

Artigos

Cultura: a dádiva da sociedade

Cultura: el don social

Culture: the social's gift

Júlio Aurélio Vianna Lopes¹

Palavras chave:

Dádiva

Cultura

Conceitos

Resumo:

O texto retoma a discussão conceitual sobre o fenômeno cultural, através dos conceitos genérico, hierárquico e diferencial de cultura, para propor um conceito, baseado em reflexões contidas no “Ensaio sobre a dádiva” de Marcel Mauss. Concebida como dádiva entre grupos e seus membros, a cultura assumiria conotações que cessariam as contradições entre os três conceitos clássicos e seriam pertinentes às atuais formulações sobre políticas, direitos e diversidade cultural.

Resumen:

El artículo se analizan los conceptos genérico, jerárquico y diferencial, a proponer um nuevo concepto, basado en teoría del Don (Marcel Mauss). Mientras Don entre grupos y sus miembros, cultura converge los três conceptos clásicos y es pertinente a actuales formulaciones de políticas, derechos y diversidad cultural.

Palabras clave:

Don
Cultura
Conceptos

Keywords:

Gift
Culture
Concepts

Abstract:

The paper contains a conceitual reflection on culture – through generical, hierarchical and diferencial – in order to propose another concept, based in Marcel Mauss gift's theory. As gift from groups to its members, culture resumes relevant aspects of classical concepts and is sintonized with contemporary cultural policies, rights and diversity.

Cultura: a dádiva da sociedade

Tudo vai e vem como se houvesse troca constante de uma matéria espiritual que compreendesse coisas e homens, entre os clãs e os indivíduos, repartidos entre as funções, os sexos e as gerações. (Marcel Mauss, 1925)

1. Revisitando conceitos de cultura

Desde a primeira vez que foi cunhada em termos científicos (culture), a cultura carrega mais de um significado. Conceituada como “complexo de conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer capacidade ou hábito adquirido como membro da sociedade” (TYLOR, 1871, p. 1), a cultura – termo equivalente ao de *civilisation*, então ainda preferido pela etnologia francesa e contraposto ao germânico *Kultur* (CUCHE, 1999, p. 47-49) – já confluía sentidos contraditórios que carregavam, a rigor, vários conceitos distintos.

Tais conceitos podem ser agrupados em três modalidades: hierárquico, diferencial e genérico (BAUMAN, 2012, p. 55, 63 e 79).

Como conceito *hierárquico* a cultura qualifica a personalidade humana, de modo a contrastar pessoas “incultas” de “cultas” e estas entre as mais ou as menos dotadas (Ibidem, p. 55-63). De fato, se trata de um conceito arraigado na mentalidade ocidental pré-científica e do qual provêm tendências universalistas de abordagem da cultura (Ibidem). É a formulação conceitual que destaca a dimensão de *complexidade intrínseca* aos vários ingredientes do fenômeno e especificados pelo longo elenco contido na supracitada definição de Tylor.

Como conceito *diferencial* a cultura – realidade plural – contrasta sociedades (e seus grupos e subgrupos) específicas. Projetando a notória diversidade entre pessoas à *variabilidade de grupos* (inclusive sociedades), o conceito ancora tendências relativistas de abordagem da cultura (Ibidem, p. 63-79) que se opõem frontalmente à perspectiva vertical adotada pelo conceito anterior (Ibidem). Na citação supra de Tylor, consiste na correlação estabelecida entre os tópicos culturais (arte, moral, leis, conhecimentos, etc.) e a sociedade específica onde têm curso.

Como conceito *genérico* a cultura se contrapõe à animalidade de nossa espécie, destacando a condição humana para além dos processos naturais. Neste sentido, o cultural residiria na *sobreposição à Natureza* (Ibidem, p. 79-94), da qual se distinguiria, essencialmente e, como tal, (re)definiria a própria Humanidade em face dos outros animais (Ibidem). Tão ou mais antigo quanto o conceito hierárquico, também se encontra na conceituação de Tylor (*aquisição* de capacidade ou hábito) quando confere ao cultural a extrapolação do natural.

Embora tais conceitos ainda se mesquem em autores como Edward Sapir (1949), Leslie A. White (2009) e Sherry B. Ortner (2011), eles continuam no entanto, sendo fundamentalmente (logicamente) distintos (BAUMAN, p. 54-55) e, inclusive, opostos entre si.

Conceber a cultura como hierarquia intelectual e espiritual se confronta com a horizontalidade entre grupos (e suas respectivas culturas), postulada pelo conceito diferencial. Ambos se opõem ao viés extra natural do conceito genérico de cultura, no qual a mesma consiste em atributo inerente ao gênero humano: afinal, se ela reside em todo membro da espécie, não seria de aquisição externa (pelo conceito hierárquico), nem tenderia à variação (pelo con-

ceito diferencial), mas à uniformidade. Em suma: **cada qual dos três conceitos** de cultura **contradiz os outros** dois conceitos já formulados.

1.1 O conceito genérico de cultura

Exprimindo a *téchne* grega (mesmo depois de Aristóteles distingui-la da *episteme* como equivalente à ciência), a cultura consistiria na disposição *especificamente humana* de conferir uma determinada forma a qualquer matéria. Tal orientação distinguiria a humanidade da animalidade, tornando as faculdades humanas informadas por metas (*télos*) cuja localização se encontraria, inicialmente, somente na subjetividade de quem a exercesse e, portanto, antes de se materializar (PUENTES, 1998). Característica eminentemente humana, neste conceito a cultura é tão peculiar à humanidade quanto inepta à animalidade: de fato, se trata de estabelecê-la como fronteira entre ambas. Correspondente ao antigo termo grego é o latino *ars* (arte).

Tal conceito genérico de cultura embasa a tradição antropológica segundo a qual Cultura e Natureza são vetores paralelos na experiência humana (LARRAIA, 2001, p. 30-39). Neste sentido, a humanidade possuiria duas fontes distintas de configuração:

- as determinações naturais, especialmente as instintivas, tendencialmente repetitivas porque provenientes de sua animalidade como *Homo Sapiens*;
- as formulações culturais, especialmente as artísticas, tendencialmente inovadoras porque provenientes de sua aptidão social como criatura simbolizante.

