

Além das coisas; o elogio da alienabilidade de Marcel Mauss

Beyond things; Marcel Mauss' praise of alienability

Marcos Lanna¹

Professor Associado em Antropologia Social
Universidade Federal de São Carlos

Doutor em Antropologia
University of Chicago

E-mail: barolo96@gmail.com

Resumo

O artigo retoma a apresentação da circulação de objetos e pessoas em Marcel Mauss e indica que não só algum grau de inalienabilidade está nela presente, como tem sido reconhecido pela antropologia, mas também de alienabilidade, condição da comunicação. Dados o futuro do estado e a disseminação das relações de mercado, importa desvendar continuidades lógicas e históricas entre dom e mercadoria, que, argumento, estão em relação de transformação e de hierarquia. Mauss e K. Marx, cada um a seu modo, revelam especificidades da troca capitalista: Marx o aspecto ideológico da igualdade desta troca como falsa consciência, Mauss sua desigualdade e a inclusão nela mesma de formas não capitalistas de redistribuição, especialmente a previdência (privada e estatal), como compensações. Há assim complementariedade tanto entre dom e mercadoria como entre Mauss e Marx. Este mostra ser o trabalho mercadoria, Mauss um dom, sacrifício: o trabalhador dá de si. Há uma teoria do valor implícita na teoria de Mauss do dom como inalienável, que deve ser considerada em relação à crítica de Marx da alienação do trabalhador no modo de produção capitalista.

Palavras-chave: dom; mercadoria; Mauss; Marx; inalienabilidade.

¹ Agradeço a Michael Scott pela oportunidade de apresentar uma versão deste artigo em Seminário do Departamento de Antropologia da *London School of Economics* em 26/07/2012. Outra versão, intitulada «*Maussian inalienability and Marxist alienation; a contrast*» foi apresentada em novembro de 2013 no simpósio «*Beyond engagement, papers inspired by the work of Terence Turner*», no *112th. Annual Meeting* da *American Anthropological Association*. Apresentei ainda outra versão no Grupo de Trabalho «*Um novo olhar antropológico para a economia*» no II Encontro de Antropólogos Mexicanos e Brasileiros, em novembro de 2013, em Brasília. Agradeço aos comentários dos participantes destes simpósios e seminário.

Abstract

This paper presents Marcel Mauss' theory of people and objects' flows as necessarily implying not only some degree of inalienability - as has been recognized -, but also some sort of alienability as a universal feature of communication. Given the future of the State in relation to the growth of market relations, it is important to unveil historic and logical continuities between "gift" and "commodity", that, I argue, are in transformational and also in hierarchical relation. Mauss and Marx attempted to reveal the specificity of capitalist exchange. Marx unveils the ideological cover of the inequality of this exchange. Mauss proposes private and State welfare as forms of non capitalist retributions to be included in capitalism as compensations. If Marx describes labor as commodity, Mauss shows it is a gift linked to the sacrificial aspect of labor. There is an implicit theory of value in Mauss's consideration of gifts as inalienable which should be considered in relation to Marx's critique of alienation of the worker in the capitalist mode of production.

Keywords: gift; commodity; Mauss; Marx; inalienability.

Para Beatriz

La psychologie traditionnelle expliquait les illusions de la perception par un excès d'activité sensorielle ou mentale. Dans la perspective où je me suis placé, il ne s'agirait pas d'un excès, mais de la manifestation élémentaire d'une puissance intrinsèque où prend son origine toute l'activité de l'esprit. C. Lévi-Strauss, *Le Regard Eloigné*

Marx et Freud [...] nous ont appris que l'homme n'a de sens qu'à la condition de se placer au point de vue du sens; jusque-là, nous sommes d'accord avec Sartre. Mais il faut ajouter que ce sens n'est jamais le bon: les superstructures sont des actes manqués qui ont socialement « réussi ». C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*

I guess the trouble was that we didn't have any self-admitted proletarians. Everyone was a temporally embarrassed capitalist. John Steinbeck, em *America and Americans and Selected Non-Fiction*, referindo-se aos comunistas americanos.

We are lonesome animals. We spend all our life trying to be less lonesome. John Steinbeck

É reconhecida a importância de M. Mauss para a compreensão de temas tão amplos como a construção simbólica do corpo, da religião, das diferentes noções de pessoa, do sacrifício e da economia. Mauss colabora, talvez mais do que ninguém, para a transformação da sociologia durkheimiana na disciplina que hoje chamamos antropologia, uma transformação de certa forma iniciada pelo próprio E. Durkheim ao se aproximar de outras teorias da religião, como as do totemismo australiano. A esta transformação se segue outra, da filosofia ocidental em sociologia, buscada por Durkheim na primeira parte da sua vida. Salientarei aqui aspectos da contribuição de Mauss para o entendimento da economia como sistema simbólico e da relação entre pessoas e coisas. Para tanto, farei uma rápida comparação entre sua ênfase na inalienabilidade do dom e a noção de alienação de K. Marx.

Marx e Mauss tentaram, cada um a seu modo, revelar especificidades da troca capitalista, e o fizeram de modo incrivelmente complementar. Marx desvenda a desigualdade da troca capitalista e enfatiza o mascaramento ideológico desta desigualdade. Já Mauss assume a desigualdade como fato, tomando toda troca como desigual. Marx alcança seu objetivo através de uma monumental etnografia do capitalismo (cf. Lévi-Strauss 2013: 347), enquanto Mauss constrói uma etnografia geral e comparativa de realidades não capitalistas. Em Mauss, a presença e relevância de qualquer desigualdade é relacionada com “mecanismos” das sociedades modernas semelhantes aos analisados por Marx, tanto assim que conclui o *Ensaio sobre o dom* argumentando pela implementação de sistemas de previdência, privada e estatal, em sociedades capitalistas. Estes sistemas são, para ele, redistribuições não capitalistas e retribuições ao trabalho, entendido como dom feito pelo trabalhador de partes de sua própria pessoa, dádiva com claro aspecto sacrificial. Ora, o dom da pessoa do trabalhador ocorre mesmo quando o trabalho é vendido e comprado.

Entretanto, para Marx (1983), nem toda a troca, nem mesmo toda troca capitalista, é necessariamente desigual. A troca de mercadorias **no mercado** não seria desigual pois, no mercado, trocam-se **valores de uso** distintos, mas com o mesmo **valor de troca**, a mesma quantidade de trabalho socialmente necessária para produzi-los. Para Marx, a troca fundamentalmente desigual é a realizada entre a força de trabalho e o capital. A troca desigual enfatizada por ele foi dar-se força de trabalho e receber salário, mediante a extração de mais valia no momento da produção. Marx teria desvendado a “essência” (ou estrutura?) desta troca desigual. Mas esta não se faz no mercado, e sim na fábrica, o que daria ainda mais sentido para entendermos o “caráter etnográfico” desta teoria, do qual falava Lévi-Strauss (2013: 347). Marx contrapõe assim a “esfera barulhenta do mercado” ao espaço da produção. No mercado, o valor produzido pelo trabalho na fábrica se transforma em preço. Oposição interessante, valor:fábrica::preço:mercado. Mas se trocas realizadas nos mercados não são necessariamente desiguais para Marx, isso significa que há espaço para mais etnografia (e mais teoria etnográfica) sobre as trocas que o fossem, o que foi claramente percebido por Mauss.

Daí derivam, então, os conceitos marxistas de “valor de troca” e “trabalho abstrato”. Para que no mercado seja possível trocar-se mercadorias de naturezas distintas, com distinto “valor de uso”, é necessário abstrair o que possuem de distinto e focar o que há de equivalente: **trabalho**. Trabalho abstrato é o que há por trás de todas as mercadorias, o que uniria todas elas. Trabalho concreto é o que as distingue, o que diferencia os objetos a serem “trocados”, o prego da camisa. Marx (1983) conclui que o trabalho é a “substância do valor”, no sentido de ser o fundamento do valor, que, por sua vez, é o fundamento da mercadoria. Em resumo, não há extração, apenas realização de mais valia no mercado. Podemos então dizer que, para Marx, a troca no mercado é um momento de igualdade (ela **aparece** igual), enquanto a troca seria desigual **na produção**.

Mauss e Marx complementam-se ainda de outras formas, pois, se este mostra que o trabalho é uma mercadoria, comprada e vendida, Mauss o toma como um dom, como mostram suas reflexões sobre a noção de salário ou “*wage*” (cf., por ex., Mauss 2003: 289-291)². Infelizmente, Mauss pouco escreveu sobre o trabalho como forma particular de dom. Mesmo a questão do dom sacrificial

² Mauss lembra que “[...] a palavra francesa ‘gage’, que possui os significados de caução, penhor, prenda, salário [e também de “prova”, “castigo”, eu complementar] vem de *wadium* (cf. o inglês *wage*, salário)” e em sua reflexão sobre o “*wadium*” germânico nota que Huvelin o “aproximava do nexum romano [...]” (Mauss 2003: 189-190). Lembra ainda, a partir de Pollock & Maitland (apud Mauss, 2003: 198) que “[...] no direito anglo-saxão a ampla palavra ‘gift’ cobrirá venda, troca, penhor, arrendamento [...]”, além de veneno, como é sempre lembrado.

fica aberta em suas obras (cf. Parry 1986: 470). Entretanto, Mauss deixou suficientes apontamentos para uma compreensão do dom (em geral) como inerentemente sacrificial. Voltaremos a isto. Por outro lado, a mais valia de Marx poderia ser aproximada a um sacrifício involuntário; é mais um tomar de outrém do que um dar de si, algo é tomado do trabalhador. De toda maneira, há um contraponto entre as ideias de sacrifício do trabalhador e de mais valia, a parte do salário do trabalhador que não lhe é paga (a demonstração de que o trabalhador produz muito mais valor do que recebe está em Marx 1983, Seção III, capítulo 5; sobre o salário, cf. Seção VI). Fica aqui a sugestão deste outro exemplo de complementaridade possível entre Mauss e Marx.

Continuando, sobre esta, se Marx aponta para a desigualdade (entre classes) de pessoas, Mauss aponta para aquela entre coisas -, por exemplo para o fato de que na Melanésia e na Polinésia as coisas podem ser simultaneamente ou alternativamente masculinas e femininas, (“oloa” e “tonga”, em Tonga – cf. Mauss 2003: 194-96), desenvolvendo a ideia de que sistemas classificatórios englobam pessoas e coisas já apresentada em Durkheim & Mauss (1901-1902).

