

NEM HOLISMO NEM INDIVIDUALISMO METODOLÓGICOS.

Marcel Mauss e o paradigma da dádiva*

Alain Caillé

A história das ciências sociais e da Sociologia que normalmente se conta contém, evidente e necessariamente, vários esquecimentos e injustiças. Necessariamente, já que não haveria razões para ocorrer, nesse caso, algo diferente do que ocorre alhures. Como exemplo, podemos lembrar Johann Sebastian Bach e Vermeer de Delft, que durante muito tempo foram considerados, respectivamente, como um músico e um pintor de menor importância. Na França, há apenas pouco mais de um século Shakespeare passou a ser considerado um autor que se pode ler e encenar no original, mas ninguém ainda lê Goethe ou Leopardi. Se nos perguntarmos qual autor, nas ciências sociais, foi vítima de uma subestima de alcance comparável, a resposta que se impõe é, parece-nos, Marcel Mauss.

Não que ele seja ignorado, longe disso. Qualquer pessoa informada conhece o papel decisivo que ele desempenhou na constituição da etnologia científica francesa, e a profunda influência que exerceu em discípulos, fiéis ou heterodoxos, tão diversos e importantes quanto Claude Lévi-Strauss, Roger Caillois, Georges Bataille e Louis Dumont. Quando a filosofia francesa, com Sartre e Merleau-Ponty, ainda buscava inspiração nas ciências

sociais, suas duas principais fontes de inspiração eram Marcel Mauss e Claude Lévi-Strauss. E até 1970, não havia nenhum candidato à licenciatura em Filosofia que não tivesse lido pelo menos o "Ensaio sobre a dádiva", e provavelmente também os textos que o acompanham e emolduram na coletânea de artigos intitulada *Sociologia e Antropologia* (Mauss, 1966), prefaciada, com o brilho e a importância histórica que se sabe, por Lévi-Strauss. Também a bela biografia que Marcel Fournier (1994) lhe dedicou há poucos anos mostra claramente que sem a incansável, ainda que inconstante, atividade de Mauss, a publicação da *Année Sociologique* não teria sido retomada após a Primeira Guerra Mundial, e a escola sociológica francesa ter-se-ia praticamente desintegrado.

A única crítica que se pode, contudo, fazer ao livro de Fournier é justo o fato de não ir até o fim naquilo que ele mesmo demonstra, de não insistir suficientemente no fato de que a escola sociológica francesa não é — ao contrário do que a história das idéias, convencional e acomodada, mantém — basicamente e quase que exclusivamente Émile Durkheim, cujos discípulos desempenhariam, é certo, um papel importante, mas não mais importante do que o dos

apóstolos em relação a Cristo; de não insistir em que sua base são as obras de Durkheim e de Mauss, talvez mais as de Mauss do que as de Durkheim. Ou melhor, que partindo de Durkheim, a Sociologia francesa só se realiza plenamente com Mauss, a partir do momento em que este consegue reformular as questões colocadas pelo tio no único campo em que são passíveis de serem respondidas, o da natureza do simbólico e de sua ligação com a obrigação de dar.

Tal afirmação parece temerária. Já que, por enquanto, perguntamo-nos quem merece subir ao panteão e por que, convém uma explicação quanto a esse ponto. Raciocinemos, pois, de um modo um tanto bobo — mas que nos parece esclarecedor, apesar de tudo —, considerando o resultado das contendas pela glória sociológica e antropológica, e perguntemo-nos se não há aí razão para apresentar uma queixa.

Em Sociologia, não há grandes dúvidas quanto à lista dos vitoriosos. Se excetuarmos aqueles que são considerados os "precursores", como Marx ou Tocqueville, encontraremos certamente nos degraus mais altos Max Weber e Émile Durkheim. Em seguida, um pouco ou bem abaixo, dependendo do caso, Georg Simmel e Vilfredo Pareto. Quase à mesma altura, ou um pouco abaixo, dependendo de se levar ou não em conta autores mais recentes, encontraremos umas duas dezenas de nomes, como Talcott Parsons, Norbert Elias, Erving Goffman, Garfinkel, Bourdieu, Schutz, Habermas ou Luhmann. Marcel Mauss só apareceria bem abaixo desses nomes, em especial nos manuais anglo-saxões, que dão cada vez mais o tom na matéria e nos quais é largamente ignorado. Na melhor das hipóteses, ele figuraria como um membro da escola durkheimiana entre outros, no mesmo nível que Maurice Halbwachs, François Simiand, Célestin Bouglé ou Marcel Granet, que, aliás, só são mencionados para constar. Em Etnologia, sua posição é certamente mais elevada, mas fora da França está longe de alcançar a dos grandes, mesmo porque os etnólogos não têm certeza de que ele seja um deles.

Nós, por termos caminhado durante 15 anos sob a égide do nome de Mauss — sem por isso lhe termos jamais votado um culto particular, nem pretendido nenhuma erudição a respeito de sua obra — e por termos tido o sentimento, ao longo desse percurso, de descobrir ou achar nele, pouco a pouco, como que por acaso e por milagre, as questões e respostas que se tinham formado em nós por vias diferentes das suas, fomos sendo levados à convicção de que, ainda que fosse exclusivamente pela riqueza e originalidade do conteúdo, se não pela força e alcance sistemático, a obra de Mauss deveria lhe valer os degraus mais altos no pódio das ciências sociais. Ao lado de Durkheim e Weber, talvez até acima deles.

Marcel Mauss, um autor gravemente subestimado

Por que Mauss não tem o lugar que merece no panteão sociológico?

É preciso reconhecer que vários fatores impedem, num primeiro momento, de levar a sério essa afirmação. Se Mauss é subestimado, isso não se deve nem ao acaso nem a uma espécie de complô. Ao contrário, pode ser explicado por várias razões, umas melhores que outras. A primeira é, provavelmente, o fato de que, conforme ao que constitui a ambição da escola sociológica francesa, a obra de Mauss não se encaixa em nenhuma das atuais disciplinas das ciências sociais. Entre os sociólogos, ele aparece como um etnólogo, e os etnólogos não podem realmente reconhecer como um dos seus alguém que não se submeteu ao rito iniciático do campo, ainda que seja o autor de um precioso *Manual de etnografia* (Mauss, 1967[1947]). Quanto aos economistas, que deveriam ser os mais afetados por certas descobertas de Marcel Mauss, tanto o seu conteúdo quanto o modo como são expostas tornam-nas praticamente imperceptíveis e ininteligíveis.

Do mesmo modo, para a etnologia anglo-saxã, geralmente mais preocupada com a qualidade empírica das monografias do que com sistematizações teóricas, há ainda

nos escritos de Mauss algo de decididamente "continental" e abstrato demais. Assim, em vez de discutir sua teoria da dádiva ou da magia, multiplicam-se os exemplos empíricos que parecem não se encaixar bem no quadro do aparato conceitual maussiano. Inversamente, porém, esse mesmo aparato conceitual, aos olhos dos filósofos e dos sociólogos teóricos, na França e na Alemanha, parece demasiado simples e rudimentar, já que não constitui objeto de uma reflexão sistemática e não exibe de modo explícito o caráter reflexivo que, no entanto, o alimenta. À diferença de Marx, de Durkheim e, principalmente, de Weber, Mauss não pertence ao *corpus* dos autores canônicos da tradição filosófica.

A outra série de razões, provavelmente decisivas, do relativo descrédito de que padece Mauss está ligada ao fato de ele não ser autor de nenhum livro e — fato que explicaria em larga medida o outro — de seu pensamento ser particularmente resistente a qualquer tentativa de sistematização. Nada há nele que possa ser facilmente exposto num manual, ou elegantemente retomado numa dissertação filosófica. Por que Mauss nunca terminou sua tese acerca da oração nem escreveu um livro inteiro, como lhe cobrava, ainda recentemente, a crítica do sociólogo Henri Mandras, justamente para negar-lhe qualquer direito de ocupar um lugar de destaque na história da Sociologia? Pierre Bourdieu, do mesmo modo, não esconde seu desprezo por aqueles que não são capazes de escrever nem um livro "de verdade".

Quanto às razões da incapacidade e/ou falta de vontade de Mauss de conquistar o título de autor de pelo menos um livro "de verdade", ficamos reduzidos às conjecturas. O que foi decisivo? Um certo diletantismo, paradoxal nesse erudito excepcional ("Mauss sabe tudo", diziam com razão seus discípulos), que preferiu não renunciar aos prazeres da vida, da amizade, do amor e do esporte, e só escrever por obrigação, por paixão ou por prazer, e nunca em virtude de qualquer consideração carreirística ou pela busca de fama abstrata e artificial, *vainglory* ou *bubble reputation*? Ou foi a falta de tempo, já que o senso do dever científico ou filial, de dívida para com os "dois tios" — Émile Durkheim e Sylvain Lévi —, obrigava-o a se dedicar ao ensino, aos

alunos e à execução das tarefas administrativas indispensáveis ao bom funcionamento da cadeira de Ciências Religiosas da École Pratique des Hautes Études?

Sem contar que Mauss sempre se quis militante, ao mesmo tempo em prol da causa cívica e socialista, e seu envolvimento nestas questões era sabido. O livro de Fournier surpreende ao mostrar quão profundo era esse envolvimento, e que Mauss não se contentou em ser por algum tempo o braço direito de Jaurès e, bem mais tarde, um dos próximos de Léon Blum: tornou-se talvez o mais ativo advogado na França do socialismo associativo, não hesitando em investir a própria pessoa e os próprios bens para apoiar essa causa.

Mas todas essas razões são provavelmente secundárias em relação a um modo de pensar singular, próprio de Mauss, pelo qual talvez devesse ser louvado em vez de acusado, e que pode ser resumido em algumas palavras: horror à sistematização. Se, como cremos, o próprio das ciências sociais, em comparação com a Filosofia, é, sem renunciar à teorização, dar o devido lugar à inesgotável diversidade da realidade empírica, e recusar-se a admitir que esta possa ser submetida e reduzida inteiramente à lógica do conceito, então Mauss é, sem sombra de dúvida, aquele que com mais razões deve ser considerado o arauto e herói por excelência do espírito das ciências sociais. Ninguém é mais atento do que ele ao concreto e ao fato de este extrapolar todas as categorias que sobre ele lançamos, como redes condenadas a deixar escapar a maior parte de suas presas. "O que nomeamos tão mal troca, dádiva, interesse", escreve Mauss (1966, p. 266), permanentemente em dúvida quanto ao próprio alcance das palavras que emprega para tentar apreender seu objeto.

Mais do que isso, não é preciso forçá-lo para vê-lo reconhecer que não é apenas devido a uma mera dificuldade epistemológica que nossos conceitos tropeçam na tentativa de se adequarem ao real mas, de modo muito mais profundo, porque tudo na realidade que tentam apreender está em luta declarada contra eles. Ora, a dádiva só existe na mágica do que é indissociavelmente a negação e a denegação da troca e do interesse. E vice-versa, sem

dúvida. Além disso, como sugere eloqüentemente o "Ensaio sobre algumas formas primitivas de classificação", de Durkheim e Mauss (*in* Mauss, 1971), entre a realidade, o ser social real, como diria Marx, e as categorias que a designam há uma profunda relação de incerteza e de imbricação ao mesmo tempo, já que, num certo sentido, as categorias do pensamento não são senão a própria forma do ser social prático. E vice-versa, sem dúvida, novamente.

O reducionismo dos berdeiros e dos discípulos infiéis

A própria forma do ser social prático? Isso pode gerar confusão. Como aquela em que, a nosso ver, caiu parcialmente Lévi-Strauss. Sua obra como um todo e, em particular, a "Introdução" que escreveu para apresentar a coletânea clássica dos escritos de Mauss (Lévi-Strauss, 1966[1950]) acabaram não prestando serviço algum à compreensão e posteridade deste. Outra dentre as razões profundas do relativo esquecimento de que padece Mauss é, na verdade, o fato de seus discípulos se terem tornado, num certo sentido, mais famosos do que ele, porém à custa de um desmembramento da complexidade de seu pensamento ou da ênfase unilateral, e portanto equivocada, de uma de suas dimensões. Literatos outrora de vanguarda e filósofos da desconstrução, repelidos pelo humanismo temperado de Mauss, preferem as intuições sulfurosas de Georges Bataille¹ e os prolongamentos de Maurice Blanchot.

E a reflexão francesa mais viva, durante três décadas, conformou-se aos moldes do estruturalismo inventado por Lévi-Strauss, na seara de Marcel Mauss, mas também contra ele. Afirmando que a ciência não tinha lugar para as categorias nativas de alma ou de "espírito da coisa dada", afirmando que não existem três obrigações distintas, de dar, receber e retribuir, mas apenas uma, a de trocar, Lévi-Strauss praticamente reduziu a dádiva à troca e abriu caminho para o desenvolvimento de uma ciência das categorias primitivas que passaria a dar atenção exclusivamente à sua estrutura formal, em detrimento tanto do conteúdo como de seu modo de emergência.

Do ser social real e concreto a ciência estruturalista só quer conhecer a forma, acreditando poder abstrair tudo o que o faz surgir, o movimento da vida social autoconstituída e autoconstituente, e sua dimensão de práxis. Na operação, desaparecem a dádiva e a luta dos homens, como notou imediatamente Claude Lefort (1951), numa profunda crítica *ab initio* daquilo que viria a ser o estruturalismo à francesa.² Crítica da qual ainda estão por ser avaliadas todas as implicações, que são, a nosso ver, consideráveis. Basta pensar no que poderia ter sido da Psicanálise relida por Lacan se este, como fez durante algum tempo, no início, num de seus principais textos, *Fonction et champ de la parole et du langage en Psychanalyse*, se tivesse mantido próximo da concepção maussiana do simbolismo, em vez de, alegando inspirar-se em Lévi-Strauss, misturar e confundir praticamente tudo sob a noção de simbólico: linguagem, lógica formal, troca, dádiva e teoria dos jogos. Mas, sem nos precipitarmos, dediquemos algum tempo à noção de simbolismo.

A superação de Durkheim pela descoberta do simbolismo

Como deixam claro, com muito vigor, duas releituras recentes da obra de Mauss (Karsenti, 1994 e 1996; Tarot, 1994 e 1996), foi, na verdade, mediante a utilização dessa noção de simbolismo que Marcel Mauss, discretamente e sem fazer alarde, foi pouco a pouco se afastando da insustentável rigidez conceitual do sistema legado por seu tio, e o fez evoluir de dentro. Se ele tivesse anunciado em altos brados, e explicitado a revolução teórica que estava fazendo, tudo teria ficado mais claro para todos, e sua glória mais garantida. Mas nada indica que ele tivesse consciência de estar realizando uma tal revolução. Mesmo porque vários fios que o conduzem a ela já tinham sido tecidos havia muito tempo, em colaboração com Durkheim. E o próprio Durkheim já tinha praticamente chegado à idéia de que a sociedade deve ser concebida como uma realidade de ordem simbólica, uma totalidade ligada por símbolos. Seria a sociedade, indagava ele em seu "Détermination du fait moral", "basicamente um conjunto de idéias, de crenças, de sentimentos de todos os tipos, que se realizam através dos indivíduos"? (Durkheim, 1974 [1906], p. 79).³

O que é próprio de Mauss, que estende o emprego da noção de símbolo para muito além dos signos lingüísticos ou pictóricos exclusivamente, é o fato de radicalizar esse conceito da natureza simbólica da relação social, e de tirar daí todas as implicações, negativas e positivas. "As palavras, as saudações, os presentes, solenemente trocados e recebidos, e obrigatoriamente retribuídos sob risco de guerra, o que são, senão símbolos?". O que são, continua B. Karsenti (1994, p. 87), de quem emprestamos essa citação de Mauss, "senão traduções individuais da presença do grupo por um lado, e das necessidades diretas de cada um e de todos, de suas personalidades, de suas inter-relações, por outro"? "Nossas festas, explicam os neocaledônios, são os movimentos da agulha usada para unir as partes do telhado de palha, para fazer um telhado único." (*apud* Karsenti, 1994, p. 98). O mesmo poderia ser dito dos símbolos, segundo Mauss. Ou das dádivas.

Pois, como acabamos de ver, no fundo *símbolos e dádivas são idênticos para Mauss, ou pelo menos co-extensivos* — num sentido que ainda está por explorar. Não há dádiva que não exceda, por sua dimensão simbólica, a dimensão utilitária e funcional dos bens e serviços. E, reciprocamente, o que é um símbolo, senão as palavras, gestos, atos, objetos e, principalmente, as mulheres e, portanto, os filhos por vir, que são dados solenemente, criando a aliança que afasta a guerra, uma aliança constantemente ameaçada de recair no conflito? Assim, a dádiva e o símbolo são de fato co-extensivos, ou reversíveis, mas de um modo difícil de entender, cuja melhor apreensão talvez seja a formulação de Camille Tarot (1996): "O símbolo maussiano do símbolo não é a palavra ou o fonema, é a dádiva."

O simples fato de raciocinar desse modo, sistematicamente e por princípio, em termos de simbolismo, basta para resolver e diluir todas as antinomias próprias ao durkheimianismo dogmático. Antinomias que sem dúvida serviram a Durkheim como muletas necessárias para avançar na via que abriam, instrumento indispensável para traçar o sulco original, mas que logo o impediriam de avançar. Mauss provavelmente sentia que Durkheim as teria eventualmente dispensado, que já as tinha parcialmente descartado, e que a morte o impediria de fazê-

lo de modo definitivo. E que ele apenas concluía o gesto do tio.

