

# **PUREZA E PERIGO**

**ENSAIO SOBRE A NOÇÃO DE POLUIÇÃO E TABU**

**MARY DOUGLAS**

Esta colecção visa essencialmente o estudo da evolução do homem sob os aspectos mais genericamente antropológicos — isto é, a visão do homem como um ser que se destacou do conjunto da natureza, que soube modelar-se a si próprio, que foi capaz de criar técnicas e artes, sociedades e culturas.

Pureza e Perigo

Título original: *Purity and Danger*

Tradução de Sónia Pereira da Silva

Revisão de tradução de Artur Lopes Cardoso

Revisão tipográfica de Artur Lopes Cardoso

Capa de Edições 70

Depósito legal n.º 43388/91

ISBN 972-44-0794-2

Direitos reservados para língua portuguesa por Edições 70, Lda.

EDIÇÕES 70, LDA. - Av. Elias Garcia, 81 r/c - 1000 LISBOA Telef. 76 27 20/76 27

92/76 28 54 Fax: 76 17 36 Telex: 64489 TEXTOS P

DISTRIBUIÇÃO:

DEL- DISTRIBUIDORA DE LIVROS, LDA. - Av. Elias Garcia, 81 r/c 1000 LISBOA

Telefs. 76 27 20/76 27 92/76 28 54 Fax: 76 17 36

Telex: 64489 TEXTOS P

DELEGAÇÃO DO NORTE:

DEL-DISTRIBUIDORA DE LIVROS, LDA.-Rua da Rasa, 173

4400 VILA NOVA DE GAIA Telef. 3701912/3

Fax: 3701912 DISTRIBUIÇÃO NO BRASIL:

EDIÇÕES 70, BRASIL, LTDA.Rua São Francisco Xavier, 224-A (TIJUCA) CEP 20550

RIO DE JANEIRO, RJ

Telef. 284 29 42/Telex: 40385 AMLJ B Fax: 2842942

Esta obra está protegida pela Lei. Não pode ser reproduzida, no todo ou em parte, qualquer que seja o modo utilizado, incluindo fotocópia e xerocópia, sem prévia autorização do Editor. Qualquer transgressão à Lei dos Direitos de Autor será passível de procedimento judicial.

## AGRADECIMENTOS

O meu interesse pelas atitudes humanas face à poluição deve-se ao Professor Srinivas e ao falecido Franz Steiner. Estes dois homens, um brâmane o outro judeu, tentaram ao longo da sua vida abordar os problemas de pureza ritual. Estou-lhes grata por me terem sensibilizado para os sinais de separação, de classificação e de pureza. Encontrei-me depois a fazer trabalho de campo junto de um povo congolês extremamente preocupado com a idéia de poluição e aí foi então que descobri em mim própria uma reserva face a explicações parciais. Considero parciais quaisquer explicações da poluição ritual que se limitem a um só tipo de impureza ou a um só contexto. Devo muito à origem desta reserva que me obrigou a abordar o problema de maneira sistemática: nenhum conjunto particular de símbolos classificatórios pode ser entendido igualmente; para os compreender, há que relacioná-los com a estrutura total de classificações da cultura em questão.

O método estrutural tem sido muito propagado desde o princípio deste século, particularmente graças à influência da Psicologia da Forma, mas só me influenciou por intermédio do Professor Evans-Pritchard e da sua análise do sistema político dos Nuer (1940).

O lugar desta obra na antropologia corresponde à invenção do chassis monobloco na história do design automóvel. Quando o chassis e a carroçaria do automóvel se desenhavam separadamente, a sua união fazia-se numa estrutura metálica. Do mesmo modo, a teoria política costumava ver nos órgãos de governo central a estrutura da análise social: as instituições sociais e políticas eram consideradas separadamente. Os antropólogos satisfaziam-se descrevendo os sistemas políticos primitivos através do inventário dos seus títulos oficiais e das suas assembléias. Se não existia um governo central, a análise política era considerada irrelevante. Nos anos 30, os designers de automóveis descobriram que poderiam eliminar a estrutura metálica central se considerassem todo o automóvel como uma só unidade. Hoje é o próprio corpo do automóvel que suporta as tensões dantes suportadas pela estrutura. Mais ou menos na mesma altura, Evans-Pritchard descobriu que poderia fazer a análise política de um sistema em que não existissem órgãos centrais de governo e em que o peso da autoridade e as tensões inerentes ao funcionamento do sistema político estivessem dispersos pela estrutura política global. O ponto de vista estrutural pairava já sobre a antropologia antes de Lévi-Strauss ser incitado pela lingüística estrutural a aplicá-lo aos sistemas de parentesco e à mitologia. Daí que qualquer pessoa lidando com rituais de poluição procure, hoje em dia, perceber as idéias de pureza dum povo como parte de um todo mais vasto.