Passemos à definição do dom de Mauss. Todo dom apresenta uma relação entre alienabilidade e inalienabilidade, assim como um amálgama de fatos e ideias e dos atos de dar, receber e retribuir. Além deste tríplice aspecto como ato, o dom é um ato que é também um conceito, tendo assim algo do mito, implicando conceitos e ações rituais. Para Lévi-Strauss (1949), este “caráter sintético” do dom promove a possibilidade lógica de superação da oposição entre o eu e o outro. O dom é, assim, sintético em mais de uma conta: não apenas por amalgamar o dar, o receber e o retribuir mas também as figuras do “eu” e do “outro” e ainda, conceito e ação. Aliás, era exatamente este caráter de crença e rito, “união íntima entre ação e pensamento” o que tinha anteriormente incentivado Mauss a estudar a prece e fazer dela o tema da sua tese de doutorado (cf. Fournier 1994: 337).

Desnecessário dizer, estamos longe da ideia liberal da barganha (em francês, “troc”) ou mesmo da troca (“échange”), apesar desta última expressão ter – infelizmente, a meu ver, como veremos abaixo – se tornado jargão dos comentadores maussianos. Além da palavra “dom”, Mauss também usa “circulação” e bem mais raramente “comércio”, que relaciona ao conceito de tradição (“trade” e “tradition” em inglês), significando não imobilidade mas seu oposto, “aquilo que passa”, coisa ou pessoa, isto é, signos. Podemos ver o trabalho de Mauss, sua demonstração de que a sociedade se define pela circulação de pessoas e coisas, como um elogio da tradição (sobre a “traditio” latina, cf. Mauss 2003: 271-275). Assim, para Mauss, a circulação é comunicativa e a comunicação pressupõe alienabilidade, de bem e pessoa, o dar de si e/ou o dar algo de si. Ao mesmo tempo, pressupõe inalienabilidade, pois algo do doador (não necessariamente de sua pessoa, no sentido psicológico da noção, mas sua filiação clânica, ou seu nome ou sobrenome, por exemplo), vai com o que é doado, está inexoravelmente ligado ao objeto (ou pessoa) dado. “Apresentar alguma coisa a alguém é apresentar algo de si” (Mauss 2003: 200; no original: “[...] *présenter quelque chose à quelqu'un, c'est présenter quelque chose de soi* [...]”). Na tentativa de uma análise da inalienabilidade na Oceania alternativa à de Mauss, Weiner (1992) toma a reciprocidade como “superficial” em relação às “estratégias de troca” e recebe crítica demolidora de Valeri (1994).

A alienabilidade se refere àquela parte que é efetivamente dada, transferida, enquanto a inalienabilidade nos remete a uma parte do doador que passa e é incorporada pelo recebedor, mas não exatamente entregue (a expressão em inglês “to give up” expressa bem o que ocorre; a inalienabilidade é aquilo que não é dado, no sentido de não ser “given up”). A inalienabilidade

nos remete àquela parte da pessoa do doador que vai com a coisa ou pessoa dada e pode englobar ou ser englobada pelo recebedor.

Como se diz na Oceania, e Malinowski nos reporta para as Trobriands, a parte inalienável do “doador”, que vai com o objeto, “morde” (Mauss 2003: 222-223). Já quanto ao alienável, quanto mais circulação, maior o grau de alienabilidade (no sentido maussiano) e de alienação (no sentido marxista, o trabalho que estaria presente numa coisa sendo transferido sem que o valor-trabalho seja reconhecido enquanto tal). E quanto maior alienabilidade e alienação, maior o aspecto material, objetificante, fetichista da circulação (nisto Mauss e Marx estariam de acordo), o que não significaria maior criação de valor para Mauss, e sim para Marx.

Quanto maior a inalienabilidade do que passa, aí sim, para Mauss, maior o valor do dom. Neste aparente paradoxo estaria o valor maussiano: o valor está em a pessoa do doador seguir com o objeto ou pessoa dados. Esta proposição dependeria, claramente, do valor da pessoa, o tema do último texto importante de Mauss, de 1938 -, *et pour cause*. Alguns, como os brâmanes indianos, teriam a capacidade de se fazer circular com serviços religiosos; nesse caso, exemplarmente, maior a inalienabilidade, o dom brâmane sendo o dom supremo em tantas regiões da Índia. Já o trabalho, por sua vez, de modo geral, teria alienabilidade, sem necessariamente gerar grandes valores ou valores máximos, ainda que haja também inalienabilidade, inclusive física, o corpo do trabalhador (ou “produtor”, nos termos de Mauss) indo (e/ou se destruindo) para outrém. Dito de outro modo, Mauss luta pelo reconhecimento social de alguma inalienabilidade do trabalho, o que significa uma maneira de ser socialista e ainda, de referendar a teoria da alienação de Marx: o trabalhador não se reconhece no seu trabalho (Marx), como, segundo a moral universal do dom, poderia e deveria (Mauss).

Como é sabido, o conceito de alienação marxista se liga ao de fetiche, descrito no primeiro capítulo do Livro I de *O Capital*. Fetiche vem do português feitiço, que as mercadorias exercem sobre os humanos. Os homens esquecem, deixam de se reconhecer como produtores das mercadorias, que aparecem a eles como seres mágicos, destituídos de trabalho. As mercadorias dançam uma dança mágica para os homens. É isso o que Marx (1983: 70) quer indicar em uma passagem sobre a mesa e as louças dançantes (onde “china”, louça, foi mal traduzida, alias, como China, o país):

À primeira vista, a mercadoria parece uma coisa trivial, evidente. Analisando-a, vê-se que ela é uma coisa muito complicada, cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas. Como valor de uso, não há nada misterioso nela, quer eu a observe sob o ponto de vista de que satisfaz necessidades humanas pelas suas propriedades, ou que ela somente recebe essas propriedades como produto do trabalho humano. É evidente que o homem por meio de sua atividade modifica as formas das matérias naturais de um modo que lhe é útil. A forma da madeira, por exemplo, é modificada quando dela se faz uma mesa. Não obstante, a mesa continua sendo madeira, uma coisa ordinária física. Mas logo que ela aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa fisicamente metafísica [... com] cismas muito mais estranhas do que se ela começasse a dançar por sua própria iniciativa.

Essa dança é a alienação do trabalho. Ela ocorre não só porque o trabalhador passa o dia inteiro numa fábrica escura, fétida, fria ou quente, e ganha menos do que devia, mas porque não consegue enxergar as mercadorias como fruto do seu próprio trabalho. Elas dançam por

parecerem prontas, dadas, destituídas de seus caracteres sociais, ou, em uma interpretação menos ortodoxamente marxista, de alguns de seus caracteres sociais.

Quanto a Mauss, vimos que exclui as noções de barganha e troca, caras ao pensamento liberal; faz o mesmo com outra delas, a de equilíbrio. A circulação é sempre desequilibrada, tanto que, a meu ver, devemos falar não de dons mas de dívidas, a reciprocidade diferida, como a das relações como entre pai e filho, por exemplo, especialmente em locais onde o segundo tem a obrigação de enterrar o primeiro, como em grupos indianos estudados por Parry (1986), que, entretanto, e infelizmente, não reconhece este tipo de relação como recíproca. Tentei em outra parte mostrar (Lanna 1996) que todo dom inaugura um circuito de dívida. Ainda seguindo a compreensão básica do dom maussiano, também os tributos são dons (cf. Mauss 2003: 146-147 para Madagascar, Mauss 2003: 200 para Melanésia e Polinésia, Mauss 2003: 201 para Bornéu, Mauss 2003: 279 para a Índia, etc.). Exatamente como K Polanyi e B. Malinowski, Mauss entendia os inhames dados aos chefes trobriandeses como “tributos”. Esta prestação é nomeada pelos trobriandeses *pokala* (cf. Malinowski 1953: 181, 186, 193, entre outras passagens; cf. ainda Malinowski 1953: 153 para os trobriandeses em geral, Malinowski 1953: 61 para dons dos irmãos da esposa ao marido, Malinowski 1953: 63 entre aldeias tributárias, Malinowski 1953: 64 um sistema de vassalagem com uma mulher de cada aldeia indo para o chefe, Malinowski 1953: 153, 180)³.

Podemos concluir que o tributo é uma forma de dom e daí entender o estado como formado pelos tributos (não um proto estado trobriandês, mas os estados que P. Clastres reconhece como tal, polinésios, por exemplo), como uma ou múltiplas centralizações de circuitos de dons, algo evidenciado em tantas etnografias, como a do *Negara* de Geertz (1980) ou a de Leach (1954), especialmente na variação gumsa, tão próxima do feudalismo dos Shan vizinhos, e modelo das aldeias-cidades Chin, centros de grande poder cujos chefes “casavam em círculo”.

Numa visão maussiana, não só o estado, mas também o mercado poderia ser visto como transformação lógica e histórica do dom. Assim, etnografias do dom em sociedades contemporâneas, como as do *Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales* (M.A.U.S.S.), inspiradas por Allan Caillé, sobre temas como a confiança (*Revue du MAUSS* no. 4, 1994), sacrifício (*Revue du MAUSS* no. 4, 1995), religião (*Revue du MAUSS* no. 22, 2003), prisão, abandono e perdão (*Revue du MAUSS* no. 40, 2012), cura e saúde (*Revue du MAUSS* no. 41, 2013), etc., importantes como obviamente são, parecem-me incompletas ao pretenderem entender os circuitos de dons seja em si mesmos, como já fazia a antropologia do parentesco de Lévi-Strauss em 1949 para os casamentos, seja **em torno** de circuitos mercantis e não **as relações**, sejam **hierárquicas**, sejam **de transformações, entre dom e mercadoria** (ou mesmo das transformações entre relações de produção, como faz Graeber 2007). Ora, mesmo após todo o esforço do M.A.U.S.S., ainda resta entendermos que os próprios circuitos mercantis são eles mesmos circuitos de dons, ou constituídos por circuitos de dons.

