

ECONOMIA SOLIDÁRIA E DÁDIVA¹

Genauto de França*
Sylvain Dzimira**

Il existe un "art économique qui est en voie d'enfancement laborieux. On le voit déjà fonctionner dans certains groupements économiques, et dans le coeur des masses qui ont, souvent, mieux que leurs dirigeants, le sens de leurs intérêts, de l'intérêt commun. Peut être en étudiant ces côtés obscurs de la vie sociale arrivera-t-on à éclairer un peu la route qui doivent prendre nos nations, leur morale en même temps que leur économie"

(Mauss, *l'essai sur le don*, p.273).

Introdução

A visibilidade recente de certos fenômenos organizacionais, marcados prioritariamente pelo registro da solidariedade, tem gerado, hoje, muitas interrogações no âmbito das ciências humanas no que diz respeito à forma de compreendê-los. Parecem perpassados por lógicas que remetem a certas categorias habitualmente opostas nesta área do conhecimento: mercado - Estado - dádiva; interesse e gratuidade (desinteresse); liberdade e obrigação. De fato, trata-se de experiências sociais - sob formas organizacionais em certos casos inéditas - inscritas no âmbito do que se costuma chamar, na França, de *economia solidária*.

Tentaremos, neste texto, relacionar economia solidária e dádiva, tanto no nível prático quanto no teórico. A primeira impressão é que existe um vínculo evidente entre estas duas realidades: a dádiva constitui um dos componentes fundamentais da economia solidária. É justamente este aspecto que assinala o caráter inovador destas experiências do ponto de vista

* Professor da Escola de Administração (UFBA) e
Doutorando em Sociologia (Université Paris VII).

** Mestre (DEA) em Sociologia e Economia (Université Paris X).

organizacional. Definida na esteira dos trabalhos de Godbout (1992) como uma forma de circulação de bens e/ou serviços que não pertencem ao circuito nem do mercado nem do Estado e que se faz em nome do laço social, a dádiva é muitas vezes reduzida (sua existência) ao espaço das relações entre próximos, conhecidos: no seio da família, entre amigos, entre vizinhos, etc. Entretanto, a dádiva se faz também entre estranhos, desconhecidos. É o que testemunham todas as ações de solidariedade organizadas espontaneamente na “sociedade civil”, seja em ocasião de grandes acontecimentos, como catástrofes naturais, guerras, etc, seja na quotidianidade mesmo da vida, notadamente através de novas formas de organização afrontando as consequências da crise atual. É sobretudo neste nível que se posiciona a maioria das iniciativas associativas solidárias propondo serviços de proximidade, que constituem a economia solidária na França. A inovação destas experiências reside assim na manifestação da dádiva para além do espaço restrito da esfera doméstica. Através dessas experiências, assiste-se a uma espécie de “impulsão recíproca” (Laville, 1994) no seio da esfera pública.

Importa esclarecer aqui que a aproximação que fazemos entre estes dois termos não significa uma identificação de forma simplista da economia solidária a uma espécie de economia da dádiva. Aqui, trata-se muito mais de uma relação de envolvimento. A dádiva participa da economia solidária, manifestada notadamente através do ato voluntário (dádiva de si mesmo, do seu tempo, etc). Em certos casos, como os SEL (*Systèmes d'Echanges Locaux* - Sistema de Trocas Locais), uma das formas de economia solidária, a dádiva pode mesmo se constituir como elemento estruturante.

Cabe observar ainda que o quadro de nossa argumentação se limitará ao contexto francês, tanto em termos da apreensão do fenômeno da economia solidária e da discussão sobre a dádiva, quanto em termos do referencial bibliográfico utilizado. Assim, num primeiro momento, apresentaremos o que é a economia solidária, na sua acepção francesa. Em seguida, após examinar a noção de dádiva em Mauss, a partir do seu texto fundador, focalizaremos uma concepção particular da dádiva desenvolvida pelos autores reagrupados em torno da revista do MAUSS (*Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales* - Movimento Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais). Retemos esta concepção particular da dádiva em razão

da sua força crítica, isto é, sua capacidade de ultrapassar certas clivagens conceituais usuais em ciências sociais, sob as quais não é possível apreender o fenômeno da economia solidária. Finalmente, esboçaremos uma relação entre estes dois termos à luz desta conceitualização da dádiva.

A Economia Solidária na Prática

Na França, este termo designa sobretudo certas experiências associativas marcadas pelo signo da pluralidade e da hibridação nas suas dimensões econômica, social e política.

A emergência da economia solidária

As preocupações relativas à economia solidária (na Europa em geral e na França em particular) são compreendidas dentro de um contexto próprio, ou seja, aquele de uma crise da chamada *sociedade salarial*, manifestada pela escassez do trabalho na sua forma mais conhecida até então, isto é, o emprego em tempo integral estendido sobre uma vida inteira. Assiste-se, assim, ao aparecimento e crescimento de novas formas de exclusão. Trata-se, portanto, de uma dupla crise, do emprego e da socialização (ou da integração) que aponta para o esgotamento da chamada “sinergia Estado-mercado”, característico do pós-guerra (do período conhecido como “trinta glorioso”), que se traduz pelo que se convencionou chamar “crise do Estado-Providência”.

Esta crise revela os limites dessas duas esferas, mercado e Estado, enquanto reguladoras da atividade econômica e social, e vem acompanhada de novos questionamentos sobre a posição paradoxal do trabalho nas nossas sociedades contemporâneas: “O trabalho (diz Martin) não pode mais assegurar sua função reguladora, ao mesmo tempo em que permanece como principal vetor de integração” (p.246, 1994). Paralelamente à crise de legitimidade do Estado-Providência, surgem “novas antigas formas de solidariedade”², também conhecidas pelo termo “solidariedade de proximidade”, que se imaginavam esgotadas pela providência estatista mecânica e atomizante, pela qual as pessoas tentam

se reapropriar do seu futuro: emerge, segundo Laville, “uma forma de política da vida cotidiana (...) através do debate público de problemas sociais e econômicos que hoje não são inteiramente resolvidos nem pelo setor público, nem pelo setor privado. Dezenas de milhares de experiências são testemunhas: creches associativas e atividades em torno da escola, lugares de expressão e de atividades artísticas como os ‘cafés-musicais’, restaurantes multiculturais de bairro, ‘régies de quartier’, iniciativas de inserção (profissional, econômica,...), de ajuda a domicílio, de esporte ou de proteção do meio ambiente” (1997, p.63).

Martin enxerga nestas experiências a possibilidade de realização de uma nova exigência: “estabelecer um novo compromisso entre economia monetária e não monetária sem romper com a idéia de que o trabalho permanece o grande integrador” (Martin, 1994, p.246). Múltiplas formas designam estas experiências³: *terceiro setor*, *setor quaternário*, *economia solidária*. As duas primeiras apresentam o inconveniente de abrir a possibilidade de induzirem ao que elas não são, ou seja, um setor que se opõe aos setores privado/mercantil e público/estatal (o terceiro setor) - enquanto que, definindo-se como organizações privadas com objetivo público, este setor os integra muito mais do que os opõe - ou ainda, um setor (quaternário) que viria se justapor aos três outros (primário, secundário e terciário). De fato, a designação *terceiro setor* é típica dos países anglo-saxões e pouco conhecida na França. Reteremos aqui a designação *economia solidária*, por duas razões. De um lado, parece melhor exprimir a característica principal destas experiências, se não na realidade, ao menos no seu espírito: o de serem regidas prioritariamente pelo registro da solidariedade. De outro lado, trata-se de uma designação que emerge do próprio terreno. Efetivamente, na França, certas redes de associações se afirmam como parte integrante do processo de construção e desenvolvimento de uma economia solidária, sendo inclusive signatárias de um “apelo em favor da abertura de um espaço para a economia solidária”, publicado no jornal *Le monde* de 18/06/97. Desde então, elas se reagruparam para constituir as Inter-Redes de Economia Solidária (IRES) na França. As associações que participam destas Inter-Redes cobrem um campo de ação muito largo, à imagem do próprio mundo associativo francês, bastante heteróclito, e que ultrapassa o seu quadro nacional⁴.

A economia solidária: definição

De um ponto de vista terminológico, a economia solidária aparece na França como um subconjunto da chamada economia social que compreende as organizações mutualistas, as cooperativas, as fundações e as associações. Entre estas últimas, a economia solidária refere-se àquelas que traduzem um élan solidário em relação àqueles que saem perdendo no jogo do mercado - elas “internalizam a preocupação com a solidariedade” (Laville, 1997, p.65) - e que propõem serviços de proximidade, ou seja, um conjunto de serviços, para alguns, outrora unicamente produzido no seio da esfera doméstica, como ajuda a domicílio, jardinagem, consertos domésticos (*bricolage*), etc, e para outros, invenção, como é o caso dos serviços que giram em torno da questão da “mediação social” nos bairros, geralmente vinculados à idéia de melhoria da qualidade de vida e do meio ambiente local. Já o termo *terceiro setor*, com o qual se confunde muitas vezes a noção de economia solidária, tipicamente anglo-saxão, designa organizações privadas com objetivos públicos. Estas apresentam, segundo Salomon e Anheiner (1992, citado por Archambault, 1996), cinco características: elas são formais, privadas, independentes, não distribuem lucro e comportam uma participação voluntária. Acrescentando-se a estes cinco critérios dois outros: elas não são nem políticas (no sentido estrito do termo, como os partidos, por exemplo), nem religiosas, obtém-se a nomenclatura comum de classificação do terceiro setor, chamada ICNPO - *International Classification of Non-Profit Organizations* (esta nomenclatura serviu de base para a comparação do terceiro setor entre mais de doze países implicados na pesquisa financiada pela Fundação John Hopkins no início dos anos 90⁵). Assim, do mesmo modo que a economia solidária aparece na França como um subconjunto da economia social, ela representa igualmente um subconjunto do terceiro setor⁶, sempre com esta especificidade que designa associações solidárias propondo serviços de proximidade⁷.

Economia solidária: características

As experiências concernentes à economia solidária revestem três dimensões, plurais e híbridas: econômica, social e política.

Dimensão econômica

A compreensão que Laville apresenta da dimensão econômica destas experiências repousa sobre uma concepção mais ampla da economia real. Inspirando-se em K. Polanyi⁸, o autor propõe uma visão da economia como constituída por três pólos de produção e distribuição da riqueza, que ele chama *mercantil*, *não mercantil* e *não monetário*⁹. O primeiro diz respeito à economia de mercado; o segundo, à economia da redistribuição ou estatista e, o terceiro compreende um vasto terreno de atividades não monetárias como a autoprodução, o benevolato (ou voluntariado), o trabalho doméstico, etc. Laville insiste, assim, sobre o caráter plural da economia, irreduzível ao único pólo mercantil¹⁰. Não somente as economias de mercado não são apenas mercantis, como também, defende Laville, sua própria prosperidade repousa sobre os pólos não mercantil - notadamente, sobre todas as infra-estruturas financiadas pelos poderes públicos - e não monetário (também chamado pólo recíprocitário), isto é, sobre as relações familiares, de vizinhança, associativas, etc¹¹.

Assim, a economia solidária “constitui muito mais, segundo Laville, uma tentativa de articulação inédita entre economia mercantil, não mercantil e não monetária” (1994, p.85), ao invés de ser pensada como “uma nova forma de economia que viria se acrescentar às formas dominantes de economia” (1994, p.86), no sentido de uma eventual substituição. Este conceito de economia solidária nos aparece então como uma projeção ao nível micro-social deste conceito macro-social de economia plural. Designa efetivamente realidades micro-sociais, que constituem formas híbridas das economias mercantil, não mercantil e não monetária, e que não se deixam apreender sob a figura única do “puro” mercado, conhecido apenas pelos economistas. Nestas experiências, portanto, os recursos são plurais: mercantil, pela venda de produtos ou prestação de serviços; não mercantil, através de subsídios ou acordos e contratos junto a instituições públicas; e não monetário, através de contribuições voluntárias, de dádivas, principalmente sob a forma do benevolato (dádiva de si mesmo e do seu tempo). Por outro lado, a economia solidária refere-se ainda a experiências em que “o emprego não representa um fim em si mesmo” - parece representar muito mais um meio para a descoberta de sentido na elaboração em comum de projetos econômicos: “ele é inserido numa *démarche* mais global de

reencastamento em estruturas carregadas de sentido, em que o sujeito se inscreve em coletivos concretos” (Laville, 1997, p.65). Dito de outro modo, ao invés da afirmação, nestas experiências, de uma lógica de *sas* (de passarela em direção a um emprego no mercado formal e tradicional de trabalho), que pode não possuir nenhum sentido maior, as pessoas privilegiam uma lógica de afirmação do sentido na realização da atividade, e que deixa em aberto também a possibilidade do *sas*. Estas experiências não procedem, portanto, de uma lógica prioritariamente instrumental, pois inscrevem-se numa “lógica solidária”. Além disso, nelas coexistem formas plurais de atividades, algumas das quais seguramente não se deixam reduzir ao interesse utilitário, como é o caso do benevolato.