Dentre as muitas formulações deste conceito de cultura, no âmbito da Antropologia, se destaca a que define como *superorgânico* (KROEBER, 1950) o fenômeno cultural, no qual se expressaria o

autocontrole humano – peculiar à humanidade – da própria evolução natural da espécie. Tal como o superego freudiano impinge ao *id* (pulsões instintivas) um ordenamento exterior, a cultura condicionaria a animalidade humana. Porém, diferente deste conceito psicanalítico, suas formas traduziriam uma dimensão autônoma em face da Natureza (Ibidem). Na primeira formulação antropológica (SAPIR, 1950, p. 79-80) que distinguiu, rigorosamente, entre conceitos de cultura, o conceito genérico foi identificado – definindo-se cultural como qualquer elemento socialmente herdado na vida *humana* (grifo meu) – ao lado do que a identificava a ideais convencionais (Ibidem).

Particularmente, o conceito genérico de cultura é fundamental nas escolas antropológicas da ecologia cultural (onde se encontram autores como Lewis H. Morgan e Marshall Sahlins), da antropologia simbólica (onde comparecem autores como Clifford Geertz e Victor Turner), do marxismo estrutural (onde despontam Louis Althusser e Maurice Godelier entre seus autores) e da economia política (onde autores como Keith Hart e David M. Schneider são relevantes).

Ora, atualmente, o paralelismo cultural dos antropólogos vem sendo ostensivamente questionado pelas pesquisas etológicas, biológicas (principalmente de inspiração evolucionista) e no campo da emergente sociobiologia, em torno do resgate da animalidade humana e, conseqüentemente, ao menos, relativizando fronteiras entre humanos e animais. Ritos funerários entre elefantes, linguagem entre golfinhos e engenhosidade ambiental entre insetos são apenas alguns exemplos candentes destes estudos, que também confluem para acusar a Antropologia de, insuspeitadamente, adotar um viés antropocêntrico ao insistir na suposta transcendência humana (cultural) da naturalidade (INGOLD, 1994, p. 19-20).

As críticas ao paralelismo antropológico se chocam com o dualismo – acima exposto – entre animalidade e humanidade, desde que a singularidade não é mais atribuída à aptidão cultural do humano, mas típica de qualquer animal, onde, diferente do reino vegetal, o singular é regra e não exceção (Ibidem, p. 20-21). Acrescentam, ainda, que toda separação baseada na faculdade racional (*Sapiens*) pressuporia inadmitir eventuais evoluções futuras de outras espécies em direção análoga, como as de outros primatas.

No debate atual entre biólogos evolucionistas e antropólogos, já não é uma polarização (reprodutora da clivagem tradicional entre Ciências Naturais e Humanidades) dos campos de estudo, mas a busca da conciliação de ambos, a fim de integrar a cultura no processo evolutivo da espécie humana. Para isso, o desafio teórico-metodológico é compatibilizar a aptidão cultural da humanidade à sua continuidade com os outros animais (Ibidem, p. 31-32).

1.2 O conceito hierárquico de cultura

Correspondendo a ideais convencionais, adotados por uma sociedade, neste conceito a cultura é uma propriedade *adquirida* – geralmente, mediante esforço individual e notório – pelo ser humano, no qual ela, portanto, não é inata. Disseminado, entre os antigos gregos, como pós-socrática (porque integrante dos périplos filosóficos de Sócrates), pressupunha a cultura como a resultante sedimentação pelo exercício *contínuo* da razão:

Vejo, com efeito, que, se não exercitamos o corpo, tornamo-nos inaptos para os trabalhos corporais, e que, da mesma forma, se não o exercitarmos, o espírito se tornará incapaz dos trabalhos espirituais [...]. Pois vejo que, se pela falta de exercício se esque-

cem os versos, apesar do recurso da medida, da mesma forma se esquece a palavra do mestre, por causa da negligência. Ora, quando se esquecem estas exortações, se esquecem também as impressões que incitam a alma a desejar a sabedoria. [...] Inatas na alma com o corpo, as paixões incitam a pôr de lado a sabedoria e a satisfazer imediatamente os prazeres sensuais (Fala de Sócrates em Xenofonte, 1999, p. 88-89).

A cultura seria a *riqueza da subjetividade*, cuja acumulação seria um dever cívico difuso dos cidadãos. Assim como se aperfeiçoaria o corpo e a terra – instaurando o que neles não havia – pelo esforço humano, o mesmo também beneficiaria a subjetividade, se cultivada: “Sou de opinião, contudo, poder desenvolver-se o valor natural pela instrução e o exercício. [...] Que assim é na agricultura para os que possuem campos. Na ginástica, para os que exercitam o corpo” (Fala de Sócrates em Xenofonte, p. 201 e 203). Como o corpo e a terra podem ser depositários, respectivamente, da ginástica e das sementes, a subjetividade humana também poderia e deveria ser depositária da cultura, cuja externalidade implicaria uma atividade (cultural) de busca por sua aquisição.

Portanto, a cultura seria constituída por todos os elementos externos *cuja recepção pela subjetividade humana a tornaria mais complexa* e menos sujeita aos instintos naturais. A rigor, recebê-la (em sua intimidade subjetiva) é condição indispensável para que o ser humano corresponda ao ideal comunitário. Neste sentido, o conceito hierárquico é um conceito convencional, educacional e erudito de cultura, cuja presença acarreta *complexidade subjetiva* ao ser humano (e consequentes gradações); sua ausência o impede de sequer percorrer o refinamento esperado pela coletividade.

Retomada como cuidado das artes e do espírito pelos antigos romanos, o conceito hierárquico de cultura nos legou a palavra latina, proveniente do verbo *colere* (cultivar), pela qual a designamos. Cícero se referia ao cultivo da subjetividade em analogia com o cultivo da terra (**agricultura**): enquanto o primeiro seria imaterial, o segundo transcorria sobre a materialidade do solo. Na esteira deste raciocínio, Plutarco a formulou como *cultura animi* (BAUMAN, 2012, p. 56).

