

AS REDES SOCIAIS, O SISTEMA DA DÁDIVA E O PARADOXO SOCIOLÓGICO¹

Paulo Henrique Martins

INTRODUÇÃO: o princípio do paradoxo e a reformulação da teoria sociológica

As redes sociais constituem um tema da maior atualidade sociológica para se compreender a complexidade da vida social, sobretudo nos tempos presentes, em que a sociedade civil mundial exige respostas políticas locais, rápidas e eficazes, para assegurar a ampliação dos direitos de gozo da cidadania. Por um lado, a discussão sobre redes sociais responde diretamente aos anseios dos setores da sociedade civil, desejosos de promover políticas de inserção e de participação social. Mas, por outro, deve-se registrar que o interesse pelo assunto atinge também aqueles intelectuais e técnicos interessados em promover ações de descentralização em áreas estratégicas como aquelas da saúde e da educação,

visando a criar condições institucionais favoráveis para a emancipação de experiências de esfera pública e democrática. Nesse sentido, as redes sociais aparecem como recurso decisivo para permitir o avanço de programas territorializados, que exigem envolvimento e participação ativa das populações locais com vistas à promoção da cidadania e à democratização da vida local.

Assim, neste texto, minha preocupação é de contribuir para o debate numa perspectiva sociohistórica, procurando demonstrar que a preocupação com o tema não nasce arbitrariamente, mas resulta de uma busca progressiva de elaboração de um pensamento complexo e prático sobre a realidade social. Tal busca encontra-se presente em diversos momentos da construção de um pensamento sociológico antiutilitarista e humanizante que, ao longo do século XX, vem insistindo em valorizar a força da associação entre os homens como recurso explicativo poderoso dos movimentos coletivos e espontâneos, isto é, como recurso teórico de valor prático na cons-

¹ Faço um agradecimento especial ao aluno do Curso de Ciências Sociais e meu bolsista de Iniciação Científica, José Remon Tavares da Silva, que me auxiliou na organização do material para este artigo.

trução de esferas públicas democráticas a partir da sociedade civil, fora das esferas do Estado e do mercado. Por propor uma mudança relevante do ângulo de apreciação do modo de constituição da realidade social – afastando-se tanto do pensamento individualista como do burocrático-funcional tradicionais –, este debate aponta necessariamente para uma reorganização paradigmática, cujos trabalhos estão ainda nos seus primórdios.

O objeto rede social responde a uma exigência de complexificação da teoria social a partir de demandas práticas (novas metodologias de intervenção social, se pensarmos pelo lado das instituições, ou novas formas de participação e de mobilizações coletivas, se pensarmos pelo lado dos movimentos sociais). Nesse sentido, trarei algumas reflexões a partir de três autores importantes do pensamento sociológico – Emile Durkheim, Marcel Mauss e Norbert Elias –, cujas obras apontam, no meu entendimento, para essa preocupação analítica de apreender a complexidade do pensamento social.² Parece-me importante, logo, convidar o leitor a não ficar preso à terminologia rede social (entre os três autores, apenas Elias se refere abertamente ao tema), mas de abrir-se para a exigência de complexidade que está por trás de sua formalização conceitual. Pois, retornando a esses autores, nossa preocupação é acentuar como o pensamento antiutilitarista implica, por um lado, um diálogo da sociologia com as mudanças paradigmáticas das disciplinas vizinhas e, por outro lado, a construção de um pensamento complexo na sociologia, que responda aos novos desafios postos pelas transformações simbólicas e materiais dos bens circulantes e pelos processos de reorgani-

zação espacial e temporal da sociedade contemporânea.

No fundo, a teoria da rede social revela a preocupação de explicar o fato social não a partir da liberdade individual (como insistem sempre os teóricos liberais), mas de uma injunção coletiva que se impõe às vontades individuais (mesmo que essa injunção não elimine a liberdade dos atores de participarem de diversos círculos de trocas). Aqui, há, logo, um ponto de reflexão interessante para os analistas dos processos de construção de solidariedades sociais de base, que é o fato seguinte: ao admitirmos (o que é claro nos estudos sobre a dádiva) que as relações sociais se edificam a partir de uma experiência que tanto escapa ao imperialismo da obrigação coletiva (as normas e valores interiorizados e as repressões psicológicas) como ao relativismo da liberdade individual (a capacidade de cada indivíduo escolher arbitrariamente o que lhe é mais útil e interessante, seguindo sua própria preferência independentemente dos demais), estamos então admitindo que obrigação e liberdade são elementos de um paradoxo. Ou seja, não se trata de colocar um dilema – ou isso ou aquilo: obrigação ou liberdade, interesse ou desinteresse –, mas de admitir que tais opostos não são contraditórios, sendo apenas expressões polares da realidade social complexa.

Tal observação não é fato de menor importância teórica na medida em que permite ultrapassar esquemas dualistas e simplificados que atravessam tradicionalmente os estudos sociais, revelados classicamente pelas dualidades dos tipos ação x estrutura, indivíduo x totalidade social ou objetividade x subjetividade. Tais dualidades são *flash* da realidade, momentos de abstração de uma realidade social muito mais complexa, em que fatores de diversas naturezas (sociais, ambientais, psíquicos, afetivos) se movem circularmente, passando de momentos organizados para outros desorganizados e vice-versa. A tentativa de congelamento de um dos pontos de circulação da vida social certamente facilita a aplicação de métodos estatísticos, por passar a

² Edgar Morin chama a atenção que o pensamento complexo exige que se superem as limitações disciplinares. Mesmo que essas disciplinas tenham uma importância na organização do saber, elas não podem ocultar as realidades globais. A noção de homem se encontra fragmentada entre diferentes disciplinas biológicas e humanas, diz ele, e certamente não seria desejável se criar uma ciência unitária do homem. “Mas essas disciplinas apenas têm sentido caso reconheçam a complexidade dessa realidade humana em vez de ignorá-la” (Morin, 1997, p. 27).

idéia da presença de conjuntos causalmente ordenados e homogêneos, mas termina gerando distorções sobre o caráter de algo, a vida social, que é essencialmente movente e caótica. Nela, a invenção da ordem é sempre uma possibilidade de ordenamento moral e institucional entre outras possibilidades de ordenamento. Assim, o enfoque dado a partir das teorias de redes sociais não apenas produz modificações teóricas, mas igualmente metodológicas: não se trata mais de buscar certezas estatísticas oferecidas por ações individuais ou coletivas, movidas por uma racionalidade instrumental, mas de se curvar à escuta de incertezas estatísticas, de tendências e probabilidades de ação social que escapam, em geral, da causalidade, pelo simples fato de se moverem pela ambivalência e descontinuidades.

A categoria indivíduo essencialmente egoísta e livre, por exemplo, tão decantada pelos teóricos liberais, apenas existe em um plano de abstração que elimine todas as variáveis sociais, históricas, ambientais e culturais que, de fato, condicionam a presença do ator social não como algo à parte do social (visão esquizofrênica da sociedade), mas como elo de uma rede complexa na realidade vital mutante. A imagem da liberdade individual proposta pelo liberalismo resulta de uma abstração de certas variáveis, entre as quais podemos relacionar: a *interiorização* de valores, crenças e normas, a socialização de informações comuns via instituições sociais, a *individualização* resultante do modo como cada uma reage singularmente às determinações do imaginário coletivo³ e a *ambientação*, que explica nossa presença como ser vivo numa cadeia reprodutiva de seres vivos na superfície de um planeta que também é um ser vivo.⁴ Tal abstra-

ção, sugerida pelo individualismo, favorece um entendimento aritmético da sociedade (sociedade como a soma dos indivíduos), mas obscurece o fato de que esse indivíduo é apenas um modo de apreensão de um “rizoma”, metáfora oportuna utilizada pelo pensador francês Félix Guattari para designar a cartografia de desejos e de pulsões que atravessam os horizontes da vida social.

