



# A dádiva e sua importância teórica para se pensar as relações entre Estado, mercado e comunidade\*

Paulo Henrique Martins<sup>1</sup>

O debate sobre as relações entre Estado, mercado e Terceiro Setor não pode prescindir da valiosa contribuição da escola francesa de sociologia (que tem como principais fundadores Emile Durkheim e Marcel Mauss), em razão das implicações profundas desta escola com as idéias socialistas e associacionistas dos inícios do século XX e que voltaram a prosperar nos fins deste mesmo século. Ao contrário do que desejaram os teóricos liberais essas idéias não perderam sua atualidade, continuando a constituir referência fundamental para a crítica ao neoliberalismo e para a reflexão sobre as perspectivas do socialismo e da democracia na contemporaneidade<sup>2</sup>.

A escola francesa, ao introduzir pioneiramente uma crítica consistente ao pensamento utilitarista e mercantilista, há mais de um século<sup>3</sup>, constitui, certamente, uma das principais fontes de inspiração teórica para se pensar, hoje, o surgimento de uma sociedade civil mundial regionalmente diferenciada, que se expande fora dos domínios próprios do Estado e do mercado e que valoriza novas perspectivas democráticas. A tradição mais autêntica desta escola foi retomada a partir dos anos oitenta por um grupo de intelectuais europeus, particularmente franceses, que se reuniram num movimento denominado MAUSS, sobre o qual voltaremos a falar mais adiante.

---

\* Trabalho apresentado no Grupo de discussão «Estado, mercado, Terceiro Setor: fronteiras e reconfigurações no campo do bem-estar» no VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra, setembro de 2004;

<sup>1</sup> Sociólogo, professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE-Brasil) e pesquisador do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Brasil);

<sup>2</sup> A escola francesa de sociologia foi fundada por Emile Durkheim nos fins do século XIX, tendo sido grande parte dos trabalhos divulgados através da revista *Année Sociologique*. Com o falecimento de Durkheim em 1917, os trabalhos da revista foram levado adiante por seu sobrinho, Marcel Mauss. Uma das grandes preocupações de Mauss à frente desta revista foi assegurar a divulgação dos trabalhos dos sociólogos da escola mortos durante a Primeira Guerra Mundial.

<sup>3</sup> Ver particularmente o segundo prefácio de Durkheim à *Divisão do trabalho social* (São Paulo, Martins Fontes, 1999).

A crítica antiutilitarista visa denunciar o equívoco de toda tentativa de limitar as motivações humanas apenas à moral do interesse e do egoísmo e de privilegiar a economia de mercado como instância privilegiada na produção do bem-estar social. O desenvolvimento sistemático desta crítica constitui o cerne da produção teórica dos atuais herdeiros da escola francesa de sociologia reunidos em torno do MAUSS. Mais recentemente esta produção intelectual vem adquirindo um caráter abertamente propositivo, revelado pelo resgate do associacionismo como alternativa para a crise dos grandes paradigmas da modernidade. Na tradição francesa, tal visão associacionista tem como referência teórica central - voltaremos a este assunto mais adiante - o sistema da dádiva, que foi sistematizado por Marcel Mauss e vem conhecendo aprofundamento teórico significativo nos últimos anos<sup>4</sup>.

A leitura associacionista sugerida pela teoria da dádiva é decisiva para situar a sociedade civil não como um “terceiro setor” complementar aos dois outros setores - o Estado e o mercado - mas como uma experiência societal e histórica particular, regida por mecanismos de organização e de regulação peculiares (que apenas se tornam evidentes quando são realçados os processos de pertencimento e de reconhecimento interpessoais presentes nas instituições primárias da vida social). Na verdade, caso fosse necessário reduzir a presente discussão a uma classificação por “setores”, os teóricos antiutilitaristas da escola francesa sustentariam a hipótese de que o primeiro setor foi constituído, desde sempre, pelas práticas associacionistas e comunitaristas inspiradas na dádiva (Mauss, 2003), sendo os outros dois setores - o Estado e o mercado - secundários do ponto de vista histórico e social.

Alguns teóricos maussianos, como Philippe Chanial, por exemplo, vêm inclusive buscando demonstrar que as experiências de democracia e de organização coletiva do trabalho, como as cooperativas e as associações de ajuda mútua, teriam surgido inicialmente entre os séculos XVII e XVIII graças à dinâmica comunitarista e associacionista local. Mas, infelizmente, complementa o autor, essas experiências básicas para o entendimento da democracia primária, teriam sido sufocadas pelos dois grandes paradigmas modernos, o da obrigação (Estado) e o do interesse (mercado) (Chanial, 2001). Nesta perspectiva, a crítica maussiana da modernidade demonstra proximidades importantes com a leitura antiutilitarista de Boaventura de Sousa Santos quando este autor afirma que “o princípio da comunidade foi, nos últimos duzentos anos, o mais negligenciado. E tanto assim foi que acabou por ser quase totalmente absorvido pelos princípios do Estado e do mercado. Mas também, por isso, é o princípio menos obstruído por determinações e, portanto, o mais bem colocado para instaurar uma dialética positiva com o pilar da emancipação” (Santos, 2000: 75).

O uso do termo “comunidade” neste artigo deve ser visto, logo, não no sentido fundamentalista da idéia de comunidade que tanto assusta os teóricos da diferença como lembra François Dubet (2003: 69), mas como expressão desta lógica associacionista que foi reprimida pela economia de mercado e pelo Estado moderno, ao longo dos últimos

---

<sup>4</sup> A respeito da relação entre Dom e associação existem alguns textos maussianos que são referências fundamentais, a saber : Godbout, J. e Caillé, A. *L'esprit du don* (Paris, La Découverte, 1992) ; Caillé, A. *Anthropologie du don : le tiers paradigme* (Paris, Desclée de Brouwer, Paris, 2000), Chanial, P. *Justice, don et association* (Paris, La Découverte/MAUSS, 2001) e um número especial da Revista do MAUSS intitulada « Une seule solution, l'association ? socio-économie du fait associatif » (n.11, 1º semestre de 1998). Neste artigo, como o leitor perceberá, recorreremos principalmente às reflexões de Alain Caillé, um dos fundadores do movimento e secretário-geral da Revue du MAUSS, para tentarmos analisar os desdobramentos do paradigma da dádiva para o pensamento de « fronteiras », por razões que ficarão claras ao longo da exposição.

dois séculos, mas que sobreviveu nos interstícios da vida local<sup>5</sup>. Na perspectiva da escola francesa esta idéia de “bem comum” não constitui necessariamente a defesa de identidades coletivas contra os direitos à liberdade individual, mas o convite para se entender que a vida associativa pode inclusive constituir um elemento diferencial importante para se pensar uma moral do indivíduo que seja compatível com a sobrevivência do coletivo democrático, como o avançou precocemente Durkheim com sua idéia de individualismo moral (Durkheim, 1999). Ressalte-se que tal preocupação teórica de reforçar a presença de uma esfera própria das práticas associativas e democráticas – que, aqui, para facilitar a discussão denominamos de comunidade -, era também partilhada por alguns pragmatistas norte-americanos importantes como John Dewey (2000: 48). Para este autor pensar a associação como a condição mesma da associação humana significava pensar a comunidade como individualização e como modalidade de crítica ao Estado e ao mercado em favor da democracia<sup>6</sup>.

Mauss se situa entre os autores que contribuíram decisivamente, no século XX, para valorizar a leitura da associação como comunidade. Foi ele, esclarecem-nos Caillé e Graeber (2002: 21-22), quem se destacou efetivamente como um socialista revolucionário importante e um autor que desenvolveu uma teoria decisiva para uma compreensão associacionista da sociedade civil. Ainda estudante colaborou regularmente com a imprensa de esquerda e durante grande parte de sua vida participou ativamente do movimento cooperativista. O socialismo de Mauss não era marxista, inscrevendo-se preferencialmente na linhagem de Robert Owen ou Pierre-Joseph Proudhon. Nesta perspectiva, rejeitava a crença comum aos comunistas e social-democratas de que a sociedade deve ser transformada, primeiramente, pela ação estatal. Em sua opinião, o papel do Estado consiste preferencialmente em fornecer o enquadramento legal a um socialismo que deveria emergir da base através da criação de instituições alternativas que, atualmente, tendem a se reproduzir através do formato de redes sociais, assunto que começa a ganhar destaque na teoria sociológica.