Dimensão social

Por outro lado, baseadas em solidariedades de proximidade, estas iniciativas contribuem para a recriação das relações, muito importante no atual contexto de apatia social e de fechamento sobre si mesmo. Para Laville, existe um traço comum nestas experiências de economia solidária: “pessoas se associam para desenvolver em conjunto atividades econômicas que contribuem para reforçar a coesão social e a criação de emprego, ao mesmo tempo” (Laville, 1997, p.64-65). Em outras palavras, se as pessoas se associam para encaminhar seus projetos, elas se associam também por se associarem¹². Inicialmente almejadas por si próprias, estas experiências e estas relações “não podem se explicar pela expectativa de um retorno sobre investimento e não pertencem ao registro do interesse utilitário” (Laville, 1997, p.65). Ao contrário, elas remetem “em causa (...) à concepção dominante segundo a qual a economia produtiva moderna só admitiria o interesse utilitário como força motriz” (Laville, Eme, 1996, p.246). Estes serviços, explica Laville, “estão fundados nas práticas cotidianas das populações, nas relações e trocas simbólicas que tecem a trama diária da vida local” (1994, p.85). Do mesmo modo que se observa uma hibridação de economias, hibridam-se igualmente diferentes tipos de relações (laços) no seio destas associações. O êxito destas iniciativas econômicas parece paradoxal. Está estreitamente ligado às relações de inter-conhecimento (na maioria das vezes almejadas, antes de tudo, por elas mesmas). São estas relações que permitem um ajustamento eficaz entre oferta e demanda, que aparecem

mais sob a forma de uma elaboração conjunta no calor da discussão do que como um mecanismo frio e impessoal invocado pelos economistas: “é através da apreensão destas realidades multiformes, nos espaços públicos organizados localmente para este fim, que demanda e oferta podem se ajustar. A pertinência destes serviços, segundo os usuários, se explica através de uma relação com as necessidades e demandas mais sensíveis do que aquelas estabelecidas nas pesquisas de mercado pelos serviços privados ou nos estudos de necessidades pelos serviços públicos. A inovação destes serviços solidários apóia-se no recurso a um princípio do comportamento econômico diferente do mercado e da redistribuição: o princípio da reciprocidade que conduz os processos de interação através dos quais os serviços são elaborados” (Laville, 1994, p.85). O sentido redescoberto nestas práticas se enraíza nestas relações de inter-conhecimento.

Dimensão política

Estas experiências revestem igualmente uma dimensão política, também sob o signo da pluralidade e da hibridação. Primeiro, assentam-se sobre o debate de idéias diversas no interior e na fronteira da associação, que permite a expressão das diferenças quanto aos projetos a desenvolver, por exemplo, e que se “hibridam” na formulação de compromissos. Alguns enxergam aí um lugar de expressão da cidadania, de aprendizagem da democracia: “elas estimulam uma aprendizagem da vida pública. (...) Estes atores se empenham, além disso, em inscrever no tempo relações baseadas na liberdade e na igualdade dos membros do grupo, buscando a expressão e a participação de cada um, qualquer que seja o seu estatuto (empregado, voluntário, usuário, ...)” (Laville, 1997, p.63). Caracterizadas também por uma “impulso recíproco”, não somente no seu interior como também na sua fronteira, no seio da esfera pública, estas experiências podem representar fôlego para a participação cidadã, ao reativar uma certa forma de democracia direta que viria em complemento à nossa democracia representativa: “elas contribuem para tornar a democracia mais viva, pois esta é a emanção dos próprios atores da sociedade civil que tomam a palavra a propósito dos problemas concretos que eles enfrentam” (Laville, 1997, p.67). Ou seja, ao se enfrentarem certas problemáticas sociais através da criação e realização de serviços, a economia solidária interroga o poder público quanto

à sua ação. Parece residir aí, também, um dos significados políticos fortes destas experiências. Cabe acrescentar ainda que, enquanto espaço público ancorado na sociedade civil, ela participa da democracia: “existe uma ‘relação intrínseca’ entre a democracia e as associações (e sobretudo aquelas que participam da economia solidária) oriunda do fato de que ela modela parcialmente os espaços públicos nas sociedades civis” (Laville, 1998, p.68)¹³. Enfim, esta dimensão política afirma-se ainda no sentido em que os projetos portados visam a uma mudança institucional (e não simplesmente a produção ou a prestação de serviços) na perspectiva de um “melhor viver”. De fato, estas experiências estimulam nas pessoas a prática da iniciativa e da autonomia: “através destas ações, as pessoas tomam consciência da possibilidade de não mais estarem submetidas à crise, mas de tornarem-se sujeitos do seu próprio futuro, mesmo que seja em um nível modesto. (...) descobre-se assim que certos campos de atividade podem dar lugar a algo mais que uma nova forma de consumo ou uma ação caritativa e que elas podem consolidar modos de socialização portadores de um ‘melhor viver’. É a razão pela qual eles podem ter um significado profundamente político” (Laville, 1997, p.63-64). Cabe sublinhar que, através da afirmação desta dimensão política, enquanto lugar de expressão de cidadania, a economia solidária se distingue nitidamente da economia social, tal como se apresenta hoje.

A economia solidária sob tensão

O caráter híbrido destas experiências é tal que elas podem assumir formas que as desviam do seu espírito inicial, marcado, como dissemos, pela primazia da lógica solidária sobre uma lógica instrumental. É nesta perspectiva que um bom número de experiências repousando sobre os serviços de proximidade operaram uma inversão hierárquica dessas duas lógicas, trazendo como resultado o peso de certos estigmas sobre algumas pessoas em dificuldade social/relacional. Nestes casos, a doação de um emprego sem que a pessoa nada possa devolver em contrapartida assinala sua condição social especial, anormal, de assistido. “Todas estas medidas, escreve Laville, foram guiadas pela vontade de criação de empregos e tiveram como efeitos perversos a desestabilização dos serviços estabelecidos anteriormente no quadro das políticas sociais. Ao invés de uma nova combinação que teria procurado conciliar políticas sociais e emprego através

do apoio a atividades estruturadas, a prioridade foi dada aos empregos de proximidade isoladamente”, que passam a revestir uma “imagem de empregos precários, de tarefas servis e de *bad jobs*” (1997, p.72). Alguns puderam, assim, associar falsamente a economia solidária a uma economia da precaridade, da neodomesticação ou da pobreza, e finalmente a uma espécie de “remendo institucional” monstruoso, associando de maneira ineficaz lógicas distintas¹⁴.

De fato, esta inversão do primado hierárquico da solidariedade sobre a inserção pelo econômico,¹⁵ operada pelo Estado francês no quadro de suas políticas de luta contra o desemprego, nos apresenta como uma tendência pesada das experiências associadas à economia solidária. A instrumentalização tendencial de algumas destas experiências parece facilitada pela forte dependência financeira das associações ao Estado neste país, mesmo quando os recursos destas primeiras são plurais. Esta relação estreita com o “pólo não mercantil” não se resume a financiamentos diretos. Assume muitas vezes a forma elaborada, sofisticada mesmo, em termos de arquitetura institucional, de uma parceria entre associação e instituições públicas que garante às primeiras certos contratos de prestação de serviços, como no caso das *régies de quartier*¹⁶. De fato, do mesmo modo que existe uma demanda da associação pelo Estado ou pelas municipalidades (que cresce nestes tempos de desengajamento do Estado), verifica-se também uma demanda do Estado pelas associações. Para além do fato de que este jogo é testemunha, antes de tudo, do desejo de reconhecimento recíproco, ele pode acomodar, uma vez estes desejos satisfeitos, estratégias de instrumentalização pelas duas partes: o Estado (em sentido amplo) pode ver nas associações simples correias de transmissão para a aplicação dos “contratos de cidade” (*contrats de ville*)¹⁷, e as associações podem ver no Estado a segurança de contratos de prestação e de subvenções renovados.

Em geral, a prioridade acordada a uma lógica de programa dentro da dinâmica associativa é típica daquelas em que o emprego é concebido como um *sas* em direção ao mercado. Este foi o caso de muitas *régies de quartier* antes que o desemprego por um longo período não tivesse atingido o nível atual. Sua massificação conduziu à perda do sentido destes empregos concebidos como “trampolins” que não podiam mais ser. Estas organizações fizeram então primar a lógica do sentido sobre a do *sas*, privilegiando assim a criação de empregos estáveis numa perspectiva de desenvolvimento do território.

Se esta tensão entre três economias, ou entre duas lógicas, marca fortemente a maior parte das experiências de economia solidária na França, em razão da influência do pólo não mercantil, ela pode caracterizar menos outras experiências neste âmbito, como revelam os casos dos SEL (*Système d'échanges locaux* - "Sistema de Trocas Locais") ou dos MRERS (*Mouvement des Réseaux d'Echanges Reciproques de Savoirs* - "Movimento das Redes de Trocas Recíprocas de Saberes). Estas experiências parecem menos invadidas pelos pólos mercantil e não mercantil, dominados por uma lógica instrumental, e repousam amplamente (e mesmo exclusivamente) sobre o pólo não monetário¹⁸.

Condições de florescimento da economia solidária

Muitas experiências de economia solidária vivem permanentemente o risco de sua descaracterização ou banalização. Refletindo sobre esta questão da perversão de certas experiências, Laville propõe duas medidas. Primeiro, para evitar que "as lógicas de projeto sucumbam diante das lógicas de programa (...), torna-se importante encontrar direitos e procedimentos (uma nova legislação) suscetíveis de garantir a autonomia dos projetos, aval de sua criatividade, sem prescindir do apoio dos poderes públicos" (1997, p.69). Entre estes direitos, aqueles ligados à iniciativa local parecem prioritários¹⁹.

Laville defende igualmente o reconhecimento de "direitos para o trabalho não remunerado; inclusão no cálculo da aposentadoria dos anos de trabalho efetuados de maneira voluntária e representando uma importante contribuição para a comunidade, cobertura de riscos, indenizações..." (Ibid, p.70-71). Quanto aos procedimentos de atribuição de fundos, na medida em que eles devem "escapar ao controle de qualquer instituição" (Ibid, p.70), supõem uma confiança mútua entre os parceiros sociais, representantes políticos e associativos, que torne possível a negociação. É preciso então "repensar o Estado-Providência" (Ibid, p.71), que de providência deve tornar-se "parceiro": ele deve abandonar as relações tutelares e de terceirização que mantêm com as associações, confinadas ao simples papel de substitutos do Estado e dos serviços públicos, e apostar numa verdadeira relação de parceria, deixando às associações "o que elas têm a dizer sobre o estabelecimento das regras do jogo que as compete" (Laville e Villancourt, 1998, p.131). É necessário, enfim, que se opere uma "mudan-

ça de valores, (...) uma mutação cultural e política” (Laville, 1997, p.63-63) que permita o reconhecimento e a aceitação destas experiências pelo que elas são. Esta mudança evidentemente não se decreta. Ela repousa sobre a afirmação e a promoção de “todas as vontades afirmadas na perspectiva de uma abertura a modos de socialidade distintos das relações mercantis e dos comportamentos assistencialistas” (Ibid, p.63).

Em síntese, as experiências do universo da economia solidária constituem uma forma híbrida das economias mercantil, não mercantil e não monetária (dimensão econômica), que não se deixam explicar pela exclusividade dos interesses utilitários das pessoas implicadas (dimensão social), que parecem obrigar-se a projetos que elas próprias escolheram livremente (dimensão política). Em outras palavras, a especificidade da economia solidária reside na hibridação de economias (dimensão econômica), na prática de serviços solidários de proximidade (dimensão social) e na afirmação de sua ação enquanto projeto (dimensão política). Estes aspectos do fenômeno nos interrogam sobre a maneira de abordá-lo na sua singularidade: que ferramentas conceituais são disponíveis para dar conta notadamente da tensão entre lógicas distintas, inerentes ao fenômeno? Propomo-nos aqui uma tentativa de tradução possível (entre outras) dessas experiências de economia solidária, apoiada numa certa conceitualização da dádiva que abre o caminho de um modo de inteligibilidade particular da realidade. Ela é aqui retida em razão de permitir a ultrapassagem do triplo reducionismo economicista-mercantil, utilitarista (positivo) e metodológico²⁰, sob o qual não se deixam apreender estas experiências de economia solidária nas suas três dimensões, respectivamente, econômica, social e política. Porém, antes de apontar para a força crítica desta concepção da dádiva, apresentaremos brevemente sua fonte de inspiração fundamental, ou seja, Marcel Mauss, particularmente no seu *Essai sur le Don*²¹.

Do Ensaio sobre a Dádiva à Concepção MAUSSIANA²² da Dádiva

Marcel Mauss e *L'Essai sur le Don*

Neste texto, Mauss fixa um duplo objetivo, ao mesmo tempo positivo e normativo: ao pesquisar a forma e a razão das trocas nas chamadas

sociedades arcaicas, ele espera poder encontrar “um dos fundamentos humanos sob o qual são construídas nossas sociedades”, a partir do qual ele pensa poder “deduzir certas conclusões de moral sobre certos problemas colocados pela crise do nosso direito e da nossa economia” (Mauss, 1997, p.148). O autor enxerga este fundamento na dádiva.

