

A ECONOMIA DA DÁDIVA¹

Klaus LICHTBLAU²

■ **RESUMO:** Partindo das formulações clássicas de Marcel Mauss, que sugerem a existência de uma aporia fundamental no conceito de dádiva, este artigo discute sob quais condições se pode falar de maneira consistente em uma “economia da dádiva”. Essa questão é inicialmente abordada por meio de um exame das origens linguísticas e sociais das noções de “economia” e de “dádiva”. Em seguida, apoiando-se nas formulações de Claude Lévi-Strauss, Pierre Bourdieu, Jean Baudrillard, Aldo Haesler e Alain Caillé, o artigo se propõe a conceber a dádiva como elemento crucial da troca simbólica, fundada em um interesse pela manutenção de vínculos sociais como um “fim em si”. Finalmente, algumas manifestações contemporâneas das relações de dádiva e de potlatch são analisadas e criticadas.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Dádiva. Economia. Marcel Mauss. Troca simbólica. Potlatch

Introdução

A concepção de que dar, receber e retribuir não representam, em última instância, nada além de transações econômicas foi, com boas razões, repetidas vezes contestada. Pois o conceito de “dádiva”, assim como o de “troca de dádivas” a ele associado, foram desde o início concebidos em antítese aos conceitos de “mercadoria” e da “troca de equivalentes” tornada possível pela existência do dinheiro. O “inteiramente outro” da economia

¹ Este texto foi originalmente publicado em: HENTSCHEL, I.; HOFFMANN, K.; MOERHRKE, U. (Orgs.). *Im Modus der Gabe. Theater, Kunst, Performance in der Gegenwart*. Bielefeld: Kerber, 2011. Tradução: Arthur Bueno

² Universidade Johann Wolfgang Goethe. Frankfurt am Main – Alemanha. E-mail: k.lichtblau@soz.uni-frankfurt.de.

monetária e da forma do econômico a ela associada é, por isso, com frequência identificado a uma prática pré-moderna de troca de dádivas, que o etnólogo e sociólogo francês Marcel Mauss (1968) descreveu de maneira notável em seu *Essai sur le don*, publicado em 1925.

Desde o início, vinculou-se assim ao conceito de “dádiva” uma aporia fundamental, que até hoje não pôde ser resolvida de modo satisfatório. Envolve esta, afinal, um “presente” incondicional, que por definição não deve ser retribuído? Ou representa a troca de dádivas a forma elementar do princípio da *reciprocidade*, na forma de um ciclo de dar, receber e retribuir graças ao qual a coesão social das sociedades tribais pré-modernas é assegurada, via uma circulação permanente de mulheres, bens e serviços? Nesta última interpretação, ela constitui um “fenômeno social total” ao qual, segundo Mauss, se associaram de maneira inextricável implicações não apenas sociais, culturais e simbólicas, mas também políticas, legais e econômicas (MAUSS, 1968, p. 17-18 e 176). Isso parece, no entanto, contradizer o primeiro sentido do conceito de “dádiva”, o qual, justamente, não consiste na busca de uma introdução de relações regulares de troca, mas antes em um ato de dispêndio que, por definição, não deve ser retribuído e ao qual, nessa medida, também não é vinculada nenhuma expectativa mútua correspondente.

Com base nessa aporia conceitual fundamental do conceito de dádiva, Jacques Derrida chega à conclusão de que uma “dádiva pura” não seria de modo algum possível, pois no uso linguístico de Mauss sempre se associariam ao conceito de dádiva também significados econômicos, ao passo que, para Derrida, os conceitos de “dádiva” e de “troca” são irreconciliáveis. Mauss partiria, assim, da existência de uma “não coisa impossível”. Pois

ele gostaria [...] de garantir ao processo da dádiva uma especificidade original em relação à fria racionalidade econômica, ao capitalismo e ao mercantilismo – e então, em seguida, reconhecer na dádiva o que coloca em movimento o círculo da troca econômica (DERRIDA, 1993, p. 60).

Derrida chega, desse modo, à conclusão demolidora de que mesmo “um livro tão monumental como o *Essai sur le don*, de Marcel Mauss, fala de tudo exceto da dádiva: ele trata da economia, da

troca, do contrato (*do ut des*), da competição por quem oferece mais, do sacrifício, da dádiva e da contra-dádiva, em suma, de tudo o que, na coisa mesma, impele à dádiva e à anulação da dádiva” (DERRIDA, 1994, p. 37).

Sobre a origem histórica do conceito de “economia”

A resposta à questão sobre se é possível, de algum modo, haver uma “economia da dádiva” depende, entretanto, não apenas da respectiva compreensão do conceito de *dádiva*, mas também da compreensão subjacente de *economia*. Também este conceito derivado do grego é intrinsecamente mais ambíguo do que parece ser o caso à primeira vista. E seu uso tampouco se restringe à troca de mercadorias mediante um equivalente de valor universal. Pois já a palavra grega *oikonomia* se compõe de dois complexos semânticos diversos. Ao passo que o conceito de *oikos* se refere à unidade da “casa” ou à comunidade doméstica, o segundo complexo de significado de *oikonomia*, por sua vez, deriva da raiz linguística *nem-*, à qual podem ser remetidos tanto o verbo *nemein* como o substantivo *nomos*.³

A palavra *nemein* é usual já na linguagem homérica e designa de início o ato de “partilhar”, “distribuir” e “alocar” objetos, em especial propriedades imobiliárias. Mas ela caracteriza, além disso, também as diversas formas de “utilizar”, “gerir”, “possuir” e “ocupar” a propriedade alocada, de modo que se tinha em mente, antes de tudo, o pastor (*nomeus*) que conduz seus animais pelo pasto e, devido à necessária alternância de pastagens, “move-se para aqui e ali” (cf. LAROCHE, 1949, p. 7 ss; POHLENZ, 1948, p. 137). A esse significado do gerenciamento nômade do “*nomos*” como aquilo que é esporádica ou permanentemente “mantido” [*Genommen*] se associa, desde Hesíodo, o significado ulterior de “dominar” ou “governar”, com o que o verbo *nemein* se aproxima do significado modificado de *nomos* como “costumes” tradicionais e “usos” naturalizados de uma comunidade. Além disso, cresce-se gradualmente às expressões linguísticas formadas por meio do radical *nem-* também um sentido *político* imediato. Pois, sob o pano de fundo do ideal igualitário da democracia ateniense, estas agora caracterizam não mais o ato elementar de “manter” e “pastorear”, mas o novo complexo político-jurídico da “adminis-

³ Sobre isso e o que se segue, cf. LIDDELL; SCOTT, 1940, p. 1204-05; LAROCHE, 1949; SINGER, 1958; SCHMITT, 1959; WAGNER, 1969, p. 55 ss; LICHTBLAU, 1999, p. 159 ss.

tração” e do “governo” da comunidade, assim como a forma de “distribuição” dos bens materiais e a “redistribuição” dos direitos políticos no quadro de uma cidadania igualitária. Nesse sentido, deve-se assumir que a língua grega do século IV a.C. possuía no conceito de “distribuição” um termo genérico, que não apenas denotava o conceito nuclear da ordem econômica existente e do direito válido, mas também abrangia a conceitualidade constitucional “política” em sentido estrito (LAROCHE, 1949, p. 14 ss; SCHMITT, 1959, p. 94 ss; MEIER, 1970, p. 15 ss).