À sua ampla disseminação no senso comum, entretanto, não se seguiu a mesma magnitude acadêmica. A primeira formulação científica (e antropológica) que conferiu aplicabilidade ao conceito hierárquico de cultura – definindo-a como ideal convencional de refinamento individual (SAPIR, 1949, p. 79) – é a que enfatiza a adoção de ideais normativos como intrínsecos aos grupos sociais (quaisquer que sejam) e, portanto, a necessidade de compreendê-los integraria a compreensão da dinâmica social abrangente, já que a disputa entre tais ideais convencionais seria frequente entre os grupos que os adotam. Ainda mais importante seria sua recepção pelos membros dos grupos estudados (ibidem, p. 80-81).

Atualmente, o emprego científico do conceito hierárquico de cultura (atento ao risco de eventuais discriminações negativas a grupos não hegemônicos, cujos ideais de cultura não sejam reconhecidos pelos grupos hegemônicos), tende a designá-la como *dimensão cognitiva da sociedade* (SANTOS, 2009, p. 24-26), compreendendo, especificamente, o conjunto de seu conhecimento, ideias e crenças. Ou seja, não é um conceito empregado *com exclusividade*, mas para delimitar o aspecto cognitivo (que guarde relação direta com o conhecimento, incluindo o de teor não científico, como as práticas religiosas) da totalidade social (ibidem, p. 24-26).

A hierarquia subjetiva, propiciada por este conceito de cultura, escalona, assim, tanto os seres humanos que a receberam – de acordo com o grau em que o fizeram – quanto os que não a adquiriram. O desafio teórico-metodológico do conceito hierárquico de cultura consiste tanto em incorporar culturas alternativas em sua aplicação, quanto, devido à sua ênfase no aspecto **receptivo** (e particularizado) da experiência cultural, **apontar as suas fontes**. Sem identificá-las, o conceito hierárquico carrega uma lacuna inadmissível, à medida que nele a exterioridade da cultura é intrínseca à sua aquisição pelos seus receptores humanos...

1.3 O conceito diferencial de cultura

Embora não seja um apanágio da disciplina antropológica, pois gregos (PAGDEN, 2009, p. 62-68) e chineses (GRANET, 1979, capítulo 2) antigos também já ressaltavam - preconceitualmente – diferenças entre seu modo de vida e os demais (uniformemente designados como “bárbaros”), o conceito diferencial de cultura se tornou o sumo metodológico da Antropologia e o mais influente em pesquisas científicas. De fato, é o conceito que, modernamente, destaca a diversidade como característica típica do fenômeno cultural *em geral* e *contra* o viés etnocêntrico pelo qual a diferença, entre sociedades antigas, apenas era reconhecida para proclamar uma pretensa superioridade cultural sobre sociedades alheias.

Sua disseminação moderna, concomitante ao desenvolvimento metodológico da Antropologia, o notabilizou como o conceito antropológico, por excelência, de cultura – inclusive atualmente adotada, *lato sensu*, pela própria UNESCO (modo de ser de cada sociedade). Para os diferencialistas culturais (antropólogos ou não), a cultura abrange os *vários aspectos de uma realidade social específica* (SAN-

TOS, 2009, p. 20-24), ou seja, da sociedade e/ou de seus grupos constitutivos.

Consequentemente, a rigor, *não há cultura*, mas *culturas* (plurais) à medida que toda e qualquer cultura *implica selecionar aspectos* da vida social em detrimento de outros. Assim, cultural é a seleção sistematizada da sociabilidade humana em geral, conferindo relevância a determinados aspectos sociais. Neste sentido, o papel da cultura é diferenciar populações – dentro e fora das sociedades – porque cultura é a seletividade social: uma dinâmica social sobreposta ao conjunto da sociabilidade e a qual, simultaneamente, exprime.

Baseado nas diferenças entre sociedades (e seus grupos e subgrupos), o conceito diferencial de cultura difundiu a perspectiva do relativismo cultural, baseada nas interpretações de Herder sobre a cultura alemã (BOAS, 1940). Adotada pela Antropologia, fundamentou suas típicas opções metodológicas preferenciais:

- pelo emprego do método comparativo entre grupos e sociedades,
- pelo trabalho antropológico de campo,
- pela imersão do antropólogo (pesquisa participante) entre os membros do grupo estudado,
- pela relevância fundamental atribuída a nativos e informantes do pesquisador.

O conceito diferencial de cultura fundamenta a ampla maioria das escolas antropológicas:

- o funcionalismo estrutural britânico (do qual são exemplares autores como Radcliffe Brown e Bronislaw Malinovsky),
- a antropologia psicocultural norte-americana (da qual se podem citar Margaret Mead e Ruth Benedict, como exemplares),

- o estruturalismo francês de Lévi-Strauss e seus seguidores,
- a antropologia evolucionista norte-americana (onde se destacam Leslie White e Julian Steward).

Atualmente, o conceito diferencial se tornou fundamental na tendência a uma recomposição paradigmática (em âmbito estritamente antropológico) na qual, visando reconciliar perspectivas opostas entre análises que privilegiam atores e análises que privilegiam sistemas, a disciplina busca constituir uma “Antropologia das práticas” (ORTNER, p. 450-460). A aproximação entre antropólogos que apostam nesta confluência metodológica se baseia no consenso disciplinar de que o reconhecimento da diversidade cultural é um patrimônio intelectual da Antropologia como Ciência Social.

Entretanto, a abordagem diferencial tem uma deficiência essencial: torna problemáticos os contatos interculturais, à medida que ela pressupõe – juntamente com sua acentuação das diferenças *entre* culturas – fenômenos culturais como *entidades distintas*. **Isola culturas para estabelecer a diversidade cultural**, apesar da disciplina antropológica (em suas várias vertentes) assumir, tanto que as culturas são mais fluidas que impermeáveis entre si, quanto que se comunicam, ao menos, historicamente (FREITAS; BATTUCCI, 1997, p. 270-273).

Acrescente-se, ainda, que o consenso antropológico nega a existência de quaisquer culturas como blocos indivisos e monolíticos, já que sua geração, reprodução, renovação e dissolução são *interpretações contínuas* provenientes dos grupos sociais correspondentes a elas e dos respectivos membros que os integram (GEERTZ, 2008, p. 140-145). Culturas são caixas abertas e não fechadas (apesar de sua retórica adjacente, frequentemente, afirmar o contrário), bem como estrutu-

radas segundo compartimentos internos – também intercambiáveis – geralmente imperceptíveis do seu exterior.