A dádiva, incompreensível sob a figura do mercado

Mauss contesta a existência de uma “economia natural” nestas sociedades, em que não se observa uma situação na qual indivíduos em condição de escassez trocariam exclusivamente bens materiais para a satisfação de suas necessidades elementares. Desse modo, rejeita a possibilidade de compreender a dádiva sob a égide do mercado: “não se constata jamais simples trocas de bens, de riquezas e de produtos ao longo de um mercado entre indivíduos”, pois em primeiro lugar, “não são os indivíduos, são as coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam”, e, em segundo lugar, “o que eles trocam não são exclusivamente (...) objetos úteis economicamente. São antes de tudo gentilezas, danças, festas (...), onde o mercado é apenas um dos momentos e a circulação de riqueza apenas um dos termos de um contrato muito mais geral” (p.150-151).

A dádiva - fenômeno social total

São estes dois aspectos que conferem à dádiva o seu caráter de um fato social total. Total, por um lado, no sentido do engajamento da coletividade como um todo - “é todo o clã que contrata para todos, por tudo que ele possui e por tudo que ele faz, por intermédio do seu chefe” (p.152). E, por outro lado, fato social total no sentido em que se trata de um fenômeno que atravessa todas as esferas da prática: “elas são ao mesmo tempo jurídicas, econômicas, religiosas, e mesmo estéticas, morfológicas, etc.” (p.274)²³. (Este segundo aspecto é particularmente importante ao apontar a ausência de autonomia da dimensão econômica e sua imbricação junto às demais esferas da vida social como características dessas sociedades). Nesta discussão, Mauss se interessa também, mais particularmente, por uma forma típica, “(...) evoluída e relativamente rara destas prestações totais” (p.151), que aparece principalmente nas tribos Haida, Tsimshian e Kwakiutl do nordeste americano: o *potlatch*.

É necessário, inicialmente, uma rápida apreciação deste termo. Numa preocupação com a restituição das “cores” e dos “sabores” locais das sociedades estudadas, Mauss descreve o potlatch “de chefes e confrarias” (p.205) dos índios Kwakiutls. Estes são descritos como caçadores e pescadores. Embora não pratiquem a agricultura, Mauss nos diz que são “muito ricos”, “(...) possuem as mais sólidas casas de todas as tribos americanas e uma indústria do cedro extremamente desenvolvida” (p.196). Sua vida social é sazonal. O verão é consagrado “à caça, à colheita de raízes e de frutos suculentos das montanhas, à pesca fluvial do salmão” (p.196). Com a proximidade do inverno, eles se concentram nas aldeias. É quando a vida social entra num “estado de perpétua efervescência”: “são visitas constantes de tribos a tribos inteiras, de clãs a clãs e de famílias a famílias” (p.196): é a época do potlatch. “Existem potlatches em todas as direções respondendo a outros potlatches em todas as direções. Como na Malásia, é um constante *give and take*, ‘dar e receber’” (p;197). O potlatch é dominado “pelo princípio da rivalidade e do antagonismo” (p.152), que “funda tudo” (p.200), explica Mauss. É a razão pela qual definira os potlatches como “prestações totais de tipo agonístico”: “vai-se até a batalha, até a morte de chefes e nobres que se enfrentam assim. Vai-se, por outro lado, até a destruição puramente suntuária das riquezas acumuladas para eclipsar o chefe rival ao mesmo tempo que ele é associado” (p.152). Se Mauss se interessa mais particularmente por esta forma agonística, “exacerbada” da dádiva, ela não esgota, entretanto, todas as suas formas: na maioria dos casos, segundo Mauss, embora necessariamente presente (ela “funda tudo”), parece hierarquicamente dominada por outras lógicas (por exemplo mais “amigáveis”). Mauss esclarece que “as pesquisas mais aprofundadas revelam (...) formas intermediárias entre estas trocas, a rivalidade exacerbada, a destruição de riquezas (...), e outras, a emulação mais moderada em que os contratantes rivalisam presentes” (p.153).

A tripla obrigação do dar, receber e devolver

Destas prestações sociais totais, Mauss diz pretender “considerar apenas um dos seus traços, profundo, porém isolado: o caráter voluntário, di-

gamos assim, aparentemente livre e gratuito e todavia coercitivo (*constraint*) e interessado” (p.147). Analisemos brevemente o caráter obrigatório da dádiva. Como visto, o inverno, para os Kwakituls, é um período efervescente de um “dar e receber” permanente. Observa-se aqui uma característica essencial da dádiva, segundo Mauss. A dádiva não se reduz a um ato obrigatório isolado: as obrigações de dar, de receber e de devolver constituem os “três temas de um mesmo complexo” (p.161). A obrigação de dar se acompanha sempre de duas outras, receber e devolver, sem as quais é a relação (o laço social) que se rompe.

O *hau*, espírito do objeto doado

Mauss indaga então “que força existe no objeto doado que faz com que o receptor o devolva?” (p.148). A resposta é encontrada nos argumentos de um sábio Maori chamado Ranapiri, entrevistado por um etnólogo missionário, E. Best: o que obriga o recebedor a devolver é o espírito do doador contido no objeto doado, o *hau*, que torna o objeto inalienável²⁴. “A respeito do *hau*, do espírito dos objetos (...) Tamati Ranaipiri (...) nos oferece (...) a chave do problema (p.158). (...) O que no presente recebido, trocado, obriga, é que o objeto recebido não é inerte. Mesmo abandonado pelo doador, ele é ainda qualquer coisa dele. Através do presente, o doador influencia o beneficiário (...) (p.159). No fundo, é o *hau* que quer retornar ao lugar do seu nascimento, ao santuário da floresta e do clã e ao proprietário (...). Em direito Maori, o vínculo (laço) de direito, vínculo pelos objetos, é um vínculo de alma, pois o objeto, ele próprio, tem uma alma (...) (p.160). Animado, (...) ele tende a retornar (...) ao seu lar de origem” (p.161). Dar qualquer coisa a alguém representa, portanto, dar alguma coisa de sua alma. A dádiva se compreende, assim, como um operador privilegiado da aliança entre as pessoas.

A dádiva nas sociedades modernas

Mauss fez mais do que encontrar na dádiva e no *hau* a forma e a razão da troca, do contrato social²⁵ arcaico. Com a dádiva, “atingimos o fundamento” (p.264) da “vida social normal” (p.263). Portanto, nada existe de surpreendente em reencontrá-la no seio mesmo de nossas sociedades

modernas. Se o cálculo e o interesse regem mais a vida dos homens modernos do que regia a dos Kwakiutls, estes primeiros não são ainda movidos exclusivamente por esta razão utilitária e calculista, em que os economistas (neoclássicos) e uma grande parte dos teóricos das organizações insistem nas suas teorias. “Foram nossas sociedades do Ocidente que fizeram, muito recentemente, do homem um ‘animal econômico’. Mas não somos ainda todos seres deste gênero. Nas nossas massas e nas nossas elites o gasto puro e irracional é prática corrente, ele caracteriza ainda alguns fósseis de nossa nobreza. *Ohomo economicus* não esta atrás de nós, ele esta diante de nós”²⁶ (p.271-272). Mauss enxerga ainda o espírito da dádiva insuflando o comportamento dos seus contemporâneos: “Os temas da dádiva, da liberdade e da obrigação, aquele da liberalidade e aquele do interesse que se tem a dar, nos vêm de novo como para reparar um motivo dominante muito longamente esquecido” (p.262).

Conclusão normativa

Não parece suficiente ver na subordinação do mercado à dádiva, do utilitarismo ao anti-utilitarismo, o fundamento da vida social normal. É preciso ainda tirar daí as consequências normativas e afirmar que a subordinação da moral do mercado àquela da dádiva representa a “moral eterna” (p.263), e ainda que “não existe outra moral” (p.279), e a assumir - o que o próprio Mauss faz, embora muito timidamente: “Não é suficiente constatar o fato, é preciso deduzir uma prática, um preceito de moral. (...) É preciso voltar aos costumes de gasto nobre (p.262). (...) Pode-se e deve-se voltar ao arcaico. (...) Assim fazendo, volta-se, acreditamos, ao fundamento constante do direito, ao princípio mesmo da vida social normal (p.263). (...) O sistema que nos propomos chamar sistema de prestações totais (...) é do mesmo tipo daquele para o qual gostaríamos de ver nossas sociedades se dirigirem (p.264). (...) Que se adote então, como princípio de nossa vida, o que foi sempre um princípio e o será sempre: sair de si mesmo, dar, livremente e obrigatoriamente; assim, não se corre o risco de se enganar” (p.265).

Inspirando-se em Mauss e em seu *Ensaio sobre a Dádiva*, certos autores da revista do MAUSS retêm sua força crítica para se oporem aos paradigmas dominantes em ciências sociais, em termos de teoria do laço (*lien*); da ação e da relação entre as pessoas e os grupos aos quais elas pertencem.

A força crítica da concepção MAUSSLIANA da dívida²⁷

a) Dívida, mercado e laço social: uma crítica do reducionismo economicista-mercantil

Para Mauss, nos diz Karsenti²⁸, “a dívida não é a forma original e longínqua da troca mercantil” (p.122). Não sendo o mercado coextensivo à dívida, esta última convida a uma crítica de todo reducionismo das relações sociais exclusivamente a relações mercantis. O que não impede de considerar a dívida como “a forma originária da relação econômica” (p.31), uma vez que é a forma primeira do laço social. Este caráter arqueológico - e não evolucionista - da *démarche* de Mauss, assinalado por Karsenti, desconstrói a concepção tradicional da gênese da economia, segundo a qual “no início” haveria a escassez, o troco, isto é, a troca “*donnant-donnant*”, prefigurando a troca mercantil; em seguida a moeda, e com ela o mercado. “Trata-se, para Mauss, de mostrar que a gênese da atividade econômica e das transações mercantis a ela ligadas, tal como se apresenta habitualmente, é uma falsa gênese, e isto precisamente porque omite restituir as categorias em jogo no contexto histórico que as fez nascer” (p.114). A naturalidade do mercado, portanto, tão cara aos liberais, nada tem de natural.

Primeiramente, a dívida é anti-utilitária: supõe o interesse e o opõe: “o interesse (...) está sempre presente mas de maneira tal que sua satisfação passa pelo desvio de sua denegação” (Caillé, 1993, p.135). Por outro ângulo, a dívida é “anti-utilitária porque parece se alimentar da dilapidação e do sacrifício dos bens úteis ou, ao menos, da sua *forclusão*” (Godbout et Caillé, 1992, p.186). Importa salientar que a dívida, enquanto operadora do laço social, implica logicamente a afirmação de que “os interesses instrumentais são hierarquicamente segundos em relação ao que se poderia chamar de interesses de forma ou de apresentação de si mesmo” (1998, p.37-38), quando se tecem as relações sociais. A dívida é também “anti-acumuladora, pois os mais ricos não saberiam enriquecer além da obrigação social de reversão, e de dilapidação” (Godbout et Caillé, 1992, p.186). Outra característica da dívida, que a distingue do mercado, é sua unilateralidade: sua “característica fundamental, ao menos no momento em que esta prestação acontece, é de se realizar apenas num único sentido”

(p.24), nos diz Karsenti. Contrariamente à troca mercantil, que repousa sobre a equivalência traduzida numa bilateralidade imediata, instantânea, a dádiva procede de uma unilateralidade²⁹, que exprime uma anti-equivalência³⁰. Esta unilateralidade da dádiva está relacionada ao paradoxo mesmo deste conceito, segundo Karsenti: “aquele de um fenômeno a partir do qual se elabora uma teoria original da troca, mas que nele mesmo se afirma antes de tudo muito mais como oposto da troca do que como uma de suas modalidades” (p.24).

Assim, este autor define a dádiva como “uma prestação que se efetua sob a forma de circulação de riqueza ou de serviço de um indivíduo ou de um grupo em direção a um outro, e cuja característica fundamental, ao menos no momento em que esta prestação acontece, é poder se realizar apenas num único sentido” (p.24). Esta unilateralidade da dádiva é o que marca sua diferença em relação à troca mercantil. Ou seja, a dádiva não se efetua imediatamente, ela obriga um prazo (supõe um tempo). Assim, ao contrário da relação mercantil, que repousa sobre a equivalência traduzida pela bilateralidade imediata da troca (da relação), a dádiva é anti-equivalente. Como dizem Godbout e Caillé, existe “anti-equivalência pois a dádiva primeira atrai um desequilíbrio que só pode ser preenchido ao reconduzir-se ao infinito, sob pena de estender as dívidas e de interromper o ciclo oblativo” (1992, p.186). Porém, embora unilateral, a dádiva não é “uma série de atos unilaterais e descontínuos (...)”. A dádiva é não um objeto mas uma relação social” (1992, p.15). Dar, receber e devolver, trata-se aqui de “três temas do mesmo complexo” (Mauss), de um “processo triádico” (Karsenti), que forma “sistema” (Godbout), de uma mesma “tripla obrigação” (Caillé)³¹. A dádiva procede portanto de uma reciprocidade que se nega. “A dádiva é somente ela própria enquanto não sendo troca, ou seja, enquanto ela afirma, na sua efetuação mesmo, a recusa ou o desdém de uma eventual prestação em retorno” (Karsenti, 1994, p.24).

