

A Dádiva como recurso metodológico na Gestão Social

The Gift as a methodological resource in Social Management

Rodrigo Burkowski ¹
Ana Alice Vilas Boas ²

RESUMO

A discussão apresentada neste artigo visa esclarecer as possíveis contribuições da Dádiva para as ciências sociais, no aspecto geral, e para a Gestão Social em particular. O trabalho apoia-se em revisão bibliográfica, com destaque para as obras de Mauss, Godbout, Caillé, Martins, Freitas, Constantino e Reinhardt. Para esses autores o paradigma insere-se em uma tradição que afirma que as ciências sociais permite uma crítica radical ao utilitarismo generalizado. Contudo, para isso, deve apresentar dispositivos metodológicos capazes de fornecer novas chaves analíticas necessárias para uma descrição do funcionamento da democracia e da cidadania, a partir dos sistemas sociais concretos. O trabalho, ao apresentar uma discussão sobre teoria, método e paradigma da Dádiva, colabora para resgatar esse fenômeno e assim contribuir para uma melhor compreensão da Gestão Social.

Palavras-chave: Dádiva, Paradigma, Gestão Social.

ABSTRACT

The argument presented in this article aims to clarify the possible contributions of Giving for the social sciences, in general appearance, and the Social Management in particular. The work is based on literature review, highlighting the works of Mauss, Godbout, Caillé, Martins, Freitas, Constantine and Reinhardt. For these authors the paradigm fits into a tradition which states that the social sciences allows a radical critique of utilitarianism widespread. However, this requires presenting methodological devices capable of providing new keys necessary for an analytical description of the functioning of democracy and citizenship, from the concrete social systems. The work by presenting a discussion of theory, method and paradigm of Giving, collaborates to rescue this phenomenon and thus contribute to a better understanding of social management.

Keywords: Gift, Paradigm, Social Management.

¹Bacharel em Turismo; Mestre em Hospitalidade; Doutorado em Administração. Professor Universidade Federal de Ouro Preto - MG. E-mail: rodrigoburkowski@yahoo.com.br

² Professora no PPGA-DAE-UFLA, Phd em Administração. E-mail: ana.alice@dae.ufla.br

1. INTRODUÇÃO

A discussão apresentada neste artigo visa esclarecer as possíveis contribuições da Dádiva para as ciências sociais, no aspecto geral, e para a Gestão Social em particular. Dependendo das referências e formação do leitor, ela pode ser enquadrada como uma teoria, como suporte metodológico, ou ainda somente como uma manifestação no plano empírico. Além disso, como será demonstrado, acredita-se que a Dádiva possa ser entendida como um paradigma, pois existem correntes da comunidade científica que a aceitam e a adotam como balizadora de seus trabalhos. Todavia, deve-se considerar que existe a possibilidade da refutação da Dádiva nos três ou quatro campos apresentados, ou seja, ignorar-se sua existência e manifestação. Corroborando com Freitas (2008) a escolha deste referencial não é arbitrária, pois como se pretende demonstrar ao longo do trabalho o “reconhecimento da “dádiva na cultura” permite uma ressignificação do processo de construção dos laços sociais que constituem a esfera pública democrática, articulando as questões da justiça com os princípios da solidariedade social.” (FREITAS, 2008, p.1).

Compreender a Dádiva dentro destas perspectivas é buscar, primeiramente, uma aproximação das distinções de mundos feitas por Popper (2007) e ao entendimento de paradigma de Khun (1978). Para o primeiro autor existe uma realidade natural e tangível (primeiro mundo), às teorias sobre essas realidades (mundo dois) e às proposições ou conceitos sobre as teorias (mundo três). Espera-se demonstrar que a Dádiva está presente em pelo menos dois destes três planos, contribuindo assim para sua validação como conceito nas ciências sociais. Já para o segundo autor, “os cientistas que compartilham dos mesmos paradigmas estão comprometidos com as mesmas regras e padrões para a prática científica” (CANÇADO, 2011, p. 30), e sendo assim a Dádiva teria essa capacidade de aglutinar um grupo de praticantes da ciência. Esses pensadores não fazem parte de um único projeto de pesquisa, constituem antes “traços pertinentes que permitem fazer repercutir, mútua e gradualmente, pesquisas diferentes por suas origens e seus objetivos declarados, sem que para tanto seja necessário postular um núcleo epistemológico comum ou uma convergência filosófica inelutável em última análise” (DOSSE, 2003, p. 15, apud CASTRO, 2012; MARTINS, 2002). Neste caso, tendo como referência os trabalhos desenvolvidos por Mauss (2003), que “fornece as linhas mestras não apenas de um paradigma sociológico entre outros, mas do único paradigma propriamente sociológico que se possa conceber e defender” (CAILLÉ, 1998^a, p. 11).

Cumprir lembrar, primeiramente, que a Dádiva vem sendo apresentada mais como um paradigma (CAILLÉ, 1998; CASTRO, 2012; CONSTANTINO, 2009) do que como uma teoria acabada, pois aqueles que a defendem, apesar de cautelosos, são exigentes e acreditam nas suas possibilidades e potencialidades de ruptura com a lógica dominante. Para Freitas (2005, p.28)

O paradigma insere-se em uma tradição que afirma que as ciências sociais distinguem-se por sua crítica radical ao utilitarismo generalizado. Mas também pela defesa de dispositivos metodológicos capazes de fornecer novas chaves analíticas necessárias para uma descrição do funcionamento da democracia e da cidadania, a partir dos sistemas sociais concretos (FREITAS, 2005, p.28).

Em termos de Teoria, um dos mais relevantes estudiosos de Marcel Mauss, Marcel Fournier, aponta que talvez os textos de Mauss não tenham fornecido aos seus leitores teorias acabadas à espera de uso, mas sim uma experiência criativa e cheia de possibilidades (FORNIER, 1993; REINHARDT, 2006). Essas possibilidades é que alimentam a ideia da Dádiva ser um - novo ou terceiro - paradigma nas ciências sociais. Martins (2011) expõe que o que é interessante na questão do Dom, diferente das demais teorias sociais, é que o Dom é a prática e a teoria, o Dom é o território das práticas dos seres humanos, e o Dom

também é o sistema teórico, ou seja, o mapa que o observador utiliza para descrever o fato observado. O Dom é, ao mesmo tempo, o observador e o observado, é o mapa e o território da observação. Para ele a contribuição do Mauss é a organização do mapa. O Dom é o sistema teórico, pois fornece o mapa que o observador utiliza para descrever a prática do mundo da vida e na natureza da vida.

A discussão que se segue resgata alguns clássicos da literatura sobre o vínculo social, cujo objetivo é demonstrar a manifestação tangível da Dádiva para então inserir a Dádiva como elemento tensionador dessas relações. A partir daí evidenciar as possibilidades teóricas para que se permita emergir a Dádiva como uma possível teoria da ação social, justificando seu uso como recurso metodológico. Paralelo a isto, demonstra-se as novas potencialidades de alguns dos argumentos utilizados, apresenta-se então o paradigma da dádiva.

2. A DÁDIVA

Marcel Mauss afirma que as sociedades progrediram na medida em que elas próprias, os seus subgrupos e, enfim, os seus indivíduos, souberam estabilizar as suas relações, dar, receber e finalmente retribuir (MAUSS, 2003). O "Ensaio sobre a dádiva", de Marcel Mauss é considerado por muitos pesquisadores (CAILLÉ, 1998; MARTINS, 2008; GODBOUT, 1999) como a base teórica da dádiva que se baseia no princípio de Dar, Receber e Retribuir. Essa Tríplice obrigação, ou obrigação Tripartite (BARROS E SILVA, 2011) foi extraída da observação de fenômenos sociais e dos rituais coletivos de trocas que ocorriam em sociedades arcaicas. Como exemplo, na civilização escandinava e em bom número de outras, as trocas e os contratos fazem-se sob forma de presentes, em teoria voluntários, na realidade, obrigatoriamente dados e retribuídos (MAUSS, 2003). Esses ensinamentos foram extraídos de várias observações, dentre eles o Kula e o Potlatch.

