

PAULO HENRIQUE MARTINS

O valor do relacional: sobre demandas de dádivas em situações distópicas

A conjuntura turbulenta da sociedade global contribui para aprofundar a revisão dos fundamentos normativos das ciências sociais e da sociologia, favorecendo mudanças de perspectivas analíticas. Isto é bem evidente nos estudos sobre a dádiva sistematizados por intérpretes de Marcel Mauss reunidos na *Revue du MAUSS* [Movimento Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais]. Estes autores atualizam a contribuição teórico-metodológica do dom – inicialmente formulada com três movimentos, dar-receber-retribuir –, com a introdução de um quarto movimento. Assim, temos um outro sistema de trocas que é mais extensivo, demandar-dar-receber-retribuir, cujo principal formulador é Alain Caillé. Esta inovação facilita entender as trocas voluntárias entre indivíduos situados em hierarquias morais e econômicas distintas e que não podiam ser explicadas nos limites do sistema triádico anterior. Este novo sistema acompanha o desenvolvimento dos estudos sobre sociologia relacional.

Palavras-chave: dádiva; distopia; reciprocidade; vulnerabilidade social.

Distopias e revisões normativas

As atuais mudanças que observamos a nível mundial com a aceleração simultânea das inovações tecnológicas e o aumento da desigualdade, da concentração de riquezas, da violência, e do racismo, revelam uma crise do capitalismo ou tratar-se-á de um momento distópico? Em nosso entender isto depende da perspectiva de se olhar o problema e do que se busca explicar. Na perspectiva de valorização do lugar do relacional que desenvolvemos neste artigo, optamos por caracterizar a atual conjuntura como sendo distópica ou antiutópica porque pretendemos enfatizar o sentimento de desconfiança que se espalha entre as pessoas comuns em relação às condições de vida precárias na atualidade. Assim sendo, estamos atualizando o sentido original do termo distopia – que no grego antigo significa “lugar ruim” – usado pelo economista John Stuart Mill durante um discurso na Câmara dos Comuns na Inglaterra, em 1868, quando se referiu à política de terras exercida pelo governo irlandês.

A atualização da distopia como “lugar ruim” no instante presente ajuda a melhor ressaltar a ideia de Paul Ricoeur (2015) sobre o valor da experiência humana como imaginação cultural complexa num momento em que as ideologias não mais funcionam eficazmente para justificar o poder dominante.¹ Nesse contexto de representação crua do poder, de desvelamento da nudez dos sistemas de controle social, a imaginação constituinte aparece como essencial para se construir novas representações normativas esperançosas das instituições sociais. De acordo com Ricoeur (*ibidem*: 130), devemos lembrar que a imaginação social opera de modo construtivo e destrutivo, confirmando e contestando a situação presente, logo a utopia não é somente a imaginação do futuro, sendo também a contestação do poder vigente. Quando a utopia passa a ser apenas um pretexto para fugir do contexto de desesperança e descrédito moral, ela é também antiutopia ou distopia. Esta leitura é também sugerida pelo historiador Russel Jacoby no seu livro *Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-Utopian Age* quando afirma que “o retorno a um espírito utópico iconoclástico é vital para a sociedade de hoje”² (Jacoby, 2007: 33).

Este contexto testemunha o envelhecimento de antigos paradigmas modernos fundados na ideia positiva do progresso social para enfatizar diversamente um entendimento processual da vida humana. Passam a ser valorizadas outras abordagens que consideram que a sociedade-mundo é constituída por diversas experiências culturais e históricas que não podem ser reduzidas a um modelo universal único, aquele do universalismo europeu (Wallerstein, 2007). O contexto distópico e o medo do “fim do mundo” (Danowski e Viveiros de Castro, 2014) estimulam reações de sobrevivência e de luta contra os padrões culturais dominantes para favorecer, no sentido contrário, reações que aceleram o pluralismo cultural e histórico como a crescente individualização das sociedades contemporâneas (Eliás, 1994 [1987]; Simondon, 2020 [2013]). Tais mudanças interferem diretamente no caráter das trocas sociais, levando a que se repense a normatividade dos modos de sociabilidade e de solidariedade que é tema central para as ciências sociais (Freitag, 1989).

A noção de “entre” emerge com o despertar de um entendimento interacional da sociedade não como um conjunto de relações, mas como uma relação em si (Donati, 2015), convocando a uma ampla revisão epistemológica que se faz necessária para se superar a episteme moderna dualista

¹ Neste sentido, o *Manifesto Convivialista* (Internacional Convivialista, 2020) assinado por mais de 300 intelectuais de diversos países é enfático ao afirmar que o Convivialismo emerge como proposta utópica para enfrentar o atual contexto distópico de hegemonia do neoliberalismo e de desaparecimento das principais ideologias modernas (liberalismo, comunismo, socialismo e anarquismo).

² Todas as traduções apresentadas são da nossa responsabilidade.

(sujeito vs. objeto; objetividade vs. subjetividade). O valor do relacional é estimulado pela importância de se criticar os limites da racionalidade instrumental e financeira num contexto histórico, em que a mercantilização da vida social guiada pela acelerada inovação técnica está ameaçando de tornar inútil parte significativa da humanidade. Logo, a crítica precisa se voltar para um entendimento vertical do “estado nascente”, isto é, da importância das formas sociais em gestação como alternativas teórica, moral e estética para se revisitar as utopias e os pressupostos de uma solidariedade social generosa.

Esta revisão epistemológica sugerida constitui uma ressignificação dos olhares sobre o social, exigindo que se avance na crítica dos paradigmas clássicos binários em ciências sociais (Castro-Gómes, 2003: 154) como na reorganização da ontologia do vivente. Para a terceira geração da Escola de Frankfurt (Honneth, 2009; Rosa, 2022) o momento distópico é lido como sintoma de uma patologia social gerada pela alienação dos indivíduos em relação às suas condições de vida. Entendemos que a superação deste negativismo histórico é necessário para se valorizar a alteridade como uma categoria constituinte de uma reciprocidade dinâmica aberta a novos registros cognitivos, morais e estéticos do vivente. O assunto é amplo, e por isso vamos nos centrar apenas nos debates mais recentes no campo dos estudos sobre a dádiva para entender a relação existente entre os temas da obrigação e os da liberdade de se relacionar na formação de laços sociais solidários. No entanto, reconhecemos que a discussão sobre relacionalidade tem diversos impactos a serem considerados nos debates sobre justiça, política e lutas sociais.

Os clássicos, o *status nascens* e a dinâmica relacional do social

Neste amplo contexto de mudanças do que foi a modernidade ocidental, fica evidente a crescente aceitação de um entendimento relacional da vida em geral, e da vida social em particular, respondendo à complexidade técnica do sistema-mundo. Esta preocupação com a relacionalidade se justifica pela importância de explicar de modo mais fenomenológico este contexto distópico de “lugar ruim” que se revela na metamorfose das instituições.

