

**35º Encontro Anual da ANPOCS - 24 a 28 de outubro de 2011**

**GT 24 - O pluralismo na teoria contemporânea**

**Teoria da dádiva: um percurso iniciado a partir da tradição sociológica de  
Durkheim**

**Juliana de Farias Pessoa Guerra**

## Introdução

A teoria da dádiva, sistematizada por Marcel Mauss (1924), versa sobre as relações sociais, jurídicas e econômicas das sociedades arcaicas. Resgatada na década de 80 como um modelo interpretativo bastante atual para se pensar os fundamentos da solidariedade e da aliança nas sociedades contemporâneas, o sistema de reciprocidade da dádiva consiste na tríplice obrigação coletiva de dar, receber e retribuir bens simbólicos. Para compreender o pensamento de Mauss, entretanto, é necessário destacar a influência de Émile Durkheim em sua obra.

Do ponto de vista conceitual, a teoria da dádiva / dom se situa em diferentes momentos de Durkheim: na compreensão do fato social numa perspectiva funcional e histórica (encontrada na *Divisão do trabalho social*), no que remete às representações coletivas dos fatos sociais redefinindo o fato social a partir das crenças e representações coletivas (presente em *Formas elementares da vida religiosa*), e na articulação da discussão mais geral das representações coletivas com a preocupação do pragmatismo de associar as ideias às coisas e à experiência, de ligar o pensamento à vida, o que implica numa crítica importante ao racionalismo (presente em *Sociologia e Pragmatismo*). É nesta fase pouco conhecida de Durkheim que a teoria da dádiva começa a ganhar corpo (Martins, 2008).

Destarte, torna-se importante fazer uma revisão teórica com o intuito de identificar na tradição sociológica de Émile Durkheim elementos críticos que nos aproximem de um entendimento do *corpus* da teoria da dádiva, de Marcel Mauss.

A produção e reprodução dos laços sociais resultam em obrigações recíprocas, porém, nunca calculadas, que se expressam na troca daquilo que pode ser um dote natural ou não. Destarte, a dádiva nas relações humanas permite o estreitamento da relação do eu com o outro, ao estabelecer alianças alicerçadas no tripé da livre obrigação do dar, receber e retribuir. O fato social inclui todos os fenômenos humanos, tanto de natureza econômica, quanto cultural, política, religiosa e outros, sem a definição de hierarquia no surgimento de uma obrigação moral individual ou coletiva, dada a complexibilidade de motivações e modalidades de interações que envolvem os grupos e os indivíduos (Mauss,

2008).

Neste esforço de entender as razões não econômicas das trocas sociais, Mauss foi levado a rever a premissa durkheimiana do fato social, reapresentando-o como “fato social total”. Esta revisão teórica aponta, portanto, para um acontecimento inédito das ciências sociais, que foi produzido entre Durkheim e Mauss, a saber, a invenção do simbolismo. Um das contribuições centrais de Mauss para a sociologia foi demonstrar que o valor das coisas não pode ser superior ao valor da relação entre as pessoas e que o simbolismo é fundamental para a vida social (Martins, 2009).

Para Mauss (2008), a lógica mercantil moderna não substitui as antigas formas de constituição dos vínculos e das alianças entre os seres humanos. E tais formas continuam presentes na sociedade moderna.

Com o intuito de buscar os elementos fundantes da dádiva na tradição durkheimiana, encontraremos na *Divisão do trabalho social* (2008) uma compreensão do fato social numa perspectiva funcional e histórica. Nesta obra, Durkheim afirma que o estudo da solidariedade é um fato social. Ela é, porém, um fenômeno totalmente moral, que, por si, não se presta à observação exata, nem à medida. “A divisão do trabalho não é específica do mundo econômico: podemos observar sua influência crescente nas regiões mais diferentes da sociedade” (Durkheim, 2008, p. 02).

A solidariedade social se exprime de duas formas: a solidariedade mecânica e orgânica. Na primeira, típica das sociedades pré-capitalistas, os indivíduos pertencem a uma coletividade, pois se identificam através da família, da religião, da tradição e dos costumes, reconhecendo os mesmos valores e os mesmos sentimentos. Durkheim vai chamar de consciência coletiva o conjunto de crenças e dos sentimentos comuns a uma mesma sociedade.

“É, por definição, difusa em toda a extensão da sociedade, mas tem características específicas que fazem dela uma realidade distinta. De fato, ela é independente das condições particulares em que os indivíduos se encontram: eles passam, elas permanecem. (...) Ela é o tipo psíquico da sociedade. A consciência coletiva é toda consciência social, isto é, se estende tão longe quanto a vida psíquica da sociedade” (*Idem*, 2008, p. 50).

Nas sociedades de solidariedade orgânica, os laços de solidariedade se dão através da divisão do trabalho social. A união social é formada pela interdependência entre os indivíduos, e não pelos costumes e tradições. Os indivíduos não se assemelham, são diferentes e necessários, como os órgãos de um ser vivo. Assim, o efeito mais importante da divisão do trabalho não é o aumento da produtividade, do rendimento das funções, mas a solidariedade que gera entre os homens (*Ibid.*, p. 27).