Valor de troca, valor de uso e valor de relação (laço)

Anti-utilitário, anti-acumulador, anti-equivalente, a dádiva não é portanto redutível a uma relação mercantil. Os objetos doados, aceitos e devolvidos não se “trocam” nem porque são úteis, nem em razão da sua equivalência monetária, mas porque significam simbolicamente a vontade

de construir uma relação (*faire lien*). Enquanto, na relação mercantil, o bem conta mais que a relação, na dádiva, a relação conta mais que o bem (ela esta mesmo a serviço da relação): a dádiva possui “valor de relação” (Godbout, 1992, p.244). Assim sendo, o que está em jogo na dádiva nem é o valor de uso - que se mede pela utilidade dos bens a satisfazerem nossas necessidades - nem o valor de troca - resultado da confrontação entre oferta e demanda de um bem num mercado (o preço como medida de valor) -, mas o valor das pessoas. Os objetos intercambiados não têm preço, senão aquele, apriori indeterminado, da honra e da grandeza daquele que dá ou, ao contrário, da desonra e da vileza daquele que, tendo aceitado a dádiva, se recusa a devolver ou a devolve mais.

A dimensão simbólica da dádiva

Contrariamente à troca mercantil, a dádiva contém portanto uma dimensão simbólica. A troca mercantil que repousa sobre uma despersonalização da relação não porta outro sentido que não aquele da sua utilidade. De sorte que a relação se conclui tão logo se realiza, isto é, a relação se anula na sua equivalência utilitária. Ela não tem continuidade³². A dádiva simboliza uma aliança que perdura na anti-equivalência anti-utilitária. De modo que as pessoas envolvidas na relação jamais podem se livrar e, sem o querer evidentemente, sentindo-se assim mutuamente endividadas. É o caso, por exemplo, das relações no seio de casais harmônicos, caracterizadas por um “endividamento mútuo positivo” (Godbout, 1994,)³³.

Socialidade primária e socialidade secundária

A oposição conceitual entre dádiva e mercado permite distinguir dois tipos de socialidade: primária e secundária. Segundo Godbout, enquanto “o laço primário é desejado por si-mesmo, (...) a relação secundária é, ao contrário, considerada um meio para se atingir um fim” (1992, p.38). Dito de outro modo, a relação típica da socialidade primária releva de uma certa incondicionalidade: imagina-se que as pessoas constroem laços de maneira incondicional³⁴. No quadro da socialidade primária, o que conta nas relações entre as pessoas são as pessoas, elas próprias, sua personali-

de, sua história, sua vida. Godbout e Caillé consideram os conceitos de socialidade primária e de pessoa coextensivos, para opô-los à concepção dos sujeitos como átomos preexistindo à sua inscrição nas relações sociais determinadas, colocada pela perspectiva utilitarista. “A socialidade primária representa o lugar real, simbólico ou imaginário em que as pessoas entram em interação direta. Ou ainda, é o lugar do inter-conhecimento direto e concreto, sendo este efetivo (relações face-a-face) ou simplesmente virtual” (p.197). A socialidade primária, conclui Godbout, “constitui o espaço concreto da intersubjetividade, e (...) a dádiva é a modalidade concreta e específica desta” (p.197). As relações interpessoais originárias deste tipo de socialidade “são regidas pela dádiva (a tripla obrigação de dar, devolver e receber)” (Caillé, 1993, p.260). No quadro da socialidade secundária, o que prima na relação não são as pessoas, mas as funções das quais elas são suporte. Esta forma de socialidade, considera Godbout, “pertence ao registro da ‘intermediação’. Neste segundo registro, as pessoas não interagem enquanto pessoas globais, mas enquanto suportes de funções parciais e, ao menos no início, instrumentais” (1992, p.197). Dito de outro modo, estas relações supõem certa condicionalidade.

Numa tentativa de desdobramento das análises de Mauss, Godbout, especialmente, interrogou-se sobre a atualidade da dádiva nas sociedades modernas. Para o autor, a manifestação do fenômeno da dádiva hoje não se limita a certos aspectos menores ou marginais (como os presentes de aniversário, de natal, etc.). Adotando a distinção correntemente aceita entre esferas do mercado, do Estado e doméstica, Godbout associa as duas primeiras ao registro da socialidade secundária e esta última à socialidade primária. Observa, entretanto, que a dádiva, nas sociedades modernas, não se resume a uma relação entre próximos, ou conhecidos, ou seja, à socialidade primária do inter-conhecimento. O autor propõe então a noção de “dádiva moderna”, associada a uma quarta esfera, aquela da dádiva entre desconhecidos, ou ainda aquela da socialidade primária aberta sobre a alteridade. Para ele, esta noção da dádiva moderna vem significar que “nem todas as relações entre estrangeiros (no sentido de desconhecidos) tomam a forma do mercado. (...) Como é o caso da dádiva de sangue, (...), mas também das trocas regidas pela chamada lei da hospitalidade, as dádivas que fazem o público em geral no momento de catástrofes naturais (...) ou de certos eventos políticos (...), as dádivas de caridade, certas formas de

benevolato, etc.. Todas estas formas de circulação de bens e de serviços entre estrangeiros funcionam fora do mercado e não tomam a via da redistribuição estatista, ou seja, elas são inteiramente voluntárias, espontâneas” (1992, p.91).

b) Os estados múltiplos do sujeito: uma crítica do reducionismo utilitarista positivo

Ao mesmo tempo interessada, desinteressada, livre e obrigatória, a concepção MAUSSIANA da dádiva convida a uma crítica de todo reducionismo concernente ao motivo da ação das pessoas (notadamente ao interesse calculista). Caillé propõe, na esteira de Mauss e de Weber, uma tipologia de motivações, todas irredutíveis umas às outras, mas que ao mesmo tempo se interpenetram: *interesse em*, *interesse por*, *espontaneidade* e *obrigação*. “O *interesse em* (...) é da ordem da instrumentalidade e da exterioridade, em relação a uma atividade. Ninguém faz algo, ninguém se entrega a uma atividade porque se experimenta prazer; a atividade é realizada porque se tem *interesse em* realizá-la. Quando se experimenta, ao contrário, *interesse por* alguém ou por uma atividade, a ação é efetuada por si mesma; é ela mesma sua própria finalidade” (1994, p.265). A estes dois motivos da ação, acrescenta “dois outros tipos de motivação fortemente esclarecidos pelo início de *l'Essai sur le Don*, quando Mauss coloca em cena, pela primeira vez, a obrigação paradoxal de dar; dito de outro modo, a obrigação de ser espontâneo”: a obrigação (o dever) e a espontaneidade (1994, p.267)³⁵.

c) “Nem individualismo, nem holismo”³⁶: uma crítica ao reducionismo metodológico

Enfim, como relação constitutiva de pessoas e de grupos aos quais as pessoas se obrigam a partir do seu próprio livre consentimento, a dádiva não se deixa compreender pelos dois “paradigmas” dominantes em sociologia: o individualismo metodológico e o holismo. Enquanto, neste último, o fato social é definido a partir da determinação, da obrigação - ou da coercitividade (*constraint*) - que pesa sobre os indivíduos, o que supõe, para a sua compreensão, a redutibilidade dos indivíduos aos grupos a que pertencem, os defensores do

primeiro se posicionam do lado da liberdade e a traduzem supondo a redutibilidade dos grupos aos indivíduos que os compõem. Em outras palavras, a perspectiva do individualismo metodológico postula que um grupo é redutível à soma dos indivíduos que o compõem e que a ele preexistem; enquanto que o holismo postula, “ao contrário”, que o todo é superior às somas das partes e o preexiste³⁷, ou seja, que as partes são redutíveis ao todo, de certo modo. De fato, estes dois “paradigmas” se opõem menos do que remetem à mesma oposição dual entre a sociedade e os indivíduos (e àquela entre a obrigação e a liberdade), ambos naturalizados. É a dupla expressão desta dualidade à qual a dádiva escapa. Relação constitutiva das individualidades e dos grupos, “a dádiva não escolhe” entre os indivíduos e os grupos, como não escolhe tampouco entre a liberdade e a obrigação. Na dádiva, a obrigação aparece como o desvio da sua denegação como liberdade: a dádiva procede de uma obrigação livre. Diz Karsenti: “(...) no caso singular da dádiva, está-se efetivamente em presença não de uma obrigação escondida ou não percebida, mas da não obrigação como tal, de uma liberdade claramente reivindicada” (1994, p.25-26). Mas do mesmo modo, inversamente, a liberdade se apresenta como obrigação: a dádiva procede de uma liberdade obrigada. Percebendo na sociologia das redes uma “vibrante homenagem à Marcel Mauss”, Caillé resume como a dádiva ultrapassa as dualidades indivíduo/sociedade e liberdade/obrigação que perpassam os paradigmas dominantes e abre assim a via de “um outro paradigma possível” (1993, p.134)³⁸ posicionando-se ao lado do interacionismo: “estabelecendo relações determinadas pelas obrigações que contratam ao se aliarem e se doando uns aos outros, submetendo-se às leis dos símbolos que eles criam e fazem circular, os homens produzem simultaneamente sua individualidade, sua comunidade e o conjunto social no seio do qual se desdobra sua rivalidade” (Caillé, 1998, p.35).

Mas, após dizer em que a dádiva pode constituir o outro paradigma, Caillé se apressa em conferir-lhe uma dimensão anti-paradigmática, no sentido de que a dádiva abre várias portas de entrada para uma inteligibilidade interacionista e anti-utilitária do engendramento (produção) do laço social (e para além da vida talvez³⁹), segundo que as dimensões da rivalidade - *agon* (ou ainda do interesse de apresentação, do interesse “de estar”), do *desinteresse* (do prazer), da espontaneidade ou da obrigação domine hierarquicamente na dádiva (ele os designa respectivamente dádiva agonística, dádiva harmônica, dádiva do aparecer, dádiva ritual).

Vimos, num primeiro momento, que as três dimensões - econômica, social e política - da economia solidária não se deixam apreender sob o triplo reducionismo economicista-mercantil, utilitarista (teórico) e metodológico. Acabamos, então, de precisar que esta concepção particular da dádiva abre a via de uma tradução (entendimento) da realidade que não a encerra nestes tipos de reduções. É a razão pela qual nos parece possível ensaiar uma conceitualização da economia solidária a partir desta inteligibilidade.

A Economia Solidária à Luz da Concepção Maussiana da Dádiva

Tentaremos aqui apresentar um outro olhar sobre cada uma das dimensões - econômica, social e política - da economia solidária.

Dádiva e hibridação de uma economia plural - dimensão econômica

Relevando de outras formas de economia, não somente da economia mercantil, as experiências de economia solidária não se deixam apreender pelo reducionismo economicista-mercantil. Importa salientar que este reducionismo é imperialista, agindo ainda na própria caracterização dessas experiências proposta por Laville, como hibridação das economias mercantil, não mercantil e não monetária. Para escapar deste imperialismo, poder-se-ia caracterizar a economia solidária como uma hibridação, por exemplo, das economias mercantil, estatista e reciprocitária. Em todo caso, o que nos parece importante de assinalar aqui é que a compreensão destas experiências de economia solidária passa pela necessidade de reconciliação conceitual de duas lógicas geralmente separadas e opostas: aquela do cálculo, ao mesmo tempo mercantil e administrativo, e aquela da sua recusa, aqui reciprocidade, ou ainda aquela do interesse e do desinteresse, para usar a classificação de Mauss. Ora, a dádiva MAUSSIANA reconcilia estas duas "lógicas". Efetivamente, anti-utilitário, opondo-se ao interesse e ao cálculo somente porque ele os supõe, a dádiva contém o cálculo. Com ela se abre, portanto, a possibilidade de uma compreensão não de uma

“economia da dádiva”, entendida como puramente desinteressada, e que não existe, nem de uma justaposição de economias que dividiriam um mesmo espaço maior sem jamais se imbricarem, mas sim de uma economia realmente híbrida. Ela abre, além disso, a possibilidade de compreender seu emaranhamento hierárquico. De fato, se, do ponto de vista do engendramento do laço social, a dádiva supõe o cálculo hierarquicamente dominado pela sua recusa, uma vez o laço tecido, o cálculo pode muito bem dominar, e mesmo se autonomizar até um certo ponto, decidido pelo “contexto”, isto é, pela relação. Alusão aqui é feita a possibilidade de uma compreensão das experiências onde dominam o cálculo mercantil ou estatista, sem para tanto dissolver a reciprocidade, o benevolato, a dádiva, na lógica do cálculo. Com a dádiva MAUSSIANA se abre então, finalmente, a via de um entendimento do caráter indeterminado até um certo ponto deste amaranhamento hierárquico de economias diversas, e a irredutível tensão que a caracteriza. “Indeterminado”, porque a espontaneidade da dádiva, a liberdade das pessoas, não se dissolve no cálculo - a dádiva não se reduz ao cálculo. “Até um certo ponto”, por duas razões ao menos: em primeiro lugar, porque a liberdade deve se exercer obrigatoriamente (mesmo se a obrigação é livre) e, em segundo lugar, porque o cálculo, ele próprio, não se dissolve na espontaneidade: ele esta sempre presente, seja pela sua negação, quando ele é hierarquicamente dominado; seja pela sua efetuação, quando ele é hierarquicamente dominante.