Sob esse pano de fundo, também podem ser explicados a variedade de significados e os diferentes usos metafóricos da palavra composta *oikonomia* ou *oikonomiké*, que, de modo algum, se referem exclusivamente à administração e ao gerenciamento de uma unidade doméstica. Deve-se antes de tudo considerar que, desde o século XI a.C., o uso da expressão *oikonomos* se distingue em relação a outras palavras compostas da época por reunir a multiplicidade semântica do radical *nem-* sob o ponto de vista geral da “organização” e da “utilização” ou do “gerenciamento” (LAROCHE, 1949, p. 141). Decerto, o verbo *oikonomein* claramente se refere à atividade de administração e gerenciamento de uma “casa” (*oikos*). Ele surge, todavia, em uma multiplicidade de combinações de palavras, cujo ponto de vista central representa menos o vínculo dessa forma de atividade à casa, mas tende, antes, ao significado geral de “arranjar”, “dispor”, “comandar” e “administrar” (LAROCHE, 1949, p. 143).

Pode-se afirmar algo semelhante a respeito do uso das formas substantivadas *oikonomia* ou *oikomiké*. Decerto, seu significado fundamental consiste, desde o século IV a.C., em caracterizar aquela economia “doméstica” ou “privada” tal como a conhecemos por meio da descrição de Xenofante e Aristóteles da “arte de governar a casa”. Elas não podem, todavia, ser reduzidas a isso. Pois o sentido “nomista” dessas expressões as colocou não somente em uma proximidade por vezes quase precária com o universo conceitual teórico-político da Antiguidade grega, mas também possibilitou seu amplo uso metafórico. O conceito de “economia” foi assim, com o tempo, utilizado como sinônimo de uma ideia geral de ordem que enfatiza o ponto de vista da unidade, da estruturação orientada por uma meta e da eficiência ponderada de uma ordem existente. Pois não apenas o organismo individual, humano ou animal, mas também a totalidade da natureza está sujeita, segundo essa visão, a uma correspondente

“economia”. E, assim como a história da comunidade doméstica é codeterminada pela aptidão do respectivo “senhor da casa”, o mundo em sua totalidade também está sujeito à tutela de um sábio “economista”. O processo histórico se transforma, assim, sob o signo do cristianismo, na cena grandiosa da “economia” transcendente de um “plano de salvação” divino. E também à ordem do discurso subjaz uma “economia” secreta, que a retórica tradicional designara como *dispositio* e que, desde Buffon, é identificada com o “estilo” inconfundível de um tratado (cf. LAROCHE, 1949, p. 143 ss).⁴

Houve, desse modo, um longo percurso até que o conceito de “econômico” se tornasse a quintessência da economia monetária moderna. Reduzi-lo a isso, entretanto, como já notou Karl Marx, seria um grave erro. Pois em sua célebre “Introdução” aos *Grundrisse*, de 1857, ele critica não somente o fato de os economistas modernos sempre presumirem o indivíduo isolado como um ator racional que, supostamente, não seria de maneira alguma social e culturalmente “enraizado” – de modo que, não por acaso, o Robinson Crusoe solitário em sua ilha estava predestinado a se tornar, para o *mainstream* das ciências econômicas modernas, o herói de um “individualismo metodológico”. Marx rejeita também a ideia de uma relação não dialética entre os conceitos fundamentais da ciência econômica, como “produção”, “distribuição”, “circulação” e “consumo”. Se, nesse contexto, ele discute as *condições gerais* de toda produção ou de toda atividade econômica, não é tendo em vista um modo de consideração *a-histórico*, que ele condenara com razão nos “economistas modernos”, mas, antes, aqueles “momentos abstratos com os quais nenhum estágio histórico efetivo da produção pode ser compreendido” (MARX, 1953, p. 10).

É ainda hoje significativo que, na discussão dos conceitos fundamentais da ciência econômica realizada nesse contexto por Marx, ele não somente os tenha compreendido como “membros de uma totalidade”, o que nenhum modo de consideração dos “momentos” singulares permite, mas também chame implicitamente a atenção, com isso, para uma fraqueza fundamental do ciclo de dar, receber e retribuir descrito por Marcel Mauss: a saber, o completo ocultamento da *produção* material, bem como a redução da troca de dádivas a uma mera *circulação* de bens e

⁴ Para evidências adicionais da ampliação do significado do conceito de “economia” na esteira do helenismo e da cristandade, cf. LILLGE, 1955.

serviços econômicos, que visivelmente abstrai da possibilidade de seu consumo e da destruição dos valores econômicos que lhe é associada. Somente em um único caso esse aspecto do “consumo exagerado” é também levado em consideração por Mauss: o caso específico, por ele descrito, da “troca de dádivas agonística” ou do *potlatch*, que abordarei mais adiante (cf. MAUSS, 1968, p. 23 ss e 170). De onde provém, no entanto, essa redução do econômico a um puro fenômeno de circulação, tal como se pode constatar em Mauss? E o que esse modo reducionista de proceder tem a ver com o conceito por ele utilizado de “dádiva”? Para responder a essa pergunta, deve-se levar em consideração a origem histórica de tal conceito, proveniente do alemão antigo.