Nas páginas seguintes vamos aprofundar esta reflexão sobre a leitura antiutilitarista da relação entre Estado, mercado e comunidade, começando pelo resgate da sociologia de Mauss e, em particular, da teoria da dádiva que constitui pedra angular para as reflexões originais da escola francesa de sociologia no momento presente. Buscaremos demonstrar a originalidade e relevância do “paradigma da dádiva”

---

<sup>5</sup> Não temos aqui o menor interesse de fazer um defesa do comunitarismo contra o liberalismo, como vem sendo proposto por alguns comunitaristas norte-americanos contemporâneos (Taylor, 1994; Sandy, 1996), mas de realçar a legitimidade histórica da perspectiva da emancipação no atual contexto de crise de paradigmas, como o fazem os maussianos e Boaventura Santos.

<sup>6</sup> Existem afinidades teóricas importantes entre o pensamento antiutilitarista de John Dewey e aquele de Marcel Mauss, embora pertençam a escolas diferentes. Mauss entendia ser impossível se pensar o socialismo sem o mercado. Em parte, a elaboração da teoria da dádiva foi uma reação à tentativa inútil dos bolcheviques de eliminar o livre comércio e, por conseguinte, a importância de se pensar o mercado a partir de um olhar histórico e etnográfico (Caillé e Graeber, 2002 :22) ; por sua vez, Dewey, entendia que o critério moral da vida em associação é o crescimento da individualidade e por isso há uma relação direta do comunitarismo deweyano com a democracia o que leva Chaniel a sustentar que « o pluralismo e o associacionismo de Dewey pressupõem uma relação crítica ao Estado o que o conduz a defender um republicanismo e um socialismo originais » (le pluralisme et l’associacionisme de Dewey préssuposent un rapport critique à l’Etat, qui le conduit à défendre un républicanisme et un socialisme originaux) (Chaniel, 2001 :243). Enfim, ambos os autores, pensam que a defesa do associacionismo passa necessariamente por uma redefinição necessária de instituições centrais da modernidade – um, o mercado, outro, o Estado – com a vida associativa. Não se trata nem de submeter a vida associativa ao Estado e ao mercado – como propõem os neoliberais – nem de submeter essas instituições à vida associativa, mas de redefinir seus lugares e a qualidade das interações, sabendo-se que se tratam de instituições com essencialidades sociológicas e antropológicas diferenciadas, como tentaremos demonstrar com apoio na teoria da dádiva;

(Godbout e Caillé, 1998; Caillé, 2002) para se pensar a transição paradigmática nas fronteiras.

### **Atualidade da sociologia de Marcel Mauss**

No Brasil, Marcel Mauss é sobretudo conhecido como antropólogo e etnólogo. Muitos ficam surpresos ao saber que ele também foi sociólogo. Não apenas mais um sociólogo, mas o autor de uma poderosa e coerente teoria, lembra Alain Caillé, fundador e editor da Revue du M.A.U.S.S. (Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais) e um dos principais difusores do pensamento maussiano na atualidade. A teoria de Mauss "fornece as linhas mestras não apenas de um paradigma sociológico entre outros, mas do único paradigma propriamente sociológico que se possa conceber e defender" (Caillé, 1998: 11). Ao demonstrar que o social tem regras próprias não redutíveis àquelas utilitárias, ele teria rompido com a postura defensiva e ambígua que vive tradicionalmente a sociologia com relação à idéia do *homo economicus*. Como sociologia, a obra de Mauss ultrapassaria igualmente, avança Caillé, os limites das representações dualistas durkheimiana para aparecer como um recurso teórico decisivo na crítica à presença das teses utilitaristas no interior das ciências sociais e para motivar uma discussão mais profunda sobre os fundamentos políticos e morais da democracia primária.

A teoria da dádiva foi sistematizada por Mauss num ensaio clássico intitulado *Ensaio sobre a dádiva*, publicado inicialmente no ano de 1924, e que se encontra reproduzido numa coletânea organizada por Georges Gurvitch intitulada *Sociologia e antropologia* (Mauss, 2003). Neste ensaio, apoiando-se nas colaborações de etnólogos e antropólogos, ele procurou demonstrar que os fenômenos do Estado e do mercado não são universais, não havendo evidências da presença dos mesmos nas sociedades tradicionais mas, apenas, em sociedades mais complexas como as modernas. Porém, em todas as sociedades já existentes, independentemente de nos referirmos àquelas tradicionais ou modernas, seria possível observar, diz ele, a presença constante de um sistema de reciprocidades de caráter interpessoal - a força de uma tríplice obrigação coletiva de doação, de recebimento e devolução de bens simbólicos e materiais -, conhecido como dom ou dádiva (Mauss, 2003). Este sistema aparece necessariamente como um fenômeno total, atravessando a totalidade da vida social na medida em que tudo aquilo que participa da vida humana, sejam bens materiais ou simples gestos, lembra Bruno Karsenti referindo-se a Mauss, tem relevância para a produção da sociedade (Karsenti, 1994).

Diferentemente de Durkheim, seu tio, que ficou prisioneiro de uma preocupação cientificista de objetivação da realidade social, Mauss compreendeu que a sociedade é primeiramente instituída por uma dimensão simbólica, e que existe uma estreita ligação entre o simbolismo e a obrigação de dar, receber e retribuir em todas as sociedades, independentemente de as mesmas serem modernas ou tradicionais. Por conseguinte, um dos seus principais méritos foi superar as dicotomias insustentáveis da teoria de Durkheim, aquelas entre o sagrado e o profano, entre o indivíduo e a sociedade, entre o normal e o patológico, para propor a hipótese de que a sociedade é um fenômeno total, embora esteja aberta de modo ambivalente às suas diferenças individuais<sup>7</sup>. A sociologia

---

<sup>7</sup> Para se compreender clamente a idéia de sociedade como totalidade na obra de Mauss, é conveniente se introduzir a idéia de paradoxo, isto é, de que as motivações humanas são necessariamente paradoxais. E esta associação entre totalidade e paradoxo é, por sua vez, central para avançarmos na sistematização teórica das redes sociais como o procuramos demonstrar num texto intitulado «As redes sociais, a dádiva

de Mauss, ao dar ênfase à idéia de uma totalidade que não é mera representação objetivista (como se verifica em Durkheim) mas simbólica<sup>8</sup>, desfaz esses dogmas dualistas e separatistas. Sendo a sociedade um todo integrado por significações circulantes (gestos, risos, palavras, presentes, sacrifícios etc.), a análise sociológica da realidade social deve não apenas considerar os múltiplos signos/símbolos que articulam os atores e as instituições sociais em uma única e mesma rede, mas, para isso, a análise crítica deve estar aberta a uma compreensão complexa da experiência. Tal perspectiva de uma totalidade que é ambivalente implica dizer que a criação do vínculo social ocorre no interior das práticas sociais, “desde seu meio, horizontalmente, em função do conjunto de inter-relações que ligam os indivíduos e os transformam em atores propriamente sociais” (Caillé, 2000: 19).

Como todo pensamento, aquele maussiano tem suas próprias regras. Trata-se de um sistema social genuíno, lembra Jacques Godbout (1992: 23), com especificidades que o diferenciam de outros sistemas existentes na sociedade. No caso em questão, o importante é observar prioritariamente no cotidiano não os atores e estruturas, mas o que circula entre os atores a favor do vínculo social, a saber: os bens materiais e simbólicos de que a sociedade dispõe para se reproduzir por meio dos atores que a formam. A dádiva está presente em todas as partes e não diz respeito apenas a momentos isolados e descontínuos da realidade. O que circula tem vários nomes: chama-se dinheiro, carro, móveis, roupas, mas também sorrisos, gentilezas, palavras, hospitalidade, presentes, serviços gratuitos, dentre muitos outros. Para Mauss, aquilo que circula influi decisivamente sobre como se formam os atores e como se definem seus lugares em sociedade.

