



María de Lourdes Dutra
Conrado Neves Sathler
(Organizadores)

Psicologia,
Direitos Humanos
e Políticas Públicas
Ética e Intervenções

 Pedro & João
editores

**Psicologia, Direitos Humanos e Políticas Públicas:
ética e intervenções**

**Maria de Lourdes Dutra
Conrado Neves Sathler
(Organizadores)**

**Psicologia, Direitos Humanos e Políticas Públicas:
ética e intervenções**


Pedro & João
editores

Copyright © Autoras e autores

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos das autoras e dos autores.

Maria de Lourdes Dutra; Conrado Neves Sathler [Orgs.]

Psicologia, Direitos Humanos e Políticas Públicas: ética e intervenções. São Carlos: Pedro & João Editores, 2021. 233p. 16 x 23 cm.

ISBN: 978-65-5869-557-8 [Impresso]

978-65-5869-559-2 [Digital]

1. Psicologia. 2. Direitos Humanos. 3. Políticas Públicas. 4. Ética. 5. Intervenções. I. Título.

CDD – 150

Arte da capa: Marise Massen Frainer

Finalização da Capa: Petricor Design

Ficha Catalográfica: Hélio Márcio Pajeú – CRB - 8-8828

Diagramação: Diany Akiko Lee

Editores: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Conselho Científico da Pedro & João Editores:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/ Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/ Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luis Fernando Soares Zuin (USP/Brasil).



Pedro & João Editores

www.pedroejoaoeditores.com.br

13568-878 – São Carlos – SP

2021

Agradecimentos

À Marise Masser Frainer pela boa disposição em ilustrar nosso trabalho com seu talento e bom gosto.

À equipe de estudantes extensionistas. Sem os conhecimentos, o interesse, o empenho no trabalho coletivo e a performance digital dessa equipe, este trabalho não teria sido possível.

À Coordenadoria do Programa de Pós-Graduação em Psicologia por nos acolher e auxiliar a montagem das mesas.

Ao curso de Psicologia que participou ativamente com palestrantes, presenças atentas e divulgação do evento.

Ao Centro Acadêmico da Psicologia pelo apoio administrativo e estímulo à participação discente.

Ao Centro de Estudos Sociais (CES) Universidade de Coimbra (UC) por partilhar conosco os saberes da Profa. Silvia Portugal e do Prof. Marcos Antonio Batista da Silva.

À FCH/UFGD pelo apoio administrativo e financeiro (recurso PAP-UA).

Sumário

PREFÁCIO _____ **11**

1. RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS E EDUCAÇÃO SUPERIOR

O CAMPO DA PSICOLOGIA E AS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS NA PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO _____ **23**

Marcos Antonio Batista da Silva

(DES)APRENDIZAGENS COM AS E OS KAIOWÁ E GUARANI: uma provisória cartografia da terra vermelha _____ **39**

Catia Paranhos Martins

PSICOLOGIA E RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS: outras perspectivas para o diálogo _____ **55**

Conrado Neves Sathler

Maria de Lourdes Dutra

2. IMIGRAÇÃO E INTERCULTURALIDADE

O SUPORTE PSICOSSOCIAL A MIGRANTES E REFUGIADOS PELO VIÉS DA INTERCULTURALIDADE: experiências com a estrangeiridade _____ **63**

Julia Bartsch

INTERCULTURALIDADE NA FAMÍLIA E SAÚDE MENTAL DE IMIGRANTES _____ **75**

Carolina de Campos Borges

MIGRANTES E OS ‘PEDAÇOS’ DE HUMANIDADES PERDIDAS 91

Alex Dias de Jesus
Jones Dari Goettert

IMIGRAÇÃO E SOFRIMENTO: por uma fenomenologia do acolhimento 109

Dionatans Godoy Quinhones

3. DÁDIVA: um paradigma ético para Políticas Públicas

REDE BRASILEIRA DE LEITE HUMANO (RBLH) E DÁDIVA: uma estratégia em Saúde Pública em tempo de covid 19 117

Eliane Caldas do Nascimento Oliveira

DÁDIVA E CUIDADO: paradigmas para (re)pensar cidadania e Políticas Públicas 127

Sílvia Portugal

A TRANSMISSÃO DO LEGADO EM INSTITUIÇÕES CULTURAIS: uma questão para as Políticas Públicas de cultura 141