A passagem da solidariedade mecânica para a orgânica se dá através de uma perspectiva histórica. A solidariedade mecânica vai perdendo espaço para a orgânica na medida em que a sociedade evolui. A maneira pela qual os homens são solidários afeta diretamente a estrutura das sociedades. E a função moral da divisão social é o elemento chave para a integração dos indivíduos na sociedade.

A publicação de *As formas elementares de vida religiosa*, em 1912, aponta um novo momento de Durkheim de sua análise sociológica: a das representações coletivas. A consciência coletiva e a explicação do fato social a partir da solidariedade, presentes na *Divisão do trabalho social*, cederão espaço para a valorização do simbolismo coletivo como princípio fundante da realidade social. Em *As formas*, Durkheim vai redefinir o fato social a partir das crenças e representações coletivas.

### **A noção de representação em Durkheim**

Os estudos sobre as significações subjetivas das trocas, que levam Mauss a valorizar a ideia de totalidade, foram sistematizados a partir das revisões feitas por Mauss das análises durkheimianas do sagrado, da religião e das representações coletivas. A noção de representação constitui um dos carros-chefe das ciências humanas e sociais, em geral, da escola sociológica francesa, em particular. As antinomias (sociedade e indivíduo, sagrado e profano, religião e magia) fundamentam o pensamento durkheimiano.

Em *As formas elementares* (2009), a magia recebe um tratamento periférico por parte do autor que toma o fenômeno religioso como expressão maior da vida coletiva. No

pensamento maussiano, entretanto, a magia não é um privilégio apenas das crenças religiosas, mas sim das práticas e representações mágicas.

Para Durkheim, as práticas mágicas só podem ser compreendidas como um contraponto dos fenômenos religiosos (Durkheim, 2009, p. 393). Além de reforçar os laços de solidariedade, as religiões reafirmam as crenças e sentimentos coletivos. O contrário acontece com a magia, segundo o autor, pois se trata de uma atividade que se desenrola em lugares marginais, praticada sempre por um indivíduo. A força coletiva se sobrepõe, assim, às consciências individuais, pois, tal como a sociedade, a religião só pode ser originária da criação coletiva.

O mesmo ocorre com o sagrado, de onde emergem as crenças, os ritos e os símbolos, que conduziriam as consciências na formação de uma comunidade moral. Esta, por sua vez, confunde-se com a própria sociedade já que o sagrado surge no seio da força coletiva, sendo uma representação da própria sociedade. O sagrado e o profano, categorias presentes na sociologia da religião durkheimiana, são opostas e irreconciliáveis; elas não são capazes de conviver na mesma unidade de tempo e de espaço. “Em razão da barreira que separa o sagrado do profano, o homem só pode entrar em contato íntimo com as coisas sagradas se se despojar do que há de profano nele” (*Ibid.*, p.328).

Nesta obra, Durkheim vai relacionar as crenças religiosas e cognitivas no interior de uma teoria geral das representações coletivas. “Os primeiros sistemas de representações que o homem produziu no mundo e de si próprio são de origem religiosa” (*Ibid.*, p. XV). Logo na introdução, o autor afirma que na base de todo sistema de crença há tipos de representações e ritos com a mesma significação objetiva. Apesar da diversidade nas formas, essas representações desempenham as mesmas funções.

A noção de categoria, inaugurada pela filosofia grega, é incorporada ao pensamento durkheimiano com o propósito de identificar como os conhecimentos dos homens são elaborados e como são construídas as representações coletivas, que dão sentido à sociedade. Durkheim parte da noção de categoria de Aristóteles sobre o entendimento humano: noções de tempo, de espaço, de gênero, de causa, de substância, de

personalidade, etc.

Tais noções correspondem às propriedades mais universais das coisas e deveriam estar presentes em qualquer sociedade na medida em que constituem os fundamentos do conhecimento, ou seja, os sentimentos, as emoções, os valores e tudo aquilo que condiciona o pensamento ou representação sobre a vida humana.

“(…) Elas são como quadros rígidos que encerram o pensamento; este não parece poder libertar-se deles sem se destruir, pois tudo indica que não podemos pensar objetos que não estejam no tempo ou no espaço, que não sejam numeráveis etc. As outras noções são contingentes e móveis; concebemos que elas possam faltar a um homem, a uma sociedade, a uma época, enquanto aquelas nos parecem quase inseparáveis do funcionamento normal do espírito. São como a ossatura da inteligência”(Durkheim, 2009, p. XVI).

As categorias fundamentais do entendimento humano têm uma significação ambígua para Durkheim. Se por um lado, as categorias são construídas socialmente, por outro, elas fundam o conhecimento e a razão, servindo assim como referências para a construção das representações coletivas. Mesmo que se apresente de forma diferente, as categorias do entendimento podem ser encontradas em qualquer sociedade, enquanto as representações coletivas variam de uma sociedade para a outra.