Entretanto, foi a partir do início dos anos 1980, que o Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais – M.A.U.S.S, assim denominado em homenagem a Marcel Mauss, procura resgatar e explorar o campo paradigmático a ser constituído a partir das luzes por ele lançadas, que permaneceram até então em estado latente.

Dentre todos os escritos de Mauss, o "Ensaio sobre a dádiva" é sem dúvida o mais conhecido, o mais "famoso": é a sua "obra central", afirma Maurice Leenhardt em 1950 e, por que não, sua "obra prima", como declara Stephen Lukes vinte anos mais tarde. O "Ensaio" foi publicado em 1925, no primeiro tomo da segunda série da *Année Sociologique* que Mauss conseguiu "relançar" com a colaboração de uma equipe de "trabalhadores desinteressados" composta por Célestin Bouglé, Henri Hubert, Paul Fauconnet e François Simiand. (FOUNIER, 1993, p.6).

Adotar a dádiva ou Dom como paradigma de leitura da sociedade permite ampliar os horizontes de investigação, ao mesmo tempo em que possibilita diversas críticas a esta postura. Para Caillé (2002, p.81), um dos expoentes do grupo de estudos, o paradigma do Dom, na verdade, é antiparadigmático por não pré-conceber respostas, mas sim incitar o questionamento. Esta seria a razão da dificuldade de conceituá-lo precisamente (PETERS, 2005).

O Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais, fortalecido pelos trabalhos de Caillé (1998 e 2002) e Godbout (1998), defende a ideia de que o sistema do dom não é arbitrário e que se abre a diversas racionalidades, entre elas, a do interesse instrumental. Essa defesa é importante, pois paira sobre a Teoria Social certo reducionismo econômico e a supremacia de certas teorias individualistas que ignoram o sistema de dádiva como uma categoria sociológica. Caillé (2002) os classifica como utilitaristas, contratualistas, instrumentalistas e que, nas Ciências Sociais, inspiram o individualismo metodológico, a

teoria da ação racional, a teoria dos jogos, entre outros. Para Martins (2008), muitos esforços dos estudiosos sobre o Dom, ao menos nos anos 1980, foram direcionados para provar que a ação social não se reduz apenas ao interesse material, havendo também o interesse pelo poder, pelo prestígio e pelos bens simbólicos em geral (CAILLÉ, 2002; MARTINS, 2008; VIZEU, 2005).

Paulo Henrique Martins e Jacques T. Godbout compõem um quadro sobre a resistência da difusão do Dom e aponta três focos de resistência: O primeiro deles tem a ver com a ligação religiosa do termo Dom. Para Godbout (1992), é preciso chegar a uma visão mais realista do dom, que escape tanto à imputação ao polo de uma transcendência inefável e fora do mundo, quanto à sua redução aos interesses profanos, que pensam mais como um sistema de troca social do que como uma série de atos unilaterais e descontínuos. No Brasil, país com forte tradição católica, há uma associação do termo Dádiva às ideias de caridade, graça de Deus, ou algo relacionado ao espírito, portanto, fora do controle e interferência do homem. Essa ambiguidade interpretativa prejudica o debate, deslocando o foco para o religioso, tornando pouco profícuo para o caso em tela. O segundo com a reação utilitarista e neoliberal contra o pensamento humanista e associativo e o terceiro as barreiras da academia (MARTINS, 2008). Godbout (1992) também explicita algumas razões para a ocultação da realidade do Dom.

Sob a perspectiva de paradigma, a dádiva pretende superar a dicotomia vigente nas ciências sociais, entre os paradigmas do individualismo e do holismo metodológicos. As correntes paradigmáticas predominantes são particularistas: o holismo somente conhece a ação tradicional, e o individualismo somente conhece a ação instrumental. O paradigma holista pressupõe a coerção. É como se se fosse obrigado a viver segundo os moldes ditados pela sociedade. Já no paradigma do individualismo, o homem caracteriza-se basicamente pelo “interesse” puro.

Autores com Godbout (1998) e Tosei (2006) que não negam a existência e a própria necessidade do interesse por parte do indivíduo defendem a teoria da dádiva ou o paradigma do Dom. “A felicidade ou a satisfação implica que não se negligencie o interesse particular, que não se fala dele um momento inessencial que deveria ser reprimido como prescreve o ponto de vista abstrato de um certo moralismo republicano à antiga” (TOSEL, 2006, p.525). Destaca-se que Godbout (1998) enxerga o interesse por parte do indivíduo, porém critica o paradigma do individualismo por reduzir este interesse a bens de consumo, além de colocar-se como neutro.

Este autor critica também a “lei da equivalência” que suprime as obrigações futuras, pois é justamente a assimetria na troca que origina e fortalece o laço social. Outro ponto contraditório desse paradigma individualista é a negação de outras dimensões da escolha, como a emoção, sendo que na realidade concreta “cada decisão é uma aventura e uma surpresa” (GOUDBOUT, 1998, p.42). No entanto, em relação ao paradigma holista, que tende a submeter os interesses individuais às normas e valores da sociedade, a crítica é exatamente a negação dos interesses individuais.

Nenhum dos dois paradigmas predominantes das ciências sociais dá conta da dádiva. Isto fica claro com o exemplo utilizado por Caillé (2002), sobre o dilema dos prisioneiros. Ele mostra que o dom, a confiança, a não traição seriam as formas mais racionais para se chegar à melhor solução para ambos os lados. Nas palavras do autor “a busca do interesse racional [“egoísta”] pode ser para si mesmo o seu pior inimigo” (CAILLÉ, 2002, p.54) . O autor ressalta que no Dom não há garantia de retorno, porém, cria-se um endividamento mútuo positivo, e completa afirmando que “na situação de confiança mútua os rendimentos são mais que proporcionais e todo mundo sai ganhando” (CAILLÉ, 2002, p.55).

Este seria então um terceiro paradigma, nas ciências sociais, que está centrado nas relações humanas, caracterizadas, conduzidas, mediadas, traduzidas, ou até simbolizadas, por um tipo de vínculo ordenador chamado de “dom” ou “dádiva”, e que envolve três ações (individuais - relacionais) conjuntas: dar – receber – retribuir. Num sentido prático, a dádiva é toda circulação de bens ou serviços que se dá sem a

garantia de um retorno e que é feita em nome do vínculo social. Ela pode ser entendida como um elemento organizador da convivência e da coesão social, pois pode selar as alianças e a paz, ou a violência e a guerra, de acordo com os conteúdos que transmita, dado o seu caráter de reciprocidade implícito, mas passível de rompimento devido à incerteza estrutural (PETERS, 2005; MARTINS, 2005).