Mas, uma vez realizado esse gesto — iniciado quando o tio ainda vivia, em 1904, na *Tbéorie de la magie* —, tudo muda. Ainda que não o diga expressamente, Mauss abandona, assim, a oposição central e constitutiva da sociologia durkheimiana do fato religioso: a oposição entre sagrado e profano. Durkheim acreditara poder "tudo explicar pela religião".⁴ A partir de então, tudo se poderá *compreender* a partir do simbolismo. Deixa de ser necessário recorrer à dicotomia entre o sagrado e o profano, já que basta a oposição simples entre simbólico e utilitário, de onde é retirado todo o poder da distinção conceitual primitiva. Ao inverso da concepção durkheimiana do sagrado e do profano, Mauss insistirá continuamente na imbricação entre utilitário e simbólico, entre interesse e desinteresse. Cai ao mesmo tempo a oposição durkheimiana radical entre sociológico e psicológico, pois entre o social e o individual não há mais ruptura, mas gradação e tradução recíproca, já que os simbolismos constitutivos de um plano são passíveis de tradução nos do outro.

E além disso, ainda que por razões exclusivamente metodológicas, os fatos sociais não podem mais ser realmente considerados como coisas, uma vez que o próprio andamento da pesquisa revela que a oposição entre coisas e pessoas só tem sentido e alcance aos olhos do nosso Direito moderno, e que em toda parte, fora dele, é a mescla das dimensões reais e pessoais que predomina. Os fatos sociais, diríamos, para resumir da melhor forma a especificidade da visão maussiana, tornam-se *totais* (Tarot, 1996) e não devem mais ser considerados como coisas, e sim como símbolos. Esse princípio não tem um alcance apenas metodológico, mas sócio-ontológico. Não mais se dirá que se deve tratar os fatos sociais "como [se fossem] coisas", subentendendo "quando sabemos perfeitamente que não o são", e sim que se deve tratar os fatos sociais como símbolos, porque sabemos perfeitamente que é essa, na verdade, a sua natureza.

Considerados como realidades de ordem simbólica, os fatos sociais, que a partir de então se tornam totais, são

ainda menos passíveis de serem considerados como coisas na medida em que, dada a sua co-extensividade ao registro da dádiva, passa a faltar-lhes aquilo que, segundo Durkheim, podia garantir a sua objetividade: a obrigatoriedade. Não que ela desapareça; para Mauss, existe claramente uma *obrigação* de se submeter à lei do simbolismo, bem como à exigência de dar, receber e retribuir. Mesmo porque é tudo uma coisa só. Mas essa obrigação deixa de ser exercida com a exterioridade que, segundo Durkheim, é constitutiva do fato social, já que entre indivíduo e sociedade não há mais um hiato, mas uma relação de co-tradução.

Mas, principalmente, trata-se de uma obrigação de liberdade. De onde decorre uma concepção maussiana da causalidade social que, decididamente, não pode ser reduzida aos determinismos objetivistas característicos do durkheimianismo inicial. Como observa Mauss (1967, p. 130), aliás, contrariamente a todos os holismos tradicionais em Etnologia, nessas sociedades (tradicionais) em que "o trabalho em conjunto é ao mesmo tempo necessário, obrigatório e voluntário, não há meios de coerção; o indivíduo é livre".⁵ Karsenti resume brilhantemente a preocupação de Mauss quando observa: "Trata-se de superar a temática da obrigatoriedade, de romper sua função explicativa exclusiva, para chegar a uma *problemática da determinação que atue justamente como liberdade*" (Karsenti, 1994, p. 23; grifos do autor).

Substituir o determinismo objetivista por uma determinação pela liberdade ou, melhor dizendo, pela obrigação da liberdade, implica, evidentemente, e para formulá-lo em termos já convencionais, por demais convencionais, que se deixa de apenas tentar *explicar* relação social, para poder *compreendê-la* e *interpretá-la*. Mas compreender e interpretar a partir do que, em que termos? A resposta a essa questão ficará mais clara, certamente, se notarmos que Marcel Mauss abandona também mais uma dicotomia, central no durkheimianismo, aquela *entrenormal* e *patológico*. Sabe-se que era por intermédio dela que Durkheim esperava poder passar da ciência à moral, e derivar os julgamentos de valor dos julgamentos de fato. Essa era, a seus olhos de herdeiro de Comte e Saint-Simon,

a tarefa crucial da Sociologia. Se fosse abandonada, nenhum esforço pelo conhecimento valeria a pena, como ele explica de todos os modos concebíveis. Porém, afirmar que o desejável poderia ser idêntico ao que é estatisticamente normal é algo que nem todo o talento de Durkheim poderia defender por muito tempo. Ainda mais porque Durkheim não se impede de julgar o que é em nome do que será ou poderia ser a normalidade futura. A partir desse momento, não nos encontramos mais diante de uma oposição simples entre um normal e um patológico correspondentes, mas confrontados a uma multiplicidade infinita de normalidades e patologias, passadas, presentes ou virtuais.

Era preciso encontrar outra coisa. E é essa outra coisa que Mauss vai encontrar — ou pensará ter encontrado, isso pode ser debatido — no final do "Ensaio sobre a dádiva", quando evoca o "rochedo da moral eterna", aquela que sempre, em toda parte, manda dar ao mesmo tempo livre e obrigatoriamente e prescreve a retribuição da "dádiva nobre". Que, em suma, faz da liberdade e da espontaneidade uma obrigação. A genialidade ou a força de Mauss está, portanto, em superar ousadamente o irresolvido hiato durkheimiano entre julgamento de fato e julgamento de valor, entre normal e patológico, *afirmando como moralmente desejável exatamente aquilo que o conjunto das sociedades conhecidas parece de fato afirmar como tal*, o núcleo invariante de todas as morais. O que os homens devem fazer deixa de ser intrinsecamente diferente daquilo que de fato já fazem. Ao mesmo tempo, surge uma resposta para a nossa dúvida quanto aos termos em que se deve interpretar a ação social. Ora — talvez respondesse Mauss —, nos próprios termos da ação social concreta, sendo esta por natureza simbólica, encarregada de significar ativamente, mesclando indissociavelmente obrigação e liberdade, interesse e desinteresse.

Se o leitor nos acompanhou até aqui, certamente compreenderá melhor por que consideramos possível e desejável colocar Marcel Mauss no primeiro degrau do panteão sociológico, acima até de Durkheim e Weber.⁶ Se ele merece essa posição é, cremos, porque traça com muita precisão o campo comum em que poderia ser realizada a desejável harmonização das duas grandes sociologias

históricas. Na ótica maussiana, é de fato possível reconhecer o fundamento de toda a crítica weberiana ao objetivismo sociológico. Porém, de modo simétrico, a herança durkheimiana permite escapar dos exageros do relativismo weberiano e esperar dar uma base mais sólida para seus tipos-ideais inclusivos, sem renunciar, de saída, à busca de invariantes sociológicas, antropológicas e éticas.

Em direção ao paradigma da dádiva

Neste ponto, contudo, surge outra séria dúvida. Na verdade, acabamos de sugerir que um dos méritos de Mauss consistiu em se livrar das dicotomias insustentáveis que herdara do tio: entre sagrado e profano, indivíduo e sociedade, normal e patológico. Mas tal mérito é, assim formulado, puramente negativo. E se o de Mauss se limitasse a isso, deveríamos ver nele apenas uma espécie de coveiro do durkheimianismo, e de modo algum o autor de um progresso decisivo na formulação de questões sociológicas e antropológicas cruciais. Indicamos que a investigação de Mauss caminhou em direção a uma consideração do simbolismo. Mas, pode-se perguntar, e com razão, se há nisso algo além de meras intuições e pistas de pesquisa, na verdade inexploradas, e nada aprofundadas. Dúvida ainda mais legítima na medida em que, como notávamos de saída, os manuais nem mesmo identificam tais pistas em Mauss.

A hipótese que gostaríamos de defender, como deve estar patente, é a de que existe de fato em Mauss uma teoria sociológica poderosa e coerente, que fornece as linhas mestras não apenas de um paradigma sociológico entre outros, mas do *único paradigma propriamente sociológico* que se possa conceber e defender. Duas coisas, sobretudo, impedem de perceber claramente a existência desse paradigma maussiano. Ao encontro de Durkheim — que, partindo de uma preocupação inicial totalmente cientificista e naturalista de objetivar a realidade social, adquirira repentinamente, em 1895, uma consciência aguda de sua natureza profundamente religiosa, entrevendo o fato de que a religião é da ordem da realidade simbólica, mas sem ter tido o tempo de levar a descoberta às suas últimas conseqüências —, Mauss foi rapidamente tomado pela

certeza da natureza simbólica da realidade social, e descobriu 20 anos mais tarde, com o "Ensaio sobre a dádiva", que existe uma íntima ligação entre o simbolismo e a obrigação de dar, receber e retribuir. Mas não parece ter tido clara consciência disso. De qualquer modo, não declarou a sua descoberta explicitamente, e não enunciou o *fato da co-extensividade entre dádiva e símbolo*.

Fato? Sejamos prudentes. Seria melhor falar de uma hipótese apenas, tendo em vista o quanto a própria idéia de uma relação entre dádiva e simbolismo permanece obscura. Contudo, não temos a menor dúvida de que o que confere ao pensamento de Marcel Mauss toda a sua força e fecundidade está nos laços estreitos que estabelece, sem afirmá-lo suficientemente nem explicar-se, entre a dádiva, a temática do simbolismo e seu conceito de fato ou fenômeno social total.⁷ De qualquer modo, é essa hipótese que irá guiar nossa tentativa de delinear aqui um paradigma da dádiva, embora insistamos muito mais, nas páginas seguintes, na dádiva encarada do ponto de vista dos atores sociais do que no simbolismo em si ou na dimensão do fenômeno social total.⁸

Convenhamos, a ausência de explicações, por parte de Mauss, acerca desses pontos cruciais deixa pairar sobre sua obra uma considerável dimensão de obscuridade. E esta é reforçada pelo fato de que, para atingir a clareza total, seria preciso retomar todos os escritos anteriores do autor, especialmente o "Esboço de uma teoria geral da magia" (Hubert e Mauss, 1902-1903) e o "Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício" (Hubert e Mauss, 1899),² à luz da descoberta que ele só faria bem mais tarde, no "Ensaio sobre a dádiva" (Mauss, 1923-24), e do estabelecimento da equivalência entre dádiva e símbolo. Esta é, em nossa opinião, a tarefa central que se apresenta à teorização sociológica: a de explicitar o paradigma da dádiva assim esboçado por Mauss. Antes de tentarmos avançar um pouco mais nessa direção, talvez seja útil lembrar como nós mesmos chegamos a essa hipótese e à formulação desse programa de trabalho teórico.

Do antiutilitarismo negativo a um antiutilitarismo positivo

Durante uma década, a revista do MAUSS (Movimento Antiutilitarista em Ciências Sociais), colocada desde suas primeiras páginas sob a égide de Marcel Mauss, limitou-se, num certo sentido, basicamente a tentar resgatar o espírito crítico que presidira à invenção e ao sucesso da escola sociológica francesa. Parece-nos que os manuais de história da Sociologia não dão a devida ênfase a essa dimensão crítica. Pois foi declaradamente para escapar do utilitarismo spenceriano, desprezando completamente as abstrações da economia política, que Durkheim enunciou suas regras do método sociológico. E foi essa a inspiração primordial que continuou alimentando a obra de Mauss até sua morte.

Não se deve renegar essa postura crítica. Que, aliás, não implica de modo algum subestimar *a priori* a força ou a legitimidade dos interesses materiais, utilitários. E tampouco leva a afirmar que os homens, ignorando o interesse, o cálculo, a esperteza ou a estratégia, agiriam por puro desprendimento. Pelo mero fato de sugerir que nenhuma sociedade humana poderia edificar-se exclusivamente sobre o registro do contrato e do utilitário, insistindo, ao contrário, em que a solidariedade indispensável a qualquer ordem social só pode surgir da subordinação dos interesses materiais a uma regra simbólica que os transcende, essa postura crítica já lança sobre os assuntos humanos uma luz singular e poderosa. Que não tinha, e ainda não tem, equivalente nem na economia política nem nas filosofias políticas contratualistas e/ou utilitaristas.

Conseqüentemente, mesmo reduzido à sua dimensão crítica, o antiutilitarismo que se poderia qualificar de negativo tem o seu valor. Resta saber se isso bastaria para determinar e cristalizar um paradigma, o que é mais duvidoso. Em vários aspectos, esse *antiutilitarismo negativo* — em outras palavras, e resumindo, a afirmação de que a ordem social é irreduzível à ordem econômica e contratual — é comum a todas as grandes sociologias clássicas, tanto a de Weber como a de Pareto, a do jovem Parsons e a de Tocqueville e, evidentemente, a de Simmel. É ele que traça o próprio campo da Sociologia clássica;¹⁰ é sua força e sua fragilidade. Sua força, porque define, contra a economia política e longe dela, um campo de investigação comum a

todas as sociologias (e a todas as antropologias). Sua fragilidade porque, à diferença da economia política, não chega a desembocar num conjunto de conceitos e de hipóteses gerais compartilhadas por todos os investigadores. O esfacelamento — definhamento, involução, como queiram — da Sociologia contemporânea (e, junto com ela, da Antropologia) parece claramente ligado a essa incapacidade das diversas sociologias de se cristalizarem, ainda que minimamente, num paradigma comum. As observações que precedem permitem-nos agora formular uma primeira hipótese: *o malogro histórico da Sociologia clássica, apesar das maravilhosas promessas que continha, decorre de sua impossibilidade de transformar seu antiutilitarismo crítico, ou negativo, inicial num antiutilitarismo positivo claramente formulado.*

A expressão *antiutilitarismo positivo* pode parecer estranha. Ficará mais clara assim que enunciarmos nossa segunda hipótese: a de que o "Ensaio sobre a dádiva" de Marcel Mauss nos fornece os fundamentos de um paradigma positivo — e não apenas crítico, ou por negação — em Sociologia e em Antropologia. E, de modo mais geral, para o conjunto das ciências sociais. Pois ele nos dá a prova empírica, um começo de prova, em todo caso, um indício, de que não são apenas os sociólogos da virada do século que criticam o utilitarismo econômico, mas os homens de todas as sociedades humanas. De que a obrigação paradoxal da generosidade — esse antiutilitarismo prático — constitui a base, o rochedo, como diz Mauss, de toda moral possível, e, conseqüentemente, é aí, e não num improvável e inencontrável contrato social original, que se deve buscar a essência e o cerne de toda sociabilidade. E se essa descoberta se confirmar, haveria algo mais importante no campo das ciências sociais?

Foi com o espírito de fidelidade a essa descoberta que, há quatro anos, demos a um dos números de *La Revue du MAUSS* (n. 11, 1991) o título *Dar, receber e retribuir: o outro paradigma*. É nesse mesmo espírito que os autores informalmente reunidos em torno de *La Revue du MAUSS semestrielle* prosseguem doravante boa parte de suas reflexões. É preciso reconhecer que essa hipótese de que um paradigma sociológico e antropológico positivo deve se

basear na afirmação de *uma certa universalidade da tripla obrigação de dar, receber e retribuir* extremamente ambiciosa. Se fosse confirmada, permitiria retomar em novos termos capítulos inteiros da história das religiões e da filosofia, e colocar sob uma nova perspectiva um número considerável de questões antropológicas, éticas e econômicas. Conforme o próprio programa da escola sociológica francesa, 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.

Essa tentativa de fundar um paradigma em ciências sociais na hipótese da universalidade da obrigação de dar seria sustentável, e com que condições? A questão assume dimensões ainda maiores na medida em que não se pode seriamente responder a ela por princípio e *a priori*, e apenas a utilização efetiva do paradigma seria capaz de convencer os céticos. Não pretendemos resolver a questão, mas apontaremos resumidamente um certo número de razões que, a nosso ver, tornam a aposta plausível. Em seguida consideraremos algumas dificuldades e obstáculos que se apresentam no caminho.

Situação e delineamentos de um paradigma da dádiva

Antes de começarmos a defender a idéia de que existe e deve existir em ciências sociais um paradigma da dádiva, ainda que seja, como veremos, antiparadigmático, talvez fosse conveniente explicar e justificar a utilização do termo "paradigma". Permitam-nos ser breves e dogmáticos. O próprio autor que introduziu o termo nos estudos sobre a ciência, Thomas Kuhn, reconhece que, por ter tantas acepções diferentes, corre-se o risco de entrar num labirinto escolástico. Entendamos, pois, por paradigma simplesmente um modo generalizado e mais ou menos inconscientemente compartilhado de questionar a realidade social histórica e de conceber respostas para essas questões.

Já que cremos ainda que, nas ciências do social histórico, ao contrário das ciências matemáticas ou experimentais, a dimensão estritamente cognitiva é, por princípio, indissociável da dimensão normativa — ou, melhor dizendo, entre julgamentos de fato, julgamentos de razão e julgamentos de valor existe uma relação de incerteza — e que o momento normativo é, neste caso, em última instância, dominante, entenderemos mais especificamente por paradigma nas ciências do social histórico um modo generalizado e mais ou menos inconscientemente compartilhado de questionar normativamente a realidade social histórica e de propor para tais questões respostas positiva e normativamente significativas.

A bem dizer, essa caracterização ainda é bastante vaga. No limite, qualquer teoria que goze de alguma popularidade entre os pesquisadores poderia, assim, passar por paradigma. E a palavra designaria apenas aquilo que os anglo-saxões gostam de chamar de "programas de pesquisa". Quando falamos em paradigma, temos em mente algo de maior alcance epistemológico e histórico, que pode ser avaliado se acrescentarmos que, a nosso ver, existem nas ciências sociais dois, e apenas dois, grandes paradigmas, e que o paradigma da dádiva e do simbolismo tem vocação para figurar como o terceiro.