Sobre a origem histórica dos conceitos de “dádiva” e de “presente”

Podem ser diferenciados basicamente três complexos de significado do conceito de “dádiva” (cf. OLBERG, 1986, p. 625). Este pode, em primeiro lugar, significar uma dádiva no sentido de algo que é “dado” (por exemplo, um presente, esmolas e donativos). Segundo, o conceito da dádiva envolve o complexo de significado de “dar”, “servir” e “administrar” (por exemplo, um medicamento, uma bebida alcoólica ou um veneno). Nesse contexto, o próprio Marcel Mauss havia apontado para o significado duplo da palavra germânica *gift*. Com efeito, esta designa em inglês uma “dádiva” benevolente, ao passo que, em alemão, é hoje utilizada principalmente no sentido de “veneno” (em inglês, *poison*) (cf. MAUSS, 2006).⁵ E terceiro, o conceito de dádiva é também usado como sinônimo de “dom” e “talento”. É, assim, evidente que especialmente os dois primeiros usos desse conceito estão envolvidos em uma “economia da dádiva”: a saber, a “dádiva” no sentido de uma troca de *pessoas, bens e serviços*, à qual também Mauss reduz a “troca de dádivas”.⁶ Mas há ainda uma série de outros complexos de significado, que mostram como

⁵ A propósito, é interessante nesse contexto que também a origem do conceito de “troca” [*Tausch*] esteja ligada ao significado duplo da palavra *tauschen*, no sentido de “trocar” [*tauschen*] e “iludir” [*täuschen*]. Assim, já no alemão antigo parece ter se refletido a possibilidade da traição como constituinte das relações de troca (cf. OLBERG, 1986, p. 636). Em contrapartida, no conceito de “dote” [*Mitgift*] também permaneceu até hoje, em alemão, o significado inculcado de *gift* no sentido de uma dádiva benevolente.

⁶ Evidentemente, isso não exclui que também o terceiro complexo de significado da “dádiva” seja incluído em um conceito ampliado do econômico na forma de *human capital*, tal como este emergiu na discussão econômico-educacional dos anos 1970.

o conceito da dádiva se precipitou de modo multifacetado na língua alemã.⁷

Na “dádiva” no sentido de um presente, a ideia de “gratuidade” da dádiva fica em primeiro plano. Mauss parte originalmente dessa ideia para, no mesmo passo, constatar que nas sociedades tribais arcaicas existe claramente uma obrigação de aceitação e retribuição dessa dádiva, cujo significado mais profundo ele buscou decifrar (cf. MAUSS, 1968, p. 18). Na “coisa alugada” se trata, em contrapartida, de uma doação voluntária sujeita a revogação. Também a ideia de que um presente sempre é, fundamentalmente, apenas emprestado e pode ser a qualquer momento exigido de volta é uma noção amplamente disseminada no espaço linguístico e cultural alemão. Uma “contradádiva” representa, por sua vez, uma gratidão pela dádiva recebida. Se esta em princípio ocorre de modo voluntário ou envolve uma obrigação é algo que, contudo, só pode ser decidido em cada caso individual. Mauss, ao menos, parte visivelmente da convicção de que tal contradádiva é exigida de maneira compulsória, visando criar um laço social e preservá-lo. Uma “contribuição” como o imposto moderno representa, em contraste, uma dádiva com a qual está associada a reivindicação de uma contraprestação.

O *potlatch* ou “comércio de presentes” refere-se às dádivas de um chefe tribal e serve à manutenção da tribo, pois ele pode tanto evitar disputas de guerra como também ajudar a incrementar sua prosperidade. A “honra” ou “reverência” desse modo obtida representa, então, um assunto tanto econômico como político. Uma “caução” ou uma “penhora” envolve, por sua vez, uma forma de obrigatoriedade que pode ajudar a fundar uma aliança ou assegurar a paz. O preceito da hospitalidade com frequência vinculado a isso representa uma espécie de “comércio de presentes” com estranhos, que pode ser reivindicado por ambos os lados em caso de necessidade (cf. PITT-RIVERS, 1992). O “banquete” que lhe é com frequência associado envolve, assim, um presente com o qual também pode estar vinculado um sacrifício religioso. O “noivado” designa, em contraste, uma troca de dádivas sujeita a revogação. Já o “dote” envolve uma doação de patrimônio dos pais aos filhos quando estes deixam a sua casa. O “preço da noiva” designa, nesse contexto, aquele valor a ser atingido com a qual a autoridade pessoal-legal de uma família

⁷ Sobre o que se segue, além do trabalho já mencionado de Gabriele von Olberg (1986), ver também GRIMM, 1865; MEYER, 1898; BÜCHER, 1922.

sobre a noiva é removida e transmitida ao noivo ou a sua família. Por “suborno” se entende em geral a retribuição ilícita de uma dádiva, e por “esmolas” se entende, por sua vez, a liberalidade obrigatória no interior do sistema de dádivas e contradádivas em uma economia da salvação, de modo que a contradádiva aspirada acontece ou deve acontecer, via de regra, no além (cf. NECKEL, 1995; VOLZ, KREUZER, 2005, p. 13).

Como se pode extrair desses exemplos, as diversas palavras compostas associadas ao dar, receber e retribuir também estão profundamente enraizadas em nosso próprio círculo cultural. A ética da generosidade e da reciprocidade que aí se exprime não envolve, nesse sentido, nenhum fenômeno que se mantenha reservado apenas às sociedades tribais arcaicas. Isso pode ser verificado já no feudalismo germânico que sucedeu a queda do Império Romano e se baseava em um sistema de obrigações recíprocas entre o vassalo e seu senhor, o qual perdurou até o surgimento dos Estados territoriais modernos e do desenvolvimento da sociedade burguesa no século XVIII, e com o qual profundas implicações tanto econômicas como políticas estavam associadas. A concepção do presentear como uma virtude altruísta, com a qual nenhuma expectativa econômica está vinculada, representa, segundo as fontes históricas pertinentes, uma invenção da época burguesa, a qual foi bem-sucedida em suprimir a antiga *ars donanti* da sociedade de corte. De maneira correspondente, também se distinguem a “generosidade” aristocrática da burguesa e as formas a ela vinculadas da dissipação ostentatória da riqueza acumulada (cf. MEYER, 1898, p. 29; HANNIG, 1986; BATAILLE, 1985, p. 22 ss; HOFFMAN, 2009, p. 47 ss).

É característica dessa mudança de significado a redefinição, realizada no Império Alemão por volta de 1900, no parágrafo 516 do código civil, do conceito de “presentear” como uma “doação por meio da qual alguém enriquece outra pessoa a partir de seu patrimônio”. Este excluía fundamentalmente, desde o início, o vínculo indissociável de um presente à expectativa compulsória de um contrapresente de igual valor. A transferência de patrimônio ocorrida por meio de um tal presenteamento está, desde então, em contradição explícita com uma compreensão mais antiga do presentear, na qual o presenteado forçosamente se comprometia a uma contradádiva. A esse desenvolvimento histórico-legal do presenteamento “mútuo” ao “unilateral”,

realizado nessa época de forma similar também em outros países europeus, se deve o fato de que agora não mais o princípio da *reciprocidade*, mas sim o caráter de *unilateralidade* define o conceito moderno de presente, tanto em perspectiva econômica como ético-moral. Com base nessa redefinição legal do “presentear”, também os conceitos de “dádiva” e de “troca de dádivas” experimentaram no período seguinte uma delimitação correspondente, de modo que a “compra” e a “troca” foram daí em diante diferenciadas de maneira insuperável do “presentear” como uma transferência gratuita de patrimônio. Precisamente na literatura de história do direito e história da economia surgida nessa época, Marcel Mauss pôde se apoiar de modo proveitoso para extrair a maneira pela qual a “troca de dádivas” e a “troca de presentes” se diferenciam de uma troca de equivalentes dada no quadro do moderno contrato de compra (cf. WAGNER-HASEL, 2000, p. 32 ss).