Esta perspectiva de desenvolvimento em relação às categorias está bastante presente nas *Formas elementares da vida religiosa* (2009). Segundo o autor, o simples relacionamento social entre os homens não é suficiente para constituir as categorias fundamentais do entendimento humano, sem que haja um grupo próprio constituído, com identidade definida. É a partir do entendimento da constituição do grupo social que se desenvolve a noção de todo, responsável por orientar o pensamento coletivo e que constitui a essência das categorias.

“As imagens genéricas que se formam em minha consciência pela fusão de imagens similares não representam senão os objetos que percebi diretamente; não existe nelas nada que possa me dar a idéia de uma classe, ou seja, de marcos capazes de compreender o grupo total de todos os objetos possíveis que satisfaçam a mesma condição. (...) Esta noção do todo, que está na base das classificações que apresentamos, não pode provir do indivíduo, que não é senão uma parte em relação ao todo e que não passa de uma fração ínfima da realidade. No entanto, talvez não haja categoria mais essencial do que esta, pois, como o papel das categorias é

envolver todos os outros conceitos, a categoria por excelência parece dever ser exatamente, o conceito de totalidade” (Durkheim, 2009, p. 490).

Além de relacionar a noção de força coletiva ou instituição religiosa à categoria de totalidade como anterior às outras, Durkheim vai afirmar que o conceito de totalidade é a forma abstrata do conceito de sociedade, uma vez que ela é o todo que compreende todas as coisas. “Como o mundo que o sistema total dos conceitos exprime é aquele que a sociedade representa, somente a sociedade pode nos fornecer as noções segundo as quais ele deve ser representado” (*Ibid.*, p. 491).

A definição durkheimiana ao fenômeno religioso passa por sua concepção de fato social como coisa. “Essa realidade, que as mitologias conceberam sob tantas formas diferentes, mas que é a causa objetiva, universal e eterna das sensações *sui generis* que compõem a experiência religiosa, é a sociedade” (*Ibid.*, p. 461). A ação domina a vida religiosa pelo simples fato de a sociedade ser a sua fonte. Se a religião produziu o que há de essencial na sociedade, a ideia de sociedade é a alma da religião. Destarte, as forças religiosas são forças morais.

Como vimos, o desenvolvimento da sociologia das categorias está fundado na hipótese de que a categoria totalidade tem por substrato a própria sociedade. Para que seja formada a primeira sociedade, é preciso que a força dos homens associados se transfira para essa primeira representação coletiva. Ao remeter à totalidade, esse símbolo coletivo do grupo é sacralizado por encarnar a maior das forças da natureza: a da associação dos homens. Assim, o fenômeno social apenas se completa quando é incorporado num símbolo (Durkheim, 2009).

### **O simbolismo de Durkheim a Mauss**

Ao buscar uma reinterpretação em termos de simbolismo das noções de “consciência coletiva” e de “representações”, Durkheim atentou para a importância do simbolismo na vida social, tendo influenciado fortemente o seu sobrinho e discípulo, Marcel Mauss, sobretudo na formulação da teoria do dom. Desta forma, para entendermos a concepção maussiana do simbolismo, é importante balizar a natureza deste entendimento (Caillé,

2002).

Nas *Formas*, Durkheim deixa claro que a vida social só se torna possível graças a um vasto simbolismo. “Os sentimentos coletivos podem igualmente encarnar-se em pessoas e fórmulas: há fórmulas que são bandeiras; há personagens reais ou míticos que são símbolos” (Durkheim *apud* Caillé, 2002, p. 222). Tanto Durkheim quanto Mauss nomearão de símbolos aquilo que se designava como representações, ampliando ainda o campo de aplicação da noção.

Mas, ao aperfeiçoar a premissa durkheimiana de que os fatos sociais não são mais considerados coisas (e sim símbolos), Mauss supera Durkheim e radicaliza a ideia de que a sociedade é uma totalidade ligada por símbolos. “As palavras, os cumprimentos, os presentes, solenemente trocados e recebidos, e aos quais se deve obrigatoriamente retribuir sob pena de guerra, o que são senão símbolos?” (Mauss *apud* Caillé, 2002, p. 225).

O fato social, caracterizado em Durkheim pela obrigação, tornou-se em Mauss um fato social total. Esta dimensão de totalidade que o caracteriza é incompreensível fora do simbolismo. A compreensão da sociedade como fato social total permitiu a Mauss superar as dualidades conceituais presentes no pensamento de seu tio, Émile, articulando de modo dialógico categorias dicotômicas, como o sagrado e o profano, o individual e o coletivo, normal e patológico (Caillé, 2002).

Ao contrário de Durkheim, que ficou aprisionado por uma preocupação cientificista de objetivação da realidade social, Mauss compreendeu que a sociedade é, antes de tudo, constituída por uma dimensão simbólica. No pensamento maussiano, há uma forte ligação entre o simbolismo e a obrigação de dar, receber e retribuir em todas as sociedades, independente delas serem tradicionais ou modernas (Martins, 2006, p.101). “O simbolismo não constitui um território balizado, mas uma terra de exploração; trata-se de um continente a descobrir e a rememorar, algumas vezes uma terra a exumar, como o dom” (Tarot *apud* Martins, 2006, p.101).