Na raiz de sua deficiência teórica - metodológica (o isolamento cultural pressuposto e propiciado pelo conceito diferencial) reside uma negação absoluta da universalidade cultural que a associa, indelevelmente, com projetos de uniformização cultural. No entanto, se a globalização econômica em curso contém, efetivamente, tal risco, o assentamento da diversidade cultural através de culturas isoladas não é um risco menor, como os variados etnocentrismos, antigos e modernos, não cessam de nos lembrar, reivindicando supremacias culturais por sociedades e outros grupos sociais.

2. Um conceito dativo de cultura

Com base no paradigma da dádiva (CAILLÉ, 1998) de Marcel Mauss (MAUSS, 2003) – cujas características incluem a sua tendencial abordagem interdisciplinar que associa o cultural ao social (MARTINS, 2008, p. 106) – é pertinente propor *outro conceito de cultura*. O qual, além de contribuir para a explicação e compreensão dos fenômenos culturais, fornece um viés que pode confluir os três conceitos acima discutidos. Isto é, a teoria maussiana da dádiva poderia fornecer um conceito de cultura que tanto *não se opõe aos demais* quanto os *informaria de modo a cessar sua oposição lógica*, já apontada por Bauman (2012, p. 54-55). Um conceito específico de cultura, com estas características, residiria no “Ensaio sobre a dádiva”, publicado por Mauss em 1925.

Nesta obra se encontra sua teoria na qual a dádiva fundamenta a sociabilidade humana *em geral*, por ser uma forma de troca constituída pela tripla (e su-

cessiva) obrigação de dar, de receber e de retribuir bens. Assim, receber o que é doado e retribuir o que é recebido – bem como o inevitável exercício da doação – consistiria em interações fundamentais porque vinculantes:

Pois um clã, os membros da família, um grupo de pessoas, um hóspede, não são livres para não pedir a hospitalidade, para não receber presentes, para não negociar, para não contrair aliança [...]. Não menos importante é a obrigação de dar; [...]. Recusar dar, negligenciar convidar, recusar receber, equivale a declarar guerra; é recusar a aliança e a comunhão (MAUSS, 2003, p. 201-202).

Ainda que comportando outras interações, que não as proporcionadas apenas pela dádiva (como o engodo e a violência), nela é que se fundariam os grupos humanos (inclusive as sociedades), através da circulação de bens – não só materiais – trocados *de modo a vincular* doadores, recebedores e retribuidores entre si que, ora deixam de ser estranhos (ou mesmo inimigos), ora estendem sua familiaridade: “As sociedades progrediram na medida em que elas mesmas, seus subgrupos e seus indivíduos souberam estabilizar suas relações, dar, receber e, enfim, retribuir” (Ibidem, p. 313).

Como troca essencial à sociabilidade, a dádiva reuniria liberdade e obrigatoriedade *concomitantes*: seu exercício seria obrigatório ao consistir na “rocha fundamental” (Ibidem, p. 299) sem a qual os grupos não subsistem; mas também seria livre porque a escolha do bem, da ocasião e do parceiro é intrínseca à doação, à recepção e à retribuição. Ou seja, em qualquer dos três componentes da troca pela dádiva (Ibidem, p.301), cuja disseminação e entrecruzamento constantes resultariam no tecido social (Ibidem).

Porém, se as pessoas exercem dádivas entre si, o *grupo* também dá, recebe e retribui *aos seus membros*. Ou seja, tais trocas e alianças transcorreriam *entre os conjuntos formados pelas coletividades* (resultantes das interações entre pessoas) e *aqueles que nelas se inserem*.

Neste sentido, **cultura seria toda doação do grupo aos seus membros**. Cultural seria qualquer bem transmitido, disponibilizado, fornecido ou legado por qualquer grupo aos que o integram. Bem cultural seria qualquer objeto, independente de sua natureza física ou não, doado pela coletividade (sociedade, grupo ou subgrupo) aos seus componentes. Portanto, a cultura consistiria no fenômeno pelo qual um grupo (de qualquer magnitude populacional) exerce dádivas em relação aos seus integrantes.

Antes de discutir, especificamente, a pertinência teórico-metodológica deste conceito de cultura, sua relação com os demais e a confluência que possibilita às abordagens do fenômeno cultural, é fundamental constatar sua presença na obra maussiana, onde se encontra implícito e da qual pode ser extraído.

2.1 A cultura no “Ensaio sobre a dádiva” de Marcel Mauss

De fato, a descoberta do exercício de dádivas por ou entre grupos (frequentemente inclusivos da sociedade abrangente) *antecedeu* a própria formulação maussiana (MAUSS, 2003, p. 200-202) da tripla obrigação – de dar, receber e retribuir bens – como troca inerente aos vínculos sociais. Denominadas de *prestações totais* (Ibidem, p. 190-193) nelas

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 da produção e do 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 (ibidem, p. 187).

Encontrando-as (ibidem, p. 189-193) em contextos não modernos ou não europeus – Polinésia, Melanésia, tribos americanas (do Norte e do Sul) e Direitos antigos (romano, bramânico, germânico e chinês) – Mauss constatou que uma doação coletiva generalizada caracterizava o complexo institucional destas sociedades: “Tudo neles se passa durante assembleias, feiras, mercados ou pelo menos festas que funcionam como tais” (ibidem, p. 310).

A dimensão estética se apresenta como *inerente às instituições* sociais á medida que, nestes contextos, elas não se dividiam em temas especializados, como nas sociedades modernas:

Todos esses fenômenos são ao mesmo tempo jurídicos, econômicos, religiosos, e mesmo estéticos, morfológicos, etc. [...] Por outro lado, essas instituições têm um aspecto estético importante que deliberadamente deixamos de lado neste estudo; mas as danças que se sucedem, os cantos e os desfiles de todo tipo, as representações dramáticas que se oferecem de acampamento a acampamento e de associado a associado, os objetos mais diversos que se fabricam, usam, enfeitam, pulem, recolhem e transmitem com amor, tudo que se recebe com alegria e se apresenta com sucesso, os próprios festins de que todos participam, tudo, alimentos, objetos e serviços, [...] tudo é causa de emoção estética e não apenas de emoções da ordem da moral ou do interesse. [...] Portanto, são mais que

temas, mais que elementos de instituições, mais que instituições complexas, mais até que sistemas de instituições divididos, por exemplo, em religião, direito, economia, etc. [...] (ibidem, p. 309-310).