A teoria da troca de dádivas de Marcel Mauss

Sumarizemos mais uma vez a compreensão de Marcel Mauss da troca de dádivas em sociedades arcaicas:

1. A troca de dádivas é, segundo ele, um “fenômeno social total” ou um “sistema de troca” que difere daquele das sociedades modernas. Assim, não são indivíduos, mas “coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam” (MAUSS, 1968, p. 21; p. 17 e 19).

2. Embora a dádiva singular esteja enraizada em um sistema de troca e, nessa medida, se baseie em um “contrato” implícito no qual dar, receber e retribuir estão inseparavelmente vinculados uns aos outros, a dádiva representa uma recusa do econômico no sentido da “calculabilidade” e da troca de equivalentes. Pois, na troca de dádivas, as estruturas econômicas, legais, políticas e religiosas das sociedades pré-modernas “exprimem-se de uma só vez” (MAUSS, 1968, p. 17 e 176). O “contrato social” que lhes subjaz seria, assim, não de natureza *fictícia*, mas *simbólica*. Pois ele é continuamente reproduzido nos ritos e mitos que representam a memória ou o “inconsciente” coletivo dessas sociedades arcaicas.

3. Ao contrário da sociedade moderna, diferenciada principalmente de modo *funcional*, trata-se aqui de sociedades diferenciadas de modo *segmentário*, cuja coesão é assegurada por meio de alianças tribais, intertribais e “internacionais” (MAUSS, 1968, p. 177 e 179).

4. A troca de dádivas fundamentalmente exclui a quantificação do valor “econômico” dos bens e serviços singulares e a resposta *imediate* a uma dádiva com uma contradádiva. Isto é, não há nesse tipo de economia “preço” algum e tampouco uma medida universalmente válida para o cálculo de equivalentes de valor (MAUSS, 1968, p. 19; cf. também ELWERT, 1991).

5. Mauss constata, nesse contexto, uma contradição aparente entre o “caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e no entanto obrigatório e interessado” da economia da dádiva. Além disso, ele assume que a dádiva arcaica deve ser “compulsoriamente” retribuída (MAUSS, 1968, p. 18).

6. Mas por que existe essa peculiar coação a retribuir presentes, assim como a obrigação de “rivalizarmos” uns com os outros ou de aceitarmos um desafio simbólico? E qual é a sua função social? Mauss fornece somente uma resposta indireta, ao afirmar que a recusa a participar desse sistema social de trocas equivale a uma recusa da “amizade”, bem como da “comunidade”. A rejeição de uma dádiva representa, assim, implicitamente uma “declaração de guerra”. A dádiva serve, desse modo, ao fim de fabricar um laço social entre o “doador” e o “receptor” que resista mesmo a épocas de crise. Tais laços não deixam alternativa, na medida em que somente a dádiva e sua retribuição ajudam a evitar as situações de emergência ou a suportá-las (MAUSS, 1968, p. 22, 37 e 180-1).⁸

7. Um lugar especial nesse sistema da troca de dádivas é claramente atribuído ao *potlatch* “agonístico” ou “antagonístico”, no qual dois rivais concorrem entre si pelo mais alto prestígio mediante uma “destruição puramente suntuária das riquezas acumuladas”. Pois haveria um interesse geral da tribo em evitar a luta, que no *potlatch* é levada a cabo apenas de forma *simbólica*

⁸ Significativamente, Jacob Grimm (1865, p. 191-2 e 210) já havia indicado que um presente representava, no alemão antigo, ao mesmo tempo algo “vinculante” ou “integrador”.

e *ritualizada*. Esse interesse equivale a uma “negociação” radicalmente distinta daquela da forma moderna da economia mercantil, uma na qual seriam continuamente “negociadas” as condições da paz e da coesão social das sociedades arcaicas (MAUSS, 1968, p. 23 ss).

8. Na circulação de pessoas, bens e serviços associada à troca de dádivas, assim como no consumo ou na destruição ostentatórios da riqueza econômica acumulada, tratar-se-ia de um “estado de perpétua efervescência econômica” que cimentaria tais sociedades pré-modernas e no qual, do mesmo modo, a hierarquia social no interior delas seria continuamente reproduzida (MAUSS, 1968, p. 167 e 170).

Essa concepção da troca de dádivas se viu, no período subsequente, exposta a uma série de censuras. Mauss não estaria em condições de reconstruir adequadamente o sistema subjacente à troca de dádivas. Ele permaneceria, sobretudo, na superfície e não conseguiria integrar seus momentos singulares em um quadro de referência teórico coerente. O ciclo de dar, receber e retribuir descrito por ele representaria, além disso, uma forma de manifestação específica do econômico, que não estaria em contradição com o modelo do *homo oeconomicus* subjacente às ciências econômicas modernas. Mauss tenderia ainda a sucumbir ao perigo de uma crítica romântica do capitalismo que, de maneira similar a Rousseau, extrai seus critérios centrais da ideia de um “bom selvagem”. A diferença entre a economia da dádiva e a moderna troca de equivalentes deveria, assim, ser elaborada de modo mais preciso do que ocorre em Mauss. Aqui, atribui-se um significado central ao caráter *simbólico* da troca na economia da dádiva.

A primeira censura com respeito à compreensão maussiana da troca de dádivas foi feita por Lévi-Strauss. Lévi-Strauss concebe a circulação de mulheres, bens e serviços descrita por Mauss como “signo” no interior de um “sistema de trocas” abrangente, no qual se exprime a estrutura inconsciente do espírito humano. A tarefa do método da análise estrutural desenvolvido por Lévi-Strauss seria descrever esse “inconsciente coletivo” de maneira não utilitarista e puramente *funcional*. Segundo ele, o “inconsciente coletivo” é estruturado como uma *linguagem*, a qual Marcel Mauss não teria conseguido decifrar

porque não dispunha ainda do método da análise estrutural orientado pela linguística moderna (cf. LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 30 ss). Em todo caso, ele concorda com a concepção maussiana “de que a troca se apresenta, nas sociedades primitivas, menos sob a forma de transações do que de dádivas recíprocas; em seguida, que essas dádivas recíprocas ocupam um lugar muito mais importante nessas sociedades do que na nossa; finalmente, que essa forma primitiva das trocas não tem somente, nem essencialmente, um caráter econômico, mas coloca-nos em face do que ele chama, numa expressão feliz, ‘um fato social total’, isto é, dotado de significação simultaneamente social e religiosa, mágica e econômica, utilitária e sentimental, jurídica e moral” (LÉVI-STRAUSS, 1981, p. 107).