Em Mauss, a noção de representação se dissolve na do simbolismo, enquanto em



Durkheim, mesmo ao falar de simbolismo, os símbolos ainda são pensados na ordem da representação. “Ao conceber o social como um simbolismo, Mauss descobriu uma forma para respeitar a realidade do indivíduo, a do social, e a variedade das culturas, sem torná-las impermeáveis uma à outra” (Merleau-Ponty *apud* Caillé, 2002, p. 223).

A questão do simbolismo em Mauss adquire um papel central na articulação do dom. Aqui, pode-se entender um simbolismo feito de dons, de ações e comunhões. “Que aquilo que Hannah Arendt denomina ação, por exemplo, tem íntimo parentesco com o dom de M. Mauss” (*Ibid.*, p. 235). Ao relacionar o dom e o simbolismo, Caillé vai defender o símbolo como um sinal da aliança e que os conceitos do dom e do simbolismo não podem ser pensados separadamente por estarem intimamente unidos.

Quando as categorias da ação humana se manifestam para a linguagem da vida e da morte, da guerra e da paz, estas serão instituídas em todas as atividades simbólicas desenvolvidas pela humanidade. “O símbolo não é, portanto, com efeito, outra coisa originalmente a não ser o próprio sinal da aliança que deve perdurar além de toda separação ou afastamento; a comemoração sempre viva da aliança que o dom institui” (*Ibid.*, p. 103).

Durkheim estabeleceu a noção de fatos sociais colocando de lado os fatos simbólicos, enquanto Mauss vai trabalhar os fatos sociais como “*intrinsecamente simbólicos*”, embora este não deixe de empregar o termo representação (Caillé, 2002). Ao falar de uma aliança com a sociologia, Mauss recorrerá ao uso durkheimiano, procurando traduzi-lo em termos de simbolismo.

Ao enfatizar a ideia de que uma totalidade não é apenas uma representação objetivista (verificado em Durkheim), mas simbólica, Mauss rompe com conceitos dualistas. Levando em conta que a sociedade é um todo composto por significações circulantes (gestos, palavras, sacrifícios, etc), a análise sociológica da realidade social deve estar aberta a uma apreensão complexa da experiência, considerando os diversos símbolos que articulam agência e estrutura em uma única rede. “Tal perspectiva de uma totalidade que é ambivalente implica dizer que a criação do vínculo social ocorre no interior das práticas sociais” (Martins, 2006, p. 102).

## **O pragmatismo de Durkheim: a principal contribuição para o corpus da dádiva**

Embora se encontre na *Divisão do trabalho social* (2008) e nas *Formas elementares da vida religiosa* (2009) elementos bastante relevantes que nos levem à formulação da teoria da dádiva, será na fase do pragmatismo de Durkheim que esta começa, de fato, a ganhar corpo. De dezembro de 1913 a maio de 1914, Émile Durkheim ministra na Sorbonne, França, uma série de lições tendo como tema o pragmatismo.

Essas lições se seguiram logo após a publicação de *As Formas*, em 1912, no qual Durkheim formula uma teoria sociológica da verdade e do conhecimento, baseada na noção de “representação coletiva”. De acordo com o sociólogo Paulo Henrique Martins (2008), em seu artigo *Itinerários do dom*, Durkheim recoloca em questão a ideia de verdade (um problema da filosofia do século XIX), e insiste sobre o seu caráter coletivo, o que o impulsiona a examinar de perto o pragmatismo.

Uma primeira edição póstuma desse curso foi realizada por Armand Cuvillier, em 1955, a partir de anotações de alguns alunos de Durkheim. Essa edição, cujo título em português é *Pragmatismo e Sociologia* (2004), é a resposta ao apelo lançado pelo sobrinho e discípulo Marcel Mauss, que classifica o curso como sendo a “coroação da obra filosófica de Durkheim”.

Nesta obra, sugere-se fazer uma nova releitura do fato social, a partir do esforço de Durkheim de articular as representações coletivas com as experiências dos indivíduos em interação na vida cotidiana. O caráter antiutilitarista do sistema do dom tem como importante referência à renovação da crítica intelectual durkheimiana presente neste curso (Martins, 2008).

Durkheim versa sobre a relação entre a escola pragmatista norte-americana – representada, sobretudo, por Peirce, James e Mead – e a sociologia ao articular teoricamente suas reflexões sobre as representações coletivas, com as teses, aparentemente opostas, do pragmatismo social norte-americano. Esta tentativa associar a

produção intelectual sobre a verdade aos determinantes psicosociais e não utilitários das práticas interativas.

De acordo com Robert R. Crépeau, da Universidade de Montreal, que divide o texto de apresentação de *Pragmatismo e Sociologia* (2004) com o tradutor Aldo Litaiff, da Universidade Federal de Santa Catarina, o interesse do fundador da sociologia francesa pelo pragmatismo está claramente ligado a sua vontade de formular uma teoria das representações compatível com o racionalismo francês.

“Inicialmente, a atualidade do pragmatismo, que é provavelmente a única teoria da verdade atualmente existente. Em seguida, que há no pragmatismo um sentido da vida e da ação que é comum com a Sociologia: as duas tendências são filhas de uma mesma época”(Durkheim, 2004, p. 47).