Evidentemente, a forma mercadoria pode assumir ao mesmo tempo a forma dom (pensemos no presente comprado no natal, no dia do pai, da mãe, etc.) e vice-versa (pensemos na venda de corpos para trabalho ou sexo). E como o dom, a mercadoria pode assumir forma material ou

³ Quanto a K. Polanyi, indico esta passagem em que cita a etnografia de Thurnwald entre os Banaro ao lado da de Malinowski e da de R.Firth entre os Tikopia: “Entre os povos micronésios e polinésios, por exemplo, ‘os reis, como representantes do primeiro clã, recebiam o imposto e redistribuíam-no mais tarde, sob a forma de dádiva, entre a população’ [...]” (Polanyi 2000: 312).

imaterial; como disse Mauss dos dons, mercadorias podem ser objetos ou reputações, títulos, nomes, imagens, canções, visitas, serviços, danças, etc.. Em todos os casos considerados no *Ensaio sobre o dom*, da costa noroeste da América à lei Romana, não apenas aquilo circula guarda em si traços de pessoas que as possuíram mas também “a pessoa é possuída pela coisa”. Se há pessoa nas coisas e o doador vai com elas, a questão de quem é o sujeito, quem o objeto do dom em cada caso é obscurecida. A distinção radical entre pessoas e coisas feitas pelo humanismo moderno particulariza-se. Ressurge o contraste com Marx: Mauss mostra a pessoa nas coisas e as coisas enquanto pessoas, em toda a parte (e não apenas a coisa enquanto pessoa nas economias do dom e a pessoa enquanto coisa no mercado, como sugere Gregory 1982), enquanto Marx mostra como as coisas se encantam e as pessoas se coisificam no capitalismo (cf. Lukács 1974). Marx considera esta situação anômala, pressupondo como universal ou desejável um modo de separação entre pessoas e coisas que Mauss explicita ser muito especificamente moderno, ou “nosso”, na expressão que usa na conclusão do *Ensaio*. Como mostra Dumont (1977), Marx universaliza uma concepção particular de liberdade e de autonomia da pessoa. Não há espaço para aprofundar aqui esta discussão, mas, segundo Dumont, Marx universaliza um ponto de vista particular, o do proletariado. Lukács (1974), por sua vez, argumenta que esta classe seria universal por ser a que produz valor.

Como é sabido, Mauss demonstra haver por trás de cada dom “mecanismos de retribuição obrigatória”, que os Maori chamam de *hau* e Lévi-Strauss (1949) de princípio de reciprocidade. Estas contribuições maiores do *Ensaio*, entretanto, são freqüentemente mal interpretadas, caso de Parry (1986), referido aqui. Mencionei também como a perspectiva lévi-straussiana salienta no dom seu caráter sintético, nele evidenciando uma lógica estrutural sincrônica. Outros autores preferem salientar uma concepção diacrônica do dom, quando não pretendem que as descobriram (cf. Appadurai 1986), sem notar que Mauss se fascinava pelas histórias de cada objeto (como os nativos, aliás, o que Malinowski mostra extraordinariamente bem nos *Argonautas* e não seria tão novo quanto imagina, por exemplo, Venkatesan 2011 – e foi retomado por Munn 1986). Mas Mauss também tinha uma teoria da história, uma “narrativa total” ou, como posteriormente se chamou, “grande narrativa”. Nisto, de novo, Mauss se assemelha a Marx.

Mais uma vez, não posso especificar aqui determinadas formas de evolucionismo, típicas do século 19, em cada um destes clássicos. Quanto a isto, cf. Parry (1986: 458) que aproxima, ainda, Mauss e Maine (Parry 1986: 459). Mas, para dar um exemplo, Mauss buscava descobrir origens indo-européias da contemporaneidade francesa. Ou ainda, o próprio plano do *Ensaio* é evolucionista (cf., entre outros, Lanna 2000), fragmentando a história humana em três etapas básicas (de circulação de dons); inicia com análises das “prestações totais” mais igualitárias da Melanésia e Austrália, passa para as agonísticas, típicas das sociedades aristocráticas e conclui com a modernidade. Quanto a Marx, se é conhecido o argumento de que o método dialético, pressupondo sínteses, não pode ser confundido com evolucionismo, muito resta a se explicar, como as simplificações de F. Engels em *A Origem da família, da Propriedade Privada e do Estado*, por exemplo.

Mais importante, para os objetivos deste artigo, é que, para Mauss, por trás das formas históricas particulares, haveria lógicas sociais universais como os “mecanismos de retribuição”. Estas fundariam tanto a comparação quanto um evolucionismo que exclui conjecturas que justificassem suposta superioridade moral do ocidente industrializado. Mesmo o ensaio de 1938

sobre a noção de pessoa propõe o desenvolvimento, ou expansão, de uma “categoria” ou “noção”, da pessoa individual. Neste sentido, a famosa crítica de Lévi-Strauss (1950) à generalização da noção maori de “hau” no *Ensaio sobre o dom* faz sentido como referência ao evolucionismo, sem significar, da parte de Lévi-Strauss, desinteresse na imersão etnográfica, como frequentemente é lida, contra Lévi-Strauss e a favor de Mauss. Lévi-Strauss adverte Mauss por tomar a categoria de “hau” como excessivamente inclusiva e também por dela imaginar sobrevivências evolutivas. A crítica de Lévi-Strauss não nega a teoria etnográfica de Mauss, mas sim que se possa produzir uma teoria geral da história a partir de uma noção nativa. Este foi, inclusive, um dos erros de Durkheim ao generalizar noções como “sagrado” ou “totem” e que Mauss repete na primeira fase de sua atividade intelectual. Neste sentido, a categoria de “pessoa” é similar aos “mecanismos gerais de retribuição obrigatória” por trás da noção de “hau”. Com o princípio de reciprocidade no lugar da categoria nativa “hau”, Lévi-Strauss busca uma teoria simbólica do social para substituir a teoria social dos símbolos de Durkheim, nos permitindo um entendimento das teorias nativas enquanto ontologias. O mesmo vale para as totalizações e destotalizações classificatórias de *O Pensamento Selvagem* (cf. Lanna, Costa & Colli 2015).

Mas deixo de lado aqui o evolucionismo do *Ensaio sobre o dom* e resalto suas contribuições. Ao contrário de Parry, para quem haveria na noção de “hau” de Mauss, uma dicotomia não existente entre pessoa e coisa (Parry 1986: 465), assumi aqui, influenciado pelo próprio Parry, que Mauss torna possível a crítica a esta dicotomia que caracteriza o pensamento moderno. Assim, flerta com a possibilidade de um novo humanismo, mais amplo, que Lévi-Strauss desenvolverá (cf. P. Maniglier 2000). O *Ensaio* também traz uma crítica à ideologia crista, implicitamente tomada como uma apologia da caridade e logicamente absurda, dado que não existiria em parte alguma o que Malinowski denominava “free gifts”. Malinowski propõe uma tipologia das trocas igualitárias às hierárquicas, os free gifts sendo principalmente entre marido e mulher e pais e filhos (cf. Malinowski 1953: 177, 191, entre outras passagens). Em outras palavras, Mauss mostra não existir relação não recíproca nem desinteressada (cf. Graeber & Lanna 2005). O próprio Malinowski (1953: 178) reconhecia, em 1922, que “[...] *there is no comprehensive name for this class of free gifts in native terminology* [...]” e quatro anos depois, serem corretas as críticas que recebeu de Mauss quanto a isto (Malinowski 1926: 40-41). Assim, se, por um lado, autores como Douglas (1990) ou Derrida (1994) também entendem o “free gift” como uma aporia, uma impossibilidade, como Mauss já mostrara, dado haver reciprocidade por trás de cada dom, por outro lado, interessantemente, antropólogos (predominantemente de formação britânica ou, como o próprio Malinowski de 1922, atuantes no Reino Unido) retomam essa que me parece ser uma falsa questão, ao argumentar a favor do “free gift”, como se houvesse uma igualdade original, suposta talvez por uma dose arraigada de religiosidade inconsciente.

O artigo de Parry (1986) classicamente demonstra que há uma ideologia em torno do “free gift” que “emergiu paralelamente à ideologia de uma troca puramente interessada”. Para Laidlaw (2008), o suposto “free gift” é importante justo por não gerar laços e assim permitir a existência (física e simbólica) do renunciante que o recebe; o mesmo argumento poderia ser feito para um sacerdote que o desse. Já Soumhya Venkatesan (2011) sugere que o “[...] *free gift magnifies people’s sense of themselves, their relations with one another and to ‘gigantic’ entities that confront human life yet exceed it* [...]”, além de propor argumento típico da velha razão prática de, na região do sul da Índia que estudou, um mítico “free gift” de esteiras para a rainha inglesa aumentar a circulação local destas esteiras como mercadorias.

Laidlaw (2008: 617) retoma a idéia de Parry (1986) de que o “free gift” não é uma idéia especificamente cristã mas “[...] todas as grandes religiões tem seus modos de instanciá-la [...]”, instituconaliza-la, como nas esmolas Śvētāmbara, uma das grandes seitas jainistas indianas que analisa. Venkatesan (2011), por sua vez, se pergunta por que o “free gift” perduraria, sem especificar melhor a questão, que, a partir de Parry e Laidlaw, parece-me, deveria ser: por que ele perdura enquanto fórmula ideológica das “grandes religiões” (e de certas antropologias, eu complementarista)? Desnecessário dizer que a **prática** cristã apresenta sua forma particular de reciprocidade, diferindo da **retórica** cristã, para a qual a caridade verdadeira excluiria o estabelecimento de relações entre inferiores e superiores, assim como o desejo de superioridade e qualquer forma de egoísmo. Isto é exatamente o contrário do que Mauss afirma sobre todas as formas de dom, que este opera uma mediação entre egoísmo e altruísmo, superioridade e inferioridade, entre outras oposições.