A segunda censura foi feita por Pierre Bourdieu, que se formara como etnólogo com Lévi-Strauss, mas de cujo método estrutural passou a se distanciar, ao longo dos anos, em favor da elaboração de uma abordagem independente nas ciências sociais. Segundo ele, tanto Marcel Mauss como Claude Lévi-Strauss não compreenderam a verdadeira função da necessidade de um *intervalo temporal* entre a dádiva e a contradádiva, embora ela tenha sido explicitamente destacada por ambos os autores. Tal função consiste, com efeito, em obscurecer o caráter puramente econômico da troca de dádivas e, assim, fazer tanto a dádiva como a contradádiva aparecerem como “atos únicos, desvinculados”, embora elas representem dois “atos perfeitamente simétricos” no interior de um complexo sistema de troca (BOURDIEU, 2005, p. 139). Assim, o risco de que a contraprestação não ocorra seria inevitável e diferenciaria estruturalmente a troca de dádivas da moderna troca de equivalentes.

A economia da dádiva contém assim, segundo Bourdieu, um “encobrimento” ou “denegação da verdade da troca”, a qual se baseia no princípio do *do ut des* (BOURDIEU, 2005, p. 140). A “ilusão” (*illusio*) da troca de dádivas consistiria justamente em fazê-la aparecer como “desinteressada”. Bourdieu sublinha, desse modo, que a *economia das trocas simbólicas* apenas se deixa decifrar com base em uma *economia das trocas econômicas* (BOURDIEU, 2005, p. 141). Seu próprio “economismo” radical se exprime não menos, também, em sua tentativa de reduzir até o “prazer desinteressado”, com o qual Immanuel Kant havia descrito a peculiaridade da recepção de uma grande obra de arte, como pura ilusão de uma produção e recepção artística orientada

exclusivamente por status e prestígio. Em todos esses fenômenos, com efeito, Bourdieu não vê nada além de uma “transfiguração dos atos econômicos em atos simbólicos” (BOURDIEU, 2005, p. 149).⁹ À questão de quem na verdade calcula tudo isso, Bourdieu oferece, associando-se à análise estrutural, apenas a indicação desiludida de que “*isso calcula*”, em que o “*isso*” é idêntico ao grande “*Isso*” da psicanálise, ou seja, o inconsciente. À diferença da tópica de Sigmund Freud, esse “inconsciente” em Bourdieu é, todavia, um inconsciente “social”, cujo estatuto permanece obscuro em seus escritos (cf. CAILLÉ, 2005, p. 161).

Fundar relações: elementos de uma teoria da troca simbólica

A maioria dos autores que se referem ao *Essai sur le don* de Marcel Mauss concorda que é também possível recorrer a sua teoria da dádiva para analisar a sociedade atual. Entretanto, eles divergem em suas avaliações sobre se as implicações econômicas da troca de dádivas podem ou não ser evitadas por meio de uma compreensão generalizada do conceito de “dádiva”. Seria possível, em todo caso, imaginar de algum modo uma “dádiva assimétrica” na forma de uma “doação para além da obrigação de retribuir e do cálculo de utilidade”, isto é, uma dádiva sem contradádiva?¹⁰ Para responder a essa pergunta, é necessário avaliar de outro modo a “transfiguração dos atos econômicos em atos simbólicos”, criticada por Bourdieu. Pois apenas quando levamos em consideração a *natureza simbólica* da “troca de dádivas”, já enfatizada por Marcel Mauss e Claude Lévi-Strauss, podemos evitar as aporias associadas ao conceito de “dádiva” em favor de uma terceira posição, para além do altruísmo e do utilitarismo. Contribuições para tal nova compreensão são fornecidas, entre outros, pelos sociólogos franceses Jean Baudrillard, Aldo Haesler e Alain Caillé.

Baudrillard descreve a natureza simbólica da troca por meio do exemplo da troca de mulheres e dos ritos de iniciação em sociedades tribais arcaicas. Segundo ele, a iniciação é o “tempo

⁹ Sobre a ilusão do postulado de uma arte autônoma, cf. BOURDIEU, 1999, em especial p. 174 ss e 449 ss. Sobre a acusação de um “economismo” oculto na obra de Bourdieu, cf. HONNETH, 1984.

¹⁰ Ver o programa do simpósio “Konzepte der Gabe in der Gegenwartskunst” [Conceitos da dádiva na arte contemporânea], ocorrido entre 10 e 13 de junho de 2010 no Centro para Pesquisa Interdisciplinar da Universidade de Bielefeld.

forte da operação simbólica”, pois nela ocorre uma “circulação” dos candidatos à iniciação entre os vivos e os mortos ou ancestrais. “Iniciação” significa, desse modo, nada menos que “morrer *simbolicamente* a fim de renascer”. Isto é, ocorre aí uma “troca simbólica” entre os vivos e os mortos (BAUDRILLARD, 1991, p. 206). Nessa “troca”, a morte não representa o “fim”, mas a entrada na sociedade dos adultos, simbolizada e festejada como um “renascimento”. A morte “simbólica” é assim, nesse sistema da troca societária, “reversível”; e o rito de iniciação é a expressão simbólica dessa reversibilidade.

Baudrillard assume, além disso, que também a *proibição do incesto* representa uma forma de simbolização, a qual constituiria o fundamento do sistema de parentesco das sociedades arcaicas. Este seria caracterizado por um “sistema de aliança e de troca de mulheres”, no qual se baseiam as alianças e as estruturas de parentesco (BAUDRILLARD, 1991, p. 211). Como os jovens iniciados, neste caso também as mulheres só obtêm um status *social* se elas “circulam”, isto é, se são *dadas e recebidas*.¹¹ Inversamente, isso significa que aqueles e aquelas que procuram escapar a tais imposições societárias absolutamente não “existem”. “Obrigação” e “reciprocidade” são, por isso, segundo Baudrillard, inarredáveis em tais sociedades. Sua recusa significa, com efeito, nada menos que a morte (social) ou a exclusão do “ciclo das trocas simbólicas”. Quem não pode se “doar” ou se “dar” “morre também, ou está sujeito à necessidade de se *vender*”. Nessa medida, a prostituição envolve igualmente a “possibilidade de um outro tipo de troca”, diferente da “troca simbólica”, a saber, a venalidade universal ou a troca de equivalentes baseada na economia mercantil (BAUDRILLARD, 1991, p. 212).

