

## A dádiva da teoria: epistemologia e reciprocidade no circuito do “dado” antropológico

*Bruno M. N. Reinhardt*  
*UnB*

“Embora possa ser tolerado, o círculo não deve ser degradado em círculo vicioso. Ele esconde uma possibilidade positiva do conhecimento mais originário, que, evidentemente, só será compreendida de modo adequado quando ficar claro que a tarefa primordial, constante e definitiva da interpretação continua sendo não permitir que a posição prévia, a visão prévia e a concepção prévia lhe sejam impostas por instituições ou noções populares. Sua tarefa é, antes, assegurar o tema científico, elaborando esses conceitos a partir da coisa, ela mesma.”

(Martin Heidegger, *Ser e Tempo*)

O problema central sobre o qual se articula a escrita deste artigo é o da natureza circular do conhecimento antropológico. Tal situação estruturante, com certeza mais antiga que a sua recente apercepção, tornou-se, após a chamada “virada hermenêutica” da disciplina, um dos seus mais fortes e polêmicos temas de debate. Algumas correntes contemporâneas, que vão desde a “antropologia interpretativa” de Geertz até a “antropologia dialógica” de Crapanzano e a “antropologia da antropologia” de Clifford, parecem ser unânimes em afirmar a necessidade de se postular a existência de uma relação interna e necessária entre as dimensões teórica e meta-teórica do saber antropológico. Com isso, atestam que a antropologia somente realizaria o projeto de abandono do seu fantasma colonial caso tornasse mais explícitas as imbricações cognitivas, comunicativas e morais que vinculam o falar do outro e o falar (ou o silenciar-se) de (sobre) si. Por outro lado, o fato destes autores discordarem frontalmente sobre o modo com que deve se dar essa articulação atesta que estamos aqui diante de um universo de questões em aberto, e não de uma sucessão de respostas e prescrições.

O círculo, esse velho modelo compreensivo do Ocidente, parece ser sem dúvida a figura e o movimento mais apropriados para se referir à situação, à primeira vista angustiante, em que o sujeito conhecedor se encontra em sua pretensão de compreender um objeto que não pára de espelhá-lo. Essa seria a constatação básica, que instaura o chão comum, de onde as várias correntes da hermenêutica moderna

teriam partido, desde o final do século XIX, para construir uma série de produtivos pontos de tensão e divergência. A transformação das antigas hermenêuticas técnicas e regionais, preocupadas com a interpretação “correta” dos textos bíblicos e jurídicos, nas hermenêuticas filosóficas ou gerais dá-se, nesses termos, pela percepção de que a compreensão e a interpretação seriam modos primários de o homem vincular-se ao mundo e ao outro, e que o caráter “linguageiro” da experiência humana ultrapassaria de longe a relação entre leitor/texto/autor (Ricoeur 1978).

Inaptas a se adaptar a um modelo de verdade de ordem metodológica, ou seja, fundamentado numa atitude de radical distanciamento crítico frente ao objeto e de controle técnico da sua experiência de mundo, as ciências humanas parecem encontrar nessa constatação hermenêutica uma saída para alguns de seus dilemas epistemológicos (Haward 1982). A proposta paradoxal de se lidar compreensivamente com fenômenos de natureza também compreensiva resulta na postulação de um sujeito conhecedor incapaz de chegar às coisas sem colocar nelas algo de si, assim como incapaz de chegar a um “si mesmo” sem antes passar pela exterioridade das coisas e dos signos. O “contágio” lingüístico entre sujeito e objeto tenderia, no caso, a destruir qualquer possibilidade de produção de um “fora-texto” (Derrida 1999) metodológico plenamente assegurador.

As análises de Gadamer (1980, 1997) acerca das condições do conhecimento histórico demonstram bem o modo com que a visada compreensiva sobre um determinado momento do passado acaba sempre por desencadear, de forma consciente ou não, o movimento de explicitação da temporalidade que informa esse mesmo olhar que, a princípio, tentaria abarcá-lo “de fora”. Com isso, o filósofo destaca que o problema científico de se conceber um encadeamento histórico estaria implicado não somente com a atividade do historiador de desvelamento da historicidade de seu objeto, mas também com a desnaturalização do vínculo mesmo que o liga a este objeto.

De forma sumária, pode-se dizer que Gadamer demonstra que a História, enquanto modo de conhecimento, é também um processo histórico, integrando investigador e investigado enquanto impõe a eles o destino uno da finitude temporal. Sem uma “coisa-em-si” para chamar de objeto, a História, assim como as demais ciências históricas, seriam parte de um constante processo de ocultação e desvelamento de seu próprio ponto de fala, desdobrando-se de forma reflexiva e meta-discursiva, e tornando-se, no limite, o próprio objeto de sua especulação crítica<sup>1</sup>.

Assim como a História, a Antropologia, preocupada com a reconstrução significativa de uma alteridade não somente temporal, mas também espacial, ou seja, construída na simultaneidade, seria dotada de uma espécie de bi-dimensionalidade cognitiva. Distingue-se nela uma dimensão analítica, voltada ao objeto e preocupada com a questão científica da validade, e uma dimensão reflexiva, que não cessaria de reverter os resultados da primeira para si mesma. Se a dimensão analítica torna central o problema da significação e da interpretação dos sinais produzidos pela objetivação das visões de mundo nas instituições e na cultura, a dimensão reflexiva, baseada na assunção da consciência hermenêutica, explicita o fato de que, aproximando-se compreensivamente do outro como um possível “outro-eu”, o antropólogo acaba sempre voltando a si através de uma suspensão valorativa que o faz um “eu-outro”<sup>2</sup>. De acordo com Cardoso de Oliveira, essa aparente contradição performática de fato indicaria

um elemento inerente à disciplina, uma espécie de “vocação”: “... o dilema constitutivo da antropologia – entre a assunção de uma consciência hermenêutica e a preocupação com questões de validade – tem como implicação necessária uma vocação crítica” (1990: 73).

Capturada entre as duas disposições do sujeito que comporiam a estrutura da compreensão, o distanciamento alienante e a experiência de pertença, a antropologia estaria fadada a uma interminável dialética. Heideggeriana por natureza, seu problema não seria o de como sair do círculo, mas sim o de como penetrá-lo da forma adequada, ou seja, sem a inocência de um ponto de vantagem “extra-cultural” e sem a projeção desavisada de suas categorias num outro tido como “outro-em-si”. Desse modo, a forma de sair de si do antropólogo não estaria nem na fuga metodológica para um “fora-texto” (método - modelo do iluminismo), nem na suposição de uma transferência psicológica plena para uma outra tradição (empatia - modelo romântico), mas sim num pensar-com, que teria no vínculo com o objeto uma atividade produtiva e compreensiva, e não simplesmente um meio instrumental para se alcançar uma verdade “dada” e apta a ser captada indutivamente<sup>3</sup>.

O presente artigo tem como finalidade refletir sobre este caráter duplo do conhecimento antropológico a partir de dois casos específicos. Trata-se de um exercício que tentará pensar rente aos dados, como bem costumam fazer os antropólogos, fazendo com que a estrutura do texto convirja com o seu objeto e tema. Tentarei construir um trabalho permeado por círculos (ou talvez espirais, como veremos no final), que tem como objeto imediato a teoria da dádiva, de Marcel Mauss, o antropólogo mais afeito ao problema da circulação e do vínculo, mestre que desvelou os mistérios do dar, e que acredito poder nos ajudar aqui também a explorar os mistérios do “dado” antropológico. O terceiro círculo que comporia o trabalho junto com o da hermenêutica e o da dádiva seria o círculo da feitiçaria, assim como analisado por Favret-Saada (1977), que coloca de forma explícita o antropólogo como objeto de um circuito de contágio que tenderia a “tomá-lo” por sua lógica de poder enquanto desvela questões fundamentais sobre as condições do trabalho de campo, a relação teoria antropológica/teoria nativa e a relação entre textualidade cultural e texto etnográfico.

A partir desse trajeto, tentarei, partindo do debate sobre a teoria da dádiva, passar pelo círculo da feitiçaria tendo em vista ter acesso a uma espécie de epistemologia da dádiva, ou ao que chamei de “dádiva da teoria”. Como o dado etnográfico tende a circular ou a se compartimentalizar no discurso da teoria antropológica? Se, de acordo com a lição maussiana, aquele que dá algo tende sempre a dar algo de si, qual é o grau de participação nativa no saber antropológico? E como esse outro-saber pode vir a ser capturado de modo a possibilitar a abertura de um saber-outro na *episteme* moderna? Algumas questões que permearão este artigo.

## DAS “CATEGORIAS DO ENTENDIMENTO” AO PRIMADO DO VÍNCULO: O CÍRCULO DA COISA E DO “DADO” NO ENSAIO SOBRE A DÁDIVA

A obra de Marcel Mauss é dona de muitas particularidades, sendo a mais patente delas a sua não-sistematicidade, qualidade que em seus escritos costuma vir surpreendentemente acompanhada por muito rigor e erudição. Essa

união de características aparentemente díspares pode ser interpretada, à primeira vista, como erro ou limite, frutos de um raciocínio incapaz de escapar de suas fontes e, assim, de alcançar a verdade profunda que subjaz às coisas. Por outro lado, tal atributo pode ser assumido como um elemento inerente ao pensamento maussiano, fruto de uma consciência científica humilde, caso comparada às grandes especulações que grassavam em sua época<sup>4</sup>. Diante desses grandes edifícios teóricos, a obra de Mauss aparece, permeada que é por “ensaios”, “esboços”, resenhas e pequenos artigos, como um trabalho de menor fôlego, julgamento corroborado por leituras que tenderam a descrevê-lo como seguidor ou, no máximo, aperfeiçoador de um projeto de pesquisa (este sim sistemático) instaurado por seu mestre e tio Émile Durkheim. Contudo, como ele próprio confia em entrevista por carta a E. E. Eubank:

“Não me interessa em desenvolver teorias sistemáticas. Trabalho simplesmente com meus materiais e se, aqui ou ali, aparece uma generalização válida, eu a estabeleço e passo a qualquer outra coisa. Minha preocupação principal não é elaborar um grande esquema teórico que cubra todo o campo, tarefa impossível, mas somente mostrar alguns aspectos do campo do qual apenas tocamos as margens. Conhecemos alguma coisa, e isso é tudo” (Murray 1989: 165).