O primeiro, atualmente designado, de modo geral, pela expressão *individualismo metodológico*, parte da idéia de que as relações sociais podem e devem ser compreendidas como resultante do entrecruzamento dos cálculos efetuados pelos indivíduos. Esse é certamente o pavilhão mais genérico, capaz de abrigar as mercadorias mais diversas, mas cuja diversidade só se torna evidente se olharmos bem de perto; como exemplos, podem ser mencionados a teoria da ação racional, a teoria da racionalidade limitada, o neo-institucionalismo, o utilitarismo, a teoria dos direitos de propriedade. Traduzido em termos ainda mais simples e rudimentares, o que todas essas linhas de pensamento têm em comum é o fato de se inspirarem em algum tipo de visão simples, simplista ou, ao contrário, sofisticada da figura do *homo oeconomicus*. Max Weber é às vezes apresentado como campeão do individualismo metodológico; equivocadamente, em nossa opinião. Contudo, é grande a

tentação de aceitar temporariamente essa interpretação equivocada de sua obra, para melhor definir a simetria em relação a Durkheim.

Este último é, de fato, quase que unanimemente considerado como campeão do segundo grande paradigma utilizado pelas ciências sociais. Paradigma esse que, desde os trabalhos de Louis Dumont, que o reivindica, se convém geralmente chamar de holismo. A vantagem desse termo é, sem dúvida, a de designar a oposição diametral em relação ao individualismo, decorrente da certeza de que há na totalidade considerada enquanto tal algo mais do que nas partes ou em sua soma, e de que a totalidade é historicamente, logicamente, cognitivamente e normativamente mais importante — hierarquicamente superior — do que os indivíduos que contém. Em suma, o individualismo metodológico postula que os indivíduos existem empiricamente, e possuem valor normativo, antes da totalidade que formam, ao passo que o holismo postula o inverso. Pode parecer que o holismo desempenha, nas ciências sociais, um papel nitidamente menos importante do que o individualismo metodológico. Principalmente na atualidade, já que ninguém, a não ser Louis Dumont, o reivindica explicitamente. De modo que acaba servindo mais como referência de oposição do que como signo de convergência. Contudo, a postura holista teve, e ainda tem, um papel central nas ciências sociais, o que fica patente se acrescentarmos que é possível ligar a ela o culturalismo, o funcionalismo e o estruturalismo. E grande parte do marxismo, pelo menos antes de ser relido, por alguns, através das lentes do individualismo.

Aporias do individualismo e do holismo metodológicos

Há lugar para um terceiro paradigma, e necessidade de instituí-lo. Tal sugestão parece fácil quando lembramos de como e por que os dois paradigmas reconhecidos se mostram totalmente incapazes de pensar — ao contrário do que crêem — a *gênese do laço social* e a aliança. Totalmente incapazes, também, de pensar a dádiva. E, por conseguinte, o político (Caillé, 1993). Basta lembrar rapidamente as razões desse fracasso para ver surgir em negativo o lugar

desse terceiro paradigma, e compreender por que deve ser um paradigma da dádiva e do simbolismo.

É mais simples começar pelas dificuldades próprias ao holismo, pois são, nesse particular, patentes e congêntas. O holismo não tem nada a dizer sobre o modo como o laço social é gerado, o que fica evidente quando se observa que nem mesmo se coloca a questão. Por hipótese, postula que o laço social sempre está dado de saída e preexiste ontologicamente à ação dos sujeitos sociais. Mas seria possível falar em ação nesse caso? Dificilmente, já que nessa perspectiva supõe-se que os sujeitos, individuais ou coletivos, não fazem senão aplicar um modelo e uma lei que existiam antes deles. Limitam-se a expressar os valores de sua cultura, cumprir as funções sociais determinadas ou colocar em prática as regras envolvidas na lógica da estrutura de que dependem. *A fortiori*, numa tal perspectiva, a dádiva é inexistente e impensável. Onde os homens e os teóricos da dádiva acreditam vê-la em ação, os defensores de uma abordagem holista tratarão de mostrar que se trata unicamente de submissão às prescrições do ritual e cumprimento das tarefas necessárias à reprodução da ordem funcional e estrutural.

Sempre se é melhor crítico dos outros do que de si mesmo. Os partidários de uma abordagem individualista facilmente colocam em evidência a tendência à hipótese que se encontra no cerne do holismo e notam que este postula como um dado justamente aquilo que está por explicar: a produção da relação social e da totalidade. Mas, ao contrário do que crêem, seu paradigma não se sai melhor do que o rival. Se o holismo reifica e hipostasia a totalidade, o individualismo metodológico faz o mesmo com o indivíduo. O que é menos visível e menos chocante à primeira vista, em razão da diferença de escala e porque a figura física do indivíduo é menos impalpável do que a da sociedade. Mas será que é de realidades físicas que se trata? Tudo bem considerado, é tão injustificado supor os indivíduos como dados, presentes desde sempre, quanto a sociedade. E mesmo "dando" a si mesmo o indivíduo, com os traços que lhe agradam, de indivíduos ilhados, calculistas racionais e egoístas (*self-regarding e self-interested*), o individualismo metodológico revela-se tão incapaz de

proceder à geração lógica do elo que une esses átomos individuais quanto um mágico de tirar um coelho de um chapéu vazio.

Não falaremos aqui das recentes sofisticações da versão *standard* e ancestral do paradigma, que revelam uma conscientização parcial — parcial apenas —, por parte de seus defensores, dos problemas que coloca. Levar em conta os custos da informação e sua incompletude, o caráter limitado e contextual da racionalidade, descobrir que os indivíduos são incapazes de coordenar suas ações, a menos que regras de coordenação preexistam, de modo que antes de tentar descrever suas ações individuais é preciso pensar o modo como são geradas as convenções em torno das quais se unem, nada disso muda, no fundo, o problema que Durkheim tinha percebido com clareza: não é possível fazer o altruísmo nascer do egoísmo.

Ou, mais precisamente, é impossível convencer os egoístas racionais, isolados e "mutuamente indiferentes" a levar adiante a teoria de que seria vantajoso para eles cooperar, ou seja, confiar uns nos outros e estabelecer uma relação de aliança. Pode-se torcer o dilema do prisioneiro em todas as direções, submetê-lo a *backward induction* ou torná-lo evolutivo, repeti-lo ao infinito ou analisá-lo na instantaneidade, e sempre se chegará à mesma conclusão: se os sujeitos sociais forem fixados em sua posição de separação inicial e de desconfiança, nada poderá fazer com que saiam disso, tanto que para se precaverem individualmente, evitando o risco do pior — a possível traição do outro —, tomarão a dianteira na traição, e todos se encontrarão numa situação bem pior do que aquela que a confiança teria permitido instaurar (Cordonnier, 1993 e 1994; Nemo, 1994; *La Revue du MAUSS semestrielle*, 1994a).

A dádiva como aposta e como solução das aporias do holismo e do individualismo

É bastante fácil tirar as conclusões dessas breves observações, pelo menos para um leitor de Marcel Mauss. O único meio de escapar das aporias do dilema do prisioneiro e do individualismo metodológico, o único meio de criar a confiança e moldar a relação social, é

tentar *a aposta da dádiva*. Pois, como se vê claramente — e estabelecer-lo com extremo rigor é o mérito da literatura acerca do dilema do prisioneiro —, só pode ser uma aposta. Pois é, de fato, unicamente numa situação de incerteza estrutural que o problema da confiança e da tessitura do laço social se coloca.

Partamos do princípio de que nos encontramos num universo holista, onde tudo é regido pelo costume, os valores ou regras, e ninguém trairá, já que cada um sabe que o comportamento do outro é regido pelo costume, e que este lhe ordena escolher a via da honra, que é a da generosidade. A via da dádiva obrigatória.¹¹ Tudo se passa como se estivéssemos diante de um Deus infinitamente bom e benevolente, de modo que não há a menor dificuldade em escolher a melhor via. Consideremos, ao contrário, que nos encontramos mergulhados nas águas glaciais do cálculo egoísta, postulado pela axiomática do interesse, e tampouco haverá hesitação, já que, por hipótese, não podemos esperar nenhum sinal de generosidade em nosso parceiro e adversário.

Concluiremos, assim, que o holismo e o individualismo só nos esclarecem quanto a dois casos extremos e muito particulares: no primeiro, todas as pessoas com quem nos relacionamos podem ser consideradas santos, ou algo assim, fosse apenas porque são tão previsíveis quanto santos; no segundo, todas as pessoas com quem nos relacionamos devem ser consideradas escroques. Falta, portanto, elaborar um modelo que se refira à realidade concreta, essa na qual não sabemos para que lado tendem ou tenderão nossos parceiros passados, presentes, futuros ou possíveis, porque tendem aos dois ao mesmo tempo.

"Confiar totalmente ou desconfiar totalmente", eis a solução que, de modo precursor, Mauss dava ao dilema do prisioneiro (Mauss, 1966, p. 277). Ou, antes, a solução que ele demonstrava ter sido efetiva e historicamente dada ao problema pelas sociedades arcaicas: apostar na aliança e na confiança, e concretizar a aposta por meio de dádivas que são símbolos — performadores — dessa aposta primeira. Ou recair na guerra. Em outras palavras, apostar na incondicionalidade — pois na aliança se deve dar tudo —

mas reservando-se a possibilidade de recair, a qualquer momento, na desconfiança. Ou ainda, mergulhar na incondicionalidade (pois na situação do dilema do prisioneiro, por hipótese, sem comunicação com meu parceiro-adversário, a escolha tem de ser, num determinado momento, sem condições) mas não incondicionalmente nem necessariamente para sempre. Permanecendo, pois, num éter de ambivalência irredutível, porque constitutivo da aliança entre inimigos e rivais. Ambivalência que explica o fato de que as dádivas obrigatórias obriguem a quem dá e a quem recebe, que sejam ao mesmo tempo remédio e veneno (*gift/gift, pharmakos*), benefício e desafio, uma ambivalência própria ao regime que se pode chamar de *incondicionalidade condicional* (Caillé, 1996).

Uma teoria paradoxal e pluridimensional da ação

No fundo, Marcel Mauss sugere, de modo pioneiro, que o único modo possível de responder ao dilema (do prisioneiro) é fazê-lo por meio de um paradoxo. A aposta da dádiva é, de fato, intrinsecamente paradoxal, já que apenas a gratuidade demonstrada, a incondicionalidade, são capazes de selar a aliança que beneficiará a todos e, finalmente, àquele que tomou a iniciativa do desinteresse. Aquele que, homenageando Joseph Schumpeter, tinha percebido claramente a natureza do problema econômico colocado, ficaríamos tentados a chamar de *empreendedor da dádiva*. Mas, justamente, retrucarão o individualismo metodológico e as mil e uma formas de utilitarismo científico, justamente, é um empreendedor, e é na verdade por interesse que age. E se é assim, dirão ainda, é abusivo falar de dádiva.

Ao que um partidário do paradigma da dádiva responderá que, raciocinando assim, cairemos novamente na ladainha de que mal acabamos de sair, desconsiderando totalmente o fato da aposta, da *abertura para a incerteza quanto ao retorno que constitui a generosidade e a dádiva iniciais*, sem as quais não haveria absolutamente nada. O empreendedor da dádiva, o chefe selvagem sedento de prestígio ou o cavalheiro que se recusa a trair seriam "realmente desinteressados"? Seu desinteresse não deve ser posto em dúvida, ainda mais porque às vezes, freqüentemente ou quase sempre (o que é

mais plausível? Eis um vasto tema) ganham com isso? Questão sem sentido, se formulada nesses termos. Talvez eles "ganhem", mas é por terem corrido o risco de perder, até de perder tudo, inclusive a própria vida.

E isso deve bastar, por ora, para notar uma grande diferença entre o paradigma da dádiva e seus dois rivais. Estes acreditam ter uma teoria da ação, mas na verdade não têm nenhuma, já que para eles todas as ações podem ser creditadas a um único móvel. O sujeito da ação apresentado pelo holismo é incapaz de dar. Controlado demais pelo exterior para atingir a liberdade e o sentido, pode, na melhor das hipóteses, apenas cumprir corretamente o rito, a regra ou a função, submetendo-se ao seu destino. Está controlado demais, obrigado demais para agir. Inversamente, o indivíduo do individualismo metodológico é ao mesmo tempo livre demais e fechado demais em si mesmo para ser capaz de sair, agir e realmente se relacionar com as outras mônadas. Utilizando os termos de Max Weber, diríamos que o holismo só concebe a ação tradicional, e o individualismo só concebe a ação instrumental *zweckrational*.

Os comentadores de Mauss talvez não tenham dado suficiente ênfase ao fato de que era um modelo de ação social totalmente diferente o que ele nos apresentava na reflexão acerca do sacrifício ou da dádiva, um modelo intrinsecamente plural. Pois a dádiva é, segundo ele, indissociavelmente "livre e obrigada" de um lado, e interessada e desinteressada do outro. Obrigada, pois não se dá qualquer coisa a qualquer pessoa, num momento qualquer ou de qualquer modo, sendo os momentos e as formas da dádiva de fato socialmente instituídos, como bem nota o holismo. Contudo, se se tratasse unicamente de mero ritual e pura mecânica, expressão obrigatória de sentimentos obrigados de generosidade, então nada ocorreria na verdade, já que, mesmo socialmente imposta, a dádiva só adquire sentido numa certa atmosfera de espontaneidade. É preciso dar e retribuir. Sim, mas quando, quanto, com que gestos, quais entonações? Quanto a isso, mesmo a sociedade selvagem mais controlada pela obrigação ritual deixa ainda um grande espaço para a iniciativa pessoal.

A definição da relação entre interesse e desinteresse é mais delicada ainda, já que não somente o ganho acaba indo — possivelmente, mas não garantidamente — para aquele que soube correr o risco da perda, mas também porque a dádiva arcaica, *dádiva nobre* cujos restos Mauss exuma, não tem, nem pretende ter, nada de caridosa. Trata-se, como Mauss deixa bem claro, de dádiva agonística, rivalidade pela dádiva. Uma outra forma da guerra, portanto. Guerra continuada por outros meios, como se descreveu certa vez o político, esse perfeito equivalente da dádiva em maior escala. De modo que o interesse se encontra duplamente presente e imbricado nessa ostentação simbólica de generosidade. Que é mais do que ostentação, aliás, uma vez que a traz à realidade. O interesse está no final do processo (e não no início, como quer o utilitarismo), pois a generosidade, se tudo correr bem (mas não há como ter certeza de que tudo correrá bem), acaba compensando. Sob outra forma, porém, encontra-se também no próprio cerne do processo inteiro, estruturado pela rivalidade agonística dos parceiros. O paradoxo suplementar é que essa rivalidade é, em si mesma, a condição da aliança e da amizade.

O que confere à análise mais do que esboçada por Mauss sua enorme força potencial é o fato de não se apresentar como resultado de uma construção especulativa, mas como desvendamento da complexidade do concreto em si. Mantendo-se no nível da especulação, não é muito difícil perceber os defeitos que notávamos há pouco no holismo e no individualismo metodológicos, e tentar superá-los multiplicando as hipóteses e os modelos *ad hoc*, obtidos pela manipulação mais ou menos arbitrária de algum parâmetro. Nada disso ocorre em Mauss. Sem dúvida, é possível e legítimo discutir infundavelmente a sua escolha das palavras. Estaria correto em utilizar o termo dádiva, em vez de troca simbólica ou prestação agonística (como às vezes faz)? Pode-se realmente falar em interesse, ou obrigação etc.? Ele mesmo tinha consciência demais da extraordinária variabilidade histórica do sentido das palavras — foi, inclusive, o primeiro teórico disso, com o seu "Ensaio sobre algumas formas primitivas de classificação" (Durkheim e Mauss, *in* Mauss, 1971) — para

esconder suas dúvidas quanto a cada um dos termos empregados. Contudo, no que diz respeito ao sentido geral da resposta que propõe, há poucas dúvidas. Poucas dúvidas de que a dádiva "não funcionaria", não seria o operador privilegiado da sociabilidade que é se não fosse, efetivamente, *ao mesmo tempo e paradoxalmente obrigada e livre, interessada e desinteressada*.

Interacionismo, dádiva e redes

O modo como tentamos, até agora, entrar no paradigma da dádiva certamente terá deixado céticos não só os defensores intransigentes do individualismo ou do holismo metodológicos, como também todos aqueles, cada vez mais numerosos, que se filiam atualmente ao interacionismo. E atualmente todos o fazem, ainda que se trate unicamente de se distanciar dos defeitos mais grosseiros e mais gritantes dos dois paradigmas dominantes. Quem discordaria de que, em princípio, é preciso evitar reificar e hipostasiar as figuras do indivíduo e da sociedade? E tudo o que se tem buscado nas ciências sociais, nas últimas três décadas, não constitui uma tentativa de abrir um caminho intermediário, evitando tanto os escolhos do individualismo como os do holismo tradicionais?

Não há um *ar de família*, que consiste exatamente nisso, entre o interacionismo simbólico de E. Goffman, a etnometodologia de Garfinkel, a antropologia das ciências de M. Caillon e B. Latour, a sociologia econômica de Mark Granovetter e Richard Swedberg, a economia das convenções de L. Thévenot ou, num gênero totalmente diferente, J.-P. Dupuy e A. Orléan, e a sociologia da competência de Luc Boltanski?¹² E se é assim, como tudo leva a crer inicialmente, não seria vergonhosamente abusivo atribuir a um único autor, ainda por cima discreto quanto a esse tema, o mérito exclusivo de ter formulado uma questão que é, na verdade, a de todos?

