

PAULO HENRIQUE MARTINS

A sociologia de Marcel Mauss: Dádiva, simbolismo e associação

Marcel Mauss é mais conhecido como antropólogo e etnólogo. Muitos ficam surpreendidos ao saber que ele também tem uma relevante contribuição sociológica, que é comprovada tanto por ter sido um dos principais animadores, juntamente com Durkheim, da revista *Année Sociologique*, como por ter sido o principal sistematizador da teoria da dádiva, que vem sendo resgatada como um modelo interpretativo de grande actualidade para se pensar os fundamentos da solidariedade e da aliança nas sociedades contemporâneas. Um das contribuições centrais de Mauss para a sociologia foi demonstrar que o valor das coisas não pode ser superior ao valor da relação e que o simbolismo é fundamental para a vida social. Ele chegou a esta compreensão a partir da constatação de que as modalidades de trocas nas sociedades arcaicas não são apenas coisas do passado, tendo importância fundamental para se compreender a sociedade moderna.

No Brasil, Marcel Mauss é, sobretudo, conhecido como antropólogo e etnólogo. Muitos ficam surpresos ao saber que ele também tem uma relevante contribuição sociológica, que pode ser sintetizada em dois tópicos: Mauss foi um dos principais animadores, juntamente com Durkheim, da Revista *Année Sociologique*; em segundo lugar, ele aparece como o principal sistematizador da teoria da dádiva, que vem sendo resgatada como um modelo interpretativo de grande atualidade para se pensar os fundamentos da solidariedade e da aliança nas sociedades contemporâneas.

Esta é a posição defendida, entre outros autores, por Alain Caillé, fundador e editor da *Revue du M.A.U.S.S.* (Movimento Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais) e um dos principais difusores do pensamento maussiano na atualidade. A teoria de Mauss, diz, “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, 1998a: 11). Ele sustenta esta afirmativa baseado na riqueza de possibilidades teóricas presentes na obra de Mauss em particular no seu *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. Todavia, mesmo em outros trabalhos classificados, em geral, como de feição etnológica, vemos que a preocupação

de Mauss com o fato social está sempre presente. É o caso, por exemplo, do trabalho *Esboço de uma teoria geral da magia* que escreveu com Henri Hubert. Na primeira frase da conclusão deste texto Mauss afirma que “a magia é um fenômeno social”. Resta-nos mostrar, complementa, “seu lugar entre outros fenômenos religiosos...” (Mauss, 2005: 174).

A sociologia de Marcel Mauss

Um das contribuições centrais de Mauss para a sociologia foi demonstrar que o valor das coisas não pode ser superior ao valor da relação e que o simbolismo é fundamental para a vida social. Ele chegou a esta compreensão a partir da análise das modalidades de trocas nas sociedades arcaicas e da verificação do fato de que essas modalidades não são apenas coisas do passado. Isto é, Mauss entendeu que a lógica mercantil moderna não substitui as antigas formas de constituição dos vínculos e alianças entre os seres humanos e constatou que tais formas continuam presentes nas sociedades modernas. Semelhantes modalidades de trocas aparecem, para ele, como um fato social total que se revela a partir de duas compreensões do total: totalidade no sentido de que a sociedade inclui todos os fenômenos humanos de natureza econômica, cultural, política, religiosa, entre outros, sem haver nenhuma hierarquia prévia que justifique uma economia natural que precederia os demais fenômenos sociais. Totalidade, também, no sentido de que a natureza desses bens produzidos pelos membros das comunidades não é apenas material, mas também e sobretudo simbólica.

Para Mauss tudo é relevante no surgimento de uma obrigação moral coletiva envolvendo o conjunto de membros da sociedade, obrigação que pressupõe aspectos tão diversos como a troca de mercadorias, de um lado, ou um mero sorriso, de outro. Ao ressaltar a complexidade das motivações e modalidades de interações que envolvem – por diversos caminhos – os indivíduos e os grupos, Mauss teria rompido com a postura defensiva e ambígua que vive tradicionalmente a sociologia com relação à idéia do *homo economicus*. Ou seja, ao elaborar os traços gerais da teoria da dádiva (a tríplice obrigação do dar, receber e retribuir), que é o ponto central de sua contribuição teórica, Mauss avançou, lembra Caillé, as bases de um pensamento sociológico que deixa de se constituir numa crítica anti-utilitarista difusa e defensiva, presente em autores como Weber, Durkheim e Parsons (Caillé, 2002), para aparecer como uma crítica ativa e orientada para revelar a complexidade dos sistemas de troca e de constituição de alianças.