Para Durkheim (2003, p. 33) os fatos sociais são originados por uma obrigação de fazer, explícita ou implícita. A dívida guarda em si esse caráter de obrigatoriedade, mas ao mesmo tempo confere a liberdade ao indivíduo para agir na situação específica de acordo com esse princípio, ou não. Neste contexto, Martins (2005) afirma que Marcel Mauss identifica o caráter não absoluto da obrigatoriedade, identificando então uma incerteza estrutural no sistema de circulação de dívidas. Para Godbout (1998) esta especificidade é relevante na medida em que ela permite a manifestação da confiança. A dívida obrigatória, seria na concepção deste autor, de qualidade inferior, sendo que a espontaneidade lhe confere um valor maior, pois é uma manifestação do interesse ou desinteresse pelo outro em relação com aquele que se expressa simbolicamente. A dívida é a gênese do vínculo social e da aliança. O símbolo maussiano não é a palavra ou o fonema, é a dívida. (TAROT, 2008). A dívida é, pois, também um símbolo, donde pode advir certa dificuldade em sua apreensão e compreensão do seu significado geral, uma vez que o conteúdo comunicado tem nuances únicas a cada vez que se realiza, nunca repetidas.

Godbout (1998) define dívida como tudo o que circula na sociedade que não está ligado nem ao Mercado, nem ao Estado (redistribuição), nem à violência física. De modo mais positivo, é o que circula em prol do ou em nome do laço social. Este autor afirma ainda que existe na sociedade uma forma de circulação de bens que difere intrinsecamente da forma analisada pelos economistas. Salienta também que a importância das associações baseadas no princípio da dívida, chamadas nos EUA de organismos comunitários, é cada vez maior e ressalta que muitas dessas associações, como, por exemplo, os sindicatos, foram criadas para combater as consequências negativas do mercado ou do Estado. Os critérios usados pelo autor para classificar tais associações como organismos baseados no princípio da dívida são os seguintes: a não remuneração dos seus membros, a autoatribuição de funções sociais e a abertura ao exterior (PETERS, 2005).

A partir das considerações acima, Caillé (2003) propõe que o Dom se estabelece em quatro dimensões. No primeiro eixo, estão a obrigação e a liberdade, sendo esta a dimensão prescritiva do paradigma. No outro eixo, está a dicotomia interesse – desinteresse, ou interesse – amância. Caillé vai fundamentar o conceito do Dom, postulando que a ação e a relação social possuem todas estas dimensões. Ele valoriza esta pluralidade e argumenta que há uma submissão das dimensões do interesse e obrigação à da amância e liberdade. Além disso, afirma que os princípios do Mercado e do Estado (o interesse e a coerção respectivamente) estão presentes no paradigma do Dom, porém de forma equilibrada. Diz também que por ser antiutilitarista não significa que o Dom explique os fatos baseado apenas no desinteresse (como caridade) (PETERS, 2005).

Os polos tradicionais são: a obrigação, a liberdade, o interesse e o desinteresse. Caillé (2002; 2006) ao analisar esses pares, aponta para a ambiguidade da palavra desinteresse, que em muitas situações podem ser entendidas como ausência de motivação, como falta ou ausência de interesse. Barros (2011, p.66) argumenta que se “poderia tentar opor um interesse preponderante por si a um interesse para com o outro, o que vem coincidir com o que se denomina interesse instrumental (em fazer alguma coisa) e interesses finais (interesse para) estes últimos associados à paixão”.

Em relação à obrigação, pode-se associar a regra, a coerção, a Lei, a moral. À liberdade, seu oposto, pode-se associar espontaneidade, o lúdico, a criatividade, a invenção, a práxis, o prazer a doação (CAILLÉ, 2002, apud BARROS e SILVA, 2011, p. 67).

3. A MANIFESTAÇÃO TANGÍVEL DA DÁDIVA

As discussões sobre vínculo social e sua importância para a vida em sociedade emergiram de dois trabalhos: Sociedade e Comunidade (Ferdinand Julius Tönnies) e Divisão Social do Trabalho (Emile Durkheim). Ambos os autores apresentam interessantes relações com Marcel Mauss. O primeiro autor guarda semelhança, no que se refere a sua posição entre os autores clássicos da sociologia, ou seja, é pouco valorizado. O segundo é tio de Marcel Mauss.

Brancaleone (2008, p. 98) expõe que “Ferdinand Tönnies aparece nos anais da sociologia muitas vezes como um daqueles anônimos autores menores, cuja existência restringir-se-ia a alimentar a imaginação de pesquisadores que cultivam alguma ordem de excentricidade teórica.” Miranda (1995) também reforça essa ideia, mas busca valorizar, por meio de um interessante resgate dos trabalhos do autor, suas bases epistemológicas. Como já mencionado anteriormente, têm-se autores de bases epistemológicas distintas, sendo o primeiro da escola alemã e o segundo da francesa.

A contribuição maior de Tönnies é a tese de que “se na comunidade os homens permanecem unidos apesar de todas as separações, na sociedade permaneceriam separados não obstante todas as uniões” (TÖNNIES, 1947, p.65). Neste sentido cabe esclarecer o que o autor entende por comunidade e por sociedade, aja visto serem estes os termos chaves para a compreensão de sua tese. Para ele existiria nos processos de interações uma *vontade natural* e uma *vontade abstrata*, que resultariam em dois tipos de organização social: Comunidade e Sociedade. Ressalta-se que essa forma dicotômica de analisar os processos de sociabilidade acaba por dominar o discurso da quase totalidade dos autores. Miranda (1998, p. 54) cita, por exemplo, os trabalhos sobre grupos primários e secundários (Cooley), família e mercado (Park e Burgess), folk e sociedades urbanas (Robert Redfield), sociedades sagradas e seculares (Becker) entre outros.

Durkheim reconhece a contribuição de Tönnies, apesar de criticar de forma negativa a complexidade da obra (PÈRTTI TOTTO, 1998). Para além dessa dicotomia, Tönnies avança a possibilidade de uma terceira via, ou ainda um processo Híbrido (CLANCINI, 2000). Brancaleone (2008), em sua leitura dos textos de Tönnies, aponta que o registra feito através da categoria *gesellschaft* e vontade social arbitrária permite esta ressalva, pois assim se “pode compreender que padrões de sociabilidade comunitária continuam a existir na sociedade urbana e capitalista, marginal e residualmente, na maioria dos casos, segundo esta perspectiva, e possibilitando a articulação até mesmo de outras sociabilidades “híbridas” (BRANCALEONE, 2008, p. 102). Esse aspecto é importante e será retomado quando na análise sobre democracia deliberativa e dádiva.

Retomando as ideias centrais de Tönnies temos então a *vontade*, como conceito inicial e central para esse processo. Miranda (1998, p. 187) emprestara ênfase no fato de que Tönnies

“considera que as manifestações materiais e concretas pelas quais os homens isolados ou em coletividades se expressam dão-se no plano pessoal pela intervenção das vontades e no plano social pelos valores constituintes das formas culturais.”

Essa vontade quando relacionada à fins de autopreservação, reprodução é denominada de vontade natural. Para Brancaleone (2008) Tönnies comunga da noção aristotélica do homem como animal gregário e dessa maneira, essa vontade natural teria como consequência a união de indivíduos, produzindo uma comunidade (*gemeinschaft*). Essa contribuição de Tönnies aproxima-se dos argumentos utilizados por Durkheim para construir o conceito de Solidariedade Orgânica. Contudo os autores divergem sob a forma de manutenção dos vínculos e união. Para Durkheim (1999), a solidariedade mecânica é caracterizada pela semelhança entre seus membros individuais, sendo que, para a manutenção dessa igualdade deve a coerção social, baseada na consciência coletiva, ser severa e repressiva. Tönnies por sua vez argumenta que união só será garantida por meio da vontade dos indivíduos e não de algo externo a eles.

A solidariedade orgânica, outro conceito desenvolvido por Durkheim (1999), está associada à divisão social do trabalho e a uma estrutura organizada de sociedade, na qual cada membro possui uma responsabilidade e papel para que o todo funcione. Na construção de sua teoria, Durkheim também demonstrou como seriam as características gerais das sociedades de solidariedade do tipo orgânica. Para tanto, seria necessário compreender antes de tudo a ideia de divisão do trabalho social.