Antes, a preocupação com a relacionalidade tinha a ver com os desafios de articular a experiência com a inovação institucional. John Dewey (2002, 2004) questionou a conduta humana, propondo uma teoria da experiência que ultrapassaria a dicotomia entre indivíduo e sociedade. Charles Horton Cooley (1998) anteviu na comunicação humana um novo tipo de interação entre *self* e comunidade. Para Philippe Chaniel (2011: 93), Cooley seria o autor que melhor compreendeu a “delicada essência do social”. Marcel Mauss (1968: 500) afirmou que, de entre os filósofos, Dewey seria certamente aquele que mais se aproximaria dos sociólogos, confirmando a admiração de

Émile Durkheim por este autor. A relação entre pragmatismo e sociologia europeia é evidente desde, pelo menos, o curso que Durkheim ofereceu sobre o pragmatismo entre 1913 e 1914 dialogando com a obra de William James (Durkheim, 2004 [1995]).

Numa perspectiva interacionista mais próxima do pragmatismo, Frédéric Vandenberghe (2021: 135) vê uma proximidade entre Georg Simmel, George Herbert Mead e Marcel Mauss como autores que enfatizam a relação interpessoal entre “eu” e “tu” como expressão humanista de um sistema de ação consciente nos planos individual e coletivo. Na esfera da sociologia continental, Simmel (1999 [1908]) e Mauss (1999 [1950]) podem ser destacados como os pioneiros das abordagens relacionais nas ciências sociais numa época em que se valorizava quase que dogmaticamente o utilitarismo econômico. Contudo, por muitas décadas, estes autores não foram devidamente compreendidos, pois suas leituras da realidade contrariavam as tendências teóricas dominantes da época, marcadas pelo dualismo estrutural clássico entre objetividade e subjetividade, sujeito e objeto, estrutura e ação, que criava obstáculos para a emergência de uma sociologia relacional (Corcuff, 2001). Estas abordagens dicotômicas não faziam justiça às contribuições inovadoras dos mesmos sobre o caráter relacional da vida, tanto favorecendo o diálogo transdisciplinar como esclarecendo os processos coletivos de subjetivação e de objetivação da sociedade moderna.

Simmel chamava atenção sobre as dificuldades da sociologia em lidar com as mutações sutis do social. A dificuldade de se entender cientificamente a real experiência da sociedade, esclarecia ele, resultava do fato de que estas formas sociais pouco visíveis não se encontram fixadas em estruturas sólidas. No entanto, elas mostram o *status nascens* do social “que é impossível de estudar historicamente no seu primeiro instante, mas sim naquele que acontece diariamente e em qualquer momento” (Simmel, 1999 [1908]: 55).³ Isto significa que a sociedade conhece diversos momentos de institucionalização que nem sempre são visíveis do ponto de vista do observador externo. Podemos dizer que são estruturas potenciais emergentes que apenas podem ser observadas a partir do inconsciente social e de processos de intersubjetivação. Esta noção de estado nascente tem em Mauss uma interpretação etnológica

³ Francesco Alberoni tem uma sugestiva reflexão sobre o “estado nascente” que nos ajuda a explorar o valor do debate do “entre” na organização relacional das comunidades dos viventes humanos e não humanos. Este estado, segundo o autor, se funda na tese de que “a sociedade se transforma sem parar” (Alberoni, 1991: 37). Para o autor, “o estado nascente é como um estado de transição que emerge quando determinadas forças que constituem a solidariedade social vêm a falhar. Então, justamente ali onde o tecido social se dilacera, forma-se um novo tipo de solidariedade, com propriedades completamente particulares. Em termos gerais, podemos dizer que o ‘estado nascente’ é um processo de destruição-reconstrução de uma parte do sistema social” (*ibidem*: 37-38).

e histórica pois, para ele, tudo é relação e a dádiva existe como tal desde sempre. A *Revue du MAUSS* [Movimento Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais]⁴ publicou um número esclarecedor sobre o assunto intitulado “Au commencement était la relation... mais après ?” [No começo era a relação... e depois?] em cuja introdução Alain Caillé e Philippe Chanial (2016: 8) fazem outra pergunta de forma provocativa: “não será na linguagem do dom que é necessário retraduzir o imperativo relacionista para melhor o clarificar, estabelecer os seus limites e aprofundar toda o seu alcance normativo?”.

Na verdade, a leitura linear e simplificada da sociedade pela ideologia do progresso histórico e social na modernidade foi um dos fatores que contribuiu para se valorizar um entendimento cartesiano da vida, impedindo se entender a imanência do *status nascens* na formação da sociedade. Diferentemente, o entendimento da vida social como estado nascente ajuda a revelar que tempo e espaço também são categorias subjetivadas que se adaptam ao fluxo do devir vital na criação de uma dinâmica ecológica e cultural que sempre escapa à racionalização geométrica totalizante. Podemos usar como exemplo a diferença resultante da observação de uma floresta a partir da superfície e a partir do subsolo. No primeiro caso, a floresta se parece com um conjunto de árvores separadas. No subsolo, diferentemente, a floresta é formada por raízes entrelaçadas que se nutrem como um todo integrado. Não existe uma e outra árvore, mas um conjunto entrelaçado por interatividades bioquímicas e neurais em estado nascente. Não há uma e outra árvore, mas um rizoma atuante como um todo com particularidades variadas.

Mustafa Emirbayer, fundador do “Manifesto por uma sociologia relacional”, publicado originalmente em 1997 (em inglês) por *The American Journal of Sociology*, desenvolve a diferenciação do pensamento substancialista e do pensamento relacional que é fundamental para esclarecer os rumos atuais da sociologia. O autor apoiado na obra de Norbert Elias propõe que “o pensamento substancialista corresponde intimamente a padrões gramaticais profundamente sedimentados nas línguas ocidentais” (Emirbayer, 2021: 67). Por outro lado, a emergência de um entendimento da relação social como um sistema de interdependência imanente ganha realce somente a partir da perda de validade desta tradição grega. A consequência imediata do surgimento desta perspectiva processual que situa a vida e o viver a partir da interdependência de seres e de coisas, de humanos e de não humanos, é a desconstrução das dualidades tradicionais nas ciências sociais entre

⁴ O MAUSS teve seu primeiro boletim (*Bulletin du MAUSS*) publicado em 1982 (cf. <http://www.journaldumauss.net/?Bulletin-no1-1982-Declaration-d-intentions-et-sommaire>). O boletim foi transformado em *La Revue du MAUSS* em 1988 (nova série, terceiro trimestre) com um número sobre racionalismo e relativismo.

agência e estrutura ou holismo e individualismo (Caillé, 1998, 2000; Paglioni, 2022). Certamente, o pragmatismo norte-americano é uma referência para o debate quando consideramos as proposições dos mesmos sobre a relação entre experiência, educação, trabalho, comunicação e democracia. A metáfora da “composição social conjunta” usada por Cooley (1962) é exemplo do modo como definem a relacionalidade no sistema social.

O deslocamento do debate sobre a modernidade para uma pluralidade de ângulos de análise e de entendimento da vida social deu razão a Mauss, que entendeu a sociedade como produto de prestações determinadas por uma pluralidade de motivações que extrapolam a visão utilitarista dominante nas grandes tendências das ciências sociais modernas. No caso particular de Mauss devemos lembrar que as dificuldades com relação ao reconhecimento de sua obra maior sobre a dádiva se explica pelo fato de que ele não fundou suas premissas de análise teórica a partir do caso empírico europeu – o que ajudaria a valorizar uma abordagem eurocêntrica. Diferentemente, o autor se interessava por diversas outras experiências culturais e sociais que nada tinham em comum com a experiência histórica europeia. Ele não estudava tais culturas não europeias com o olhar de um antropólogo fascinado pelas culturas primitivas, mas como um sociólogo tentando explicar os fundamentos universais de funcionamento da sociedade moderna ocidental (Martins, 2014). Esta perspectiva metodológica era, claro, estranha para a maioria dos cientistas sociais de sua época, mais preocupados com a dinâmica da sociedade industrial (inclusive para o seu tio, Émile Durkheim).