Esta chamada inicial sobre o caráter sociológico da obra de Mauss não visa alimentar um debate intelectocêntrico no qual a sociologia buscaria desvalorizar a contribuição de Mauss para a antropologia. Pelo contrário,

cremos que a contribuição de Mauss para a fundação da antropologia estrutural é inegável, como é igualmente óbvio que Lévi-Strauss, certamente o mais famoso discípulo de Mauss, soube explorar com muita originalidade a importância das trocas simbólicas na organização da cultura. Mas é decisivo se diferenciar o sentido que ganha o termo antropologia a partir de Lévi-Strauss e aquele dominante na época de Mauss. Aqui, a palavra antropologia tinha um significado mais amplo e englobante, sendo definida como a Ciência do Homem. Nesta perspectiva, Mauss – ao esclarecer o lugar da sociologia na antropologia no artigo *Relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia*, apresentado em 1924, à mesma época do célebre *Ensaio sobre a dádiva* – afirma que “a sociologia é, como a psicologia humana, uma parte daquela parte da biologia que é a antropologia, isto é, o conjunto das ciências que consideram o homem como ser vivo, consciente e sociável”. E complementa: “pretendo ser apenas historiador ou antropólogo e, eventualmente, psicólogo, para dizer mais precisamente o que se deve entender pelo seguinte: que a sociologia é exclusivamente antropológica” (Mauss, 2003: 319). Ou seja, não há em Mauss, nesse período, preocupação com a disputa de poderes que vai ocorrer no interior do campo científico com o aprofundamento das divisões disciplinares ao longo do desenvolvimento das ciências sociais, no século XX (Levine, 1997). Ao contrário, a preocupação com a sociologia em Mauss aparece como necessidade de destacar, dentro da disciplina mãe, a antropologia, um espaço particular para os estudos sobre a sociedade moderna, que ele propõe seja a sociologia.

Por conseguinte, longe do interesse de se criar uma celeuma superficial sobre a pretensa “filiação disciplinar verdadeira” do autor, cremos que o resgate de Mauss sociólogo não apenas faz jus à sua contribuição pessoal para os estudos sociológicos contemporâneos, como traz luz para se compreender a importância e a atualidade da escola francesa de sociologia. Por um lado, a relação de Mauss com a sociologia é orgânica. Não apenas ele acompanhou de perto e sofreu influência da produção intelectual de Durkheim, de quem era sobrinho e auxiliar, como ambos pensaram e escreveram em conjunto sobre assuntos sociológicos os mais diversos. Do mesmo modo, com o falecimento do tio, em 1917, Mauss assumiu diretamente a revista *Année Sociologique*, tomando para si, igualmente, a tarefa de resgatar e divulgar as contribuições dos autores desaparecidos na Primeira Guerra Mundial.

Por outro lado, a sociologia de Mauss se abre em três frentes: a) no resgate das idéias associacionistas que foram muito importantes nos inícios do século XX e que passam novamente a ser fundamentais para se pensar a sociedade civil complexa da contemporaneidade (Chanial, 2001); b) na crítica ao utilitarismo, esta filosofia moral que tem como um dos formula-

dores Jeremy Bentham e que propõe um individualismo fundado no cálculo interesseiro dos prazeres e dos sofrimentos (Nodier, 1995); c) na crítica ao estruturalismo, o que coloca a teoria da dádiva (que será melhor discutida adiante) como um argumento importante para um pensamento pós-estruturalista que resgate o lugar da experiência e da incerteza estrutural do fato social. Nesse sentido, Caillé esclarece que, ao reconhecermos que o dom possui regras próprias, temos que reconhecer que ele é estruturado. “Mas enquanto fato social total por excelência, mais precisamente enquanto operador de totalizações sociais ele é irredutível às funções e estruturas instituídas na medida em que é ele que desenha o meio no qual funções e estruturas se desenvolvem e ganham sentido” (Caillé, 1998b: 126).