O estudo empírico destas sociedades não modernas propiciou constatar nelas tanto a presença dos temas modernos quanto, ao não se encontrarem especializados e divididos, a proveniência coletiva das instituições sociais *em geral*. Ao identificar a coletividade como fonte comum às mesmas, ainda encontrou nelas uma dimensão estética cuja inerência tende a ser nublada pelos contextos modernos: “Foi considerando o conjunto que pudemos perceber o essencial, o movimento do todo, o aspecto vivo, o instante fugaz em que a sociedade toma, em que os homens tomam consciência sentimental de si mesmos e de sua situação frente a outrem.” (ibidem, p. 311).

Seja parcial (família, clã, tribo, etc.) ou abrangente (a sociedade inteira), o grupo humano estabelece ou renova alianças com seus membros através de dádivas coletivas. A dimensão estética dos bens trocados realça sua condição cultural, *porque enuncia seu fluxo da coletividade* pelo qual interpela seus integrantes a firmar, renovar, modificar ou rejeitar a aliança proposta:

Ademais, o que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente. Enfim, essas prestações e contraprestações

se estabelecem de uma forma, sobretudo, voluntária, por meio de regalos, presentes, embora elas sejam no fundo rigorosamente obrigatórias, sob pena de guerra privada ou pública. Propusemos chamar tudo isso de *sistema das prestações totais* (ibidem, p. 190-191).

Adotar o viés da dádiva social implica que toda cultura seria *relativa ao grupo que doa o bem* (não material ou não exclusivamente material, quando o for), o qual é cultural porque sua aceitação *alia seus membros a ele* e sua rejeição *rompe* (ou impede) a inserção na coletividade. Objeto de doação coletiva, o bem cultural transita - permanentemente e alternativamente - entre a aliança e a dissidência social.

2.2 Bens e políticas culturais no âmbito do conceito dativo de cultura

Como dádiva de grupos aos respectivos membros, a cultura apresenta duas dimensões: uma lata e outra estrita.

Em sentido lato, a cultura abrange todos os locus para formação (ou não) de vínculos entre a sociedade e seus membros (exemplificados pela língua, religião, moral, estética, leis, técnicas, edificações, informações e instituições). O fenômeno cultural variaria, à medida que se estenderia a qualquer criação humana apta para o exercício de vinculações à sociedade. Assim, apenas criações coletivas ou que circulem na coletividade seriam culturais ao propiciarem objetos de dádivas sociais – o que excluiria artefatos de construção e emprego exclusivamente individuais.

No viés dativo de cultura, o que não é cultural pode vir a se tornar – como tende, atualmente, o patrimônio genético (humano ou não), à medida que avança seu mapeamento – desde que disponibilizado

para e, principalmente, pela sociedade. Alternativamente, o que é cultural, como a Escola (desde o século XIV), pode deixar de sê-lo pela disseminação generalizada dos conhecimentos.

Consistindo na interface entre grupo e membros, a cultura é o campo tecido pelas vinculações entre a coletividade e seus integrantes, mas não se confunde com a sociedade em geral. Neste sentido ampliado, tanto a adoção de uma renda mínima aos indivíduos possui caráter cultural - como doação pela sociedade – quanto instituições de seguridade social (ESPING-ANDERSEN, 1990), por vincularem indivíduos à coletividade, apesar de exprimirem retribuição (e não doação) social:

Toda a nossa legislação de previdência social [...] inspira-se no seguinte princípio: o trabalhador deu sua vida e seu trabalho à coletividade, de um lado; a seus patrões, de outro; e, se ele deve colaborar na obra da previdência, os que se beneficiaram de seus serviços não estão quites em relação a ele com o pagamento do salário, o próprio Estado, que representa a comunidade, devendo-lhe, com a contribuição dos patrões e dele mesmo, uma certa seguridade em vida, contra o desemprego, a velhice, a doença e a morte (MAUSS, 2003, p. 296).

Em sentido estrito, a cultura se refere a **qualquer simbolização identificativa de e a um grupo** – do menor (como a família num álbum) ao mais abrangente (como a espécie humana numa exposição arqueológica). O fenômeno cultural consistiria na conversão de emoções pessoais em sentimentos difusos, através de artes e memórias coletivas, as quais, caracterizando-se, intrinsecamente, por *significações transcendentais de âmbitos particulares* (tanto de seus cria-

dores quanto de seus desfrutadores), sempre veiculam dádivas provenientes de alguma coletividade (e do próprio gênero humano), mesmo quando endereçadas somente a uma pessoa (uma dádiva pessoal se torna *também* coletiva – como uma obra artística de remessa particular – se ela contiver significado que transcenda a intimidade).

A *difusão simbólica* caracterizaria, estritamente, o fenômeno cultural à medida que, como tal, a circulação de símbolos assimila experiências afetivas particulares a coletividades. Conferindo-lhes significados que as transcendam, a simbolização as torna coletivas (mesmo continuando a serem, concomitantemente, singulares) - ao menos como *peculiares à espécie humana* – porque generaliza sua identificação com e entre outros seres humanos.

O caráter dativo das artes e memórias coletivas não é elidido por sua eventual produção (ou precificação) mercantil: mesmo sua apropriação privada (desde que não as destrua) carrega a dádiva coletiva que se exprime pela identificação difusa proporcionada pela obra. É, ainda quando mercadoria, um *presente social* – apesar de sua criação, eventualmente, solitária – porque a sociedade ali se apresenta ao nelas se identificarem, afetivamente, humanos com a humanidade.

Tal aspecto coletivo da dádiva contida na simbolização humana foi mencionado por Mauss, o qual o reconheceu *pari passu* às dádivas particulares que a acompanham.