Num certo sentido, como já registramos em outro texto (*ibidem*), Mauss é um pioneiro dos estudos pós-coloniais na medida em que ele se abriu para um diálogo de fronteiras na busca de um entendimento supranacional da vida social e cultural a partir de observações sobre as trocas simbólicas e materiais em diversas situações históricas. A dádiva como expressão de objetos simbólicos e materiais, que circulam como um sistema aberto de prestações e contraprestações, ganha forma própria em diversas culturas, revelando as mutações imanentes da vida social. Este entendimento de um sistema de trocas de bens que escapa a estratégias de controle isoladas pelo observador ajuda a se compreender que os lugares dos agentes não são estruturas fixas e dadas *a priori*. Tais lugares estão também em permanente transição seguindo as mutações sociais e culturais, revelando as insuficiências conceituais de uma sociologia moderna fundada no dualismo entre sujeito e objeto.⁵

⁵ Neste sentido, é necessário se louvar a releitura da obra de Mauss realizada pelo Movimento Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais (MAUSS) criado na França, em 1980. Esta releitura permitiu o avanço de estudos sobre a dádiva a partir de perspectivas disciplinares diversas que não mais se subordinam ao olhar rígido da antropologia estrutural e que se abrem para a individuação.

Temos que entender que a atualização da dádiva como uma abordagem processual aplicada nas ciências sociais – e em particular na sociologia nas últimas décadas – está também articulada com as possibilidades de emancipação de um programa de sociologia relacional de base humanista.⁶ Certamente, este programa deverá ser ampliado no futuro com abordagens que integrem mais decisivamente o tema da natureza não apenas como objeto de estudo mas como ator interativo como o faz Bruno Latour (2020 [2015]). A ideia de articular o pós-humanismo de Latour com o humanismo das sociologias relacionais é interessante por permitir alargar o debate de forma a incluir o tema dos problemas ecológicos. Mas este debate exige uma outra arena na medida em que há distâncias evidentes, por exemplo, entre o relacionismo processual de Latour e o estruturalismo relacional de Caillé, que se coloca na tradição de Mauss, valorizando a troca entre pessoas morais como operador simbólico central na vida social e comunitária.

Nas páginas seguintes vamos buscar explorar estas possibilidades hermenêuticas do “entre” relacional mediante o aprofundamento das ambivalências da dádiva na passagem de um sistema mais tradicional para outro mais contemporâneo. O debate não é novo, mas precisa ser revisitado neste momento distópico a nível mundial que exige se repensar as condições de fundação de pactos sociais numa sociedade de crescente individualização, por um lado, e de forte desigualdade social, por outro. Vamos observar que a reciprocidade se torna uma exigência prática relevante para se pensar as possibilidades emancipatórias de pactos solidários sobretudo quando passamos a considerar as novas subjetividades e o fenômeno da vulnerabilidade social.

Modos de configuração de formas sociais nascentes

O debate sobre os dispositivos e modos de configuração das formas e pactos sociais nascentes e confluentes vem ganhando destaque no atual contexto distópico na medida em que a ênfase no relacional produz ampliação – mesmo que incerta – dos horizontes cognitivos. Mas estas novas sensibilidades intelectuais que escapam da ilusão do legislador objetivado também

⁶ No entanto, se analisamos a questão com mais cuidado vemos que a reciprocidade sempre esteve presente, de um modo ou de outro, entre os clássicos quando analisamos a sociologia compreensiva de Max Weber, a sociologia do excedente de Georges Bataille e mesmo a sociologia prática de Pierre Bourdieu. Pois, de fato, é muito complicado explicar a mudança social simplesmente a partir de estratégias calculadas dos agentes envolvidos ou a partir de estruturas culturais e históricas pré-determinadas sem considerar o que está no meio, o “terceiro”. Logo, o tema vem ganhando relevância, demonstrando não se tratar de mero modismo como alguns observadores poderiam concluir por uma reflexão apressada do problema. Uma interessante releitura para se avançar no estudo sobre o “entre” e a sociologia relacional no campo das ciências sociais é feito por Frédéric Vandenberghe (2021).

convida ao desenvolvimento da autorresponsabilidade social, encontrando ressonância em várias áreas: no debate feminista sobre a não violência (Butler, 2021), na teoria crítica alemã (Rosa, 2018), e no campo da teoria social, contribuindo para legitimar os fundamentos epistemológicos da sociologia relacional (Dépelteau e Vandenberghe, 2021).

Judith Butler, por exemplo, afirma que uma ética da não violência não pode se limitar à proposta da autodefesa, pois esta repete um entendimento comunitarista mesquinho, separando os meus e os outros. Para ela, uma ética da não violência precisa superar as representações e práticas do individualismo que nega o valor da alteridade. A autora afirma que há que se criticar a ética egológica e o legado político do individualismo para poder se “desenvolver a ideia de individualidade como um campo tenso de relacionalidade social” (Butler, 2021: 25). Tal relacionalidade, esclarece, funda-se numa interdependência que não é optativa, mas determinante, sendo a única condição para se conceber um imaginário de igualdade (*ibidem*: 51). Por seu lado, Hartmut Rosa acredita que a única maneira de sair da aceleração crescente do capitalismo é pelo restabelecimento de ressonâncias: pelas transformações do humano por afetos e emoções sempre imprecisos.⁷ Tais ressonâncias tanto podem funcionar no registro horizontal entre pessoas, mas também no registro diagonal na relação com o mundo material – revelando uma atitude poética – e no registro vertical, se relacionando com o mundo do trabalho, da educação, do consumo, do desporto, etc.⁸ O debate vem conhecendo crescente aceitação acadêmica a partir de perspectivas teóricas diversas presentes, por exemplo, na coletânea de Dépelteau e Vandenberghe (2021) sobre sociologia relacional mencionada anteriormente. Nesta obra coletiva os autores participantes salientam alguns temas convergentes para a perspectiva processual como aqueles de

⁷ Cf. Schiermer, Bjørn (2021), “Aceleração e ressonância: entrevista com Hartmut Rosa”, *Blog do Labemus*, 8 de abril. Tradução de Alberto Luis Cordeiro de Farias. Consultado a 30.04.2019 em <https://blogdola Bemus.com/2019/04/08/aceleracao-e-ressonancia-entrevista-com-harmut-rosa-por-bjorn-schiermer/>.