Talvez por seu caráter provisório, os textos de Mauss não tenham fornecido aos seus leitores teorias acabadas à espera de uso, mas sim uma experiência criativa e cheia de *insights* ou, como destaca Fournier (1993), não uma obra, como em Durkheim, mas uma referência pessoal e um modo de lidar com os dados etnográficos<sup>5</sup>. Segundo Cardoso de Oliveira (1979), mesmo sem espírito sistemático, Mauss seria dono de um profundo *esprit de système*, que se faz mostrar principalmente pela ênfase colocada por este autor na análise da cultura enquanto totalidade, dimensão explicitada pela noção de “fato social total”, que irei descrever mais adiante. Agregando dois temas centrais ao *corpus* maussiano, o debate sobre as condições do conhecimento antropológico e o debate sobre o estatuto da coisa na vida social, diria que tal desconfiança frente aos sistemas herméticos é o que leva Mauss a tomar seu impulso inaugural, abrindo a antropologia francesa definitivamente tanto à “etnografia” quanto à “coisa”, signos que considero remeter ao duplo estatuto do “objeto” nas ciências sociais.

Por um lado, entendo, junto com Dumont (1985), que foi Mauss quem edificou definitivamente a antropologia produzida na França sobre os fatos etnográficos, propondo um pensamento antropológico que se insere no outro enquanto fonte propositora de conhecimento, e não enquanto exemplo ou ilustração de hipóteses dedutivas do pesquisador<sup>6</sup>. Tal fato se dá sem a ida de Mauss a campo, o que indica uma concepção de antropologia que a teria como um movimento do pensamento, e não como uma experiência, o que, afinal de contas, pode vir a existir ou não, a depender do grau de abertura intelectual-existencial com que o pesquisador aborda o seu nativo *in loco*<sup>7</sup>. Por outro lado, as teorias de Mauss foram pioneiras, como veremos, em expor a “objetividade” do humano, ou seja, a forma com que encontramos o outro e a nós mesmos nos objetos que nos cercam (inclusive no corpo, essa coisa entre coisas), como falamos através deles e como somos presos por seus vínculos, por seu espelhamento e por sua circulação.

Em suma, diria que na obra de Mauss observa-se um processo em que o objeto antropológico (dado etnográfico) toma sua real importância experimental-científica num movimento paralelo à entrada do objeto em

geral (a coisa) no universo das preocupações antropológicas, evitando-se, assim, em duas frentes simultâneas, o dualismo cristão-cartesiano que se incorpora em nossas noções de “cultura” (mundo falante da *res cogitans*) e de “natureza” (o mundo silenciado da *res extensa*). O “dado”, assim como a coisa, depois de Mauss, saem do registro do “simplesmente dado”, entrando num circuito de trocas que engloba inclusive o pensamento e a posição de fala do cientista, aquele que a princípio tentaria vincular-se ao mundo a partir de um “fora” inerte à permuta.

A publicação de *Ensaio sobre a Dívida* serve como marco da chamada “segunda fase” da obra de Mauss (Dumont 1985; Fournier 1993). Ela se inicia com a guerra de 1914, que vitima um grande número de pesquisadores do grupo liderado por Durkheim, e se acirra em 1917, quando é o próprio mestre que vem a falecer. Esses acontecimentos geram uma ampliação nas responsabilidades de Mauss diante do grupo da Escola Francesa, fato que ocorre conjuntamente a uma guinada nos interesses teóricos deste autor, levando-o dos estudos da religião para a sociologia geral e para a metodologia. A sombra de Durkheim deixara de existir, e isso possibilita a Mauss aprofundar uma série de pesquisas iniciadas pouco antes da guerra sobre as formas arcaicas do contrato e sobre o *potlach*. Esses estudos culminam na publicação do *Ensaio*, em 1925.

Neste texto central, percebem-se dois acontecimentos até então inéditos nos escritos deste autor: i) o cruzamento entre suas preocupações científicas e políticas, o que se deixa ver de forma clara em sua “Conclusão de sociologia geral e de moral” (Fournier 1993); e ii) a renovação da teoria durkheimiana da coesão social e, conseqüentemente, das concepções acerca da relação significativa entre indivíduo e sociedade. Sua escrita se desenvolve tendo como problema conceitual a aliança, e tendo como objeto imediato de estudos a dívida, ou seja, o sistema de trocas das sociedades primitivas. A partir da detalhada análise do modo de circulação dos bens, cargos e pessoas nas mais diversas sociedades, Mauss assume o pressuposto de que esses fenômenos seriam “fatos sociais totais”. Defende, com esse termo, que a troca primitiva englobaria a totalidade da sociedade em cada um dos atos que a compõem:

“Nesses fenômenos sociais ‘totais’, como nos propomos chamá-los, exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo –; econômicas – estas supondo formas particulares de produção e de consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição –; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam esses fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam” (Mauss 2003: 187).

A empresa metodológica deste processo de alargamento teórico da noção de troca é fundamentalmente comparativista. O texto maussiano evolui através de rigorosas idas e vindas aos dados etnográficos, uma verdadeira construção empírica de objeto, que culminará na proposição de um modelo compreensivo genérico do sistema de trocas por doação e uma nova resposta para a questão “o que é uma sociedade?”. As áreas percorridas são a Melanésia, a Polinésia e o noroeste da América do Norte, utilizando-se dos dados de Malinowski, Radcliffe-Brown, Boas e outros, que entendo não haver necessidade aqui de resgatar com maior detalhamento<sup>8</sup>. Além disso, a análise também alcança fontes secundárias – principalmente antigos códigos de direito, como o romano, o germânico, o hindu e o chinês – e a filologia, que aparece, por sua vez, como uma terceira dimensão da metodologia, contendo um menor peso nesse trabalho em específico.

A abordagem de Mauss é construída a partir de dois deslocamentos básicos nos quadros da ideologia moderna. Primeiramente, seus dados mostram que uma análise profunda das trocas pode gerar implicações muito maiores do que imaginamos, implicações que tendem a ter seu fluxo domesticado e sobre-codificado, na modernidade, por uma instituição dominante: o mercado. Esse deslocamento abre a possibilidade de se produzir uma ruptura com a noção liberal de troca-como-instituição, uma constante na antropologia britânica. Vai-se, desse modo, do contrato definitivo e sempre adiado como origem institucional da sociedade (tipo de *arché*) para a circulação concreta, histórica e negociada dos corpos e das coisas, composta pela quebra e pela produção contínua do vínculo no devir da vida social. O segundo deslocamento tem como referência a própria natureza da troca, baseando-se num modelo de ação social que quebra o binarismo moral entre liberdade e obrigação, ou entre uma subjetividade que ou é plenamente livre do outro ou é meia-subjetividade<sup>9</sup>. O paradoxo entre liberdade e contrição instiga a reflexão maussiana a uma análise que o levará a tocar “uma das rochas humanas sobre as quais são construídas nossas sociedades” (Mauss 2003: 188-9): o chamado “princípio da reciprocidade”.

Ambos os deslocamentos ocorrem a partir da inspiração clara das teorias nativas com que Mauss se depara em seu projeto de pesquisa, partindo do modo com que as sociedades “primitivas” se pensam para ampliar o escopo de problemas tanto da antropologia quanto da matriz cultural individualista que a sustenta, e propondo, por fim, uma ponte provisória, que observa na dádiva um tipo de sociabilidade primária e fundamental.

Dos dados recolhidos entre os maori, da Polinésia, Mauss distingue o fato de que para esse povo os bens (*taonga*) estão ligados perenemente ao solo de onde provêm e à pessoa que os possui. Esse fato explica-se, na teoria nativa, pelo conceito de *hau*, uma força que impele a coisa a retornar ao lugar de onde e ao dono de quem saiu. A coisa mantém traços da personalidade da pessoa que a possui, fato que geraria conseqüências negativas para quem a tomasse sem devolver. Da noção de *hau*, Mauss retira duas conclusões prévias: i) “o vínculo pelas coisas é um vínculo de alma, pois a própria coisa tem uma alma, é alma” (Mauss 2003: 200); e ii) sendo assim, aceitar algo de alguém é aceitar algo cuja conservação pode ser poderosa e mortal, para si ou para o outro. Apreende-se desse debate a existência de uma alienabilidade fundamental que se expressa em toda troca, fazendo com que o sujeito coloque sempre algo de si nas coisas dadas. Essa “força das coisas”, que impele a entrada do sujeito no jogo da troca, implica a necessária abertura de quem dá ou recebe ao mundo do outro e, conseqüentemente, ao risco presente nesse jogar-se do sujeito no imprevisível.