De acordo com Aldo Haesler, a dádiva, diferentemente da concepção de Jacques Derrida, não é o epítome da “relação ética”, mas sim o epítome do “social” e, nesse sentido, também o conceito fundamental de uma “sociologia relacional”. A quintessência da descrição de Marcel Mauss da dádiva consistiria em que, nesta última, nada seria “calculável”, pois um tal “cálculo” mesquinho nunca surgiria na “troca de dádivas”. Isso seria igualmente, porém, um eufemismo simbólico para a persistência universal do

¹¹ Ver também a impressionante análise de Lévi-Strauss (1981) da função da troca de mulheres nas sociedades arcaicas, a qual, na esteira de Freud, atribuiu à troca de mulheres e ao tabu do incesto que lhe é implícito um papel constitutivo na transição da “natureza” para a “cultura”.

“social”. Pois somente quando há um “resto”, ou uma “dívida” ainda não totalmente paga, é que existe a oportunidade de uma existência continuada do laço social. Estar “quites” uns com os outros significa, por conseguinte, nada menos que a anulação desse laço social, o qual Marcel Mauss havia descrito de maneira tão maestral na forma do ciclo de dar, receber e retribuir. Se, porém, o “ciclo da dívida” é definitivamente encerrado, isto é, se as peças partidas do *symbolon* são novamente unidas, não restaria, como nos divórcios modernos, nada além de uma despedida sem luto, no sentido da anulação consciente desse laço social, o único que possibilitaria em geral a sociedade como tal (HAESLER, 2006a, p. 148-9; cf. HAESLER, 2006b).

Um dos teóricos atuais mais importantes da troca de dádivas é Alain Caillé, o qual pôde se estabelecer nas últimas três décadas como o principal representante do movimento anti-utilitarista M.A.U.S.S. no interior da sociologia francesa contemporânea (cf. MOEBIUS, 2006; ADLOFF, PAPILLOUD, 2008). Segundo ele, a ideia sustentada por Jacques Derrida de uma “doação” ou “dádiva autêntica” é o resquício de uma teologia da criação baseada na ideia de um “deus original”. A contradição entre a “dádiva” e o “interesse” seria, assim, apenas aparente. Com efeito, seria também possível indicar como “interessante” ser voluntariamente “moral ou ético” (CAILLÉ, 2005, p. 177 e 179). “Dádivas” seriam, desse modo, “toda ajuda desempenhada sem a expectativa de uma determinada retribuição e com a intenção de sustentar as relações sociais” (CAILLÉ, 2005, p. 181). Isto é, existe segundo Caillé um “interesse” no vínculo e na manutenção de uma relação social como “fim em si”. A “mercantilização” da arte ou o “mercado da arte” não representam, portanto, a única possibilidade de fazer valer o significado social da arte moderna. Uma correspondente “ética da arte” consistiria, antes, em evitar a equivalência da “dádiva” artística com a “criação” no sentido de uma *creatio ex nihilo* e levar em conta seu caráter profundamente *simbólico*. Desse modo, a verdadeira questão não é como uma dádiva “pura” e, nesse sentido, “incondicional” poderia ser possível, mas sim quem hoje verdadeiramente deve ser o “destinatário” da produção artística contemporânea. Com isso se coloca, entretanto, também o problema de como uma *retribuição* adequada da “dádiva da arte” poderia surgir por meio de uma *recepção artística* e uma *crítica de arte* correspondentes. Uma estética não mais exclusivamente “pura” ou “autônoma” deveria,

nessa medida, também fornecer uma resposta à pergunta sobre como o ciclo de dar, receber e retribuir descrito por Marcel Mauss poderia ser aplicado de maneira “proveitosa” à produção artística moderna.

Formas de manifestação contemporâneas da “economia da dádiva”

É evidente, e não é por quase ninguém seriamente contestado, que existe uma diferença fundamental entre as formas de manifestação “pré-modernas” e “modernas” da economia da dádiva. A dádiva não representa mais hoje um “fenômeno social total”, dado que não vivemos mais em uma sociedade *segmentariamente* diferenciada, mas sim em uma sociedade *funcionalmente* diferenciada (LUHMANN, 1997, p. 634 ss e 743 ss). No entanto, nem a “troca de dádivas” no sentido de um ciclo de dar, receber e retribuir, nem a doação “altruísta” saíram completamente de cena. Os fenômenos encarados desse modo são hoje, com efeito, geralmente reunidos sob o conceito do *terceiro setor*, que existiria para além do “mercado” e do “Estado”. Exemplos disso são os mecenas ou o mecenato, os doadores e suas fundações, assim como o engajamento dos cidadãos na “sociedade civil”.

No que se refere aos “mecenas” ou ao “mecenato”, não se trata aqui, é claro, de uma forma de manifestação exclusivamente “moderna” da dádiva. Hoje, em geral, não são mais indivíduos (por exemplo, artistas e cientistas) que recebem financiamento, mas instituições correlatas, como museus e universidades. A afirmação de Leopold von Wiese (1929, p. 9-10 e 23) de que em monarquias e aristocracias o mecenato teria sido mais fortemente pronunciado do que em sociedades democraticamente constituídas é, porém, algo que ainda teria de ser comprovado empiricamente.

Também a doação ou a criação de fundações não representa um fenômeno especificamente moderno, mas algo que já era amplamente disseminado na Idade Média europeia. Hoje, também considerações fiscais e testamentárias exercem, nesse contexto, um papel significativo na instituição das chamadas fundações “benevolentes”. Central em todas essas formas de manifestação da “doação” é, assim, o caráter duradouro da relação entre os respectivos “doadores” ou seu “testamento”

e os administradores de uma fundação, com tal relação sendo, via de regra, determinada por vínculos legais. Em especial nos Estados Unidos, as fundações são também um meio pautado por interesses, possibilitando ao “newcomer” econômico a inserção na “boa sociedade” da aristocracia patrimonial já estabelecida (cf. DALLMANN, 2005; ADLOFF, 2004).

Hoje, a “doação” de tempo, em lugar da doação de dinheiro, é encarada como um recurso importante ou como “capital social” das sociedades modernas, o qual se baseia principalmente em um engajamento voluntário ou “altruísta” de seus cidadãos em finalidades ligadas ao bem comum. Presume-se que esse engajamento “voluntário” dos cidadãos segue uma lógica diferente da do mercado e, nessa medida, se dá em um chamado “terceiro setor” para além do mercado e do Estado. Porém, se isso representa uma ajuda “desinteressada” dos cidadãos, orientada para o bem comum, ou uma forma “estratégica” de filantropia é algo que deve ser esclarecido separadamente em cada caso individual (ADLOFF, SIGMUND, 2005; HABISCH, 1999; PANTHER, 2002; KULTURSTIFTUNG, 2010).