Na medida em que o capitalismo se desenvolve e a produção em larga escala começa, os meios de produção foram sendo ampliados e requerendo cada vez mais funções especializadas. Além disso, e mais importante, as relações interpessoais necessárias à vida em sociedade, aumentavam em termos de número de indivíduos com que cada um se relaciona. Ampliava-se, dessa forma, a divisão do trabalho social, consequência do desenvolvimento capitalista, o que daria condições para o surgimento das sociedades com solidariedade do tipo orgânica.

Na solidariedade orgânica, segundo Aron (1992), ocorre um enfraquecimento das reações coletivas contra a violação das proibições e, sobretudo, uma margem maior na interpretação individual dos imperativos sociais, em outras palavras, os indivíduos se libertam das amarras e sanções impostas pelo grupo. Na solidariedade orgânica ocorre uma individualização dos membros dessa comunidade, os quais assumem funções específicas dentro dessa divisão do trabalho social. Cada pessoa é uma peça de uma grande engrenagem, na qual cada um tem sua função e é esta última que marca seu lugar na sociedade (RIBEIRO, 2012). Os indivíduos criam vínculos não por afinidade ou laços sanguíneos, mas sim porque criam estruturas de interdependência dentro da esfera social. Este tipo de solidariedade se aproxima da ideia de Sociedade de Tönnies que está apoiada na noção de vontade arbitrária.

Para Tönnies, portanto, é fundamental, antes de se estabelecer uma descrição hipotética dos padrões de sociabilidade, desvelar a que tipo de inclinações os agentes estariam sujeitos. Em seu modelo explicativo, o tipo de vontade dominante seria um dos elementos mais importantes na determinação da configuração das relações sociais, apontando as tendências de organização institucional, moral e morfológica dos agregados humanos. Durkheim por sua vez entende que a coesão social independe da vontade individual, rejeitando assim interpretações biológicas ou psicológicas. Para ele o que existe são “fatos sociais” que “é toda a maneira de fazer, fixada ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou ainda, toda a maneira de fazer que é geral na extensão de uma sociedade dada e, ao mesmo tempo, possui uma existência própria, independente de suas manifestações individuais” (DURKHEIM, 1999, p. 13). E dessa forma, os padrões de sociabilidade são externos aos indivíduos.

Considerando os autores apresentados acima, os primeiros a sistematizar uma teoria sobre a estruturação da sociedade, ora dando ênfase no papel coercitivo dos pares no agir do indivíduo, ora às potenciais dos indivíduos, e ora as relações entre si, como estes se relacionam com a Dádiva?

Freitas (2009) argumenta que o paradigma da dádiva revela os pontos sensíveis da argumentação dominante tanto na tradição liberal quanto na tradição comunitarista.

Nenhum desses modelos consegue explicitar o ciclo da dádiva, haja vista o modo particular de valorização da liberdade e da obrigação nesse sistema, o qual rejeita o modelo de interiorização das normas que se impõem de forma externa aos atores sociais. Contudo, também não rejeita a ideia de que os sujeitos agem em função de normas e valores. O sistema da dádiva não elimina a dimensão da “obrigação” nas relações com os outros. (FREITAS, 2009, p.4).

Partindo de um momento anterior às interações, pode-se lançar mão da Dádiva como elemento fundador do vínculo social, ou a pedra fundamental da sociedade (MAUSS, 2003). Considerando as “interações”

possíveis para o estabelecimento destes têm-se então a manifestação da Dádiva no plano físico e “tangível”. O primeiro mundo de Popper (2008). Para tanto é necessário aceitar que esta seja não apenas um fato social, mas um fato social total. Este termo foi cunhado por Mauss para definir este fenômeno que, para seus seguidores, extrapola o entendimento de fato social de Durkheim para abraçar diversos campos do mundo da vida. Inicialmente a existência da Dádiva foi extraída de sociedades arcaicas, pesquisadas por Mauss (2003), por meio de relatos de outros pesquisadores. Concordando com Lanna (2000) percebe-se que Mauss define a dádiva de modo amplo. Para ele são dádivas: os presentes, as visitas, as festas, as comunhões, as esmolas, as heranças e um sem número de “prestações” enfim – prestações que podem ser “totais” ou “agonísticas”.

Mais recentemente, o grupo de pesquisadores do *M.A.U.S.S.* e diversos outros, como por exemplo, França Filho (2003), Vizeu (2009), Vanderbergue (2000), Constantino(2009), se debruçam a identificar manifestações modernas de Dádiva. Dentre os motivos que justificam uma revalorização do Dom seria o fato de que “as formas econômicas têm valor diagnóstico, mas não terapêutico. Explicam a lógica de uma sociedade dada, mas não a superam.” (MIRANDA, 1995, p.185).

O que Freitas (2005) entende por paradigma da dádiva, revela alguns pontos frágeis da argumentação dominante, seja ela na tradição liberal ou na tradição comunitarista. Para ele nenhum desses modelos consegue “explicitar o ciclo da dádiva, haja vista o modo particular de valorização da liberdade e da obrigação nesse sistema, o qual rejeita o modelo de interiorização das normas que se impõem de forma externa aos atores sociais.” (FREITAS, 2009, p.4).

No plano físico de manifestação da Dádiva, foram identificados alguns trabalhos no Brasil que evidenciam sua existência. No banco de Teses da CAPES constam 156 dissertações e 65 teses cuja uma das palavras-chave é “Dádiva” defendidas nos últimos 17 anos no Brasil.

Considerando a diversidade de temas tratados nestes 65 trabalhos e a não aderência de todos aos nossos objetivos, apresenta-se abaixo um pequeno grupo cujos dados apresentaram uma maior contribuição para a presente tese. Os primeiros trabalhos formam um grupo de teses cuja temática versa sobre a área de saúde e identificam a manifestação de Dádivas nos seus respectivos contextos. Os três últimos são trabalhos que apresentaram uma maior contribuição teórica ao artigo, ao mesmo tempo em que também reforçam, no plano existencial, a Dádiva.

Costa (2010) revela que a constituição das redes de apoio social depende do reconhecimento dos atores como sujeito de valor em suas dimensões de afetividade, de direito e/ou de solidariedade. Essas redes são produtoras de saúde e se (re)constroem de modo mais espontâneo e frequente nas atividades desenvolvidas nos espaços comunitários do que nos espaços instituídos dos serviços públicos, formando um circuito de cuidado.

Lazzaretti (2005) verifica que, se para a equipe médica a proposta do transplante de fígado com doador vivo é oferecida como fruto dos avanços da ciência e da tecnologia e é realizada com naturalidade, para o doador é uma situação que possibilita a realização da dádiva: “perder para ganhar”. Embora a retribuição não tenha a equivalência da “coisa” doada, o valor é qualitativo, é o laço, o prestígio e a honra que são reforçados.

Os estudos realizados por Catão (2008) permitiram concluir que as doações renais são vivenciadas dentro de um contexto de uma relação social de troca entre o doador e o receptor. Constatou-se também que uma visão de mundo de cunho tradicional é trazida a luz em seu limite pela cirurgia de transplante renal; assim, a disposição para doação bem como para a aceitação do transplante ou órgão estão diretamente relacionadas a uma noção de pessoa compartilhada ou negociada culturalmente, exteriorizando-se por meio de uma lógica altruísta ou de reciprocidades.