Desdobrando a descoberta de Mauss, Alain Caillé (2002) sublinha haver uma tendência da sociedade moderna a provocar uma separação crescente de dois registros de sociabilidades. O primeiro registro é o das *sociabilidades primárias*, no qual as relações entre as pessoas são mais importantes que os papéis funcionais por elas desenvolvidos na sociedade. Trata-se, por exemplo, do registro da família, dos parentes, dos amigos e dos vizinhos. Nesse plano interpessoal de sociabilidades, a lógica da dádiva tende a se impor claramente sobre as demais lógicas. Diz o ditado popular: “não se empresta dinheiro a amigos, para não se ganhar um inimigo”, ou então, “quem casa pelo dinheiro pela infelicidade padece”. No registro das *sociabilidades secundárias*, ao contrário, como são exemplos aquelas do mercado, do Estado e da ciência, a funcionalidade das práticas sociais vale mais que as personalidades e subjetividades dos atores presentes. Assim, a opinião pública tende a reprovar os políticos que se apropriam para fins privados dos recursos públicos, e os administradores se esforçam por criar regras objetivas que impeçam o excesso de informalidade nas relações de trabalho.

Importa registrar que embora o sistema da dádiva seja mais nítido no plano das relações interpessoais - nas redes de famílias, amigos e vizinhos - ele tende, porém, a se fazer presente em todos os planos da vida social, mesmo naquele das sociabilidades secundárias, no plano das relações funcionais - nos aparelhos políticos, econômicos e científicos através de uma expectativa de reciprocidade, de confiança implícita alimentada subjetivamente pelos atores envolvidos a respeito da continuidade da

---

e o paradoxo sociológico» (in Martins e Fontes, *Redes sociais e saúde : novas possibilidades teóricas*, Recife, Editora da Universidade Federal de Pernambuco, 2004) ;

<sup>8</sup> Bruno Karsenti esclarece sobre a obra maussiana o seguinte: “O que permite a noção de símbolo é a necessidade de ultrapassar a confrontação de realidades hipostasiadas ultrajadamente pelas ciências sociais: não existe nessa concepção nem indivíduo nem sociedade, mas somente um sistema de signos que, mediatizando as relações que cada um mantém com cada um, constrói num mesmo movimento a socialização dos indivíduos e a unificação dos mesmos num grupo” (Karsenti, 1994: 87).

relação. Assim, nenhuma administração governamental, por exemplo, pode funcionar adequadamente caso não exista o espírito do serviço público, isto é, caso o funcionário “não vista a camisa da instituição”, dando um pouco mais de si do que seria contratualmente previsto. Do mesmo modo, não existe uma pátria onde ninguém se dispõe a morrer pela sua existência, a dar sua vida pela sobrevivência dos demais membros da nação ou, então, não há possibilidade da existência de um partido político doutrinariamente consistente sem possuir filiados convictos que acreditem na ideologia e nas crenças compartilhadas pelos participantes.

Nesta mesma perspectiva, deve-se registrar que sem este valor-confiança nutrido reciprocamente entre produtores e consumidores (os produtores precisam acreditar que os consumidores não vão conspirar no momento do comércio e vice-versa) as trocas mercantis entram em colapso. Pois o valor-confiança não pode nascer de contratos jurídicos e formais por mais elaborados que esses sejam, mas apenas da confiabilidade da relação interpessoal, da expectativa mútua das partes envolvidas de que o parceiro da troca mercantil devolva não a traição mas a amizade e a solidariedade. O valor-confiança constitui um atributo que apenas se desenvolve primariamente no nível das relações da dádiva, no dar ao outro gratuitamente um crédito de honra, no acreditar que ao se dar esse crédito a alguém ele será retribuído com algo que faça circular adequadamente a confiança inicialmente depositada<sup>9</sup>.

Quando prevalece a desconfiança e o medo da traição o mercado se desorganiza, como se verifica constantemente com as bolsas de valores. Por conseguinte, considerando o conjunto dos planos de sociabilidades, o primário e o secundário, é fundamental observarmos como o sistema da dádiva tende a influir sobre a construção das práticas que dão suporte ao funcionamento das instituições sociais, sendo a confiança um dos primeiros bens simbólicos a circular a favor da validação da relação social. Sem ela nem o Mercado, nem o Estado, nem a Política, nem a Religião, nem a Ciência funcionam.

Contra esta visão economicista e reducionista – que, registre-se, fez estragos importantes no Brasil e na América do Sul, na década de noventa do século XX-, insurgem-se os maussianos para afirmar que o objetivo do mercado não é gerar o social, mas, ao contrário, produzir lucros, mesmo que isto signifique o fim dos empregos e... do social (Godbout e Caillé, 1998). Por outro lado, o social somente surge, esclarecem esses autores, sob condições particulares de doação, confiança e solidariedade que não são explicáveis, nem pela ótica do interesse individual, nem da burocracia estatal, mas por aquela do paradoxo do dom.

O resgate do Mauss sociólogo deve ser visto, assim, não mais como um modismo passageiro nas ciências sociais mas como um trunfo para se avançar na sistematização de novas teorias sociais pensadas a partir da experiência direta dos atores e grupos sociais. A sua contribuição deve ser entendida como um dos esforços mais promissores - ao lado de outras tentativas importantes empreendidas nos inícios do século XX por autores como o sociólogo Georg Simmel - de superação do malogro histórico da sociologia clássica de realizar a crítica do pensamento utilitarista e econômico hegemônico, que insiste em reduzir a sociedade a um jogo de cálculos, estratégias e espertezas. Ora, foi contestando tal idéia de que toda sociedade humana pode ser explicada pelo registro do contrato e do interesse utilitário que Mauss conseguiu transcender, lembra Caillé (1998), a sociologia dominante, para resgatar os fundamentos universalizáveis e não-econômicos do vínculo social.

<sup>9</sup> Anthony Giddens (1991) ao tentar sistematizar uma teoria sociológica que dê conta da ação direta, a “estruturação” é levado inevitavelmente a reconhecer a importância da confiança para a ação social.

## O M.A.U.S.S. (Movimento AntiUtilitarista nas Ciências Sociais)

O resgate da obra sociológica de Mauss tem ocorrido em vários lugares. A tentativa mais conseqüente de relançamento de sua teoria como um movimento é, sem dúvida, aquela representada pelos trabalhos do M.A.U.S.S. (Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais) fundado em 1981, na França. Se Lévi-Strauss explorou a contribuição de Mauss na perspectiva antropológica, ainda nos anos cinquenta, para explicar a lógica dos sistemas simbólicos nas sociedades primitivas, o valor sociológico de sua obra apenas aparece com clareza com a fundação deste movimento na década de oitenta. O termo M.A.U.S.S. tem propositalmente dois sentidos: um deles, homenagear Marcel Mauss, destacando seu lugar no panteão sociológico; o outro, divulgar o caráter antiutilitarista da teoria da dádiva e o potencial da mesma para uma crítica sociológica consistente à doutrina neoliberal, crítica que busca demonstrar ser um equívoco a ambição do pensamento utilitarista e econômico de colocar o mercado como variável central na construção da vida social.

Nos inícios dos anos oitenta, a criação, na Europa, de um movimento cultural e intelectual de caráter renovador como o M.A.U.S.S. não constitui, porém, um fato isolado, mas expressa as novas idéias que prosperaram nas ciências sociais sobretudo a partir da crise do estruturalismo, o que se tornou evidente nos fins dos anos setenta. Os intelectuais antiutilitaristas fazem parte desse importante processo de renovação das ciências sociais cuja trajetória na França foi documentado com muita competência pelo historiador François Dosse num livro intitulado *L'Empire du sens: L'Humanisation des sciences humaines* (1997). Trata-se, explica Dosse, da emergência de uma geração marcada por Maio de 68 e que apresenta duas características importantes: de um lado, ela afasta-se do abstracionismo estruturalista e se volta para uma compreensão privilegiada da ação dotada de sentido, reabilitando "a intencionalidade e as justificativas dos atores através de determinações recíprocas do fazer e do dizer" (Dosse, op. cit.: 12). De outra parte, na invenção deste novo paradigma interpretativo que prioriza a apreensão das formas concretas de ação, observar-se-ia algo inédito: novas alianças no interior do pensamento humanista que valorizariam uma maior aproximação com o pensamento anglo-saxão, em particular com a filosofia analítica inglesa e com o interacionismo simbólico norte-americano.