⁸ Diz Rosa (2018: 6): “Ressonância é uma maneira de encontrar o mundo, isto é, pessoas, coisas, matéria, história, natureza e vida como tais. É caracterizada por quatro qualidades cruciais. Em primeiro lugar, afeto: sentimo-nos verdadeiramente tocados ou movidos por alguém ou por algo que encontramos. O afeto tem um elemento emocional, mas também cognitivo e, certamente, corporal. Em segundo lugar, emoção: sentimos que respondemos a esse ‘chamado’, reagimos a ele com corpo e mente, estendemos a mão e tocamos o outro lado também – em uma palavra, experimentamos a autoeficácia nesse encontro. Terceiro, nesse processo de ser tocado e afetado por algo e de reagir e responder a ele, somos transformados – ou nos transformamos no sentido de uma coprodução. Sempre que alguém tem uma experiência de ressonância – com uma pessoa, um livro, uma ideia, uma melodia, uma paisagem, etc. –, aparece como uma pessoa diferente. E o outro lado também é transformado. No entanto, e este é o quarto elemento, a ressonância é sempre caracterizada por um elemento de indefinição. Não importa o quanto tentemos, nunca podemos ter certeza ou garantir que entraremos em um modo de ressonância com alguém ou alguma coisa: você pode comprar os ingressos mais caros para sua música favorita, e ainda assim pode se sentir intoxicado pela *performance*”.

interdependência de Dépelteau (2021), de trans-ação de Emirbayer (2021), de operador mágico de Vandenberghe (2021) e também de contra-hegemonia de Tavolaro (2021), entre outros.

No campo dos estudos sobre a dádiva é inevitável reconhecermos as contribuições contemporâneas de autores como Jacques Godbout (2007), Alain Caillé (2019) e Pierpaolo Donati (2003), entre outros, para uma leitura sociológica que atualiza o legado de Mauss na valorização de uma dimensão processual da ação social. Eles sugerem um entendimento da dádiva como sistema de prestações dinâmicas que, por um lado, permite relativizar as representações tradicionais de agência e estrutura e, por outro, realça o “entre”: aquilo que é fluxo de intenções e reciprocidades que vibram por variadas motivações culturais e psíquicas. Godbout (2007: 106) lembra que, atualmente, o dom pode se destacar em um espaço não linear, multidimensional, onde os excessos de desequilíbrio são possíveis “não sendo mais necessário reduzir o dom a outra coisa para compreendê-lo”. Caillé (2000), com a tese das quatro incondicionalidades dispostas em pares (obrigação vs. liberdade; interesse vs. desinteressamento⁹) contribuiu para se entender que a ação social conhece diversas motivações morais, cognitivas e psicológicas que não podem ser reduzidas ao olhar utilitarista. Donati (2003: 251), por sua vez, explica como a circulação da dádiva livre contribui para se entender a dinâmica do sistema social em pelo menos quatro esferas: do programa de redistribuição estatal, do sistema de mercado, da família, das organizações privadas e das associações voluntárias, o que amplia o entendimento da dádiva na conexão entre indivíduos nos sistemas organizacionais.

Os novos problemas da instituição da vida social no momento da crise atual vêm igualmente obrigando os estudiosos da dádiva a incluírem a questão ambiental de modo mais incisivo neste campo teórico, embora mantendo a perspectiva humanista. Neste sentido, Caillé (2000: 13) faz um esclarecimento oportuno ao afirmar que “é necessário não limitar a análise do dom às relações entre pessoas para estendê-la àquelas de sujeitos à vida, à natureza e à criatividade”. Este alargamento dos usos e sentidos do dom constitui, devemos lembrar, uma das inspirações do novo humanismo proposto pelo *Manifesto Convivialista* (Internacional Convivialista, 2020). No lado contrário, podemos dizer que o momento distópico também estimula manifestações do antidom. A depredação das riquezas naturais, marinhas, minerais e ecológicas, bem como a crise climática, revelam o quanto

⁹ No caso em questão, o sentido do termo original *désintéressement* não pode ser traduzido literalmente como “desinteresse”, isto é, como falta de interesse. Caillé quer dizer com este termo um “interesse desinteressado”, ou seja, um interesse que se abre para a valorização de si e do outro. Por isso, preferimos usar o neologismo “desinteressamento” para expressar esta figura de linguagem.

está sendo difícil assegurar o sucesso de ações solidárias a favor do equilíbrio sistêmico global. As consequências são preocupantes, pois esta cisão entre homem e natureza se reflete em vários níveis sociais e culturais.

Não custa lembrar que esta preocupação com a produção do “lugar ruim” era compartilhada por Frantz Fanon há décadas no contexto de lutas anticoloniais no norte da África. O autor explica em *Pele negra, máscaras brancas* que, desgarrado das harmonias cósmicas, o humano projeta no mundo uma antinomia que lhe é concomitante, mas que não deveria ser objeto de separação e exclusão, como aquela que gera brancos colonizadores e negros colonizados (Fanon, 2020 [1952]: 22). No entanto, manifestando esperança no porvir, ele também sublinha que o ser humano não é só negação e que a consciência é um ato de transcendência que é assombrada pelo problema do amor e da compreensão. O que Fanon (*ibidem*) chama de positividade no ser humano que vibra com as “harmonias cósmicas”, Caillé (2000: 68-69) considera uma reflexão sobre o dom da vida como aquilo que se revela no próprio aparecer, como júbilo de autoapresentação.

Obrigação de dádiva e ontologia do social

A análise tradicional do sistema da dádiva funda-se, como sabemos, na tríade dar-receber-retribuir. Esta estrutura de trocas tem um caráter obrigatório incondicional que é mais saliente nas sociedades tradicionais, como nos explica Mauss (1999 [1950]). O autor lembra que o consentimento disfarçado, quase como se fosse gratuito, é fundamental para que esta obrigação se desdobre como uma dívida simbólica que promove um pacto moral e social entre as partes envolvidas no sistema de reciprocidades. O consentimento da obrigação de trocas de bens entre doador e donatário tanto pode ser amoroso e gentil como no casamento, como pode ser penoso como nos atos sacrificiais do *potlatch*, cerimônia praticada entre tribos indígenas da América do Norte, que Mauss tomou como exemplo de dádiva.¹⁰

A obrigação do dom recebe importantes atualizações na década de 1990 (*Revue du MAUSS*, 1996), revelando a complexidade deste determinante em condições reais. A categoria “obrigação” conhece variações significantes que se sucedem durante o circuito de trocas no tempo e no espaço, dependendo dos sentidos e modos de circulação dos bens doados e recebidos e/ou retribuídos.

¹⁰ O dom sacrificial é um dos mais antigos da sociedade humana. As pessoas que sacrificam estão presentes nas culturas e sistemas religiosos arcaicos, reafirmando as crenças que dão sentido às relações entre os deuses e os humanos. Para honrar os deuses, os humanos precisavam oferecer sacrifícios diversos, incluindo as vidas de outros seres humanos. O dom sacrificial do *potlatch* presente nas comunidades indígenas nos Estados Unidos chamou a atenção de Mauss pelo modo como diferentes tribos entravam em disputa pela honra, sacrificando generosamente seus próprios bens e, no limite, até as vidas de seus próprios chefes.

Assim, antes de a obrigação de dádiva aparecer como regra costumeira, ela já revelava uma tendência inata à criatividade, favorecendo a inovação permanente da vida social. Ou seja, ela revela uma potência de ação mais complexa do que os cálculos dos indivíduos e grupos envolvidos na manutenção de certa ordem social. Trata-se de um impulso vital e emocional para a sobrevivência que é sempre uma potência de ação coletiva, um *status nascens*, antes mesmo de se revelar como forma social materializada pela individualização social.