Da área da Melanésia, e utilizando-se dos dados de campo de Malinowski, colhidos entre os trobriandeses, Mauss destaca a instituição nativa do *kula*, troca ritual que circula a partir de um curso geográfico definido. Nesse quadro hoje clássico para a antropologia, os braceletes navegam em sentido horário, enquanto os colares viajam em sentido anti-horário. Estes são objetos de doação e de prestígio, que agem como moedas dotadas de valor pelas posições sociais e pelas origens geográficas de seus portadores. Evidencia-se, também, o caráter ritualizado das atitudes que acompanham o intercâmbio, que geralmente simulam um desdém ou uma modéstia claramente não condizentes com a seriedade com que os indivíduos se devotam à instituição: “Busca-se em tudo isso mostrar liberalidade, liberdade e autonomia, ao mesmo tempo que grandeza. Mas, no fundo, são mecanismos de obrigação,

e mesmo de obrigação pelas coisas, que atuam” (Mauss 2003: 216). A coisa-signo do *hau*, que “toma” a pessoa quando é dada, aparece no *kula* como a coisa-signo-poder, que dota de prestígio o seu possuidor enquanto circula numa sociedade não centralizada pelo terceiro estatal, esse centro que regularia o jogo das trocas numa posição de fora-jogo. O *kula* nos mostra que o poder-coisa é sempre poder-circulante.

A partir das informações descritas por Boas acerca do *potlach*, instituição observada nos índios do noroeste da América do Norte, Mauss chega à noção de “prestações totais de tipo agonístico” (Mauss 2003: 192). Se o *kula* melanésio permanece sendo o exemplo típico do sistema de prestações totais, onde a relação é produzida a partir de um complexo de trocas e de disputas de generosidade, o caso do *potlach* merece um adendo, pois nele a relação é construída a partir da disputa pela destruição de bens. Aqui o valor circulante não é mais a generosidade, mas o desprendimento improdutivo e violento. O crédito e a honra são levados ao paroxismo. Os bens devolvidos devem superar os recebidos, fazendo-se do crédito uma forma de temporalizar a hierarquia, colocando-a em devir. A destruição dos bens mostra-se fortemente paradoxal, pois se desfazendo dos signos em torno dos quais ocorre a batalha, o chefe despreza o ato mesmo de vincular-se, atitude que colocaria as partes numa relação desigual, pois fundada na própria negação da relação<sup>10</sup>. O debate acerca do *potlach* destaca a relação inerente que articularia a dádiva e o sacrifício, funcionando como suporte para uma crítica à oposição ocidental entre a troca e a guerra enquanto supõe a possibilidade de um “conflito vinculante”<sup>11</sup>.

A análise do material etnográfico leva nosso autor a uma teorização fundada em três movimentos que considero complementares: i) a defesa da reciprocidade como mecanismo central da solidariedade social; ii) a crítica histórico-antropológica do utilitarismo enquanto teoria econômica e paradigma civilizacional; e iii) a extração de um modelo heurístico, qual seja, a análise dos fenômenos enquanto “fatos sociais totais”. Nesses movimentos, vemos a união indissolúvel e exemplar entre a análise do dado etnográfico (i), a produção de uma crítica cultural (ii) e o avanço na teorização antropológica (iii), fato que se possibilita, no meu entender, a partir de um desvio operado por Mauss frente ao tema das “categorias do entendimento”, que até então dominara a Escola Francesa<sup>12</sup>.

Com a noção de “reciprocidade” e a atenção primária ao vínculo nela implicada, Mauss passa a visar um nível dos fenômenos sociais bastante distinto das “representações coletivas”. Mais do que uma condição de visibilidade das coisas – que integraria a sociedade a partir de uma “visão de mundo” compartilhada –, dar, receber e retribuir ocorrem como mecanismos de produção da sociedade, e por isso existem como sua condição concreta de possibilidade. Estamos aqui num outro nível de análise, onde a divisão durkheimiana da realidade social em dois níveis, um morfológico (presença) e outro simbólico (representação), cai por terra diante de um princípio imperativo e sintético:

“As representações coletivas são um produto da vida social, produto que, também já foi visto, a reproduz e condiciona. Esse tipo de dialética não ocorreria com o princípio de reciprocidade, que não seria um produto reprodutor da sociedade mas o ato mesmo de sua produção” (Brumana 1983: 78).

A fórmula maussiana, que afirma haver mais nas trocas do que as coisas trocadas, indica que o ato de permuta deve ser compreendido, simultaneamente, enquanto signo e objeto a que este signo se refere. Pensando o

vínculo mesmo, a teoria da dádiva abre a possibilidade de uma teoria da significação apta a apreender a dimensão imanente e indéxica<sup>13</sup>, ou seja, eficaz e causal, das trocas comunicativas, saindo-se assim do espectro dualista que ameaça as análises antropológicas do simbólico. Significar, no *Ensaio*, não é remeter a um plano “profundo” do real, mas permanecer num concreto circulante, onde as coisas e os homens se misturam e se temporalizam mutuamente para, posteriormente, decidir o que são coisas, naturezas, “dados” e o que são pessoas, culturas, construtos. O sentido está na ação do agente, não em sua intenção (individualismo) nem num sistema simbólico a que ela corresponderia (holismo)<sup>14</sup>.

A essa concepção de ação corresponderia uma nova noção de sociedade, que não mais *fundamenta* o jogo das trocas, mas que agora é um amplo e irrestrito sistema de trocas funcionando concretamente em um único nível significativo, mesmo que haja sempre a possibilidade político-cosmo-lógica do adiamento de um centro ordenador, tido como presença capaz de capitalizar esses circuitos na forma de um juiz não participante<sup>15</sup>. A coesão não se dá, por outro lado, por modelos estáticos de solidariedade, mas por relações cotidianamente construídas pelo perene, mas oscilante, caminho que vai do conflito à troca, da guerra à paz, e vice-versa. Esse nível único dos fluxos de sociabilidade seria chamado por Mauss de “concreto”, e seria dono de uma “vantagem de realidade”, expressa dessa forma:

“Consegue-se assim ver as próprias coisas sociais, no concreto, como são. Nas sociedades, apreendemos mais que idéias ou regras, apreendemos homens, grupos e seus comportamentos. Vemo-los moverem-se como em mecânica se movem massas e sistemas, ou como no mar vemos polvos e anêmonas. Percebemos quantidades nos homens, forças móveis, que flutuam em seu ambiente e em seus sentimentos” (Mauss 2003: 311).

Na concepção de “concreto”, percebemos a convergência dos três aspectos (ou “problemas”) centrais abordados pela teoria da dádiva: a relação objeto/signo, a relação eu/outro e a relação sujeito/objeto.

O primeiro aspecto, de cunho semiótico, envolve a percepção de que o objeto dado faz vínculo e, por isso, é algo além de objeto. Ele é um veículo que inclui em si aquilo que representa. Pode-se dizer que ele é o signo do vínculo, e se atentarmos para o fato de que o signo é sempre uma relação, e que “relação” é o outro nome do vínculo, diria que a dádiva dada pode ser tida, sinteticamente, como o signo do simbólico mesmo. Talvez seja esse caráter duplo e simultâneo de representação e de auto-representação que dote a dádiva com a dupla função de fenômeno social (objeto de estudos) e de modelo compreensivo<sup>16</sup>.

O segundo aspecto, que considero ser de ordem sociológica, refere-se àquilo que se produz pelo vínculo da coisa: a totalidade. A autonomia do social seria, para Mauss, a contra-parte de sua interdependência, diferenciando-se do organismo *sui generis* de Durkheim, cindido entre morfologia (“real”) e representações (“ideal”). Desse modo, as sociedades comungariam nas coisas, não por sua utilidade e nem por seu caráter representativo, mas por elas viabilizarem a abertura de quem troca para a alteridade. De acordo com Lefort: “a idéia de que o dom deve ser restituído supõe que outrem é um outro eu que deve agir como eu; e este gesto em retorno deve me confirmar a verdade de meu próprio gesto, isto é, minha subjetividade. O dom é assim, ao mesmo tempo o estabelecimento da diferença e a descoberta da similitude” (1979: 33). A dádiva, nesses termos, seria uma forma de se oscilar entre a construção reflexiva da presença-a-si do sujeito (ipseidade) e o espelhamento em relação ao outro (alteridade),

produzindo-se conjuntamente a relação e o critério para a relação; o vínculo e a lei da vinculação. Nesse caso, diferente da fixa “organização social”, estaríamos lidando com a maleável “socialidade”, assim como defendida por Maffesoli (1988).

O terceiro aspecto, que diria conter uma dimensão ontológica e uma epistemológica, refere-se àquilo que é veiculado pelo vínculo da coisa, ou seja, o sujeito mesmo, que “se dá” na relação. Entendo que, nesse tocante, o dar-se do sujeito na “mediação objetual” (Haesler 2002: 158) envolveria tanto o processo de captura do outro e do “si mesmo” (dimensão ontológica) quanto a participação no objeto enquanto modo de conhecimento (dimensão epistemológica), ponto pelo qual julgo Mauss ter fechado o círculo com o seu tema, vindo a tornar-se exemplo mesmo da sua tese. Ao “ser tomado” pelas teorias nativas (objeto), ou por quem dá o “dado”, Mauss acessa uma série de questões antes silenciadas, preservando o seu pensamento no círculo da dádiva. É tal contágio que julgo ter sido um pré-requisito fundamental para o desenvolvimento das principais teses do *Ensaio sobre a Dádiva*.