Dádiva e hibridação de uma socialidade plural - dimensão social

Por outro lado, relevando de outras lógicas – e não daquela da lei do interesse (cujo reverso é aquela do puro *desinteressamento*) a qual elas não são redutíveis -, estas experiências não se deixam apreender nem tampouco pelo utilitarismo teórico. O corolário é que a própria solidariedade, que Laville diz dominar estas experiências, não se reduz a um cálculo de interesses. Experiências por hipótese irredutíveis ao cálculo utilitário, seu próprio traço característico e dominante não saberia se reduzir ao interesse calculado. Porém, não é para uma solidariedade pura, desencarnada, que a dádiva nos abre a inteligência, mas para uma solidariedade desinteressada e interessada, obrigatória e espontânea,

de uma solidariedade simplesmente humana, “modesta” ou “ordinária”⁴⁰ (que nos aparece maior..).

Por outro lado, contendo no seu princípio aquele da incondicionalidade condicional, as duas dimensões irredutíveis do laço social, a dádiva abre a possibilidade de um entendimento da pluralidade de tipos de laço (*lien*), relevando ao mesmo tempo da socialidade primária e da socialidade secundária, de suas tensões e de suas hierarquias inextricavelmente emaranhadas, características das experiências relevando da economia solidária. Assim fazendo, ela propõe, por exemplo, uma tradução das relações entre voluntários e profissionais que a torne simplesmente inteligível. De fato, em se considerando os voluntários como apenas puramente desinteressados e os profissionais assalariados como somente puramente interessados, dificilmente se compreende como poderiam coabitar num período de duração considerável numa relativa harmonia, exceto se supusermos, nos voluntários, outros “gostos” que não aquele do desinteresse, como aquele da exploração, por exemplo. A dádiva convida assim a pensar o engajamento voluntário não como uma ação puramente desinteressada, mas como uma ação ao mesmo tempo interessada e desinteressada, obrigatória e espontânea. Na medida em que a hibridação de economias se faz em favor da economia reciprocitária, da dádiva, ela convida mesmo a repensar a ação salarial de forma não apenas motivada pelo interesse do assalariado: sem dúvida, existe benevolato na atividade de certos empregados que trabalham às vezes « voluntariamente », ou, mais precisamente, recusando-se a contar o tempo. “Trabalho-de-empregado voluntário” não primeiramente enquanto é gratuito, não remunerado (mesmo quando ele o é: é a dimensão sob a qual insistem Laville e Sainsaulieu para sublinhar este tipo estranho de assalarialismo-voluntário: “a modéstia dos empregados e vantagens derramadas pode designar em certos casos uma indispensável parte benévola na atividade mesmo assalariada dos permanentes” (Laville-Sainsaulieu, 1997, p.285), mas enquanto é livre, espontâneo... porém obrigatório, do mesmo modo que é interessado e desinteressado (o que não significa uma negação da importância, para muitos assalariados, dos motivos primeiramente utilitários). É então que se torna compreensível a possibilidade de que estas duas figuras centrais das experiências de economia solidária, o assalariado e o voluntário, possam coabitar. Não que imaginemos de maneira simplista que o assalariado se comporte como voluntário (desinteressado) - ou que simetricamente o volun-

tário se conduza em assalariado (interessado) -, de sorte que emergiria uma espécie de harmonia fusional. Reconhecemos mais no assalariado sua preocupação prioritária com a funcionalidade, no voluntário sua preocupação prioritária com o calor da relação, assim como reconhecemos que nestas prioridades aparentemente contraditórias se alojam a possibilidade de conflitos importantes. O bom entendimento parece todavia visado na medida em que cada um concede ao outro, nas relações iniciadas, uma menor dominação das suas próprias prioridades. Dito de outro modo, o bom entendimento parece possível na medida em que cada um faz de certo modo dádiva ao outro de sua própria pessoa no seio da associação, seja ele assalariado ou voluntário, de modo que o lugar de cada um, enquanto assalariado ou voluntário, se encontre paradoxalmente satisfeito, e que as exigências “funcionais” e “relacionais” de cada um se encontrem respeitadas. Entretanto, isto significa supor que a dimensão da dádiva, da solidariedade, contém - isto é, engloba e canaliza - aquela do cálculo (seja ele mercantil ou administrativo).

Dádiva e hibridação (compromisso) plural de idéias - dimensão política

Enfim, experiências associativas ao longo das quais emergem projetos que as pessoas se obrigam - e através dos quais elas se obrigam mutuamente - porque os escolheram em comum, as experiências de economia solidária não se acomodam nem no holismo que supõe regras absolutamente transcendentais, nem no individualismo que as supõe absolutamente imanentes. Sua compreensão supõe a reconciliação conceitual de três pares de figuras estreitamente ligadas e muitas vezes separadas e opostas de maneira dicotômica: a sociedade e o indivíduo, a transcendência e a imanência, a obrigação e a liberdade. De fato, ao supor que a sociedade preexiste aos indivíduos e os transcende, que ela lhes dá a vida de certo modo, estas regras aparecem absolutamente transcendentais, como se imaginássemos que estes dignos filhos que seriam os indivíduos não pudessem não obedecê-la obrigatoriamente. “Ao contrário”; desde que se supõe que são os indivíduos que preexistem à sociedade, que se auto-engendram em certa medida, suas leis aparecem como absolutamente imanentes, como se imaginássemos que, não devendo nada a ninguém, poderiam seguir apenas sua liberdade.

São estes mesmos três pares que são necessários reconciliar conceitualmente para compreender as experiências relevantes da economia solidária. Ora, a dívida opera esta reconciliação. Relação constitutiva das individualidades e dos grupos, como havíamos dito, não se trata de escolher quem preexiste ao outro, se o indivíduo ou a sociedade, de sorte que não se trata de escolher entre a transcendência e a imanência. A dívida, ao mesmo tempo obrigatória e livre, abre o caminho para uma inteligibilidade das relações e dos projetos que os acompanha, a um só tempo obrigados e livres, transcendentais e imanentes.

Por outro lado, experimenta-se ao longo destas experiências, segundo Laville, o exercício da liberdade entre iguais. Como anteriormente, a dívida parece abrir uma via para a inteligibilidade deste tipo de relação. A dívida (agonística), livre (e obrigatória), parece efetivamente intuir de modo paradoxalmente hierárquico uma relação entre iguais. Apresentando uma discussão iniciada com Caillé relativa à questão da renda mínima incondicional, P. Combemale restitui assim o pensamento do primeiro: aliar-se pela dívida (agonística), é partir “de uma perspectiva aristocrática («prove-me que tu és um homem !») para juntar-se a uma perspectiva democrática («ele provou que nada era»)” (P. Combemale, 1997, p.280). Ao dar, “coloco ao outro o desafio de provar que ele me iguale, então coloco no início que eu sou superior” (ibid., p.280). P. Combemale faz ele próprio o “percurso inverso”: “é nossa moral (igualitária) que nos ordena que lhes dê”. Mas a relação assim estabelecida “tende a tornar-se hierárquica tão logo se institucionaliza” (ibid, p.280-281) (Salientemos que não se trata mais, aqui, de uma relação regida prioritariamente pela dívida: esmagando (“dívida/veneno”), ela própria é esmagada por considerações funcionais”). Pensamos que, se a dívida é congruente com o imaginário democrático, é menos porque desemboca sobre uma perspectiva democrática (igualitária) do que pelo fato de deixar incerta a saída de uma relação em que a igualdade entre as pessoas é significada pela aceitação recíproca da inversão da sua posição hierárquica. De fato, existe sempre no desafio lançado pela dívida (agonística), e pelo qual busca-se mostrar-se maior, o desafio lançado pelo outro e que o acompanha de não querer o relevar, significando assim ao doador sua inferioridade hierárquica: “dirige-se algumas vezes com medo em direção aos seus convidados, remarca Mauss, pois, se eles recolocam a oferta, é porque se manifestariam superiores” (Mauss,

p.210, np. n.7). É então numa posição potencialmente inferior que o doador coloca ao outro o desafio de provar que ele é seu igual, mostrando-se “no início” superior. De sorte que é numa posição potencialmente superior que o futuro donatário recebe o desafio que lhe foi lançado no sentido de se mostrar paradoxalmente igual ao doador.. É somente aceitando relevá-lo que ele reconhece a superioridade do doador e que ele se posiciona, como obrigado, numa posição inferior, sob a qual ele pode, entretanto, extirpar-se lançando, na sua vez, o desafio de provar ao outro que é seu igual, mostrando-se maior do que o outro havia se mostrado. Ele o fará numa posição potencialmente inferior que lembra a inferioridade em que o havia colocado à aceitação da dádiva, pois, na sua vez, o donatário, antigo doador, pode recusar o retorno, estimado mal feito ou não “à altura”, não digno do *rang* onde havia elevado a sua dádiva “inicial”. Não sendo jamais assegurado o retorno, a dádiva desemboca menos numa perspectiva “democrática”, isto é, igualitária, do que a deixa a priori indeterminada, que ela coloca a igualdade entre as pessoas à prova da aceitação recíproca da inversão da sua posição hierárquica. Dito de outro modo, a “perspectiva democrática” aberta pela dádiva se situa menos numa igualdade “final” significada pela aliança do que na colocação da igualdade à prova indeterminada e incerta da liberdade.

Enfim, sua dimensão “de espaço público ancorado na sociedade civil” pode igualmente ser traduzida na linguagem da dádiva como espaços do aparecer, no sentido empregado por Arendt, como espaços onde nos damos a ver e a escutar mais ou menos diferente, e onde nos damos também a pensar mais ou menos diferente.

Lugar de aprendizagem da vida em sociedade onde se elaboram em comum projetos aos quais as pessoas se obrigam, ao mesmo tempo que se obrigam entre si, porque os escolheram livremente; momentos em que a igualdade se experimenta na liberdade; “espaços públicos” alimentando nossa democracia plural; as experiências associativas concernentes à economia solidária, isto é, onde domina uma “lógica solidária”, a dádiva, aparecem bem como experiências democráticas. Parece assim que se compreende melhor a “relação intrínseca” entre associação e democracia. Trata-se de uma relação de identidade: elas “são uma só e mesma coisa, mas em escala diferente” (Caillé, 1998, p.82). Esta relação não é outra senão aquela entre a dádiva e a política, este modo sob o qual se instituem as sociedades, em pequena e grande escala.

Conclusão

Para concluir, respondemos a algumas objeções que poderiam povoar o espírito do leitor, como o nosso próprio espírito, ao longo desse nosso esforço de “apresentar um outro olhar” sobre a economia solidária.

Haveria neste esforço apenas tautologia e irrealismo, atrás dos quais se dissimularia uma ideologia particular, um projeto normativo não dito. Inventar-se-ia com a dádiva uma “realidade” ilusória da economia solidária. A realidade que ela descreve seria apenas aquela que ela inventa. Teríamos assim procedido um pouco à maneira dos economistas, que supõem hipóteses contendo os resultados dos seus modelos. A escolha arbitrária da dádiva MAUSSIANA entre as diferentes concepções da dádiva traduziria bem esta invenção: teríamos retido a dádiva MAUSSIANA para ver na economia solidária apenas o que quereríamos ver: a concretização de um modo de vida democrático idealizado. Teríamos menos abordado a realidade da economia solidária que realizado uma espécie de idealização de um tipo particular de associação democrática.

Às críticas de irrealismo e de tautologia, respondemos que a economia solidária, tal como foi aqui apresentada, não é invenção de teóricos, e sim de homens e mulheres bem concretos, e pela qual se interessaram, em seguida, certos sociólogos. E, se nos retivemos à concepção MAUSSIANA da dádiva, não foi por profissão de fé anti-utilitarista, distante do espírito científico, mas em razão da sua capacidade de ultrapassar o triplo reducionismo economicista-mercantil, utilitarista (teórico) e metodológico, sob o qual mostramos que as experiências de economia solidária, tal como apareceram àqueles que as têm observado (e a nós próprios!), não se deixam apreender. Nós mesmos, apoiando-nos aqui sobre certos autores (mas também sobre algumas observações que reservaremos para mais tarde), reconhecemos que certas experiências não conferem efetivamente a prioridade à solidariedade, e que, nestes casos, podem ser exercidas pressões à inserção, ao “verdadeiro trabalho”, que as pessoas vivem algumas vezes como uma violência insuportável. E estas pressões estão longe de constituírem as regras emergentes das relações intersubjetivas entre as pessoas, obrigando-as porque as escolheram, e que consideramos compreensíveis sob o modo de inteligibilidade aberto pela concepção MAUSSIANA da dádiva.

Mas fique claro que não pretendemos reduzi-las a isto, como não pretendemos tampouco que tudo se compreenda e se explique sob este modo de inteligibilidade. Este tipo de experiência, dominada pela violência, talvez só se compreenda em contraponto às experiências compreensíveis sob este modo particular de tradução da realidade, como o que elas não são, de certo modo. Ainda que o verdadeiro trabalho que desejamos impor aja talvez aqui como uma dádiva-veneno, como uma dádiva que esmaga, que achata, esmagada ela mesma por considerações funcionais.