O princípio do paradoxo – que, no nosso entender, está subjacente à teoria das redes sociais –, permite superar esses construtos dicotômicos e simplificados, na medida em que convida o olhar científico não a se fixar sobre as polaridades sociológicas (aquele do indivíduo, aquele da totalidade, aquele da estrutura, aquele da ação), mas, diferentemente, a se mover livremente sobre a interatividade, e a percorrer a dinâmica incessante e variada de bens circulantes no interior da vida social (nesse percurso, o olhar pode se deter para fixar momentos como esses acima citados do Indivíduo, por exemplo, o qual, na realidade, é apenas uma abstração).

O princípio do paradoxo permite enfatizar as multideterminações do fato social, a variedade contraditória de motivações antropológicas que escapam a qualquer racionalidade instrumental, motivações que são, sobretudo, expressivas e dialógicas. E, de fato, quando nos debruçamos sobre as modalidades concretas de produção das práticas sociais, percebemos que os indivíduos hesitam sempre, nem que seja por segundos, sobre a melhor maneira de dar início à ação (que nunca é inédita, sendo sempre o desdobramento de uma ação anterior de recebimento). Essa hesitação é o produto da dúvida ontológica, que condiciona a vontade humana entre o bem-estar para si ou o bem-estar para o outro (Schopenhauer, *op.cit.*, p. 134), ou entre o

³ A questão da complexidade do sujeito e as limitações da categoria indivíduos são discutidas no artigo do Cornelius Castoriadis intitulado “O Estado do Sujeito Hoje” in CASTORIADIS, C. *O mundo fragmentado: as encruzilhadas do labirinto III*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

⁴ O biólogo Rupert Sheldrake tem uma definição muito esclarecedora sobre a terra como um ser vivo: “Organismos são totalidades vivas, processos auto-organizadores de atividade; Organismos biológicos são apenas um tipo

de organismo. A Terra é um organismo muito mais vasto, em cujo âmbito eles nascem, se desenvolvem, se reproduzem talvez, e mais cedo ou mais tarde, morrem. Ela é, na verdade, muito mais semelhante a uma grande Mãe que a uma bola nebulosa de rocha inanimada.” (Sheldrake, 1997, p. 156).

interesse e o desinteresse, a liberdade ou a obrigação (Caillé, 2002a). Essa hesitação constitui uma hermenêutica que revela a maneira própria de a sociedade se desdobrar sobre si mesma, contemplando e transformando sua unidade e diversidade.

Admitir a categoria conceitual do paradoxo nos estudos sociais implica dizer duas coisas: primeiramente que a desordem não constitui um mal a ser debelado para se afirmar o bem da “ordem”, como foi muito acreditado pelos modernos nem que existe apenas um modelo de ordem social possível, aquele da racionalidade instrumental moderna (Bauman, 1995).⁵ Várias ordens sociais e culturais são possíveis, e suas diferenças devem ser respeitadas, embora isso não seja tarefa fácil, como se verifica, atualmente, apenas para citar um exemplo da atualidade, no embate entre a fé racional ocidental e a fé islâmica oriental. As motivações humanas são, logo, diversas, multicausais e multifocais, tudo dependendo do modo como as sociedades constroem suas imagens de mundo e seus valores, crenças, normas e regras, apesar e através dos processos caóticos. Por isso, Edgar Morin chama a atenção sobre o fato de que “em diferentes domínios as noções de ordem e de desordem exigem mais instantaneidade, apesar das dificuldades lógicas que essas demandas colocam, e que elas sejam concebidas de modo complementar e não mais somente antagônico”. Em diferentes horizontes, complementa, as idéias de ordem, desordem e organização devem ser pensadas em conjunto: “A missão da ciência não é mais de expulsar a desordem de suas teorias, mas de incorporá-la” (Morin, 1997, p. 28).

⁵ A presença da ordem na modernidade ocidental se apresentou pelo culto a valores e crenças racionalistas, tidas como próprias de uma civilização desenvolvida, mas, no fundo, reveladores de preconceitos e atitudes etnocêntricas visíveis: a inteligência do homem branco, a beleza da raça branca, os critérios de higiene e de limpeza ocidentais entre outros; tais critérios tiveram importância decisiva para o sucesso da empresa colonizadora, individualista e egoísta, que partiu da Europa para povoar outras regiões e domesticar ou submeter as demais culturas tidas como “inferiores” e “irracionais”.

Por ser paradoxal, semelhante construção conceitual nega a possibilidade de o fato social ser plenamente conhecido a partir apenas da fotografia de sua imobilidade instantânea (que subtende uma certa crença na validade universal da racionalidade causal e separatista, cujas origens autores como Morin (1990) remetem à filosofia cartesiana). Ela propõe, diversamente, que o fato social apenas pode ser compreendido na sua completude – teórica e prática – se observado pela ambivalência das fronteiras disciplinares, pelas manifestações simultâneas de ordem e desordem, o que gera possibilidades múltiplas de construção de diferentes ordens sociais. Isso significa que o fato social, para aparecer como “fenômeno total”, como propõe Marcel Mauss (voltaremos a este assunto adiante), exige que a observação seja centrada sobre o conjunto de bens materiais e simbólicos que circulam no interior da sociedade, determinando que os lugares próprios e singulares de cada membro sejam compreendidos pelo ângulo da totalidade.

Na verdade, a introdução do princípio do paradoxo nas ciências sociais não é invencionice de sociólogos com Zygmunt Bauman ou Edgar Morin. A entronização desse princípio nos estudos sociais atualiza o conhecimento sociológico face aos avanços verificados e comprovados nas ciências da natureza, pois a física dos processos de não equilíbrio e a presença de estruturas dissipativas e caóticas (sem serem meramente frutos de desordens arbitrárias) constituem descobertas importantes dos estudiosos das ciências “duras”, o que permite, inclusive, que autores como Ilya Prigogine sejam agraciado com o prêmio Nobel de Química (Prigogine, 1996). O que acontece é que, aos poucos, os novos avanços das ditas “ciências duras” vão chegando nas ciências humanas, abrindo os horizontes dos cientistas sociais sobre a complexidade sistêmica da vida em sociedade.

Em seguida, iremos centrar mais detidamente nossa atenção sobre o impacto do princípio do paradoxo na teoria sociológica que, no meu entender, encontra uma das suas traduções

mais ricas pela teoria da dádiva, na perspectiva teórica, e pela teoria da rede social, pelo lado prático. Ao buscar apoio nos clássicos para discutir o embrião da teoria das redes sociais, queremos chamar a atenção para o fato de que as ciências sociais, no atual contexto de complexidade da sociedade mundial, têm de integrar esse olhar complexo sobre a realidade concreta, sem perder de vista que essa complexidade precisa estar articulada com preocupações éticas, mais precisamente com a busca da justiça social, que o filósofo Arthur Schopenhauer (2001, p. 124) afirmava, já no século XIX, constituir o único antídoto contra o egoísmo (que está na base do utilitarismo material difundido pelo liberalismo econômico) e o pensamento sociológico simplificado.