Voltando às complementaridades e diferenças entre Mauss e Marx, vimos que este apresenta a forma capitalista de alienação e aquelas formas de inalienabilidade não capitalistas. Vimos ainda que a crítica de Marx à alienação e ao fetichismo da mercadoria não só pressupõe a distinção moderna e humanista entre pessoas e coisas como a toma como um ideal. Marx busca uma sociedade na qual as pessoas atingiriam um potencial por ele imaginado, tornar-se-iam homens verdadeiros, talvez pela primeira vez, desalienados, **além das coisas**, como se, para Marx, as pessoas fossem os únicos sujeitos legítimos da troca. Nesta perspectiva, a idéia de circulação de pessoas ou de pessoas como objetos de troca é escandalosa. A “crítica da alienação” de Marx busca a construção de uma humanidade distinta e com controle **das coisas**, e no seu limite, de um mundo platônico não objetificado, como se fosse este não uma potência natural dos homens mas um sequitur de sua evolução social. Esta crítica da alienação, aliás, se propõe como científica, contrapondo-se a teorias socialistas do século 19 que Marx classificava como sonhadoras. Mas não só Marx, é a modernidade que se rebela contra os homens-coisas ou coisificados que ela mesma produz, como se as pessoas pudessem ser **liberadas** desta condição. Esta não seria artefato moderno, mas condição na qual, Mauss mostrou, sempre vivemos, sob a magia dos tempos, diria ele -, sob feitiços particulares, diria Marx. Mauss busca supercar a estreita definição liberal de pessoa a partir de desejos e motivações psicológicas. Quanto a isto, Dumont (1977) mostrou haver similaridades entre Marx e pensadores liberais modernos, apesar de Dumont, tão crítico a Marx, também aceitar esta definição da modernidade como coisificação de pessoas, que é a de Marx, e mais recentemente, também a de Gregory (1982).

Este quadro pode ser visto de outro modo, aproximando-se Marx e Mauss, pois se o primeiro mostrou haver coisificação das pessoas no capitalismo, Mauss mostrou haver também pessoalização das coisas nas sociedades do dom. É o que fazem Dumont (1977) e Gregory (1982), explorando esta complementaridade entre Marx e Mauss, este analisando a sociedade das pessoas (e coisas tornadas pessoas) e aquele a das coisas (e pessoas tornadas coisas). Mas, como vimos, além da complementaridade, há contraste: para Mauss, não é só no capitalismo que as pessoas são concebidas como coisas. O *Ensaio* mostra que pessoas e coisas implicam-se mutuamente em toda parte, talvez até em menor grau nas “nossas sociedades”. Demonstra ainda que estas interconexões e imbricações, se universais, tomam formas particulares e não se devem a confusão ou incompreensão ou incapacidade de mentes não modernas. Mauss não critica a posse da pessoa pela coisa, mas ao contrário aceita-a como condição social. Já Marx tem como ideal uma pessoa aquisitiva com completo poder sobre as coisas, de modo não tão distinto dos pensadores liberais.

O que Mauss criticava era outro fetichismo, o “da política” e das funções do Estado, que encontrava tanto no bolchevismo como na social democracia do seu tempo. A lei moderna estava para ele em desacordo com o que tentava mostrar ser moralidade universal. Ainda diferentemente do que para Marx, para Mauss o assalariamento, a compra e venda de trabalho no mercado, não estava fadada a terminar. Ela poderia e deveria, entretanto, ser englobada por leis estatais, que seriam um retorno à moralidade do dom. Mauss criticava, assim, tanto o utilitarismo de pensadores liberais como dos bolcheviques, a ideia destes de que os fins justificam os meios e sua oposição a leis e instituições democráticas. Fez críticas sérias aos bolcheviques e aos que “peregrinavam” a Moscou (cf. Fournier 1994: 417) e de lá trariam “desordem” à França (carta a A. Varagnac, citada por Fournier 1994: 393). Planejou um livro sobre o socialismo em que descreveria os bolcheviques como “reacionários” e “primitivos” (Fournier 1994: 407). Mauss opôs socialismo e bolchevismo a partir do momento em que deixou de escrever para o *L'Humanité*, que associava ao segundo, e passou a escrever para *La vie socialiste* (cf. Fournier 1994: 416). Reprovava nos comunistas russos “a pobreza de suas idéias e de suas realizações legais e administrativas,” instaurarem “leis e direitos a golpes de decretos, de violência,” acreditarem “que pode-se gerar interesses sem o consentimento e a confiança dos interessados”. E de ter da economia “tudo destruído (abolição do comércio privado, supressão de todo mercado, de toda Bolsa, toda especulação)” e de “haver secado a fonte mesmo de toda vida social, a confiança e a boa fé” colocando-se “não apenas fora da lei moral mas também das leis mais elementares da sabedoria política” (citado por Fournier 1994: 427). Mas Mauss jamais fez qualquer associação livre entre bolchevismo (ou “ditadura do partido comunista sobre o proletariado” (Fournier 1994)) e as teorias de Marx, ou mesmo as de Rosa de Luxemburgo. Elogiava esta por seu antimilitarismo na mesma medida em que criticava a social-democracia alemã, que desejava “mais republicana, mais antimilitarista e mais antinacionalista”, apesar de reconhecer que ela fora capaz de “organizar a classe trabalhadora” e “educá-la para a luta de classes, política, sindical e cooperativa”, ainda que não “para a ação política geral e humanitária” (citado por Fournier 1994: 366).

Apesar de, em 1920, dizer não se encantar “[...] pelo valor teórico dos escritos de Lenin e ainda menos pelo valor daquele de Trotsky [...]” (citado por Fournier 1994: 421), Mauss interessou-se pela Nova Política Econômica de Lenin, adotada justo quando escrevia o *Ensaio sobre o dom* (Graeber 2001: 157), que permitia algum comércio na U.R.S.S. comunista, algum investimento estrangeiro e o abandonava algumas estratégias de coletivização. A volta de alguma instituição de mercado à U.R.S.S. levou Mauss a avaliar a significância lógica e histórica deste. Como a experiência provou impossível a abolição da compra e venda de mercadorias naquele contexto, Mauss concluiu ser inevitável nossa conexão ao mercado, ainda que sob formas sempre diferentes (Mauss 1922: 188-190). Isto inclusive pelo fato de o “espírito do dom” estar presente também na mercadoria.

Entretanto, como vimos, para Mauss o mercado violaria o sentido de justiça das pessoas. O *Ensaio* tenta entender o apelo de programas de previdência e de partidos socialistas, assim como o que a etnografia de todo planeta revelaria como padrões de justiça, que teriam inclusive capacidade para englobar o mercado. Tanto assim que em varias sociedades lá analisadas, como Índia e Roma antigas, o mercado está presente, mas não como principio social básico e proeminente. Podemos, novamente, aproximar Mauss de K. Polanyi (2000), para quem a particularidade das sociedades capitalistas modernas seria a de o mercado constituir uma esfera autônoma, ainda que jamais tenha havido uma “sociedade de mercado”. Mauss e Polanyi também tinham em

comum serem socialistas não comunistas. Infelizmente, estes grandes leitores de Malinowski não se leram mutuamente.

Mauss também criticou os revolucionários modernos por buscarem abolir a propriedade privada (cf. Mauss 1920: 264; 1969 [1924]: 637). Ao mesmo tempo, não romantizou as sociedades do dom como ideais, como um modelo mais perfeito de administração das pessoas e das coisas. Era também consciente do papel fundamental do dom nas sociedades aristocráticas. Por esta razão, são, como as polinésias e as do noroeste americano, o foco do *Ensaio* (Maori, Kwakiutl e Índia védica). Não é, assim, apenas, nem principalmente em ambientes iguais que o dom tem relevância.

Muitos antropólogos entenderam o *potlatch* da costa noroeste americana como um mecanismo de redistribuição oposto ao capitalismo, pois valorizaria não a acumulação, mas o dar e até a destruição de riquezas. Etnografias detalhadas de povos da costa noroeste (Oberg 1973; Walens 1981; Kan 1989, entre tantas outras), não foram suficientes para impedir generalizações apressadas de não especialistas que interpretam o potlatch sem especificá-lo, com afirmações vagas sobre a vida kwakiutl, do tipo “tudo era pretexto para celebrações extensas e repetidas” (Godbout & Caillé 2000: 104). Não estamos aqui em um “paradigma do dom”, mas em uma hermenêutica, ou mera interpretação, longe da etnografia que articula mitos e objetos como máscaras e cobres, como a que faz Lévi-Strauss (2008), por exemplo. Estamos mais próximos da R. Benedict de *Padrões de cultura*, que, em 1934, criticava os kwakiutl como “[...] obsecados por riquezas, desejos de superioridade e megalomania paranoide [...]” (citada por Godbout & Caillé 2000: 105). Assim, quando não partimos de uma etnografia detalhada, nos permitimos imprecisões do tipo:

[...] noções de estima e honra são comuns a todos os sistemas de dom. O que é específico do potlatch kwakiutl e o que fascinou gerações de antropólogos – profissionais e amadores – ensaístas e homens de letras, são os extremos aos quais elas são levadas [...] (Godbout & Caillé 2000: 105).

Ora, o que é específico aos kwakiutl não é nada disso; temos de ter mais cuidado ao falarmos em “honra” ou “estima”. Mas sabemos, com Lévi-Strauss (2008), haver casas, regimes cosmológicos, ou cosmopolíticos, perspectivistas inclusive, aguardando novas análises.

Interpretações imprecisas não reconhecem o simples fato de que qualquer coisa dada deve antes ser recebida ou até acumulada (cf. Lanna 2005). Os chefes kwakiutl são tanto redistribuidores quanto tributários de dons, algo a que a antropologia ameríndia ainda não deu suficiente atenção, privilegiando o primeiro aspecto. Mauss indica haver este poder do chefe -, ameríndio ou melanésio ou qualquer outro, apesar das enormes diferenças e especificidades de cada caso - para centralizar reciprocidades, como Malinowski descreve os chefes trobriandeses. As análises de Lévi-Strauss da chefia bororo e nambiquara seguem Mauss quanto a isto (cf. Lanna 2013). É evidente, então, que o dom não preclui o estabelecimento de hierarquias; ao contrário, ele as promove. Mauss também apresenta interesses individuais e sociais em diferentes formas de dar. Como afirmei, a retórica cristã é excepcional por imaginar um dom desinteressado, a caridade. Mauss evidencia ainda prestações materiais de segmentos inferiores de várias sociedades sendo concebidas como tributos (partes de colheitas, de animais, terra, dinheiro, etc.) e retribuídas por serviços religiosos, como os dos brâmanes. Quando e como, então, é apropriada a retribuição

“material” ao “imaterial”? Esta questão é fundamental para a compreensão da construção das desigualdades (e não apenas de sua “marcação” funcional).