“Vocês acabam de se revelar como ideólogos” (você poderia nos responder!). Em primeiro lugar, são vocês que nos dizem que as experiências de economia solidária não dão prioridade às exigências funcionais, enquanto, para algumas, se reclamando da economia solidária, a prioridade é a inserção pelo econômico. Em seguida, são ainda vocês que excluem, pelo seu modo de inteligibilidade, as experiências em que domina a violência, reduzindo assim a economia solidária a experiências associativas livremente consentidas. Certo, para nós, as experiências de economia solidária são, por definição, caracterizadas por uma dominação hierárquica da exigência da solidariedade, em resumo, da dádiva concebida por definição como operadora da aliança livremente consentida. Mas nós as definimos assim não porque gostaríamos de vê-las assim, não por ideologia, mas simplesmente porque assim foram definidas por aqueles que as concretamente inventaram. É inegável que a posição deles seja conotada ideologicamente. Mas não nos atribua aqui a priori a ideologia deles, sob o pretexto que nós a restituímos. Restituir não é aquiescer. E, se desejamos reservar idealtipicamente a designação de economia solidária a estes casos isolados em que domina hierarquicamente a economia recíprocitária sob as economias mercantil e não mercantil, em resumo, a dádiva sobre o cálculo mercantil ou administrativo, não é a priori que nos juntamos à ideologia deles. É assim que reconstruímos conceitualmente o que nos parece mais fundamental da economia solidária, para aqueles que a inventaram.

Através desta definição ideal/típica, reconhecemos melhor a imbricação radical destas três economias nas experiências concretas. De um ponto de vista prático, e não mais ideal/típico, as experiências concretas de economia solidária se definem mais através desta tensão neste ponto irreversível de imbricação destas duas lógicas (ou estas três economias), a ponto de se tornar difícil discernir qual das duas (ou da três) domina. É a

razão pela qual nos parece mais oportuno estudar estas tensões por elas mesmas, ao invés de tentar enquadrar tal ou tal associação nos tipos “economia solidária” ou “economia solidária pervertida”, que não existem na realidade (com a intenção mais ou menos consciente de atribuir boas ou más notas). Entretanto, gostaríamos de concluir lembrando, como um prolongamento de Mauss, que não basta ver na dádiva o fundamento da “moral eterna”. É necessário ainda daí retirar as conclusões normativas e dizer, nos seus traços, que a economia solidária defendida pelos atores do terreno é do mesmo tipo daquela na direção da qual gostaríamos de ver nossas sociedades se dirigirem e a ela conferir um lugar.

Notas

¹ Este texto se apresenta como uma introdução ao leitor brasileiro dessas duas temáticas, que tentamos articular. Tem vocação acima de tudo didática e de síntese deste assunto. O tema da dádiva tornou-se atual na França, sobretudo pela revista do MAUSS (Movimento Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais). Para um prolongamento desta discussão em português, consultar dois artigos publicados recentemente na Revista Brasileira de Ciências Sociais, v.13, n°38, out./98: “Nem holismo nem individualismo. Marcel Mauss e o paradigma da dádiva”, de Alain Caillé e, “Introdução à dádiva” de Jacques T. Godbout. Além, evidentemente, do próprio trabalho de Marcel Mauss, “Ensaio sobre o dom”, in “Sociologia e antropologia”.

² Estas “novas formas de solidariedade” repousam sobre a idéia de solidariedade mecânica (Durkheim) ou da *Gemeinschaft* (comunidade), princípio comunitário (Tonnies), ou ainda, da socialidade comunitária (Weber), típica das sociedades tradicionais. Neste aspecto, são mais antigas que novas. A novidade reside na afirmação deste tipo de relação (laço) social no seio de uma sociedade em que as relações relevam primeiro de uma solidariedade orgânica (Durkheim) ou da *Gesellschaft* (sociedade), princípio societário (Tonnies), ou ainda da socialidade societária (Weber). É por esta razão que empregamos aqui a expressão “novas antigas formas de solidariedade”.

³ As raízes destas experiências encontram-se no que se costuma chamar na França de *economia social*, que emerge no século XIX. Para uma compreensão desta economia social, originalidade francesa (e europeia, em certa medida), consultar, entre outros, C. Vienney, *L'économie sociale*, ed. La Découverte, Paris, 1994.

⁴ A entrada recente de organizações de solidariedade internacional no IRES (como as ONGs CCFD - “Comitê Católico contra a Fome e pelo Desenvolvimento” - e *Frère des Hommes*) assinala esta abertura em direção ao exterior do IRES. Diversos inter-

câmbios promovidos entre associações pertencentes ao IRES e outras associações de países do Sul inscrevem-se igualmente nesta perspectiva de internacionalização da solidariedade. O conjunto destas experiências confere um alcance planetário ao fenómeno, que pode ser traduzido pelo *Simpósio sobre Globalização da Solidariedade*, ocorrido na cidade de Lima, em julho de 97, reunindo diversos atores da economia solidária da Europa e das três Américas, principalmente.

⁵ Para Fernandes (1994), o que parece problemático nesta nomenclatura para pensar o terceiro setor na América Latina é o critério correspondente às organizações formais, uma vez que este exclui um largo campo de experiências não formais, que constituem o que ele chama de parte submersa do *iceberg* que representa o terceiro setor. No Brasil, por exemplo, o autor distingue quatro componentes principais do terceiro setor: movimentos sociais e associações civis, ONGs, filantropia empresarial e formas tradicionais de ajuda mútua. Adotar a nomenclatura ICNPO significaria, assim, escamotear do terceiro setor brasileiro todo este último componente, assim como boa parte dos movimentos sociais, que tem uma importância decisiva para a vida cotidiana de boa parte da população. A compreensão de Fernandes parece orientar-se no sentido de uma ampliação da noção de terceiro setor, tal como propõe Parodi (1984, citado por Bidet, 1997). Este autor articula à idéia de terceiro setor as noções de economia social “emersa” (cooperativas, organizações mutualistas e associações exercendo uma atividade econômica) e de economia subterrânea, isto é, o conjunto das atividades informais que escapa às contabilidades nacionais, também chamada por ele de *economia paralela* (nos países do Leste Europeu) ou de *economia popular* (na América Latina). Importa precisar que esta economia subterrânea compreende uma economia oculta, constituída seja por atividades ilícitas (drogas, prostituição, etc.), seja por uma economia autônoma, “reagrupando atividades domésticas e atividades autônomas associativas, ou seja, emanando de associações não declaradas ou não gestionárias” (p.63-64).

⁶ O termo *terceiro setor* poderia parecer a tradução, no contexto anglo-saxão, da idéia francesa de economia social. Esta afirmação deve guardar considerável reserva no sentido em que a noção de economia social contém uma dimensão histórica fundamental, ligada aos movimentos cooperativistas, mutualistas, ao solidarismo de Pierre Lerroux, que se inscrevem no chamado *socialismo utópico* do século passado. Ainda na perspectiva comparativa dessas duas noções, além da ausência desta dimensão histórica, a noção de terceiro setor exclui toda forma de organização que distribui lucro, como é o caso das organizações mutualistas e certas cooperativas que integram a economia social na França, o que aproxima completamente a noção de terceiro setor daquela de setor não lucrativo. Esta última, embora sempre associada a idéia de caridade, não se resume a este tipo de prática.

⁷ No Brasil, a noção de economia solidária exprime a idéia de formas coletivas e democráticas de geração de trabalho e renda. Neste caso, o acento é posto sobre o modo de gestão. Trata-se sobretudo de experiências cooperativas autogestionárias, lem-

brando as SCOP francesas (*Sociétés Coopératives Ouvrières de Production* - cooperativas operárias de produção), que integram a economia social, e não são repertoriadas no campo da economia solidária francesa. Estas especificidades assumidas pelo termo economia solidária nos dois países, não deixam de se posicionar, entretanto, frente à problemática comum em ambas as realidades, qual seja, a busca de alternativas face à crise do emprego e a avalanche neoliberal, hoje.

⁸ “La Grande Transformation, aux Origines Politiques de Notre Temps”, ed. Gallimard, Paris, 1983. Nesta obra notável do início da década de 50, Polanyi afirma que a grande transformação introduzida pela modernidade reside na autonomização do mercado em relação aos demais princípios de comportamento econômico, como a administração doméstica, a redistribuição e a reciprocidade. Esta ruptura produzida pela modernidade é acompanhada de um “desencantamento do mundo” (Gauchet), de uma objetificação das relações sociais, que a economia solidária tenta justamente de desconstruir.

⁹ De fato, após esta obra, Polanyi reduz estes quatro princípios do comportamento econômico aos três a que se refere Laville, associando de um certo modo a administração doméstica e a reciprocidade na idéia de economia não monetária.

¹⁰ O conceito de economia plural dá conta de uma ampla dimensão da vida econômica, em especial àquela regida prioritariamente pela solidariedade, esquecida pela teoria econômica convencional, ou neoclássica. Esta dimensão não deve ser desprezada, pois dela depende a sobrevivência de grande parte da população no mundo. Segundo Laville, “a partir das raras avaliações disponíveis, existe aproximadamente o equivalente da metade do produto nacional bruto que não é apreendido, pois corresponde a formas de produção que não tem tradução monetária” (citação extraída do seu discurso no CCFD, em 01/10/98, durante uma jornada de intercâmbio e de formação sobre a economia solidária). O autor se refere particularmente “ao trabalho da economia doméstica e da economia dos cuidados, ou de tratamento (*économie des soins*), efetuada em 80% pelas mulheres” (Ibid.).

¹¹ Aqui, Laville se aproxima das análises de Fukuyama, que mostram, a partir de um estudo comparativo entre as economias chinesa e ocidental, que são efetivamente as economias de mercado dotadas de um forte “capital social” - ou seja, de uma forte “capacidade dos indivíduos no sentido de se associarem uns aos outros”, de “trabalhar em conjunto para fins comuns”, “convencidos de formar uma comunidade fundada sobre a confiança mútua”, “impregnada de reciprocidade, de obrigação moral, do sentido do dever em relação à comunidade, e da confiança, os quais repousam muito mais sobre o hábito que sobre o cálculo racional”, e interessado do *homo economicus* - que são as mais prósperas e harmoniosas, como é o caso na China e nos Estados Unidos. (“La Confiance et la Puissance”, ed. Plon, Paris, 1997). Laville ultrapassa, assim, a idéia de economia de mercado como fonte única de riqueza, e condena a redução das demais dimensões como formas parasitárias. Esta visão mais larga da economia implica enxergar estes três pólos na sua complementaridade, enquanto ao mesmo tempo, cria-

dores e consumidores de riqueza. Nesta maneira de olhar a economia, sua redução à idéia exclusiva de mercado torna-se insustentável. É o mito do progresso, a crença no crescimento econômico como fonte exclusiva do desenvolvimento e da felicidade que é colocada em questionamento.

¹² A exemplo das relações que as pessoas nutrem no seio das cooperações, segundo Durkheim (*De la Division du Travail Social*, ed. PUF/Collection Quadrige, Paris, 1997).

¹³ Pode-se ainda, numa perspectiva tocquevilleana, acrescentar que elas são políticas no sentido em que são salutares à nossa democracia na medida em que elas fazem lembrar às pessoas, na sua própria experiência, a solidariedade comum que as une, o que as convidam a retomar em mãos seus problemas e destinos comuns, a “tomarem a palavra a respeito dos problemas concretos que eles enfrentam”, afirma Laville sobre as experiências de economia solidária, (Laville, 1997, p.67), e a não deixar apenas ao Estado o cuidado com a sua resolução.

¹⁴ De fato, estas críticas erram o alvo ao associarem à economia solidária o que ela não é. Parece repousar sobre uma concepção estreita, padronizada da economia. As dimensões social, política e econômica que caracterizam estas experiências impedem sua associação à idéia de economia da precariedade, da neodomesticação ou da pobreza. O rótulo de uma economia da precariedade, cuja norma em contraste é o mercado primário do trabalho (isto é, a tempo pleno e duração indeterminada) seria válido se a lógica do *sas*, do retorno em direção a este mercado primário de trabalho, fosse prioritária nestas experiências. Ao contrário, elas enfatizam uma outra lógica, o que significa inclusive que muitas pessoas possam conhecer uma certa estabilidade no interior destas organizações. Além disso, repousando sobre a importância do debate (*la prise de parole*), estas experiências se afastam da idéia de neodomesticação. Por outro lado, o orçamento de certas experiências (baseadas na venda de serviços e nos subsídios, podendo atingir alguns milhões de francos) pode ser tal que impede de falar em economia da pobreza. É mesmo a idéia de uma economia dos pobres é relativizada, na medida em que o capital econômico não é o que define as pessoas no seio destas associações, mesmo que a maioria seja pouco dotada deste capital. Encontram-se nestas experiências muitas pessoas em busca de um sentido maior, antes de estarem em busca de dinheiro: certos voluntários são inclusive assalariados fora dessas associações. Enfim, fundada numa hibridação de três economias, estas experiências abrem a possibilidade de serem compreendidas como muito mais do que um simples “remendo institucional”, como a invenção permanente de um equilíbrio frágil e inconstante entre estas três economias.

¹⁵ Que o leitor não se engane sobre o sentido de nossa argumentação. Não criticamos *a priori* as experiências de inserção pelo econômico, que podem ser adequadas a certas categorias da população, mas sim a transformação e redução das experiências de economia solidária em experiências de inserção pelo econômico que elas não são. Estas últimas são primeiro experiências de *sas* que podem não trazer sentido existencial.

tencial algum, enquanto as primeiras são primeiras experiências de sentido, que podem também fazer *sas*.