AS REDES SOCIAIS COMO DILEMA TEÓRICO

A introdução da noção de rede nos estudos sociológicos constitui, logo, um trunfo importante para se avançar a discussão sobre as mobilizações sociais a favor da cidadania, no contexto de sociedades nacionais e mundializadas, que incorporam fluxos permanentes de informações diversas e freqüentemente contraditórias – dissipativas e retroativas, ordenadas e desordenadas –, oriundas de um processo cultural que extrapola as memórias nacionais (das lutas sociais, das tradições, etc.) e, sobretudo, a tradição de racionalidade instrumental do sistema burocrático. A noção de “rede de movimentos”, em particular, lembra Ilse Scherer-Warren, aparece como uma perspectiva teórica importante na articulação entre o local e o global, entre o particular e o universal, entre o uno e o diverso (Scherer-Warren, 1993, p. 10), permitindo extrapolar a velha noção de ordem nacional.

O sociólogo italiano Alberto Melucci afirma, por sua vez, que a situação normal dos movimentos, hoje, é de serem não uma estratégia de atores, mas das redes, de pequenos grupos imersos na vida cotidiana, na qual os membros,

mediante suas experiências e inovações culturais, contribuem para as formas que assumem as redes (Melucci, 1994). Dessa perspectiva, Maria da Glória Gohn faz uma ressalva que nos parece muito pertinente, a de que as desmobilizações conhecidas, nos anos 90, de movimentos populares que tinham uma história de combatividade nas décadas anteriores, não devem ser vistas necessariamente como perdas políticas, mas como reflexo de novos ordenamentos institucionais, como as redes de trabalho (Gohn, 2000, p. 21).

Breno Fontes, por seu lado, vem desenvolvendo uma reflexão muito original sobre “relês” (2004), que ele define como sendo “redes de redes”, “relê” como mecanismo que produz e divulga a mobilização dos indivíduos para novas redes (Fontes, 2004). Esse conceito – de relê – permite compreender que cada ator social tende a se inscrever em diferentes círculos de troca, em um movimento permanente em que as redes de mediação tanto geram novas redes como renovam as antigas.

Faça às resistências quanto à integração do conceito de rede tanto nas teorias sociais como nas metodologias das políticas públicas, devemos reconhecer haver um bom caminho a percorrer até que o campo científico possa assimilar as novas tendências do pensamento. Assim, apesar de essa noção vir ganhando visibilidade teórica entre os estudiosos, é certo que ela ainda é está impregnada de uma série de ambigüidades, entre as quais destacamos como uma das mais importantes aquela que resulta da indecisão sobre a natureza sociológica da rede social. Podemos formular tais ambigüidades pelas questões seguintes: trata-se a rede social como um sistema de ação social produzido por uma articulação racional e desejada entre os atores sociais individuais envolvidos com um fenômeno social em foco, ou, diferentemente, a rede social tem a ver com um sistema complexo, supra-individual, que é diferente dos indivíduos que dela fazem parte, impondo-se sobre as vontades individuais? Quando nos debruçamos sobre cer-

tas definições de *network analysis* (Scott, 1997), preocupadas em localizar as estruturas profundas subjacentes dos sistemas sociais, fica-se com a impressão de que tais concepções de redes minimizam a liberdade relativa dos atores sociais na organização do sistema social. No lado contrário, existem concepções de redes sociais que dão ênfase às estratégias individualistas dos atores sociais na construção de laços sociais fortes, estratégias vistas como indispensáveis para que o ator individual ou coletivo possa fazer face a situações sociais adversas (como o desemprego, por exemplo). Nesta ótica, a noção de rede social reflète a ação estratégica de um indivíduo ou de grupo de indivíduos com o fim de sobrevivência no meio social, ficando em lugar secundário as determinações estruturais e coletivas (Granovetter, 1981).

De fato, a presença dessa polarização entre as abordagens individualistas e holistas na discussão sobre redes sociais não é novidade. Ela reflète as dificuldades do pensamento sociológico para se desembaraçar de uma compreensão teórica simplista e dual da realidade social (o real é ou uma coisa ou outra), a qual reflète o fetiche das instituições sociais, isto é a ilusão de autonomização dos objetos sociais face ao homem que os criou (fetiche esse observado por Hegel e, sobretudo, por Marx). Tal fetiche tende a reproduzir as representações dicotômicas sobre a realidade humana no interior do campo sociológico, impedindo que se perceba a presença sutil do princípio do paradoxo (a realidade é ao mesmo tempo uma coisa e outra) na constituição da ação social, o qual ajuda esclarecer que as dicotomias não apenas são insuperáveis como, no fundo, são expressões de uma mesma coisa. Tudo depende do ângulo de observação. Mas, pelo congelamento das dicotomias, tão de agrado de muitos sociólogos,⁶ a noção de rede perde

seu caráter inovador, para aparecer como mais um recurso da moda, para justificar os mecanismos de explicação tradicionais da ação social, como é o caso quando a rede aparece ou como expressão da ação racional e instrumental individual ou grupal, ou como uma estrutura funcional e inumana. Reduzida à sua função instrumental, a rede social perde seu caráter teórico inovador, que apenas se revela pela sua complexidade (o todo é anterior e maior que a parte) e pelo seu caráter paradoxal (o todo e a parte são uma mesma coisa).

Na verdade, a dualidade clássica entre indivíduo e sociedade, que justifica essas dualidades acima, é uma ilusão resultante da força desse fetiche, fundado sobre a separação entre a sociedade e os objetos sociais e institucionais criados por ela. Ainda hoje, tal dualidade continua a suscitar reações calorosas no campo acadêmico, lembra Corcuff (2001), provando que a academia resiste à incorporação de novos conceitos como, de resto, acontece com todas as instituições sociais onde se fixam e se tradicionalizam certas estruturas de saber e de poder. Por conseguinte, para que a noção de rede social não perca todo seu valor heurístico e estratégico face à persistência de um debate teórico que ainda não incorporou a inovação do saber ambivalente, gerado nas fronteiras do conhecimento, é necessário se adotar firmemente uma outra visão mais complexa, pela qual se possa demonstrar que aquela dualidade é ilusória e não dá conta adequadamente do caráter sistêmico e interativo da ação social.

Mas, reconheçamos, novas teorias complexas estão sendo inevitavelmente germinadas no campo das ciências sociais. Entre essas teorias, devemos registrar como mais poderosas aquelas que buscam superar o enfoque causal e dualista – próprio de procedimentos explicativos

⁶ Não de todos, claro. Por exemplo, a teoria da estruturação do sociólogo inglês Anthony Giddens reflète a busca de superação da dicotomia entre estrutura e ação mediante um construto teórico dinâmico. A mesma coisa se pode dizer da idéia de “colonização do mundo da vida” em J.

Habermas, pela qual o autor procura dar conta de como se articulam os sistemas formais (economia, política) sobre estruturas sociais fluidas, aquelas do “mundo da vida” (a linguagem social mutante com suas memórias, afetividades etc.).

inspirados pelo positivismo clássico –, para incorporar abordagens compreensivas, que integrem a idéia de paradoxo (Mauss, 1999; Bauman, 1998; Caillé, 2002), isto é, abordagens que apresentem a ação e a estrutura não como opostos, mas como elementos constituintes de um movimento incessante e ambivalente de trocas – às vezes organizativas, às vezes degenerativas –, de objetos materiais e simbólicos – não estáticos – em circulação na vida social, o que resulta, a cada momento, na criação de novos lugares (estruturas) e de novas identificações (ações).