Durkheim se aproxima da concepção da verdade através do uso da noção da representação coletiva. Ao discutir sobre a concepção dogmática da verdade, os pragmatistas recolocaram em questão o postulado do racionalismo e do empirismo clássico, afirmando que a concepção da “idéia verdadeira é a idéia conforme as coisas; é uma imagem, uma cópia dos objetos; é a representação mental das coisas. A idéia é verdadeira quando esta representação mental corresponde ao objeto representado” (*Ibid.*, p. 66). Esta realidade não é, todavia, a coisa sensível, mas um sistema organizado de ideias existindo por si próprias e que a mente deve produzir.

Aqui, a ambivalência continuará presente no pensamento durkheimiano. Ele vai reconhecer não só a doutrina de Platão, de que as ideias são pensamentos de Deus; mas também a de Hegel, de que a ideia absoluta se identifica com a razão – esta última foi duramente criticada por James. Em ambos os casos, “a verdade é concebida como existindo fora de nós: existe uma Razão que domina todas as razões individuais, basta que estas últimas a copiem” (*Ibid.*, p. 66).

Enquanto no empirismo a verdade é dada no mundo sensível, no racionalismo ela é dada num mundo inteligível. Para os idealistas, as coisas são conceitos, ou seja, o pensamento é essencialmente o conceito, sendo este último a base do mundo real. Na visão durkheimiana, entretanto, isso não muda em nada a questão. “Os estados ideias existem nas próprias coisas e o sistema de verdade e da realidade (formando aqui um todo) nos é

dado pronto, feito fora de nós” (*Ibid.*, p. 67).

Segundo o dogmatismo, a verdade é um sistema terminado e que escapa ao tempo e à mudança. A consequência dessa concepção é o afastamento do ser humano como agente ativo capaz de exercer influência sobre a verdade, uma vez que em todas as concepções dogmáticas, a verdade está fora das inteligências (Durkheim, 2004).

Durkheim vai fazer uma dura crítica ao dogmatismo ao questionar a validade da verdade como uma simples descrição da realidade. O pragmatismo postula um vínculo indissociável entre o pensamento e a vida, ou a existência espiritual e a humana. Durkheim sustenta essa ideia através do postulado de James que defende o conceito como um produto da ação ou da experiência. Dentro da doutrina pragmatista, a ideia tem como finalidade guiar nossa ação. Por isso, o sujeito se confunde com o objeto (*Ibid.*,120).

O primordial para James era a experiência, não o espírito ou as coisas. A verdade não é independente da ação humana, nem um dado separado da vida. As consequências desse ponto de vista são as de que deve existir uma continuidade entre o sujeito e o objeto e a da similaridade que deve haver entre o pensamento e o mundo.

“Se o pensamento é uma cópia das coisas, não vemos como ele pode atingi-las, pois existe um abismo entre a mente e o objeto. Acima deste abismo epistemológico, o pensamento deveria realizar um salto mortal. Só podemos atingir o objeto se pensarmos. Se for pensamento, ele nos é interior. É impossível, então, controlar a verdade da ideia. (...) seja qual for a forma que dermos à teoria da verdade, a questão que se coloca inevitavelmente é a de saber como podemos comparar nossas idéias à realidade e assim conhecer a sua verdade” (James *apud* Durkheim, 2004, p. 73).

Mesmo endossando a crítica dos pragmatistas contra o racionalismo (que separa o pensamento da existência) e o empirismo (que não reconhece a razão como forma de experiência individual) ao longo de suas lições, Durkheim não aprova a solução individualista de James por já ter encontrado a sua própria solução nas *Formas elementares* (2009) ao afirmar que as categorias e conceitos são “representações coletivas”, e não advindas da experiência individual.

Em *Sociologia e Pragmatismo* (2004), Durkheim faz uma revisão teórica do excessivo individualismo do pragmatismo, apontando como caminho a valorização do indivíduo no coletivo. Num exercício de autocrítica, Durkheim revê suas posições anteriores.

O indivíduo recebe um papel ativo, pois Durkheim afirma que o indivíduo é responsável pelas mudanças sofridas pelos conceitos ao curso do tempo. Inicialmente concebido de forma passiva, o indivíduo torna-se cada vez mais a origem de seu pensamento (Durkheim, 2004, p. 14). Nessas duas últimas grandes obras – *Formas elementares* e *Sociologia e pragmatismo* –, é que finalmente Durkheim vai reconhecer o indivíduo e sua contribuição concreta às representações coletivas.

As representações coletivas são o conteúdo conceitual interno da sociedade. O conceito expressa a maneira através da qual a sociedade representa os objetos da experiência. Para Durkheim, a sistematização dos conceitos se deve ao fato de o próprio pensamento coletivo ser sistematizado. “Tudo o que é coletivo tende a se fixar, a eliminar a mudança e a contingência. É porque é coletivo que o conceito se impõe a nós: ele nos é transmitido(...) O conceito assegura o acordo dos indivíduos” (*Ibid.*, p. 220).