Não negamos que existe, de fato, um *ar de família* entre todos esses autores, e entre eles e Mauss. É inclusive possível descobrir interacionismo no próprio Durkheim e, *a fortiori*, em Weber. Sem mencionar G. Simmel, que é, sem dúvida, ao lado de Mauss, o outro inventor do

paradigma que aqui tentamos fixar. Mas a questão crucial é saber se existe, entre os autores que se dizem ou são ditos interacionistas, ferramentas teóricas e conceitos *especificamente* interacionistas. Nem sempre é o caso. Várias descrições feitas por Goffman se referem, de fato, a interações. Mas para explicá-las, Goffman ora se apóia na distinção mais pesadamente holista de Durkheim, evocando a obrigação ritual, ora, ao contrário, se inspira na teoria de T. Schelling e na teoria dos jogos, ou seja, no instrumento privilegiado do individualismo metodológico contemporâneo.¹³

Os economistas das convenções, por sua vez, a nosso ver se incluem totalmente no quadro do individualismo metodológico — que, aliás, reivindicam explicitamente —, e se limitam basicamente a introduzir nele um grau suplementar de flexibilidade.¹⁴ Aliás, a própria idéia de interacionismo não fica clara, e talvez fosse melhor, seguindo Norbert Elias, explorar as possibilidades do que poderíamos chamar de *interdependentismo*, propondo a análise do conjunto das interdependências concretas que ligam os indivíduos, do qual o interacionismo, isto é, a análise das inter-relações face a face ou em relação de conhecimento mútuo, constituiria apenas um subconjunto.

Seja como for, não somos evidentemente loucos de pretender que Mauss tenha inventado tudo sozinho e que, à exceção dele, nada valha a pena. Notadamente, como acabamos de sugerir, parece que boa parte das descobertas que lhe atribuímos poderia ser igualmente atribuída a Georg Simmel, autor que tem ainda em comum com Mauss o horror ao espírito de sistema. E nada se percebe nele que, em princípio, seja estranho à abordagem do discípulo privilegiado de Simmel que é Norbert Elias.

Entre os autores contemporâneos, aqueles com quem as afinidades deveriam ser mais pronunciadas são os que centram sua análise na utilização da noção de rede. É o caso da antropologia das ciências e também da sociologia econômica tal como entendida e defendida por M. Granovetter e R. Swedberg (1994), entre outros. Quer seja no âmbito da ciência ou no da empresa, esses autores mostram de modo sugestivo como sua análise escapa das

interpretações correntes. O que produz a descoberta científica não é a razão universal e impessoal em ação, mas a capacidade dos especialistas de constituir alianças, tecer redes e obter apoio de colegas, administradores, financiadores e jornalistas, e aparelhos, micróbios ou moluscos. O que faz funcionar as empresas e dá vida aos mercados econômicos não é a universal e abstrata lei econômica da oferta e da procura, mas a cadeia de (inter)dependências e relações de confiança de que são feitas as redes. As sociologias da ciência e da economia convergem, assim, para uma tipologia das redes.

Nada mais de acordo com aquilo que constitui o núcleo da postura de Marcel Mauss. De fato, a primeira análise de rede jamais realizada pelas ciências sociais — e que ocupa um lugar central no "Ensaio sobre a dádiva" — é a de Malinowski, em *Argonautas do Pacífico (sic)*, quando descreve as dádivas simbólicas de bens preciosos, *osvaygu'as*, realizadas pelos nativos das ilhas Trobriand por ocasião de suas famosas expedições *keula*. A palavra *keula*, explicava Malinowski, significa círculo, o grande círculo do comércio simbólico intertribal. Círculo ou rede, dá no mesmo. Sem saber — já que os sociólogos americanos ignoram completamente Mauss —, Granovetter centra sua reflexão a respeito das redes exatamente naquilo que Mauss descobrira em sua busca da dádiva através da infinita variedade de culturas: fidelidade e confiança.

A rede é o conjunto das pessoas em relação às quais a manutenção de relações interpessoais, de amizade ou de camaradagem, permite conservar e esperar confiança e fidelidade. Mais do que em relação aos que estão fora da rede, em todo caso.¹⁵ A única coisa que falta *a priori* nessas análises é reconhecer que essa aliança generalizada que constitui as redes, atualmente como nas sociedades arcaicas, só se cria a partir da aposta da dádiva e da confiança.¹⁶ E constatar que o vocabulário da fidelidade e da confiança é indissociável do da dádiva (Servet, 1994), já que é a palavra dada, mais do que o juramento e antes dele (Verdier, 1991). Contudo, e logo voltaremos a isso, a referência à dádiva, em razão de sua natureza simbólica, abre imediatamente para uma dimensão que é irredutível às redes concretas e empiricamente determinadas.

Mas acrescentemos desde já que é por uma outra dimensão, igualmente forte, que essas análises em termos de redes se inscrevem tão facilmente no quadro da reflexão aberta por Mauss. De fato, holismo e individualismo têm em comum o fato de pensarem a sociedade segundo um eixo vertical. Um para afirmar o peso esmagador do topo sobre a base, do todo sobre as partes e os indivíduos. O outro, ao contrário, para negar essa preeminência — perguntando, além disso, à totalidade: "quem te fez rainha?" —, pretendendo reproduzir logicamente a geração do alto pelo baixo. Em ambos os casos, é preciso supor que um dos dois termos preexiste à geração e seria, assim, transcendente à realidade que gera. Raciocinar em termos do interacionismo da dádiva, de pensamento do político, é, ao contrário, adotar um ponto de vista radicalmente imanente, horizontalista, e mostrar que é do mesmo movimento que se produzem ou se reproduzem os termos opostos, a base e o topo.

"De saída", isto é, o tempo todo, agora, não há nem indivíduo nem sociedade — nem natureza nem sociedade, diria Latour —, mas a (inter)ação dos homens concretos.¹⁷ A práxis, diria o jovem Marx de *A ideologia alemã*. Afirmação com que Mauss certamente concordaria, ele que, aliás, era grande admirador de Marx e, por mais estranho que possa parecer, poderia justificadamente ser considerado como seu principal herdeiro.¹⁸

Estabelecendo relações que são determinadas pelas obrigações que contraem ao se aliarem e dando uns aos outros, submetendo-se à lei dos símbolos que criam e fazem circular, os homens produzem simultaneamente sua individualidade, sua comunidade e o conjunto social no seio do qual se desenvolve a sua rivalidade. Eis, aproximadamente, o que poderia dizer um Marx cruzado com Mauss e com alguns harmônicos do lado do atual pensamento de redes.

Resta saber se os representantes desta última concordam com o que dela dizemos.¹⁹ A principal implicação disso é que o que poderíamos chamar de modalidade reticular do interacionismo — de modo menos pedante, as escolas que praticam o interacionismo baseadas na análise das redes —

não representaria senão uma utilização do paradigma da dádiva. Sendo de lamentar apenas que não tenha mais consciência disso. E que, como insiste com justeza Olivier Schwartz (1993), num texto luminoso que constitui uma homenagem vibrante a Marcel Mauss e à sua sociologia compreensiva, limitando-se a observar interações empíricas mais ou menos arbitrariamente recortadas, o interacionismo não saiba, em geral, abrir-se para a profundidade do simbolismo e do fato social total. Assim, escreve esse autor:

Se o interacionismo se sente especialmente à vontade no plano das unidades ou seqüências interacionais claramente delimitadas [...] uma perspectiva maussiana constrói seus fatos de outro modo [...]: 1º. substitui um modo de recorte dos objetos operado em função das necessidades da análise do investigador por uma construção dos fatos segundo as situações em que são efetivamente pertinentes para os grupos estudados; 2º. as unidades observadas não são constituídas em isolamento [...] A originalidade de sua posição decorre, precisamente, de sua capacidade de circular entre o plano mais "situacional" e o mais "estrutural", de praticar o *go-between* entre níveis diferentes de organização do fato social. (Schwartz, 1993, p. 303)

O componente normativo do paradigma da dádiva

Afirmávamos há pouco que, nas ciências sociais, o componente normativo é hierarquicamente superior em relação às dimensões estritamente cognitivas. A alusão a Marx que acabamos de fazer permite precisar a situação de Mauss desse ponto de vista, e insistir no fato de que esses debates, que devem parecer bizantinos para os leigos, acerca do lugar que devem ocupar, respectivamente, os paradigmas holista, individualista e interacionista, estão longe de ter um alcance puramente acadêmico. Através deles, e rapidamente, desemboca-se diretamente na questão das escolhas éticas e políticas. Simplificando um pouco, e correndo o risco de ficar exposto a numerosas refutações empíricas fáceis, parece pouco duvidoso que existe uma forte correlação entre a adoção do paradigma individualista e uma certa preferência pelo liberalismo econômico (e político) e, reciprocamente, entre a escolha de uma

abordagem holista e, no mínimo, uma certa reticência quanto a esse mesmo liberalismo econômico. Os individualistas desejam deixar ao livre jogo do mercado a organização da maior parte da existência social. Os holistas, ao contrário, têm mais tendência a desejar que o Estado desempenhe um papel importante.

Nesse sentido, os debates acadêmicos apenas reproduzem a oposição, tão central na modernidade, entre liberais mais ou menos rígidos (ou o contrário) e socialistas mais ou menos flexíveis (ou o contrário). Os primeiros falam a partir do ponto de vista do mercado, os últimos, do ponto de vista do Estado (quando não do da religião ou de seus sucedâneos modernos). Aqui também se sente uma grande lacuna, a de uma doutrina que, sem negar a necessidade do Estado e do mercado, tratasse de desenvolver uma visão política a partir do ponto de vista da própria sociedade (e de sua autoconsistência, sua *Selbständigkeit*), na medida em que esta é irreduzível ao mercado e ao Estado. O livro de Fournier atesta a contento que era essa a visão de Mauss, que durante toda a vida militou, e muitas vezes na linha de frente — notadamente por ocasião de sua colaboração estreita com Jaurès —, pelo advento de um socialismo associativo. Será lícito pensar que a exigência é cada vez mais atual, mesmo que tudo pareça nos afastar disso, e que o desenvolvimento da economia solidária, quaternária, associativa, plural etc., que todos desejamos profundamente, e pouco importa aqui sua designação exata, só pode surgir se reconhecer em si mesma um conjunto de móveis complexos, os que impelem para a dádiva e para o investimento livre em redes de obrigações, e não apenas por interesse individual isolado ou por obrigação estatal?

Essa breve digressão normativa revela imediatamente a necessidade de efetuar um ajuste no alcance do paradigma da dádiva. Apesar de dezenas ou centenas de páginas escritas para especificar o contrário, muitos leitores de *La Revue du MAUSS*, mais ou menos benevolentes, acreditaram ler nela um manifesto romântico em favor de alternativas totalmente radicais e inéditas para a ordem prática e teórica reinante. Como criticávamos a hipertrofia da economia de mercado, a hipótese de sua naturalidade e

a de sua imaculada concepção, e como colocávamos sérias dúvidas quanto à capacidade da ciência econômica de analisá-lo, deduziu-se que desejávamos sua substituição por uma economia completamente diferente, uma economia fundada na dádiva e na gratuidade, por exemplo. E essas poucas linhas, rápidas e, portanto, desajeitadas que acabamos de escrever para mostrar a proximidade de inspiração entre aspectos de Marx e Mauss não vão certamente contribuir para resolver o problema. Pois a loucura do marxismo no século XX consistiu, justamente, em pretender construir, sobre as ruínas do mercado e do Estado burgueses, uma economia completamente diferente, fundada em motivações altruístas, na dádiva, em prol da causa do proletariado.

É inútil reafirmar aqui que nenhum desígnio sombrio ou ideológico desse tipo nos inspira, e que, como Mauss, não clamamos de modo algum pela abolição do mercado ou do Estado, mas por sua reinserção numa ordem social e política que faça um sentido global — seu *reembedding*, diria K. Polanyi. Será certamente mais interessante precisar uma das razões teóricas fundamentais para isso: nem a economia de mercado, nem a economia pública, nem o capitalismo, nem o Estado são incomensuráveis e absolutamente estranhos à economia ou à sociedade da dádiva, ou, pelo menos, não do modo como geralmente se imagina. O *princípio* da economia de mercado, para falar como Montesquieu, é o interesse (e, secundariamente, a liberdade). O princípio da economia pública é a obrigação (e, secundariamente, a igualdade).

Nenhum desses princípios está ausente do registro da dádiva. Sua especificidade, comparado a esses grandes maquinários modernos impessoais que são o mercado e o Estado, não é de modo algum o desprezo do interesse e da obrigação, da liberdade ou da reciprocidade, mas o fato de mesclar todos esses princípios, temperando um com o outro, quando a modernidade deixa cada ordem obedecer a seu próprio princípio, procurando torná-los compatíveis, mas apenas *a posteriori*. Não existe, portanto, *um* modelo da economia da dádiva que pudesse ser, enquanto tal, oposto ao do mercado ou da economia estatal. Isso exige que se

torne ainda mais preciso o sentido no qual nos parece possível buscar delimitar um paradigma da dádiva.

Um paradigma anti-sistemático e antiparadigmático (as quatro entradas para a dádiva)

Assim como se imputou à *Revue du MAUSS* um rousseauianismo ingênuo e perigoso, muitos de seus leitores apressados acreditaram que, como criticávamos a axiomática do interesse — a pretensão de tudo explicar pelo famoso interesse —, decorria que pretendíamos poder tudo explicar pelo desinteresse, quem sabe até pelo espírito de caridade. Pois bem, correndo o risco de surpreender, não hesitamos em declarar e repetir que o paradigma da dádiva não implica nenhuma condenação das explicações pelo interesse enquanto tais, inclusive o interesse econômico. O "Ensaio sobre a dádiva" é, aliás, recheado de considerações nesse sentido, a ponto de alguns autores terem achado que poderiam situá-lo sob a bandeira de uma certa forma de marxismo economicista. "Ser o primeiro, o mais belo, o mais sortudo, o mais forte e o mais rico, é isso o que se busca e assim se o obtém." (Mauss, 1966, p. 270). Essa frase aparentemente simples transborda, decerto, de sutilezas ocultas, pois poderíamos refletir longamente acerca da hierarquia relativa desses diversos objetivos e do modo como cada um deles pode ser atingido.

Por uma longa série de razões, que tomaria muito tempo desenvolver aqui, parece que uma das implicações lógicas do antiutilitarismo e do paradigma da dádiva deva ser a afirmação de que *os interesses instrumentais são hierarquicamente secundários em relação ao que se poderia chamar de interesses de forma ou de apresentação de si (Selbstdarstellung)*, que os interesses estritamente econômicos ou materiais são secundários em relação aos interesses de glória ou fama, dir-se-ia ainda há pouco tempo atrás. E isso porque, antes de ter interesses econômicos, instrumentais ou de posse, é preciso que os sujeitos, individuais ou coletivos, existam, e se constituam enquanto tais. Seja como for, fica suficientemente claro nessa discussão que o paradigma da dádiva não é o inimigo *a priori* da axiomática do interesse (exceto em sua dimensão axiomática ou paradigmática), nem de nenhum outro tipo de explicação. Opõe-se, sim, a todo e qualquer

reducionismo e, assim, a toda teorização unilateral. E, sobretudo, a toda teoria *a priori*. A quem fala apenas de interesse é preciso retrucar que há também obrigação, e espontaneidade, e prazer, e vice-versa.

Se refletirmos acerca da extraordinária complexidade analítica imediatamente introduzida pela fórmula da tripla obrigação de dar, receber e retribuir, e de sua combinação com a certeza de Marcel Mauss de que, na dádiva, há ao mesmo tempo obrigação e liberdade, interesse e desinteresse, compreende-se melhor por que Mauss, inimigo de qualquer sistema, não deixou nenhuma teoria acabada e formalmente satisfatória. Se quiséssemos adotar um procedimento tipologizante, poderíamos de fato distinguir entre as ações que são regidas primeiramente pela obrigação de dar, ou pela de receber, ou pela de retribuir,²⁰ e refazer a operação para cada um dos três outros motivos e depois considerar as combinações de motivos. Isso bastaria para constituir um instrumental tipológico respeitável, e provavelmente necessário.²¹ Porém, sem desejar ou pretender ir tão longe, para ter uma idéia da plasticidade intrínseca do paradigma bastará notar a extraordinária pluralidade dos escritos explicitamente inspirados nele.²² E que, surpresa, podem muito bem ser reagrupados de acordo com as quatro dimensões da ação isoladas por Mauss.

Uma primeira categoria de textos, os mais próximos de uma abordagem etnológica ou antropológica profissional, insistem primariamente no fato da *obrigação ritual*. Para eles, a dádiva é antes de mais nada dádiva ritual. Ou exclusivamente isso. O autor mais representativo dessa concepção é certamente Guy Nicolas (1986), que, aliás, dedicou a suas manifestações na África, no Níger, na região de Maradi, uma das mais belas monografias jamais produzidas em Etnologia, na nossa opinião,²³ e que atualmente estende sua análise às sociedades contemporâneas e ao estudo do martírio e da vontade de morrer pela pátria (Nicolas, 1995 e 1996).

Com nuances — já que seus autores não são etnólogos de profissão —, poderíamos ligar a essa inspiração o belo livro de Dominique Temple e Mireille Chabal (1995), *La*

reciprocité et la naissance des valeurs humaines, que mostra admiravelmente que antes da dádiva positiva, dádiva de bens, e da dádiva negativa, dádiva dos males e da morte, existe uma obrigação de reciprocidade, anterior a qualquer dádiva concreta, que regula a alternância dos gestos.²⁴ De onde provém essa obrigação de reciprocidade? Por que mesmo na mais terrível das guerras há sempre regras? Eis, de fato, um campo de reflexão de suma importância. E um campo empírico evidentemente inesgotável, já que é o próprio campo da Antropologia, inclusive da antropologia das sociedades modernas.