A crítica maussiana é complexa, sendo amplamente divulgada nessas duas últimas mediante seminários, cursos e publicações não somente na França mas também em países como Suíça, Itália, Espanha, Canadá e Brasil. Como veículos de divulgação destacam-se nestas duas décadas, primeiramente o *Bulletin du MAUSS* e, a partir dos fins dos anos oitenta, a *Revue du MAUSS*. Apenas a título de apresentação, podemos situar sinteticamente alguns pontos importantes desta crítica: A) A sociedade moderna não é regida por uma única lógica, mas por uma pluralidade de lógicas; nesta perspectiva pode-se avançar que enquanto o mercado é regido por um sistema de trocas equivalentes (dar-pagar), o Estado conhece um outro sistema de reciprocidades (receber-devolver), enquanto a sociedade civil é regida por um sistema de trocas não equivalentes: o dar-receber-retribuir. B) A lógica mercantil não é supérflua como foi pensado por certos setores da esquerda no século XX, tendo importância central para a existência da ordem moderna e para a liberdade individual; C) Mas é um erro imaginar que a lógica mercantil pode substituir o Estado e as práticas comunitárias e associativas respectivamente na proteção e na invenção do social; ao contrário, para objetivar o lucro e manter taxas crescentes de retorno o mercado necessita destruir o social; D) A invenção do social apenas ocorre a partir da solidariedade entre os indivíduos, isto é, a partir do risco de se tomar uma iniciativa espontânea de doação sem garantias de retorno

e, igualmente, do risco de se aceitar espontaneamente algo de alguém; esta iniciativa sempre incerta e paradoxal de doação, recebimento e devolução é conhecida como a aposta no dom, aposta na qual o valor da relação em si é tido como mais relevante que o valor das coisas ou dos usos; E) Mas para que esse sistema tradicional de trocas interpessoais que funciona adequadamente no plano das sociabilidades primárias (família, vizinhança, amigos, companheiros de empreitadas sociais como mutirões etc.) não apareça como sistemas de reciprocidades verticais não simétricos ( o sistema clientelista, por exemplo), faz-se necessário inventar uma ordem supra individual e legal que seja obedecida pelos participantes; neste sentido, o político aparece como instituição histórica fundamental para que se possa pensar a idéia da democracia solidária. Mas não se deve apressadamente reduzir o político a esse Estado burocratizado e ossificado que prevaleceu até recentemente na modernidade ocidental. Um outra forma de fazer a política talvez possa concretizar a utopia de um outro Estado que Philippe Chanial (2004) prefere designar de “Estado solidário”, que se apoiaria sobre experiências locais de participação e deliberação direta das comunidades envolvidas<sup>10</sup>.

Nos anos oitenta, a crítica do M.A.U.S.S. ganhou a forma de um antiutilitarismo negativo, centrando-se os trabalhos na crítica às tentativas, por eles consideradas equivocadas, de redução da ordem social à ordem econômica e contratual. Na verdade, tal reação defensiva contra o utilitarismo nos anos oitenta não é uma novidade daqueles que animam o debate maussiano. Essa reação está na origem do pensamento de Augusto Comte, estando igualmente presente em todas as grandes tradições sociológicas como aquelas de Weber, Simmel e Parsons (Caillé, 1989). Porém, como antiutilitarismo negativo, a originalidade dos trabalhos recentes da escola francesa de sociologia encontra-se nos esforços de definição de um campo comum reunindo todas as sociologias contra a ameaça de generalização do utilitarismo econômico como atividade teórica e prática predatória e geradora de desigualdades e exclusões crescentes.

A partir dos anos noventa, porém, os trabalhos maussianos avançam no sentido de passar de um antiutilitarismo negativo para um positivo, indo além de uma crítica defensiva para proposições de ação intelectual. Nessa segunda fase, pode-se falar do surgimento das condições concretas para emancipação das bases de um paradigma da dádiva nas ciências sociais, um paradigma voltado para emancipar um pensamento complexo da prática, isto é, um pensamento que se conecte, de um lado, com as exigências sugeridas por Wright Mills (1992) para a imaginação sociológica, que é aquela de uma sociologia conectada com o saber cotidiano; de outro, com a complexidade das abordagens fenomenológicas e hermenêuticas, conforme proposto por Boaventura Santos (1995)<sup>11</sup>, que privilegiem o valor da experiência e do dialógico na organização da realidade social.

<sup>10</sup> As possibilidades de uso da teoria da dádiva para explicar o funcionamento do Estado é objeto de polêmica entre os maussianos. Alguns recusam estas possibilidades e desejam restringir a discussão sobre a dádiva para explicar o fato associativo. Outros entendem haver esta relação como o faz Chanial com a idéia do «Estado solidário» ou de Alain Caillé (1992) e Ahmet Insel (1992) com a idéia de política de renda mínima assegurada pelo Estado. Pessoalmente, concordamos com esta segunda posição o que nos levou a escrever um artigo sobre o assunto intitulado «Etat, don et revenu de citoyeneté » (2004).

<sup>11</sup> A oportunidade de divulgação nos países de língua portuguesa do debate contemporâneo concernente ao sistema social da dádiva já seria justificada – independentemente de outros méritos como o da reconhecida qualidade dos artigos divulgados pela *Revue du M.A.U.S.S* –, pelo fato de esse grupo de intelectuais ser pioneiro ao lançar, desde inícios dos anos oitenta, uma crítica sistemática e articulada do utilitarismo econômico, num momento em que a humanidade não vislumbrava ainda, claramente, os sinais de um poderoso pensamento neoliberal, que viria a tornar-se hegemônico nos anos seguintes.



## A dádiva: um sistema de obrigações paradoxais

A dádiva de que fala Mauss não se confunde com a tradução que o senso comum faz do termo. No Brasil, por exemplo, ela é sobretudo identificada com as idéias de caridade e de benção. Embora caridade e benção correspondam a certo tipo de dádiva, a cristã, é importante desde logo assinalar que para Mauss o termo tem uma significação mais ampla. Para ele, a dádiva é a própria lógica organizativa do social, sendo irreduzível às razões utilitaristas e econômicas. Assim, ao definir a dádiva a partir da universalidade de uma tripla obrigação de dar, receber e retribuir, que seria anterior aos interesses contratuais e às obrigações legais, ele afirma uma hipótese muito ambiciosa, que permite colocar sob novas perspectivas o debate teórico moderno e as implicações disciplinares em torno do social. Semelhante hipótese é coerente com o próprio programa da escola sociológica francesa, sublinha Caillé, pois "trata-se de nada menos do que pôr termo à hegemonia do economicismo sobre nossos espíritos e retraduzir muitas das questões oriundas da tradição filosófica num questionamento passível de um esclarecimento empírico pertinente" (Caillé, 1998.: 13).

A compreensão da dádiva como o sistema de trocas básico da vida social permite romper com o modelo dicotômico típico da modernidade, pelo qual a sociedade ou seria fruto, por um lado, de uma ação planejadora do Estado ou, por outro, do movimento fluente do Mercado. O entendimento do sentido sociológico da dádiva quebra esta dicotomia para introduzir a idéia da ação social como «inter-ação», a dádiva como a síntese de uma pluralidade de lógicas não redutíveis umas às outras, e muito menos às determinantes econômicas e interesseiras (como sugerem os teóricos neoliberais fundados na falsa crença de que o ser humano seria um ser essencialmente egoísta agindo em função de seus próprios interesses).

É importante, porém, registrar que o reconhecimento da dádiva como um sistema de obrigações paradoxais, considerado como básico para a criação do vínculo social, não significa dizer que estamos automaticamente nos situando no debate sobre os fundamentos da democracia. Existem dádivas e dádivas. Para sermos rigorosos, do ponto de vista histórico percebemos que os sistemas de dádivas predominantes (graça divina, atividades agonísticas esportistas, celebratórias e ritualísticas ou o dom patrimonial, como o clientelismo) não fundam experiências democráticas mas hierárquicas e verticalizadas<sup>12</sup>. Por outro lado, se o sistema da dádiva não tem tradicionalmente compromisso com a invenção da democracia (e com os valores da liberdade individual e da igualdade) ele está em geral associado à perspectiva da justiça social (que termina subtendendo ideais de igualdade coletiva). Se tal afirmação sobre a dádiva é válida para explicar o funcionamento das sociedades tradicionais, ela continua sendo atual para pensarmos a organização das instituições modernas como a família e a escola (que têm papéis centrais na socialização do indivíduo moderno mas não são espaços naturalmente democráticos). Na verdade, a associação da democracia com a dádiva apenas surge com valor histórico evidente, no meu entender, com o movimento

<sup>12</sup> Esta afirmação é de nossa responsabilidade pois ela não é consensual entre os maussianos. Existe uma corrente que tende a identificar a dádiva com a democracia (primária), outra, diferentemente, entende existir a possibilidade teórica (e sobretudo histórica, a nosso ver) de que a dádiva não se reduza à democracia. De certo modo, esta confusão foi estabelecida pelos principais teóricos atuais da dádiva, Alain Caillé e Jacques Godbout, ao enfatizarem a dádiva-partilha, dádiva entre iguais (esta, sim, abertamente próxima do espírito democrático), negligenciando outras formas de dádiva, como aquelas horizontais, como a dádiva patrimonial, que nada tem a ver com o espírito democrático. Para os formuladores de um pensamento de «fronteira» esta discussão é fundamental visto a presença forte de sistemas de dádiva não democráticos nas sociedades do Sul e que são fundamentais para a existência dos sistemas familiares e políticos de bases patriarcais ou paternalistas.

feminista, que contribuiu para materializar a dádiva-partilha, sistema de troca horizontal entre indivíduos situados em mesmo plano de poder. Neste sentido, pode-se falar de uma teoria democratizante da dádiva própria da modernidade.