Este impulso é a condição de geração de um compromisso social muitas vezes inconsciente que move os agentes envolvidos tanto num círculo simbólico como, no lado contrário, em outro diabólico, ou seja, tanto em práticas que fortalecem a solidariedade, como em práticas que desfazem a confiança recíproca – como, por exemplo, a vingança (Caillé, 2019: 38). No lado positivo, simbólico, é importante perceber que estas trocas revelam um tipo de afeto mútuo e recíproco que ultrapassa as simples formalidades e regras para se apresentar como uma subscrição de doação. Trata-se, diz o sociólogo francês, de um tipo de dom revelado pela tendência inata de se fazer uma doação impessoal, movida pela criatividade e pelo desejo em relação ao novo e com vista a liberar o sujeito (*ibidem*: 40-41). Então temos aqui uma versão do dom que não é apenas moral, mas que também se abre para uma experiência estética na criação do mundo, sendo movida por uma tendência inconsciente dos indivíduos para se associarem a ela. No lado negativo, as trocas tendem a degenerar em violência e degradação de valores, normas e costumes, como temos observado no momento distópico atual. Mas sonhos e pesadelos fazem parte da história da humanidade. Esta ambivalência não passou despercebida a Mauss, que chama atenção sobre a passagem da guerra para a paz e vice-versa durante toda a descrição do dom no seu ensaio clássico, “Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques”, publicado na coletânea de textos do autor organizada por Georges Gurvitch (Mauss, 1999 [1950]).

O tema da aliança solidária como ritual afirmativo de aproximação tende a aparecer na obra de Mauss (*ibidem*) como um símbolo relevante na organização dos pactos morais, jurídicos e sentimentais entre famílias e tribos. Nas sociedades contemporâneas, o debate sobre obrigação ultrapassa os limites das tradições morais para implicar uma abertura para a transgressão permitida pela valorização da paixão, do desejo e da criatividade coletiva e individual. Aqui, vemos um jogo dialético entre obrigação e liberdade que é aberto a novas representações do *selfe*, também, do conjunto de indivíduos e grupos que se relacionam entre si em diversas esferas sociais.

A emergência histórica da pessoa moral individual como vetor estratégico na esfera da pessoa moral coletiva no século XX contribuiu para amortecer o peso

da tradição dogmática, valorizando-se a liberdade de expressão e o direito a agir livremente como pressupostos fundamentais da dádiva (Godbout e Caillé, 1992; Martins, 2020). Há nesta transição entre a dádiva realizada entre pessoas morais predominantemente coletivas, como aquelas tradicionais estudadas por Mauss (pactos de paz, casamentos entre indivíduos de tribos diferentes, cerimônias ritualísticas diversas, etc.), por um lado, e a dádiva realizada entre pessoas morais individuais da atualidade, por outro, algumas mutações ontológicas relevantes. Elas estão relacionadas com a liberdade de agir e de criar, de construir identidades e mundos diversos, de reinventar mesmo os sentidos da dívida e que parece renascer como estado nascente em situações, como a atual, de descrença na política e no futuro. Queremos dizer que o sentido e o peso da obrigação na dádiva muda radicalmente quando pensamos as sociedades tradicionais e as sociedades contemporâneas nas quais a individualização cria novos desafios para a produção de pactos sociais, econômicos, psicológicos, morais, estéticos e políticos (Martins, 2020).

A tese de Butler (2021) sobre a inter-relacionalidade converge para o entendimento da dádiva como um sistema dinâmico no qual a obrigação deixa de ser mera coerção física ou legal para aparecer como um pressuposto do vínculo social, como uma potencialidade de ação recíproca que gera responsabilidade mútua. A inter-relacionalidade de Butler poderia ser lida em termos maussianos como a valorização “daquilo que circula entre nós” e que não pode ser reduzido à troca mercantil e aos cálculos de interesse. O que circula é do domínio de motivações variadas presentes no sistema da dádiva e que interpelam permanentemente as pessoas morais envolvidas, os bens e os contextos da ação social (Godbout, 2007). A superação de uma visão simétrica da ação social ainda vinculada aos interesses racionais individuais dos agentes envolvidos, para outra perspectiva que valoriza as subjetividades circulantes (interacionais), é um grande passo no debate da sociologia relacional. O reconhecimento do valor de uma experiência de liberdade que transgrida as normas tradicionais para acelerar os processos de socialização e de individuação é fundamental para se definir a dádiva como valor instituinte do bem coletivo e comum. Esta não é uma questão menor pois a liberdade como expressão de uma interdependência (obrigatória) necessária é a condição para se imaginar uma igualdade de fato. Como afirma Butler (2021: 51), “[...] a tarefa não é superar a dependência para alcançar a autossuficiência, mas aceitar a interdependência como condição de igualdade”.

O aumento das populações vulneráveis e excluídas no mundo de incertezas em que vivemos coloca, então, novos desafios relativos ao potencial da dádiva como recurso técnico e prático para apoiar a reação anti-hegemônica, em favor do reconhecimento mútuo e da integração social bem como de

práticas democráticas. A identificação e a legitimação política de um lugar de fala são alguns desses desafios fundamentais para permitir que os indivíduos tomem consciência das hierarquias morais e cognitivas. Ou seja, para eles abrirem espaços de barganhas de seus desejos e sonhos na interlocução horizontal com os demais indivíduos e grupos sociais. Mas a superação das barreiras não é fácil e nem sempre há saídas disponíveis no espaço das lutas políticas nas ruas. Em geral, a vivência da hierarquia leva os indivíduos a buscarem saídas de transição para encontrarem um lugar de sobrevivência. Por conseguinte, as demandas por emancipação devem passar em geral, em primeiro lugar, por demandas de reconhecimento e de doação de dádivas que facilitam abrir o horizonte dos desejos e dos afetos conscientes – pois não há possibilidade de refundação da esperança e de emancipação democrática caso não se constituam espaços de visibilidade e de interlocução horizontais. Por isso, os indivíduos vulneráveis são levados a se posicionarem nos sistemas de trocas hierarquizados como demandantes e não como doadores. Isto muda a natureza do sistema triádico do dom, exigindo uma flexibilização estrutural da lógica das trocas para integrar a demanda insaciável e ontologicamente justa dos vulneráveis no ciclo de doações de riquezas. Isto acontece numa relação hierárquica que revela, por um lado, a presença de quem nada tem a oferecer (demandante) e, por outro lado, de quem tem tudo a oferecer (doador implicado potencialmente). Neste caso, o indivíduo subalternado pelo poder colonizador tem que, necessariamente, pedir para que o outro em melhor situação faça a doação, gerando uma complexa situação de endividamento simbólico, como veremos adiante.¹¹

Para responder a esta exigência de explicação das trocas sociais em situações de extremas desigualdades (econômicas, linguísticas, morais, políticas, psicológicas e culturais) – que impedem hipoteticamente que a dádiva apareça como reconhecimento mútuo, conforme sugerido por Ricoeur (2006) –, Caillé introduziu um quarto elemento, o da “demanda”. Esta surgiu da necessidade