Sanyo Drummond Pires

4. ATENÇÃO PSICOSSOCIAL

A APOSTA DO PSICANALISTA NA ATENÇÃO PSICOSSOCIAL COM USUÁRIOS DE DROGAS: entre as políticas de morte do governo Bolsonaro e os tempos pandêmicos 151

Flávio Cesar de Oliveira Nicodemos

SAÚDE PÚBLICA E POLÍTICAS DE SAÚDE MENTAL NA ATUAL OFENSIVA CONSERVADORA	167
Bruno Passos Pizzi	
ASSISTÊNCIA BASEADA EM EVIDÊNCIAS A USUÁRIOS DE SUBSTÂNCIAS PSICOATIVAS: é possível no Brasil?	191
Karen Priscila Del Rio Szupszynski	
A QUESTÃO DAS DROGAS: notas e reflexões para o debate	207
Gabriela Rieveres Borges de Andrade	
PROJETO DE EXTENSÃO - CICLO DE PALESTRAS PSICOLOGIA, DIREITOS HUMANOS E POLÍTICAS PÚBLICAS	219
Isadora Azambuja da Silveira Lara Martinez Ferreira Maria Julia Botelho e Souza	
SOBRE AS(OS) AUTORAS(ES)	227

DÁDIVA E CUIDADO: paradigmas para (re)pensar cidadania e políticas públicas

Sílvia Portugal¹

Introdução

Há quase dois anos um contexto pandémico desafia os nossos modos de viver, ser, estar e pensar. As formas societais foram abaladas, os laços sociais sofreram profundos impactos, as relações dos cidadãos com o Estado foram afetadas. Perante uma experiência comum e partilhada à escala global, encontrámos respostas isoladas e limitadas, produtoras de distanciamento, segregação e exclusão. Alguns elementos da governação desta pandemia tornaram-se, não parte da solução, mas parte do problema, colocando enormes desafios aos nossos modelos de organização social, padrões relacionais e leituras sociopolíticas.

O que proponho neste texto é uma breve discussão de dois “paradigmas”² das Ciências Sociais – o paradigma do cuidado e o

¹ Faculdade de Economia/Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra.
Contato: sp@fe.uc.pt

² O conceito de paradigma é aqui utilizado “entre aspas” para sublinhar a sua apropriação em sentido lato. O conceito de paradigma foi proposto por Thomas Kuhn (1972) e, segundo o autor, um paradigma é constituído por leis, hipóteses teóricas gerais, métodos e técnicas, meios standardizados de aplicar leis fundamentais a uma grande diversidade de situações. Para além de, por um lado, em geral, ser difícil aplicar o conceito às ciências sociais, por outro lado, o

paradigma da dádiva – que oferecem perspectivas alternativas para a análise e vivência do mundo contemporâneo, questionando as abstrações liberais acerca do indivíduo racional, autônomo e independente. Procuo formas de interpretação das relações humanas que sublinham a importância da dimensão relacional e dos laços de interdependência na construção da cidadania. Encontro nestes paradigmas elementos de resposta para esta busca e potencialidades heurísticas para (re)pensar o político e a sua ação.

O cuidado

O paradigma do cuidado implica uma construção ampla do conceito, que concebe o cuidado como “central na vida diária” (MOL *et al.*, 2010, p. 7). Contrária, assim, uma visão em que este é entendido como excepcional, pontual, episódico, resultante de “acidentes” que suscitam assistência e apoio, de doenças que se curam, situado em fases específicas da vida – a infância ou a velhice. Pelo contrário, reconhece-se, por um lado, a sua centralidade na vida diária de cada um/a, e por outro lado, que todas as pessoas, durante toda a vida, precisam de cuidados (MOL, MOSER e POLS, 2010). Um olhar a partir do “paradigma do cuidado” permite enfraquecer as fronteiras entre “os doentes”, “os frágeis”, e “os outros”. As conceptualizações do cuidado de autoras como Joan Tronto (1993), Patricia Paperman, Sandra Laugier e Pascale Moulinier (2009) trazem modificações profundas para as reflexões éticas, políticas e jurídicas acerca da vulnerabilidade e da dependência. O trabalho destas autoras teoriza sobre “um mundo vulnerável”³, no qual a interdependência é fulcral e o cuidado se estende para lá do humano, também aos objetos, animais e ambiente (LAUGIER, 2012).

próprio campo interno das abordagens aqui expostas está longe de se constituir como uma teoria “unificada”.