No sistema da dádiva nem a obrigação sugerida pela idéia de totalidade preexiste aos indivíduos, nem aquela de livre interesse subjacente à idéia de indivíduo preexiste à de sociedade, pelo simples fato de que sociedade e indivíduo se engendram incessantemente por meio de um *continuum* de interrelações e de interdependências entre os planos micro, macro e mesossocial. Diferentemente do sistema bipartite do Mercado, que funciona pela equivalência (dar-pagar), na Dádiva (dar-receber-retribuir), o bem devolvido nunca tem valor igual àquele do bem inicialmente recebido. Aqui, o valor importante não é o quantitativo mas o qualitativo, e o que funda a devolução não é a equivalência mas a assimetria. Um presente ou uma hospitalidade nunca se paga em moeda de mesmo valor, tampouco é retornada necessariamente no mesmo instante da ação (senão corre o risco de ser interpretado como uma equivalência que leva à ruptura da interação). Mas esse presente ou hospitalidade pode ser retribuído num outro momento mediante uma gentileza ou favor, fazendo circular a roda das práticas sociais e das experiências de vida entre os envolvidos.

A tentativa de demonstrar que o social tem regras próprias e paradoxais não redutíveis às dimensões estatal e mercantil parece-nos uma das contribuições cruciais dessa escola antiutilitarista para o pensamento crítico em sociedades de fronteiras como a brasileira. A perspectiva do «paradigma do dom» é de que as regras de fundação de uma sociedade são essencialmente ambivalentes e interdisciplinares. Assim, existem regras próprias à economia, à política e ao social, mas a sociedade apenas resulta do modo ambivalente como essas diferentes lógicas, irredutíveis entre si, participam na montagem do jogo social, tendo, porém, a dádiva como um sistema primeiro e anterior aos demais (o que faz dela o ponto de referência de um «paradigma da dádiva»). A sociedade funda-se, sobretudo, na ambivalência da reciprocidade: existe o interesse mas também o desinteresse, o contrato e o vínculo espontâneo, o pago e o gratuito. Pelo interesse utilitarista, dizem os maussianos, funda-se uma empresa comercial, mas não o vínculo social. E, no sentido contrário, pelo desinteresse espontâneo se fazem amigos, casamentos, etc., mas não a economia de mercado ou o Estado.

A dádiva pode também ser lida como um anti-paradigma pois visa restituir sem finalidade pré-fixada os sentidos do simbolismo, da aliança, da associação e do político (Caillé, 2000: 21). Um (anti)paradigma que, contra as representações individualistas e holistas, busca legitimar novas significações da sociedade a partir de movimentos de ordens, desordens e contextualizações inevitáveis mas sempre fugidios e imprevisíveis (daí este caráter de incerteza constitutiva do ponto de vista teórico). Trata-se um pensamento que se inspira no movimento da vida e que se apoia numa pluralidade de lógicas, inclusive aquelas do interesse (mercado) e da obrigação (Estado), mas que prioriza, na constituição do vínculo social não um ou outra lógica mas todas simultaneamente gerando um movimento paradoxal e incerto de interesse e desinteresse, de liberdade e de obrigação centrado no valor da relação. Por isso Godbout afirma que para além dos valores de uso e de troca daquilo que circula, a dádiva parece veicular um terceiro tipo de valor que se poderia chamar valor do vínculo, que exprime a intensidade da relação entre os parceiros do dom " (Godbout, 1996: 174).

O dom ou a dádiva é, por natureza, uma regra sistêmica ambivalente, que permite ultrapassar a antítese entre o eu e o outro, entre a obrigação e a liberdade, entre o mágico e o técnico. Na dádiva participam a obrigação e o interesse, mas também a espontaneidade, a liberdade, a amizade, a criatividade. A sociedade, nessa perspectiva relacional, é um fenômeno social total, porque ela se faz primeiramente pela circulação

de dádivas (presentes, serviços, hospitalidades, doações e, também, desejos, memórias, sonhos e intenções) considerados símbolos básicos na constituição dos vínculos sociais. A observação sobre o que circula implica então a necessidade de fixação das modalidades de um pensamento do concreto que dê conta da dinâmica de transformação das redes sociais (que constituem o modo próprio de circulação do dom) e das diferenças dessas redes no tempo e no espaço. Certamente, a importância de um pensamento como esse cresce à medida que os dois outros paradigmas das ciências sociais (o da obrigação racional-burocrática e o da liberdade mercantil) esgotam suas perspectivas emancipatórias.

O *paradigma da dádiva*, ao pôr em evidência o fato de que a ação social obedece a uma pluralidade de lógicas de ação não redutíveis umas às outras, ajudam a explicar por que a transição societal e epistemológica atual (Santos, 2000) não pode ser apreendida por interpretações sociológicas unilaterais, como, por exemplo, aquelas que enfatizam unicamente a racionalidade dos atores individuais ou as regras burocráticas impessoais. Contra o utilitarismo econômico que reduz a relação social a um sistema de equivalências contratuais utilitárias e binárias (dar e pagar), representado pelo mercado, e contra o racionalismo burocrático, que reduz a relação social a um sistema de trocas regulamentadas que reduz a relação social a um sistema hierárquico vertical (devolver-receber), representado pelo Estado, o *paradigma da dádiva* impõe o princípio da pluralidade de lógicas instituintes da interação social e da ambivalência estrutural das práticas sociais que se revelam pela experiência concreta de constituição dos vínculos sociais<sup>13</sup>. Em suma, dizem os maussianos, por uma questão de justiça, o *paradigma do dom* deve ser visto como um paradigma primeiro ou primordial já que os dois outros paradigmas usuais: o individualista – que privilegia o interesse dos produtores de bens e serviços – e o holista – que valoriza a regra burocrática impessoal e regulamentar – são apenas momentos do ciclo geral do dom, do simbolismo e da política em ato<sup>14</sup>.

Por que um debate teórico tão importante como este conduzido pelo M.A.U.S.S., que resgata a dádiva como figura sociológica central para a realização de uma crítica profunda ao utilitarismo em geral, e ao neoliberalismo, em particular, por que tal debate tem permanecido praticamente desconhecido do público das ciências sociais no Brasil e na América Latina, apesar de este movimento já ter mais de vinte anos de existência? E por que, nestas duas últimas décadas, o pensamento crítico brasileiro, em particular, e aqueles de língua portuguesa, em geral, têm se mantido pouco receptivos aos novos rumos da escola francesa de sociologia?

Provavelmente, não existe uma resposta simples para esta questão. As dificuldades de *tradução* das novas idéias, tanto podem refletir um certo conservadorismo utilitarista compreensível por parte dos promotores culturais e editoriais (não arriscar lançamentos sem algum retorno assegurado em termos de vendas) como um eventual desconhecimento das mudanças em curso nas ciências sociais na França, fora do domínio simbolizado pelos "grandes pensadores". Poderíamos, igualmente, arriscar uma outra hipótese: a das dificuldades das ciências sociais, nas áreas de fronteira como o Brasil, para se desembaraçarem do peso excessivo de uma tradição teórica cara à nossa história intelectual, a saber, a excessiva valorização do papel do Estado como organizador da nação. Esta valorização expressa uma certa mitificação do Estado modernizador (particularmente evidente para a legitimação dos

<sup>13</sup> Aliás, já nas conclusões do *Ensaio sobre o Dom*, Mauss esboçou a crítica ao utilitarismo mercantil ao propor ser a regra utilitarista secundária para a constituição da sociedade.