Enquanto tais mudanças paradigmáticas não ocorrem, o campo sociológico continua prisioneiro das visões dualistas (estruturalista e individualista) sobre as redes sociais, as quais são reconhecidamente limitadas para permitir o acesso teórico ao princípio do paradoxo. Seja por buscarem fixar um momento polar e estático da ação social (negligenciando a dinâmica criativa da interação social), seja por não darem conta satisfatoriamente do caráter veloz, paradoxal, incerto e circular das trocas sociais – que explicam as razões por que, na sua reprodução, a ação social toma a forma de rede social –, o fato é que esses paradigmas tradicionais são insensíveis a um modelo de análise que lida com o movimento e a fluidez de informações. Para avançar no resgate da noção de rede nesta abordagem mais complexa e paradoxal (que integra sem contradições os olhares do todo e das partes), acreditamos, pois, dever resgatar as contribuições de certos autores que são referências do pensamento sociológico, para demonstrar que a luta pela construção de um pensamento complexo vem de longe, mesmo que reconheçamos as dificuldades para ele se tornar hegemônico. Vamos, então, nos voltar sobre as contribuições de Emile Durkheim, Marcel Mauss e Norbert Elias.

Começamos com Emile Durkheim. No nosso entender, nesse autor, a dualidade clássica entre indivíduo e sociedade perde força em detrimento de uma abordagem pluridimensional que, sem negar o valor do indivíduo, considera, porém, a idéia de *totalidade* como central na

constituição da sociedade (embora a totalidade seja vista como distinta das partes). Em seguida, ainda seguindo o desenvolvimento da escola sociológica francesa, pretendemos demonstrar que o caráter prático da noção de rede apenas emerge com toda sua força quando incorporamos a compreensão da ação social como um sistema aberto a trocas de informações ambivalentes e intensas entre o todo e a parte e vice-versa. Nesse segundo ponto, a contribuição de Marcel Mauss, sistematizador da teoria da dádiva, aparece como da maior relevância, na medida em que coloca para o debate teórico o valor do paradoxo e, por conseguinte, o da complexidade sistêmica inerente ao vínculo social (que explica que o todo está na parte e a parte no todo). Enfim, não se pode deixar de fazer referência à contribuição de Norberto Elias, que busca ultrapassar o dilema indivíduo x sociedade, explorando a idéia de interdependência entre um e outro elemento. Elias, na tentativa de superar as dicotomias clássicas, propõe explicitamente a noção de redes de funções.

Enfim, esses autores testemunham, a partir do esforço de sistematização dos saberes sociológicos, desde fins do século XIX e em momentos diversos do século XX, que o paradoxo é constitutivo do objeto societal. Hoje, tal reflexão é de importância crucial, face à necessidade de se compreender teoricamente a dinâmica complexa e intensa do fenômeno da sociedade civil mundial, que está forçando uma reorganização relevante das instituições sociais nacionais e, em particular, do Estado e dos programas de natureza pública voltados para o atendimento desta nova demanda social.

DURKHEIM E A TOTALIDADE SOCIAL

A sociologia durkheimiana constitui uma referência obrigatória para se pensar nos esforços de superação daquela dualidade entre indivíduo e sociedade, com vistas à incorporação de um pensamento de totalidade mais complexo,

embora, como o veremos, ele mesmo não tenha conseguido superar essa dualidade. Esclareça-se, desde logo, que o fundador da sociologia francesa não renegou o papel do indivíduo na sociedade moderna, e isso precisa ser esclarecido não apenas para corrigir uma injustiça (como a de acusá-lo de ser apenas um teórico “funcionalista”, incapaz de pensar o indivíduo), mas, sobretudo, porque seu pensamento é um elo central na construção de um saber sociológico complexo no século XX, o único que pode explicar convincentemente os fundamentos teóricos das redes sociais. Durkheim possuía preocupações claras com a questão do indivíduo moderno, e sua formulação acerca da existência de um objeto próprio à sociologia, o fato social, não resultou de qualquer preconceito contra o “fato individual”, mas da tentativa de ir além das leituras psicologizantes – individualistas e utilitaristas da época –, resgatando o que ele propunha serem as bases de um pensamento não redutível ao utilitarismo. Daí a ênfase que ele dá, em certos momentos, ao papel do Estado na organização da representação moderna do indivíduo (Durkheim, 1997, p. 93). Seu propósito era separar o que era domínio da sociologia, de uma parte, e da psicologia, de outro, e, nesta tentativa de delimitação do campo propriamente sociológico, o indivíduo aparece como estrutura moral (e social) e não como estrutura cognitiva (e psicológica).

Essa relação entre sociologia e psicologia sempre esteve no centro de suas preocupações desde o início de sua vida como pesquisador, embora ele não tenha conseguido transformar essa preocupação numa construção teórica não dual, que avançasse na sintetização da relação de interdependência orgânica entre indivíduo e sociedade, como o tentaram com mais sucesso, posteriormente, Mauss e Elias. Digamos que a idéia de individualismo moral constituiu sua proposta mais ousada de aproximação disciplinar, com vistas à superação desta dicotomia, sem que a sociologia fosse absorvida pela psicologia. E, mais que isso: sem que a perspectiva sociológica fosse, já naquela época, esterilizada pelo

psicologismo moral utilitarista, aquele do indivíduo egoísta, defendido pelo pensamento liberal. Nas condições da época, de perspectivas sombrias de a sociologia ser absorvida pelo pensamento utilitarista e economicista, seu talento está em perceber a existência de uma classe de fenômenos chamados sociais, que possuíam natureza distinta daqueles psicológicos e que mereciam, por isso, um tratamento teórico e metodológico particular.

Constitui uma injustiça, pois, taxar o fundador da sociologia francesa como um autor que virou as costas para o indivíduo, a fim de privilegiar uma idéia funcionalista de totalidade social, como sugerem os críticos liberais. Semelhante crítica, além de desfocar a questão central – a explicação da complexidade do fato social –, é frágil teoricamente. Ela não se sustenta quando analisamos mais detidamente a idéia de individualismo moral, uma concepção complexa do indivíduo, que constitui uma crítica importante à redução indevida da noção de racionalidade individual àquela da racionalidade cognitiva (reducionismo), que interessava à ideologia utilitarista montante. A elaboração do conceito moral de indivíduo – a do individualismo simpático – foi realizada com o objetivo de estabelecer uma leitura crítica do individualismo utilitarista, que ele indica estar claramente presente na obra de Spencer (Durkheim, 1999). Tal leitura deveria atender a dois objetivos: de uma parte, demonstrar que a noção de indivíduo está atrelada a uma compreensão mais ampla e holística do fenômeno social; de outra, criticar a abordagem utilitarista e egoísta do indivíduo, difundida pela economia clássica, que, a seu ver, era nefasta por dois motivos: primeiramente, era motivo de perigosa desregulação social; em segundo, era impeditiva de se entender a complexidade funcional da solidariedade orgânica na sociedade industrial.

Numa polêmica com Brunetière, em 1898, o fundador da sociologia francesa defende que o individualismo deve se legitimar não no amor a si próprio, mas por uma simpatia incondicional

com respeito a tudo que significa o homem. Essa política da caridade, da fraternidade e da amizade, presente na sua concepção de individualismo moral, além de desenhar o horizonte do socialismo durkheimiano, como lembra Philippe Chanial (2001, p. 207), indica que esse autor intuía a necessidade de estabelecer as bases de um pensamento complexo sobre a realidade, que fosse diferente da moral do interesse, por se fundar na moral da solidariedade. Apenas um pensamento com essa ambição, salientamos, pode dar conta do desafio posto por Blaise Pascal há três séculos atrás, a saber:

todas as coisas sendo causas e efeitos, apoiadas e apoiadoras, mediatas e imediatas, e todas se entretendo por um laço natural e insensível que une as mais distantes e as mais diferentes, eu concluo pela impossibilidade de se conhecer as partes sem conhecer o todo, como igualmente pela impossibilidade de se conhecer o todo sem conhecer particularmente as partes. Pascal apud Morin, 1997, p. 29).