Foi preciso um longo tempo para reconhecer a propriedade artística, literária e científica, para além do ato brutal da venda, do manuscrito, da primeira máquina ou da obra de arte original. De fato, as sociedades não têm grande interesse em reco-

nhecer aos herdeiros de um autor ou inventor, esse benfeitor humano, mais do que alguns direitos sobre as coisas criadas pelo interessado; proclama-se de bom grado que elas são o produto tanto do espírito coletivo quanto do espírito individual; todos desejam que elas caiam o mais rápido possível no domínio público ou na circulação geral das riquezas (ibidem, p. 296).

Se a cultura é, como conceito dativo – tanto em sentido lato quanto estrito – tudo aquilo que um grupo doa a seus membros, então formular e executar políticas culturais somente se justifica *para viabilizarem o acesso generalizado aos bens culturais* por todos os grupos da sociedade. Sua criação e fruição não deveriam, dado que só dádivas coletivas são bens culturais, se restringir aos subgrupos sociais dos quais advêm, mas (conforme sua orientação intrinsecamente transcendente do seu âmbito peculiar) se tornarem difusos, ao máximo.

Segundo tal concepção, políticas culturais seriam adequadas como políticas de *diversificação cultural* (suportando culturas emergentes), *interculturais* (favorecendo comunicações entre culturas específicas) e de *acessibilidade cultural* (franqueando seu acesso exterior aos grupos originários). Ao conceito dativo de cultura corresponderia, portanto, um ideal normativo pelo qual *todos* os bens culturais deveriam circular, o mais amplamente possível, em cada sociedade. Este nível de difusão é indispensável para uma coletividade cuja convivência se torne real para todos os seus membros.

3. Doação social como cultura: humanidade, hierarquia e diferenças

O conceito dativo de cultura não contradiz os demais conceitos, porque

não se lhes opõe, logicamente. Dado que, segundo os mesmos, cultura é:

- todo elemento artificial na sociedade humana (conceito genérico)
- o ideal de subjetividade convencionalmente adotado (conceito hierárquico)
- um modo específico de vida coletiva (conceito diferencial)

Assim, conceber a cultura como dádiva social (conceito dativo) incorpora os aspectos principais dos conceitos genérico, hierárquico e diferencial, à medida que doações de grupos aos seus membros implicam:

- introdução de artifícios coletivos,
- parâmetros comuns de refinamento individual,
- distinções entre grupos pelo que seus membros deles recebem.

Respectivamente, o conceito dativo de cultura engloba os aspectos acima elencados e enunciados pelos conceitos genérico, hierárquico e diferencial. Nele tais aspectos confluem sem contradições por serem inerentes ao exercício de doações coletivas aos membros de grupos, seja pela sociedade ou por seus subgrupos.

Entretanto, apesar do conceito dativo não ser antitético aos demais, deles se distingue:

- ao não tornar cultural qualquer artificialidade humana (como no conceito genérico), mas *somente as coletivas*,
- ao admitir que padrões tradicionais (intrínsecos ao conceito hierárquico) *sejam inovados* pelo grupo,
- ao tornar grupos *permeáveis* a outros, mais amplos e nos quais se inserem, apesar de suas especificidades (rígidas no conceito diferencial).

3.1 Desafios teórico-metodológicos

Finalmente, o conceito proposto (dativo) de cultura, inspirado em reflexões

maussianas, apresenta, ainda, a vantagem de responder aos desafios teórico-metodológicos atuais aos conceitos genérico, hierárquico e diferencial.

Tais desafios intelectuais consistem, respectivamente, em:

- 1 - Incorporar a animalidade humana à aptidão cultural da espécie
- 2 - Localizar as fontes culturais disponibilizadas para introjeção subjetiva
- 3 - Relativizar as fronteiras culturais entre grupos diversos.

3.1.1 A animalidade humana na cultura

O primeiro desafio proveniente das críticas biológicas (especialmente de inspiração evolucionista) à tradição antropológica que cinde Natureza e Cultura vem sendo respondido pela constatação, recentemente fortalecida em sua base empírica, de que o exercício de dádivas, não apenas caracteriza, intrinsecamente, nossa espécie, mas que nela se traduziu em magnitude que a distinguiu no âmbito específico da raça humana.

A comparação empírica sistemática, empreendida por Mauss no seminal “Ensaio sobre a dádiva” de 1925, além das sociedades geograficamente distanciadas que abordou (MAUSS, 2003, p. 164-294) no seu pletórico estudo, também encontrara o fenômeno generalizado da dádiva em materiais sobre sociedades antigas e arcaicas (ibidem, p. 265-301). Suas evidências colhidas já não corroboravam a notória noção - de “estado de natureza”, cogitado como de indivíduos preferencialmente dispersos (Locke) ou belicosos (Hobbes).

Embora amplamente disseminada entre etnólogos do início do século XX, as comparações maussianas encontraram (ibidem, p. 309-314) contextos nos quais associações humanas, ao invés de episódicas e precárias, eram

básicas até mesmo durante suas inflexões em guerras. “Jamais parece ter havido, nem até uma época bastante próxima de nós, nem nas sociedades muito erradamente confundidas sob o nome de primitivas ou inferiores, algo que se assemelhasse ao que chamam a economia natural” (ibidem, p. 189-190). Por nelas constatar “o caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e, no entanto, obrigatório e interessado, dessas prestações” é que formulou o problema inverso: “Que força existe na coisa dada que faz que o donatário a retribua?” (ibidem, p. 188).

Atualmente, avolumam-se evidências empíricas biológicas, de matriz darwiniana, que, ao contrário de sua bibliografia majoritária (ALMEIDA, 2013), não explicam a cooperação social em larga escala – por ancestrais hominídeos – pelo desenvolvimento cerebral propício à racionalidade instrumental.

À medida que se corrobora a similaridade entre cérebros do *Homo Sapiens Sapiense* do *Homo Sapiens Neanderthalensis*, a hipótese de uma predisposição genética de ordem afetiva (SALZANO, 2008) se fortalece para a compreensão da maior associatividade que propiciou à nossa espécie (preponderantemente tribal) sobreviver na última glaciação, multiplicando-se em detrimento dos grupos *neandertais* (comumente fragmentários) no continente europeu – variável independente de eventuais outras (relativas às interações entre ambas as espécies) intercorrências que venham a ser constatadas. A comensalidade ampliada – extrapolando os núcleos familiares – teria caracterizado os humanos sapiens para a nucleação de grupos mais extensos (COSTA, 2015) que outras espécies do gênero, inclusive os *Homo Erectus* extintos na imperativa jornada de sobrevivência que nossos ancestrais (devido à

desertificação expandida) empreenderam do continente africano.