É difícil ler as reflexões de Mauss sobre os brâmanes e não se lembrar de sacerdotes cristãos. Através da história, a ideologia cristã parece dar um desenvolvimento particular a idéias bramânicas de que o dom não estabelece nenhuma superioridade nem se liga a qualquer motivação egoística. A ideologia cristã nega a regra da reciprocidade como universal, imaginando uma dádiva pura, a caridade, o “oferecer a outra face”, etc. O cristianismo incorre no mesmo paradoxo do relativismo (cf. Aron 1970; Valeri 1992): negando retoricamente qualquer superioridade, esta mesma negação coloca aquele que a profere como superior. É apenas em forma ideológica e retórica que o “free gift” ou a dádiva pura existe. Seria fácil uma descrição etnográfica das prestações em torno de qualquer sacerdote cristão, que não poderia deixar de lado, evidentemente, a compreensão de uma **troca** constituída ideologicamente como a circulação de serviços religiosos (palavras, graças, ofício de ritos, etc) em um sentido oposto à de valores materiais (como alimentos, mas jamais dinheiro, dados ao padre local pela comunidade de S.Bento do Norte, RN, que pesquisei – cf. Lanna 1995). Não uso o conceito de troca para me referir à circulação de signos propriamente dita, simultaneamente materiais e imateriais, mas à construção ideológica do que seria o encontro de dois circuitos, ou de dívidas, em sentidos opostos. Logo, serviços religiosos por prestações materiais seria uma troca. Exatamente por isto importa uma teoria da ideologia, das super-estruturas, como a de Lévi-Strauss, que vá além da de Marx, nela incorporando o material e até mesmo a “dialética da natureza” de que fala o “Finale” de *O Homem nú*. Nela cabe, assim, tanto o “free gift” quanto a noção de troca como formas ideológicas (no sentido marxista do termo “ideologia”).

A meu ver, esta idéia cristã da troca reaparece em trabalhos de antropólogos importantes, como Pierre Clastres (cf. Lanna 2005, 2013). Ao imaginar o que denomina “não troca” -, movimento unilateral de mulheres, palavras e bens entre o chefe (ou a “região do poder”) e “a sociedade” ameríndios, as mulheres indo para o chefe e bens e palavra do chefe -, Clastres dá nova vida à idéia de dádiva pura que Mauss criticara no Malinowski dos *Argonautas*. Mesmo se não se usa o termo “free gift”, se reproduz a mesma a idéia.

Indiquei que membros do M.A.U.S.S. fizeram etnografias importantes de circuitos de dons em sociedades capitalistas, analisando, entre outros temas, idéias básicas para o estabelecimento da sociedade capitalista, como a de “confiança”. Por outro lado, o próprio Mauss não parecia interessado neste tipo de etnografia do dom moderno – por exemplo, não se ateu a festas como o natal, ou as burguesas, que seriam passíveis de comparação com realidades não capitalistas. A razão para isso, acredito, é seu interesse recair na mercadoria. A previdência social surge como tema fundamental da conclusão do *Ensaio*, exemplo contemporâneo do dom, justamente por englobar trocas de mercado. Este seria menos o pilar da sociedade capitalista que é para Marx e Polanyi e mais uma transformação lógica e histórica do dom. O mesmo parece valer para o estado, cuja formação, também sugeri acima, poderia ser entendida -, com base, agora, em Mauss, Polanyi e Malinowski -, a partir de formas específicas de dom, os tributos (entre outras, como a violência). Assim, se o M.A.U.S.S. mostra a presença do dom no capitalismo, o mercado e o estado não só não são estranhos ao dom, mas são formas particulares dele. Para o M.A.U.S.S., mas não para Mauss, há algum tipo de distância ou paralelismo entre dom, de um lado, mercado e estado, de outro.

É interessante comparar o esforço do M.A.U.S.S. com o de antropólogos britânicos (especialmente a partir da coletânea organizada por Bloch & Parry 1989) que fazem o movimento inverso, isto é, não pressupõem, como os sociólogos franceses, uma realidade capitalista para nela desvendar o dom, mas sim uma secular tradição de etnografia clássica a partir da qual inserem a questão do dinheiro. Nos dois casos se reconhece a sobreposição entre dom e mercadoria, mas em nenhum deles se reconhece a hierarquia entre estes termos, como proponho aqui (e alhures: Lanna 1995, por exemplo).

Ao contrastar Mauss e Marx, vimos que a noção de ideologia deste responde por que o capitalismo não é condenado de maneira mais geral e que a resposta passa pela noção de alienação. Mauss perguntava-se justo o oposto: por que, do ponto de vista dos trabalhadores (ou, como ele os denominava, os “produtores”), poderia haver uma condenação da ética capitalista e mercantil? Sua resposta está na existência de uma ética mais universal, baseada não no lucro, mas no dom. A Conclusão do *Ensaio* sugere que os “produtores” queriam seguir a coisa produzida, como se reconhecessem que vendem seu trabalho sem participar dos lucros. Para Mauss, assim, ao contrário do que para Marx, não é que os trabalhadores devessem buscar condições para se tornar conscientes das especificidades da produção capitalista, mas ao contrário, nós, modernos -, ou em suas palavras, as “nossas sociedades” – teríamos de ter consciência de que o trabalho, além de ser uma mercadoria, é um dom, e um dom tanto para um patrão individual como para a sociedade como um todo. A meu ver, o aspecto dom do trabalho complementa o fato que Marx desevidou, de ele ser comprado e vendido.

Para Mauss, tanto o dom como esta compra e venda não são apenas relações econômicas. Para Marx, a exploração político-econômica capitalista é eficientemente acobertada, ideologicamente, e só poderia ser superada por novas formas de consciência, mas também de ciência. Marx apresenta o conceito de ideologia enquanto apresenta o de dialética materialista, transformando, na *Ideologia Alemã*, a dialética hegeliana em materialista. Para Marx, tudo que não é dialético, isto é, que não expõe as contradições (**das coisas**), é ideológico. A economia política inglesa burguesa, por exemplo, seria ideológica por explicar o capitalismo sem evidenciar seu caráter contraditório. Uma nova forma de ciência seria necessária, a que mostra como **as coisas** são, contraditórias, e não como elas aparecem. A dialética é o método que mostraria a essência do capital.

Isto nos remete à epígrafe de John Steinbeck. Poderia ser considerada marxista - como foi, em interpretações que recebeu -, se sugerisse que o pobre norte-americano não se pensa como explorado mas como igual ao rico, ou “temporally embarrassed millionaires”. Já a conclusão do *Ensaio* explicita que a exploração capitalista seria de imediato entendida pelo senso de justiça do “produtor” e poderia ser superada pela volta “a costumes de dispêndio nobre” (Mauss 2003: 298), que não seriam as velhas, mas novas formas do dom. Por supor um senso de justiça universal anti-capitalista, Mauss não considera ingênua sua conclamação para novas institucionalizações do dom. Propõe ainda a substituição de algumas formas de mercadoria por dons (como a redistribuição estatal) e a substituição de algumas formas de dons por mercadorias (endossando a demanda de sindicatos e artistas pela valorização de seu trabalho e de sua arte).

Há assim, de novo, entre Mauss e Marx, complementaridade e diferenças também a respeito das percepções de “trabalhadores” e “produtores” sobre as injustiças do capitalismo. Se para Marx a alienação aumentaria com o desenvolvimento capitalista, Mauss via crescente alienabilidade no duplo sentido de que as transações se multiplicariam quantitativamente, dada a crescente divisão

social do trabalho, e ao mesmo tempo se tornariam menos significativas, pois menos inalienáveis. Tanto pobres, trabalhadores em geral e artistas, como os ricos conclamados “[...] a se considerar como espécies de tesoureiros de seus concidadãos [...]” (Mauss, 2003: 298) deveriam assumir-se como doadores e assim tornar a circulação menos alienável (e alienada, no sentido marxista). Quanto mais coisas fossem vendidas, haveria, tanto para Marx como para Mauss, tendência à pessoa do doador ir cada vez menos com elas e as transações adquirirem um caráter mais econômico -, a não ser que, e aqui estamos no terreno exclusivo do pensamento de Mauss, não no de Marx: 1) os “produtores” assumissem que vão com a coisa dada e/ou 2) os “ricos” voltassem a ser “tesoureiros de seus concidadãos” e/ou 3) o estado interviesse, alterando o significado da circulação, do dar e receber.

Para Marx, a crescente divisão social do trabalho levaria ao aumento da alienação, mas simultaneamente a uma maior impessoalidade. Se o Manifesto Comunista afirma que o capitalismo acabaria com a “idiotia da vida rural”, isso significaria, na perspectiva maussiana, minimização das figuras de doador ou tesoureiro da comunidade. Haveria aqui certa contradição entre Marx e Mauss, já que para este os “produtores” querem seguir a coisa que produzem, enquanto para aquele os trabalhadores não tem consciência de sua pessoa ou trabalho estarem na coisa (e a julgar por Steinbeck, no caso norte-americano, nem mesmo consciência de classe). Quanto a isto, Mauss parece novamente mais ingênuo que Marx. Afinal, sabemos que o “produtor” (de Mauss), ou o operário, não tem, regra geral, consciência do trajeto da produção, de uma fábrica de autopeças no interior da China ao automóvel paulistano, por exemplo, mas teria, quando a “produção” em questão for a de um quadro adquirido pelo Museu de Arte Moderna de Nova Iorque ou um livro publicado pela Universidade de Cambridge. Seja lá como for, não seria a mesma em todos os casos. Marx, por sua vez, tem o mérito de se perguntar -, antecipando a psicologia e a publicidade modernas - sobre a constituição dos desejos e auto-imagem dos trabalhadores, de tal modo que, via de regra, eles não **sentem** ter direito aos frutos do seu próprio trabalho (cf., novamente, Lukács 1974), ou mesmo ao usufruto de seu trabalho transformado, nem ao menos sabem das transformações que os frutos de seu trabalho sofrerão em posteriores mercantilizações. Interessantemente, Marx antecipa aqui um tema tipicamente maussiano, o da expressão social dos sentimentos.