Na perspectiva de uma sociologia prática, foi ele, esclarecem-nos Caillé e Graeber (2002: 21-22), quem se destacou efetivamente como um socialista revolucionário importante e foi essa experiência que o levou a entender o valor da associação para a sociedade moderna. 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 consistiria preferencialmente em fornecer o enquadramento legal a um socialismo que deveria emergir da base através da criação de instituições alternativas. Podemos dizer que o debate atual sobre redes sociais como instituições alternativas pode ser visto como um desdobramento das idéias associacionistas (Martins, 2004a).

Apesar da originalidade de seu pensamento, tendo a concluir que a elaboração da teoria da dádiva não surgiu apenas de um momento de genialidade de Mauss, mas tem a ver com os desdobramentos do pensamento durkheimiano da última fase, mais precisamente com os últimos esforços de Durkheim de incluir o tema do indivíduo na sua teoria das representações coletivas. Este esforço é demonstrado nas séries de lições sobre o pragmatismo que Durkheim ministrou na Sorbonne, entre dezembro de 1913 e maio de 1914 (Durkheim, 2005), poucos anos antes de sua morte, ocorrida em 1917. Mauss, que teve papel fundamental no resgate do curso mediante apelo feito aos alunos de Durkheim para que lhe passassem as notas respectivas, classificou este momento como a “coroação da obra filosófica de Durkheim”. Penso que neste curso está, de fato, a chave que explica a sistematização da dádiva por Mauss. Pois se, por um lado, esta é concebida como um sistema geral de obrigações coletivas (reforçando a

tese de Durkheim a respeito da sociedade como fato moral), por outro Mauss faz questão de adentrar o universo da experiência direta dos membros da sociedade, o que lhe permite introduzir um elemento de incerteza estrutural na regra tripartida do dar-receber-retribuir, escapando da hiper-presença de uma obrigação coletiva que deveria se impor tiranicamente sobre a liberdade individual.

A escola francesa, ao introduzir pioneiramente uma crítica consistente ao pensamento utilitarista e mercantilista pelas mãos de Durkheim¹ e Mauss, há mais de um século, 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 valoriza novas perspectivas para compreensão da sociedade a partir dos movimentos da base. No meu entender, a teoria da dádiva tem papel central nesta crítica na medida em que conecta duas perspectivas aparentemente inconciliáveis: de um lado, a idéia durkheimiana da existência de crenças coletivas que aparecem como uma obrigação moral supra-individual, o que leva a se valorizar o todo mais que as partes; esta idéia está presente em Mauss no momento em que ele sustenta a idéia de sociedade como um fato social total e a dádiva como uma regra moral que se impõe à coletividade; de outro lado, ele escapa à tirania deste pensamento de totalidade ao observar que a experiência direta e inter-individual reorganiza o sentido e a direção do bem circulante, refazendo as estruturas e funções estabelecidas. Nesse caso, temos que admitir que as partes, isto é, os membros da sociedade possuem características peculiares que escapam à obrigação moral coletiva.

Ao definir a sociedade como um “fato social total”, Mauss compreendeu que a vida social é essencialmente um sistema de prestações e contra-prestações que obriga a todos os membros da comunidade. Mas entendeu, também, que essa obrigação não é absoluta na medida em que, na experiência concreta das práticas sociais, os membros da coletividade têm uma certa liberdade para entrar ou sair do sistema de obrigações – mesmo que isto possa significar a passagem da paz para a guerra. Uma leitura atenta do *Ensaio sobre a dádiva* demonstra isso: que há uma incerteza estrutural no sistema de circulação de dádivas entre os homens, o que os leva a passarem permanentemente da paz para a guerra e vice-versa.

¹ A respeito da virulenta crítica de Durkheim sobre os perigos da hegemonia de uma lógica mercantilista e utilitarista liberada de mecanismos de regulamentação é importante a leitura do segundo prefácio deste autor no seu *Da divisão do trabalho social* (Durkheim, 1999).

Mauss se situa, também, entre os autores que contribuíram decisivamente, no século XX, para valorizar a leitura sociológica da associação, ao avançar a perspectiva de um espaço de interação baseado no risco e na liberdade dos indivíduos se relacionarem, mesmo sabendo-se que essas relações não acontecem em total liberdade, mas dentro de certos parâmetros morais definidos coletivamente. Esta valorização sociológica do princípio da associação é um requisito central para se pensar as bases de um novo paradigma nas ciências sociais que supere o que Godbout e Caillé definem como os dois paradigmas que foram centrais na modernidade ocidental: o do interesse que funda a lógica utilitarista mercantil e o da obrigação que inspirou a lógica burocrático-autoritária no século XX.