O trabalho teórico de Constantino (2009) que resgata e reconstrói o conceito teórico de Solidariedade, articulando-o com a Dádiva e a ação comunicativa de Habermas. A tese de Freitas (2005) busca explicar os novos desafios para a formação humana, tendo em vista os vetores que informam a construção política do imaginário democrático das sociedades contemporâneas. Os resultados obtidos permitiram a emergência de um tipo particular de identidade: a do indivíduo como sujeito capaz de compartilhar um vínculo associativo que apesar de ancorado nas relações concretas de pertencimento tem em vista os ideais de cidadania e solidariedade social.

Barros e Silva (2011) evidenciam que a solidariedade existente no cotidiano de moradores de comunidades de baixa renda e na ajuda-mútua para construção de casas pode ser explicada pelas possibilidades de se fazer alianças com apoio na dádiva. A motivação para a solidariedade é condicionada por fatores religiosos, militância política e/ou partidária, envolvimento e participação em organizações comunitárias para melhoria do bairro, necessidade de reconhecimento, nível de necessidade e urgência do outro e por valores morais individuais. As ações dos agentes externos e internos podem inibir ou facilitar a manifestação de solidariedade.

4. UM MODELO PARA A DÁDIVA

O uso de modelos nas ciências sociais visa simplificar ao mesmo tempo em que torna tangível determinado fenômeno que se apresentam em espaço X tempo distintos. Para Domingues (2004) o termo modelo significa três coisas: 1) o arquétipo de alguma coisa, o protótipo de uma série, o original de uma espécie qualquer; 2) a simulação, a abreviação, a simplificação, o resumo da própria realidade; 3) a construção ou a criação de algo pelo espírito que serve de instrumento para conhecer alguma coisa ou conduzir uma pesquisa, sem necessariamente referir-se à realidade ou a algum de seus aspectos. Esse recurso didático-científico torna possível, por meio da aplicação em contextos diversos, a validação ou refutação de determinado fato investigado. Para Domingues (2004, p.54) “ademais, em sua qualidade de instrumento de conhecimento, o modelo tem a ver não com a teoria, embora a pressuponha, nem com a realidade enquanto tal, ainda que se refira a ela (nunca ninguém viu ou tocou um modelo no real empírico), mas com o método”.

A tentativa de se criar um modelo e sistematizar a dádiva é uma ideia que Mauss e alguns de seus seguidores não aceitam com certa facilidade, pois para Mauss, têm-se somente uma obrigação, a obrigação de DAR. Para facilitar o entendimento e aprofundar algumas questões, divide-se essa prática em três momentos (DAR, RECEBER e RETRIBUIR) e com isso se cria novas categorias para sua análise.

A primeira delas são as motivações para DAR. Essa análise do ponto de vista do doador permite distinguir alguns tipos (Pestieau, 1999, p.1), como a acidental ou não planejada, que seria aquele “Dar” influenciado pelo desejo de garantir certa estabilidade aos pares, mas não a transmissão de herança ou fortunas; O “Dar” voluntário ou planejado que permite ser analisado em diversas categorias indo do mais puro altruísmo ao mais pessoal; Por fim, o “Dar” das empresas que veem sendo muito utilizado pelas estratégias de responsabilidade social empresarial. Além dessa tipologia, Caillé sugere quatro fatores motivacionais relevantes para se operacionalizar/ discutir/ tratar a dádiva:

Caillé sugere quatro motivações básicas - deixando aberta a possibilidade de "entradas" no Dom - todas igualmente válidas, - cada um focando a obrigação ritual ou na espontaneidade e criatividade. É a representação do desejo e do prazer e autoexpressão (Selbstdarstellung), rivalidade e desejo de glória agonístico, em harmonia com o prazer de dar como tal. (SILBER, 2006, p.42).

O segundo é a análise sob a ótica do Beneficiário do DOM. Será que ele vai ser grato ou, muito pelo contrário, humilhado? Qual é a natureza exata da obrigação de gratidão? Qual é o fundamento da distinção entre direitos e favores ou entre a justiça e a generosidade? Pode agradecimentos e contradons simbólicos ser suficiente para responder a um Dom material? Mesmo que o elemento surpresa seja essencial na escolha do contradom, isso não impede que todo o processo seja um jogo com regras que podem ser facilmente explicitadas. Godbout (1992) ao relatar exemplos sobre essa questão chama a atenção para a etimologia da palavra “obrigado”. Para o autor, “podemos considerar a palavra “obrigado” como uma espécie de eclipse para dizer que o fato de se receber um presente pode nos tornar em certo sentido, dependentes, entregar-nos à mercê daquele que dá” (Godbout, 1992, p.16). São Tomás de Aquino, em sua obra Suma Teológica ensina que a gratidão se compõe em diversos graus. “O primeiro consiste em reconhecer o benefício recebido, obter uma graça, aceitar um favor. O segundo consiste em louvar e em dar graças, Àquele que nos deu algo gratuito, em troca de nada. O terceiro grau é a retribuição, de acordo com suas possibilidades, segundo as circunstâncias mais oportunas de tempo e lugar” (FILHO, 2006, p.54).

Uma terceira possibilidade é concentrar-se sobre o *significado* do Dom. Ao focar a atenção sobre essa etapa se corre alguns riscos, como por exemplo, ceder às teorias da escolha racional e concluir que a Dádiva nada mais que do que uma troca instrumental, com objetivos e retornos muito bem estabelecidos. O clássico “olho por olho, dente por dente” é muito aplicado sob essa lógica ou ilógica do Dom. Ao fazer isso, o foco passa a ser a interação entre doador e beneficiário. Como o significado do Dom depende do contexto social, haverá uma infinita variedade de formas de dádiva. Pode-se extrair do “Ensaio sobre o Dom” que a maioria das práticas de dádiva tem algum interesse, eventualmente econômico, envolvido. Contudo, é ressaltado que o tipo de interesse não é igual a nossa compreensão de interesse. O que significa que as pessoas gostam de impor mais estrutura na compreensão das práticas do Dom.

Como mencionado, a diversidade de momento para a manifestação da Dádiva e seus quatro polos geram diversas tipologias de Dons e pode-se afirmar que existe um esforço da academia para criar uma classificação analítica da Dádiva. Para Barros e Silva (2011) essa tentativa é válida para entender a complexidade e o caráter dialético das manifestações de dádiva na atual sociedade, bem como os fatos geradores que as acompanham.

Em primeiro lugar, sem que isso represente uma hierarquia, existem os dons instrumentais ou estratégicos. (VANDEVELDE, 2010). Estes dons buscam especialmente promover o interesse do doador. Como exemplo, temos os conselheiros que buscam nesta participação um retorno financeiro de sua atuação. Existe a possibilidade dos conselheiros que representem as grandes ONG’s estarem atuando dentro desta perspectiva. Os conceitos de racionalidade substantiva de Guerreiro Ramos podem também ser analisados sob esta ótica.

Em segundo lugar temos o dom agonístico, (VANDEVELDE, 2010; Godbout, 2002; Barros e Silva, 2011). É a dádiva de rivalidade, de antagonismo, dá-se para ter mais poder e prestígio em relação ao donatário. O exemplo mais conhecido é o *potlatch* e está igualmente perto do Dom simbólico. Nas relações agonísticas, a identidade dos atores sociais, sua dignidade e sua honra estão em jogo, o que significa que sua identidade não é fixa, mas sujeito a alterações e desafios repetidos. Esse é modelo mais estudo por Marcel Mauss.