³ Título do livro de Joan Tronto (1993) na sua tradução francesa de 2009.

Esta perspectiva questiona a abstração liberal do indivíduo racional, isolado, autônomo e independente como base do laço social, mostrando como este se tece na proximidade e na vida ordinária de todos os dias. Reconhecer a (inter)dependência de todos e dos outros implica uma re-teorização que substitua a autonomia como característica fundamental do que significa ser humano (EREVELLES, 2011) e (re)defina a dependência no curso do ciclo de vida (KITTAI, 2005).

A atual pandemia mostrou a pertinência deste olhar para a compreensão do mundo em que vivemos e para a construção de respostas aos desafios sociais e políticos que enfrentamos. A propagação do vírus revelou de um modo brutal a nossa vulnerabilidade e interdependência, no entanto, a reação global à pandemia consistiu, de um modo generalizado, no confinamento e no isolamento social.

Molinier e Paperman falam do paradigma do cuidado como “uma concepção alternativa da responsabilidade em *termos relacionais*” (MOLINIER e PAPERMAN, 2015, p. 48). Na luta contra o vírus encontramos o oposto. Ao invés de uma abordagem relacional do cuidado de si e da/os outra/os, enquanto forma de lidar com uma experiência comum e partilhada, criadora de solidariedade e confiança, apostou-se no atomismo social. Sandra Laugier em entrevista no início da pandemia⁴ fala de uma “vulnerabilidade partilhada”, mas também de um “cuidado primitivo” em que cada um se preocupa apenas consigo e a sua família.

Esta foi a abordagem predominante, fortemente ancorada numa linguagem bélica. Ao longo destes longos meses, assistimos ao triunfo de um vocabulário, que transformou cidadã/os em soldados e polícias, armadas/os pelo medo, a insegurança e a suspeição, e criou trincheiras, cercas e barreiras que não cessam de se multiplicar: “os infectados”, os “assintomáticos”, os “grupos de risco”, aos quais se juntaram “os vacinados” e os “não vacinados”.

⁴ <https://reporterre.net/Le-coronavirus-nous-fait-comprendre-que-la-vulnerabilite-d-autrui-depend-de-la-notre>

Em vez do “nós” do humano vulnerável e (inter)dependente, criou-se um “eu” (ir)responsável, que vê no seu semelhante uma ameaça. A panaceia para a pandemia foi a prescrição e a vigilância dos comportamentos individuais e sociais. Antes da vacina, inocularam-se modos de estar e fazer. Assim, encontramos, por um lado, uma visão restrita de cidadania e de solidariedade, como se ambas se limitassem ao cumprimento de regras e ordens governamentais. E, por outro lado, uma versão simultaneamente compactada e em sentido inverso do processo civilizacional descrito por Norbert Elias (1990) – as coações exteriores transformam-se rapidamente em auto-coações e a adoção do “comportamento correto” depressa passa do autocontrole consciente para o autocontrole automático; as formas de civilidade recuaram ao estado bruto: deixámos de estender a mão, os braços, a cara para saudar, deixámos de nos precipitar para ajudar alguém que deixou cair alguma coisa na rua, deixámos de partilhar comida, bebida, objetos.

Das instituições globais, aos governos nacionais e locais, aos *mass media*, aos profissionais de saúde e especialistas variados das mais variadas ciências, aos comerciantes de bairro, aos vizinhos, aos colegas, à família, aos amigos, todos se tornaram prescritores e vigilantes. A frase “cada um de nós tem que ser um polícia de si e dos outros” difundiu-se de forma generalizada, sem encontrar contraditório, ilustrando o potencial orwelliano da crise pandémica.

Arthur Kleinman (2006) fala da nossa “vulnerabilidade existencial” e de como a negamos e tentamos esconder. O autor fala também do “medo existencial” que nos faz acordar a meio da noite, que causa problemas de sono, ansiedade e aflição. Este tem sido um dos sintomas mais referidos durante a pandemia. Os relatos de medo (da morte, da doença, do sofrimento, do desemprego, da falta de recursos materiais), os problemas de concentração, a irritabilidade, os esquecimentos (resultantes do tempo contínuo), os consumos de álcool, o excesso alimentar (para aqueles que têm o que comer); mas, também, os silêncios, a ocultação, porque não podemos fraquejar, porque “tudo vai ficar bem”.