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 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 anti-utilitaristas 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 –, vistos como secundários do ponto de vista histórico e social.

Alguns autores (Chanial, 2001; Laville, 2001) vêm 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 graças à dinâmica comunitarista e associacionista local, entre os séculos XVII e XVIII. Eles propõem que 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). Nesta perspectiva, a crítica maussiana da modernidade demonstra proximidades importantes com a leitura anti-utilitarista 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 dois séculos, mas que sobreviveu nos interstícios da vida local.² 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 individuação e como modalidade de crítica ao Estado e ao mercado em favor da democracia.³

A crítica anti-utilitarista inspirada na tradição de Mauss 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. Mais recen-

² Não há, aqui, interesse de fazer um defesa do comunitarismo contra o liberalismo, como vem sendo proposto por alguns comunitaristas norte-americanos contemporâneos (Taylor, 1994; Sandel, 1996), mas de realçar a legitimidade histórica da perspectiva da emancipação no atual contexto de crise de paradigmas, como o fazem, por exemplo, os maussianos e Boaventura Santos.

³ Existem afinidades teóricas importantes entre o pensamento anti-utilitarista 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, lembram 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 Chantal 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” (Chantal, 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 trata de instituições com pressupostos sociológicos e antropológicos diferenciados, como tentaremos demonstrar com apoio na teoria da dádiva.

temente esta produção intelectual vem adquirindo um caráter abertamente propositivo, revelado pelo resgate do associacionismo⁴ como alternativa para a crise dos grandes paradigmas da modernidade.

Adiante iremos aprofundar este esforço de vincular a relação entre a teoria da dádiva e o movimento associacionista por dois caminhos. Primeiramente, demonstra que a teoria da dádiva representa um argumento sociológico poderoso para se fazer a crítica dos dois grandes paradigmas da modernidade, o Estado e o mercado. Ao servir como recurso relevante para essa crítica, a dádiva termina aparecendo como fonte de inspiração para um novo paradigma que valorize a sociedade como fato total. O segundo caminho é justamente o de tentar expor para o público as características gerais do M.A.U.S.S. (Movimento Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais), destacando como este movimento atualiza a contribuição sociológica da dádiva.

A dádiva como uma teoria universalizante

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 católicas de caridade e de bênção. Embora caridade e bênção correspondam a certo tipo de dádiva, é importante desde logo assinalar que para Mauss o termo tem uma significação mais ampla. Para ele, a dádiva é uma lógica organizativa do social que tem caráter universalizante e que não pode ser reduzida a aspectos particulares como aqueles religiosos ou econômicos. As traduções feitas por diferentes culturas produzem, de fato, desvios semânticos que levam, por exemplo, pensando o caso brasileiro, a uma redução do dom a um fenômeno religioso. Isso dificulta a compreensão da sociologia de Mauss, mas esta dificuldade não pode ser vista como uma restrição linguística insuperável.

A teoria da dádiva foi sistematizada por Mauss num ensaio clássico intitulado *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*, 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

⁴ A respeito da relação entre dom e associação, existem alguns textos maussianos que são referências fundamentais, a saber: Godbout e Caillé, 1998; Caillé, 2000; Chaniel, 2001; e um número especial da *Revue du MAUSS* intitulado “Une seule solution, l’association? Socio-économie du fait associatif” (n° 11, 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.

e do mercado não são universais. Não há, segundo ele, evidências da presença dos mesmos nas sociedades tradicionais, mas, apenas, em sociedades mais complexas como as modernas. Porém, em todas as sociedades já existentes na história humana – independentemente de nos referirmos àquelas tradicionais ou modernas –, é possível observar, diz ele, a presença constante de um sistema de reciprocidades de caráter interpessoal. Este sistema, que se expande ou se retrai a partir de uma tríplice obrigação coletiva de doação, de recebimento e devolução de bens simbólicos e materiais, é conhecido como dom ou dádiva (Mauss, 2003). A obrigação do dom 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, tem relevância para a produção da sociedade, lembra Bruno Karsenti ao explicar o alcance conceptual da dádiva (Karsenti, 1994).