No entanto, é justamente essa dádiva do pensamento maussiano que é criticada por Lévi-Strauss em sua célebre *Introdução à obra de Marcel Mauss*. Nela, aponta-se que a falta da superação meta-discursiva da teoria nativa teria feito com que Mauss deixasse de perceber que o *hau*, assim como o *mana*, no caso da magia, fosse uma expressão lingüística que remeteria a determinados princípios do pensamento simbólico, ou seja, seria o “valor simbólico 0” (2003: 43) que organizaria, enquanto ausência, ou “casa vazia”, o quadro classificatório das teorias nativas. Para Lévi-Strauss, não se trata de perceber a troca e o seu desejo de totalidade a partir da sucessão temporal das obrigações de dar, receber e retribuir, mas de remetê-la a um princípio analógico, superador das contradições empíricas que afligem o eu e o outro em seu jogar-se no mundo:

“A troca não é um edifício complexo, construído a partir das obrigações de dar, de receber e de retribuir (...). É uma síntese imediatamente dada pelo pensamento simbólico que, na troca como em qualquer outra forma de comunicação, supera a contradição que lhe é inerente de perceber as coisas como os elementos do diálogo, simultaneamente relacionadas a si e a outrem, e destinadas por natureza a passarem de um a outro” (Lévi-Strauss 2003: 40-41).

A partir dessa resolução da dimensão histórica da troca numa ordem simbólica autônoma, defendida como um circuito dotado de constante excedente formal, Lévi-Strauss possibilita o englobamento da dimensão dialógica da dádiva por um terceiro termo, uma virtualidade diferente da totalidade processual e intersubjetiva que tentei descrever acima, já que remeteria a “uma unidade não perdida, mas inconsciente” (Lévi-Strauss 2003: 41).

Nesses termos, o *mana*, o *hau*, a reciprocidade, se atualizariam como princípios lógicos e simbólicos (arbitrários e imateriais) e não temporais e indécimos (“concretos”). Teriam como fim último ordenar e classificar o contínuo natural através de um descontínuo categorial, possibilitando, dessa forma, uma “leitura de mundo” com altíssimo grau de domínio sobre o real, apesar do baixo grau de conhecimento<sup>17</sup>. Desse modo, o princípio de reciprocidade não estaria mais articulado à tarefa de produzir um mundo compartilhado pela geração discursiva de uma referência circulante, ou pela colocação de um certo regime de subjetivação no tempo. Nesses termos, sua função seria a de produzir um paralelismo e uma captura, no interior do sistema simbólico, entre a “ordem real”, o turbilhão dos eventos, e a “ordem do pensamento” (Lévi-Strauss 2003: 41).

O apelo ao inconsciente, *locus* a que é remetido o princípio da reciprocidade em Lévi-Strauss, resulta na produção de um corte qualitativo entre o sentido do agente e o sentido do fenômeno, que passa a ser concebido como um objeto apreendido exteriormente pelo antropólogo. No entanto, de acordo com Brumana, “para Mauss, o sentido do real está inserido na ação do agente, e este, em muitas ocasiões, pode recuperá-lo autonomamente, embora outras vezes não o faça” (1983: 80). Não somente o “inconsciente” parece ter, para Mauss, uma profundidade menor do que para Lévi-Strauss, mas também o seu conceito de “linguagem”, ou de “signo”, palco onde se revelaria o discurso silencioso das coisas, parece ir além do vínculo analógico enfatizado pelo estruturalismo, função que, segundo Barthes, “coloca na língua uma eternidade” (2001: 170). Com isso, a visão exclusivamente cognitiva da linguagem seria invadida por uma série de fenômenos de ordem metonímica, articulados ao problema da transformação performática dos estados subjetivos e da eficácia produtiva do discurso, fenômenos que, mais acima, associei com uma maior ênfase na dimensão “indéxica” dos usos da linguagem, de acordo com a terminologia peirceana.

Percebe-se, portanto, que o círculo da dádiva, enquanto “coisa” e “objeto de estudos”, é quebrado pela obra de Lévi-Strauss a partir da construção de um ponto de vantagem epistemológico inexistente em Mauss. Deslocando o paralelismo maussiano entre o círculo da troca e o círculo do pensamento, Lévi-Strauss acaba por reverter uma série de interessantes pontos de avanço, retornando do primado do vínculo para o tema das categorias ao erigir a reciprocidade como um princípio formal.

## O “SER TOMADO” COMO DADO: O CIRCUITO DA FEITIÇARIA EM BOCAGE

O debate acerca do círculo da dádiva, realizado na seção precedente, pode ser iluminado ainda mais caso seja colocado em paralelo com um terceiro círculo: o da feitiçaria. Para isso, farei uso da etnografia de Jeanne Favret-Saada, *Les Mots, la Mort, les Sorts* (1977), obra que, no meu entender, abre a possibilidade de se pensar uma série de questões sobre as condições do saber sobre o outro, dado o caráter extra-ordinário do modo com que a antropóloga veio a se colocar em campo com relação aos seus informantes.

A etnografia se desenvolve sobre dois universos complementares de problemas. Por um lado, ela é um estudo refinado sobre uma área clássica da teoria antropológica, a bruxaria-feitiçaria, tendo como objeto empírico uma comunidade camponesa do oeste da França, a vila de Bocage. Por outro lado, e se desenrolando em paralelo, a autora desenvolve uma profunda discussão sobre a relação entre o etnógrafo e o seu objeto de estudos, conseguindo assim integrar numa mesma discussão as dimensões analíticas e reflexivas do saber antropológico. A tese básica defendida por Favret-Saada no livro é a de que a feitiçaria seria uma atividade de discurso que, apesar de fundada na linguagem comum, funcionaria a partir de uma economia gramatical bastante distinta tanto da comunicação cotidiana quanto da comunicação “científica” instituída entre antropólogo e nativo em campo. O problema fundamental aqui é sempre a linguagem, assim como o acordo tácito que tenderia a sustentá-la enquanto discurso<sup>18</sup>: “Em campo, eu não encontrei nada além da linguagem. Durante os longos meses em que lá fiquei,

o único fato empírico que pude notar foi a palavra” (Favret-Saada 1977: 25). No entanto, antes de conseguir captar o discurso da feitiçaria “por dentro”, a antropóloga travou contato com uma série de discursos que tentaram, em vão, dominar o seu característico ciclo de contágio a partir de uma perspectiva externa. Entendo que, delimitando melhor esses discursos outros, poderei expressar de forma mais clara as diferenças presentes na abordagem de Favret-Saada em sua difícil tarefa de interpretar as palavras mortais de uma fala que se nega enquanto fala. O discurso folclorista, assim como o jornalístico, seria baseado, segundo a autora, na distinção entre duas causalidades: uma pré-lógica e camponesa, que tende a atribuir os infortúnios a uma intenção maligna subjacente, e uma lógica, dos *savants*, que manipulam corretamente as relações de causalidade. No entanto, e como já afirmara Evans-Pritchard (2005), o próprio da feitiçaria não seria ignorar a causalidade natural, mas ser impelida a submetê-la a uma ordem explicativa suplementar, fundamentada nas relações e nos códigos sociais e não numa impessoalidade “natural”.

O fato de a feitiçaria em Bocage estar freqüentemente associada aos infortúnios biológicos, como a morte, a esterilidade e as doenças dos animais e das pessoas faz com que o discurso científico de médicos e veterinários tome, por sua vez, uma importante função na vida dos habitantes locais. Diferentemente da feitiçaria, a fala científica tenderia a articular o mistério desses infortúnios, ou seja, a oposição entre a sua ocorrência ordinária e a sua repetição extra-ordinária, abordando as causas de forma fragmentária: “... as doenças e as mortes não se explicam pelas mesmas razões, nem são curadas pelos mesmos remédios” (Favret-Saada 1977: 20). Desse modo, mesmo conseguindo exercer autoridade frente às populações locais, as explicações científicas tenderiam a deixar nelas a impressão de que estão lidando com as causas, mas não com a origem dos males em questão.

O discurso religioso, dos líderes católicos da região, funcionaria, por sua vez, a partir de três frentes explicativas mutuamente exclusivas: i) remetendo os infortúnios à ordem da natureza, alinhando-se, assim, com a ideologia médica e científica; ii) admitindo que os infortúnios remetem a uma dimensão sobre-natural, mas entendendo-a como um efeito do amor divino (de fato a vítima estaria sendo “testada” em sua fé); iii) referindo os males à existência do diabo, e produzindo um filtro capaz de capitalizar moralmente esses males vindos do outro a partir do seu quadro compreensivo-valorativo (“deve-se ser mau para interessar ao Maligno”).

No entanto, apesar dessa série de investidas críticas sofridas, a antropóloga destaca o fato de que a feitiçaria parece resistir fortemente à sobrecodificação nela projetada pelos três discursos “oficiais” acima descritos, tendendo a transbordá-los por todos os lados quando se mostra i) mais profunda que o discurso folclorista (por remeter a uma causa última), ii) mais larga que o discurso científico (por construir um argumento holista) e iii) mais eficaz que o discurso religioso (por abrir a possibilidade da resolução ritual, e não apenas moral, dos males em questão).

O que de fato impede que esses discursos venham a entender e/ou a substituir a feitiçaria seria, portanto, sua incapacidade de observá-la “de dentro”, abdicando da segurança meta-discursiva de seu ponto de fala. Essa seria a proposta de Favret-Saada, que só consegue se realizar de forma plena quando, no decorrer de um trabalho de campo com um início pouco promissor, a antropóloga é tomada pelo circuito da feitiçaria e, assim, passa a ser confundida com uma quebradora de encantos (*désorceleuse*).