Seguindo a lógica estruturalista das oposições binárias, as análises mais opostas àquelas que raciocinam em termos de ritual são as que vêm primeiramente na dádiva, em vez da obrigação, a dimensão da liberdade, na medida em que beira a espontaneidade e a criação. A generosidade, neste caso, está do lado do engendramento e da geração — é a da paternidade e da maternidade, ou ainda a do artista criador (cf. Hyde, 1983). No primeiro caso, é dom de vida; no segundo, dom do artista, justamente na medida em que ele recebeu um dom, e que faz com que esse dom recebido das musas circule em prol dos outros.

A dádiva é, assim, dádiva do que surge, dádiva do próprio surgir. Essa é a dádiva que ocupa os filósofos, mais do que os etnólogos, principalmente se forem fenomenólogos. Se a dádiva dos etnólogos é basicamente dádiva ritual, aqui torna-se *doação*, ou *dádiva-doação*. Dentre os autores que contribuíram na *Revue du MAUSS*, o mais sensível a essa dimensão da dádiva é certamente Jacques Dewitte (1993), particularmente atento à obra do biólogo A. Portmann, sobre a qual Hannah Arendt baseava parte de suas reflexões relativas ao desejo de aparecer. Não resta dúvida de que está aí uma dimensão essencial do antiutilitarismo, já que as análises de Portmann permitem descartar qualquer interpretação utilitarista, funcional ou instrumental do ser vivo, mostrando como ele se desenvolve no júbilo da apresentação de si (*Selbstdarstellung*) e como esta última é hierarquicamente primeira em relação às necessidades orgânicas e funcionais.

Essa menção ao júbilo inerente ao fato de aparecer lança uma ponte entre a tradição fenomenológica de Arendt, Portmann e Dewitte e uma entrada totalmente diferente na complexidade da dádiva, a da rivalidade e do *Agôn*. Não existe apenas desejo de aparecer, diria Jean-Luc Boileau, seu mais firme e feroso defensor, mas luta e competição para impor seu próprio aparecer perante o dos outros. Esse é o verdadeiro motivo primeiro. O desejo de glória, de ser o mais belo. A dádiva, aqui, é agonística. E a posição de Boileau é forte, já que é sem dúvida da dádiva agonística, e não de outra coisa, que trata o "Ensaio sobre a dádiva". O que cria, aliás, o problema — ao qual teremos que voltar — de saber se a dádiva é redutível à dádiva agonística.

Limitemo-nos, por enquanto, a notar que J.L. Boileau se encontra em boa companhia. Os harmônicos não são mais os de Arendt ou Portmann, mas os do Hegel da dialética do senhor e do escravo revista e corrigida por Alexandre Korjève e, posteriormente, Georges Bataille. Também há muita proximidade em relação à crítica de C. Lévi-Strauss por C. Lefort, em seu artigo significativamente intitulado "A troca e a luta dos homens". Note-se igualmente que essa entrada na dádiva é também a do interesse. Certamente os interesses de glória e poder não podem ser comparados aos interesses materiais de posse. São certamente interesses do ser mais do que do ter e hierarquicamente primeiros, aqui também, em relação a estes últimos. Mas é por essa via, apesar de tudo, que se desenvolve o que virá a ser o interesse material e econômico moderno.

De qualquer modo, isso fica claro quando se compara a proposta de Jean-Luc Boileau àquela que lhe é mais imediatamente antitética, a que é desenvolvida por Jacques T. Godbout em *L'esprit du don* e em vários artigos mais recentes, que mostram todos o poder do desejo de dar em si mesmo e sua irredutibilidade ao cálculo e à instrumentalidade. Em vários aspectos, a proposta de Godbout se relaciona à de Nicolas e à de Dewitte. Pois ele apresenta, no seio dos casais modernos que estuda, ritual e dívida. Mostra que, nos casais que "vão bem", cada um se sente mais endividado do que o outro. Ao mesmo tempo, demonstra, por exemplo numa dádiva entre irmãos, que há na dádiva espontaneidade, algo que se decide

instantaneamente, alheio a qualquer cálculo ou reflexividade. Mas parece-nos pouco duvidoso que a entrada específica de Goubdout seja a da dádiva desinteressada, dádiva feita por prazer ou sem mais, dádiva que sela alianças, dádiva realizada no registro do *dogostar*, que poderia ser qualificada de *dádiva harmônica*, em oposição à *dádiva agonística* de Jean-Luc Boileau.

Outras entradas são concebíveis, mas não em número infinito. Como classificar, por exemplo, as análises de Philippe Rospabé (1995) sobre as origens da moeda selvagem? Talvez na trilha do Mauss pensador do simbolismo. Ou na de Lévi-Strauss, com uma diferença considerável: aqui, como para Françoise Héritier, o conteúdo dos símbolos, e não mais apenas sua estrutura, é sumamente importante. E o que Rospabé revela é que todos esses símbolos falam sempre da mesma coisa, da vida e da morte. Ficamos tentados a dizer: da doação e da obrigação.²⁵

Quantas entradas variadas, diversas e até opostas, portanto, na dádiva! E no entanto, o que surpreende é que todos esses autores se reconhecem como discípulos de Mauss e, ainda mais surpreendente, reconhecem como tais até mesmo os autores das análises mais opostas às suas. É porque o paradigma da dádiva não impõe, *a priori*, uma entrada determinada. E nós não vemos nenhuma necessidade de escolher. Os quatro móveis da dádiva, e da ação humana em geral, existem de fato e são irreduzíveis uns aos outros. Desse fato resulta uma consequência essencial quanto à natureza paradigmática da dádiva: o paradigma da dádiva não poderia de modo algum ser um paradigma do mesmo tipo que o holismo ou o individualismo metodológicos. Esses sempre funcionam, na verdade, como redutores a uma última instância. Qual a razão de uma dada instituição ou prática? A estrutura? Não, as funções a cumprir. Não, os cálculos efetuados pelos sujeitos da ação. Não, não, veja bem, é a estrutura. E a cultura? Seja como for, deve haver uma razão. Ora, claro, o interesse econômico. Não, é a cultura, ora. Etc.

O que choca em todas essas respostas sugeridas pelos paradigmas em vigor é o fato de se apresentarem, sempre,

sob a forma de verdades abstratas e a-temporais. Desde sempre, sempre e em toda parte, e segundo as mesmas modalidades, a função, a estrutura, os valores, ou ao contrário o cálculo, o interesse individual, as verdadeiras razões seriam igual e identicamente determinantes. Nada de comparável acontece com o paradigma da dádiva, que deixa tudo em aberto para a pesquisa histórica, etnológica ou sociológica, e que não supõe ter encontrado as respostas antes mesmo de ter colocado as questões e realizado a investigação. Assistemático, inimigo das respostas prontas e mastigadas, *o paradigma da dádiva não é uma máquina de soprar soluções, mas de inspirar questões. Nesse sentido, é tudo menos paradigmático. Chega a ser, num certo sentido, e por excelência, antiparadigmático.*

Daí, aliás, as dificuldades evidentes que encontramos para delinear-lo, que não se devem unicamente à nossa incompetência, mas também à sua natureza profunda. Esperamos, contudo, ter conseguido dissipar alguns prováveis erros de interpretação e nos preparado para enfrentar algumas críticas de princípio que ameaçam ser terríveis. Pois, recordemos, baseamos nossa tentativa de demonstrar a existência de um terceiro paradigma nas ciências sociais na hipótese ao mesmo tempo forte e frágil, na medida em que é no fundo bastante precisa, da universalidade — pelo menos uma certa universalidade — da obrigação de dar, receber e retribuir. E para reforçar, ligamos intrinsecamente dádiva e simbolismo, de um modo que ainda permanece um tanto obscuro.

Objeções e aprofundamentos

Nada de surpreendente no fato de haver pontos obscuros no seio do paradigma da dádiva. Após dois mil e quinhentos anos de filosofia política maciçamente hedonista, eudemonista e utilitarista (*largo sensu*), após dois séculos de trabalho analítico intenso por parte dos economistas, a axiomática do interesse e o individualismo metodológico permanecem ainda imbuídos de mistério, paradoxos, enigmas e impasses. Como imaginar que no seio

do paradigma da dádiva, em que trabalharam explicitamente apenas algumas dezenas ou centenas de autores, fosse possível já estar no estágio dos esclarecimentos finais?

Aqui tudo resta por explorar empiricamente e por pensar teoricamente. E justo porque o paradigma da dádiva não constitui um sistema filosófico fechado, mas um autêntico programa de trabalho para as ciências sociais e, portanto, aberto por natureza. Para tentar convencer ao menos alguns leitores de que de fato vale a pena investir nisso, convém no entanto dizer algumas palavras a respeito das três objeções mais evidentes que se podem colocar. A primeira é a que põe em dúvida a *universalidade* empírica da dádiva. A segunda contesta que seja concebível, teórica e empiricamente, pretender encontrar em todas as sociedades históricas uma única e imutável essência da dádiva, colocando uma dúvida perigosa quanto à *coerência* interna desta. Finalmente, a terceira objeção argumenta que se a dádiva é, de fato, capaz de explicar ou compreender certas práticas, seria totalmente ilusório pretender analisar a totalidade das sociedades em geral, e da sociedade moderna em particular, a partir do paradigma da dádiva. Faltar-lhe-ia, por natureza, *exaustividade*. Examinemos as três objeções nessa ordem.

Objeções (pseudo)empíricas

Falta de universalidade da dádiva

A crítica *a priori* mais pesada que se pode dirigir ao projeto de dar vida explicitamente a um paradigma da dádiva no seio das ciências sociais é a que coloca em causa e em dúvida, empiricamente, a universalidade da tripla obrigação de dar, receber e retribuir. Essa crítica atinge, de fato, a base, na medida em que o que dá ao procedimento de Mauss sua força incomparável é o fato de não parecer partir de nenhum *a priori* especulativo, e de se basear em algo que se apresenta como uma descoberta empírica — a única descoberta empírica de importância fundamental jamais feita pelas ciências sociais, poder-se-ia acrescentar. Contanto, evidentemente, que se confirme. Quanto a isso, aliás, o próprio Mauss é bastante prudente. Ele não faz

nenhuma generalização intempestiva. Lembremos as primeiras linhas do "Ensaio sobre a dádiva": "Na civilização escandinava e em muitas outras, as trocas e os contratos são feitos sob a forma de presentes, voluntários em teoria, mas na realidade obrigatoriamente dados e retribuídos." (Mauss, 1966, p. 147).

O problema é, portanto, simples: o que significa "muitas"? Uma porção significativa, mas de modo algum majoritária das sociedades selvagens e arcaicas? Grande parte delas? Quase todas, se não todas? Poucas, na verdade? Ao postularmos uma certa universalidade da tripla obrigação, vamos definitivamente além daquilo que Mauss se permitiu afirmar. Todas as críticas que lhe foram dirigidas se resumem, no fundo, a uma dúvida quanto à homogeneidade empírica das sociedades arcaicas e, portanto, quanto à possibilidade de encontrar em funcionamento nelas uma mesma obrigação oblativa. E, *a fortiori*, a dúvida aumenta se se quiser encontrar a dádiva *perennis* no seio de nossas próprias sociedades. Tais objeções são, contudo, de ordem menos estritamente empírica do que pode parecer à primeira vista, já que, evidentemente, para contestar sua universalidade empírica elas precisam se basear numa definição particular da dádiva, na qual Mauss dificilmente se reconheceria.

Assim, Remo Guidieri (1984), por exemplo, critica o fato de Mauss ter falado em dádiva, quando na verdade se tratava, segundo ele, de empréstimo. Claro, já que as dádivas devem ser retribuídas, no final tudo se parece com um empréstimo, se se quiser considerar as coisas sob este ângulo.²⁶ Mas isso não parece esclarecer grande coisa. Mais frontal é o ataque empreendido por Alain Testart (1993), baseado em seu grande conhecimento, especialmente da área australiana. Entre os aborígenes, afirma, nada há que se assemelhe à dádiva, já que, por exemplo, a repartição da caça é sempre feita de modo predeterminado, bem como à aliança, que se estabelece entre cônjuges que são parentes antes mesmo de se aliarem.

Aprofundando, não há dádiva porque não há guerra e, portanto, não há necessidade de encerrar guerras com uma dádiva que sele a aliança. E é fácil perceber que os espíritos

terrenos dos aborígenes em nada se parecem com deuses, e que, sendo já difícil subsistir isoladamente, não se encontram em posição de dar o que quer que seja. Do mesmo modo, entre as populações montanhesas do Sudeste Asiático, não existe lugar para dádiva alguma, uma vez que todas as relações sociais são colocadas sob o signo da dívida, da obrigação de retribuir. Fora da Europa mediterrânea arcaica, a existência da dádiva só seria localizável no noroeste do Canadá e entre os índios das planícies americanas.

Já que não podemos empreender aqui a discussão que seria necessária, limitemo-nos a notar que as afirmações empíricas de Testart a respeito da Austrália são contestáveis (Boileau, 1996), e que é difícil imaginar como poderíamos refletir seriamente acerca do fenômeno da dívida sem inscrevê-la no quadro mais geral da tripla obrigação de dar, receber e retribuir. A dívida é outra coisa senão a obrigação de retribuir? Que haja sociedades, bem como pessoas, que se organizam a partir da separação e da fetichização de um dos três movimentos é algo que ninguém irá contestar. Nem por isso se deve deixar de ver e nomear o fundo comum a partir do qual suas diferenças são passíveis de se tornarem inteligíveis.

Distingamos, por exemplo, sociedades da dívida, nas quais é preciso pagar incessantemente, sociedades da recepção (ou da submissão), em que tudo sempre vem de alhures, dos deuses ou do Deus, e sociedades da obrigação da dádiva propriamente dita, cujo imperativo é o do esplendor. Estas observações permitem compreender o caráter da crítica de Testart e a confusão de que decorre. Testart confunde, na verdade, a dádiva e a tripla obrigação de dar, receber e retribuir. Toma a parte pelo todo, ou, antes, o todo pela parte. O que ele contesta, de modo geral com razão, é a universalidade da dádiva agonística. Mas é perfeitamente possível, em princípio, e sem avançar na discussão empírica, concordar com ele nesse ponto, sem que isso implique colocar em dúvida a universalidade da tripla obrigação.

A verdadeira questão empírica que se coloca não é, portanto, somente ou basicamente a da universalidade da

tripla obrigação, e sim a do lugar ocupado na história por sua modalidade aristocrática, pela lógica do desafio de generosidade. Nesse plano, podemos e devemos debater. A tripla obrigação não é, de fato, necessariamente a de dar, receber e retribuir no registro do *Agôn* e do cerimonial. Neste particular, o caso da Nova-Guiné é particularmente ilustrativo e interessante, já que apresenta sociedades que desenvolveram práticas de trocas cerimoniais e agonísticas complexas e tão ou mais impressionantes do que o *pottlatch* ou o *kula* que haviam servido de exemplos privilegiados para Marcel Mauss, que são o *tee* dos Mae-Angas e o *moka* dos Melpas. Mas lá também existem sociedades que as ignoram completamente, como por exemplo os Baruyas (Godelier, 1982; Lemonnier, 1990; Rospabé, 1993a, 1993b e 1995), sem contar todo um conjunto de casos intermediários. Toda uma série de discussões interessantíssimas está por fazer quanto às razões desta diferenciação entre sociedades com trocas cerimoniais ou sem dádiva ritual, acerca das correlações que daí decorrem com troca simples ou generalizada das mulheres, a inexistência ou o desenvolvimento de formas de "moeda", a colocação do poder nas mãos de chefes de guerra (*great men*) ou de aristocratas (*big men*).²⁷

Prestações totais e agonísticas. Dádivas de partilha e dádivas de rivalidade

Mas todas essas reflexões, do nosso ponto de vista, o do paradigma da tripla obrigação, remetem sempre à mesma questão de fundo, indissociavelmente teórica e empírica, que é a de saber em que medida a utilização da palavra dádiva deve ser restrita às situações de cerimonial e rivalidade agonística, ou em que medida, ao contrário, devemos considerar as mil e uma formas de *partilha* como formas da dádiva. Esta segunda hipótese nos parece mais desejável, a única, em todo caso, capaz de convir à hipótese da universalidade da dádiva. Porém, surge aqui o risco de confundir a dádiva com o que Polanyi classificava sob o rótulo de redistribuição. Confusão que pode ser facilmente evitada se notarmos que Polanyi só falava em redistribuição quando, no seio de uma família ou de uma comunidade, aparecia um centro destacado, que de certo modo concentra e distribui as riquezas incessantemente. A

redistribuição supõe a emergência de um *centro redistribuído* destacado, uma verticalização das relações sociais. Pode, assim, ser facilmente distinguida daquilo que propomos chamar de *dádiva-partilha*, se reservarmos este último termo à descrição das partilhas realizadas num plano horizontal, com paridade entre os parceiros.

Nossa discussão parece tornar-se mais clara. Em vez de considerar os exemplos de partilha não agonística e não cerimonial como críticas à tese da universalidade da dádiva — é assim que Testart os apresenta —, convém considerá-los, antes, como lugar de um questionamento absolutamente central no seio do paradigma da dádiva, o do lugar ocupado, respectivamente, pelas duas grandes modalidades da dádiva, a *dádiva agonística* e a *dádiva-partilha*. Para avaliar o alcance desse questionamento e indicar certas linhas de investigação empírica possíveis, note-se que o material neoguineense parece indicar, entre as sociedades que praticam a troca cerimonial, uma clara linha demarcatória entre esses dois tipos de dádiva. Quando as prestações consistem em bens considerados masculinos, são de tipo agonístico. Em compensação, são pacíficas, comparáveis a uma partilha, quando envolvem bens considerados femininos (Rospabé, 1993b).