Quando saímos das generalidades conceptuais e olhamos para “os detalhes da vida” (LAUGIER, 2012), encontramos um mundo no qual *praxis* e pensamento, ação e emoção, pessoas e artefactos se entrecruzam. O paradigma do cuidado reconhece a relevância dos sentimentos, não fazendo uma celebração ingénuas das relações afetivas, que eclipse as relações de poder e dominação, mas sim reconhecendo a importância das emoções e dos laços que nos ligam aos outros, mesmo quando contraditórios. Assim, o olhar a partir do cuidado remete os sentimentos para um lugar determinado – o da atividade prática (PAPERMAN, 2013). Segundo Paperman (*Idem*), não estamos a falar dos sentimentos em geral, mas sim daqueles de um determinado tipo, que desenham uma orientação específica (moral) relativamente aos outros e às relações – amor, atenção, compaixão, respeito, preocupação. Falamos, assim, de “pontos de vista morais “ordinários”, enquanto expressão da vida-de-todos-os-dias-e-todas-as-noites” (Paperman, 2013: 36).

Que necessidades são sentidas e devem ser atendidas? Quem deve ser cuidado e quem deve cuidar? Como e quando se cuida e se é cuidado? Responder a estas questões implica olhar, não apenas as relações interpessoais, mas também, a organização social e política das atividades de cuidado, as desigualdades estruturais e as políticas públicas. Ou seja, analisar o modo como as responsabilidades do cuidado são distribuídas e quais os agentes que tomam decisões sobre essas responsabilidades – Estado, mercado, comunidade, família. Implica, também, articular escalas analíticas – do micro do espaço doméstico e das relações familiares, ao transnacional, dos fluxos migratórios de mulheres migrantes desqualificadas, que prestam cuidados a outros, em países longínquos dos seus.

A evolução histórica das atividades de cuidado e as transformações económicas e sociais a elas ligadas tiveram três consequências fundamentais: 1) a transferência de muitas tarefas de cuidado da esfera privada para a esfera pública – a educação das crianças; a hospitalização dos doentes; a institucionalização dos velhos *etc.*; 2) a profissionalização da atividade de cuidado – a passagem da arte clássica de cuidar para as profissões de

cuidador/a, num movimento simultâneo de qualificação e distinção do profissional e de desqualificação de quem cuida no espaço doméstico e familiar e do trabalho não remunerado das tarefas de cuidado; 3) a regulação do que se passa na vida privada – o processo civilizacional, de que fala Norbert Elias (1990), implicou uma forte “higienização” das condutas domésticas e dos modos de cuidar. Dos ensinamentos da puericultura, cedo estudados por Luc Boltanski (1969), à hegemonia do saber médico no tratamento das doenças, o cuidado na esfera familiar e doméstica tem sido alvo de processos de colonização do privado pelo público.

O governo da pandemia acentuou fortemente esta última característica. Não foi apenas o espaço público a ser fortemente regulado, mas também o espaço doméstico e privado, as interações sociais e familiares. Na rua, em casa, no quarto, nas práticas, nas ideias, nos sentimentos, a normatividade espalhou-se tão depressa como o vírus. Não sair à rua, manter a distância, usar máscara, lavar as mãos, descalçar os sapatos, desinfetar as superfícies, as roupas, as embalagens, não partilhar objetos, criar zonas “sujas” e “limpas”, não receber visitas, não jantar com mais de x pessoas, não beijar as/os idosas/os, não abraçar as/os amigas/os, limitar as relações sexuais – a prescrição de comportamentos estendeu-se à privacidade e à intimidade de todos/as e de cada um/a.

A normatividade, o policiamento, o vocabulário bélico e o medo criaram muros, quebraram laços, isolaram pessoas. A linguagem do cuidado é uma espécie de antídoto para esta abordagem dominante. O “paradigma do cuidado” desafia os códigos discursivos e simbólicos da luta contra a pandemia e fornece elementos para pensar formas de conciliar a convivência com o(s) vírus com a convivência social e a confiança.