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, 1998b: 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 de uma ação planificadora do Estado ou 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», como movimento circular acionado pela força do bem (simbólico ou material) dado, recebido e retribuído, o qual interfere diretamente tanto na distribuição dos lugares dos membros do grupo social como nas modalidades de reconhecimento, inclusão e prestígio. Por ser a lógica arcaica constitutiva do vínculo social, a dádiva integra potencialmente em si as possibilidades do mercado (retenção do bem doado) e do Estado (possibilidades de redistribuição das riquezas coletivas).

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 que estamos automaticamente vinculando o dom e a democracia. Existem dádivas e dádivas. Para sermos rigorosos,

do ponto de vista histórico percebemos que os sistemas de dádivas predominantes (dádiva agonística, dádiva sacrificial, dádiva amical, dádiva caritativa, dádiva clientelista) não fundam experiências democráticas mas hierárquicas e verticalizadas.⁵ 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 válida 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 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 pré-existe aos indivíduos, nem aquela de livre interesse subjacente à idéia de indivíduo pré-existe à de sociedade. Na perspectiva da dádiva, sociedade e indivíduo são modos de manifestação do fato total, são possibilidades fenomenais que se engendram incessantemente por meio de um *continuum* de interrelações motivadas pela circulação do “espírito da coisa dada”, essas interdependências desdobrando-se entre os planos micro, macro e meso-social. Diferentemente do sistema bipartido 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-se o risco de a ação ser

⁵ 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.

interpretada como uma equivalência que levaria 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.

Mauss e a sociedade como fato simbólico

Diferentemente de Durkheim, 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. Nele, esclarece Camile Tarot, “o simbolismo não constitui um território balizado mas uma terra de exploração; trata-se de um continente a descobrir e a rememorar, algumas vezes uma terra a exumar, como o dom” (Tarot, 1998: 25).

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.⁶ A sociologia de Mauss, ao dar ênfase à idéia de uma totalidade que não é mera representação objetivista (como se verifica em Durkheim) mas simbólica,⁷ 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

⁶ Para se compreender 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 e o paradoxo sociológico” (Martins, 2004a).

⁷ 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).

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, é importante lembrar, trata-se de observar prioritariamente no cotidiano não os atores e as 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, hospitalidades, 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. No seu texto sobre *Relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia*, o autor após afirmar taxativamente que os fenômenos sociológicos são fenômenos da vida – na medida em que há apenas sociedade “entre seres vivos” – sustenta que, diferentemente dos demais animais, o humano se caracteriza pela presença da vontade, da pressão da consciência de uns sobre outros, das comunicações de idéias, da linguagem, das artes plásticas e estéticas, dos agrupamentos e religiões, em uma palavra, complementa, das “instituições que são o traço da nossa vida em comum” (Mauss, 2003: 319-320).

Ou seja, com esta afirmação Mauss rompe com uma concepção positivista de sociedade que privilegia um recorte empirista e materialista da realidade social para incluir as dimensões gestuais, afetivas e ritualísticas. Certamente esta dimensão mais ampla e complexa da sociedade levou alguns a negarem injustamente o Mauss sociólogo, o mesmo tendo acontecido com um outro intelectual cujo valor sociológico foi apenas resgatado recentemente, como é o caso de Georg Simmel, autor de *Filosofia do amor* (2001), que também tem uma relevância destacada no alargamento da compreensão da sociedade como fenômeno ao mesmo tempo material e simbólico.

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 – tal sistema tende, igualmente, a se fazer presente em todos os planos da vida social, mesmo naquele das sociabilidades secundárias, isto é, no plano das relações funcionais – nos aparelhos políticos, econômicos e científicos – mediante uma expectativa de reciprocidade, de confiança implícita a respeito da continuidade da relação que é alimentada subjetivamente pelas pessoas envolvidas. 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 sem patriotas dispostos a dar a vida pela sua sobrevivência 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 membros.

Nesta mesma perspectiva, deve-se registrar que sem o 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.⁸

⁸ 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.