Não é preciso forçar demais a imaginação para propor a hipótese de que a dádiva agonística é primordialmente um assunto masculino e a dádiva-partilha primordialmente um assunto feminino. Sem esquecer, é claro, de introduzir aí todas as dialetizações necessárias, já que, nos casos mencionados há pouco, por exemplo, são os homens que realizam a dádiva, como sempre acontece quando esta se dirige para fora da esfera familiar (Strathern, 1988), e que também são conhecidos numerosos exemplos de *potlatch* feminino (Nicolas, 1986 e 1996; Weiner, 1983).

Mas, poderão perguntar, tudo isso não nos afasta demais do "Ensaio sobre a dádiva", já que ele trata, na verdade, apenas das prestações agonísticas? Esse é, de fato, o problema. E aí se encontra, certamente, uma das razões que impediram a percepção do paradigma da dádiva em si mesmo. Porque Mauss, que declara só se interessar, no "Ensaio", pelas *prestações agonísticas*, e afirma que estas não

são senão uma forma particular daquilo que ele chama de *prestações totais*, não fornece nenhum elemento que permita pensar sua articulação.

Foi um artigo recente de Maurice Godelier (1995) que nos chamou a atenção para esse ponto. Nesse artigo, ele ressalta a seguinte passagem do livro de Mauss: "*O ponto de partida está alhures*. Deu-se numa categoria de direitos que deixam de lado os juristas e os economistas que não se interessam por isso: é a dádiva, fenômeno complexo, sobretudo em sua forma mais antiga, a da prestação total, *que não estudamos neste trabalho*" (Mauss, 1923-1924, p. 199, *apud* Godelier, 1995, p. 17, e grifado por ele). Esse continente oculto desenterrado por Mauss no "Ensaio" é particularmente vasto e impressionante. Mas limita-se, por assim dizer, *somentè* a dádiva agonística. Deixa de lado um conjunto ainda mais vasto, o "das trocas de dádivas e contradádivas não agonísticas", o sistema das prestações totais que Godelier (1995, p. 17) caracteriza corretamente pelo fato de "a dádiva criar dívidas que não se anulam, que não se apagam, que não se extinguem".

É interessante notar que essa caracterização do ancestral, e aparentemente arcaico, sistema de prestações totais corresponde perfeitamente à descrição feita por Jacques Godbout dos casais que "se entendem" (Godbout e Charbonneau, 1993). Aqui como alhures, hoje como antigamente, no seio da relação social e única garantia de sua estabilidade, encontramos esse fato, aparentemente paradoxal e rigorosamente incompreensível no quadro de uma axiomática do interesse reduzida a uma contabilidade analítica, de que os parceiros se sentem permanentemente e como que estruturalmente endividados uns para com os outros. Cada qual tem o sentimento de receber do outro, dos outros, mais do que dá, numa situação de *endividamento mútuo positivo* (Godbout, 1994).

O paradoxo, como tentamos mostrar (Caillé, 1994), é apenas aparente. Se cada um acha que recebe do outro mais do que dá, é porque o próprio fato de confiar, permitindo a dádiva-partilha, realmente melhora, objetiva e subjetivamente, a situação de todos. Não há escolha, Mauss notava, nós vimos: "desconfiar ou confiar totalmente".

Apenas a escolha da confiança total, a aposta da dádiva, como dizíamos, permite dar uma solução para o dilema do prisioneiro, sair do equilíbrio de Nash, como diriam os especialistas, e passar de uma situação de subotimização a uma verdadeira otimização. E isso não é próprio nem das sociedades antigas nem das atuais: é de todos os tempos e de todos os lugares, pois em qualquer tempo e em qualquer lugar a questão primordial, que é a questão propriamente política, é saber em que condições seria possível se entender e se aliar, em vez de lutar e matar uns aos outros. Nossa discussão sugere que para essa questão não há resposta racional, fundada num cálculo matematizável, no *logos*, mas apenas soluções razoáveis (Latouche, 1994), dependentes da *phronesis* e do senso de oportunidade, do *kairos*.²⁸

Dar tudo, ou em outras palavras, pender para o registro da incondicionalidade, no qual de fato, e por hipótese, cada um se encontra em dívida para com os outros, porque recebe objetivamente mais do que dá. Lembraremos apenas, para dissipar eventuais confusões, que ninguém se entrega incondicionalmente à incondicionalidade, a menos que, também por hipótese, deixe de ser livre. Mesmo na dádiva-partilha, cada qual deve ver seu lugar reconhecido e poder garantir a apresentação de si (*Selbstdarstellung*). Nesse sentido, sempre há, de saída e necessariamente, *agón* e desafio, mesmo numa simples partilha. Para que a incondicionalidade seja real, é preciso, portanto, que seja condicional. A qualquer momento pode-se retornar ao registro da guerra, de que constitui o exato oposto. A menos que se pare na situação intermediária da dádiva agonística, em que se mesclam inextricavelmente, em perfeita ambivalência, sentimentos de amizade e de hostilidade. Como gerir esta última, e como as modalidades, sempre particulares, de tal gestão influenciam a natureza da dádiva?

A historicidade da dádiva e sua suposta falta de coerência própria

Isso nos leva diretamente à questão da historicidade das sociedades humanas, já que a articulação entre o conflito e a aliança, a guerra e a paz, é instável por natureza, e deve variar consideravelmente em função de todos os fatores a serem considerados — e aqui todos devem ser

necessariamente considerados —, em função da demografia, da morfologia social, do estado das técnicas, dos costumes etc. Às sociedades que praticam unicamente a dádiva-partilha pacífica opõem-se aquelas que colocam esta última sob a égide da dádiva agonística; às que privilegiam a dádiva entre vivos, quer seja de partilha ou de desafio, opõem-se as que subsumem essa dádiva *horizontal* entre pares a uma dádiva aos mortos que poderíamos qualificar de *transversal*, ou a uma oblação às divindades, que poderíamos chamar de *vertical*.

A tais sociedades se opõem na mesma medida aquelas em que a obrigação dos homens de realizar sacrifícios é considerada uma resposta — uma obrigação de retribuir — ao sacrifício inicialmente feito pela divindade etc. A diversidade histórica é tamanha que pode parecer desencorajadora para o teórico e passível de condenar à inanição *a priori* qualquer tentativa de subsumir tal diversidade sob uma improvável unidade eterna da dádiva. A tentativa de afirmar um paradigma da dádiva esbarraria, assim, de saída, na falta intrínseca de coerência da dádiva.

Para que, então, poder-se-ia perguntar, buscar uma unidade qualquer entre as regras de repartição da caça numa horda selvagem, a destruição das mais preciosas peças de cobre pelos chefes Kwakiutl, o sacrifício de viúvas hindus em Kāli, a compaixão universal do budista mahayana, a esmola muçulmana ou o amor de Deus e a caridade cristã? Pois é exatamente disso que se trata. É inútil, objetam-nos alguns, buscar uma "essência" da dádiva. A resposta a essa crítica é, no fundo, muito fácil. Se as ciências humanas e sociais não tentassem estabelecer a existência de invariantes antropológicas, sociológicas ou culturais, então seria melhor desistirem de tudo já e pararem de aborrecer a todos com suas histórias.

Indagar quanto a uma possível ou provável universalidade da dádiva — palavra que, lembramos, só é utilizada aqui para resumir aquilo que Mauss designava com mais justeza como a tripla obrigação de dar, receber e retribuir — não significa, certamente, partir em busca do Graal, de uma essência eterna, invariável, como que coisificada e mumificada, da dádiva, que se manifestasse sempre do

mesmo modo, imarcescível, em si mesma para sempre inalterável, em toda e qualquer situação histórica. Tal projeto seria, aliás, especialmente absurdo em se tratando da dádiva, já que esta representa a relação social concreta e específica por excelência (em cada caso, não pretende ela significar "por que é você, por que sou eu"?), que só retira pleno sentido da singularidade do doador e do receptor, desse modo justamente afirmada, do momento e das circunstâncias particulares em que se efetiva e de seus possíveis desdobramentos.

Assim, não se trata, de modo algum, de pretender desenterrar sempre e em toda parte a mesma coisa, a mesma identidade formal de práticas ou de significados, mas sim de revelar *um sistema de transformações da dádiva* que seja inteligível. Formulado nesses termos, percebe-se imediatamente que o projeto das ciências sociais de busca de invariantes — que devem, portanto, ser entendidas como pontos fixos no seio de um sistema de transformações — fica muito mais claro.²⁹ Por exemplo, a questão de saber se os selvagens já eram movidos por um sentimento tipicamente cristão de caridade fica, evidentemente, desprovida de objeto. Percebe-se, em compensação, que em seu universo há uma simetria, profunda e não-trivial, entre a aliança e a vingança — entre o *bridenwealth* e o *wergeld*, por exemplo —, entre a aliança e os ritos da magia positiva, entre a vingança e a feitiçaria, que pode ser analisada como uma vingança invisível e à distância, igualmente submetida à lei da reciprocidade e à obrigação de retribuir mais.³⁰ A partir desse conjunto coerente de práticas, largamente unificado pela lei da reciprocidade, é possível, ademais, compreender a relação dádiva/contradádiva com os não humanos, quer se trate de animais, da terra, da água, dos espíritos ou dos deuses, pois com eles também é através da dádiva que a aliança se estabelece.

Há quem creia, porém, e especialmente entre os filósofos, que tudo isso só faria sentido no seio de sociedades que Bergson chamava de fechadas. Com a emergência das grandes religiões, e particularmente do cristianismo, de Bergson a Lévinas ou Derrida, sem contar praticamente todos os teólogos, trata-se, dirão, de algo totalmente

diferente. É claro que entre a ordem selvagem ou bárbara, para retomar uma terminologia antiga, e a ordem teológica, positiva, democrática ou científica, como queiram chamá-la, há diferenças colossais. Mas elas não devem, a não ser que nos deixemos cair na inteligibilidade de princípio, nos fazer desistir de buscar as ligações, ainda que cortadas, que persistem entre esses mundos. Em vez de pensarmos unicamente em termos de falta o mundo que perdemos, observando tudo o que não é ou ainda não é — ainda não monoteísta ou positivo, ainda não caridoso e submetido à obrigação do amor —, seria melhor perguntarmos a quais problemas universais nosso próprio universo responde a seu modo e por que foi preciso adotar essas respostas no lugar das antigas. Desse modo encontraríamos, certamente, pistas de questões irresolvidas desde o princípio da humanidade.

Vamos dizê-lo de modo mais direto e simples. Em vez de nos perguntarmos por que os outros não são modernos, seria melhor nos perguntarmos por que fomos obrigados a nos tornar modernos. E por que foi através do cristianismo que se teceu e constituiu tal aventura. Pois bem, o que é o cristianismo senão, antes de mais nada, uma história de dádiva? Como notava, com razão, Julian Pitt-Rivers (1992), é surpreendente que os etnólogos não tenham se debruçado sobre o discurso teológico, pois nele encontrariam, transpostas na simbologia cristã, as mesmas questões com as quais estão acostumados. Pois, ao longo de quase dois milênios, foi com o objetivo de determinar o que Deus dá, com que grau de gratuidade (graça), a quem, como e por que, o que se deve dar em troca, que as mentes se contorceram em toda a Europa e noutras partes.

Porque através dessas questões, que não mais compreendemos, estava colocada a questão primordial que se coloca aos homens: a questão *política*, que não é senão a outra face da questão da dádiva, a de saber quem são os amigos e quem são os inimigos. Em outras palavras, e em termos mais maussianos do que schmittianos: com quem se faz aliança (e contra quem)? A quem se deve dar e de quem se pode receber? Nesse sentido, Camille Tarot (1993) mostrou brilhantemente em seu estudo acerca da invenção da graça na Palestina que a reviravolta religiosa ali ocorrida

deve ser relacionada à crise do sistema de obrigação oblativa herdada, com um desregulamento da diferença entre o próximo e o distante, entre o irmão e o estrangeiro. A saída positiva de um sistema oblativo desregulado implica, como ele demonstra, uma tripla mutação da obrigação de dar, que deve ser ao mesmo tempo *radicalizada*, *generalizada* e *interiorizada*. Para que a exigência da dádiva possa se estender aos estrangeiros e fundar uma sociedade mais vasta, é preciso dar mais ainda, a um maior número de destinatários, de modo cada vez menos visível e cada vez menos diretamente ligado à expectativa de uma retribuição.³¹

Essas breves observações bastam para mostrar com que espírito é possível buscar, operando com o paradigma (antiparadigmático) da dádiva, identidades transistóricas que deixam às irredutíveis diferenças todo o lugar que lhes cabe. Talvez não seja inútil notar que, caminhando nessa direção, na verdade apenas seguimos plenamente o impulso dado por Lévi-Strauss, mas colocando-o de volta nos trilhos. Pois ele, na verdade e num certo sentido, realizava plenamente, e de modo belíssimo, o projeto maussiano de lançar as bases de uma Antropologia e uma Sociologia geral, ao estabelecer a universalidade da proibição do incesto e ao deduzir seu corolário, a universalidade da obrigação de trocar mulheres, bens e palavras.

Porém, tal conquista se viu comprometida e diminuída assim que foi feita, pelo fato de Lévi-Strauss ter considerado bom formulá-la na linguagem da comunicação e da troca e não na linguagem da dádiva. Isso significava correr o risco de fazer da linguagem da economia mercantil e da dimensão mais formal da lingüística as únicas traduções legítimas do universal antropológico e sociológico. Para recuperar-lhe todo o alcance, basta devolver com juros a Mauss aquilo que Lévi-Strauss lhe tomou, e estabelecer que *o verdadeiro universal antropológico e sociológico que este último descobriu não é o da obrigação de trocar, mas sim o da tripla obrigação de dar, receber e retribuir mulheres, bens e palavras. De dar e receber símbolos, já que na relação de dádiva que sela as alianças as mulheres, palavras e bens valem basicamente como símbolos.*

A suposta falta de exaustividade da dádiva

Significaria isso, podem nos perguntar, mesmo aqueles que se mostrarem dispostos a concordar com alguns dos pontos que demonstramos acima, que toda prática humana é de fato passível de ser interpretada na linguagem da dádiva, e do mesmo modo, em todas as sociedades? Já respondemos parcialmente a essa objeção, lembrando a plasticidade inerente ao paradigma da dádiva, que não privilegia a inteligibilidade em termos de doação ou em termos de interesse ou de obrigação. Assim formulada, essa resposta ainda é incompleta, pois poderia dar a entender que, como a axiomática do interesse, o paradigma da dádiva seria capaz de tudo recuperar, de recair em pura e simples petição de princípio ou na tautologia, fornecendo explicações *ad hoc* e pega-tudo (*catch all*).

Em alguns textos, e especialmente em *L'esprit du don* (Godbout e Caillé, 1992), defendemos a idéia de que uma das principais características da sociedade moderna estava ligada à crescente disjunção que ela tende, em princípio, a estabelecer entre dois registros de sociabilidade que as outras se recusam veementemente a separar. O primeiro é o da *sociabilidade primária*, no qual se considera que as relações entre as pessoas são ou devem ser mais importantes do que os papéis funcionais que elas desempenham. Esse é o registro da família, do parentesco e da aliança, da amizade e da camaradagem. Na *sociabilidade secundária*, ao contrário, é a funcionalidade dos atores sociais que importa mais do que sua personalidade. No mercado, na esfera de ação regida pelo Estado, bem como no âmbito da ciência, a lei, em princípio absoluta, é a da impessoalidade. Como a lei da oferta e da procura, a lei da igualdade de todos diante da lei e as leis da natureza valem, em princípio, independentemente da pessoa.

Na medida em que isso é verdade, na exata medida, portanto, em que é possível abstrair a personalidade social concreta dos atores da sociabilidade secundária, surgem e ganham movimento lógicas da ação que seria de fato inútil tentar abarcar na linguagem da dádiva. Na vida econômica, as exigências de rentabilidade das empresas são evidentemente irredutíveis aos bons ou maus sentimentos

de seus dirigentes. O campo do interesse instrumental está, vê-se claramente, totalmente desligado do da dádiva. Ainda que fosse apenas por obrigação. Porém, do mesmo modo, a obrigação estatal na qual se baseia o sistema do Direito moderno é igualmente irreduzível ao âmbito das relações entre as pessoas. E o mesmo se aplica ao campo aberto para a investigação da verdade. Por isso parece-nos que a obrigação de dar, receber e retribuir só se manifesta atualmente de modo dominante e enquanto tal na sociabilidade primária. Ou, sob uma forma bastante transformada, no registro específico da dádiva moderna que é a dádiva aos desconhecidos, e que geralmente se encontra qualificada sob a rubrica da caridade ou do humanitarismo.

Essas observações permitem precisar ao mesmo tempo o estatuto do paradigma da dádiva e o conceito de dádiva que lhe deve corresponder. Na verdade, acabamos de sugerir, em suma, que o conceito de dádiva deixa de ser aplicável se um de seus quatro componentes — a obrigação, o interesse instrumental, a espontaneidade e o prazer — se desliga dos outros, funcionando isoladamente, tornando-se, por assim dizer, independente. *Ao contrário*, deduzir-se-á que, assim como a dádiva é o que permite constituir alianças entre pessoas concretas bem distintas e invariavelmente inimigas em potencial, unindo-as numa mesma cadeia de obrigações, desafios e benefícios, a dádiva não é passível de interpretação nem na linguagem do interesse, nem na da obrigação, nem na do prazer, nem mesmo na da espontaneidade, já que não é senão uma aposta sempre única que liga as pessoas, ligando simultaneamente, e de uma maneira sempre nova, o interesse, o prazer, a obrigação e a doação.