Opondo-se ao pragmatismo individualista de James, Durkheim caminha em direção a uma concepção próxima do interacionismo simbólico de George Herbert Mead e do pragmatismo peirceano. Ele se aproxima do pragmatismo de Peirce quando sustenta que a representação é obra coletiva, ao afirmar que “é o pensamento que cria o real, e o papel eminente das representações coletivas é o de ‘realizar’ essa realidade superior que é a própria sociedade” (*Ibid.*, p. 188).

As representações criam o caráter de objetividade das mitologias, e o que lhes confere esse poder criador é o seu caráter coletivo. As representações coletivas, na visão durkheimiana, desencadeiam a existência de seus objetos e as verdades mitológicas foram as condições de existência das sociedades. Mas, as representações só podem ser consideradas coletivas se corresponderem a algo real.

“Toda representação coletiva deve servir, no plano prático, aos indivíduos; isto quer dizer que ela deve suscitar atos que sejam ajustados às coisas, às realidades correspondentes. Ora, para poder suscitar esses atos, é necessário que a representação seja ela própria adaptada a essas realidades” (Durkheim, 2004, p.191).

Durkheim defende que a realidade tem uma função especulativa, pois a verdade não é de ordem puramente racional. Ao lado das verdades científicas, sempre haverá verdades “mitológicas”; estas exprimem realidades incontestáveis, ou seja, realidades sociais. “São nossas ideias, nossas crenças que conferem aos objetos do pensamento sua realidade” (*Ibid.*, p. 187).

Desta forma, a ideia é verdadeira em função de seu poder criador, não em razão de sua conformidade com o real. Essas ideias se originam das representações coletivas criadas a partir de um pensamento coletivo em comum. É a coletividade que promove as ideias e representações.

“Ora, todas as representações coletivas são, em virtude de sua própria origem, revestidas de um prestígio graças ao qual elas têm o poder de se impor. Elas possuem uma energia psicológica maior do que as que emanam dos indivíduos. É o que faz com que elas se instalem com tanta força na consciência. Aqui reside a própria força da verdade” (*Ibid.*, 187).

Por exigir que as consciências individuais estejam em acordo, a sociedade não pode tomar consciência de si mesma sem ter alguma relação com as coisas. Para que isso aconteça, cada uma delas deve se manifestar. Durkheim (2004) defende que isso só ocorre quando as coisas são tomadas como símbolos. “É porque a sociedade se expressa por meio das coisas, que ela é levada a transformar, a transfigurar o real” (*Ibid.*, p.191).

A crença é uma regra de ação, pois na prática, toda representação coletiva deveria servir aos indivíduos, gerando atos que se ajustem às realidades correspondentes. “Para suscitar esses atos, é necessário que a representação seja ela própria adaptada a essas realidades” (*Ibid.*, p.191). Destarte, não se pode separar as criações mitológicas do real uma vez que a realidade é a própria sociedade.

Ao representar a verdade como algo feito, Durkheim conclui que a verdade é social, humana e próxima a nós; a verdade se liga à vida por ser um produto da vida social. Ela só se realiza pelos indivíduos, através das consciências dos indivíduos. Por isso, ela é coletiva. A verdade também se caracteriza pelo seu caráter obrigatório. “É por esta razão que a verdade é uma norma para o pensamento, assim como é uma norma para a conduta” (*Ibid.*, p. 211).

Considerado por William James como um método para interpretar a verdade a partir de suas conseqüências práticas, o pragmatismo se afasta das abstrações, dos princípios fixos estabelecidos *a priori*, dos sistemas fechados e absolutos e volta-se para a concretude e adequação aos fatos, à ação. A verdade é, desta forma, uma característica das crenças, as quais nos ajudam a lidar com nossas experiências cotidianas. As crenças que melhor se adaptam a isso podem ser chamadas de verdadeiras (Martins, 2008).

Para o fundador da sociologia francesa, haveria no pragmatismo, sobretudo nas teorias mais sociológicas de C. Peirce e G. Mead, um sentido de vida e de ação individual que seria muito importante para os estudos da sociedade. De fato, há nesses autores uma preocupação evidente de pesquisar os fundamentos da vontade coletiva sem cair no excesso de formalização dos sistemas sociais, nem nos casuísmos racionalistas das teorias individualistas do contrato social.

“Penso que neste curso está, de fato, a chave que explica a sistematização por Mauss da dádiva. Pois, se por um lado, esta é concebida como um sistema geral de obrigações coletivas (reforçando a tese de Durkheim a respeito da sociedade como fato moral), por outro, Mauss faz questão de adentrar o universo da experiência direta dos membros da sociedade, o que lhe permite introduzir um elemento de incerteza estrutural na regra tripartite do dar-receber-retribuir, escapando da hiper-presença de uma obrigação coletiva que deveria se impor tirânicamente sobre a liberdade individual”(Martins, 2006, p. 93).