“(…) 1) A primeira vez que os enfeitados me contaram as suas próprias histórias (e não a de outros hipotéticos) foi porque eles me haviam identificado como a quebradora de encantos que poderia lhes tirar daquela situação. 2) Alguns meses mais tarde, um camponês interpreta a minha ‘fraqueza’, assume a função de anunciador do meu estado de enfeitada e me conduz a uma quebradora de encantos, para que ela me ‘retomasse’. 3) Durante mais de dois anos, eu submeti os acontecimentos da minha vida pessoal à interpretação dessa senhora. 4) Diversos enfeitados me demandaram que eu os ‘retomasse’. Mesmo que nesse momento eu já soubesse manejar bem o discurso mágico, eu me sentia incapaz de assumir a posição de fala que o sustentava e os conduzia para a minha terapeuta. 5) Enfim, essa quebradora de encantos, com quem eu construí um complexo vínculo, (...) encarregou-me de levar-lhe o curador que colocaria fim às suas dores corporais e a ajudá-lo nessa tarefa” (Favret-Saada 1977: 39).

A citação tenta descrever a totalidade do circuito de pontos de fala pelo qual Favret-Saada teria circulado em sua estadia em Bocage. De quebradora de encantos a enfeitada, de cliente a parceira mágica de sua terapeuta, a pesquisadora gira, e só vivendo o interior desse discurso consegue observar e compreender os seus traços mais permanentes. Nesse sentido, a fala antropológica só se inicia com a instauração de uma crise na captura meta-narrativa do fenômeno, crise que se dá graças a uma especificidade do discurso da feitiçaria, o seu caráter agonístico e englobador, e não a uma intenção prévia da pesquisadora em se inserir de tal modo naquela comunidade<sup>19</sup>.

De forma sucinta, um ataque de feitiçaria se resumiria a uma troca de palavras realizada a partir de uma lógica anti-informativa e anti-referencialista, capaz de envolver os sujeitos participantes num regime de enunciação bastante específico. O regime da palavra mágica supõe uma fusão plena entre o dizer e o agir, entre a informação e o poder, que é justamente o ponto de entrada a partir do qual o olhar antropológico, de cunho cognitivo, passa a ser englobado enquanto olhar encantado, ou seja, de cunho performático e político.

“...uma palavra pronunciada em uma situação de crise por aquele que será mais tarde designado como feiticeiro e interpelado, após o ocorrido, como se tivesse gerado efeitos sobre o corpo e os bens daquele a quem ele teria se endereçado e que passará a ser denominado, depois deste ocorrido, enfeitado. O ‘devolvedor’ [refere-se aqui ao quebrador de encantos] toma para si a palavra antes endereçada a seu cliente e a retorna a seu emissor inicial, o feiticeiro” (Favret-Saada 1977: 25).

O circuito da feitiçaria seria composto, de acordo com a descrição, por três personagens (sendo dois deles presentes) e duas forças de ordem metafísica. Os personagens visíveis são sempre a vítima e o quebrador de encantos, ou seja, aquele que recebe a “dádiva-veneno” (Mauss 1999) da palavra mortal e aquele que a toma e a devolve ao feiticeiro. O quebrador de encantos costuma ser um profissional e um estrangeiro, e tornou-se, por esse último aspecto, a categoria de alteridade que aguardava a chegada da antropóloga em Bocage. A sua estadia prolongada na comunidade sem uma função aparente, além do seu desejo de exercer a fala com os habitantes da vila sem um motivo explícito, logo fizeram com que a antropóloga fosse tomada como exemplo perfeito do que seria uma quebradora de encantos. O feiticeiro, por sua vez, aparece como um silêncio, sendo a presença ausente que faz girar o discurso sem que haja nele um ponto certo para a resolução dos conflitos nele implicados.

As duas forças em jogo na feitiçaria são a força mágica e a força vital. A primeira é a força que circula, que gera vínculo passando por fora das mediações ordinárias: o nome (parentesco) e o território. Trata-se de uma força

anti-social, um ponto de fuga da sobre-codificação tradicional, capaz de transferir sentimentos, estados de ânimos e desejos numa forma não prevista pelo simbolismo nativo “oficial”. A segunda é aquilo que circula, a força vital, o que se perde, se ganha, que é dado e tomado. Existem então dois pólos, o forte e o fraco, sendo que o primeiro não pode ser ocupado por dois humanos ao mesmo tempo. Portanto, a guerra acionada pelo ataque de feitiçaria tem como finalidade a conquista de uma posição única, um poder naturalmente indivisível. A derrota tem como consequência a perda de energia vital, que pode levar à morte do enfeitado e que vem a afetar as pessoas e os bens ligados à vítima, que pela teoria nativa “fazem corpo” com ela.

A questão geral da feitiçaria em Bocage seria, nesses termos, a de como restituir o mal causado ao mal intentado, fechando-se o circuito da dádiva-veneno na busca de uma soma-zero na relação, que de fato parece ser impossível de se alcançar. O feiticeiro e o quebrador de encantos são o excesso mesmo, que vaza o código convencional e que joga o sujeito na relação de transferência (do nome, da terra, em suma, da vida). O feiticeiro é e tem a força mágica, assim como o quebrador de encantos. O primeiro investindo o seu excesso no domínio do outro de forma anti-social e, assim, indo da falta ao transbordamento; o segundo sustentando o excesso que é ele mesmo, unindo-se à vítima e isolando o circuito de troca, recuperando assim aquilo que transborda e redesenhando os limites da subjetividade da vítima.

A vítima, unindo-se ritualmente ao quebrador de encantos, retoma a sua “posse-de-si” através do re-equilíbrio da relação vital entre nome, força e território. Percebe-se que o circuito da feitiçaria pode ser definido como uma espécie de economia dadivosa da pessoa, que tem como fim a administração da posse de si do sujeito em relação aos códigos oficiais e àquilo que o excede e que o transborda na forma dos infortúnios.

Os aspectos analíticos acima citados, retirados da teoria nativa, colocam para a pesquisadora em campo uma série de questionamentos reflexivos sobre as condições do saber antropológico. Dentre estes, gostaria de destacar dois aspectos que julgo serem iluminados de forma exemplar pelo livro. O primeiro refere-se ao regime de enunciação e significação da antropologia, o segundo ao modo de subjetivação, ou de “auto-caracterização” (Crapanzano 1992), que a eles corresponderia.

Primeiramente, diria que o círculo da feitiçaria, esse círculo da palavra e da pessoa, que é reconstituído de forma participante pela autora ao longo do livro, acaba por contrastar e explicitar de um modo bastante interessante elementos da estrutura semiológica que sustenta o discurso da antropologia. Funcionando a partir da partilha cristã entre sensível e inteligível, e tendo a noção de “signo” como aquilo que fornece a ligação arbitrária entre essas duas dimensões da realidade, o discurso antropológico sobre o “simbólico” e as “representações” depara-se, no decorrer do livro, com o problema de como justapor-se à diferença fundamental para a teoria nativa entre o visível e o invisível. A idéia de algo que se mostra enquanto participa do meio de sua aparição, assim como a “força” aparece em Bocage nos corpos, nas coisas, nos sujeitos, e pior, nas próprias palavras, leva a noção constativa de linguagem em que se baseia a antropologia a uma crise, crise que se instaura entre a palavra que informa, que “remete a”, que liga às custas de separar, e a palavra que mistura as ordens, que circula os seres e que de fato faz.

Rompe-se, desse modo, já de início com o acordo tácito que se desenvolve em toda etnografia: “Para que a etnografia seja possível, é necessário ao menos que o entrevistador e o nativo concordem em reconhecer na palavra uma função de informação” (Favret-Saada 1977: 26). Produzindo uma comunicação sem uma função fática explícita<sup>20</sup>, instauradora e asseguradora do desejo de troca, o discurso da feitiçaria seria incapaz de compreender uma fala que se pretende puramente informativa. A tragédia da feitiçaria acaba, no limite, por nos revelar um drama do discurso antropológico: como trocar, sob o ponto de vista cognitivo e comunicativo, com um discurso que é guerra, com um discurso-guerra, sem antes decretar uma paz ficcional? A experiência de campo acaba por desvelar para a antropóloga que a posição teórica consta como um modo entre outros de se participar do objeto e da linguagem, e que quando o problema é de ordem discursiva (e no fundo, como nos mostra Gadamer, ele sempre é) nunca há um “fora-texto” assegurador. Em suma, a feitiçaria mostra que o afastamento teórico, e o não posicionar-se nele contido, é sempre um posicionar-se, e é esse acordo tácito que asseguraria o discurso “representacionista” ou “simbólico” realizado pela antropologia sobre o outro.

A concepção de fala acima descrita, que considera cada enunciado como um “momento numa estratégia” (Favret-Saada 1977: 52), acaba por levar-me ao segundo aspecto que pretendo destacar: o problema da postura antropológica em campo, abrindo-se de forma interessante o debate sobre a diferença entre imparcialidade e neutralidade. O livro é fundamentado num axioma básico: o “ser tomado” pelo circuito da feitiçaria seria uma condição necessária para que o “falar sobre” pudesse acontecer de forma adequada. Entendo que esse seja o ponto em que o caráter englobador do discurso da feitiçaria remeta a um problema paralelo, o do modo de subjetivação que estruturaria o trabalho antropológico:

“(…) ou bem eu recusava o acolhimento do meu nome e me retirava do processo da palavra (...) (*eu não sou aquela que vocês crêem que eu sou*); ou eu aceitava ocupar a posição que me designavam, a menos que eu propusesse uma outra que eu estivesse mais acostumada a assumir (*eu não estou no lugar que vocês crêem que eu estou*). No primeiro caso, eu sairia de Bocage, onde eu não teria mais nada a fazer; no segundo, o processo da palavra continuaria, mas eu teria que me colocar na posição de sujeito da enunciação” (Favret-Saada 1977: 40).