<sup>14</sup> “Mercado, de uma parte, Estado, de outra, individualismo e holismo, logo, são apenas inteligíveis se considerados como formas especializadas e autonomizadas de uma realidade mais vasta e englobante, essa do fato social total de que o dom constitui a expressão por excelência” (Caillé, 2000: 22).

modelos desenvolvimentistas da segunda metade do século XX), teria inibido uma discussão teórica de mais fôlego a respeito das mudanças conhecidas recentemente pela sociedade civil e das especificidades dessas mudanças nos planos nacionais e locais. Por outro lado, o fracasso do Estado desenvolvimentista, nos anos oitenta, não teria estimulado imediatamente o interesse pela teorização da sociedade civil por duas razões: uma delas, a emergência do pensamento neoliberal e do mito da globalização econômica; por outro lado, as dificuldades dos movimentos sociais, em particular as ONG,s (Organizações Não-Governamentais) de quebrarem o vínculo edípico tradicional com o Estado, sempre visto como o organizador da nação na sociedades pos-coloniais (no bom e no mal sentido da palavra).

Um dos principais prejuízos deste imaginário desenvolvimentista centrado, primeiramente no papel do Estado, e, posteriormente, no do Mercado, nas sociedades do Sul, foi de inibir reflexões mais apropriadas relativas às transformações complexas da sociedade civil, nas duas últimas décadas, refletindo tanto os rumos da mundialização, em geral, como dos novos processos sociais nacionais e regionais. Neste sentido, a difusão das idéias maussianas são da maior atualidade para que se possa compreender, de um lado, que o neoliberalismo possui um caráter predador e excludente nato, de outro, que a invenção de um novo paradigma não pode resultar de um progresso racional, econômico e técnico qualquer, mas de solidariedades e alianças concretas efetivadas pelos indivíduos através de suas vivências coletivas nas redes de pertencimento nas quais é reconhecido como cidadão e sobretudo como ser humano. Mas, algumas questões precisam ainda ser esclarecidas. Qual a contribuição, por exemplo, dessas teses maussianas para se avançar na crítica da modernidade a partir da experiência de “fronteira”? que elementos o “paradigma da dádiva” pode oferecer para se pensar a relação entre associação, democracia e emancipação nos países do “Sul”?

### **O tema da transição paradigmática à luz da crítica antiutilitarista maussiana**

Certamente, não se pode exigir que os teóricos maussianos analisem o tema da crise da modernidade a partir dos desafios postos pela “margem” do sistema mundial, isto é, considerando a variável da colonização como de caráter estratégico para a crítica da modernidade, como o faz com rara competência Boaventura de Sousa Santos no seu livro *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*<sup>15</sup>. Mas se tomarmos os dois principais veículos de divulgação da crítica maussiana nas décadas de oitenta e noventa, o “Bulletin du MAUSS” e, depois, a “Revue du MAUSS”, podemos perceber existir desde o início uma preocupação constante com a questão da “margem” a partir do destaque dado ao tema do “Terceiro Mundo”<sup>16</sup>. Tal preocupação está presente desde o início das publicações mediante trabalhos sobre a alteridade do

<sup>15</sup> Diz Santos: “Tendo isso em mente a análise desenvolvida neste livro envolve uma dupla escavação arqueológica: escavar no lixo cultural da modernidade ocidental para descobrir as tradições e alternativas que dele foram expulsas; escavar no colonialismo e no neocolonialismo para descobrir nos escombros das relações dominantes entre a cultura ocidental e outras culturas outras possíveis relações mais recíprocas e igualitárias (Santos, 2000: 18).

<sup>16</sup> Na apresentação inicial do Bulletin du Mauss os fundadores lembram que o sentido do movimento anti-utilitarista não é apenas acadêmico mas também prático com vistas a se discutir as finalidades e as modalidades de crescimento econômico tanto no Terceiro Mundo como nas sociedades industrializadas. Sobretudo quando se percebe que essas escolhas políticas e ideológicas estão influenciadas pelo espírito de mercantilização: « que les questions ainsi posées ne soient pas seulement académiques, c'est ce qui saute aux yeux si l'on remarque qu'elles sont immédiatement celles des finalités et des modalités de la croissance économique aussi bien dans le Tiers Monde que dans les sociétés industrialisées » (*Bulletin du Mauss*, tirage des n. de 1 a 5).

antropólogo suíço G. Berthoud<sup>17</sup>, um dos idealizadores do movimento, ou do economista Serge Latouche cuja crítica sobre o sub-desenvolvimento se transformou progressivamente numa crítica importante à ocidentalização do mundo<sup>18</sup>.

Apesar dessa preocupação com o “Terceiro Mundo” em alguns autores maussianos não se pode efetivamente afirmar existir no seio do MAUSS uma diretriz clara a esse respeito na medida em que este movimento nasce não da tentativa de se pensar a descolonização mas de se fazer a crítica teórica do utilitarismo no contexto europeu. O movimento MAUSS, como o esclarece o historiador François Dosse, nasce do contexto de crise das idéias estruturalistas e de retomada de estudos que enfatizam as experiências de vida dos atores sociais num contexto não-mercantil. De imediato, por conseguinte, com o MAUSS renasceu o tema da associação e, progressivamente, observou-se a revalorização de Marcel Mauss não apenas como antropólogo ou etnólogo, mas como o primeiro sociólogo a colocar de modo claro, mediante a sistematização da teoria da dádiva, o valor das trocas simbólicas para a organização da vida social. O reconhecimento do caráter simbólico inerente das trocas humanas constitui um elemento fundamental para desmascarar o simplismo das teorias que tentam reduzir as trocas às suas dimensões materiais e utilitaristas.

Feitas essas observações gerais é possível tentarmos assinalar alguns pontos que podem servir como reflexão para se recuperar a contribuição maussiana na perspectiva de um pensamento de “fronteira”. Para organizar esta discussão nos limites de páginas deste texto, iremos trazer algumas reflexões de Alain Caillé, sem dúvida um dos intelectuais mais brilhantes do Movimento MAUSS. Buscaremos, nesta linha de reflexão, considerar também as intervenções deste autor no Seminário Economia Popular e Solidária, realizado na cidade do Recife em 2001 (que aqui também designaremos como Seminário do Recife)<sup>19</sup>, quando ele teve oportunidade de confrontar intelectuais acadêmicos e militantes e trazer esclarecimentos sobre a relevância do *paradigma da dádiva* na crítica dos paradigmas modernos e no estabelecimento de um pensamento emancipatório fundado no diálogo antiutilitarista Norte-Sul.

Para compreendermos melhor as potencialidades dos estudos sobre a dádiva com relação às possibilidades de constituição de um novo paradigma da solidariedade, sugerimos retomar as bases teóricas sobre as quais se assenta Alain Caillé para desenvolver sua crítica e que já apresentamos anteriormente. Ao elaborar seu modelo de análise das sociabilidades a partir de dois registros - sociabilidades primárias x sociabilidades secundárias -, o autor tinha em mente contribuir para explicar que a modernidade apresenta elementos emancipatórios que não podem ser negligenciados para a crítica antiutilitarista e, aqui, ele avança três hipóteses: 1) na modernidade, sob uma forma transporta, a tríplice obrigação da dádiva (dar, receber, retribuir) continua a estruturar a esfera da sociabilidade primária, a das redes interpessoais (família,

<sup>17</sup> O primeiro artigo do primeiro número do Bulletin du Mauss, de autoria de G. Berthoud, intitula-se « Alterité et développement » e já no segundo número há um artigo de Serge Latouche sobre « Le sous-développement est une forme d'acculturation ».

<sup>18</sup> Durante os anos oitenta, Serge Latouche publicou dois importantes livros criticando o caráter utilitarista e econômico do desenvolvimento: *Fausti-il refuser le développement?* (Paris, PUF, 1986) e *L'occidentalisation du monde* (Paris, Laz Découverte, 1989).