De certa perspectiva, também o Estado social “provedor”, característico da Europa continental, pode ser encarado como uma forma de manifestação moderna do “potlatch”. Ninguém menos do que Jürgen Habermas sugeriu há muitos anos que o “dispêndio” excessivo ou o enorme endividamento dos Estados sociais modernos estaria associado à expectativa de uma lealdade dos cidadãos individuais para com os partidos políticos dominantes (HABERMAS, 1973, p. 50 ss). A constante competição pela maior oferta entre os partidos políticos “representativos” ou as “elites” e os governos por elas constituídos, com o endividamento massivo do Estado e a dilapidação correspondente da riqueza nacional, não pode mais ser remetida a nenhum “cálculo econômico” racional, tal como este é descrito nos manuais das ciências econômicas modernas sob a forma de um *homo oeconomicus* agindo de modo supostamente “racional”. A excessiva dissipação de fundos estatais lembra antes, fatalmente, a instituição “pré-moderna” do “potlatch”, no qual a respectiva “riqueza nacional” era igualmente dissipada e consumida em festas desmedidas.

Entretanto, ao passo que a função da troca de dádivas arcaica consiste em impedir a conversão de capital “econômico” em capital “político”, bem como a conversão de capital político em

capital econômico (cf. CLASTRES, 1976, p. 28 ss e 188 ss), essa é precisamente a finalidade do dispêndio financeiro desmedido do “orçamento público” nos “Estados sociais” modernos. Além disso, no potlatch arcaico se destrói um “patrimônio” que já existe, ao passo que no Estado social moderno se utilizam bens e serviços que ainda não foram de modo algum “adquiridos” e, nessa medida, representam um cheque em branco ao futuro. Como na forma de manifestação do potlatch arcaico chamada de *agonística* por Marcel Mauss e Georges Bataille, também em sua forma de manifestação no Estado social moderno a ruína econômica é a consequência necessária de um tal dispêndio ou desperdício (cf. WEX, 1999; KÄMPF, 1999). Desta vez não são, entretanto, os respectivos “chefes” econômicos e políticos, mas os cidadãos “normais”, pagadores honestos de seus impostos, que arcarão com a conta com o comprometimento de seus “planos de pensão” arduamente obtidos. O que é notável nessa forma moderna de manifestação da economia da dádiva é, além disso, o fato de que hoje a garantia de direitos de pensão e de pagamentos de aposentadoria é cada vez menos entendida como o “pagamento” por uma prestação realizada, e mais como um ato de “piedade” ou como um “presente” do Estado social “provedor”, fundamentalmente “não merecido”, que, nessa medida, também permanece exposto ao humor dos partidos políticos que ocupam a cada vez o governo, assim como das restrições fiscais correspondentes, as quais, por sua vez, são em alta medida politicamente induzidas.

Esses exemplos tornam claro que a chamada “economia da dádiva” é, de modo algum, algo limitado exclusivamente a sociedades “arcaicas”. Decerto, no momento ainda faltam nas sociedades modernas aquelas condições que poderiam fazer do potlatch um “fenômeno social total”. No entanto, no momento não está mais totalmente excluído que também esse potlatch “moderno” possa se tornar, na esteira da crise da dívida dos Estados sociais ocidentais, um tal “fenômeno social total”. A ameaça de recaída em uma “economia da idade da pedra” (cf. SAHLINS, 1972) pode, todavia, não ser realmente do nosso interesse!

LICHTBLAU, K. The gift economy. *Perspectivas*, São Paulo, v. 49, p. 59-81, jan./jun. 2017.

■ **Abstract:** Starting with Marcel Mauss's classical arguments suggesting the existence of a fundamental aporia in the concept of the gift, this article discusses under what conditions one can consistently speak of a "gift economy." This question is initially addressed by means of an examination of the linguistic and social origins of the notions of "the economy" and "the gift." Following the arguments of Claude Lévi-Strauss, Pierre Bourdieu, Jean Baudrillard, Aldo Haesler and Alain Caillé, the article then proposes to conceive the gift as a crucial element of the symbolic exchange, based on an interest in the maintenance of social bonds as an "end in itself." Finally, contemporary forms of gift relations and of potlatch are analyzed and criticized.

■ **Keywords:** Gift. Economy. Marcel Mauss. Symbolic Exchange. Potlatch.

Referências bibliográficas

ADLOFF, F. Wozu sind Stiftungen gut? Zur gesellschaftlichen Einbettung des deutschen Stiftungswesens. *Leviathan*, v. 32, p. 269-285, 2004.

ADLOFF, F.; PAPILOUD, C. Alain Caillé's Anthropologie der Gabe. Eine Herausforderung für die Sozialtheorie?. In: CAILLÉ, A. *Anthropologie der Gabe*. Frankfurt am Main: Campus, 2008, p. 7-39.

ADLOFF, F.; SIGMUND, S. Die gift economy moderner Gesellschaften. Zur Soziologie der Philanthropie. In: ADLOFF, F.; MAU, S. (Orgs.). *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität*. Frankfurt am Main: Campus, 2005, p. 211-235.

BATAILLE, G. *Die Aufhebung der Ökonomie*. 2. erweiterte Aufl. München: Matthes & Seitz, 1985.

BAUDRILLARD, J. *Der symbolische Tausch und der Tod*. München: Matthes & Seitz, 1991.

BOURDIEU, P. *Die Regeln der Kunst*. Genese und Struktur des literarischen Feldes. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

BOURDIEU, P. Die Ökonomie der symbolischen Güter. In: ADLOFF, F.; MAU, S. (Orgs.). *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität*. Frankfurt am Main: Campus, 2005, p. 139-155.

BÜCHER, K. Schenkung, Leihe und Bittarbeit. In: *Die Entstehung der Volkswirtschaft*. Vorträge und Aufsätze. Zweite Sammlung, 7. Aufl. Tübingen: Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung, 1922, p. 1-26.

CAILLÉE, A. Die doppelte Unbegreiflichkeit der reinen Gabe. In: ADLOFF, F.; MAU, S. (Orgs.). *Vom Geben und Nehmen*. Zur Soziologie der Reziprozität. Frankfurt am Main: Campus, 2005, p. 157-184.

CLASTRES, P. *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.

DALLMANN, H.-U. Geben, Schenken, Stiften. Ein Anachronismus in modernen Gesellschaften?. In: ANDREWS, C. et al. (Orgs.). *Gegen, Schenken, Stiften. Theologische und philosophische Perspektiven*. Münster: LIT, 2005, p. 33-51.

DERRIDA, J. *Falschgeld. Zeit geben I*. München: Wilhelm Fink, 1993.