Para ambos, o “produtor” ou trabalhador merece mais do que seu salário. Para Mauss, de acordo com a lógica da reciprocidade, merece segurança contra desemprego, velhice, doença, morte. A previdência seria necessária, derivada do princípio de que os produtores deram sua vida tanto para o empregador quanto para a coletividade (cf. Mauss 2003: 296). Deram assim algo ainda mais valioso do que seu trabalho, parte de suas pessoas, sacrificaram-se. Segundo esta perspectiva, o patrão tem uma dívida moral que deveria significar colaboração com o pecúlio do trabalhador, mas o mesmo vale para o estado, pois algo foi dado não só para o patrão mas para a sociedade em geral. A seguridade social é assim responsabilidade tanto pública quanto privada, ambas retribuições ao “produtor”; já é, em si mesma, “socialismo de estado” (ib.).

Se há semelhanças e divergências entre Marx e Mauss em relação a alienação e alienabilidade, o mesmo pode ser dito a respeito dos salários. Marx conclui ser o assalariamento uma forma de troca desigual que **aparece** como justa para o trabalhador, enquanto ele não for capaz de apreender a perspectiva global. O capitalismo é assim ideologicamente eficaz. Para Mauss, os salários não pareceriam justos aos “produtores”. Para Marx, os contratos salariais, entre outros, derivam da

lógica burguesa. Mauss, por sua vez, buscava nas mais variadas formas de contratos, além da sociedade burguesa, um significado universal.

Sabemos que o trabalhador se dá em troca do salário, recebendo dinheiro, algo de outra qualidade. Proponho, como disse, salientar, com Marx, o aspecto ilusório desta “troca”, mas meu motivo deriva dos ensinamentos de Mauss: não se trata de uma transação única, salário por trabalho, mas sim de uma dupla (ou múltipla) transação. Há circuitos de dons de trabalho (e empregadores podem concentrar, acumular milhares de empregados) e em outro sentido há circuitos de dinheiro-que-toma-a-forma-salário. Quando eles se cruzam, há a ilusão de uma troca. Exatamente como no kula, não há **troca** de colares por braceletes, mas circuitos de braceletes que se contrabalançam por outros de colares, cada um deles respeitando o que Lévi-Strauss chama de “troca generalizada” (do tipo do casamento matrilateral com a MBD), uma reciprocidade diferida. Exatamente este tipo de reciprocidade que, presentes no caso indiano, escapou a Parry, por exemplo, na circulação de copos de água entre estamentos implicando prescrições do sentido dos circuitos, o que ele reconhece (Parry 1986: 461-462). Mas não é que o dom implique neste caso “negação da obrigação de um retorno”, mas sim que este é para outrem, um terceiro incluído, ainda que não haja mesmo “*quid pro quo*” ou relação diádica ou reciprocidade explícita, ou “restita”, no termo de Lévi-Strauss.

Ademais, há algo inalienável no salário -, o seu salário não é o meu -, além do aspecto sacrificial de todo dom (cf. Lanna 2007). As sociedades aristocráticas analisadas no *Ensaio* nos ensinam que a acumulação de riqueza pode ser englobada pela sua posterior redistribuição. É com base nisto que Mauss conclama “os ricos” a agir como “tesoureiros” de outros tempos e locais. Isso parece ingênuo a ponto de Graeber (2001: 163) afirmar ser “lugar comum repudiar as conclusões políticas de Mauss no final do *Ensaio sobre o dom* como fracas e inconsistentes, sem o mesmo poder ou brilhantismo do resto do ensaio”, ainda que tente, ao contrário, recuperá-las.

Graeber reconhece ser “idiossincrática” a idéia de “ricos” passarem a “tesoureiros-aristocratas”, que poderia ser criticada como “tentativa atrapalhada para imitar Marx” (ib.), mas nota, por outro lado, que “a abordagem de Mauss da alienação oferece correção útil a alguns dos mais frequentes pontos cegos da antropologia marxiana” (ib.). A meu ver, esta idéia embute uma crítica fundamental à concepção da ideologia e alienação como falsa consciência desenvolvida em *A ideologia alemã*. Isto porque a inalienabilidade universalmente presente no dom é coetânea tanto da alienação, em um sentido marxista, como daquilo que chamamos aqui alienabilidade. Esta pode ser mínima; coisas (e coisas muito valiosas) podem existir sem circular, como uma coroa ou regália, por exemplo. Por alienação, em sentido marxista, penso a crença na coisa como mais do que coisa, que ela tenha vida. É justamente assim que, segundo o argumento maussiano, ou pensamentos nativos recuperados por Mauss, a coisa pode **representar** seu doador, pois parte dele está nela e com ela pode seguir. A meu ver, tal ocorreria não só no capitalismo, mas “sempre que um objeto muda de mãos” (ib.) ou um signo, material ou imaterial, circula.

Ousadamente, Mauss parece sugerir que um certo grau de reversão sujeito/objeto – em certos contextos, em certo grau -, pode agir não como mistificação ou instrumento de exploração” (ib.). Ora, foi exatamente isto que Lévi-Strauss (1950) mostrou estar implícito em Mauss. A Conclusão do *Ensaio* sugere que algum grau de mistificação é da constituição mesma de quaisquer processos comunicativos (e não só daqueles “criativos”, como coloca Graeber), e que

esta mistificação “não seria tão perigosa como seu oposto, a redução de toda relação social a algum tipo de cálculo objetivo [...]” (Graeber 2001: 163).

Há assim no dom, segundo Mauss, algo transcendental, uma “comunicação de almas”, como ele dizia, mas ao mesmo tempo mistificadora, ainda que não do mesmo modo que a alienação de Marx. Como vimos, “o trabalho de Mauss complementa o de Marx”, mas não pelo motivo indicado por Graeber, que seria “representar o outro lado do socialismo” (Graeber 2001: 163). Também não por que Marx tenha “cuidadosamente evitado especular o que uma sociedade mais justa poderia ser” e “os instintos de Mauss fossem bem ao contrário” ou ainda que este “[...] estivesse menos interessado em entender a dinâmica do capitalismo do que entender – e criar- algo que pudesse se sustentar fora dele [...]” (Graeber 2001: 163). A maior diferença entre Mauss e Marx, creio, ao menos a que salientei aqui, seria a de o primeiro não ver a mistificação como nefasta, mas inerente ao social.

Chegamos às epígrafes de Lévi-Strauss, apontando para o fato de que se a comunicação tem de seguir regras para significar, ao mesmo tempo o que significa são “ilusões da percepção”. Muito importante, aqui a teoria das superestruturas de Lévi-Strauss encontra a da infraestrutura marxista. As super-estruturas não seriam exatamente “falsa consciência” (Marx), mas “atos falhos”. Isto não exatamente no sentido das parapraxias freud-lacanianas, pois seriam “socialmente bem sucedidos”. Cada qual -, Marx, Freud, Mauss, Lévi-Strauss, Lacan -, teria sua teoria das ilusões; Marx busca superar algo que para Mauss é norma, a comunicação alienada, ainda que tenha compreendido, melhor que o segundo, quão profunda é a estruturação da alienação no capitalismo.

Dado o crescente interesse da antropologia pelas relações entre pessoas e coisas, pelas pessoas enquanto coisas e coisas enquanto pessoas, a perspectiva maussiana parece mais acurada etnograficamente, do ponto de vista de uma etnografia geral do pensamento e práticas humanos, e ao mesmo tempo menos exposta à redução das relações sociais a “algum tipo de cálculo objetivo”, para usar, de novo, expressão de Graeber (2001: 163), cálculo este que tanto Marx quanto Mauss mostraram caracterizar o pensamento liberal. Tal redução também está no pensamento bolchevique que Mauss criticou nos anos 1920, como vimos, assim como vimos que, segundo Dumont (1977), Marx não escapa destas armadilhas do pensamento liberal. Para Mauss, o utilitarismo extremo poderia levar à queda do regime soviético. Como Polanyi (2000), Mauss caracteriza este regime por uma combinação específica de redistribuição centralizadora e lógica mercantil. Ambos buscam alternativas teóricas tanto ao marxismo como ao pensamento liberal, no que foram seguidos por Dumont (1977, 1983).

Se Marx fez uma etnografia do capitalismo e se seu trabalho se complementa em mais de um sentido pelo de Mauss, este apresenta, - de novo, de modo semelhante ao de Polanyi -, um outro socialismo, a meu ver menos facilmente acoplável ao de Marx do que sugere Graeber (2001: 163). Deixo aberta a questão de quão utópicos ou ingênuos seriam estes diferentes socialismos, mas o de Mauss se baseia em um conhecimento etnográfico que já interessava Marx e cuja acumulação se deu após a morte deste. Claro que se poderia analisar de modo mais detido cada um destes autores e seus socialismos, mas não me parece possível descartar a lição que Marx já esboçava -, em *A ideologia alemã*, por exemplo -, de que para se pensar o mercado, o estado e o assalariamento, devemos nos debruçar sobre dinâmicas não capitalistas. É o que Dumont (1967) denomina, com A. de Toqueville, de “apercepção” ou Merleau-Ponty (1962) “método da dupla crítica”, isto é, pensar o capitalismo a partir da realidade não capitalista e vice-versa. Assim fazendo, poderemos

entender melhor as transformações lógicas e históricas do dom, ou mesmo, qualquer realidade. Um exemplo clássico, infelizmente esquecido, seria pensarmos regimes de propriedade burguesa a partir de iroqueses, como Morgan e Marx começaram a fazer⁴. É neste sentido que entendo a indicação de Parry (1986:459) de “a separação legal entre pessoas e coisas” estabelecida no final do Império Romano ser “central para nossos conceitos de propriedade e troca de mercado”.