Mauss percebe a simpatia de Durkheim pelo pragmatismo por ele ter proposto, antes de tudo, a tornar a verdade mais flexível, ao demonstrar que ela é um produto humano, em constante movimento e transformação. No pragmatismo, o pensamento é criador de verdade. Somente a “experiência vivida” é capaz de nos mostrar que os princípios com base na ciência normativa não precisam ser passíveis de prova, nem de justificação.

Nessas lições, Durkheim toma consciência da necessidade de enraizar os valores fundamentais do homem em sua experiência. O recurso ao “social” é a marca do seu sentimento das condições existenciais da escolha. E reconhece que toda moral implica em pelo menos um princípio – um julgamento de valor – que não tem origem na ciência. “Se quisermos saber o que é a verdade, não temos de determinar *a priori* o que ela deve ser na sua forma ideal; temos de estudar as verdades vivas, as verdades reconhecidas como tais pelos homens em sociedade, e analisar suas características” (Durkheim, 2004, p. 37).

Esta fase constitui uma fonte de inspiração decisiva para Mauss conceber a tese do “fato social total”, que se funda nas crenças coletivas e nas experiências concretas dos atores sociais, e que permite completar o desenho da filosofia moral proposta por Durkheim. Ao definir a sociedade como um “fato social total”, Mauss compreendeu que a vida social é um sistema de prestações e contra-prestações (Martins, 2006).

### **O fato social total**

A dádiva ocupa na literatura das ciências sociais e humanas um lugar privilegiado. Tendo sido analisada originalmente por Marcel Mauss, em 1924, a partir das sociedades tribais e seus sistemas de troca, a dádiva vem despertando cada vez mais o interesse de pesquisadores voltados para o estudo da solidariedade e democracia nas sociedades complexas (Godbout, 1998; Caillé, 2002; Martins, 2006). Ao examinar as formas de circulação dos bens em diferentes sociedades, Mauss se dedicou a compreender o caráter livre e gratuito, mas ao mesmo tempo obrigatório e interessado, dos atos de dar, receber e retribuir.

Como vimos anteriormente, é a partir do sistema de reciprocidade - a tríplice obrigação coletiva de dar, receber e retribuir bens simbólicos e materiais entre os seres humanos - que se cria o vínculo social. Este sistema é conhecido como dom ou dádiva (Mauss, 2008). A obrigação do dom aparece como um fenômeno total que atravessa a totalidade da vida social na medida em que tudo aquilo que participa da vida humana – sejam bens materiais ou simbólicos – é relevante para a produção da sociedade (Martins, 2006, p.



99).

Para Mauss (2008), o simbolismo encontrado no *Kula*<sup>1</sup> é semelhante ao do *Poiltach*<sup>2</sup>. De acordo com esses autores, a troca seria a mola propulsora das relações humanas. Assim, Mauss aponta para o simbolismo como o que há de mais universal nas sociedades humanas para a compreensão da realidade, o que o leva a entender o sistema do dom como um “fato social total” e analisar a sociedade a partir da interconexão de diversos fatores.

Em seu artigo sobre dádiva, Godbout (1998) explica o que seria esse “fato social total”. De forma negativa, entende-se por dádiva tudo o que circula na sociedade, mas não está ligado nem ao mercado, nem ao estado. Na forma positiva, pode-se entender como dádiva todo o simbolismo que circula em nome do laço social.

A partir da detalhada análise do modo de circulação dos bens, cargos e pessoas nas mais diversas sociedades, Mauss assume o pressuposto de que esses fenômenos seriam “fatos sociais totais”. Defende, com esse termo, que a troca primitiva englobaria a totalidade da sociedade em cada um dos atos que a compõem. A ideia do fato social total permite ligar o social com o individual, o físico com o psíquico, e deve ser apreendido de uma experiência concreta.

“Nestes fenômenos sociais ‘totais’, como propomos chamar-lhes, exprimem-se ao mesmo tempo e de uma só vez todas as espécies de instituições: religiosas, jurídicas e morais – e estas políticas e familiares ao mesmo tempo; econômicas – e estas supõem formas particulares da produção e do consumo, ou, da prestação e da distribuição” (Mauss, 2008, p. 55).

Dentro deste contexto social, a complexidade das motivações e modalidades de interações que envolvem os indivíduos e os grupos, é fundamental destacar o aspecto do

---

<sup>1</sup> Um sistema de trocas, um fenômeno social analisado por Malinowski em “Argonautas do Pacífico Ocidental” (1922).

<sup>2</sup> Consiste numa cerimônia religiosa que se caracteriza pela oferta de bens e redistribuição de riqueza, um fenômeno estudado por Mauss no ensaio sobre o dom, em 1924.

caráter voluntário, aparentemente livre e gratuito e, todavia, forçado e interessado dessas prestações (Martins, 2006).

Nas economias e nos direitos não se observam simples trocas de bens, de riquezas e de produtos. Trata-se de coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam; as pessoas presentes no contrato são “pessoas morais”: clã, tribos, famílias, que se atacam e se opõem, quer em grupos, desafiando-se diretamente, quer por intermédio dos seus chefes, quer destas maneiras simultaneamente. “O que elas trocam não são exclusivamente bens e riquezas, coisas úteis economicamente. São, antes de mais nada, festins, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas” (Mauss, 2008, p. 58). Estas prestações, denominadas por Mauss como “sistemas de prestações totais”, são contratadas voluntariamente por meio de presentes, embora elas sejam “rigorosamente obrigatórias sob pena de guerra privada ou pública” (*Ibid.*, p. 59).