Conclusão: dádiva, simbolismo e política

Mas, raciocinando desse modo, supondo que a dádiva constitui um pacto entre as pessoas, que é também e automaticamente um pacto entre os diversos modos como elas se encontram, cada uma, submetidas às exigências do

prazer e do interesse, da obrigação e da espontaneidade, não estaríamos atribuindo a essas quatro dimensões da ação uma importância exagerada? Como podemos ter certeza de que essas categorias simbolizam melhor do que outras os verdadeiros requisitos da ação individual e coletiva? Com que autoridade, e em quais argumentos nos baseamos para pensar nesses termos?

A autoridade é, basicamente e em grande medida, a de Mauss. Parece-nos que qualquer leitor atento do "Ensaio sobre a dádiva" pode ali percebê-la claramente em ação, e foi com sua designação específica que Hubert e Mauss concluíram seu estudo geral acerca da religião, em 1906. Curiosamente, e por vias aparentemente em tudo diferentes, notávamos há alguns anos o interesse da teoria brãmame dos objetivos do homem (Caillé, 1989). Acontece que as duas formulações são idênticas, e que poderíamos, sem modificar nada, afirmar que os determinantes da dádiva são ao mesmo tempo *kama*, *arbhà*, *dharma* e *moksa*. Mauss, aliás, talvez tenha inconscientemente se deixado convencer por esta última formulação.

Tudo isso, contudo, deixa ainda uma insatisfação, uma vaga sensação de arbitrariedade. Que deve desaparecer, cremos, se nos perguntarmos em que medida essas quatro dimensões atribuídas à ação dos homens seriam a expressão de realidades ainda mais gerais e mais evidentes. Porque a resposta parece ser positiva. A oposição básica entre obrigação e espontaneidade é, na verdade, a que existe entre morte e vida. E a oposição entre interesse e prazer, forma atenuada da primeira, evidentemente só adquire sentido pleno quando retraduzida na oposição entre guerra e paz, entre rivalidade e aliança. É portanto possível perceber por trás das quatro dimensões que Mauss encontra em operação na dádiva e, de modo mais geral, no conjunto dos fenômenos de ordem religiosa, a ação de quatro forças ou pulsões básicas e irreduzíveis, embora invariavelmente imbricadas umas nas outras. Freud, no final de sua carreira, identificara as duas primeiras, falando em instinto de vida e instinto de morte, *eros* e *thanatos*. As análises de Mauss mostram — e ao mesmo tempo partem daí — que, na existência social dos homens, essa oposição dos dois instintos primários funciona alternada com a oposição

entre pulsão de guerra, de rivalidade e de individualização, de um lado, e pulsão de paz, harmonia e afeto, do outro.³²

Assim voltamos à questão do simbolismo, que deixamos de lado desde a introdução, embora lhe atribuíssemos, então, um papel central, postulando a identidade, ou melhor, a reversibilidade entre a tese da natureza simbólica da relação social e a da universalidade da obrigação de dar, receber e retribuir. Ao retraduzirmos as categorias da ação humana na linguagem de vida e morte, guerra e paz, designamos evidentemente aquilo que se encontra no mais profundo de toda atividade simbólica realizada pela humanidade, qualquer que seja a acepção dada ao termo simbolismo. Pois o símbolo, originariamente, *symbolon*, era um anel (o que liga, o círculo, do *kula* ou da aliança, por exemplo, na aliança de casamento), lançado ao solo e quebrado em duas partes, levadas pelos amigos separados, de modo que cada um dos fragmentos só podia se encaixar em sua metade original, já que a fratura real, que une simbolicamente, é sempre singular, diferente de qualquer outra.

Assim, na origem, o símbolo não é senão o próprio signo da aliança que deve perdurar apesar de qualquer separação ou afastamento, a celebração sempre viva da aliança contraída pela dádiva. Lembremos igualmente que a "moeda" arcaica, símbolo por excelência, não é senão o reconhecimento da dívida de vida (Rospabé, 1995), contraída quando se toma de um clã a esposa que trará a vida ao próprio clã. Atestado de dádiva recebida e garantia de contradádiva futura, como mostra a Etnologia, e que, aliás, demora para se desligar das pessoas concretas entre as quais o pacto é selado e poder passar para a circulação generalizada (Rospabé, 1993a e 1995).

Entretanto, concordamos que nossa hipótese de uma estreita ligação entre dádiva e simbolismo ainda é imprecisa, cheia de mistério e, no máximo, programática. Apesar de muita hesitação, não conseguimos extraí-la destas linhas, pois nos parece extremamente eloqüente e apropriada para designar horizontes de reflexão centrais para o paradigma da dádiva. Paradigma esse que sem dúvida tratamos aqui, justamente, de modo demasiado paradigmático, e não suficientemente a-paradigmático, ao insistirmos

excessivamente no momento analítico apenas, na decomposição das quatro dimensões principais a partir das quais se tecem as dádivas. Ou, ainda, apreendemos a dádiva a partir dos atores, mais do que a partir do entre-dois que os une ao separá-los, campo de intermediação que o fenômeno do simbolismo institui, e no qual consiste. Num certo sentido, falamos da dádiva quase que exclusivamente a partir das questões de tipo analítico colocadas pela modernidade e pelo individualismo metodológico. É justamente a esse excesso de analiticismo que uma abordagem mais sensível à realidade e à eficácia do simbolismo deveria permitir remediar.

Ao mesmo tempo, isso nos faria sair do campo demasiado estreito da relação entre as pessoas concretas e únicas, do campo da intersubjetividade ao qual aparentemente confinamos nossa análise da dádiva. Pois, assim como a funcionalidade inerente à sociabilidade secundária é, em si mesma, irreduzível à relação entre as pessoas, à intersubjetividade, o simbolismo abre para a aliança um campo por natureza indefinido, porque estendido, para muito além dos vivos, aos mortos e a todos aqueles que ainda não nasceram (Lefort, 1993), e para muito além dos que estão incluídos no pacto de aliança, a todos aqueles que nele poderiam se inscrever. Entre essas duas esferas — de um lado, a da pequena sociedade que se comunica mais ou menos bem na dádiva-partilha ou na dádiva agonística, e, do outro, a sociedade tendencialmente infinita constituída por todos os aliados virtuais, a da humanidade inteira —, o político (Caillé, 1993, cap. VIII e conclusão) traça a fronteira entre os amigos e os inimigos do momento, repetindo na escala da grande sociedade o gesto ancestral da dádiva agonística. Mas de um modo agora invisível e impalpável, porque geralmente não pode ser remetido a sujeitos claramente identificáveis. Em vez de um legislador em particular, nas sociedades modernas, na verdade, é a comunidade que dá a si mesma sua própria "constituição", por intermédio dos representantes que escolhe ou aceita.

Eis, portanto, os três termos que o paradigma da dádiva nos leva a pensar conjuntamente e em sua complexa interdependência: a dádiva, o simbolismo e o político. Que têm ainda em comum o fato de se distinguirem das esferas

da atividade social regidas primordialmente pelas contingências utilitárias e funcionais. Em todo caso, não é exatamente nessa direção que Mauss acreditava avançar quando concluiu o "Ensaio sobre a dádiva" com as palavras: "Estudos deste gênero permitem, com efeito, entrever, medir, ponderar os diversos motivos estéticos, morais, religiosos, econômicos, os diversos fatores materiais e demográficos cujo conjunto funda a sociedade e constitui a vida em comum, e cuja direção consciente é a arte suprema, a *Política*, no sentido socrático do termo" (Mauss, 1967, p. 279)?

NOTAS

¹ Até mesmo Habermas, pouco suspeito de simpatias desconstrucionistas, em seu *Le discours philosophique de la modernité* (1988), comenta longamente Bataille, mas não se interessa nem um pouco por Mauss.

² Com razão, François Dosse (1992) inicia seu *Histoire du structuralisme* lembrando a introdução de Lévi-Strauss à coletânea *Sociologie et Anthropologie* de Marcel Mauss e a crítica de Lefort (1951). Em certos aspectos, tentando aqui começar a explicitar o que chamamos de paradigma da dádiva, não fazemos senão procurar desenvolver as implicações da crítica de Lefort a Lévi-Strauss, retornando ao verdadeiro Mauss, e não àquele que apenas figurava, durante e após a onda estruturalista, como um precursor um pouco desajeitado de Lévi-Strauss.

³ Mauss não sente, nesse ponto, uma ruptura em relação a Durkheim mas, ao contrário, uma continuidade, como ele mesmo indica repetidamente. Em *Sociologie et Anthropologie*, por exemplo, ele escreve: "Já faz algum tempo que Durkheim e eu ensinamos que não se pode comunicar senão por símbolos [...] Já faz algum tempo que pensamos que uma das características do fato social é, justamente, o seu aspecto simbólico" (Mauss, 1966, p. 294).

⁴ Paul Lapie escreveu, a 7 de maio de 1897, ao amigo Célestin Bouglé, referindo-se a Durkheim: "No fundo, ele

agora explica tudo pela religião" (*apud* Steiner, 1994, p. 22). Lapie apenas constata o resultado de algo que o próprio Durkheim considera como a sua conversão: "Foi apenas em 1895 que tive o nítido sentimento do papel fundamental desempenhado pela religião na vida social. Foi naquele ano que, pela primeira vez, encontrei o modo de abordar sociologicamente o estudo da religião. Para mim, foi uma revelação. [...] todas as minhas investigações anteriores tiveram de ser retomadas sob outro prisma para se harmonizarem com essas novas visões" (Durkheim, 1975 [1907], I, p. 404, *apud* Steiner, 1994, p. 22). Num certo sentido, é surpreendente que Durkheim tenha demorado tanto para chegar a essa revelação, sendo que ela já se encontrava em Saint-Simon, e em seguida, em Comte, e Durkheim se declarava continuador deste desde o início de sua obra. Mas existe evidentemente — os psicanalistas sabem bem — um abismo entre a enunciação e defesa de uma idéia e a real compreensão de seu significado, com todas as suas implicações. Evidentemente, Mauss, por sua vez, teve a revelação progressiva do papel central desempenhado na vida social, não tanto pela religião, mas pelo simbolismo. Mas faltaram-lhe o tempo e a energia necessários para extrair todas as conseqüências disso. E isso lhe valeu uma incompreensão por parte dos durkheimianos ainda mais considerável do que aquela expressa por Lapie a respeito da conversão de Durkheim à explicação pela religião.

⁵ Essa citação indica claramente que não há a menor necessidade de se deixar seduzir pelo individualismo metodológico para reconhecer, mesmo nas sociedades arcaicas, a realidade do indivíduo e de sua liberdade.

⁶ Dominique Schnapper, filha de Raymond Aron, a quem colocamos a questão durante a redação deste texto, autorizou-nos a mencionar que seu pai estava convencido da superioridade de Mauss sobre Durkheim e até sobre Weber, e que ela é da mesma opinião. Todos os seus trabalhos sobre nação baseiam-se, aliás, em conceitos de Mauss que em outros autores costumam ser mencionados de passagem, mas nunca realmente utilizados. Retrospectivamente, não podemos deixar de lamentar que

Aron, no seu *Etapas de la pensée sociologique*, não tenha dado a Mauss o lugar que lhe cabia.

7 Essa mesma identificação irá alimentar a reflexão de herdeiros de Mauss que fazem mais jus a esse título do que aqueles a quem costuma ser atribuído. Pensamos principalmente em M. Merleau-Ponty e Claude Lefort. Mas também aqui a herança permaneceu por demais implícita.

8 Deixamos a outros e a eventuais artigos posteriores a tarefa de desenvolver a reflexão acerca dessa outra dimensão do paradigma da dádiva, a natureza simbólica dos fatos sociais totais. Vários leitores de uma primeira versão deste texto lamentaram que esse aspecto não fosse mais explorado. Eu também. Mas não se pode fazer tudo, e é preciso começar em algum lugar. Cada coisa a seu tempo. Um amigo que leu a primeira versão (Frédéric Vanderberghe), profundo conhecedor da literatura sociológica mundial, escreveu-me afirmando acreditar que "a dádiva constitui apenas uma alternativa (paradigmática) entre outras possíveis. Para poder apresentar o paradigma da dádiva como única alternativa, seria ainda necessário mostrar que ele é capaz de fundir e englobar outras alternativas, como, por exemplo, a da comunicação, da fusão pela simpatia ou pelo reconhecimento do outro"; e acrescenta que "ficam faltando um pouco as referências aos sentidos e às normas, [...] bem como à ação *veltrational*". O problema está bem colocado. Não se trata, evidentemente, ao defender um paradigma da dádiva, de afirmar que o que se buscou a partir de significantes diversos, como a comunicação, a hermenêutica, a simpatia, a dialógica etc., seria inútil e inexistente. Muito pelo contrário. Mas, de qualquer modo, defendemos de fato a tese de que essas várias abordagens, todas legítimas, só encontrarão seu verdadeiro lugar e seu alcance máximo se redefinidas em relação ao paradigma da dádiva. Tal afirmação parecerá, necessariamente, despropositada e exorbitante, *preposterous*, para quem nunca leu Mauss ou refletiu acerca do "Ensaio sobre a dádiva". Só podemos remeter o leitor a ele. Ou, na falta dele, a Caillé (1991b). Mas nada como o original.

9 Tentamos, de modo modesto e tímido, realizar parte dessa tarefa, esboçando uma explicação do sacrifício no idioma da dádiva (Caillé, 1995).

10 Fato que foi recentemente lembrado, com rara felicidade, por Jean-Claude Passeron em seu excelente texto introdutório à obra coletiva *Le modèle et l'enquête. Les usages du principe de rationalité dans les sciences sociales* (1995), que mostra claramente que tanto a sociologia de Pareto como a de Weber são construídas a partir da revelação das insuficiências da abordagem econômica. Só podemos nos alegrar com o fato de essa verdade primordial e evidente, totalmente esquecida durante décadas, ser finalmente redescoberta. O texto de Passeron nos permite chegar a um consenso quanto ao que eram as preocupações centrais da Sociologia no início do século XX, e quanto ao fato de que esta era, fundamentalmente, uma demonstração das limitações da economia política ou, como preferem alguns, do *modelo econômico* (Van Parijs, 1988). Uma vez realizado esse salutar retrocesso, seria agora possível pensar em avançar?

11 Aliás, esse parece ser o modo como os economistas japoneses reagem à literatura acerca do dilema do prisioneiro, declarando encontrar dificuldades em perceber o problema; numa sociedade que permanece regida por valores tradicionais, o problema já se encontra, de certo modo, pré-resolvido.

12 É exatamente aí, na busca de um meio-termo entre o holismo e o individualismo metodológicos que reside, parece-nos, o princípio da unidade relativa entre essas várias famílias de pensamento. Buscando-o pelo lado do "sentido" e da hermenêutica, o livro de François Dosse (1995), *L'empire du sens*, apesar de suas grandes qualidades, toma, em nossa opinião, um caminho parcialmente equivocado.

13 Cf. Michel Lallement (1994). Nós mesmos tentamos mostrar que o que há de mais interessante em Goffman deve ser retraduzido em termos da análise maussiana do desafio agonístico (Caillé, 1994b, cap. V).

14 Em vez de dizerem simplesmente que os indivíduos seguem seus interesses e se coordenam em função deles, os convencionalistas dizem, finalmente, que os indivíduos seguem seus interesses e se coordenam segundo as regras e convenções que criaram seguindo o jogo de seus interesses.

15 Isso evidentemente não basta para tornar uma rede moralmente recomendável. O melhor exemplo de rede na qual se é fiel e reina a confiança mútua é sem dúvida a Máfia. Note-se apenas que, nesse caso, os meios dessa fidelidade não são apenas a palavra dada mas, também e principalmente, o terror.

16 Esse ponto foi admitido publicamente, e de modo totalmente espontâneo, por Michel Caillon, quando de um colóquio organizado em 1993 pela Associação Francesa para o Desenvolvimento da Socioeconomia, dedicado à noção de rede. Parece aliás existir, por trás de sua abordagem, uma inspiração fortemente maussiana, que aparece especialmente em seus diálogos com F. Dosse (1995). Não podemos deixar de lembrar sua utilização do conceito de tradução quando lemos em Karsenti (1994, pp. 82-83), comentando Mauss, o seguinte: "A solução proposta por Mauss [para o problema da relação entre indivíduo e sociedade] é completamente diferente. Modificando os próprios termos nos quais o problema é colocado, consiste em substituir o elo causal geralmente admitido por uma relação de tradução". Ou ainda: "o símbolo não é senão uma operação de tradução" (*idem*, p. 87).

17 Não subestimamos o fato de que todas as dificuldades epistemológicas das ciências sociais convergem para a questão da interpretação desse "de saída" e de que todas as divergências entre os paradigmas ocorrem aí. O "de saída" deve ser entendido em termos lógicos ou históricos? Empíricos ou teóricos? Como articular gênese, genealogia, geração, começo etc.? Sem dúvida, tocamos aqui sem cerimônias em questões infinitamente complexas para melhor enfatizar a especificidade e a força da resposta maussiana. Num certo sentido, o holismo evidentemente tem razão. A totalidade é sempre previamente dada (a dádiva instituída prevalece sobre a dádiva instituinte). Mas

só o é a título de contexto da ação e da dádiva. Desabaria imediatamente se não fosse continuamente regenerada, e só pode sê-lo se as ações que comandar forem efetivamente ações, sempre um novo começo, uma nova invenção, ainda que essa novidade se reproduza pela milésima vez. Num certo sentido, como percebeu muito bem Marx, nunca há reprodução simples, e a reprodução só é possível sob a forma de uma produção. Parece-nos que é isso que Michel Freitag (1996) tem dificuldade em perceber, e que confere a suas elaborações, aliás tão ricas, uma tendência à hipóstase holista.