Oposto aos Dons estratégicos há Dons puramente altruístas. Estes dons exclusivamente visam o bem-estar dos outros. Também é denominado Dádiva a desconhecidos (Barros e Silva, 2011; Godbout, 2002). Nesta modalidade a retribuição não vem do outro, vem de algum sentimento pessoal, prazer, de realização política. No entanto, para Vandavelde (2010) esta motivação pode ir de mãos dadas com uma dimensão considerável paternalista. Em vez de procurar um Dom que agradaria o beneficiário, pretende-se melhorar o comportamento do beneficiário, escolhendo um Dom com valor educativo: o altruísmo não é

sempre simpático, e certamente não exclui o instrumentalismo.

E por fim a Dádiva de Aliança ou generosidade ou Solidariedade que ocorre quando há uma ação de dádiva que visa selar a aliança entre os sujeitos, transformando os inimigos em amigos. (Barros e Silva, 2011; Godbout, 2002; Vandeveld, 2010).

5. A DÁDIVA COMO TEORIA OU TEORIA DA DÁDIVA

Não é raro encontrarmos o termo “Teoria da Dádiva” associado à produção acadêmica que utiliza este referencial. Uma rápida pesquisa no Google retorna 19.500 citações ao termo. A proliferação de seu uso evidencia o crescimento de sua importância na sociedade moderna, mas ao mesmo tempo exige dos pesquisadores um maior rigor no seu uso a fim de evitar sua banalização. Godbout (1992, p.279) questiona sobre qual seria o caminho para “explicar teoricamente um fenômeno que tem tantas características aparentemente opostas a toda a formalização: livre, contextual, espontâneo, recusando a distinção sujeito-objeto no centro do pensamento moderno, sem regras de funcionamento explícitas?”. Ou como teorizar sobre a Dádiva?

O desafio que se impõe ao pesquisador para compreender a Dádiva e teorizar sobre a mesma recai sobre quais os princípios básicos do método científico que serão aceitos como critério de demarcação. Neste caso, apoiado em Domingues (2004) a distinção entre teoria e paradigma (que será explorado adiante) se faz necessário

Em virtude da necessidade de fazer jus a um estado de coisas que caracteriza as ciências em geral e as ciências humanas (no nosso caso as ciências sociais aplicadas) em particular, segundo o qual o campo das atividades científicas comporta: 1) uma dimensão teórica em cujo interior se formula o problema a ser investigado, se postula algo a respeito da realidade, se elege uma parte ou segmento do real como elemento ou princípio explicativo – uma força, um ente, um objeto; 2) uma dimensão metódica, instalada pela teoria e guiada por ela, a qual se encarregará, entre outras coisas, de constatar a teoria em relação à realidade, servindo-se de técnica e de procedimentos apropriados. (DOMINGUES, 2004, p.52).

Apesar desse cuidado, a natureza do fenômeno observado produzirá algumas inconsistências à luz do que se entende por teoria na ciência moderna. Essas incongruências é que abrem caminho para que a teoria da Dádiva seja pouco considerada ou refutada nas pesquisas na área de administração.

A primeira questão que se impõe é a de se considerar a Dádiva dentro da perspectiva positivista ou não-positivista, ou melhor, quais seriam os critérios de demarcação (POPPER, 2008) aceitos para sua compreensão. A opção, nas ciências sociais, por métodos e técnicas oriundas das ciências naturais, impede que a primeira construa seus próprios horizontes. Nesse sentido, o predomínio do positivo dentro das ciências sociais corroboraria para a validação daquilo que Levi-Strauss caracterizou como categorias nativas de alma ou de “espírito da coisa dada” (CAILLÉ, 1998, p.5).

Santos (2008) caracteriza o positivismo com as seguintes ideias fundamentais:

Distinção entre sujeito e objeto e entre natureza e sociedade ou cultura; redução

da complexidade do mundo a leis simples susceptíveis de formulação matemática; uma concepção da realidade dominada pelo mecanicismo determinista e da verdade como representação transparente da realidade; uma separação absoluta entre conhecimento científico – considerado o único válido e rigoroso – e outras formas de conhecimento como o senso comum ou estudos humanísticos; privilegiamento da causalidade funcional, hostil à investigação das “causas últimas”. Consideradas metafísicas, e centradas na manipulação e transformação da realidade estudada pela ciência. (SANTOS, 2008, p.27).

Segundo Alencar (1999), desde os anos 1930 o positivismo tem dominado as ciências sociais e só a partir dos anos 1960 as abordagens interpretativas começam a ganhar espaço no meio acadêmico. O positivismo, segundo Alencar (1999), estaria baseado em três ideias: a identificação de leis universais, a geração do conhecimento se restringe à experimentação e toda pesquisa científica tem os mesmos princípios metodológicos.

Para Popper (2008, p.35),

Os velhos positivistas só desejavam admitir como científico ou legítimo os conceitos (noções, ou idéias) que, como diziam, “derivassem da experiência”, ou seja, os conceitos que acreditavam ser logicamente reduzíveis a elementos da experiência sensorial, tais como sensações (ou dados sensoriais), impressões, percepções, lembranças visuais ou auditivas, e assim por diante. Os positivistas modernos têm condição de ver mais claramente que a Ciência não é um sistema de conceitos, mas, antes, um sistema de enunciados. Nesses termos desejam admitir como científicos, ou legítimos, tão-somente os enunciados reduzíveis a enunciados elementares (ou “atômicos”) da experiência (POPPER, 2008, p.35).

No caso do nosso objeto, a abordagem positivista apresenta alguns problemas pois “a pretensão em descrever a dádiva – para nós que estabelecemos a distinção entre um sujeito e um objeto – contém todas as armadilhas possíveis” (CASAJUS, 2008, p.77). O Hau, descrito pelo Ranapiri, um dos exemplos analisados por Mauss (2003) para construir sua Teoria da Dádiva, apresenta essas contradições.

Sabe-se que M.Mauss acredita encontrar o essencial da resposta a este problema no depoimento de um sábio maori, chamado Ranapiri, prestado a um missionário etnólogo, Elsdon Best: supondo que Best faz Dom a Ranapiri de um bem precioso (um taonga) e que Ranapiri, por sua vez, o dá a um terceiro, então, se esse terceiro der um outro taonga a Ranapiri, é absolutamente necessário que Ranapiri ofereça esse novo taonga a Best, pois ele é o espírito – o hau – do dom de Best. (GODBOUT, 1998, p.175).

Nesta perspectiva há a impossibilidade de distinguir quem é o sujeito e quem é o objeto a ser investigado, pois o objeto carrega consigo parte do sujeito e para Godbout (1998), Weiner (1985), Mauss (2003) oferecer alguma coisa a alguém é oferecer alguma coisa de si. Para Reinhardt (2006) a fórmula de Mauss, que afirma haver mais nas trocas do que as coisas trocadas, indica que o ato de permuta deve ser compreendido, simultaneamente, enquanto signo e objeto a que este signo se refere. “Pensando o vínculo mesmo, a teoria da dádiva abre a possibilidade de uma teoria da significação apta a apreender a dimensão imanente e indéxica, ou seja, eficaz e causal, das trocas comunicativas, saindo-se assim do

espectro dualista que ameaça as análises antropológicas do simbólico” (REINHARDT, 2006, p.5).

Para Constantino (2009), o uso do termo Hau – que significa alma – com a intenção de chamar a atenção para o aspecto moral essencial da dádiva, que é esta obrigação de restituir, fez com que Lévi-Strauss ignorasse a ênfase no exame delicado desta moral que Mauss pretendia dar ao longo do Ensaio, para logo acusá-lo de sucumbir ao misticismo nativo (SIGUAD, 1999; GODBOUT, 1998). Todavia, quando questionado sobre suas contribuições teóricas, Mauss afirmava, “Não estou interessado”, confia ele a E. E. Eubank, “em desenvolver teorias sistemáticas (...) Trabalho simplesmente com os meus materiais e se, ali ou acolá, aparece uma generalização válida, eu a estabeleço e passo a qualquer outra coisa.” (FOURNIER, 1993, p.4).