<sup>19</sup> O Seminário Economia Popular e Solidária, que se realizou em setembro de 2001, na primeira visita de Alain Caillé ao Brasil, constituiu o resultado de uma parceria entre a Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e a Prefeitura da Cidade do Recife (PCR) com vistas a aprofundar o conhecimento dos novos mecanismos de gestão de solidariedades econômicas e sociais não mercantis e de um novo paradigma emancipatório. A presença de intelectuais acadêmicos e de intelectuais militantes foi decisiva para a riqueza de temas tratados neste encontro. O conjunto de exposições do seminário está contido no livro *Economia popular e solidária: desafios teóricos e práticos* (organizadores: Medeiros, A. e Martins, P.H.), Recife, Edições Bagaço, 2003.

vizinhança, amizade, associações espontâneas); 2) na modernidade, a dívida continua atuante no próprio âmago da sociabilidade secundária pois o funcionamento de uma empresa qualquer, pública ou privada, ou o desenrolar de qualquer procedimento científico, depende da mobilização, em seu proveito, das redes de primariedade cimentadas pela lei da dívida; 3) a modernidade assiste ao desenvolvimento de uma forma inédita de dívida, a dívida entre os estrangeiros<sup>20</sup>, “em que já não é suficiente fazer surgir ou consolidar relações interpessoais estáveis, quase comunitárias, mas torna-se necessário alimentar redes abertas potencialmente ao infinito, muito além do interconhecimento concreto” (Caillé, 2002: 196).

Nos termos do *paradigma da dívida*, então, a emancipação constitui um fenômeno presente sobretudo no plano das sociabilidades primárias, das relações interpessoais modernas (Caillé, 2000) nas quais os sonhos e utopias se misturam aos desejos espontâneos de formação dos vínculos sociais (e não no plano das sociabilidades secundárias: do Estado e do Mercado). Neste ponto, sobre a ênfase a ser dada à sociedade civil e às experiências emancipatórias locais para se repensar a democracia Caillé e Boaventura se aproximam claramente. Para Caillé, o espírito da democracia, hoje, se realiza pela dívida e esta última apenas pode se concretizar pela associação (Caillé, 2003a: 21 e 23). Para Boaventura a modernidade não conseguiu destruir todos os traços de outras culturas mais recíprocas e igualitárias que precisam ser resgatadas (Santos, 2000: 18). Mas eles se distanciam, no meu entender, quanto ao peso ser dado à idéia de “colapso” da regulação para a promoção da emancipação. Boaventura entende que a crise da modernidade é produzida a partir do colapso da emancipação na regulação não havendo mais possibilidades de estratégias emancipatórias no interior do paradigma dominante (Santos, 2000: 15-16) sendo necessário se repensar em profundidade as estruturas de poder e o sistema mercantil. Em Caillé, percebemos, diferentemente, que a crise se centra principalmente não no colapso da “emancipação na regulação” mas na desregulação das instituições sociais (inclusive do Estado e da Ciência) a partir da autonomização da economia mercantil que se tornou hegemônica a nível mundial. Neste sentido, pensamos que Caillé compartilha da idéia de uma profunda crise de regulação mas não da exaustão das possibilidades emancipatórias da modernidade.

Dois argumentos nos levam a defender esta idéia. Em primeiro lugar, a proposição de Caillé de que estaríamos entrando num terceiro tipo de sociedade largamente virtualizada, a “sociedade-mundo”, que não é nem mais a sociedade primeva (da tribo), marcada fortemente pela dívida, nem a sociedade segunda (da nação), caracterizada pela presença crescente do utilitarismo. O problema para ele se colocaria da seguinte forma: “como pensar na possibilidade da democracia no momento em que estamos chegando a esta terceira sociedade?” (Caillé, 2003a: 22). Aqui, o autor aceita implicitamente a tese da emancipação da modernidade pela revolução tecnológica. Em segundo lugar, Caillé, ao se pronunciar sobre o estatuto teórico da economia solidária durante o debate como alguns intelectuais militantes no Seminário do Recife, expressou sua preocupação com as teses que propõem a substituição do “mercado capitalista” pelo “mercado solidário”, lembrando que as economias socialistas desabaram depois de tentarem inutilmente esta via. Deste modo, esclarece o autor, o importante é não eliminar o mercado e o Estado “mas separar as diferentes lógicas de ação na sociedade, para fazer emergir um terceiro polo, que está atualmente dominado pelo mercado e pelo Estado. Este terceiro polo, no qual se situa a economia solidária, é regido pela dívida” (Caillé, 2003c: 79). Nesse segundo caso, o autor aceita implicitamente a perspectiva

<sup>20</sup> Para mais detalhes sobre a dívida entre desconhecidos consultar o livro de Jacques Godbout em colaboração com Alain Caillé, *O espírito da dívida*, relacionado na bibliografia.

emancipatória da modernidade pelo reconhecimento de que a economia de mercado não pode ser abolida, nem deve ser abolida. O importante é que tal economia mercantil não se torne hegemônica nem sufoque outras lógicas econômicas, como a solidária, por exemplo. Para isso, Caillé volta frequentemente a se referir ao valor da política e da relação desta com a dádiva e com a lógica associativa, como condição para se repensar a modernidade.

Para Caillé a crise da modernidade não acontece na tensão entre regulação e emancipação mas na desregulamentação institucional e política produzida pelo movimento de autonomização dos interesses utilitaristas e mercantis com relação à sociedade e ao político<sup>21</sup>. Em termos do *paradigma da dádiva*, a crise da modernidade não resultaria, pois, do colapso da emancipação pelo excesso de regulação, mas, diferentemente, da desregulação da política pelo peso excessivo do poder econômico mercantil com reflexos sistêmicos negativos no conjunto das demais instituições sociais modernas inclusive aquelas primárias como os sistemas familiares. A crise ocorreria menos pelo excesso da regulação e mais pelas desregulações de certos subsistemas a partir da generalização da axiomática do interesse em planos logicamente inaptos para a mercantilização, como aqueles do Estado, dos Amigos e da Família. Por conseguinte, a crise da modernidade ocorreria sobretudo pela aceleração de um projeto emancipatório específico e depredador, o da liberdade mercantil, que valorizaria o ideal de um homem egoísta em detrimento de um homem solidário, este, sim, representante autêntico da natureza originariamente doadora do ser humano (Godbout, 2000). A emancipação desta liberdade mercantil em certos territórios da sociedade que não podem abrir mão de uma certa obrigação coletiva (como é o caso das sociedades do Sul que dependeram largamente da intervenção do Estado na organização da vida social), seria causa de desregulações significativas com aumento do mal-estar e da exclusão social. Ao mesmo tempo, tais desregulações permitiriam novas possibilidades de emancipação social fora dos planos do Estado e do mercado. A saída para o problema da exclusão, esclarece Caillé, “não é colocar tudo no mercado, nem como responsabilidade do Estado. A saída são os recursos próprios da sociedade, são as relações sociais e as redes criadas. A sociedade é maior que o mercado ou o Estado” (Caillé, 2003b: 59).

Por conseguinte, na perspectiva do paradigma da dádiva o projeto emancipatório da modernidade não se esgotou, mas apenas se desregulou parcialmente. Essa desregulação resulta do caráter depredador da lógica mercantil no momento em que ela escapa da esfera do Mercado e invade as esferas da política pública e da vida íntima. Ao se generalizar, como vem acontecendo nos últimos tempos, o utilitarismo econômico põe em cheque o modo tradicional de funcionamento da modernidade largamente baseado na ação do Estado (como organizador das sociabilidades secundárias) e no sistema da Dádiva (como organizador das sociabilidades primárias)<sup>22</sup>. A generalização do utilitarismo econômico desestabilizou o modo tradicional de funcionamento da modernidade, tanto no plano das práticas interpessoais como no das relações funcionais, para beneficiar a generalização da lógica do interesse em todos os

<sup>21</sup> Nesse ponto, deve ser salientado existir uma aproximação da leitura maussiana com aquela de Pierre Rosanvallon a respeito da crise do Estado-providência (que não mais pode exercer a função de apoio indireto ao mercado pelas políticas sociais) em razão da « desintração da economia mercantil com relação à política. Para este autor, este fenômeno já teria acontecido antes, no século XIX, gerando a transformação do Estado protetor no Estado providência (Rosanvallon, P. La crise de l'Etat providence, Paris Seuil (1981).