Marx e Mauss refletiram sobre futuros possíveis do capitalismo. Para Graeber (2001: 158), o socialismo de Mauss é mais próximo do de Proudhon ou dos anarquistas, para quem idéias e instituições capitalistas poderiam ser fonte de crítica moral ao próprio capitalismo. Graeber reserva a Marx a ambição e a capacidade para entender totalidades (citando a diferença entre trabalho concreto e abstrato, a relação entre custos de reprodução e excedentes globais significando exploração, etc.) e nota que “Mauss nem fala em produção nas sociedades pré-industriais e não tem um sentido da reprodução dos sistemas sociais como um todo, ele não tem uma teoria do valor [...]” (Graeber 2001: 163). Ora, mesmo se não aprofundi aqui a perspectiva de Dumont (1977) de um Marx individualista, e se Mauss realmente é um teórico do local, próximo -, talvez até demais, como notou Lévi-Strauss (1950) -, do ponto de vista nativo, vimos que ele tem não apenas uma “teoria da alienação” (Graeber 2001:162), mas também uma teoria do valor. Para Graeber, ao contrário, a Mauss “faltaria uma teoria do valor” (Graeber 2001: 163). Aliás, vimos em Mauss não exatamente uma teoria da alienação mas da alienabilidade, parte inerente de sua teoria do valor. Graeber não nota ainda haver uma exterioridade na perspectiva de Mauss, ainda que diferente da de Marx, que o permite compreender totalidades, ainda que estas sejam abertas, circuitos, fluxos, e por isso mesmo “tradicionais”. Afinal, Mauss é um precursor da comparação e olhar distanciados, a partir dos quais idéias e instituições não se definem apenas por sua função, mas por princípios e modos de ser, ontologias.

Marx, por sua vez, via os proletários como classe verdadeiramente revolucionária exatamente por que negada pelo capitalismo, ponto bem retomado por Graeber (2001). Apenas ela poderia se **liberar**, dialeticamente se opondo à totalidade do “sistema” e criando algo radicalmente novo que não poderia ser imaginado ou descrito a partir da realidade atual⁵. A meu ver, Marx, ainda mais do que Mauss, se prende a uma perspectiva nativa, interior ao modo de produção capitalista e neste sentido menos holística. Isto por Marx não ter acesso ao volume de etnografia e histórias de realidades não capitalistas que Mauss teve (obviamente, outros motivos também poderiam ser avançados). Se Graeber está certo que Mauss não pensou o capitalismo como totalidade, por outro lado desvendou “mecanismos do dom”, que poderíamos chamar de “formas elementares” de toda vida social, no sentido de forma institucional -, sentido este posteriormente desconstruído por Lévi-Strauss para o totemismo e mesmo para a religião como um todo⁶. A presença desta “forma elementar” no capitalismo foi enfatizada nas últimas décadas por alguns sociólogos e etnógrafos, como os ligados ao M.A.U.S.S.. Ganha também novo sentido a contribuição de Marx

⁴ Outros exemplos seriam a comparação entre sociedades antropofágicas e antropoêmicas do capítulo XXXVIII de *Tristes Trópicos*, ou, no mesmo livro, o “progresso” de Chopin a Debussy entendido a partir de uma lembrança que Lévi-Strauss tem de Chopin que o remete “de volta” a Debussy, entre outros.

⁵ Enfatizo a palavra “liberar” para aproximar-me da compreensão de Dumont (1977) da liberdade (e da emancipação) como categorias fundamentais tanto no pensamento liberal quanto marxista.

⁶ Para Scubla (2011), após desconstruir o totemismo e a religião, Lévi-Strauss acabaria reintroduzindo a segunda através da fórmula canônica, o que seria - sempre para Scubla -, algum tipo de “retorno do recalçado”.

sobre a noção de mercadoria e o processo de acumulação de capital, entendidas agora como formas elementares da vida capitalista, e não de toda vida social.

Tanto a mercadoria quanto os “mecanismos do dom” devem ser particularizados, exatamente como Lévi-Strauss (1947) entendeu as “formas elementares” da vida religiosa de Durkheim (cf. Fournier 1994: 334, para a sugestão de ter sido Mauss quem cunhou e sugeriu a noção a Durkheim; e:338 sobre como Mauss já usava a idéia antes mesmo de 1908, quando Durkheim anuncia o título de seu livro, publicado em 1912). Lévi-Strauss contrasta estas **formas**, entendidas como especificidades institucionais, com **estruturas**, como o pensamento metafórico totêmico, as práticas sacrificiais metonímicas, o pensamento selvagem, a bricolagem, a arte como modelo reduzido e a própria ciência (cf. Lanna, Costa & Colli 2015). Restaria contrastar a mercadoria e os “mecanismos do dom” a aspectos mais universais da reciprocidade. Fica aqui o convite.

Para finalizar, contraste a compreensão da alienação dos autores analisados aqui à de Jaques Lacan, menos estudada. Para este, alguma falsa consciência estaria em qualquer significado, mas, paradoxalmente, Lacan guarda significância justo nos encadeamentos significantes, como os desvios, atos-falhos, lapsos, esquecimentos, resistências, que seriam para ele o que expressa alguma verdade⁷. Esta verdade seria a de um sujeito, o que seria paradoxal se pensarmos em Lacan como estruturalista. Lacan acaba onde Mauss partiu, nas necessidades de um sujeito individual, particular, cheio de verdades únicas e relativas a sua(s) história(s) e sua “ilha”, naquilo que Lévi-Strauss (1958: 219-220, 253) denominou “mito individual”. Ainda diferentemente de Lévi-Strauss, Lacan nega estatuto de verdade à racionalidade científica (cf. Antonio 2015).

O “eu” para Lacan é constituído na relação com o Outro, que lhe confere identidade imaginária e alienante e marca o desenvolvimento do psiquismo. O Outro seria de ordem simbólica, cultural. A estrutura da linguagem constituiria o sujeito a partir de um conjunto de demandas, desejos e desígnios dirigidos a ele desde antes de seu nascimento. Em posição de desamparo e dependência, tem-se o assujeitamento em favor do desejo do Outro, chamado por Lacan de alienação. A pessoa lacaniana é alienada pela linguagem (cf. Antonio 2015). Entretanto, ordem simbólica, linguagem, estrutura, são termos aos quais Lacan dá um sentido fraco, muito diferente do que faz Lévi-Strauss. A clínica lacaniana é uma crítica da alienação do “eu” aos ideais de satisfação propiciados pelo sistema capitalista. Levar o sujeito a não ceder em seu desejo consiste, paradoxalmente, em defender a sua condição desejante. A proposta terapêutica é ultrapassar a consciência, desalienar o sujeito das determinações da linguagem, o que não seria possível para Lévi-Strauss.

A alienação para Lacan seria assim a “condição desejante”, a construção pelo outro do desejo de um eu. Ela é estrutural, porque o sujeito é/está alienado pela linguagem (antes mesmo de nascer), mas em um sentido não lévi-straussiano. Ao mesmo tempo, após anos de análise, quando bem sucedida, seria possível se relacionar sem a preocupação de servir aos desejos do ou de ser desejada pelo Outro. Ainda que não totalmente, isto se consegue quando o “sintoma” é revelado e o analisante deixa de se preocupar em satisfazer o outro, de tamponar a falta do outro, de servir de falo ao outro, pois aprende que a satisfação é impossível e segue em busca dos próprios desejos (cf. Antonio 2015). Mas que desejos são estes? As várias formas de utilitarismo ao menos explicitam aqueles que tratam! Como no marxismo, há em Lacan uma “consciência libertadora da

⁷ Segundo Lacan (1997), o desejo só se revela pelos deslocamentos, pelas rupturas e pelas fissuras da consciência, define-se pela impossibilidade de satisfação, é puro “desejar” (cf. Antonio 2015: 156).

alienação”, que seria uma nova realidade construída cientificamente e ainda meramente suposta. Essencial aqui, a meu ver, são as prestações monetárias que o analisante paga ao analista. Este se constitui então, independentemente de sua formação, de modo **estruturalmente** semelhante aos sacerdotes, brâmanes ou cristãos, de quem falávamos aqui.

Vejo insuperável contradição quando a mesma psicanálise lacaniana afirma, com base na antropologia maussiana e lévi-straussiana, que a apreensão de algo pela consciência não passa de ficção e ao mesmo tempo propõe a busca de uma “consciência libertadora da alienação”. O neurótico não escapa à castração e segue desejante, submetido e alienado a uma lei simbólica – para Lacan, meramente simbólica - que “estrutura” toda a sua percepção da vida social. Há ainda outro paradoxo: ao mesmo tempo em que afirma poder libertar o sujeito da sua alienação aos desejos do Outro, Lacan coloca-lhe o destino inescapável de desejar sem nunca se saciar, de buscar a felicidade sem nunca alcançá-la (Antonio 2015: 157).

A análise lacaniana defende desta maneira a condição desejante do sujeito e assim, supostamente, livra-o da alienação capitalista. Esta não seria a condição desejante, estrutural, como, vimos aqui, ela poderia ser para um marxista ou mesmo um maussiano. Para Lacan, o capitalismo seria uma super-estrutura no sentido marxista, e não lévi-straussiano, seria mais algo ideológico, no sentido de falsa consciência, do que sistema de produção econômica, infra-estrutural. O capitalismo promove a **ilusão** de satisfação via consumo, leva os sujeitos a acreditarem em uma completude possível caso compre, digamos, carros Ferraris. A alienação capitalista estaria, portanto, no engodo. A ética da terapêutica seria fazer os sujeitos se darem conta de que a satisfação proposta pela realidade capitalista nunca vai acontecer. Se um analisante quer comprar ferraris, o analista lacaniano deve desconstruir seu desejo, que seria um “sintoma”, remetendo seu “verdadeiro” objeto do desejo da Ferrari a momentos primevos, enunciados em seu mito individual. Sempre serão infelizes, algo sempre vai faltar, mas devem sempre pagar a conta do analista. Nesta perspectiva, do mesmo modo que a realidade capitalista, a medicalização é criticada por Lacan por alienar o sujeito, retirando-lhe toda capacidade de autonomia. Entretanto, a psicanálise lacaniana então propõe uma forma de alienação ainda mais radical: um sujeito alienado em si mesmo, à sua própria *causa* — e a impossibilidade de sair dessa experiência é considerada, tanto por *analistas* como por *analisantes*, como libertadora (cf. Antonio 2015: 269-269).