Essa preocupação com uma visão sistêmica e complexa da sociedade, que dê conta da multiplicidade de fatores constitutivos da solidariedade orgânica na sociedade moderna, está presente, claramente, nesse texto que consideramos da maior relevância: o Prefácio à segunda edição da obra *Da divisão do trabalho social*. Há um comentário nesse prefácio que precisa ser reproduzido, devido aos esclarecimentos que oferece para provar o interesse de Durkheim em construir modelos de análise que superassem as dicotomias tradicionais:

Nada mais falso que esse antagonismo que se quis estabelecer com excessiva freqüência entre a autoridade da regra e a liberdade do indivíduo. Muito ao contrário, a liberdade (entendemos a liberdade justa, aquela que a sociedade tem o dever de fazer respeitar) é, ela própria, produto de uma regulamentação. Só posso ser livre na medida em que outrem é impedido de tirar proveito da superioridade física, econômica ou outra de que dispõe para subjugar minha liberdade, e apenas a regra do social pode erguer um obstáculo a esses abusos de poder (Durkheim, 1999, p. VIII).

Ou seja, existe, no autor, esta preocupação de incluir a problemática da liberdade individual como uma questão de interesse sociológico, mas dentro dos limites estreitos de uma dis-

cussão sobre moral coletiva.

Por outro lado, a idéia de uma totalidade maior que os indivíduos fica particularmente nítida em uma de suas grandes obras, *As formas elementares de vida religiosa* (1989), quando propõe o conceito de representações coletivas, para demonstrar a existência, nas diferentes sociedades humanas, de crenças gerais que determinam a consciência coletiva, como aquelas religiosas, e que se sobrepõem à consciência individual. Todavia, se, de uma parte, Durkheim compreendeu a existência de uma totalidade que precede a presença da unidade individual – o que o levou a elaborar os conceitos de individualismo moral e de representação coletiva –, de outro, ele não quis reconhecer, no seu corpo doutrinário – o que fez com muita perspicácia Max Weber, com a idéia de ação social mutuamente significativa –, que o indivíduo cognitivo ou a racionalidade instrumental individual também deve ser objeto da sociologia e não apenas da psicologia.

Nessa perspectiva, a sociologia durkheimiana apresenta uma lacuna que é compreensível – afinal sua preocupação maior era fundar a sociologia como disciplina específica, mas que impede o refinamento teórico dos modos de constituição do vínculo social. Em particular, no meu entendimento, sua construção teórica não permite observar que a ação racional dos indivíduos em sociedade tende a extrapolar os limites da ordem moral coletiva e que as subjetividades interindividuais interferem na objetividade social (mesmo que essa interferência não ocorra numa liberdade total, mas num contexto coletivo que determina a capacidade de reflexão dos atores sociais sobre a realidade social de que fazem parte).

Sob esse ângulo, podemos dizer que aquele célebre sociólogo francês apenas respondeu a uma das condições postas por Pascal – a de que o todo, a sociedade, é maior do que suas partes, os indivíduos –, recusando-se a reconhecer a outra condição, a de que as partes, os indivíduos, constituem também uma totalidade racional e autonomizante em si mesma, com característi-

cas diversas da totalidade maior, a sociedade. Mas, para realizar semelhante salto, esse “pai da sociologia” precisaria superar os esquemas teóricos dualistas (psicologia x sociologia, indivíduo x sociedade) – em particular a oposição central e constitutiva da sociologia durkheimiana, entre o sagrado e o profano –, para integrar a idéia de simbolismo, isto é, a compreensão de que os atos e as palavras não são apenas reflexos dos condicionantes causais mais gerais, mas, diferentemente, também são carregados de sentidos, induzindo interpretações e possibilidades de ações individuais que refazem a prática social coletiva. Além do mais, lembra Caillé, para superar esse esquema dual, Durkheim teria de relativizar a definição do fato social como “coisa”, para entender que

a oposição entre coisas e pessoas só tem sentido e alcance aos olhos do nosso Direito moderno, e que em toda parte, fora dele, é a mescla das dimensões reais e pessoais que predomina. Os fatos sociais, diríamos, para resumir da melhor forma a especificidade da visão maussiana, tornam-se totais. (Caillé, 1998, p. 9).

Enfim, a contribuição de Durkheim parece-nos importante para uma compreensão complexa das redes sociais, por integrar a idéia de totalidade e de que o todo tem sua proeminência sobre as partes. Recuperar essa tradição do pensamento é fundamental para se pensar a rede social como resposta teórica e prática que foi sendo sistematizada aos poucos, com vistas a responder à complexidade demonstrada pelas novas formas associativas, à medida em que foi se aprofundando a *divisão do trabalho social*.

Mas ela tem limites, na medida em que não conseguiu integrar uma reflexão de caráter fenomenológico sobre o papel da liberdade individual no esquema da obrigação coletiva. Tal dificuldade levou-o, finalmente, já comentamos anteriormente, a reforçar um esquema dual de análise da realidade social. Nesse sentido, sua contribuição foi fundamental, mas insuficiente. Fundamental, porque abriu para a sociologia uma perspectiva anti-utilitarista, evitando que fosse absorvida pelas teorias utilitaristas que, já na sua época, buscavam legitimar a escolha racional in-

dividual (como única expressão da razão) e o egoísmo (como único valor humano supremo). Insuficiente, na medida em que ele não integrou o princípio do paradoxo, o que foi feito a seguir pelo seu sobrinho e sucessor Marcel Mauss, que tomou a direção da revista *Année Sociologique*, com o falecimento de Durkheim, logo após a primeira grande guerra.

MAUSS E O SISTEMA DA DÁDIVA

Em Marcel Mauss, a superação dos dilemas clássicos aparece na idéia da sociedade como *fato social total*. Na forma como é apresentada pelo autor, a totalidade social supera efetivamente o esquema dicotômico durkheimiano entre indivíduo e sociedade, entre o sagrado e o profano. Essa superação torna-se evidente com a sistematização da teoria das reciprocidades não simétricas, mais conhecida como teoria da dádiva e que foi sistematizada pela primeira vez no *Ensaio sobre a dádiva*, publicado em 1924 (Mauss, 2003b). Nesse texto, Mauss aprofunda a idéia de Durkheim acerca da existência de uma obrigação social coletiva que se impõe sobre as diferenças individuais, para assegurar a reprodução social, mas supera o “pai fundador”, ao reconhecer que tais diferenças individuais contêm em si o germe da totalidade e, por isso, essas partes (os indivíduos ou grupos de indivíduos) contêm, igualmente, as sementes da autonomia e da liberdade.

O reconhecimento da existência de uma obrigação social – a dádiva –, que se impõe nas interações concretas entre os homens (e não apenas no plano das crenças coletivas) e que obedece a uma determinação relativa passível de ser modificada no curso da troca de bens entre os indivíduos, permitiu a Mauss flexibilizar o esquema teórico durkheimiano e perceber o caráter paradoxal e mutante das práticas sociais, sobretudo no plano das trocas diretas. Esse avanço teórico fica evidente no comentário seguinte sobre as formas de trocas e de contratos na antiga

civilização escandinávia:

De todos esses temas muito complexos e dessa multiplicidade de coisas sociais em movimento, queremos considerar aqui apenas um dos traços profundos mas isolado: o caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e no entanto obrigatório e interessado, dessas prestações. (Mauss, 2003, p. 188-189).

Na compreensão de Mauss, o simbólico se identifica à regra do dom – a do Dar, Receber e Retribuir –, que, segundo ele, religa a parte e o todo, estando presente em todas as sociedades, tradicionais mas igualmente modernas (Mauss, 1999).