DERRIDA, J. Den Tod geben. In: HAVERKAMP, A. (Org.). *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

ELWERT, G. Gabe, Reziprozität und Warentausch. Überlegungen zu einigen Ausdrücken und Begriffen. In: BERG, E. et al. (Org.). *Ethnologie im Widerstreit. Kontroversen über Macht, Geschäft, Geschlecht in fremden Kulturen*. München: Trickster, 1991, p. 159-177.

GRIMM, J. Über Schenken und Geben. In: DÖBLIN, A. *Kleine Schriften Bd. 2: Abhandlungen zur Mythologie und Sittenkunde*. Berlin: Dümmler, 1865, p. 173-210.

HABERMAS, J. *Legitimitätsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

HABISCH, A. Sozialkapital. In: KORFF, W. et al. (Orgs.). *Handbuch der Wirtschaftsethik, Bd. 4*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999, p. 472-509.

HAESLER, A. Anti-Utilitarismus in der Soziologie: Rück- und Ausblick auf die MAUSS-Bewegung. In: MOEBIUS, S.; PAPILLOUD, C. (Orgs.). *Gift. Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*. Wiesbaden: VS, 2006a, p. 143-159.

HAESLER, A. Relation: Zur Einübung in einen Begriff eines künftigen kritischen Interaktionismus. In: MOEBIUS, S.; PAPILLOUD, C. (Orgs.). *Gift. Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*. Wiesbaden: VS, 2006b, p. 313-343.

HANNIG, J. Ars donandi. Zur Ökonomie des Schenkens im früheren Mittelalter. *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, v. 37, n. 12, p. 149-162, 1986.

HOFFMAN, T. J. *Verschwendung. Philosophie, Soziologie und Ökonomie des Überflusses*. Frankfurt am Main: Lang, 2009.

HONNETH, A. Die zerrissene Welt der symbolischen Formen. Zum kultursoziologischen Werk Pierre Bourdieus. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, v. 36, p. 147-164, 1984.

KÄMPF, H. Die Lust der Verschwendung. Batailles Untersuchung des Potlatsch als Beitrag zur Ethnologie. In: HETZEL, A.; WIECHENS, P. (Orgs.). *Georges Bataille*. Vorreden zur Überschreitung. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999, p. 211-222.

KULTURSTIFTUNG des Bundes (Org.). *Zeitspenden. Kulturelles Engagement in den neuen Bundesländern*. Halle/Saale: Mitteldeutscher Verlag, 2010.

LAROCHE, E. *Histoire de la racine NEM- en grec ancien*. Paris: Klincksieck, 1949.

LÉVI-STRAUSS, C. *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

LÉVI-STRAUSS, C. Einleitung in das Werk von Marcel Mauss. In: MAUSS, M. *Soziologie und Anthropologie, Band 1: Theorie der Magie / Soziale Morphologie*. Wiesbaden: VS, 2010, p. 7-41.

LICHTBLAU, K. *Das Zeitalter der Entzweiung*. Studien zur politischen Ideengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Berlin: Philo, 1999.

LIDDELL, H.G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. 9^a ed. Oxford: Oxford University Press, 1940.

LILLGE, O. *Das patristische Wort oikonomia, seine Grundlage und Geschichte bis auf Origines*. Tese de doutorado. Erlangen, 1955.

LUHMANN, N. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

MARX, K. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz, 1953.

MAUSS, M. *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

MAUSS, M. Gift-Gift. In: MOEBIUS, S.; PAPILLOUD, C. (Orgs.). *Gift: Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*. Wiesbaden: VS, 2006, p. 13-17.

MEIER, C. *Entstehung des Begriffs 'Demokratie'*. Vier Prolegomena zu einer historischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

MEYER, R. W. Zur Geschichte des Schenkens. *Zeitschrift für Kulturgeschichte*, v. 5, p. 18-29, 1898.

MOEBIUS, S. Die Gabe – ein neues Paradigma der Soziologie? Eine kritische Betrachtung der M.A.U.S.S.-Gruppe. *Berliner Journal für Soziologie*, v. 3, p. 355-370, 2006.

NECKEL, S. Der unmoralische Tausch. Zur Soziologie der Käuflichkeit. *Kursbuch*, n. 120, p. 9-16, 1995.

OLBERG, G. v. Gebe, gift, gabe. Überlegungen zum Bezeichnungs- und Bedeutungswandel mittelalterlicher Rechtswörter im Sinnbereich des 'Gebens, Schenkens, Tauschens etc.'. In: HAUCK, K. et al. (Org.). *Sprache und Recht. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters*. Festschrift für Ruth Schmidt-Wiegand zum 60. Geburtstag. Berlin / New York: De Gruyter, 1986, p. 625-645.

PANTHER, S. Sozialkapital. Entwicklung und Anatomie eines interdisziplinären Konzepts. In: ÖTSCH, W.; PANTHER, S. (Org.). *Ökonomik und Sozialwissenschaft*. Ansichten eines in Bewegung geratenen Verhältnisses. Marburg: Metropolis, 2002, p. 155-176.

PITT-RIVERS, J. Das Gastrecht. In: LOYCKE, A. (Org.). *Der Gast, der bleibt*. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins. Frankfurt am Main: Campus, 1992, p. 17-42.

POHLENZ, M. Nomos. *Philologus*, v. 97, p. 135-142, 1948.

SAHLINS, M. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine, 1972.

SCHMITT, C. Nomos – Nahme – Name. In: BEHN, S. (Org.). *Der Beständige Aufbruch*. Festschrift für Erich Przywara. Nürnberg: Glock und Lutz, 1959, p. 92-105.

SINGER, K. Oikonomia: An Inquiry into the Beginnings of Economic Thought and Language. *Kyklos*, v. 11, p. 29-54, 1958.

VOLZ, F. R.; KREUZER, T. Die verkannte Gabe. Anthropologische, sozialwissenschaftliche und ethische Dimensionen des Fundraisings. In: ANDREWS, C. et al. (Org.). *Geben, Schenken, Stiften*. Theologische und philosophische Perspektiven. Münster: LIT, 2005.

WAGNER-HASEL, B. *Der Stoff der Gaben*. Kultur und Politik des Schenkens und Tauschens im archaischen Griechenland. Frankfurt am Main: Campus, 2000.

WAGNER, F. *Das Bild der frühen Ökonomik*. Salzburg / München: Stifterbibliothek, 1969.

WEX, T. Ökonomik der Verschwendung. Batailles Allgemeine Ökonomie und die Wirtschaftswissenschaft. In: HETZEL, A.; WIECHENS, P. (Orgs.). *Georges Bataille*. Vorreden zur Überschreitung. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999, p. 187-210.

WIESE, L. v. *Die Funktion des Mäzens im gesellschaftlichen Leben*. Köln: Müller, 1929.