Não cairia o lacanismo aqui no que Freud chamava de “narcisismo das pequenas diferenças”, a libertação ocorrendo não entre indivíduos mas no interior de um mesmo, exemplificando a passagem dos grandes aos pequenos e destes aos pequeníssimos intervalos característica da teoria mitológica-lévistraussiana da história? Seria ele um sinal da má resolução de uma crise social que se apresenta no curso da história, da morte dos mitos ao nascimento da política estatal e desta aos mitos individuais dos neuróticos? Seja lá como for, quão distante está Lacan da pessoa fractal, do indivíduo melanésio ou indiano (Marriot 1976) que, ao contrário, incorpora em si o social, a “crise social ao mesmo tempo inevitável, desejada e temida, da qual a Nova Guiné teria a originalidade de oferecer uma versão fisiológica, dando a ela o corpo individual por cena indefinidamente multiplicada” (Lévi-Strauss 1984: 208)!

Freud concebia o *narcisismo* como o amor a si próprio, e Lacan, como *alienação* a um *eu imaginário*; Freud falava em satisfação dos *desejos*, e Lacan, que o *desejo* não se satisfaz, *a falta é estrutural ao sujeito*; Freud falava em objeto da *pulsão*, Lacan não conhecia senão um *objeto perdido*. Além disso, este

construiu conceitos como *significante-mestre*, *objeto a*, *forclusão*, *falta-a-ser*, *imaginário-simbólico-real*, *sinthoma*, entre outros, baseado mais em autores como Platão, Hegel, Kojève, Heidegger, Politzer, Saussure, Lévi-Strauss e Jakobson [...] (Antonio 2015: 123).

A alienação lacaniana é assim narcisista e individualista no sentido (dumontiano) de pretender uma libertação. Com isso, os psicanalistas acreditam promover “[...] uma ascese interior, uma libertação e uma subversão do sujeito [...]” (Antonio 2015: 156). O que a perspectiva maussiana evidencia, por sua vez, quando falamos de alienação, seja em Marx, seja em Lacan, e mesmo em Lévi-Strauss, é que a dimensão religiosa parece inescapável. Retorno do recalcado -, diria Scubla (2011) -, que seria o do próprio Durkheim?

Finalmente, quando afirmo haver em Mauss um elogio de uma alienabilidade próxima à alienação marxista (ainda que seja importante distinguir alienabilidade de alienação, como tentei aqui), não podemos de modo algum imaginar qualquer tipo de elogio da irresponsabilidade, muito pelo contrário: além de haver também em Mauss elogio simultâneo da inalienabilidade, o dom é, ele mesmo, exigência de obrigação moral.

Referências

- ANTONIO, Maria C. A. 2015. *A ética do desejo: estudo etnográfico da formação de psicanalistas em escolas lacanianas de psicanálise*. Tese de Doutorado, PPGAS, Universidade Federal de São Carlos.
- APPADURAI, Arjun. (ed.). 1986. *The social life of things. commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press
- ARON, Raymond. 1970. “Le paradoxe du meme et de l’autre”. In: J. Pouillon & P. Maranda (eds.), *Échanges et communications*. The Hague: Mouton. pp. 943-952.
- BLOCH, Maurice; PARRY, Jonathan. (eds.). 1989. *Money and the morality of exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DERRIDA, Jacques. 1994. *Given time*. Chicago: University of Chicago Press. vol. 1. Counterfeit Money.
- DOUGLAS, Mary. 1990. “No free gift”. In: M. Mauss. *The gift*. London: Routledge. pp. ix-xxi.
- DUMONT, Louis. 1967. *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*. Paris: Gallimard.
- _____. 1977. *Homo aequalis: genèse et épanouissement de l’idéologie économique*. Paris: Gallimard.
- _____. 1983. “Préface”. In: K. Polanyi, *La grande transformation: aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris: Gallimard.
- DURKHEIM, Emile; MAUSS, M. 1901-1902. “Essai sur quelques formes primitives de classification”. *L’Année Sociologique*, 6:1-72.
- FOURNIER, Marcel. 1994. *Marcel Mauss*. Paris: Fayard.

GEERTZ, Clifford. 1980. *Negara: the theatre State in nineteenth-century Bali*. Princeton: Princeton University Press.

GODBOUT, Jacques; CAILLÉ, A. 2000. *The world of gifts*. Montreal: McGill-Queen's.

GRAEBER, David. 2001. *Toward an anthropological theory of value: the false coin of our own dreams*. New York: Palgrave Macmillan.

_____. 2007. "Turning modes of production inside out: or, why capitalism is a transformation of slavery". In: _____. *Possibilities: essays in hierarchy, rebellion and desire*. Oakland: AK Press.

GRAEBER, David; LANNA, Marcos. 2005. "Comunismo ou comunalismo? A política e o Ensaio sobre o dom". *Revista de Antropologia*, 48(2):501-523.

GREGORY, Chris. 1982. *Gifts and commodities*. London: Academic Press.

KAN, Sergei. 1989. *Symbolic immortality: the Tlingit potlatch of the nineteenth century*. Washington: Smithsonian Institution Press.

LACAN, Jacques. 1997. *O Seminário, Livro 7: a ética na psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.

LAIDLAW, James. 2008. "A free gift makes no friends". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (4):617-634.

LANNA, Marcos. 1995. *A dívida divina, troca e patronagem no nordeste brasileiro*. Campinas: UNICAMP.

_____. 1996. "Reciprocidade e hierarquia". *Revista de Antropologia*, 39(1):111-144.

LANNA, Marcos. 2000. Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a dádiva. *Revista de Sociologia e Política*, 14:173-194. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-44782000000100010>

_____. 2005. "As sociedades contra o Estado existem? Reciprocidade e poder em Pierre Clastres". *Mana*, 11(2):419-448. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132005000200004>. Acesso em: 05 fev. 2014.

_____. 2007. "God-parenthood and sacrifice in Northeast Brazil". *Vibrant*, 4(2):121-152. Disponível em: <http://www.vibrant.org.br/downloads/v4n2_lanna.pdf>. Acesso em: 05 fev. 2014.

_____. 2013. "De Claude Lévi-Strauss a Pierre Clastres e retorno. da troca à 'filosofia da chefia' e desta à política como código estrutural". *Perspectivas*, 43:17-33.

LANNA, M., COSTA, C.E., & A. COLLI. 2015. "Sacrifício, tempo, antropologia: três exercícios em torno de *O Pensamento Selvagem*". *Revista de Antropologia*, 58(1): 322-361.

LEACH, Edmund. 1954. *Political systems of Highland Burma: a study of Kachin social structure*. London: The London School of Economics and Political Science/G.Bell & Sons.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1947. "La sociologie française". In: G. Gurvitch (ed.), *La Sociologie au XXe. siècle. II, les études dans les différents pays*. Paris: PUF. pp. 513-545.

_____. 1949. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: PUF.

- _____. 1950. "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss". In: _____. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF. pp. IX-LII.
- _____. 1958. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.
- _____. 1984. *Paroles données*. Paris: Plon.
- _____. 2008 [1979]. *La voie de masques*. Paris: Gallimard. pp. 873-1050. Ouvres, Pléiade.
- _____. 2013 [1963]. "As descontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico". In: _____. *Antropologia Estrutural dois*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 345-356.
- LUKÁCS, Georg. 1974. "A Reificação e a consciência do proletariado". In: _____. *História e Consciência de Classe: estudos de dialéticamarxista*. Porto: Publicações Escorpião. pp. 97-231.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1951 [1926]. *Crime and custom in savage society*. 6. ed. London: Routledge & Kegan Paul.
- _____. 1953 [1922]. *Argonauts of the Western Pacific*. 4. ed. London: Routledge & Kegan Paul.
- MANIGLIER, Patrice. 2000. "L'humanisme interminable de Lévi-Strauss". *Les Temps Modernes*, 609:216-241.
- MARRIOT, McKim. 1976. "Hindu transactions: diversity without dualism". In: B. Kapferer (ed.), *Transaction and meaning: directions in the anthropology of exchange and symbolic behavior*. Philadelphia: ISHI Publications. pp. 109-142.
- MARX, Karl. 1983 [1867]. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural. vol. I, tomo I.
- MAUSS, Marcel. 1920. "Les idées socialistes Le principe de la nationalisation". In: _____. *Écrits politiques: textes réunis et présentés par Marcel Fournier*. Paris: Fayard. pp. 249-266.
- _____. 1922. "La vente de la Russie". In: _____. *Écrits politiques: textes réunis et présentés par Marcel Fournier*. Paris: Fayard. pp. 472-476.
- _____. 1969 [1924]. "Response to a communication by A.Aftalion, 'Les fondaments du socialisme'". Paris: Minuit. pp. 634-638. Oeuvres vol. III.
- _____. 2003. *Sociologia e antropología*. São Paulo: Cosac & Naify.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1962 [1959]. "De Mauss a Claude Lévi-Strauss". In: _____. *Sinais*. Lisboa: Minotauro. pp. 171-188.
- MUNN, Nancy. 1986. *The fame of Gawa: a symbolic study of value transformation in a Massim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OBERG, Kalervo. 1973. *The Social economy of the Tlingit indians*. Seattle: The University of Washington Press.
- PARRY, Johnatan. 1986. The gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift'. *Man*, 21(3):453-473. <http://dx.doi.org/10.2307/2803096>.

POLANYI, Karl. 2000. *A Grande Transformação: as origens de nossa época*. 3. ed. Rio de Janeiro: Campus.

SCUBLA, Lucien. 2011. “Le symbolique chez Lévi-Strauss et chez Lacan”. *La Revue du M.A.U.S.S.*, 37(1):223-239.

VALERI, Valerio. 1992. “Relativisme culturel”. In: P. Bonte & M. Izard (eds.), *Dictionnaire d'ethnologie et anthropologie*. Paris: PUF. pp. 618-619.

_____. 1994. “Review of Weiner, A. 1992. *Inalienable possessions: the paradox of keeping while giving*”. *American Anthropologist*, 96(2):446-448.

VENKATESAN, Soumhya. 2011. “The social life of a ‘free’ gift”. *American Ethnologist*, 38(1):47-57. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1548-1425.2010.01291.x>.

WALENS, Stanley. 1981. *Feasting with cannibals: an essay on Kwakiutl cosmology*. Princeton: Princeton University Press.

WEINER, Annette. 1992. *Inalienable possessions: the paradox of keeping while giving*. Berkeley: University of California Press.

Recebido em Fevereiro 05, 2014
Aceito em Outubro 10, 2015