Ao fazer este aprofundamento teórico, Mauss reconhece a presença do sistema da dádiva nos interstícios da troca social, entendendo, igualmente, que as bases das trocas sociais não são apenas de caráter material ou econômico, mas, sobretudo, simbólicas, isto é, não redutíveis apenas aos aspectos materiais ou aos valores utilitaristas baseados nos cálculos, necessidades e preferências. Pela valorização do simbólico, ou seja, pela valorização de uma compreensão expressiva e não causal do vínculo social, diz Bruno Karsenti, Mauss pode conceber o indivíduo e o social não como duas dimensões antagônicas, mas como planos paralelos que se exprimem um sobre o outro segundo uma relação regulada e, logo, decifrável (Karsenti, 1994, p. 86-87). Nessa perspectiva, Mauss conclui que tudo na sociedade é importante para esclarecer sua origem e funcionamento, sendo de particular relevância aqueles fatos que consideramos banais e irrisórios, como os risos, os gestos, as falas, os rituais, as danças além, claro, dos serviços e bens materiais. No *Ensaio sobre a dádiva*, existe uma reflexão lapidar para nossa demonstração e que merece registro: ao falar da obrigação social nas sociedades tradicionais, Mauss esclarece, então, que os bens postos em circulação pelas diversas pessoas morais (clãs, tribos, famílias etc.) não são apenas riquezas e coisas economicamente úteis:

São antes de tudo amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas e feiras, dos quais o mercado é apenas

um dos momentos e nos quais a circulação das riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente. (Mauss, 2003, p. 190-191).

Por isso, ele conclui que todos os fatos, até os mais ínfimos, são intrinsecamente complexos e, por isso, o social aparece sobretudo como um sistema no qual o mais simples símbolo aparece como uma totalidade complexa.

Essa conclusão torna-se particularmente evidente quando, ao estudar o fenômeno da prece, Mauss reconheceu que as formas mais antigas de reza não desaparecem necessariamente face à emergência de novas formas (ao contrário do que pregava o evolucionismo), e que essa articulação entre o passado e o presente ocorria devido ao fato de que a significação do rito ultrapassa seu significado anterior, influenciando na formação do novo significado. Por essas razões, Caillé (2002) conclui que Mauss constitui, na verdade, um autor mais importante que Durkheim, na medida em que não apenas compreendeu que o todo é maior do que a parte, mas entendeu também que a parte é uma totalidade complexa. “*O que se deve descrever é aquilo que nos é dado a cada instante, é um todo social integrando indivíduos que são eles mesmos totalidades.*” (Mauss citado por Tarot, 1997, p. 216).

Enfim, é importante destacar que a obra de Mauss tem uma sintonia estreita com a de seu predecessor e inspirador, Durkheim, contrariamente ao que pregam certos antropólogos, que gostariam de restringir sua contribuição intelectual à antropologia estrutural de Lévi-Strauss. Mesmo que tenhamos de reconhecer que Mauss influenciou bastante a teoria da reciprocidade de Lévi-Strauss, não podemos esquecer que foi ele o principal sociólogo responsável pela divulgação dos estudos de sociologia – inclusive de divulgação das obras inéditas dos sociólogos colaboradores da revista e que tinham desaparecido na Primeira Guerra (Caillé, 1998) – e quem deu continuidade à divulgação dos estudos sociológicos na revista *Année Sociologique*. Mais que constituir o inspirador do estruturalismo antro-

pológico (uma variação teórica que autores como Caillé consideram uma deformação do pensamento maussiano, já que Mauss não teria suprimido a vontade do indivíduo na constituição da prática social), a obra de Mauss espelha, sobretudo, o pensamento antiutilitarista anteriormente sistematizado por Durkheim. Essa vinculação teórica entre um e outro é importante não apenas para situar o lugar de Mauss entre os sociólogos clássicos, mas para que possamos compreender como a escola francesa de sociologia avança progressivamente entre Durkheim e Mauss na sistematização de um saber teórico sobre o social que se inspira no paradoxo e na complexidade.

Antes de aprofundarmos a importância da obra de Mauss para nossas discussões teóricas sobre redes sociais, é ainda importante registrarmos a contribuição de Norberto Elias, que dedicou importantes espaços de sua obra para tentar explicar e superar a dicotomia entre indivíduo e sociedade. Pensamos que Elias também teve essa preocupação de sistematizar um pensamento sociológico que superasse a dicotomia indivíduo x sociedade, o que ele fez inspirando-se largamente na contribuição da psicanálise de Freud. Embora nosso interesse neste artigo seja principalmente de relacionar a teoria das redes sociais com o desenvolvimento da teoria da dádiva, acreditamos serem necessárias algumas palavras sobre Elias, para que verifiquemos que a construção de uma sociologia que integre o paradoxo na análise social não se reduz à contribuição da escola francesa de sociologia, estando também enraizada na sociologia alemã, no século XX.

ELIAS E A SOCIEDADE COMO REDE

No seu livro *A sociedade dos indivíduos*, Norberto Elias propõe alguns conceitos como os de dependência, interdependência, redes de funções, contexto social e estrutura, com o propósito de demonstrar que as idéias de indivíduo e de

sociedade são estreitamente articuladas por um processo interativo mais amplo. Em várias de suas reflexões, ele deixa claro que o desafio é complexo e que não se pode reduzir uma coisa à outra:

ela (a sociedade) só existe porque existe grande número de pessoas, só continua a funcionar porque muitas pessoas, isoladamente, querem e fazem certas coisas, e no entanto sua estrutura e suas transformações históricas independem, claramente, das intenções de qualquer pessoa particular.” (Elias, 1994, p. 13).

Nesse trecho, podemos verificar que Elias se aproxima de um ponto que é crucial na sociologia francesa, em particular em Mauss, ou seja, da idéia de que as pessoas individualmente “fazem coisas”, mas que o fazem não dentro de uma liberdade total; ao contrário, elas o fazem nos limites das estruturas sociais e das transformações históricas concretas.

Para esse sociólogo alemão, o desafio é o de compreender como se dá a relação das partes com o todo e de como aquelas se integram nesta não como objetos estranhos, mas como elementos constitutivos de uma realidade maior – a sociedade – que, por seu lado, segue um curso histórico que escapa das partes:

O que nos falta (...) são os modelos conceituais e uma visão global mediante os quais possamos tornar compreensível, no pensamento, aquilo que vivenciamos diariamente na realidade, mediante os quais possamos compreender de que modo um grande número de indivíduos compõe entre si algo maior e diferente de uma coleção de indivíduos isolados: como é que eles formam uma sociedade e como sucede a essa sociedade poder modificar-se de maneiras específicas. Ter uma história que segue um curso não pretendido ou planejado por qualquer dos indivíduos que a compõem. (Elias, 1994, p. 16).

Para superar o dilema, o autor avança numa compreensão dinâmica do todo:

Consideradas como totalidades, (as sociedades) são sempre mais ou menos incompletas: de onde quer que sejam vistas, continuam em aberto na esfera temporal em direção ao passado e ao futuro. (...). Trata-se, na verdade, de um fluxo contínuo, uma mudança mais rápida ou mais lenta das formas vivas; nele, só com grande dificuldade o olhar consegue discernir um ponto fixo. (Elias, 1994, p. 20).