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 da sociedade que é proposta pelos modelos neoliberais, nascem reações teóricas e mobilizações relevantes para mostrar que a lógica mercantil tem um caráter depredador acentuado quando não se encontra sob regulamentação política e administrativa sancionada pela coletividade, para provar 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 e os pragmatistas norte-americanos – 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 a sociologia dominante, para resgatar os fundamentos universalizáveis e não-econômicos do vínculo social.

O M.A.U.S.S. – Movimento Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais

O resgate da obra sociológica de Mauss tem ocorrido em vários lugares. A tentativa mais consequente de relançamento de sua teoria como um movimento é, sem dúvida, aquela representada pelos trabalhos do M.A.U.S.S. (Movimento Anti-Utilitarista 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 propositadamente dois sentidos: um deles, homenagear Marcel Mauss, destacando seu lugar no panteão sociológico; o outro, divulgar o caráter anti-utilitarista 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.

A criação na Europa, nos inícios dos anos oitenta, 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 anti-utilitaristas fazem parte desse importante processo de renovação das ciências sociais cuja trajetória na França foi documentada 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, 1997: 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 décadas 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, nessas 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 desejosos de romper com o capitalismo mercantil. O mercado tem importância central para a existência da ordem moderna e para a liberdade individual. A crítica ao mesmo não passa pela sua eliminação mas pela sua regulamentação, assunto que foi discutido acertadamente por Durkheim; c) Também é um erro imaginar que a lógica mercantil possa substituir tanto o Estado como as práticas comunitárias e associativas respectivamente na proteção social (Estado) e na invenção do social (associação); ao contrário, para objetivar o lucro e manter taxas crescentes de retorno, o mercado necessita destruir o social. Por isso ele precisa ser regulamentado pela coletividade; 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 ao Estado burocratizado, formato que prevaleceu até recentemente como padrão de organização do aparelho estatal moderno. Uma 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.⁹

⁹ As possibilidades de uso da teoria da dádiva para explicar o funcionamento do Estado são 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 Alain Caillé (1992) e Ahmet Insel (1992) com a idéia de política e 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 citoyenneté” (Martins, 2004b).

Nos anos oitenta, a crítica do M.A.U.S.S. ganhou a forma de um anti-utilitarismo 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 proposta pelos intelectuais 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 anti-utilitarismo negativo, a originalidade dos trabalhos recentes da escola francesa de sociologia é dada pelos 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 anti-utilitarismo 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 de um paradigma da dádiva nas ciências sociais, um pensamento complexo da prática que se conecta, 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),¹⁰ que privilegiem o valor da experiência e do dialógico na organização da realidade social.

Enfim, dedicarei a última parte deste texto para propor que o debate maussiano dos últimos vinte anos vem avançando na proposição de um paradigma da associação que me parece muito pertinente para se avançar nos estudos das mudanças sociais na contemporaneidade.

Elementos de um paradigma da associação

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 anti-utilitarista para o pensamento crítico em sociedades pós-coloniais como a brasileira. A perspectiva do “paradigma

¹⁰ 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.

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 – irreduzíveis 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 uma 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 –, ajuda 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. Aparece, igualmente, como um sistema de práticas sociais ambivalentes que está sempre presente na experiência concreta de constituição dos vínculos sociais.¹¹ 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.¹²

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 nas sociedades do Sul até momentos recentes, apesar de este movimento já ter mais de vinte anos de existência?

Provavelmente, não existe uma resposta simples para esta questão. As dificuldades de *tradução* das novas idéias, tanto podem refletir um certo

¹¹ 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.

¹² “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).

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, que expressa uma certa mitificação do Estado modernizador (particularmente evidente para a legitimação dos 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 (Organizações Não-Governamentais), de quebrarem o vínculo edípico tradicional com o Estado, sempre visto como o organizador da nação na sociedades pós-coloniais (no bom e no mau 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 é 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 da associação 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 são reconhecidos como cidadãos e sobretudo como seres humanos.

Referências Bibliográficas

- Caillé, Alain (1989), *Critique de la raison utilitaire*. Paris: La Découverte.
- Caillé, Alain (1992), “Fondements symboliques du revenu de citoyenneté”, *La Revue du M.A.U.S.S.*, n° 15-16.