¹⁶ Uma tradução aproximativa seria *coletivo de bairro*. De fato, as *régies de quartier* constituem um gênero bastante particular de associação de bairro, que se funda sobre uma atividade sócio-econômica inscrita numa preocupação com o desenvolvimento e a melhoria das condições de vida no quadro de um território determinado, um bairro. Trata-se de um dispositivo associativo, concebido em parceria com o poder público municipal, que remete à questão da exclusão social através da geração de emprego a um público discriminado no mercado formal de trabalho (jovens delinquentes, desempregados há muito tempo, mães solteiras, etc.). As *régies de quartier* desenvolvem serviços de proximidade visando a melhoria do quadro de vida cotidiano nos bairros considerados desfavorecidos. A compreensão mais precisa deste gênero de organização ultrapassa a ambição deste texto, sendo objeto de outro artigo. É aqui citado como caso ilustrativo de certas problemáticas que perpassam a economia solidária. Importa sublinhar que esta "parceria", inscrita na própria definição deste tipo de dispositivo associativo, encontra-se justamente na origem do problema delicado da autonomia (política) vivida por estas organizações, que as posicionam praticamente numa situação de tensão permanente entre lógica de programa e lógica de projeto, entre lógica de *sas* e lógica de sentido... enfim, entre lógica solidária e lógica instrumental/funcional.

¹⁷ O *contrato de cidade* é um dispositivo jurídico que associa contratualmente o Estado (no sentido restrito) e as chamadas coletividades territoriais (Região, Departamento e Município), pela qual o município se engaja a empreender certas ações em matéria de política econômica, social, cultural, etc., em contrapartida a um financiamento estatista.

¹⁸ Estas experiências participam da recriação de formas alternativas de trocas (em relação à forma mercantil) em escala local, e articulada em redes, como modo de organização territorial face à problemática da exclusão. Os SEL constituem, de certo modo, a versão francesa dos LETS, anglo-saxões, *Local Employment and Trading System* ("Sistema Local de Emprego e Comércio"), também conhecido como *Tauschring*, em alemão. Consiste numa associação de pessoas (que atinge em certos casos centenas, e mesmo milhares de associados) para trocar de outro modo, *vis-a-vis* da forma mercantil, bens e serviços. O conjunto dos intercâmbios é contabilizado pela associação, que se apóia ainda sobre uma moeda fictícia, e as dívidas são reguladas (mas jamais eliminadas) através de um sistema de compensação. A natureza das atividades ou bens trocados é bastante diversa: guarda de crianças, aulas (língua, cozinha...), serviços de reparo em geral (em marcenaria, encanamento, eletrônica...), produtos artesanais, objetos usados, serviços de jardinagem ou domésticos, empréstimo de ferramentas, etc.. A origem destas experiências remonta a 1976, na cidade de Vancouver, no Canadá. Rapidamente, estas experiências se espalharam, principalmente em países como Estados Unidos, Inglaterra e Austrália. Esta origem está relacionada a contextos de crise econômica aguda (fechamento de fábricas, etc.), acompanhada pelo aparecimen-

to de múltiplas experiências cooperativistas e comunitárias. Na França, o primeiro SEL foi criado em Lyon, em 1994. Estima-se hoje que há mais de mil experiências como esta no mundo. O SEL não provém de uma forma de troca mercantil, pois trata-se de um somatório de trocas (relações) bilaterais contabilizado numa perspectiva de compensação multilateral, e não instantânea, das dívidas que devem durar no tempo (o sentido mesmo do sistema é fomentar uma dinâmica de dívidas e créditos a favor de uma perpetuação das relações sociais). O SEL não constitui uma forma de troco (comumente imaginado como uma forma de troca não monetária entre equivalentes típica das sociedades arcaicas, e prefigurando a troca mercantil na história, mas que entretanto nunca existiu assim). Este mesmo impulso recíproco pode ser encontrado também nas experiências das Redes de Trocas Recíprocas de Saberes (RERS). Todavia, diferentemente dos SEL, nestas experiências, a regulação das dívidas (também nunca eliminadas) se opera no quadro da própria bilateralidade da troca (sempre não instantânea), e não mais na multilateralidade das trocas relacionada a totalidade associativa. Por outro lado, nestas experiências não se adota moeda local. Trata-se de trocas diretas de um saber contra um outro. Estas experiências, que servem igualmente para alimentar as relações sociais (o laço social), emergiram na França em meados da década de 70, para se estender em seguida a outros pontos da Europa. Contam hoje mais de 40.000 pessoas envolvidas.

¹⁹ É para evitar que estes direitos possam, eles próprios, ser pervertidos e transformados numa obrigação ao trabalho, considerada como a contrapartida justa do “direito” ao apoio financeiro do Estado, pode-se buscar muito mais a promoção de um duplo direito, ao apoio e à iniciativa local.

²⁰ Por *reduccionismo economicista-mercantil*, deve-se compreender aqui a redução das relações econômicas a relações exclusivamente mercantis. Por *reduccionismo utilitarista*, compreende-se a redução dos motivos da ação em geral ao registro exclusivo do interesse, no sentido de um cálculo utilitário de conseqüências. Por *reduccionismo metodológico*, compreende-se a redução dos indivíduos à sociedade, ou da sociedade aos indivíduos, operada respectivamente pelo holismo e pelo individualismo metodológico.

²¹ *Essai sur le Don, Forme et Raison de l'Échange dans les Sociétés Archaïques*, in: *Sociologie et Anthropologie*, collection Quadrige, ed. PUF, Paris, 1997. Traduzido para o português como “Ensaio sobre o Dom”. Este texto fora originalmente publicado na revista francesa *L'Année Sociologique* (inicialmente dirigida por E. Durkheim, tio de Mauss), em 1923-1924. Numa homenagem a Mauss, C. Lévy-Strauss reúne o conjunto de sua obra nesta publicação de 1950, intitulada *Sociologie et Anthropologie*. Neste artigo, célebre, o autor se apóia sobre várias pesquisas etnográficas relativas a diversas sociedades indígenas, principalmente da América do Norte e do Pacífico Sul. Portanto, Mauss não empreendeu pesquisas de campo, o que poderia levantar discussão sobre o estatuto antropológico do seu texto, o que não compromete o valor heurístico de sua obra.

²² Esta palavra posta aqui em maiúsculo faz referência à revista do MAUSS.

²³ A estes dois sentidos da noção de fato social total, Camile Tarot acrescenta um terceiro. Trata-se de um fato social total porque "aí aflora o fundamento do social" (Tarot, 1996, p.96). Schwartz enxerga ainda um outro: um fenômeno é total no sentido em que abarca uma dimensão ao mesmo tempo individual e coletiva (Schwartz, 1993).

²⁴ Lévy-Strauss critica Mauss por ter optado "pelo quadro da teoria indígena", especialmente quando ele evoca o espírito da dádiva, o *hau*, para compreender o que leva os Maori a devolverem mais do que recebem, e a construírem relações (laços). "Esta não é uma razão, pelo fato dos sábios Maori terem primeiro colocado certos problemas, e tê-los resolvido de maneira infinitamente interessante, mas muito pouco satisfatória, para se inclinar diante de sua interpretação. *Ohau* não é a razão última da troca: é a forma consciente sob a qual os homens de uma sociedade determinada, em que o problema tinha uma importância particular, apreenderam como necessidade inconsciente cuja razão está fora" (*Introduction à l'Oeuvre de Marcel Mauss*, in: *Sociologie et anthropologie*, p.XXXIX). Sua crítica virulenta se dirige a uma "fenomenologia verbal, mistura falsamente ingênua em que as obscuridades aparentes do pensamento indígena seriam postas antes de tudo para cobrir as confusões por outro lado bastante manifestas do etnólogo" (p.XLVI). Isto soa curioso com a sua argumentação, que nos parece mais ser aquela de *Tristes Trópicos*, do que a do teórico da antropologia estrutural, defendida durante sua aula inaugural no *Collège de France*, onde ele sustenta que "contra o teórico, o observador deve ter a última palavra, e contra o observador, o indígena". Curiosa inversão epistemológica! Lévy-Strauss parece contradizer-se neste aspecto - sua clareza, "apenas aparente", não captou o pensamento indígena, que aparece aí "menos obscuro" que o seu.

²⁵ Embora o próprio Mauss expresse algumas vezes a relação da dádiva sob a figura do contrato, não nos parece adequado falar da dádiva como traço característico do contrato social nas sociedades arcaicas, exceto ao pensar o contrato de modo distinto da maneira como ele fora concebido pelos filósofos iluministas no século XVIII e, poder-se-ia dizer, até hoje, ou ao menos até Durkheim, que enfatizou, à sua maneira, a dimensão não contratual do contrato. Os iluministas imaginaram o contrato sob a forma de um acordo entre indivíduos racionais, isto é, motivados pelos seus interesses particulares. Esta compreensão do contrato se inscreve, portanto, numa visão utilitarista. Por exemplo, no *Contrato Social*, Rousseau escreve: "Se a oposição dos interesses particulares tornou necessário o estabelecimento das sociedades, é o acordo desses mesmos interesses que a tornou possível" (Rousseau, 1989, p.106). Ora, a dádiva não surge (ou resulta) da lógica utilitária do contrato tal como afirmado no Iluminismo. Efetivamente, Mauss nos ensina que "toda esta economia da dádiva (está) longe de entrar no quadro da economia dita natural, do utilitarismo" (p.266). Sua caracterização da dádiva como forma do contrato das sociedades arcaicas supõe, portanto, implicitamente, uma redefinição do conceito de contrato, não necessariamente fora de uma visão utilitarista, mas num paradigma que a contém, ou seja, que a engloba e a domina

hierarquicamente. Um contrato concreto supõe antes de tudo uma relação de confiança entre as duas partes, para que se possa, em seguida, começar as negociações interessadas, mercantis, duráveis: a dádiva contém, portanto, o mercado, isto é, engloba-o ao tempo em que o regula, pois é a confiança dada e devolvida que torna possível a expressão canalizada dos interesses. “Para começar, foi preciso primeiro saber baixar as lanças (...). É somente em seguida que as pessoas souberam se criar, satisfazerem mutuamente os interesses, e enfim, o defender sem ter que recorrer às armas (...), se oporem sem se massacrar, e se doar sem se sacrificar uns aos outros. (...) Aí está o segredo permanente de sua sabedoria e de sua solidariedade” (p.278-279). Segundo Mauss, toca-se aí a subordinação da moral do mercado àquela da dádiva, o “fundamento” da moral “eterna” (p.263-264). “Não existe outra moral, nem outra economia, nem outra prática social que não seja esta aqui” (p.279).

²⁶ Esta consideração é evidentemente muito mais alarmista do que preditiva, pois, na medida em que a dádiva constitui o fundamento da vida social normal, isto é, o que define os homens enquanto tais, constitui uma dimensão inevitável, irredutível, do homem (podemos assim nos interrogar sobre o que resta de *homo* ao *homo economicus*). Mauss nos faz lembrar aqui Hannah Arendt, quando a autora diz: “O que incomoda nas teorias modernas do comportamento, não é que elas sejam falsas, é que elas podem tornar-se verdadeiras” (Arendt, *La Condition de l'Homme Moderne*, collection agora, ed. Calmann-Lévy, 1983, p.400-401)

²⁷ Contentamo-nos em apresentar aqui esta concepção particular da dádiva e mostrar em que ela permite apreender as experiências do bojo da economia solidária. Para uma apresentação possível do debate sobre a dádiva na França, uma referência pode ser a obra *L'Esprit du Don*, de J.T. Godbout, com a colaboração de A. Caillé (ed. La Découverte, Paris, 1993). Os autores apresentam este debate como a confrontação de diferentes leituras do *L'Essai sur le Don*. Estas leituras tendem a rebater a compreensão da dádiva seja exclusivamente sobre o pólo do desinteresse, seja exclusivamente sobre o pólo do interesse utilitário. Assim, para Derrida (in *Donner le Temps - la Fausse Monnaie*, ed. Galilée, Paris, 1991), a dádiva existe apenas de modo não sabido (não “consciente”), pois, desde que se sabe que se dá, sabe-se por conseguinte que pode haver um retorno, e a dádiva é maculada de interesse (de cálculo), torna-se troca e deixa de ser dádiva. Portanto, neste raciocínio, para que exista dádiva, será necessário que ela não existisse para o doador, que fosse (um gesto de) pura gratuidade. Da mesma maneira, Boltanski (in *L'Amour et la Justice comme Compétence: Trois Essais de Sociologie de l'Action*, ed. Métailié, Paris, 1990) descreve a dádiva a partir do modelo da *agapè*, do puro amor. Ao contrário, segundo Bourdieu (in: *Le Sens Pratique*, ed. De Minuit, Paris, 1980), a dádiva é mentira que não se reconhece ela própria como mentira, “mentira de boa fé” de certo modo. Esta mentira não mentirosa, permitida pelo intervalo de tempo separando a dádiva da contra-dádiva, consiste em esconder e esconder a si próprio em cálculo, atrás de um desinteresse sincero, isto é, aparecendo aos olhos do doador e do recebedor como pura gratuidade: “o intervalo de tempo interposto é que permite à

dádiva e à contra-dádiva aparecer e se auto-aparecer como atos inaugurais de generosidade, sem passado nem futuro, isto é, sem cálculo" (p.191-192). O cálculo inconsciente, não podendo aparecer como cálculo, a transfiguração do cálculo em desinteresse se duplica na transfiguração das questões econômicas em questões simbólicas, de sorte que a mentira não mentirosa do desinteresse escondendo um cálculo utilitário se duplica na mentira não mentirosa de uma ausência de acumulação de capital econômico, travestido de acumulação de capital simbólico. Todas estas leituras constituem, segundo Caillé, interpretações modernas da dádiva. O pensamento moderno (fortemente marcado pelo utilitarismo teórico), rejeitando assim tudo o que não é puro cálculo interessado na sua face escondida, o puro desinteresse, e inversamente. De sorte que a dádiva parece ainda bastante vista sob a ótica do mercado. Toda a dificuldade consiste em pensar a reconciliação na dádiva dos dois pólos do interesse e do desinteresse (assim como aqueles da obrigação e da liberdade), como havia tentado Mauss. É na esteira da busca desta reconciliação que querem se inscrever os autores da revista do MAUSS.