Para Mauss, a lógica mercantil moderna não substitui as antigas formas de constituição dos vínculos e alianças entre os seres humanos. E tais formas continuam presentes na sociedade moderna. A compreensão da dádiva como o sistema de trocas básico da vida social permite romper com o modelo dicotômico típico da modernidade:

“A escola francesa, ao introduzir uma crítica consistente ao pensamento utilitarista e mercantilista pelas mãos de Durkheim e Mauss, constitui uma das principais fontes de inspiração teórica para se pensar hoje o surgimento de uma sociedade civil mundial, regionalmente diferenciada: que se expande fora dos domínios próprios do Estado e do Mercado e que valoriza novas perspectivas para compreensão da sociedade a partir dos movimentos de base” (Martins, 2006, p. 94).

O entendimento do sentido sociológico da dádiva quebra esta dicotomia para introduzir a ideia da ação social como movimento circular acionado pela força do bem (simbólico ou material) dado, recebido e retribuído, que interfere diretamente na distribuição dos lugares dos membros do grupo social e nas modalidades de reconhecimento e inclusão. “Por ser a lógica arcaica constitutiva do vínculo social, a dádiva integra potencialmente em si as possibilidades do mercado (retenção do bem doado) e do Estado (possibilidades de redistribuição das riquezas coletivas) (*Ibid.*, p.100)”.

Refutando a noção corrente de uma sociedade supostamente baseada na maximização dos interesses individuais, Mauss colocou em destaque o entrelaçamento entre fenômenos econômicos, morais, estéticos, religiosos e jurídicos no seio de prestações e contraprestações que se apresentam preferencialmente como atos voluntários, mas nos

quais se entrevê a força obrigatória do dever, “sob pena de guerra privada ou pública” (Mauss, 2008, p. 45).

Essa passagem evidencia que, para Mauss, a antítese do dom não é o mercado, mas a ausência de relação e/ou vínculo. Assim, as interações sociais são movidas por razões que ultrapassam os interesses materiais e utilitários.

Ao invés de conceber os indivíduos como sujeitos que buscam seus próprios interesses, calculadas pela sua utilidade, admite-se que os sujeitos instituem o que é justo e desejável, tomando também por base a generosidade desinteressada. Logo, não é a submissão dos indivíduos que dá origem ao Estado, mas o estabelecimento de uma forma de relação, na qual os homens podem “opor-se sem massacrar-se” (Mauss, 2008, p. 183).

Caillé (2002) aponta três termos para pensarmos a interdependência complexa do paradigma do dom: o dom, o simbolismo e o político. Esses termos se distinguem das esferas das atividades regidas pelas coerções utilitaristas e funcionais. É nesse sentido que M. Mauss caminhava ao concluir o Ensaio sobre o dom:

“Estudos deste gênero permitem, com efeito, entrever, medir, avaliar os diversos móveis estéticos, morais, religiosos, econômicos os diversos fatores materiais e demográficos cujo conjunto funda a sociedade e constitui a vida em comum e cuja direção consciente é a arte suprema, a Política, no sentido socrático da palavra” (Mauss *apud* Caillé, 2002, p. 105).

A sociologia de Marcel Mauss pode ser entendida, sob três aspectos, a saber: no resgate das idéias associacionistas para se pensar a sociedade civil complexa da contemporaneidade; na crítica ao utilitarismo, esta filosofia moral que propõe um individualismo fundado no cálculo interesseiro dos prazeres e dos sofrimentos; e por fim, na crítica ao estruturalismo, o que coloca a teoria da dádiva como um argumento importante para um pensamento pós-estruturalista que resgate o lugar da experiência e da incerteza estrutural do fato social (Martins, 2006, p. 92).

Desta forma, a contribuição de Mauss para as ciências sociais pode ser compreendida a partir da definição da sociedade como um fato social total, que nos permite articular de forma adequada às referidas dicotomias da sociologia; e da introdução do simbolismo como elemento fundamental de trocas entre pessoas morais. Ao assim proceder, ele

aprofunda a tese de Durkheim acerca da existência de uma obrigação social coletiva determinante à liberdade individual.

### **Referências Bibliográficas**

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

DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes. 2009.

\_\_\_\_\_. *A divisão do trabalho social*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Pragmatismo e sociologia*. Florianópolis, SC: UFSC, 2004.

GODBOUT, J. T. *Introdução à Dádiva: Um privilégio paradigmático*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, n. 8, v. 13, ANPOCS, 1998.

MAUSS, M. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2008.

MARTINS, P.H.; CAMPOS, R.C. *Polifonia do dom*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2006.

MARTINS, P.H. *A dádiva entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. *De Lévi-Strauss a M.A.U.S.S. – Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais: Itinerários do Dom*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, Vol. 23 nº. 66, fevereiro/2008