- Caillé, Alain (1998a), “Nem holismo, nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*.
- Caillé, Alain (1998b), “Don et symbolisme”, *La Revue du MAUSS semestrielle: Plus réel que le réel, le symbolisme*, n° 12.
- Caillé, Alain (2000), *Anthropologie du don: le tiers paradigme*. Paris: Desclée de Brouwer (trad. portuguesa, *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*. Petrópolis: Vozes, 2002).
- Caillé, Alain (2002), “Dádiva e associação”, in Paulo Henrique Martins (org.), *A dádiva entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social*. Petrópolis: Vozes.
- Caillé, Alain; Graeber, D. (2002), “Introdução”, in Paulo Henrique Martins (org.), *A dádiva entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social*. Petrópolis: Vozes.
- Castel, Robert (1995), *Les métamorphoses de la question sociale*. Paris: Gallimard.
- Chaniel, Philippe (2001), *Justice, don et association: la délicate essence de la démocratie*. Paris: La Découverte/MAUSS.
- Chaniel, Philippe (2004), “Todos os direitos por todos e para todos: Cidadania, solidariedade social e sociedade civil em um mundo globalizado”, in P. H. Martins; B. Nunes (orgs.), *A nova ordem social: perspectivas da solidariedade contemporânea*. Brasília: Editora Paralelo 15.
- Dewey, John (2000), *Liberalism and Social Action*. New York: Prometheus Books.
- Dosse, François (1997), *L'Empire du sens: L'humanisation des sciences humaines*. Paris: La Découverte.
- Dubet, François (2003), *As desigualdades multiplicadas*. Ijuí: Editora Unijuí.
- Durkheim, Emile (1999), *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes.
- Giddens, Anthony (1991), *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP.
- Godbout, Jacques (1996), “Les bonnes raisons de donner”, *La revue du MAUSS semestrielle: l'obligation de donner. La découverte sociologique capitale de Marcel Mauss*, n° 8.
- Godbout, Jacques (2000), *Le don, la dette et l'identité: homo donator vs. homo economicus*. Paris: La Découverte.
- Godbout, Jacques; Caillé, Alain (1998), *O espírito da dádiva*. Rio de Janeiro: FGV.
- Insel, Ahmet (1992), “L'aide au temps partiel comme complément du revenu de citoyeneté”, *La Revue du M.A.U.S.S.*, n° 15-16.
- Laville, Jean-Louis (2001), “Economia solidária, a perspectiva européia”, *Sociedade e Estado: Revista de Sociologia da UNB*, 16(1-2).
- Levine, D. (1997), *Visões da tradição sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Karsenti, Bruno (1994), *Marcel Mauss. Le fait social total*. Paris: PUF.
- Martins, Paulo Henrique (2004a), “As redes sociais, a dádiva e o paradoxo sociológico”, in P. H. Martins; B. Fontes (orgs.), *Redes sociais e saúde: novas possibilidades teóricas*. Recife: Editora Universitária da UFPE.

- Martins, Paulo Henrique (2004b), “Etat, don et revenu de citoyenneté”, *Revue du MAUSS: de la reconnaissance. Don, identité et estime de soi*, n° 23.
- Medeiros, Alzira; Martins, Paulo Henrique (2003), *Economia popular e solidária: desafios teóricos e práticos*. Recife: Editora Bagaço.
- Mauss, Marcel (2003), *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Mauss, Marcel; Hubert, Henri (2005), *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Mills, C. Wright (1992), “The Sociological Imagination and the Promise of Sociology”, in Anthony Giddens (org.), *Human Societies: An Introductory Reader in Sociology*. Cambridge/Oxford: Polity Press.
- Nodier, L. M. (1995), “Définition de l'utilitarisme”, *Revue du MAUSS semestrielle: Qu'est-ce que l'utilitarisme. Une énigme dans l'histoire des idées*, n° 6.
- Rosanvallon, Pierre (1981), *La crise de l'Etat providence*. Paris: Seuil.
- Sandel, Michael J. (1996), *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge: Harvard UP.
- Santos, Boaventura de Sousa (1995), *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal.
- Santos, Boaventura de Sousa (2000), *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortêz Editora.
- Simmel, Georg (2001), *Filosofia do amor*. São Paulo: Martins Fontes.
- Tarot, Camille (1998), “Marcel Mauss et l'invention du symbolique”, *La Revue du MAUSS semestrielle: Plus réel que le réel, le symbolisme*, n° 12.
- Taylor, Charles (1994), *La malaise de la modernité*. Paris: Cerf.