²⁸ B. Karsenti, *Marcel Mauss, le Fait Social Total*, Collection Philosophies, ed. PUF, Paris, 1994.

²⁹ Idéia emprestada de J. Derrida (*Donner le Temps, la Fausse Monnaie*, ed. Galilée, Paris, 1991), citado por Karsenti, op. cit..

³⁰ Citamos Mauss para deixar ao leitor o cuidado de apreciar a interpretação MAUSSIANA de Mauss. Com relação aos Kwakiutls, por exemplo, a dádiva é anti-utilitária porque se gasta sem contar os bens acumulados durante o verão, enquanto eles são o suporte de convites mútuos, de gentilezas, como visto...: "gasta-se sem contar tudo o que foi apanhado durante o verão e o outono com muita indústria" (p.196). Quando a dádiva é "feita num outro espírito, visando um ganho imediato, é objeto de um desprezo acentuado" (p.202). Porém, que a dádiva seja anti-utilitária não significa que seja depurada de todo interesse. Ao contrário, a recusa da subordinação da dádiva à lógica do "ganho imediato" supõe a possibilidade deste ganho. O que quer dizer que, embora se possa ter interesse em dar, não se dá porque se tem interesse em fazê-lo, não se dá para que outros nos devolvam, mas para que nos doe na sua vez, para "transformar em obrigados aqueles que os obrigou" (p.200). "Nestas civilizações, se é interessado, mas de uma outra maneira em relação a do nosso tempo. Se entesoura, para gastar, para obrigar, para ter 'homens devotados'". Por vezes mesmo, não se devolve, mas se destrói, "a fim de não querer nem mesmo dar a impressão de desejar que se devolva. Queimam-se latas inteiras de óleo de peixe (...) ou óleo de baleia, queimam-se casas e milhares de coberturas; destroem-se os couros mais caros, lançando-os na água, para esmagar, para 'achatar' seu rival" (p.201-202). Muito embora, através destas dádivas, busque-se aparecer como mais rico, elas não são portanto acumuladoras. Elas são mesmo anti-acumuladoras, da mesma maneira que elas são anti-utilitárias: não que elas não se acompanhem de nenhuma acumulação, ao contrário, mas estas são orientadas para o gasto ostentatório. Os Kwakiutls não desejam as riquezas por elas próprias, mas para poder doá-las, gastá-las, ter obrigados e aparecer maior: porque não se saberia

devolver menos sem perder sua honra e interromper o ciclo da dádiva, é preciso devolver mais do que se aceitou receber. A dádiva é ainda anti-equivalente, da mesma maneira que ela é anti-acumuladora. Isto não significa que esteja fora da equivalência, mas sim contra a equivalência (Caillé, 1994, p.249). Por estas dádivas, nos diz Mauss, as pessoas buscam “ser o primeiro, o mais bonito, o mais sortudo, o mais forte, o mais rico” (p.271). “O que está em jogo, nestas dádivas rivais, é a posição, *orang*, a hierarquia que se estabelece. Dar é manifestar sua superioridade, ser mais, mais alto, *magister*; aceitar sem devolver ou sem devolver mais, é se subordinar, tornar-se cliente e servidor, tornar-se menor, sucumbir, *minister*” (p.269-270).

³¹ Nesta perspectiva, um dos pecados maiores do utilitarismo científico dominante é de decompor este complexo e de se focalizar exclusivamente sobre o receber, suposto interessado. Como escreve Godbout, “ele isola abstratamente o único momento do receber e coloca os indivíduos como movidos pela só expectativa da recepção, tornando assim incompreensíveis tanto a dádiva quanto sua restituição (...)” (p.31).

³² Não se trata aqui de diabolizar a troca mercantil. É importante reconhecer a liberação das dependências tradicionais e senhoriais, proporcionadas pelo mercado historicamente, mas sublinhar também, em contraste, o fato de que esta liberdade conquistada pode conduzir ao caminho da servidão quando se reduz à liberdade de comprar e de vender, de satisfação dos interesses pessoais, em resumo, ao individualismo, como observa Tocqueville (in: *De la Démocratie en Amérique*, ed. Garnier-Flammarion, Paris, 1981).

³³ “Está-se em estado de endividamento positivo. (...) Jamais se está *quit*; está-se em estado de dívida, e não se tenta desobrigar-se. Tal é a idéia essencial da dívida mútua positiva, noção que nos parece indispensável para dar conta do sentido da circulação das coisas na família e na parentela” (p.211-212).

³⁴ Mais precisamente, estas relações provêm de uma incondicionalidade condicional: uma vez o laço incondicionalmente iniciado e tecido, as pessoas podem sempre decidir sua ruptura se se consideram enganadas. Para uma compreensão mais precisa, ver *De l’Idée d’Inconditionnalité Conditionnel*, Caillé, 1996.

³⁵ Consideramos que o *interesse em* está relacionado à *zweckrationalität* weberiana (a racionalidade instrumental); a *obrigação*, ao mesmo tempo à *wertrationalität* (a racionalidade valorativa, ou ainda o agir conforme os valores) e à ação tradicional; e a *espontaneidade* à ação afetiva. Nesta tipologia weberiana, falta a dimensão do prazer na ação, do *interesse por*. Com a reserva de que, do ponto de vista ideal/típico, a obrigação e o dever em Caillé são bem distintos conceitualmente do *interesse em*, enquanto que, em Weber, a ação conforme os valores pode revestir uma dimensão instrumental: encontra-se aí a distinção kantiana entre agir *por dever* e agir *conforme o dever*.

³⁶ Tomamos emprestado aqui o título de um artigo de Caillé, publicado inicialmente na *Revue Semestrielle du MAUSS*, n.8: *L’Obligation de Donner*, MAUSS/La Découverte, Paris, 1996. Este artigo foi publicado recentemente na *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.13, n.38, oct/98.

³⁷ Caillé e Godbout mostram o caráter limitado (aporético) desses dois paradigmas. O segundo, ao postular que a sociedade preexiste aos indivíduos, supõe o

que ele imagina mostrar: a maneira como os homens constroem laços. O primeiro, associado ao utilitarismo teórico, devendo concluir, na compreensão do laço social, que os indivíduos têm interesse em estabelecer confiança. Dito de outro modo, que os indivíduos devem calcular que não devem calcular.

³⁸ Aparentemente, os autores da *Revue du MAUSS* não atribuem o mesmo sentido à dimensão paradigmática da dádiva, como é o caso de Serge Latouche, que coloca algumas reservas com relação à construção de um outro paradigma (Latouche, 1998).

³⁹ J. Dewitte relembra a tese de Portman - 1897-1982, professor de zoologia na Universidade de Bâle, Suíça, segundo a qual "existe uma tendência inerente aos seres vivos a se auto-apresentarem, a *aparecer pelo que ele é*, independentemente de toda utilidade social". O autor precisa que esta tese não rejeite, todavia, as explicações funcionalistas, mas "circunscreva seu campo de validade": para Portman, o funcional é uma delimitação parcial de uma esfera de gratuidade pura (aquela do "puro aparecer"). Existe "(...) relação de *envolvimento* (ou englobamento), e não de justaposição ou de coexistência". Jacques Dewitte, in: *La Donation Première de l'Apparence, de l'Anti-Utilitarisme dans le Monde Animal selon A. Portman, la revue du MAUSS, "ce que donner veut dire"*, MAUSS/La Découverte, Paris, 1993.

⁴⁰ É também na perspectiva desta concepção da dádiva que P. Chaniel convida a pensar a solidariedade que ele chama "ordinária". Philippe Chaniel, *La Délicate Essence de la Démocratie: Solidarité, Don et Association*, in "Une Seule Solution, l'Association?", in : *Revue du MAUSS* semestrielle, n.11, MAUSS/La Découverte, Paris, 1998.

Bibliografia

- ARENDT, H., "Condition de l'homme moderne". Collection agora, ed. Calmann-Levy, Paris, 1983.
- BIDET, E., "L'économie sociale", ed. Le Monde, Paris, 1997.
- BOLTANSKI, L., "L'amour et la justice comme compétence: trois essais de sociologie de l'action", ed. Métailié, Paris, 1990.
- CAILLE, A; "Critique de la raison utilitaire", ed. Agalma/La découverte, Paris, 1989.
- _____, "La démission des clercs - les sciences sociales et l'oubli du politique", ed. La Découverte, Paris, 1993.
- _____, "don, intérêt et désintéressement", ed. La Découverte/MAUSS, Paris, 1994.
- _____, "De l'idée d'inconditionnalité conditionnelle", in: Vers un revenu minimum inconditionnel", La revue du MAUSS semestrielle, n°7, ed. La Découverte/MAUSS, Paris, 1996.

- _____, "Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don", in: l'obligation de donner, Revue du MAUSS semestrielle, n°8, ed. La Découverte, Paris, 1996.
- _____, "Don et association", in: Une seule solution, l'association?, La revue du MAUSS semestrielle, n°11, ed. La Découverte/MAUSS, Paris, 1998.
- DERRIDA, J., "Donner le temps, t.1 la fausse monnaie", ed. Galilée, Paris, 1991.
- CHANIAL, P., "La délicate essence de la démocratie: solidarité, don et association", in: Une seule solution, l'association?, revue du MAUSS semestrielle, n°11, ed. La Découverte, Paris, 1998.
- DEWITTE, J., "La donation première de l'apparence - de l'anti-utilitarisme dans le monde animal selon Portmann", In: Ce que donner veut dire, revue du MAUSS, ed. La découverte, Paris, 1993.
- DURKHEIM, E., "De la division du travail social", ed. PUF/collection quadriga, Paris, 1997.
- EME, B. et LAVILLE, J.L., "Economie plurielle, économie solidaire: précisions et compléments", ed. La revue du MAUSS semestrielle, n° 7, ed. La découverte, Paris, 1996.
- FERNANDES, "Privado porém público - o terceiro setor na América latina", ed. Dumará, Rio de Janeiro, 1994.
- FUKUYAMA, F., "La confiance et la puissance", ed. Plon, Paris, 1997.
- GODBOUT, J., "L'esprit du don", ed. La Découverte, Paris, 1992.
- _____, "L'état d'endettement mutuel", in: A qui se fier?, La revue du MAUSS semestrielle, n°4, ed. La Découverte/MAUSS, Paris, 1994.
- _____, "Homo donator versus homo oeconomicus", in: Plus réel que le réel, le symbolisme, revue du MAUSS semestrielle, n°12, ed. La Découverte, Paris, 1998.
- KARSENTI, B., "Marcel Mauss, le fait social total", collection philosophies, ed. PUF, Paris, 1994.
- _____, "L'homme total", ed. PUF, Paris, 1997.
- LATOUCHE, S., "le don est-il l'autre paradigme?", in: Plus réel que le réel, le symbolisme, revue de MAUSS semestrielle, n°12, ed. La Découverte, Paris, 1998.
- LAVILLE, J.L.(sous la dir. de.), "L'économie solidaire - une perspective internatio-nale", ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1994.

- _____, „La crise de la condition salariale: emploi, activité et nouvelle question sociale”, In: *Le travail, quel avenir?*, ed. Gallimard/ collection folio/actuel, Paris, 1997.
- _____, „Fait associatif et espace démocratique”, *La revue du MAUSS semestrielle*, n° 11, ed. La découverte, Paris, 1998.
- LAVILLE, J.L. et VAILLANCOURT, Y., „Les rapports entre associations et État: un enjeu politique”, *La revue du MAUSS semestrielle*, n° 11, ed. La découverte, Paris, 1998.
- LEVI-STRAUSS, C., „Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss”, in: *Sociologie et anthropologie*, Mauss, M., collection quadriges, ed. PUF, Paris, 1950.
- MARTIN, C. „Entre État et famille-providence”, In: Laville, J.L. (sous la dir. de) *l'économie solidaire - une perspective internationale*, ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1994.
- MAUSS, M., „Sociologie et anthropologie”, collection quadriges, ed. PUF, Paris, 1950.
- POLANYI, K., „La grande transformation - aux origines politiques et économiques de notre temps”, ed. Gallimard, Paris, 1983.
- ROUSSEAU, J.J., „Du contrat social”, ed. Bordas/collectio texte et contexte, Paris, 1995.
- SCHWARTZ, O; „l'empirisme irréductible”, postface à Anders Neson, in: *Le hobbo, sociologie du sans abris*, ed. Nathan, Paris, 1993.
- TAROT, C., „Du fait social de Durkheim au fait social total de Mauss”, *La revue du MAUSS semestrielle*, n° 8, ed. La découverte, Paris, 1996.