Nesse contexto, para se aceitar a Dádiva como Teoria é necessário uma mudança epistemológica e ontológica no e do investigador, ou como denomina Santos (2003) uma dupla ruptura,

[...] que procede a um trabalho de transformação tanto do senso comum como da ciência. Enquanto a primeira ruptura é imprescindível para construir a ciência, mas deixa o senso comum tal como estava antes dela, a segunda ruptura transforma o senso comum com base na ciência. Com esta dupla transformação pretende-se um senso comum esclarecido e uma ciência prudente, ou melhor, uma nova configuração do saber que se aproximada phronesis aristotélica, ou seja, um saber prático que dá sentido e orientação à existência e cria o hábito de decidir bem. Aproximando-se, embora da phronesis aristotélica, a nova configuração do saber se distingue dela. A phronesis distingue o caráter prático e prudente do senso comum com o caráter segregado e elitista da ciência, uma vez que é um saber que só cabe aos mais esclarecidos, aos sábios. A dupla ruptura epistemológica tem por objetivo criar uma forma de conhecimento, ou melhor, uma configuração de conhecimentos que, sendo prática, não deixe de ser esclarecida e, sendo sábia, não deixe de estar democraticamente distribuída [...] A dupla ruptura epistemológica é o modo operatório da hermenêutica da epistemologia. Desconstrói a ciência, inserindo-a numa totalidade que a transcende. Uma desconstrução que não é ingênua e nem indiscriminada porque se orienta para garantir a emancipação e a criatividade da existência individual e social, valores que só a ciência pode realizar, mas que não pode realizar enquanto ciência. (SANTOS, 2003, p.41-42).

Dessa forma, as teorias de Mauss foram pioneiras, em expor a “objetividade” do humano, ou seja, a forma com que encontramos o outro e a nós mesmos nos objetos que nos cercam (inclusive no corpo, essa coisa entre coisas), como falamos através deles e como somos presos por seus vínculos, por seu espelhamento e por sua circulação, Reinhardt (2006). Para Constantino (2009), a Teoria da Dádiva conteria em seu cerne uma teoria da reciprocidade e uma teoria moral em estreita relação com o tema da solidariedade, completando, assim, o mapeamento das principais vertentes teóricas contemporâneas que se dedicam à releitura deste conceito-chave da Sociologia.

Mas afinal, existe uma teoria da Dádiva?

Popper (2008, p.61) ensina que as teorias científicas são enunciados universais, ou de forma metafórica, “são redes, lançadas para capturar aquilo que denominamos “o mundo”: para racionalizá-lo, explica-lo, dominá-lo”, sendo o que se busca é estreitar cada vez mais essa teia. Na construção da Teoria da Dádiva, Reinhardt (2006) destaca a convergência de três aspectos centrais: a relação objeto/signo, a relação eu/outro e a relação sujeito/objeto.

O primeiro retoma a ideia já apresentada de que o objeto dado faz vínculo e, por isso, é algo além de objeto. “Pode-se dizer que ele é o signo do vínculo, e se atentarmos para o fato de que o signo é sempre

uma relação, e que “relação” é o outro nome do vínculo, diria que a dádiva dada pode ser tida, sinteticamente, como o signo do simbólico mesmo”, Reinhardt (2006, p.16). Essa característica é que leva Reinhardt (2006), Martins (2010), Godbout (2006) a apontarem uma dupla função da Dádiva, ou seja, fenômeno social e modelo para a compreensão do social.

O segundo aspecto, que considero ser de ordem sociológica, refere-se àquilo que se produz pelo vínculo da coisa: a totalidade. A autonomia do social seria, para Mauss, a contra-parte de sua interdependência, diferenciando-se do organismo *sui generis* de Durkheim, cindido entre morfologia (“real”) e representações (“ideal”). REINHARDT (2006, p.17).

O terceiro aspecto contém uma dimensão ontológica e uma epistemológica, e se refere àquilo que é veiculado pelo vínculo da coisa, ou seja, o sujeito mesmo, que “se dá” na relação. Reinhardt (2006) entende que, nesse tocante, o dar-se do sujeito envolveria tanto o processo de captura do outro e do “si mesmo” (dimensão ontológica) quanto a participação no objeto enquanto modo de conhecimento (dimensão epistemológica). Ao “ser tomado” pelas teorias nativas (objeto), ou por quem dá o “dado”, Mauss acessa uma série de questões antes silenciadas, preservando o seu pensamento no círculo da dádiva.

6. PARADIGMA DA DÁDIVA

A construção de teorias está diretamente relacionada à aceitação ou não dos métodos empregados em sua construção. No caso dos paradigmas, sua validação também se dá pela aceitação ou refutação de seus fundamentos, mas para Alencar (2003, p.24) ao eleger um paradigma como “o processo válido” de geração de conhecimento, “sentiu-se não ser mais necessário conhecer as bases filosóficas que o sustentam”. Dessa forma, para o autor, ocorreu um distanciamento da filosofia da ciência e o método científico, o que levou a formação de gerações de cientistas sociais sem o devido conhecimento dos fundamentos do método científico.

Ao discutir a diferença entre paradigma, teoria e modelo, Domingues (2004) afirma que essa distinção se faz necessária em virtude da especificidade dos campos que compõem a ciência em geral e das ciências humanas em particular. O primeiro é a dimensão teórica em cujo interior se formula o problema a ser investigado, se postula algo a respeito da realidade, se elege uma parte ou segmento do real como elemento ou princípio explicativo. O segundo é a dimensão metódica, instalada pela teoria e guiada por ela, a qual se encarregará, entre outras coisas, de contrastar a teoria em relação à realidade, servindo-se de técnicas e de procedimentos adequados.

O termo “paradigma” vem do grego *paradeigma* e significa, em sentido próprio, modelo ou exemplo. “Em seus múltiplos usos, pode ser empregado com acepção de algo que por sua exemplaridade deve ser imitado ou seguido, bem como com o significado de provar e demonstrar algo com a ajuda de outra coisa que serve de guia ou modelo” (DOMINGUES, 2004, p.51).

O entendimento de Domingues (2004) diverge da leitura de Khun (1998). Para este último, se por um lado paradigma indica toda a constelação de crenças, valores, técnicas, partilhadas pelos membros de uma comunidade determinada. De outro denota um tipo de elemento nessa constelação: a solução concreta de quebra-cabeças, que empregadas como modelos ou exemplos, podem substituir regras explícitas como base para a solução dos restantes quebra-cabeças da ciência normal (KHUN, 1998).

No caso da Dádiva, para Constantino (2009, p.215) “Hoje em dia, inúmeros autores e movimentos

intelectuais sustentam a tese da originalidade e do potencial heurístico, tardiamente descobertos, da obra de Mauss e, especialmente, de seu estudo sobre o dom ou a dádiva, bem como a emergência de um novo paradigma em ciências sociais.”. Isto se deve, dentre outras coisas, pois sua contribuição foi suficientemente sem precedente, permitindo uma aglutinação e aceitação por diversos cientistas de seus *insight*. “Simultaneamente, suas realizações eram suficientemente abertas para deixar toda espécie de problemas para serem resolvidos pelo grupo redefinido de praticantes da ciência” (KUHN, 1998, p.30).

7. O MÉTODO NA TEORIA DA DÁDIVA

Corroborando com o entendimento de Alencar (1993), Freitas (2002) defende que é necessário um distanciamento dos chamados “tratados de metodologia” que se ocupam das técnicas de investigação e tratamento de dados, mas que em geral tendem a não distinguir o método da investigação do método da reflexão.