A dádiva

Existe uma ideia generalizada de que a dádiva desapareceu das sociedades contemporâneas e cedeu o seu lugar ao cálculo racional e à troca mercantil. À medida que o individualismo ganha peso, a

generosidade perde-se e é substituída pelo cálculo egoísta. Se, por um lado, se lamentam estas tendências, por outro, valorizam-se algumas das conquistas, como, por exemplo, o Estado-Providência. Assim, o sistema estatal tem um tipo específico de relação com o sistema de dom. Por um lado, muitos serviços anteriormente prestados pelas redes pessoais ou de caridade foram assumidos pelo Estado. Por outro lado, este (ao contrário do mercado) não nega o altruísmo: recebe, organiza, reparte e distribui em nome da solidariedade; solidariedade mais extensa do que a das redes primárias, menos desigual que a dos sistemas de caridade. O desenvolvimento do Estado-Providência foi, por esse motivo, visto como um substituto feliz do dom, diminuindo a injustiça e a desigualdade e repondo a dignidade dos beneficiados. Deste modo, alguns autores viram na providência estatal a forma moderna da dádiva, cujas formas tradicionais se tornariam cada vez mais residuais. Não partilho destas perspetivas. Defendo que sistema estatal e sistema de dádiva não são sinónimos e fundam-se em princípios diferentes. Fazendo uso de algumas das hipóteses dos autores do movimento M.A.U.S.S.⁵, argumento aqui, sucintamente⁶, que existe nas sociedades contemporâneas um modo de circulação dos bens que difere intrinsecamente daquele que é analisado pelos economistas. Um sistema de dádiva que serve para estabelecer e alimentar relações sociais.

O paradigma da dádiva permite superar uma limitação usual nas ciências sociais: a separação da análise das coisas da análise dos

⁵ O movimento M.A.U.S.S. – *Moviment Anti-Utilitariste en Sciences Sociales* – fundado em 1981, tem, como explica Alain Caillé, na sua apresentação ao público brasileiro, “um sentido negativo e outro positivo”. O sentido negativo prende-se com a recusa do utilitarismo, a ideologia hegemónica da modernidade. O sentido positivo procura a reflexão, a partir das ideias de Marcel Mauss sobre o dom (Caillé, 2003, p. 16). O Movimento publica a *Revue du MAUSS*, uma revista “ao mesmo tempo de Sociologia, de Antropologia, de Economia e de Filosofia Política, buscando um compromisso político, ético, humano e existencial e recusando qualquer separação entre tais áreas” (CAILLÉ, 2003, p. 16).

⁶ Reproduzo, aqui, sintetizando, os argumentos apresentados em Portugal, 2014: Capítulo 1.

laços. Tradicionalmente, analisa-se, por um lado, o que circula, do ponto de vista económico-social, do mercado (ou da redistribuição estatal) e, por outro lado, os laços sociais, a partir de um ponto de vista simbólico e relacional (ou psicológico). Os dois aspetos estão separados. É mesmo possível afirmar que esta separação faz parte do ideal da modernidade: de um lado, a dimensão material, do outro, a dimensão afetiva. O estudo da sociedade a partir do dom considera esta separação “uma projeção ideológica” (GODBOUT, 2000, p. 14). A perspetiva a partir da dádiva obriga a juntar os dois pontos de vista, superando a rutura entre as relações sociais e o seu conteúdo. O objeto de estudo – o que circula – pertence ao mundo económico-social, mas a questão que se coloca – a sua relação com o laço social – resulta duma aproximação simbólico-relacional: “o objeto é económico-social, mas o ponto de vista simbólico-relacional” (GODBOUT, 2000, p. 14).

Para Alain Caillé (2000), esta abordagem constitui um novo paradigma nas ciências sociais, uma alternativa aos dois paradigmas dominantes: o individualismo e o holismo, que se apoiam sobre teorias monodimensionais e reducionistas da ação social. O primeiro defende que todas as ações, regras ou instituições derivam dos cálculos, mais ou menos, conscientes e racionais, efetuados pelos indivíduos. O holismo (em qualquer das suas versões: culturalismo, funcionalismo, estruturalismo), pelo contrário, defende que a ação individual se limita a expressar uma totalidade que lhe preexiste e que aparece, assim, como única realidade.