Consequentemente, tais descobertas arqueológicas e biológicas recentes corroboram a relevância, conferida por Mauss, ao exercício da dádiva. **A qual constitui o nexo** entre os aspectos animal e cultural do ser humano: nela radica, pois, o trajeto entre seu exercício associativo e a estabilização de grupos humanos respectivos, mas, além de torná-los fontes de Cultura (como sobreposições coletivas à Natureza), *também é natural* entre primatas – inclusive não humanos, onde até são perceptíveis aspectos culturais, em níveis diversos (WAAL, 2008). Sua constatação na animalidade humana permite inferir seu papel desempenhado tanto em processos naturais quanto nos processos sociais e culturais. Natureza e Cultura humana, no conceito dativo desta, têm na dádiva sua fronteira, porém, como passagem e não interdição entre ambas.

3.1.2 Fontes de produção cultural

O segundo desafio advém da lacuna teórica, no conceito hierárquico de cultura, em apontar suas fontes. À introjeção cultural de subjetividades individuais corresponderia, logicamente, uma delimitação alternativa para a cultura *tout court*, já que ela seria exterior ao indivíduo. Conferindo centralidade ao papel receptivo da individualidade em seu enriquecimento subjetivo, o conceito hierárquico, implicitamente, subestima a *produção* cultural *strictu sensu*, a qual resta, a rigor, alheia à investigação empírica ou, ao menos, sublimada pela cultura concebida como pressuposto dado.

Admitindo a exterioridade da cultura, o conceito dativo localiza suas fontes nos grupos em que se inserem os indivíduos – menores e maiores. Portanto,

seus membros são *donatários potenciais* da cultura apresentada e suas subjetividades se refinam através do acesso cultural que lhes é fornecido.

Consequentemente, o *grau de acesso aos bens culturais* se torna um tema indispensável de pesquisa, segundo o conceito dativo de cultura. No mesmo diapasão, o emprego do método comparativo também é essencial para detectar eventuais contrastes entre indivíduos mais ou menos receptivos aos mesmos padrões culturais, no âmbito de grupos distintos da mesma sociedade.

Concebendo o processo cultural composto *igualmente* de aquisição (ênfaticamente pelo conceito hierárquico) quanto de transmissão dos bens coletivos doados pelos grupos, o conceito dativo de cultura conferiria equivalente relevância temática a ambos os aspectos. Pesquisar o acesso à cultura implicaria detectar as eventuais afinidades eletivas ocorridas (ou não) entre dois aspectos:

- o fornecimento de bens pela coletividade, seja ele direto (produção coletiva) ou indireto (atividades particulares em prol da identidade grupal), aos seus membros.

- a receptividade *específica* de indivíduos determinados aos bens transmitidos pelos grupos nos quais se inserem.

A pertinência teórico-metodológica do conceito dativo de cultura também se exprime na atualidade programática dos emergentes “direitos culturais”, como um ramo diverso – embora ainda controverso na Ciência Jurídica contemporânea - na ou da cidadania moderna (MEYER-BYSCH; BIDAULT, 2014). Sendo dádiva social, a cultura converteria em donatários os membros da sociedade e de seus subgrupos, o que os qualificaria como cidadãos culturais; afinal “dá-se porque se é forçado a isso, porque o donatário tem uma espécie de direito de proprieda-

de sobre tudo o que pertence ao doador” (MAUSS, 2003, p. 202).

O conceito dativo de cultura é extremamente compatível com as formulações político-jurídicas sobre os direitos culturais, desde sua evocação primária pelo artigo 27 da Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948 (pela Organização das Nações Unidas), onde o acesso cultural, exercido pelos indivíduos de uma coletividade nacional, é tanto a via quanto o resultado projetado pela cidadania: “Todo ser humano tem o direito de participar, livremente, da vida cultural da comunidade, de fruir as artes e de participar do processo científico e de seus benefícios”.

3.1.3 Uma fluida diversidade cultural

O terceiro desafio teórico-metodológico, contido no conceito diferencial de cultura, consiste na tendencial percepção da diversidade cultural mediante culturas monolíticas e isoladas, o que não se coaduna com as evidências empíricas. Esta tendência se apresenta, em círculos antropológicos mais acentuadamente relativistas, acarretando pouca inserção de estudos dos processos transculturais, interculturais e intraculturais.

Como o processo cultural – independentemente da orientação teórica preferencial do pesquisador e na colheita de dados empíricos sob qualquer metodologia empregada – em geral evidencia correlações simbólicas entre grupos sociais e culturas distintas, à teoria da cultura ainda se fazem necessários instrumentos conceituais que apreendam a fluidez intrínseca aos fenômenos culturais.

Nesta tarefa intelectual o conceito dativo de cultura também pode ser pertinente: “Trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Mis-

turam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera (...)” (MAUSS, 2003, p. 212). Concebendo o bem cultural como resultante de sua transmissão coletiva pela sociedade ou outro grupo, tanto a sua composição quanto a sua fruição são *inerentemente diversas*. Portanto, a diversidade é intrínseca à cultura porque ela sempre *resulta de diversos doadores conjugados*. Se a fonte da cultura é uma doação diversificada (*porque coletiva*) de bens, também seus destinatários são, igualmente, difusos: a rigor, cada qual dos membros do grupo ou sociedade que a dispõe.

‘Como a diversificação permeia todo o processo cultural – da fonte ao destino (ambos virtualmente indeterminados) – *não há cultura monolítica*. Toda cultura, por ser doação coletiva (ainda que indireta nos criadores solitários que, pela simbolização, promovem identidades afetivas coletivas) comporta uma indelével diversidade interna, a qual não pode ser elidida mesmo por intervenções políticas externas ou por lideranças internas à cultura. É o que atestam as divisões apresentadas por culturas religiosas, apesar de esforços (internos e externos) para estancá-las, como na profusão de ordens budistas (VALLET, 2002, p. 164-169), cismas institucionais cristãos (ibidem, p. 76-85) e querelas interpretativas muçulmanas (ibidem, p. 99-105).