<sup>22</sup> Esse modo tradicional de ser moderno caracterizava-se no plano das sociabilidades secundárias, por uma certa dominação da regulação estatista e redistributivista sobre as regulações mercantis, científicas e religiosas; no plano das sociabilidades primárias, pela presença do sistema da dádiva como fator importante na constituição da vida privada e íntima.

planos da vida social: no centro e na periferia do sistema mundial, nos planos das sociabilidades primárias e das secundárias.

No que diz respeito, finalmente, aos usos do *paradigma da dádiva* para a organização de um pensamento de “fronteiras” devemos reconhecer, em razão dos diversos argumentos apresentados, não existir uma reflexão sistematizada nesta direção. Pelo fato mesmo do debate maussiano colocar ênfase não sobre o esgotamento do paradigma da modernidade mas sobre a perspectiva de se repensar a lógica emancipatória a partir da associação, a idéia de um pensamento de “fronteiras” diverso do pensamento do centro - conforme observamos, por exemplo, na obra de Boaventura Santos -, aparece como uma questão menos importante. As diferenças entre Norte e Sul se colocam, pois, na perspectiva maussiana como resultado de modalidades diversas de articulação das motivações humanas que moldam a organização das instituições sociais. Neste sentido, durante o Seminário do Recife, ao comparar o caso francês e o brasileiro, Caillé lembra que na França o excesso de centralização e de burocratização contribuiu para submeter a sociedade civil, inibindo o setor associativo e a economia solidária. Diferentemente, no Brasil, diz ele, “sei que o Estado Central é menos importante que na França e, logo, existe uma grande variedade de situações que acontecem fora do controle do Estado, favorecendo essas experiências associativas autônomas” (Caillé, 2003d: 71).

Para concluir este texto gostaríamos de retornar a Mauss para quem a regra da existência de sociedades é essencialmente ambivalente: ela é ao mesmo tempo racional e sentimental. Por conseguinte, diz ele, apenas "opondo a razão ao sentimento e à vontade da paz contra bruscas loucuras, é que os povos tiveram êxito em pôr a aliança, o dom e o comércio nos lugares da guerra, do isolamento e da estagnação". Mauss convida assim para um mergulho na complexidade da experiência vivida. O que se encontra ao final de cada pesquisa, diz, é que "as sociedades progrediram na medida em que elas foram capazes – elas como um todo, os seus subgrupos e os seus indivíduos – de estabilizar as suas relações de dar, receber e retribuir" (Mauss, op.cit.:275-278). Nesse ponto, pensamos que Marcel Mauss, Alain Caillé e Boaventura Santos compartilham um olhar comum por discursos diferentes, a respeito das perspectivas da transição paradigmática e de emancipação e de um novo tipo de vida solidária, a saber: de que a mundialização não é um caminho dado, mas uma experiência a ser desvendada pela experiência dos homens se relacionando na plenitude de seus direitos como cidadãos, no gozo da vida associativa e participativa e da invenção de uma democracia que seja ao mesmo tempo experiencial, participativa e deliberativa.

### **Bibliografia:**

- Caillé, A. (1989) *Critique de la raison utilitaire*. Paris, La Découverte;
- \_\_\_\_\_ (1992) “Fondements symboliques du revenu de citoyenneté” in *La revue du MAUSS: dix ans d’évolution des sciences sociales. Métamorphose du MAUSS*, n.15-16, premier et deuxième trimestres 1992;
- \_\_\_\_\_ (1997) “Pensamento das ordens, pensamento dos contextos e pensamento do político” in *A demissão dos intelectuais: a crise das ciências sociais e o esquecimento do fator político* (Caillé, A.), Lisboa, Ed. Piaget;
- \_\_\_\_\_ (1998) “Nem holismo, nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: ANPOCS;



- \_\_\_\_\_ (2000) *Anthropologie du don: le tiers paradigme*. Paris : Desclée de Brouwer; em português: *Antropologia do Dom: o terceiro paradigma*, Petrópolis, Vozes, 2002;
- \_\_\_\_\_ (2002) “Dádiva e associação” in *A dádiva entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social* (organizador: Paulo Henrique Martins), Petrópolis, Vozes;
- \_\_\_\_\_ (2003a) “Dádiva, cidadania e democracia” in Medeiros e Martins (organizadores) *Economia popular e solidária: desafios teóricos e práticos*, Recife, Editora Bagaço;
- \_\_\_\_\_ (2003b) “Economia solidária e dádiva” in Medeiros e Martins (organizadores) *Economia popular e solidária: desafios teóricos e práticos*, Recife, Editora Bagaço;
- \_\_\_\_\_ (2003c) “Economia solidária – com ou sem mercado?” in Medeiros e Martins (organizadores) *Economia popular e solidária: desafios teóricos e práticos*, Recife, Editora Bagaço;
- \_\_\_\_\_ (2003d) “Economia solidária na França” in Medeiros e Martins (organizadores) *Economia popular e solidária: desafios teóricos e práticos*, Recife, Editora Bagaço;
- Caillé, A e Graeber, D. (2002) “Introdução” in *A dádiva entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social* (organizador: Paulo Henrique Martins), Petrópolis, Vozes;
- Chanial, P. (2001) *Justice, Dom e association : la délicate essence de la démocratie*, Paris, La Découverte/MAUSS ;
- \_\_\_\_\_ (2004) « Todos os direitos por todos e para todos: Cidadania, Solidariedade social e sociedade civil em um mundo globalizado » in Martins, P.H. e Nunes, B. (organizadores) *A nova ordem social: perspectivas da solidariedade contemporânea*, Brasília, Editora Paralelo 15 (no prelo);
- Dewey, J. (2000) *Liberalisme and social action*, Prometheus Books, New York;
- Dosse, F. (1997) *L'Empire du sens: L'Humanisation des sciences humaines*, Paris, La Découverte;
- Dubet, F. (2003) *As desigualdades multiplicadas*, Ijuí, Editora Unijuí ;
- Durkheim, E. (1999) *Da divisão do trabalho social*, Martins Fontes, São Paulo;
- Giddens, A. (1991) *As conseqüências da modernidade*. 2a. edição. São Paulo: UNESP.
- Godbout, J. (1996) “Les bonnes raisons de donner” in *La revue du MAUSS semestrielle: l'obligation de donner. La découverte sociologique capitale de Marcel Mauss*, n.8, 2º semestre;
- \_\_\_\_\_ (2000). *Le don, la dette et l'identité: homo donator vs homo economicus*. Paris : La Découverte;
- Godbout, J. e Caillé, A. (1998) *O espírito da dádiva*, Rio, FGV;
- Insel, A. (1992) L’aide au temps partial comme complément du revenu de citoyenneté” in *La revue du MAUSS: dix ans d'évolution des sciences sociales. Métamorphose du MAUSS*, n.15-16, premier et deuxième trimestres 1992;
- Karsenti, B. (1994) *Marcel Mauss. Le fait social total*. Paris : PUF;
- Medeiros, A e Martins, P.H. (2003) *Economia popular e solidária: desafios teóricos e práticos*, Recife, Editora Bagaço;
- Martins, P.H. (2004) “As redes sociais, a dádiva e o paradoxo sociológico” in Martins e Fontes (organizadores) *Redes sociais e saúde: novas possibilidades teóricas*, Recife, Editora Universitária da UFPE;
- \_\_\_\_\_ (2004) “Etat, dom et revenu de citoyenneté” in *Revue du MAUSS: de la reconnaissance. Dom, identité et estime de soi*, n.23, premier semestre de 2004;

- Martins, P.H. e Fontes, B. (organizadores) (2004) *Redes sociais e saúde: novas possibilidades teóricas*, Recife, Editora Universitária da UFPE;
- Mauss, M. (2003) *Sociologia e antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify;
- Rosanvallon, P. (1981) *La crise de l'Etat providence*, Parism Seuil;
- Sandel, M. (1996) *Democracy's discontent. America in search of a public philosophy*, Harvard University Press, Cambridge;
- Santos, B.S. (1995) *Introdução a uma ciência pós-moderna*, Rio, Graal;
- \_\_\_\_\_ (2000) *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortêz Editora.
- Taylor, C. (1994) *La malaise de la modernité*, Cerf, Paris;
- Wright Mills, C. (1992) "The sociological imagination and the promise of sociology". In : *Human societies: an introductory reader in sociology* (edited by Anthony Giddens). Cambridge/Oxford: Polity Press.