O “ser tomado” da antropóloga indica que, negando a execução da função fática, produtora da aliança que subjaz à fala, o discurso da feitiçaria acaba por anular qualquer possibilidade eficaz de um discurso que tentasse captá-lo num nível metalingüístico. Nesse sentido, a guerra só se resolveria em troca caso fosse observada por um ponto de reflexividade crítica pleno, capaz de interpretar o fenômeno da feitiçaria sem se deixar contaminar pelos ciclos de contágio que a constituem. No entanto, como afirma a antropóloga, a costura dessa aliança implicaria na desapareição do fenômeno a ser estudado, o motivo mesmo de tal aliança. Percebe-se que, enquanto teoria nativa, o círculo da feitiçaria encontra-se com o círculo hermenêutico, provando, maussianamente, que o “objeto” só existe *a posteriori* ao vínculo que une e que estabelece os sujeitos na relação de troca.

Se a aliança que sustenta uma etnografia é construída a partir de ações comunicativas, as mesmas que, segundo Caillé (2002), indicariam o direito concedido ao outro de ser/usar o “eu”, encontramos aqui num caso bastante interessante. Pois se a teoria nativa já havia indicado a condição “parcial” do discurso “neutro” sobre a

feitiçaria, como indiquei acima, agora ela mostra que a textualidade do encontro antropológico não se dá nem antes nem depois da relação concreta de transferência e de contra-transferência entre antropólogo e nativo. Por ser muito pouco neutra, e por ter falado em nome de um “eu” que não era o de antropóloga, o trabalho de Favret-Saada alcança um nível de imparcialidade inédito em seu campo de estudos. Desse modo, o “ser tomado” acaba por se confirmar como o “dado” fundamental que sustenta e dá legitimidade ao discurso antropológico sobre a feitiçaria ao longo do livro<sup>21</sup>.

## CONCLUSÃO: A ANTROPOLOGIA E A DÁDIVA DA TEORIA

---

As tendências contemporâneas da antropologia, que têm, através da assunção hermenêutica, destacado sua condição de empreendimento cultural entre outros, tendem constantemente a explicitar o fato de a construção da legitimidade científica da disciplina ter se dado em paralelo a um desafio civilizatório: como pensar o outro sem perdê-lo nas redes das nossas teorizações, elas mesmas representantes de uma matriz cultural? Por outro lado, como não nos perdermos numa simples e estéril descrição de hábitos outros, descrição muitas vezes fantasiada por nossos costumes narrativos? Em suma, como aliar o sonho iluminista e humanista de universalidade às precauções românticas sobre a particularidade significativa dos fenômenos humanos? Traçando de múltiplas formas o caminho que nos leva à diferença, a antropologia tem encarnado, moderna e cientificamente, o drama arcaico do tornar-se outro, parte constituinte da arte, da religião, do rito, da comunicação e de tantos outros fenômenos que tinham, até então, servido apenas como “objetos” ao olhar antropológico.

Na exposição do texto de Mauss, tentei destacar a importância para este autor de se observar os dados em sua particularidade íntima, sem nunca deixar de recompô-los enquanto parte de um todo, que seria o estado significativo real desses eventos analiticamente destacados. A partir desse movimento, internalizado enquanto olhar, o antropólogo poderia atingir uma perspectiva capaz de captar a totalidade na ocorrência de cada fenômeno. Além da noção de totalidade, Mauss tem como mote central de sua análise a necessidade de se chegar ao “concreto”, palco onde se desenrolaria a trama efetiva dos vínculos sociais. Mais do que interpretar o fenômeno empírico da dádiva a partir de uma teoria elaborada, e assim ter na diferença um problema a ser solucionado, um incômodo a ser elucidado por uma causalidade última e impessoalmente compartilhada, tentei mostrar que Mauss desenvolve no *Ensaio* uma tentativa de compreensão das categorias e do modo de vida nativo, processo em que o observado toma parte no observador. Ao invés da cena convencional, em que o antropólogo pensa a dádiva enquanto objeto do seu olhar científico, tentei propor a possibilidade de Mauss ter refletido dialogicamente sobre seu próprio universo social e intelectual *através* da dádiva, fundindo horizontes históricos e produzindo um deslocamento nos modos convencionais de se espelharem o “moderno” e o “arcaico”<sup>22</sup>.

Em suma, defendi que a dádiva que constitui o *Ensaio* enquanto experimento intelectual-cultural ocorreria a partir de um duplo movimento na reflexão: pensar com as categorias nativas e pensá-las a partir de sua realização enquanto ato de produção de um mundo compartilhado, por homens e por objetos. Tendo em vista a defesa

desses critérios, mostra-se errônea a visão que resume o pensamento antropológico à ocorrência da observação participante dos eventos, tornando-se essencial também a participação do outro na reflexão e na transformação desse pensamento numa experiência de alteridade e de tensão criativa<sup>23</sup>.

Resolvendo analiticamente as ambigüidades contidas no “concreto” maussiano, a crítica de Lévi-Strauss me serviu como exemplo da dificuldade de se lidar com essa “ciência-em-devenir” (Dumont 1985: 213). Recebemos de Mauss a dádiva de um pensamento antropológico aberto ao outro em profundidade, inapto a sair ileso do contato com a diferença, e que se constrói experimentalmente (mesmo que apenas no plano intelectual). Como tentei demonstrar, a dádiva do *Ensaio* é justamente a de pensar a dádiva no próprio ciclo da coisa, é englobar o objeto e ser transformado por ele, é ser objeto do outro e, assim, ver nele um possível “eu”. Do mesmo modo, entendo que a dádiva do pensamento antropológico seria a de “pensar com” e, desse modo, dar, receber, e retribuir.

Se a leitura de Lévi-Strauss da dádiva foi apresentada como uma espécie de contra-exemplo de determinadas lições maussianas retiradas do *Ensaio*, o livro de Favret-Saada serviu como ponto de confirmação e reforço de algumas questões desenvolvidas na discussão sobre esse texto. Com Lévi-Strauss, quis destacar o problema de se produzir um distanciamento excessivo entre as dimensões analíticas e reflexivas do saber antropológico, com *Les Mots, la Mort, les Sorts*, pretendi abordar um caso que expõe de modo radical o modo sempre interdependente dessas mesmas dimensões, qualidade capaz de gerar efeitos independentemente de sua assunção no processo de construção da etnografia.

A análise da feitiçaria revelou a Favret-Saada, em última instância, um discurso sobre o que não se mostra. Tal fato ocorre graças ao silêncio que envolve o apontamento do feiticeiro. A invisibilidade do feiticeiro, a presença constante de sua ausência na experiência de campo da autora, acaba por levá-la a uma conclusão de ordem geral sobre a relação entre o discurso e as suas “evidências”:

“Não se pode concluir, me parece, que esse discurso [o da feitiçaria] seja mais falso ou ilusório do que qualquer outro; mas que, como todo discurso, ele encontra seu limite e a sua eficácia na ocultação de uma certa parte do real” (Favret-Saada 1977: 329).

Esse me parece ser o ensinamento mais geral retirado do exercício particular de “pensar com” realizado por Favret-Saada e por seus informantes-clientes de Bocage. Compartilharam a dádiva da ignorância, mais do que a do saber. De fato, realizaram um importante deslocamento semântico na ignorância, abordando-a não mais como uma falta-em-si, ou como uma incapacidade, mas como uma ausência necessária e relacional (já que propositiva), uma função determinante, que funda o campo das “evidências”, dos rastros deixados por qualquer discurso sobre qualquer “objeto”. Perceberam que a “realidade”, esse signo entre signos, é um constante movimento de produção da memória, ou seja, de construção performática e de adiamento, ou de congelamento dessa construção em presença naturalizada. Adentrando o universo da feitiçaria, a antropóloga apreende concretamente que o discurso, científico ou não, seu ou o do outro, só mostra sob a condição de ocultar<sup>24</sup>.

Como tentei destacar, se por um lado a teoria da feitiçaria indica para a antropóloga a não existência de um “fora-texto” capaz de decretar a paz de sua guerra, acabando por explicitar a parcialidade de seu regime de

enunciação “neutro”, por outro mostra que não há um “texto primário” na cultura, entidade presente-a-si sobre a qual se desenrolaria a dialogia que institui a cena do trabalho de campo. Aqui, a dádiva da teoria encontra, no “ser tomado” da antropóloga, a dádiva da subjetividade e a dádiva do texto. O círculo da feitiçaria revela a sua ligação condicionante com um modo específico do acontecer do círculo da subjetividade, provando que o “eu” também é sempre aquilo que se dá, se recebe, se retribui, a humanidade é o que circula, é relação, mesmo que queiramos capturá-la enquanto ente e substância<sup>25</sup>. Mais uma vez a palavra-evento (performática) mantém-se como a base, mesmo que oculta, da palavra-registro (informativa), seja na feitiçaria, seja na antropologia; seja enquanto palavra-objeto, tendo como referência o mundo, seja enquanto palavra-sujeito, tendo como referência a subjetividade e os seus infortúnios.

Por fim, e como círculo que fecha este artigo, retomo, junto com Gadamer, a genealogia de “teoria”, que nos faz desaguar no “theoros” grego. Diz ele:

“Sabe-se que Theoros significa o participante de uma delegação de festa. Os membros de uma delegação de festa não possuem nenhuma outra qualificação e função além de assistir à festa. No sentido genuíno da palavra, theoros significa o espectador que, por sua assistência, participa do ato festivo e através disso adquire sua caracterização jurídico-sacral, por exemplo, sua imunidade” (1997: 182).