À luz de qualquer destes dois paradigmas a dádiva é incompreensível. No primeiro, dissolve-se no “interesse”, no segundo na “obrigação”. O paradigma da dádiva não nega a existência de nenhum destes dois momentos – da individualidade ou da totalidade – mas recusa-se a tomá-los como dados. Partindo da interrelação generalizada entre as pessoas, e perguntando-se como se engendram, concreta e historicamente, os dois momentos opostos, faz do dom (do símbolo, do político) o operador privilegiado, específico, da criação do laço social. O paradigma da dádiva reconhece a força dos interesses e a efetividade da

obrigação, mas serve-se da dialética para pensar estes elementos no quadro de uma teoria pluridimensional e paradoxal da ação (CAILLÉ, 2000, p. 125-126).

Marcel Mauss, em *Ensaio sobre a Dádiva* (1988), teve dificuldade em reconhecer que a existência do dom nas sociedades modernas fosse além do estatuto de manifestação residual do passado. Penso, no entanto, tal como os autores do MAUSS, que “o dom é tão moderno e contemporâneo como característico das sociedades arcaicas” (GODBOUT, 1992, p. 20). A ideia que defendo é a de que fenómenos como a oferta de prendas, a prestação de cuidados às crianças, aos idosos e aos doentes, os convites para festas e a hospitalidade, o voluntariado, a doação de sangue e de órgãos constituem formas de troca social que não são hoje residuais nem quantitativamente (dada a sua frequência no quotidiano) nem qualitativamente (dada a sua importância na vida dos indivíduos). Adota-se a definição de dádiva proposta por Godbout em *L'Esprit du don* (1992), e que Caillé retoma na sua obra já citada (2000): “toda a prestação de bem ou serviço efetuada sem garantia de retorno, com vista a criar, alimentar ou recriar o vínculo social entre as pessoas” (CAILLÉ, 2000, p. 124; GODBOUT, 1992, p. 32).

A perenidade da dádiva não resulta apenas da necessidade de trazer um “suplemento de alma” aos interesses mercantis e estatais, mas testemunha o “facto de o dom, ele próprio, tal como o mercado e o Estado, formar um sistema” (GODBOUT, 1992, p. 21), sistema de relações sociais, propriamente ditas, enquanto relações não redutíveis a interesses económicos ou de poder.

O facto de o dom ser diferente da troca mercantil não implica que seja gratuito. É verdade que “o dom gratuito não existe” (BOURDIEU, 1997, p. 124), o dom serve para estabelecer relações; uma relação sem esperança de retorno, uma relação de sentido único, não é uma relação. Mas o dom também não se reduz à expectativa de retribuição, tal como a corrente utilitarista defende: “os móveis do dom estão relacionados entre si de uma maneira profundamente paradoxal” (CAILLÉ, 2000, p. 10). Interesse e desinteresse, liberdade e obrigação alimentam a dádiva e o vínculo

social que ela estabelece. Se a regra fundamental é a reciprocidade, ela não se processa numa lógica binária de dádiva e retribuição. Ao aceitar uma dádiva – “muito obrigado” – o recetor passa a ter obrigações para com o dador. O dom instala entre os parceiros um estado de dívida que se torna permanente à medida que se constrói um ciclo de dom e contra-dom. Ao contrário do mercado que se rege pela anulação da dívida, a dádiva funda-se sobre ela (GODBOUT, 2000). É necessário pensar a dádiva não como uma série de atos unilaterais e descontínuos, mas como relação: “o dom não é uma coisa mas uma relação social” (GODBOUT, 1992, p. 15).

A expectativa de retribuição e a retribuição estão sempre presentes; no entanto, tendem a ser ocultadas – “muito obrigado”; “não é nada”. Não só se escondem as verdadeiras regras como se enunciam outras que tendem a negar a lógica existente. Esta foi uma das observações que Mauss fez para as sociedades arcaicas: onde o investigador vê interesse e obrigação, o discurso dos atores é o da voluntariedade e generosidade. A relação do dom com as regras afasta-o do paradigma holista (tal como do modelo individualista). Na realidade os elementos de um sistema de dádiva têm uma relação particular com as regras. Em primeiro lugar, “as regras do dom devem ser implícitas” (Godbout, 2000: 159). Em segundo lugar, existe uma tendência generalizada para os atores negarem a obediência a um sistema de regras num gesto de dádiva. A “verdadeira” dádiva é aquela que não tem como objetivo conformar-se com uma convenção social ou uma regra, mas sim exprimir o laço com o outro.

