosidade, liberdade e obrigação, pessoas e coisas.

Referências

- CAILLÉ, Alain. "Deux mythes modernes: la rareté et la rationalité économiques. *Bulletin du MAUSS* 12, 1984, pp. 9-37.
- CAILLÉ, Alain. *Critique de la raison utilitaire: Manifeste du MAUSS*. Paris: Editions la Découverte/MAUSS. 1989.
- CAILLÉ, Alain. *Don, intérêt et désintéressement: Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*. Paris: Editions la Découverte/MAUSS. 1994.
- DERRIDA, Jacques. *Donner le temps*, volume 1. *La fausse monnaie*. Paris: Galilée. 1991.
- FOURNIER, Marcel. *Marcel Mauss*. Paris: Fayard. 1994.
- GASCHE, Rudolphe. Heliocentric Exchange. In *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity* (Alan Schrift, ed.), New York: Routledge. 1972 [1997]. pp. 100-20.
- GODBOUT, Jacques T., e CAILLÉ, Alain. *The World of the Gift*. Montreal: McGill-Queen's University Press. 1998.

GODELIER. *L'Enigme du don*. Paris: Libraire Arthème Fayard. (Translated as "The Enigma of the Gift" University of Chicago Press, 1999). 1996.

GREGORY, Christopher A. *Gifts and Commodities*. New York: Academic Press. 1982.

LANNA, Marcel Mauss e o "Ensaio sobre a dádiva", *Revista de Sociologia e Política*, n.14, junho, UFPR, 2000. pp.173-194.

LEVI-STRAUSS, Claude. Introduction à l'oeuvre de Mauss. In *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950. pp.i-liiii.

MAUSS, Marcel. Les idées socialistes. Le principe de la nationalisation. Chapter of an unpublished book on the history of the nation-state. In *Écrits Politiques: Textes réunis et présentés par Marcel Fournier*. Paris: Fayard, 1920. pp. 249-266.

MAUSS, Marcel. Les fondements du socialisme. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 24. In *Oeuvres III*, 1924, pp. 634-38.

MAUSS, Marcel "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques." *Annee sociologique*, 1 (series 2), 1925, pp. 30-186. Translated as *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies* (translation by I. Cunnison). New York: Norton, 1965

MAUSS, Marcel. *Socialisme et Bolchévisme*. In *Le Monde Slave*, Year 2 number 2, 1925a. pp. 201-222. Translated as "A sociological assessment of Bolshevism," by Ben Brewster in *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss* (Mike Gane, ed.). New York, Routledge, 1992.

MAUSS, Marcel. Letters on communism, fascism and Nazism, 1936. translated by Ben Brewster in *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss* (Mike Gane, ed.), New York, Routledge, 1992, pp. 213-15.

MAUSS, Marcel. *Manuel d'ethnographie*. Paris: Payot. 1947.

MAUSS, Marcel. *Oeuvres*. 3 volumes. Paris: Editions de Minuit. 1968-69.

MAUSS, Marcel. *Écrits Politiques: Textes réunis et présentés par Marcel Fournier*. Paris: Fayard. 1997.

NICOLAS, Guy. "Le don rituel, face voilée de la modernité." *Revue du MAUSS* 12, 1991, pp. 7-29.

SAHLINS, Marshall. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine. 1972.

WEINER, Anette. Inalienable Wealth. *American Ethnologist* 12, 1985, pp. 210-27.

WEINER, Anette. *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-Giving*. Berkeley: University of California Press. 1992.

Recebido em: 17/02/2013. Aceito em: 24/03/2013.