¹¹ As sociedades atuais estão testemunhando riscos relevantes surgidos da ruptura de pactos sociais e políticos e de ampliação do clima distópico devido ao esgotamento do modelo colonial de acumulação predatória e acelerada. Há casos em que as condições de vida e de sobrevivência são tão adversas que as potencialidades de agir de certos indivíduos e grupos sociais democráticos ficam muito limitadas ou mesmo anuladas. Nestes casos de potenciação frustrada pela vulnerabilidade moral, afetiva e econômica, os indivíduos existencialmente mais fragilizados elaboram com dificuldades compreensíveis seus lugares de fala, que deveriam ser espaços de empoderamento e de onde se pode mirar a luta por reconhecimento. A escassez de recursos de sobrevivência material e psicológica e a precariedade de direitos (políticos, cívicos, econômicos) são limitações que dificultam as condições práticas das lutas libertárias. Por isso, não se pode exigir destes indivíduos que se coloquem de modo indiferenciado em mesmas condições de exercício da “razão comunicativa” universal habermasiana. O peso da hierarquia de dominação da sociedade capitalista nas suas diversas modalidades culturais a nível global tende a dificultar as condições práticas de desalienação e de resistências ativas não violentas como sugere Butler (2021).

de atualizar teoricamente o sistema da dádiva em contexto de desigualdade estrutural, ampliando o modelo triádico para o modelo quadrilátero extensivo. Explica o fundador do MAUSS que “refletindo bem, parece evidente que o ciclo do dom (dar-receber-retribuir) não poderia funcionar se não fosse estimulado por um quarto momento que escapa largamente ao registro da obrigação social porque ele remete à fragilidade do sujeito individual” (Caillé, 2019: 38). Este quarto momento, diz ele, é o momento da demanda que tanto pode ser formulada explicitamente como simplesmente antecipada pelo doador, contribuindo para que o ciclo completo do dom se apresente como um modelo extensivo, aquele de demandar-dar-receber-retribuir (*ibidem*).

A tese de Caillé de introdução do quarto elemento, o da demanda, não foi feita pensando o dom agonístico relatado por Mauss, em que os antagonistas lutam para provar quem é mais generoso; nem na dádiva da solidariedade em que os indivíduos fazem doações espontâneas, como a doação de sangue ou o trabalho cooperativo; nem na luta por reconhecimento individual e coletivo por direitos ou por ligações afetivas. No caso em questão, o autor está focalizando preferencialmente aquelas situações amplas que assistimos com relação aos cuidados com os idosos, os enfermos, os abusados, os refugiados, os vulneráveis, entre outros, que entram no registro do dom menos pela obrigação e mais pela fragilidade “expressa ou mesmo antecipada ou mesmo adivinhada pelo donatário” (*ibidem*). Em outro livro que trata do mesmo assunto, Alain Caillé e Jean-Édouard Grésy (2018) revisitam o debate para lembrar que o assunto interessava a Sêneca que, segundo os autores, teria afirmado que o dom seria tanto mais precioso se o doador antecipasse ou adivinhasse a demanda e assim pouparia o donatário da humilhação de ter que formulá-la. A importância desta inovação conceitual fica mais clara se analisamos suas consequências práticas na ação pública no plano das associações secundárias e organizacionais. Consideremos o gestor comprometido com a implementação de políticas públicas. Por um lado, ele é donatário da sociedade economicamente organizada que paga impostos e taxas para funcionamento do aparelho estatal. Por outro lado, ele se sente eticamente motivado com seu compromisso com a democratização institucional, agindo, portanto, no sentido de estimular a demanda potencial existente naquela parcela da população que é vulnerável e que deseja a cidadania plena. O Bolsa Família, no Brasil, é um bom exemplo de uma política de distribuição de renda que busca superar o assistencialismo para implicar os atores locais na produção de sociabilidades coletivas. Mas, devemos lembrar, programas como estes dependem tecnicamente da capacidade do gestor público de entender seu lugar como devedor

da sociedade, o que o legitima a promover politicamente uma demanda de inclusão que nem sempre é verbalizada pela população local. Programas como este geram redes e sistemas de reciprocidade na vida local que contribuem para legitimar politicamente estas populações vulneráveis nas lutas pela cidadania (Martins, 2023a).

A reorganização da dádiva como sistema de quatro funções simbólicas e políticas entrelaçadas manifesta as consequências ontológicas do processo de individuação numa sociedade globalizada “líquida” que cria barreiras importantes entre incluídos e abandonados, desperdiçando vidas (Bauman, 2005). A individuação como processo histórico se opõe à deterioração moral coletiva. Ela amplia, diz Simondon (2020 [2013]: 367), a afetividade e a emotividade que são “a forma transdutiva por excelência do psiquismo, intermediária entre a consciência clara e a subconsciência [...]”. A individuação contribui para tornar mais complexo, na prática, o processo de circulação de dádivas, contribuindo para gerar uma utopia da esperança fundada nas experiências corporais e psíquicas libertárias. Isto significa que as estruturas egoicas (que tradicionalmente são indiferentes ao desejo do outro) são agora obrigadas a se deslocarem sob o peso das pressões evidentes de estruturas sociais violentas e caóticas e de demandas dos oprimidos para permitir a continuidade do processo social.

Potência da dádiva nas sociedades individualizadas

Nas sociedades individualizadas contemporâneas que são objetos de estudos dos simpatizantes do MAUSS, a dádiva aparece como sendo uma potência de ação ambivalente, uma regra criativa e hesitante.¹² Ela se revela como um dilema existencial que leva os indivíduos a se perguntarem sempre se esta é a melhor iniciativa ou não, se o momento da doação é o mais oportuno ou não, se a intensidade do ato é adequada ou não. A incerteza estrutural faz parte do agir amoroso e generoso no momento de se fazer algo por um outro vivente humano ou não necessariamente humano nas esferas privada ou pública (Araújo *et al.*, 2015; Martins, 2023b). A incerteza estrutural induz os indivíduos situados em melhor posição social a se anteciparem, desenvolvendo uma empatia pelo outro que favorece a potencialização da demanda por dom, como já vimos. A obrigação de fazer é contida e minimizada pela consciência do indivíduo ou grupo de indivíduos na ação direta voltada para doações voluntárias de órgãos em hospitais ou então em trabalhos solidários

¹² Mauss estava atento ao lugar da individuação na sociedade moderna. Numa conferência em Copenhague em 1938, ele afirmou que “o indivíduo, enfim, se torna sujeito e objeto, o agente responsável da vida social [...]. É agora o indivíduo que é a fonte da mudança social. Ele sempre o foi, mas não sabia” (Mauss, 2004: 140).

nos bairros. O trabalho de parto da mãe, o envolvimento do docente na sala de aula, o fervor dos torcedores e jogadores no futebol, ou o cuidado com as plantas e animais são variações que apontam para um risco inerente da ação que, no entanto, promove exercícios de liberação da experiência. Por isso, a liberdade e a obrigação de tomar a iniciativa de dar ou fazer algo por alguém ou por alguma coisa é sempre um risco.

O grande desafio da organização de sistemas sociais mais justos na luta pela reversão do imaginário distópico passa pelo reconhecimento da dádiva como uma potência criativa de interesse político capaz de promover reciprocidades justas e mútuas como sugeriu Ricoeur (2006). Se o tema do sentido da ação (vertical ou horizontal) que move as relações não for devidamente avaliado do ponto de vista ético e político, a reprodução de sistemas de dádivas entre indivíduos e grupos tende a gerar relação de clientelismo e dependência que favorecem privilégios para uns e misérias para outros. No limite, estas estruturas de desigualdade produzem, como disse Fanon (2020 [1952]: 22) analisando as situações de negros e também de árabes, uma “zona de não ser”, uma região desértica onde brotam os sistemas coloniais e escravistas. Inspirando-se em outro autor pós-colonial conhecido, Albert Memmi, Butler (2021: 51) lembra que esta situação de opressão do colonizado fortalece a tese de que, nesses casos, a ruptura das formas de sujeição “faz parte do processo de emancipação, de reivindicação de igualdade e liberdade”. No caso do poder colonial, a representação narcísica e egocêntrica do colonizador ou de seu representante levanta barreiras e cria hierarquias de poder de caráter moral, econômico, político e cultural que transformam as determinações étnico-raciais, de gênero, sexuais, religiosas ou nacionais/tribais em vivências de guerra aberta entre a vida e a morte do humano. Aqui temos o que Caillé (2019: 38) denomina de ciclo diabólico da dádiva que separa (ignorar-tomar-recusar-guardar), o qual se opõe ao que ele designa de ciclo simbólico ou virtuoso da dádiva (demandar-dar-receber-retribuir).