Também seriam, peculiarmente, ainda mais incentivadas, pelo conceito dativo, pesquisas sobre os contatos entre culturas, já que a diversidade contida em todo bem cultural o tornaria fluido inclusive e ainda mais durante sua transmissão aos destinatários. Deste modo, assim como dádivas são exercidas entre pessoas, bem como entre grupos e seus respectivos membros, obviamente, seu exercício seria provável *entre grupos diversos*. O que, apesar de mais possibilitado onde não há belicosidade, também

não seria impossibilitado *strictu sensu* em contextos coloniais.

O primeiro caso de contato intercultural – sem supremacia de um dos grupos - pode ser exemplificado pela menção maussiana de encontros diretos entre frátrias tribais, que ele considerava exemplar para avaliar o que chamava de prestações totais (ou dádivas coletivas): “O tipo mais puro dessas instituições nos parece ser representado pela aliança de duas frátrias nas tribos australianas ou norte-americanas em geral, onde os ritos, os casamentos, a sucessão de bens, os vínculos de direito e de interesse, posições militares e sacerdotais, tudo é complementar e supõe a colaboração das duas metades da tribo” (MAUSS, 2003, p. 191).

O segundo caso é exemplificado pelo sincretismo cultural adotado por ocupantes romanos cuja supremacia é incontestável em províncias imperiais, mas receptivos aos grupos dominados. Ainda que a aculturação dos ocupados exprima sua dominação – o que permanece controverso na historiografia – houve trocas entre os grupos apesar e ao lado do *imperium* tardio (CARRIÉ, 2010).

Concebendo a cultura de modo *substantivamente diversificado*, em virtude da coletividade doadora e donatária de bens culturais, o conceito dativo proposto se alinha, estritamente, à emergente relevância contemporânea da diversidade cultural (UNESCO, 2002). Se percebida de modo exclusivamente relativista, adquire configuração conservadora, enrijecendo padrões tradicionais herdados, mas, dada sua originalidade em face das diversas ideologias modernas – especialmente liberalismo e socialismo (nas quais ela não consta) – pode traduzir um novo horizonte utópico no qual a diversidade cultural informe as lutas políticas por uma sociedade solidária.

Bibliografia

ALMEIDA, Fabio Portela Lopes de. As origens evolutivas da cooperação humana e suas implicações para a teoria do Direito. In: *Revista Direito GV*, vol. 9, nº 1, São Paulo, 2013. p. 243-268.

BAUMAN, Zygmunt. *Ensaio sobre o conceito de cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

BOAS, Franz. *Race, Language and Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1940.

CAILLÉ, Alain. Nem holismo, nem individualismo metodológico: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13 (38), 1998. p 05-37.

CARRIÉ, Jean-Michel. Elitismo cultural e “democratização da cultura” no Império Romano Tardio. In: *Revista História*, vol. 29, nº 01, 2010. p. 456-474.

COSTA, Ewerton Reubens Coelho. Comensalidade: a dádiva da hospitalidade através da gastronomia. In: *Revista Cultur*, ano 09, nº 02, junho de 2015. p. 52-72.

CUCHE, Dennys. *A noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

ESPING-ANDERSEN, Gosta. *The three worlds of welfare capitalism*. Princeton University Press, 1990.

FREITAS, Renan Springer de; BATITUCCI, Eduardo Cerqueira. A falácia da interpretação da cultura como texto. In: *Lua Nova*, 40/41, 1997. p. 267-330.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GRANET, Marcel. *A Civilização Chinesa*. São Paulo: Forni, 1979.

INGOLD, Tim. Humanity and animality. In: INGOLD, Tim (ed.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Londres: Routledge, 1994. p. 14-32.

KROEBER, Alfred. Anthropology. In: *Scientific American*, 183, nº03, 1950. p. 87-94.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*, RJ, Zahar, 2001.

LEACH, Edmund R. *Social Anthropology*. Londres: Fontana, 1982.

MARTINS, Paulo Henrique. De Lévi-Strauss a M.A.U.S.S. (Movimento anti-utilitarista nas Ciências Sociais): itinerários do dom. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 23, nº 66, 2008. p. 105-130.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão das trocas nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEYER-BISCH, Patrice; BIDAULT, Myléne (orgs.). *Afirmar os direitos culturais*. São Paulo: Itaú Cultural, 2014.

ORTNER, Sherry B. Teoria na Antropologia desde os anos 60. In: *Mana*, 17(2), 2011. p. 419-466.

PAGDEN, Anthony. *Mundos em Guerra*. Lisboa: Edições 70, 2009.

PUNTES, Fernando Rey. A Técnica em Aristóteles. In: *Hypnos*, Ano 3, nº 4, 1998. p. 129-135.

SALZANO, Francisco Mauro. Somos únicos? Biologia, cultura e humanidade. In: *Scientific American Brasil*, edição 71, abril de 2008. Disponível em http://www2.uol.com.br/sciam/reportagens/somos_unicos__biologia_cultura_e_humanidade.html

SANTOS, José Luiz dos. *O que é Cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2009.

SAPIR, Edward. *Culture, language and personality*. California: University of California Press, 1949.

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*. London: John Murray, 1871.

UNESCO. *Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural* – Organização das Nações Unidas, 2002.

VALLET, Odon. *Uma outra história das religiões*. Rio de Janeiro: Globo, 2002.

WAAL, Frans de. *Primates and philosophers: how morality evolved*. New Jersey: Princeton University Press, 2008.

WHITE, Leslie. *O conceito de cultura*. São Paulo: Contraponto, 2009.

XENOFONTE. Ditos e feitos memoráveis de Sócrates. In: *Sócrates* (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1999.

Recebido em 30/06/2016
Aprovado em 29/07/2016

I Júlio Aurélio Vianna Lopes. Pós-doutor em Sociologia pela UFPE. Pesquisador Titular da Fundação Casa de Rui Barbosa. Brasil. Contato: julio64aurelio@gmail.com