A descrição resume de forma exemplar alguns aspectos que tentei destacar ao longo deste empreendimento comparativo. Nela, percebe-se que a participação, a comunhão festiva, aparece como uma pré-condição para o sair-de-si do sujeito. É no jogar-se, no mergulho no evento, e não no afastamento ascético e privativo, que a teoria acontece. Talvez este seja o ponto nodal, onde o círculo antropológico se entrecruza com a teoria nativa. Vai-se, então, na direção de um “jogo aberto”, ou de um movimento circular cujo ponto de chegada insiste, por potencializar a crítica, em se distinguir do ponto de partida. Retornando à epígrafe do artigo, diria que para que o círculo não se torne o “círculo vicioso” sobre o qual nos alerta Heidegger, devemos permanecer na “coisa”, transformando o retorno a si num trajeto de estranhamento, resultante da ampliação e do desvelamento de nossa gramática. Desse modo (e continuando com Heidegger), “a partir da coisa, ela mesma”, gira o circuito do saber antropológico, que em seu processo de espelhamento, ou de “especulação”<sup>26</sup>, é rompido em espiral e, assim, abre-se em dádiva da teoria.

## NOTAS

---

- 1 Essa dimensão metalingüística das ciências humanas, inexistente nas ciências naturais, se expressaria na historiografia contemporânea através de setores da história das idéias e da história cultural, além da “meta-história” de Hayden White. Na antropologia, tal processo de autocrítica deixa-se ver de forma explícita na meta-antropologia de Clifford, Marcus e outros, que tomam a representação antropológica da alteridade como objeto de estudos de sua antropologia, abordando a disciplina como uma instituição social e um artefato cultural entre outros.
- 2 Tal movimento se viu cristalizado na *doxa* antropológica através da alegoria da “viagem da volta”.
- 3 O projeto da Aufklärung de defesa da superioridade e da exclusividade do saber positivado das ciências naturais teve como suporte a noção de “método”, uma atitude frente ao objeto que prescreve o distanciamento crítico do sujeito através do controle técnico de sua experiência de mundo. Esse seria o meio adequado para se chegar às coisas mesmas, observadas sem os véus da tradição e das pré-concepções. Por sua vez, a reação romântica, representada em sua forma mais acabada pelo historicismo, prescreve a necessidade não mais de se observar os fenômenos de fora, mas de se assumir o lugar de seus participantes, através de uma identificação plena embasada na noção de “empatia”. Se a primeira postura defende uma verdade baseada no pólo do distanciamento crítico, a segunda assume a possibilidade de uma verdade baseada na participação plena no fenômeno a ser compreendido. Por fim, e apesar das discordâncias, Gadamer (1997) entende que ambas as posturas se equacionariam, já que suporiam um potencial ilimitado da reflexividade como forma de sair-de-si do sujeito conhecedor, seja para colocar-se numa exterioridade imparcial, seja para mergulhar inteiramente no outro, captando o passado como algo auto-centrado.
- 4 O rigor não-sistemático parece ser mais um dos *double-bind* da dádiva da antropologia maussiana, pensamento que, como tentarei expor, nunca escapa de seus dados, mantendo-se sempre no mesmo nível do “concreto” que visa abarcar. Perseguindo compreensivamente o fenômeno, Mauss tendia a não suprimi-lo nas abstrações metafísicas e, na maioria das vezes, etnocêntricas de nossa “teoria social”.
- 5 A citação acima expõe intuitivamente duas possíveis fontes desta dispersão, inerente à obra maussiana: sua visão da ciência social como campo delimitado da especulação conceitual e sua utilização experimental do material etnográfico.
- 6 Mauss seria responsável por instaurar um modo propriamente antropológico de se lidar com o material etnográfico: “Gostaria de mostrar como, com Mauss, a sociologia francesa ou, melhor, a sociologia na França, atinge o seu *estágio* experimental (...) A tendência concreta de Mauss é inteiramente característica, se a compararmos com Durkheim. Embora estivesse, sem dúvida, voltado para os fatos, Durkheim pode, entretanto, ser considerado o último de uma estirpe de pensadores abstratos” (Dumont 1985: 193- 194).
- 7 Talvez por isso, Mauss tenha sido o grande mestre da primeira geração profissionalizada de antropólogos franceses de campo, como Devereux, Griaule, Dieterlen, Métraux, Leiris e outros.
- 8 Uma recuperação mais cuidadosa do argumento de Mauss, que trata com maior grau de detalhamento os dados etnográficos por ele utilizados, está em Lanna (2000).
- 9 O contrato, modelo exemplar do vínculo societário moderno e individualista, indica que, antes de ir ao outro, o sujeito deve definir formalmente os termos desta participação. Mantém-se, desse modo, a segurança ontológica fundada no mote moderno da liberdade subjetiva. A relação é sempre uma opção e uma conseqüência do interesse de mônadas independentes que se articulam, nunca é a causa de suas identidades. Essa concepção que prevê a anterioridade dos termos sobre a relação faz do individualismo parte fundante do pensamento científico moderno, como bem demonstra Dumont (1985), corroborando a tese deste trabalho, que supõe maussianamente um paralelismo entre uma determinada concepção de vínculo e um modo específico de conhecimento.
- 10 O tema do paroxismo da dádiva, do transbordamento da relação pelo excesso, é muito bem utilizado por Bataille (1975) na formulação da sua crítica ao princípio clássico da utilidade, o que resulta na proposição, por parte deste autor, do “princípio da perda” (:30), tido como fundamento ontológico da despesa improdutiva.
- 11 A crítica à oposição troca/guerra, aliança/conflito, é continuada e aprofundada etnograficamente por Clastres (2004) em seus estudos sobre as sociedades ameríndias, povos que, em seu desejo de dispersão, tomariam a fragmentação social resultante das guerras como uma positividade, vindo a torná-la um elemento fundante da sua organização social.

- 12 Segundo Cardoso de Oliveira (1988), a matriz disciplinar francesa teria se desenvolvido tendo como pressupostos básicos o intelectualismo e a análise sincrônica. Seus autores teriam herdado (cada um a seu modo) o postulado neo-kantiano que situa a realidade como uma dimensão derivada da projeção de determinadas categorias compreensivas localizadas no intelecto humano. A antropologia teria surgido na França, portanto, como uma tentativa sociológica de produção de respostas aos questionamentos acerca da origem significativa, ou representacional, do mundo, e pela introdução, no racionalismo kantiano, de algumas problemáticas tipicamente românticas, referentes à cultura, ao simbolismo e à diferença (“primitivos”/ “civilizados”).
- 13 De acordo com Peirce, “um índice é um signo que de repente perderia seu caráter que o torna um signo se seu objeto fosse removido, mas que não perderia esse caráter se não houvesse interpretante”. Por outro lado “um símbolo é um signo que perderia o caráter que o torna signo se não houvesse um interpretante” (2000: 74). Pode-se dizer que enquanto o índice (forma a que me refiro ao “índice” nesse artigo) teria um fundamento concreto (territorializado), sendo constituído respectivamente por uma associação de contigüidade (o exemplo clássico de índice é a relação entre fumaça e fogo, ou entre um objeto e a sua sombra), o símbolo teria um fundamento arbitrário, sendo constituído por operações analógicas e intelectuais (os substantivos são o exemplo mais acabado dos símbolos para Peirce). De acordo com Silverstein (1997), a concepção hegemônica de linguagem no Ocidente seria movida por uma “falácia descritiva” que, enfatizando os elementos simbólicos e referencialistas da linguagem em detrimento de sua dimensão indexical, instauraria uma dicotomia enganadora entre comunicação e ação.
- 14 O problema da “representação” (que supõe uma presença última a ser re-apresentada), de tipo dicotômico e metafísico, cede lugar ao problema do modo de circulação e vinculação dos seres, de tipo monista, horizontal, metonímico.
- 15 Polanyi (1980) descreve magistralmente o processo histórico de construção do Mercado como esse centro capitalizador das trocas, que, assim, passariam progressivamente a ser circunscritas como uma esfera autônoma (não “total”) guiada pela ótica de um “equivalente geral” gerador e sobre-codificador de valor.
- 16 Tal característica se vê potencializada hoje na França através do M.A.U.S.S., movimento propositor de um “paradigma da dádiva”.
- 17 A oposição entre “domínio” (produção de analogias, descontinuidades) e “conhecimento” (produção de identificações, continuidades) é utilizada por Lévi-Strauss na *Introdução* para apontar a diferença entre a ciência e os modos “primitivos” de classificação com que Mauss estaria lidando no *Ensaio*.
- 18 De acordo com Benveniste (1966: 130), o “discurso” se distinguiria da “linguagem” pelo fato de estar no tempo, por remeter a um locutor, por referir-se a algo e por constituir-se enquanto troca com um interlocutor.
- 19 De acordo com a antropóloga: “Na feitiçaria, receber uma mensagem nos obriga a emitir outra e a assiná-la: já era tempo de tomar eu mesma a palavra” (Favret-Saada 1977: 39). Nesse sentido, a feitiçaria se constituiria como um discurso “contra o código”, já que a sua insistência em negar um estatuto autônomo à mediação resultaria na quebra de modelos comunicativos de tipo anônimos ou neutros. Uma condição básica para a eficácia da feitiçaria seria a necessidade de o sujeito empenhar-se em tudo que diz.
- 20 De acordo com Jakobson (1971), a função fática da linguagem teria a finalidade de abrir, fechar ou testar o canal comunicativo. Através da sua execução, comunica-se circularmente o desejo de se comunicar (o choro do bebê pode ser definido como um belo exemplo de uso desta função).
- 21 Pode-se avançar nesse debate acerca da dádiva do “eu” e da representação na experiência de campo entrando na discussão acerca da escrita etnográfica, e da etnografia como artefato textual final desse processo de captura discursiva do outro e do si-mesmo, nesse caso um “eu autoral”. Para isso, ver Reinhardt e Perez (2004).
- 22 Uma outra ocorrência desse pensamento dialógico, prévia à “virada hermenêutica” da antropologia contemporânea, pode ser encontrada na etnografia *Do Kamo*, do antropólogo e missionário protestante Maurice Leenhardt, visão defendida pelo excelente prefácio de Vincent Crapanzano para a sua edição americana. Neste livro, escrito no final dos anos 30, observa-se claramente o impacto gerado no antropólogo por uma experiência de campo prolongada e pelo contato real e transformador com as teorias nativas, de onde retém lições éticas e epistemológicas bastante próximas às defendidas pela antropologia que hoje é definida como “pós-moderna”.
- 23 Essa questão reforça os seus aspectos éticos e políticos quando se insere no debate acerca das antropologias “centrais” e “periféricas” e de suas diferentes concepções acerca do que constituiria um “problema antropológico” de fato relevante.