Aprofundando esta leitura das arqueologias coloniais do poder, vemos que há um outro problema grave que coloca em suspeição o ideal de uma circulação horizontal simétrica entre as pessoas morais envolvidas na troca em determinadas circunstâncias. Este outro problema diz respeito ao fato de que sistemas hierárquicos geram desigualdades nas condições de acesso, de apropriação e de desfrute das riquezas coletivas e, sobretudo, injustiças em termos das condições de vivência dos conflitos fundamentais na organização da existência coletiva. Segundo Butler (2021: 39), estas variações nos modos de acesso dependem das formas como se dá a individualização. Então, temos que considerar que a dádiva é um sistema de trocas que contribui para duas

funções sociais importantes. A mais evidente diz respeito à asseguaração das condições normativas de funcionamento das instituições sociais. A menos evidente e de valor mais psicológico visa assegurar o processo permanente de individuação social. São práticas de acolhimento e de libertação psicológica que começam na infância do ser humano, com as ações educativas voltadas para a sociabilidade e a cidadania e que permitiriam ao indivíduo na fase adulta participar da construção de associações democráticas (Dewey, 2004). Ou seja, cada troca gera desafios e dilemas que obrigam os indivíduos a saírem de si, como dizia Mauss (1999 [1950]), para se relacionar com o mundo. Mas nesta saída algo de inédito acontece e que diz respeito a uma ruptura da mônada anterior que encobria, limitava e permitia certas representações individuais e coletivas do mundo. Isto reforça o valor do célebre comentário de Mauss (*ibidem*: 265): “Assim, de um extremo a outro da evolução humana, não há duas sabedorias. Adotemos como princípio de nossa vida o que sempre foi e será sempre um princípio: sair de nós mesmos, dar, livre e obrigatoriamente; não há risco de errar”. Esta máxima de Mauss sugere que contra as novas alienações, a crítica teórica de base relacional deve se voltar decisivamente para repensar a relação entre sociedade e utopia. Esse entendimento coloca questões éticas relacionadas com as responsabilidades individuais e coletivas na promoção de uma dádiva que valorize positivamente o humano. O importante a lembrar é que as direções de trocas induzem certos padrões de comportamento dos indivíduos e certos modos de formulação das éticas.

A dádiva se limita pelo poder estabelecido quando reproduzida em situações distópicas. Mas ela é, igualmente, a condição para romper os laços autoritários quando permite em contextos utópicos promover a individuação reflexiva e solidariedades emergentes e liberatórias. A dádiva é também a condição para promover a valorização e a emancipação dos seres humanos o que é fundamental neste contexto de incertezas estruturais que amplia a desigualdade e a exclusão social. Quando buscamos observar o funcionamento do sistema da dádiva em situações concretas podemos verificar a complexidade do “entre” na construção das identidades e pactos sociais fundados na relacionalidade. Esta complexidade é mais evidente quando se tratam de situações extremas envolvendo indivíduos vulneráveis, ou seja, quando se confundem os bens materiais com os simbólicos e se misturam os lugares de doadores e donatários. Nestes casos, a vivência do dom tem uma dimensão ontológica e moral paradoxal envolvendo as simbólicas da abundância e da escassez.

Conflitos de interesse

O autor declara não existir quaisquer conflitos de interesse.

Financiamento

O presente trabalho foi produzido com apoio de uma bolsa de produtividade em pesquisas fornecida pelo CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Brasil.

Referências bibliográficas

- Alberoni, Francesco (1991), *Gênese. Como se criam os mitos, os valores e as instituições da civilização ocidental*. São Paulo: Rocco. Tradução de Mario Fondelli [ed. orig. 1989].
- Araújo, Vera; Cataldi, Silvia; Iorio, Gennaro (2015), *L'amore al tempo de la globalizzazione. Verso un nuovo concepto sociológico*. Roma: Città Nuova.
- Bauman, Zigmunt (2005), *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Tradução de Carlos Alberto Meneiros [ed. orig. 2003].
- Butler, Judith (2021), *A força da não violência: um vínculo ético-político*. São Paulo: Boitempo. Tradução de Heci Regina Candiani [ed. orig. 2020].
- Caillé, Alain (1998), “Nem holismo nem individualismo metodológicos. Marcel Mauss e o paradigma da dádiva”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13(38), 5-38. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés [ed. orig. 1996].
- Caillé, Alain (2000), *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. Paris: La Découverte.
- Caillé, Alain (2019), *Extensions du domaine du don: demander-donner-recevoir-rendre*. Paris: Actes du Sud.
- Caillé, Alain; Chaniel, Philippe (2016), “Présentation. Au commencement était la relation... Mais après?”, *Revue du MAUSS*, 47, 5-25.
- Caillé, Alain; Grésy, Jean-Édouard (2018), *Oeil pour oeil, don pour don. La psychologie revisitée*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Castro-Gómez, Santiago (2003), “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”, in Edgard Lander (org.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 145-162.
- Chaniel, Philippe (2011), *La sociologie comme philosophie politique et réciproquement*. Paris: La Découverte.
- Cooley, Charles Horton (1962), *Social Organization. A Study of the Larger Mind*. New Yorker: Charles Scribner's Sons [ed. orig. 1909].
- Cooley, Charles Horton (1998), *On Self and Social Organization*. Edição e introdução de Hans-Joachim Schubert. Chicago: The University of Chicago Press.
- Corcuff, Philippe (2001), *As novas sociologias: construções da realidade social*. Bauru: EDUSC. Tradução de Viviane Ribeiro [ed. orig. 1995].