Esse tipo de proposição implica, portanto, uma diferenciação no interior das discussões metodológicas, uma vez que é preciso distinguir as posições epistemológicas (pressupostos sobre as bases do conhecimento) da metodologia de pesquisa (uma análise teórica que define um problema de pesquisa, e como a pesquisa deveria proceder) e esta, por sua vez, do método específico (ou seja, da estratégia ou técnica efetivamente adotada). (HENWOOD, 1996, p. 31, apud FREITAS, 2002, p.4).

Segundo Sartori (1997, p. 5), para “saber pensar” nas ciências sociais e humanas não há técnica que baste, ou seja, “para saber pensar são necessários método e lógica, método lógico – em uma palavra metodologia”. No caso de Mauss (2003), Reinhardt (2006) aponta que este processo de alargamento teórico da noção de troca foi realizada de forma comparativista. O texto de Mauss cresce por meio de rigorosas idas e vindas aos dados etnográficos, que culminará na proposição de um modelo compreensivo genérico do sistema de trocas por doação. Além disso, a análise também alcança fontes secundárias – principalmente antigos códigos de direito, como o romano, o germânico, o hindu e o chinês – e a filologia, que aparece, por sua vez, como uma terceira dimensão da metodologia, contendo um menor peso nesse trabalho em específico Reinhardt (2006).

Para Freitas (2002) no âmbito metodológico da pesquisa sobre Dádiva, isso implica a delimitação de quatro critérios de análise dos sistemas sociais: a descritibilidade, a compreensibilidade, a interpretabilidade e a praticidade.

A descritibilidade envolve a capacidade de descrição objetiva da lógica de circulação dos bens sociais, nos diferentes níveis micro, meso e macrosociológico de sociabilidade elencados por Caillé (2002). A compreensibilidade refere-se à compreensão dos motivos e significações das práticas (nos termos weberianos). A interpretabilidade retoma a capacidade de interpretação crítica da imaginação sociológica e de retradução dos fenômenos sociais. E, por fim, a praticidade articula a crítica social com os imperativos políticos e normativos da emancipação social (MARTINS, 2002, p. 3).

Análise de Redes também é apontada por Godbout (1992) como um método para compreensão da Dádiva, pois como afirmam Pereira e Meirelles (2009) o método é utilizado para a contextualização dos comportamentos para alcançar a visualização, de maneira sistemática, da dimensão relacional, às vezes invisível, das conexões sociais de uma sociedade. É um instrumento a serviço da Teoria da Ação Coletiva, que ajuda a redefinir conceitos disciplinares e produz conhecimento novo, a partir de perspectivas que contextualizam a visão do pesquisador.

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na ausência de um conceito amplamente aceito, poder-se-ia afirmar, com razoável grau de certeza, que não existe um conceito formal de gestão social. Entretanto, os esforços empreendidos pelos pesquisadores faz com que esta afirmação já não seja tão aceitável como foi há alguns poucos anos atrás. Cançado (2011, p. 206), em sua tese de doutorado diz que “em um esforço de síntese, podemos definir Gestão Social como: um processo dialético de organização social próprio da esfera pública, fundado no interesse bem compreendido, e que tem por finalidade a emancipação do homem.”. No que se refere a Dádiva, se para Constantino (2009) é temerário falar-se num paradigma da dádiva, certamente esta moral arqueológica identificada por Mauss, ao buscar compreender a totalidade social não através de interesses, mas também por normas, valores, regras, símbolos, abre também a possibilidade de se contemplar a política e as sociedades para além do liberalismo e do comunitarismo puros, ou do utilitarismo e holismo.

A dádiva, considerada inicialmente como uma ideia presente apenas em sociedades arcaicas, visto ter sido formulada por Mauss, por meio do método comparativo, pode ser encontrada ainda hoje em diversos momentos da vida em sociedade. Nesse sentido, mesmo não podendo ser afirmar que existe uma teoria acabada sobre a Dádiva, existem caminhos abertos por ela, que permitirão compreender melhor a gestão social.

REFERÊNCIAS

- ALENCAR, Edgar. **Pesquisa social e monografia**. Lavras: UFLA/ FAEPE, 2003.
- BARROS E SILVA, Edinéa Alcântara. **Solidariedade em comunidades de baixa renda: análises das práticas cotidianas e da relação com o lugar a partir do sistema da dádiva**. Pernambuco. Universidade Federal de Pernambuco. PPDU: Recife, 2011
- CANÇADO, Airton Cardoso. **Fundamentos teóricos da gestão social**. Lavras : UFLA, 2011.
- CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas Híbridas**. São Paulo: Editora da USP, 2008.
- CAILLÉ, Alain (1998a), “Nem holismo, nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva”, **Revista Brasileira de Ciências Sociais**.
- CASTRO, Rodrigo de. **A Crítica e a Dádiva na Construção do Vínculo Social**. Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) /IFCS/UFRJ.
- CONSTANTINO, Alexandre Krüger. **SOLIDARIEDADE: ENTRE O DESENCANTO E O REENCANTO**. IFCH – UNICAMP, 2009.
- DEWEY, J. 1997. **The public and its problem**. Athens: Ohio University Press. UFMG – FAFICH.
- DOMINGUES, Ivan. **Epistemologia das Ciências Sociais: Tomo I – Positivismo e Hermenêutica – Durkheim e Weber**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- DOSSE, François. **O Império do Sentido**. Bauru, SP: Edusc, 2003.
- FREITAS, Alexandre Simão de. **Fundamentos para uma sociologia crítica da formação humana: um estudo sobre o papel das redes associacionistas**. Recife: Tese (doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Sociologia, 2005.
- FOURNIER, Marcel. Marcel Mauss ou a dádiva de si. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, volume , número 21, 1993, 104-112
- KUHN, Thomas. S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- MARTINS, Paulo Henrique. **A Dádiva entre os modernos: Discussão sobre os fundamentos e as regras**

do social. Petrópolis, Editora Vozes, 2002

MARTINS, Paulo Henrique (org). **Limites da democracia**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2008.

PESTIEAU Pierre. **GIFTS, WILLS AND INHERITANCE LAW**. CREPP, Université de Liège and CORE, Université Catholique de Louvain – Disponível em: <http://encyclo.findlaw.com/5830book.pdf> . Acessado em 01/02/2013

POPPER, Karl. **A lógica da pesquisa científica**. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2007, 568p.

POPPER, Karl. **Lógica das ciências sociais**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

PETERS, Luis Antônio Schimmt. **GUERREIRO RAMOS E DÁDIVA: EXPLORANDO CAMINHOS CRÍTICOS EM ANÁLISE ORGANIZACIONAL**. Dissertação de Mestrado, UFBA, 2007.

REINHARDT. Bruno M. N. **A dádiva da teoria: epistemologia e reciprocidade no circuito do “dado” antropológico**.

SANTOS, Boventura de Souza (org.). **Democratizar a democracia**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2009.

SILBER, Ilana. Sortilèges et paradoxes du don. Introduction à la traduction en hébreu de l'Essai sur le don de Marcel Mauss. In CAILLÉ, Alain. De l'anti-utilitarisme Anniversaire, bilan et controverses. **Revue du MAUSS**. semestre II e. N°27 PREMIER semestre 2006.

VANDEVELDE A. (sous la dir. de). **Gifts and Interests**. Peeters, Louvain. 2000.

VIZEU, Fábio. Ação comunicativa e estudos organizacionais. **Revista de Administração de Empresas**. V.5, N.44, p.10-25, 2005.