Deste modo, a tendência é de negar a importância do próprio dom (GODBOUT, 2000, p. 159). O dever da reciprocidade não é nomeado de modo a conservar um risco no contra-dom, uma incerteza e indeterminação. O doador age deste modo para ficar o mais longe possível do compromisso contratual que tem a propriedade de obrigar o outro, independentemente dos seus sentimentos. O objetivo é deixar o outro livre de retribuir ou não, de “calcular” o que deve retribuir, quando o deve fazer *etc.*, de modo a “obrigar mas livremente” (GODBOUT, 1992, p. 264).

Assim, uma das características fundamentais da dádiva é o seu carácter simultaneamente livre e obrigatório. Os interlocutores são simultaneamente livres e constrangidos a dar, receber e retribuir. A relação de dom estabelece-se a partir de uma situação onde nada existe a não ser indivíduos separados que, enquanto tal, seguem apenas o seu próprio interesse. Quando surge uma dádiva cria-se um sentimento de obrigação, o indivíduo é livre para o assumir ou para o recusar, recorrendo, por exemplo, a um contra-dom monetário que recoloca a situação no ponto de partida. Ao assumir a obrigação de retribuir estabelece-se uma relação, no interior da qual a dádiva circula como forma de alimentar e recriar o vínculo estabelecido.

Os desafios atuais

Bruno Latour num artigo polémico escrito no início da pandemia⁷ falou de sociedades obcecadas pela estatística. A narrativa desta pandemia foi construída em torno de números, resultados, gráficos e tabelas. Diariamente, durante meses, ao início da tarde, em Portugal, a Ministra da Saúde e a Diretora-geral da Saúde debitaram, em conferências de imprensa, as estatísticas de mortos, infetados e internados. As nossas representações do vírus, da doença, do risco, da vida e da morte foram sendo construídas em cima de gráficos, curvas, probabilidades. Os “números dispararam”, a “incidência aumentou”, é preciso “baixar a curva”, é preciso “reduzir o Rt”. Aqui, como em outros locais do mundo, os números não têm nome, não têm rosto. Por cada vida que acaba, várias continuam amputadas, umas e outras não sabemos quem são. Colunas de um gráfico colorido no *écran* da televisão.

Com a apresentação breve dos contributos dos paradigmas do cuidado e da dádiva para o conhecimento das relações sociais, quero destacar a relevância de abordagens que contrariam visões mercantilistas, utilitaristas e normalizadoras do comportamento

⁷ https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/03/25/la-crise-sanitaire-incite-a-se-preparer-a-la-mutation-climatique_6034312_3232.html

humano. Encontro nestes dois paradigmas elementos heurísticos para a compreensão dos laços sociais nas suas dimensões relacional, emocional e simbólica. Trata-se de pensamento, mas também de *praxis*, de formas de conhecimento que contêm em si recursos para (re)pensar e renovar o social e o político.

A conhecida metáfora sacos de chá *versus* balões de festa permite-nos discutir as relações entre inclusão e exclusão. As virtualidades dos sistemas informais de cuidado e a relevância do sistema de dádiva têm sido usadas para caracterizar a proteção social dos países do Sul da Europa (FERRERA, 1996) e, também, da América do Sul (BARRIENTOS, 2004). A maioria das análises têm, no entanto, destacado a dimensão vertical e a assimetria das relações sociais, sublinhando a importância do clientelismo e do particularismo no acesso aos recursos (MUTTI, 2000; SANTOS, 1994). O balão parece superar largamente o saco de chá – redes de relações excludentes, com fronteiras sociais rígidas, em vez de formas porosas de sociabilidade, de redes inclusivas, que absorvem e misturam elementos diversos.

As formas societais desvendadas pelos paradigmas do cuidado e da dádiva permitem identificar princípios de ação – reciprocidade, obrigação, dever, respeito, confiança mútua – que podem dar azo a relações baseadas na verticalidade, mas também na horizontalidade. O seu papel dissociativo ou associativo joga-se na relação com outros espaços estruturais, nomeadamente na relação com o espaço da cidadania.

Zsuzsa Ferge (2000) usa o conceito de “messy contracts” (contratos confusos, bagunçados) para dar conta de como, na atualidade, os contratos sociais combinam diferentes princípios. Analisando, por exemplo, os contratos de trabalho a autora mostra como a legislação de proteção dos trabalhadores transforma o quadro de definição contratual. Num quadro “puro” de contratação mercantil os parceiros podem assinar contratos com vantagens desproporcionadas para uma das partes. No entanto, a proteção do trabalho vem equilibrar esse contrato “baralhando-o”, tornando-o um “messy contract”. Este conceito parece-me bastante

atrativo para pensar a conciliação entre princípios conflitantes de ação, a articulação entre diferentes esferas de produção de bem-estar e a definição de políticas públicas.