- Danowski, Déborah; Viveiros de Castro, Eduardo (2014), *Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e fins*. Florianópolis: Desterro.
- Dépelteau, François (2021), “Comentários introdutórios. Sociologia processual-relacional, interdependência e democracia”, in François Dépelteau; Frédéric Vandenberghe (orgs.), *Sociologia relacional*. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades Editorial, 41-64.
- Depelteau, François; Vandenberghe, Frédéric (orgs.) (2021), *Sociologia relacional*. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades Editorial.
- Dewey, John (2002), *Human Nature and Conduct*. New York: Dove Publications [ed. orig. 1922].
- Dewey, John (2004), *Democracy and Education*. New York: Dover Publications [ed. orig. 1916].
- Donati, Pierpaolo (2003), “Giving and Social Relations: The Culture of Free Giving and Its Differentiation Today”, *International Review of Sociology*, 13(2), 243-272.
- Donati, Pierpaolo (2015), “Manifesto for a Critical Realist Relational Sociology”, *International Review of Sociology*, 25(1), 86-109.
- Durkheim, Émile (2004), *Pragmatismo e sociologia*. Florianópolis: Editora da UFSC/ /Editora da Unisul. Tradução de Aldo Litaiff [ed. orig. 1955].
- Elias, Norbert (1994), *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. Tradução de Vera Ribeiro [ed. orig. 1987].
- Emirbayer, Mustafa (2021), “Manifesto por uma sociologia relacional”, in François Dépelteau; Frédéric Vandenberghe (orgs.), *Sociologia relacional*. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades Editorial, 65-116. Tradução de Gabriel Peters [ed. orig. 1997].
- Fanon, Frantz (2020), *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: UBU Editora. Tradução de Sebastião Nascimento com a colaboração de Raquel Camargo [ed. orig. 1952].
- Freitag, Michel (1989), “Les sciences sociales contemporaines et le problème de la normativité dans les sciences sociales”, *La Revue du MAUSS*, 4(nova série, segundo trimestre), 26-37.
- Godbout, Jacques T. (2007), *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*. Paris: Seuil.
- Godbout, Jacques T.; Caillé, Alain (1992), *L'esprit du don*. Paris: Éditions La Découverte.
- Honneth, Axel (2009), *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires/Madrid: Katz Editores. Tradução de Griselda Mársico [ed. orig. 2007].
- Internacional Convivialista (2020), *Segundo Manifesto Convivialista*. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades Editorial. Tradução de Thais Florencio de Aguiar [ed. orig. 2020].
- Jacoby, Russell (2007), *Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*. Columbia: Columbia University Press.
- Latour, Bruno (2020), *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades Editorial. Tradução de Maryalua Meyer [ed. orig. 2015].
- Martins, Paulo Henrique (2014), “O ensaio sobre o dom de Marcel Mauss: um texto pioneiro da crítica decolonial”, *Sociologias*, 16, 20-50.

- Martins, Paulo Henrique (2020), “Individuation et expériences amoureuses: une approche relationnelle”, *Sociétés*, 149, 31-44.
- Martins, Paulo Henrique (2023a), *Políticas da dádiva: associação, instituições e emancipação*. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades Editorial.
- Martins, Paulo Henrique (2023b), “Social Love as Utopian and Heterotopian Experiences in Contemporary Society”, in Silvia Cataldi; Gennaro Iorio (orgs.), *Social Love and the Critical Potential of People. When the Social Reality Challenges the Sociological Imagination*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003217039-10>
- Mauss, Marcel (1968), *Oeuvres*. Paris: Éditions de Minuit.
- Mauss, Marcel (1999), *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF [ed. orig. 1950].
- Mauss, Marcel (2004), “Fait social et formation du caractère”, *Sociologie et société: Présences de Marcel Mauss*, XXXVI(2), 135-140.
- Paglioni, Licia (2022), “Convergenze nel tra. Una proposta epistemologico-metodologica per osservare le relazioni sociali tra dono e analisi di rete”. Trabalho apresentado no seminário “Dialoghi interdisciplinar sur ‘tra’”, 27-29 de janeiro, Istituto Universitario Sofia, Italia.
- Revue du MAUSS* (1996), “L’obligation de donner. La découverte sociologique capitale de Marcel Mauss”, 8(2e semestre).
- Ricoeur, Paul (2006), *Percorso do reconhecimento*. São Paulo: Edições Loyola. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário [ed. orig. 2004].
- Ricoeur, Paul (2015), *A ideologia e a utopia*. Belo Horizonte: Autêntica Editora. Tradução de Sílvio Rosa Filho e Thiago Martins [ed. orig. 1997].
- Rosa, Hartmut (2018), *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*. Paris: La Découverte. Tradução de Sacha Zilberfarb e Sarah Raquillet [ed. orig. 2016].
- Rosa, Hartmut (2022), *Alienação e aceleração: Por uma teoria crítica da temporalidade tardo-moderna*. Petrópolis: Vozes. Tradução de Fábio Roberto Lucas.
- Simmel, Georg (1999), *Sociologie. Études sur les formes de socialisation*. Paris: PUF. Tradução de Lilyane Deroche-Gurcel e Sibylle Muller [ed. orig. 1908].
- Simondon, Gilbert (2020), *A individuação à luz das noções de forma e de informação*. São Paulo: Editora 34. Tradução de Luís Eduardo Ponciano Aragon e Guilherme Ivo [ed. orig. 2013].
- Tavolaro, Sergio (2021), “Imagens contra-hegemônicas da modernidade: uma visada sociológica relacional”, in François Dépelteau; Frédéric Vandenberghe (orgs.), *Sociologia relacional*. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades Editorial, 267-302.
- Vandenberghe, Frédéric (2021), “Relação como operador mágico: superando a divisão entre sociologia processual e relacional”, in François Dépelteau; Frédéric Vandenberghe (orgs.), *Sociologia relacional*. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades Editorial, 117-152.
- Wallerstein, Immanuel (2007), *O universalismo europeu. A retórica do poder*. São Paulo: Boitempo. Tradução de Beatriz Medina [ed. orig. 2006].

Paulo Henrique Martins

Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco
 Av. Prof. Moraes Rego, 1235, CEP: 50670-901 Recife (PE), Brasil
 Contacto: paulohenriquemar@gmail.com
 ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6297-3575>

Artigo recebido a 14.02.2022

Aprovado para publicação a 01.03.2023

<https://doi.org/10.4000/rccs.14444>



***The Value of the Relational:
 On Demands for Gifts in Dystopian
 Situations***

The turbulent conjuncture of global society contributes to deepening the revision of the normative foundations of the social sciences and sociology, favoring changes in analytical perspectives. This is very evident in the studies on the gift as systematized by interpreters of Marcel Mauss gathered in the *Revue du MAUSS* (Anti-Utilitarian Movement in the Social Sciences). These authors update the theoretical-methodological contribution of the gift – initially formulated with three movements, give-receive-retribute – with the introduction of a fourth movement. Thus, we have a broader system of exchanges, ask-give-receive-retribute, whose main formulator is Alain Caillé. This innovation makes it easier to understand voluntary exchanges between individuals situated in distinct moral and economic hierarchies that could not be explained within the limits of the previous triadic system. This new system accompanies the development of studies on relational sociology.

Keywords: dystopia; gift; reciprocity; social vulnerability.

***La valeur du relationnel :
 les demandes de dons dans des
 situations dystopiques***

La conjoncture turbulente de la société mondiale contribue à approfondir la révision des fondements normatifs des sciences sociales et de la sociologie, en favorisant des changements de perspectives analytiques. Ceci est évident dans les études sur le don systématisées par les interprètes de Marcel Mauss réunis dans la *Revue du MAUSS* [Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales]. Ces auteurs actualisent l'apport théorico-méthodologique du don – initialement formulé en trois mouvements, donner-recevoir-rétribuer – avec l'introduction d'un quatrième mouvement. Nous avons donc un autre système d'échanges plus extensif, demander-donner-recevoir-rétribuer, dont le principal formateur est Alain Caillé. Cette innovation permet de mieux comprendre les échanges volontaires entre des individus situés dans des hiérarchies morales et économiques distinctes, qui ne pouvaient être expliqués dans les limites du système triadique précédent. Ce nouveau système accompagne le développement des études sur la sociologie relationnelle.

Mots-clés: don; dystopie; réciprocité; vulnérabilité sociale.