- 24 Talvez seja a ênfase na análise da feitiçaria enquanto texto, ou processo textual, que capacite a etnografia de Favret-Saada a tocar temas macro e a proporcionar generalizações tão amplas como estas. Diferentemente da tradição inglesa, que tendeu a abordar a feitiçaria como uma instituição particular, ou seja, uma instância da organização social de sociedades sem Estado envolvida com a resolução de conflitos, nesta obra, a reflexão sobre a feitiçaria se dá sempre em paralelo ao questionamento acerca das condições discursivas da ciência, da antropologia, da política, da medicina etc. Como afirma o filósofo Jacques Derrida: “Um texto [e entendo aqui tanto o texto cultural quanto o texto etnográfico] só é um texto se ele oculta ao primeiro olhar, ao primeiro encontro, a lei de sua composição e a regra de seu jogo. Um texto permanece, aliás, sempre imperceptível” (1997: 7).
- 25 Essa concepção “dadivosa” da subjetividade me parece ser corroborada por um artigo fundamental do lingüista (e maussiano) Émile Benveniste (1966). Nele, a estrutura triádica que articulava eu-tu-ele realiza-se sempre como um movimento de designação, não de referencialidade. O “eu” seria, portanto, um deídico, assim como os pronomes demonstrativos, e não um substantivo; portanto, a relação significativa e reflexiva entre o *self* e o “eu” se daria como um apontamento, um dedo em riste, assim como a fumaça indicaria a existência do fogo (mesmo quando este não é visto). Conclui-se que os pronomes pessoais seriam sempre palavras-evento em circulação num dado contexto discursivo. Através deles, o sujeito se constituiria no interior da linguagem como um apontar-se para si mesmo gerador de conseqüências práticas nesse objeto apontado, quais sejam, a eficaz e momentânea estabilização de si como um “si-Mesmo”, uma coincidência e uma identidade em relação a si.
- 26 “É especulativo aquele que não se entrega direta e imediatamente à estabilidade disponível dos fenômenos ou ao que se tem em mente enquanto se mantém numa determinação fixa ...” (Gadamer 1997: 601).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

---

- BARTHES, Roland. 2001. “Saussure, o Signo, a Democracia”. In *A Aventura Semiológica*. São Paulo: Martins Fontes.
- BENVENISTE, Émile. 1966. “Structure des Relations de Personne dans le Verbe”. In *Problèmes de Linguistique Générale*, vol. 1. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 1966. “Les Niveaux de l’Analyse Linguistique”. In *Problèmes de Linguistique Générale*, vol. 1. Paris: Gallimard.
- BRUMANA, Fernando Giobellina. 1983. *Antropologia dos Sentidos: introdução às idéias de Mauss*. Brasília: Brasiliense.
- CAILLÉ, Alain. 2002. “A Dádiva das Palavras: o que dizer pretende dar”. In P. H. Martins (org.) *A Dádiva entre os Modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social*. Petrópolis: Vozes.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. 1990. “Vocação Crítica da Antropologia”. *Anuário Antropológico* 90: 91-107.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1979. “Introdução a uma Leitura de Mauss”. In R. C. de Oliveira (org.) *Mauss*. São Paulo: Ática.
- \_\_\_\_\_. 1988. “As ‘Categorias do Entendimento’ na Antropologia”. In *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- CLASTRES, Pierre. 2004. *Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify.
- CRAPANZANO, Vincent. 1979. “Preface”. In M. Leenhardt. *Do Kamo: person and myth in the melanesian world*. Chicago: The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 1992. “On Self Characterization”. In *Hermes’ Dilemma and Hamlet’s Desire: on the epistemology of interpretation*. Cambridge: Harvard University Press.
- DERRIDA, Jacques. 1997. *A Farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva.
- DUMONT, Louis. 1985. *Essais sur l’Individualisme: une perspective anthropologique sur l’idéologie moderne*. Paris: Éditions de Seuil.
- DURKHEIM, Émile. 1996. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 2005. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 1977. *Les Mots, la Mort, les Sorts*. Paris: Gallimard.
- FOURNIER, Marcel. 1993. “Marcel Mauss ou a Dádiva de Si”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 21(8): 104-112.
- GADAMER, Hans-Georg. 1980. “The Problem of Historical Consciousness”. In P. Rabinow & W. Sullivan (orgs.) *Interpretative Social Science: a reader*. Los Angeles: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes.
- HAESLER, Aldo. 2002. “A Demonstração pela Dádiva: abordagens filosóficas e sociológicas”. In P. H. Martins (org.) *A Dádiva entre os Modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social*. Petrópolis: Vozes.

- HAWARD, Roy. 1982. *Three Faces of Hermeneutics: an introduction to current theories of understanding*. University of California Press.
- HEIDEGGER, Martin. 1998. *Ser e Tempo*, vol.I. Petrópolis: Vozes.
- JAKOBSON, Roman. 1971. "Closing Statement: linguistics and poetics". In *Selected Writings*, vol 2. New York: Mouton.
- LANNA, Marcos. 2000. "Notas sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a Dádiva". *Revista de Sociologia e Política* 14: 173-193.
- LEENHARDT, Maurice. 1979. *Do Kamo: person and myth in the melanesian world*. Chicago: The University of Chicago Press.
- LEFORT, Claude. 1979. "A Troca e a Luta dos Homens". In *As Formas da História: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2003. "Introdução à Obra de Marcel Mauss". In M. Mauss. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- MAFFESOLI, Michel. 1988. *O Conhecimento Comum: compêndio de sociologia compreensiva*. São Paulo: Brasiliense.
- MAUSS, Marcel. 1999. "Gift, gift". In *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva.
- \_\_\_\_\_. 2003. "Ensaio sobre a Dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas". In *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1991. "De Mauss à Claude Lévi-Strauss". In *Signos*. São Paulo: Martins Fontes.
- MURRAY, Stephen. 1989. "A 1934 Interview with Marcel Mauss". *American Ethnologist* 16(1): 163-168.
- PEIRCE, Charles Sanders. 2000. "Ícone, Índice e Símbolo". In *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva.
- POLANYI, Karl. 1980. *A Grande Transformação: as origens de nossa época*. Rio de Janeiro: Campus.
- REINHARDT, Bruno e PEREZ, Léa. 2004. "Da 'Lição de Escritura'". *Horizontes Antropológicos* 22(10): 233-254.
- RICOEUR, Paul. 1978. *Conflito das Interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago.
- SILVERSTEIN, Michael. 1997. "Language as Part of the Culture". In. S. Tax & L. Freeman (orgs.) *Horizons of Anthropology*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- WHITE, Hayden. 2001. "O Texto Histórico como Artefato Literário". In *Trópicos do Discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo: EDUSP.
- WINCH, Peter. 1970. "Understanding Primitive Society". In. T. MacCarthy (org.). *Rationality*. Worcester: Billing & Sons Limited.

## **A Dádiva da Teoria: Epistemologia e reciprocidade no circuito do “dato” antropológico**

### **RESUMO**

---

Postulando a indissociabilidade entre as dimensões analítica e reflexiva do conhecimento antropológico, o artigo realiza a recuperação crítica das condições discursivas que articulam os dados etnográficos e a teoria social em duas obras importantes: o clássico “Ensaio sobre a Dádiva”, de Marcel Mauss, e *Les Mots, la Mort, les Sorts*, de Jeanne Favret-Saada. A partir da aproximação comparativa entre o círculo meta-teórico da hermenêutica e os círculos teóricos da dádiva e da feitiçaria, o texto tem como finalidade a reflexão epistemológica sobre a relação entre o saber antropológico e o saber nativo. Através do processual entre-cruzamento de informações provenientes desses três círculos, constrói-se um argumento que, partindo da teoria da dádiva, deságua na proposta de uma epistemologia da dádiva, ou uma “dádiva da teoria”.

**PALAVRAS-CHAVE:** hermenêutica; dádiva; feitiçaria.

## **The Gift of Theory: Epistemology and reciprocity in the anthropological “datum” circuit**

### **ABSTRACT**

---

Postulating the intrinsic relation that binds the analytical and the reflexive dimensions of anthropological knowledge, this article critically recuperates the discursive conditions which articulate the ethnographical datum and social theory in two important works: the classic “The Gift”, by Marcel Mauss, and *Les Mots, la Mort, le Sorts (Deadly Words)*, by Jeanne Favret-Saada. Based on a comparative approximation of the meta-theoretical circle of hermeneutics and the theoretical circles of the gift and sorcery, the text attempts to produce an epistemological reflection on the articulation between anthropological knowledge and native knowledge. By crossing information originated in those three circles, it builds an argument which starts from the “gift’s theory” in the direction of an epistemology of the gift, or “the gift of the theory”.

**KEY WORDS:** hermeneutics; gift; sorcery.

Recebido em 14/03/2006

Aprovado em 19/04/2006