A ideia de *contratos bagunçados*, que permitam integrar lógicas e contributos de diferentes esferas, torna-se bastante instigadora, no sentido de imaginar novas formas de contrato social. Reconhecer que existem diferentes princípios de alocação dos recursos – direitos de cidadania, relações mercantis, altruísmo, caridade, dádiva e reciprocidade – estabelece um desafio: encontrar formas de proteção social que minimizem os riscos e desenvolvam formas emancipatórias de construção dos laços sociais.

Referências bibliográficas

- BARRIENTOS, Armando. Latin America: towards a liberal-informal welfare regime. IN Ian Gough *et al.* **Insecurity and Welfare Regimes in Asia, Africa and Latin America. Social Policy in Development Contexts**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 121-168.
- BOLTANSKI, Luc. **Prime éducation et morale de classe**. Paris: Mouton, 1969.
- Bourdieu, Pierre. **Razões Práticas. Sobre a teoria da ação**. Oeiras: Celta, 1997.
- CAILLE, Alain. **Anthropologie du don. Le tiers paradigme**. Paris: Desclée de Brouwer, 2000.
- CAILLÉ, Alain (2003), “Dádiva, cidadania e democracia”, in Alzira Medeiros; Paulo Henrique Martins (Orgs.), **Economia popular e solidária. Desafios teóricos e práticos**. Recife: Bagaço, 2003. p.16-25.
- ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizacional**. Lisboa: D. Quixote, 1990.
- EREVELLES, Nirmala. **Disability and Difference in Global Contexts. Enabling a Transformative Body Politic**. Nova Iorque: Palgrave/MacMillan, 2011.
- FERGE, Zsuzsa. In Defence of Messy or Multi-Principle Contracts. **European Journal of Social Security**, 2000. v. 2, n. 1, p.7-33.
- FERRERA, Maurizio. The Southern Model of Welfare in Social Europe. **Journal of European Social Policy**, 1996. v. 6, n. 1, p. 17-37.
- GODBOUT, Jacques T. **L'esprit du don**. Paris: La Découverte, 1992.

- GODBOUT, Jacques T. **Le don, la dette et l'identité**. Paris: La Découverte, 2000.
- KITTAY, Eva. Dependency, Difference and the Global Ethic of Longterm Care. **The Journal of Political Philosophy**, 2005. v. 13, n. 4. p. 443-469.
- KLEINMAN, Arthur. **What Really Matters: Living a Moral Life Amidst Uncertainty and Danger**. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- KUHN, Thomas. **La structure des révolutions scientifiques**. Paris: Flammarion, 1972.
- LAUGIER, Sandra. **Tous vulnérables? Le care, les animaux, et l'environnement**. Paris: Payot & Rivages, 2012.
- MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. Lisboa: Ed. 70, 1988.
- MOL, Annemarie; MOSER, Ingunn; POLS, Jeannette (2010). Care: putting practice into theory. In *Idem* (org.) **Care in practice. On tinkering in clinics, homes and farms**. Transcriptverlag: Bielefeld, 2010. p. 7-25.
- MOLINIER, Pascale; LAUGIER, Sandra; PAPERMAN, Patricia. **Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité**. Paris: Payot & Rivages, 2009.
- MOLINIER, Pascale; PAPERMAN, Patricia. Descompartimentalizar a noção de cuidado. **Revista Brasileira de Ciência Política**, 2015. n. 18, p.43-57.
- MUTTI, Antonio. Particularism and the Modernization Process in Southern Italy, **International Sociology**. 2000. v. 15, n. 4, p. 579-590.
- PAPERMAN, Patricia. **Care et sentiments**. Paris: PUF, 2013.
- PORTUGAL, Sílvia. **Família e Redes Sociais. Ligações fortes na produção de bem-estar**. Coimbra: Almedina, 2014.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade**. Porto: Afrontamento, 1994.
- TRONTO, Joan C. (1993), *Moral boundaries: a political argument for an ethic of care*. New York: Routledge, 1993.