Aqui, Elias integra a mudança estilística

sobre a qual chamávamos a atenção no início do texto, a saber, que a adoção de um olhar complexo sobre a realidade – que seja sensível à natureza paradoxal da realidade –, tem conseqüências metodológicas sobre o modo de descrição do fato observado: este aparece como volátil e em movimento, escapando a quaisquer modelos rígidos e dicotômicos que se fixem unicamente sobre o congelamento de momentos do construto social como aquele da estrutura ou aquele da ação. Por conseguinte, Elias caminha naturalmente para uma concepção complexa da sociedade: não como um soma de indivíduos livres e egoístas (concepção liberal) nem como uma totalidade irreduzível às partes (concepção holista-organizacional), mas sociedade como um fenômeno fluido e não arbitrário, no qual circulam as pessoas e as coisas mediante um movimento livre e criativo (mesmo que condicionado pela forma que assume a troca social).

Progressivamente, então, a tese de uma rede em constante movimento aparece para Elias como um conceito adequado para explicar a dinâmica de relações humanas, que não podem ser reduzidas nem à liberdade individual nem apenas ao constrangimento coletivo. A rede em movimento é um tecer e destecer ininterrupto das ligações: “Assim, efetivamente cresce o indivíduo, partindo de uma rede de pessoas que existiam antes dele para uma rede que ele ajuda a formar.” (Elias, 1994, p. 34). Por conseguinte, esclarece ainda, por trás das pessoas apressadas, dos indivíduos isolados, e apesar de toda a liberdade individual de movimento que essas pessoas revelam, existe uma *ordem oculta* e não diretamente perceptível pelos sentidos: “A ordem invisível dessa forma de vida em comum, que não pode ser diretamente percebida, oferece ao indivíduo uma gama mais ou menos restrita de funções e modos de comportamentos possíveis.” (Elias, 1999, p. 21).

A seguir, iremos explorar o tema da rede social a partir do aprofundamento da teoria da dádiva. Esse aprofundamento nos parece decisivo, por permitir entender que o fenômeno da

rede social não é apenas técnico ou funcional, mas que revela uma nova e paradoxal construção teórica que é decisiva para se pensar a complexidade da nova ordem social, em particular a sociedade civil. Esta não pode mais ser apreendida nem como uma mera soma de indivíduos, nem como uma totalidade funcional indiferente ao sangue que a percorre, mas como um fenômeno aberto, múltiplo e que se caracteriza por intensidades e descontinuidades entre a ação voluntária e a ação política. Ou seja, entre, de um lado, ações que respondem à realidade dos atores sociais como membros e “relês” de redes (Fontes, 2004) e, de outro, ações que implicam transformar essas redes em fundamentos de esferas públicas e participativas.

DÁDIVA E REDE SOCIAL: perspectivas teóricas e políticas

Nessa tentativa de aprofundamento da nossa discussão sobre o surgimento da rede social como construto teórico a partir da integração progressiva pelas ciências sociais ao princípio do paradoxo, é estratégico se observarem as diferenças entre os modelos organizacionais, para que se entenda como a rede social pode sugerir possibilidades inéditas para a democratização da vida social – não apenas do lado da mobilização dos atores como do lado do sistema político, em particular o sistema estatal.

Nesse sentido, Jacques Godbout, um dos mais importantes teóricos da teoria da dádiva na atualidade, faz uma distinção teórica pertinente entre *aparelhos e redes* – inspirando-se em trabalhos anteriores de Vincent Lemieux (Godbout, 2004) –, que nos parece apropriada para se pensar a potencialidade da teoria das redes sociais. Para ele, os aparelhos constituem ajuntamentos de atores sociais organizados especificamente para fins de regulação externa de públicos. A primeira característica de tal definição é dada pela noção de *público*, isto é, um conjunto de indivíduos que mantém uma rela-

ção de exterioridade com a organização. Daí existir, em todo aparelho, ao contrário da rede, uma ruptura entre um exterior (fora do aparelho) e um interior (dentro do aparelho), como, por exemplo, aquelas relações entre o produtor e o consumidor, entre o governante e o cidadão, (entre o pastor e o fiel). Diferentemente, continua Godbout, as redes não possuem público. Elas se referem a processos de regulação que se dirigem a um conjunto de *membros*. Ao contrário dos aparelhos, que são heteroreguladores, as redes são auto-reguladoras. A rede não regula um público, mas um conjunto de membros que fazem parte de um mesmo conjunto. Não existe aqui a ruptura entre o dentro e o fora que caracteriza os aparelhos, diz Godbout (2000, p. 10-11); ou entre indivíduo e sociedade, entre estrutura e ação, ou o todo e a parte, acrescentamos nós.

Godbout lembra, ainda, a importância de se distinguirem dois tipos de redes nas sociedades modernas: aquelas mercantis e as sociais. O mercado constitui redes cujos vínculos se afirmam unicamente pela obrigação do contrato. Diversamente, o social constitui redes cujos vínculos exigem uma dimensão de obrigação coletiva mais ampla, na qual a dimensão econômica é relevante, mas está subordinada a outras dimensões, como aquela moral. Se tomarmos como exemplo a família, veremos que ela constitui uma totalidade diferente da soma das partes, de seus membros (Godbout, 2000, p. 11).

Por seu lado, Alain Caillé, argumenta que a rede *“é o conjunto de pessoas com quem o ato de manter relações de pessoa a pessoa, de amizade ou de camaradagem, permite conservar e esperar confiança e fidelidade.”* E, continua ele, *“é importante reconhecer que essas redes, tradicionais ou modernas, são alianças generalizadas criadas na aposta na dádiva e na confiança.”* (Caillé, 2002, p. 65). Isso significa dizer que a obrigação social que une os membros de uma rede não tem apenas caráter moral, mas igualmente político, que é dado pelo interesse dos membros na aliança. Mas ainda há outra coisa, lembra Caillé: as redes sociais, na perspectiva da

dádiva, não se reduzem àquelas idéias de redes concretas e empiricamente determináveis, na medida em que possuem uma dimensão simbólica fundamental. Pois, o que se dá a alguém não é apenas a coisa em si, mas, também, a intenção da doação. Por isso, esse autor conclui que,

ao estabelecerem relações determinadas pelas obrigações que contraem quando se aliam e ao se darem uns aos outros, submetendo-se à lei dos símbolos que criam e põem em circulação, os seres humanos produzem simultaneamente sua individualidade, sua comunidade e o conjunto social em cujo seio se exerce a sua rivalidade. Eis mais ou menos o que poderia dizer um Marx colorido por Mauss e tendo alguns harmônicos do lado do atual pensamento das redes (Caillé, 2002, p. 66-67).

Enfim, os estudos sobre a dádiva despertam, inevitavelmente, certa curiosidade sobre a ação social direta, sobre as modalidades de existência circular das práticas sociais em forma de rede social. Mas, aqui, certas noções usuais no pensamento sociológico, como a da racionalidade instrumental ou causal, que respondem a uma leitura estática da ação social, perdem sentido face à importância de se dar conta de movimentos dinâmicos, de objetos em circulação, de valores e crenças que são decodificados e recodificados permanentemente pela linguagem social. Novos critérios e valores emergem, conseqüentemente, na observação do fato social.

Quando nos debruçamos, por exemplo, sobre os requisitos da *confiança* entre atores sociais – ou mesmo entre agentes institucionais (quando estamos lidando com aparelhos) –, observamos que esta confiança não pode ser obtida nem pelas cláusulas contratuais livres entre parceiros, nem pela obrigação legal. Ao contrário, a confiança exige um certo risco de acreditar que aquele outro com quem me relaciono, não vai me trair, que ele vai fazer circular os bens recebidos conformando um novo sistema, uma nova rede social. Anne-Marie Fixot faz uma observação pertinente que sintetiza esse caráter paradoxal da dádiva: *“Há um risco inerente ao Dom/dádiva pelo fato de não haver certeza de que o donatário vai receber a ação ou vai retribuí-la. Tudo é possível!”*. (Fixot, 1994, p. 187).