18 Esclareceremos esse ponto em "De Marx à Mauss sans passer par Maurras", a ser publicado pela Editora Harmattan numa obra coletiva dedicada a Marx.

19 Nós certamente concordamos.

20 Sem esquecer que Mauss fala da obrigação de dar, e não da liberdade, ou do interesse, ou do prazer de fazê-lo. Nisso é, ao mesmo tempo, sociólogo e herdeiro de Durkheim. Seguindo seu raciocínio, não se pode, conseqüentemente, distinguir os momentos de obrigatoriedade, de liberdade, de prazer ou de espontaneidade, a não ser dentro do quadro da obrigação que constitui sua atmosfera comum.

21 Ainda mais necessário se quiséssemos, como nos parece desejável, reformular certas categorias da nosografia psiquiátrica no vocabulário da dádiva. A depressão poderia ser interpretada, como dizem certos psiquiatras, como incapacidade de encontrar um destinatário da dádiva. De modo geral, enfatizando a nosso ver excessivamente a importância da dívida, os psicanalistas, especialmente os de inspiração lacaniana, concentram na verdade sua atenção na obrigação de retribuir. É presumível, assim, que haja patologia quando o que deveria ser um ciclo, o dar-receber-retribuir, se cinde no sujeito em momentos que não comunicam mais, quer se queira dar sem saber receber nem retribuir, ou só se saiba receber ou só se deseje retribuir etc. Paralelamente, deve haver uma tendência do mesmo modo patogênica quando um dos móveis da ação tende a sobrepujar unilateralmente os outros, quando tudo, por

exemplo, é feito por dever ou por interesse, ou então, ao contrário, por puro impulso lúdico e espontaneidade.

22 Esperamos que nos perdoem por citarmos aqui principalmente os autores da *La Revue du MAUSS* ou próximos. Pensando bem, não surpreende que os herdeiros dispersos e órfãos de Marcel Mauss se tenham reunido pouco a pouco, de modo muito informal, em torno da revista que o homenageia trazendo seu nome.

23 Igualmente importantes são seus artigos publicados em *La Revue du MAUSS*, reunidos com textos inéditos em Nicolas (1996). Na mesma ordem de idéias, lembramos a imensa beleza e os méritos da extraordinária suma acerca dos rituais de vingança, composta sob a direção de Raymond Verdier (1981), que nos parece constituir, no veio aberto por Marcel Mauss, a mais bela realização.

24 Nós mesmos insistimos nesse ponto em "Nature du don archaïque" (Caillé, 1991b), retomado em Godbout e Caillé (1992).

25 Quanto a nós, tentamos pensar em primeiro lugar os paradoxos e a fecundidade que resultam daquilo que é ao mesmo tempo a irredutibilidade e a indissociabilidade desses quatro móveis básicos da dádiva e da ação. O mesmo parece ocorrer nos escritos de nosso amigo Gérald Berthoud (1991).

26 Ao insistir, seguindo Annette Weiner, na dialética do alienável e do inalienável, M. Godelier (1995), sem dizê-lo, leva mais água ao moinho de R. Guidieri, pois se se "retém ao dar" (*keeping while giving*), a dádiva se assemelha a um empréstimo.

27 Mas levando em conta o fato de que a dádiva agonística pode muito bem se encontrar onde não é esperada. Assim, J.L. Boileau (1996), criticando A. Testart, mostra que, na verdade, se os aborígenes australianos não praticam dádiva agonística de alimentos ou de bens, caminham centenas de quilômetros para dar algo que, para eles, é o mais precioso, e que não nos ocorre: seus sonhos.

28 Por isso nos parecem largamente desprovidas de sentido as teorias contemporâneas da justiça ou da moral que se esforçam por realizar um malabarismo na vã esperança de deduzir o justo do útil comum através de um cálculo. Esses filósofos que se apresentam como políticos são, na verdade, profundamente apolíticos (Caillé, 1993; Mouffe, 1994).

29 Tais invariantes não são necessariamente características exclusivas das culturas humanas. Seria certamente mal recebido (e muito malvisto, sem dúvida...) falar em culturas animais, o que colocaria em questão a dicotomia lévi-straussiana entre natureza e cultura e seus derivados neokantistas (por exemplo, Ferry, 1992), mas não resta a menor dúvida de que a dádiva também desempenha um papel fundamental nas sociedades animais evoluídas. Para convencer-se disso, basta ler os escritos fascinantes de Frans de Waal (1992 e 1994).

30 Esse universo arcaico ainda se encontra presente em nossas sociedades, como mostra o belo trabalho de Jeanne Favret-Saada (1980), que aliás formula parcialmente a lógica da feitiçaria na linguagem da dádiva e que ganharia se o fizesse de modo ainda mais explícito e sistemático.

31 Essa lei da radicalização, da generalização e da interiorização valeria igualmente para as obrigações de receber e de retribuir? Seria interessante refletir acerca disso.

32 Se levarmos a sério esse quadrilátero do sentido e do simbolismo, um vasto campo de investigação abrir-se-á à reflexão e à pesquisa. Não resta a menor dúvida de que a tensão entre essas quatro dimensões da existência social encontra-se simbolizada em todas as culturas e em todas as religiões do mundo, e não de modo trivial, do mesmo modo que qualquer outra coisa, mas de modo absolutamente central. A pesquisa exemplar de Philippe Rospabé (1995) acerca da moeda arcaica revela que é exatamente nesses termos que se pode esquematizar todo o conjunto prático e discursivo relativo à moeda e, por conseguinte, ao simbolismo arcaico. Note-se inclusive uma coincidência surpreendente, que certamente é mais do que uma

coincidência: a estrutura de base da astrologia caldéia e, posteriormente, grega (e também hindu) parece constituir-se a partir do par de oposições que acabamos de apresentar, pelo menos no que diz respeito aos signos "cardeais". Ao signo de Áries, que encarna a guerra irrefletida e em estado puro, se opõe diametralmente o de Balança que, ao contrário, conota o reino da paz, da aliança, da harmonia e da justiça longamente avaliada. Os dois outros signos cardeais são Câncer e Capricórnio; um designa o nascimento, a mãe, a família e a vida e o outro, regido por Saturno, signo dos antepassados e da eternidade da lei ancestral, está do lado da morte. Os outros signos aparentemente podem ser deduzidos da consideração dos efeitos produzidos por cada um dos signos cardeais, no âmbito da guerra e da paz, da vida e da morte, pela refração dos opostos ou dos contrários (as "quadraturas"). Mas deixemos isso de lado para, num plano totalmente diverso, observar que é certamente possível inserir nesse quadro interpretativo as grandes categorias da filosofia moral e política. Assim, parece-nos que poderíamos situar do lado da guerra o interesse e a liberdade, e do lado da paz, o senso moral, a solidariedade e a simpatia (ou a *phillia*, a boa vontade, a piedade etc.). Os campos da lei, da obrigação e da justiça (simples ou complexa, cf. Walzer, 1983) e da igualdade (simples ou complexa, cf. Aristóteles), devem ser indubitavelmente remetidos à esfera da morte (não somos todos iguais diante da lei, assim como diante da morte?). No campo da vida estariam a espontaneidade, a criação, os valores e a perfeição. Tais classificações são, evidentemente, aproximativas e discutíveis, mas mesmo assim permitem pôr uma certa ordem num campo de reflexão bastante obscuro. Assim, é possível mostrar, por exemplo, que a partir da *Teoria da justiça*, John Rawls, que se dizia ao mesmo tempo antiutilitarista, antiintuicionista e antiperfeccionista, tentou pensar a justiça sucessivamente em termos de interesse (guerra), de senso moral (paz) e, finalmente, de perfeição dos valores democráticos (vida). Tais tentativas são, evidentemente, destituídas de objeto, dada a irredutibilidade das quatro pulsões e dimensões da ação umas às outras. Num comentário recente à tentativa feita por David Gauthier de pensar a escolha da moral como uma resposta racional às aporias do interesse, Jean-

Pierre Dupuy (1995) mostra convincentemente a irredutibilidade intrínseca dessas duas dimensões. Resta estender a demonstração às duas outras.

BIBLIOGRAFIA

BERTHOUD, G. (1991), "Le marché comme simulacre du don". *La Revue du MAUSS*, 11 e 12.

BOILEAU, J.-L. (1991), "Le don n'est ni abandon ni pardon". *La Revue du MAUSS*, 11.

_____. (1995), *Conflit et lien social. La rivalité contre la domination*. Paris, La Découverte/MAUSS.

_____. (1996), "Effet lyre et chasse aux rêves". *La Revue du MAUSS semestrielle*, 8.

CAILLÉ, A. (1989), *Critique de la raison utilitaire*. Paris, La Découverte.

_____. (1991a), "Une soirée à l'Ambroisie: rudiments d'une analyse structurale du don". *La Revue du MAUSS*, 11.

_____. (1991b), "Nature du don archaïque". *La Revue du MAUSS*, 12.

_____. (1993), *La démission des clercs. Les sciences sociales et l'oubli du politique*. Paris, La Découverte.

_____. (1994a), "Tout le monde gagne: comment un état d'endettement mutuel positif est-il possible?". *La Revue du MAUSS semestrielle*, 4.

_____. (1994b), *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*. Paris, La Découverte/MAUSS.

_____. (1995), "Sacrifice, don et utilitarisme; notes sur la théorie du sacrifice". *La Revue du MAUSS semestrielle*, 5.

_____. (1996), "De l'inconditionnalité conditionnelle". *La Revue du MAUSS semestrielle*, 7.

CORDONNIER, L. (1993), "Normes de réciprocité et comportement stratégique". *La Revue du MAUSS semestrielle*, 1.

_____. (1994), "L'échange, la coopération et l'autonomie des personnes". *La Revue du MAUSS semestrielle*, 4.

DEWITTE, J. (1993), "La donation première de l'apparence: de l'anti-utilitarisme dans le monde animal selon A. Portmann". *La Revue du MAUSS semestrielle*, 1.

DOSSE, F. (1992), *Histoire du structuralisme*. 2 tomos. Paris, La Découverte.

_____. (1995), *L'empire du sens*. Paris, La Découverte.

DURKHEIM, E. (1974[1906]), *Sociologie et Philosophie*. Paris, PUF.

DUPUY, J.-P. (1995), Éthique et rationalité. Comunicação apresentada no colóquio L'Économie Normative, Paris, 13-15 de outubro.

FAVRET-SAADA, J. (1980), *Les mots, la mort, les sorts*. Paris, Gallimard.

FERRY, L. (1992), *Le nouvel ordre écologique*. Paris, Grasset.

FREITAG, M. (1996), *Le naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*. Paris, La Découverte/MAUSS.

GODBOUT, J.T. (1994), "L'état d'endettement mutuel". *La Revue du MAUSS semestrielle*, 4.

GODBOUT, J.T e CAILLÉ, Alain. (1992), *L'esprit du don*. Paris, La Découverte.

GODBOUT, J.T. e CHARBONNEAU, J. (1993), "La dette positive dans le lien familial". *Revue du MAUSS semestrielle*, 1.

GODELIER, M. (1982), *La production des grands hommes*. Paris, Grasset.

_____. (1995), "L'énigme du don". *Social Anthropology*, 3, 1: 15-47. Publicado em 1996 pela Editora Grasset, Paris, sob o mesmo título.

GRANOVETTER, M. e SWEDBERG, R. (1994), "La sociologie économique". *La Revue du MAUSS semestrielle*, 3.

GUIDIERI, R. (1984), *L'abondance des pauvres*. Paris, Seuil.

HABERMAS, J. (1988), *Le discours philosophique de la modernité*. Paris, Gallimard.

HYDE, L. (1983 [1945]), *The gift*. Nova York, Vintage Books.

KARSENTI, B. (1994), *Marcel Mauss, Le fait social total*. Paris, PUF.

_____. (1996), "Le symbolisme de Durkheim à Mauss". *La Revue du MAUSS semestrielle*, 8.

LACAN, J. (1966 [1953, 1956]), "Fonction et champ de la parole et du langage en Psychanalyse (Rapport du Congrès de Rome, 26 et 27 septembre 1953)", in J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil. Publicado também em *La Psychanalyse*, Paris, PUF, vol. I, 1956.

LALLEMENT, M. (1994), "Théorie des jeux et équilibres sociaux". *La Revue du MAUSS semestrielle*, 4.

LA REVUE DU MAUSS. (1991a), "Donner, recevoir, rendre: l'autre paradigme". Paris, La Découverte, 11, 1^o trimestre.

- _____. (1991b), "Le don perdu et retrouvé". Paris, La Découverte, 12, 2^o trimestre.
- LA REVUE DU MAUSS SEMESTRIELLE. (1993a), "Ce que donner veut dire: don et intérêt". Paris, La Découverte/MAUSS, 1, 1^o semestre.
- _____. (1993b), "Cheminelements politiques". Paris, La Découverte/MAUSS, 2, 2^o semestre.
- _____. (1994a), "Pour une autre économie". Paris, La Découverte/MAUSS, 3, 1^o semestre.
- _____. (1994a), "A qui se fier? Confiance, interaction et théorie des jeux". Paris, La Découverte/MAUSS, 4, 2^o semestre.
- _____. (1995), "A quoi bon se sacrifier? Don, sacrifice et intérêt". Paris, La Découverte/MAUSS, 5, 1^o semestre.
- LATOUCHE, S. (1994), "Le rationnel et le raisonnable: les antinomies du postulat métaphysique de la raison économique". *La Revue du MAUSS semestrielle*, 4.
- LEFORT, Cl. (1951), "A troca e a luta dos homens".
- _____. (1981), *Les formes de l'histoire*. Paris, Gallimard.
- LEMONNIER, P. (1990), *Guerres et festins*. Paris, EHESS.
- LÉVI-STRAUSS, Cl. (1966 [1950]), "Introduction", in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.
- MAUSS, M. (1966), *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF.
- _____. (1967 [1947]), *Manuel d'ethnographie*. Paris, Payot.
- _____. (1971), *Essais de Sociologie*. Paris, Seuil.
- MOUFFE, Ch. (1994), *La politique et ses enjeux. Vers une démocratie plurielle*. Paris, La Découverte/MAUSS.
- NEMO, Fr. (1994), "Décrire l'interaction: une critique pragmatique de la théorie des jeux". *La Revue du MAUSS semestrielle*, 4.
- NICOLAS, G. (1986), *Dons rituels et échange marchand*. Paris, Institut d'Ethnologie.
- _____. (1991), "Le don rituel, face cachée de la modernité". *La Revue du MAUSS*, 12.
- _____. (1995), "Résurgences contemporaines du don sacrificiel: le retour des martyrs". *La Revue du MAUSS semestrielle*, 5.
- _____. (1996), *Du don rituel au sacrifice suprême*. Paris, La Découverte/MAUSS.
- PASSERON, J.-CL. (1995), "Weber et Pareto: la rencontre de la rationalité dans les sciences sociales", in L. Gérard-Varet e J.-Cl. Passeron (eds.), *Le modèle et l'enquête. Les usages du principe de rationalité dans les sciences sociales*, Paris, EHESS.
- PITT-RIVERS, J. (1992), "The place of grace in Anthropology" (posface), in J.G. Peristiany e J. Pitt-Rivers (eds.), *Honor and grace in Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ROSPABÉ, Ph. (1993a), "Don archaïque et monnaie sauvage". *La Revue du MAUSS semestrielle*, 1.
- _____. (1993b), "Du sexe des dons". *La Revue du MAUSS semestrielle*, 2.
- _____. (1995), *La dette de vie. Aux origines de la monnaie sauvage* (préface de A. Caillé). Paris, La Découverte/MAUSS.
- SCHWARTZ, O. (1993), "Posface", in N. Anderson, *Le bobo. Sociologie du sans-abri*, Paris, Nathan.

NEM HOLISMO NEM INDIVIDUALISMO METODOLÓGICOS

SERVET, J.-M. (1994), "Paroles données; le lien de confiance". *La Revue du MAUSS semestrielle*, 4.

STEINER, Ph. (1994), *La Sociologie de Durkheim*. Paris, La Découverte.

STRATHERN, M. (1988), *The gender of the gift*. Berkeley, University of California Press.

TAROT, C. (1993), "Repères pour une histoire de la naissance de la grâce". *La Revue du MAUSS semestrielle*, 1.

_____. (1994), *Symbolisme et tradition. Pour renouer avec une sociologie générale de la religion*. Thèse de doctorat, Université de Caen.

_____. (1996), "Du fait social de Durkheim au fait social total de Mauss, un changement de paradigme?". *La Revue du MAUSS semestrielle*, 8, 2^o semestre.

TEMPLE, D. e CHABAL, M. (1995), *La réciprocité et la naissance des valeurs humaines*. Paris, L'Harmattan.

TERRAIL, J.-P. (1994), "Interactionnisme: l'identité paradigmatique d'une constellation floue". *La Revue du MAUSS semestrielle*, 4.

TESTART, A. (1993), *Des dons et des dieux*. Paris, Nathan.

VAN PARIJS, Ph. (1988), *Le modèle économique et ses rivaux*. Genebra, Droz.

VERDIER, R. (ed.). (1981), *La vengeance*. 4 tomos. Paris, Cujas.

_____. (ed.). (1991), *Le serment*. 2 tomos. Paris, CNRS.

WAAL, Fr. de. (1992), *De la réconciliation chez les primates*. Paris, Flammarion.

_____. (1994), *La politique du chimpanzé*. Paris, Odile Jacob.

WALZER, M. (1983), *Spheres of justice*. Nova York, Basic Books.

WEINER, A. (1983), *La richesse des femmes*. Paris, Seuil.

* Publicado originalmente, sob o título "Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don", na *Revue Européenne des Sciences Sociales*, Tome XXXIV, n. 105, 1996, pp. 181-224.

Tradução de Beatriz Perrone-Moisés.