Esse risco não pode ser simetricamente calculado, ele está aberto às incertezas. Isso explica, logo, todo interesse dos parceiros de que a ação tenha continuidade, que ela se realize, permitindo, simultaneamente a reconstrução dos lugares individuais e grupais.

Se tais considerações têm alguma valia no plano dos aparelhos, é, certamente, no plano das relações interpessoais onde a dádiva aparece com maior importância na constituição de redes sociais. Não se trata apenas de uma questão de valor de uso da teoria, mas o fato de ser no plano da ação direta onde se constrói primeiramente a sociedade complexa, viva e mutante, onde nascem as redes sociohumanas, princípio orgânico de outras redes como as sociotécnicas – que aparecem no plano das organizações formais – ou as socioinstitucionais – que se reportam às parcerias entre agências governamentais e não-governamentais (Martins e Fontes, 2004).

Enfim, a teoria da dádiva ajuda a explicar como a teoria de rede social se mostra estratégica em sociedades complexas cujas mobilizações por cidadania ultrapassam as possibilidades tradicionais de geração de trabalho pelo mercado ou de garantia de emprego e renda pelo Estado. Nessa sociedade, o aparato estatal, devido à limitação dos referenciais teóricos e metodológicos usados na concepção das políticas públicas (formalizados, geralmente, a partir de uma visão simplista que não integra o princípio do paradoxo), termina reforçando o movimento de fragmentação das instituições sociais, movimento que tem como primeiro gerador o mercado especulativo. Apenas pela integração de uma visão sistêmica, paradoxal e interativa da vida comunitária e local, pode-se, pois, pensar novas modalidades de políticas públicas que sejam mais eficazes e interativas e, respondam às exigências de participação e de reflexividade da sociedade civil mundializada e regionalmente localizada.

Neste momento, em que existem pressões importantes para reforma do sistema político, em geral, e do sistema estatal, em particular, esta discussão sobre rede, na perspectiva interativa

aqui adotada, aparece estratégica para subsidiar teórica e politicamente as mobilizações sociais a favor da cidadania, permitindo que as organizações não-governamentais e associações locais possam administrar mais eficientemente a violência endêmica que vem desestruturando as instituições sociais. Por outro lado, esta discussão pode subsidiar a reforma moral e institucional do Estado, inspirando as tentativas de descentralização e territorialização da ação governamental, com vistas à emancipação dos processos de participação e de formação de esferas públicas e democráticas, com envolvimento direto das diversas redes sociais locais.

(Recebido para publicação em março de 2004)

(Aceito em abril de 2004)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, T.; LIMA, R. Políticas públicas e redução da pobreza. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL O ESTADO NO ENFRENTAMENTO DA POBREZA. CLACSO, CROP, FUNDAJ, Recife, 19-21 de mar. 2003.
- BAUMAN, Z. *Modernity and ambivalence*. Cambridge/Oxford: Polity Press, 1995.
- CAILLÉ, A. Nem holismo nem individualismo metodológico: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo/ANPOCS, v. 13, n. 8, 1998.
- _____. Entretien avec Alain Caillé: le paradoxe féconde du don. *Pratiques. Les Cahiers de la Médecine Utopique*. Paris, n. 8, dec.1999/jan.2000.
- _____. *Antropologia do Dom: o terceiro paradigma*. Petrópolis: Vozes, 2002a.
- _____. Dádiva e associação. In: MARTINS, P.H. (Org.) *A dádiva entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social*. Petrópolis: Vozes, 2002b.
- CASTORIADIS, C. *O mundo fragmentado: as encruzilhadas do labirinto III*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- CHANIAL, P. *Justice, don et association: la délicate essence de la démocratie*. Paris: La Découverte/MAUSS, 2001.
- _____. Société civile, société civique? Associationisme, libéralisme et républicanisme. In: LAVILLE, C.; CAILLÉ, A. et al (Orgs.) *Association, démocratie et société civile*. Paris: La Découverte/ MAUSS/ CRIDA, 2001.
- CORCUFF, P. *As novas sociologias: construções da realidade social*. São Paulo: EDUSC, 2001.
- DURKHEIM, E. *As formas elementares de vida religiosa*, São Paulo, Paulinas, 1989.
- _____. *Leçons de sociologie*. Paris: PUF, 1997.
- _____. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

- FIXOT, A-M. Le don à la croisé du symbolique et du possible. *La Revue du MAUSS semestrielle*: a qui se fier? Confiance, interaction et théorie des jeux. Paris: La Découverte/MAUSS, 1994.
- FONTES, B.; EICHNER, K. Sobre a estruturação de redes sociais em associações voluntárias: estudo empírico de organizações não-governamentais da cidade do Recife. *Revista Sociedade e Estado*: Dádiva e solidariedades urbanas. Brasília: UNB, v. 16, jan./dez., 2001. Organizada por B. Ferreira e P.H. Martins.
- FONTES, B. Sobre trajetórias de sociabilidade: a idéia de rede de saúde comunitária. In: *REDES sociais e saúde*: nova perspectiva de análise. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2004.
- GIDDENS, A. *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Cambridge/Oxford: Polity Press, 1991.
- GODBOUT, J. *Le don, la dette et l'identité*: homo donator vs homo oeconomicus. Paris: La Découverte/MAUSS, 2000.
- _____. Digressão sobre as redes e os aparelhos. In: *REDES sociais e saúde*: nova perspectiva de análise. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2004.
- GOHN, M. G. *Os sem-terra, ONG's e cidadania*. 2.ª ed. São Paulo: Cortez, 2000.
- HELLINGER, B. *A simetria oculta do amor*: porque o amor faz os relacionamentos darem certo. São Paulo: Editora Cultrix, 1999.
- MARTINS, P.H. Sociologia, intervenção e ação social. *Estudos de Sociologia*: Revista do Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFPE. Recife, 2000.
- MARTINS, P.H. (Org.). *A dádiva entre os modernos*: discussão sobre os fundamentos e as regras do social. Petrópolis: Vozes, 2002.
- MARTINS, P.H.; MEDEIROS. *A economia solidária e popular*: questões teóricas e práticas. Recife: Ed. Bargaço, 2003.
- MAUSS, M. Esboço de uma teoria geral da magia. In: *SOCIOLOGIA e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003a.
- _____. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *SOCIOLOGIA e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003b.
- MELUCCI, A. Movimentos sociais, inovação cultural e o papel do conhecimento. In: *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo: CEBRAP, 1994.
- MORIN, E. *Introduction à la pensée complex*. Paris: ESF Editeur, 1990.
- _____. Sur la transdisciplinarité. *La revue du MAUSS semestrielle*: disciplinarité, inter et transdisciplinarité. Paris: La Découverte/MAUSS, 1997.
- PRIGOGINE, I. *O fim das certezas*: tempo, caos e as leis da natureza. São Paulo: Editora UNESP, 1996.
- PUTNAM, R. *Making democracy work*: civic traditions in modern Italy. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- REMY, J.; VOYE, L. Sociologie urbaine. In: DURAND, J-P; WEIL, R. (Orgs.) *Sociologie contemporaine*. Paris: Editions Vigot, 1990.
- SCHERER-WARREN, I. *Redes de movimentos sociais*. São Paulo: Edição Loyola, 1993.
- SCOTT, J. *Social network analysis*: a handbook. London: Sage, 1997.
- SHELDRAKE, R. *O renascimento da natureza*: o reflorescimento da Ciência e de Deus. São Paulo: Cultrix, 1997.
- SHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SIMMEL, G. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio (Org.) *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.