A minha outra fonte de inspiração tem sido o meu marido. Em matéria de pureza, o seu limiar de tolerância é ainda mais baixo que o meu. Esse exemplo levou-me a tomar uma posição sobre a relatividade da impureza.

Os meus agradecimentos vão para aqueles, numerosos, que criticaram e discutiram comigo vários capítulos desta obra, particularmente para a Bellarmine Society do Heythrop College, Robin Horton, Padre Louis de Sousberghe, Dra. Shifra Strizower, Dra. Cecily de Monchaux, Professor Victor Turner e Dr. David Pole. Alguns tiveram a amabilidade de ler a primeira versão de capítulos específicos e de os comentar: o Dr. G. A. Wells o Capítulo I, o Professor Maurice Freeman o Capítulo IV, o Dr. Edmund Leach, o

dr. Ioan Lewis e o Professor Ernest Gellner o Capítulo V, a Dra. Mervyn Meggit e o Dr. James Woodburn o Capítulo IX. Estou particularmente agradecido ao Professor S. Stein, Director do Departamento de Estudos Hebraicos no University College, que pacientemente corrigiu uma primeira versão do Capítulo III. Não tendo visto a versão definitiva, ele não é responsável por erros posteriormente cometidos na interpretação da Bíblia. O Professor Daryll Forde, que leu várias vezes versões anteriores desta obra, também não é responsável pelo resultado final. Estou-lhe especialmente agradecida pelas suas críticas.

Esta obra representa um ponto de vista pessoal, controverso e muitas vezes prematuro. Espero que os especialistas em cujos ramos de saber a minha argumentação se intrometeu desculpem a ousadia, porque este é um daqueles assuntos que até agora têm sofrido por serem abordados, demasiado estreitamente, numa só disciplina.

M. D.

## INTRODUÇÃO

No século XIX distinguiram-se as religiões primitivas das grandes religiões do mundo sob dois aspectos: em primeiro lugar, as religiões primitivas seriam inspiradas pelo medo; em segundo lugar, estariam inextricavelmente misturadas com as noções de impureza e de higiene<sup>1</sup>. Quase todos os relatos de missionários e viajantes sobre religiões primitivas falam do medo, do terror e do assombro em que vivem os seus crentes. Os primitivos estariam de facto convencidos de que aqueles que, por inadvertência, atravessam alguma linha interdita ou se encontram num estado de impureza serão vítimas de horríveis catástrofes. E como o medo paralisa a razão, ele pode dar conta de outras peculiaridades do pensamento primitivo, especialmente, da noção de impureza. Ricoeur, por exemplo, escreveu:

La souillure elle-même est à peine une représentation et celle-ci est noyée dans une peur spécifique qui bouche la réflexion: avec la souillure nous entrons au règne de la Terreur.\*

Mas os antropólogos que penetraram mais profundamente nestas culturas primitivas não encontraram traços desse medo. Evans-Pritchard estudou a feitiçaria dos Azande, segundo ele o mais feliz e o mais despreocupado dos povos do Sudão. Quando um azande descobre que foi enfeitado, não fica nada horrorizado; mas antes indignado, tal como nós nos sentiríamos se descobríssemos que fomos vítimas de um desfalque.

A mesma autoridade sublinha que os Nuer, povo profundamente religioso, têm o seu Deus como um amigo familiar. Audrey Richards, presenciando os ritos de iniciação das jovens raparigas bamba, assinalou a atitude desenvolta e relaxada das oficiantes. E assim por diante. O antropólogo espera que os primitivos, ao menos, celebrem os seus rituais com reverência. Como o turista livre pensador de visita à Basílica de S. Pedro fica chocado com a tagarelice desrespeitosa dos adultos, com as crianças que jogam à malha no chão de pedra. Portanto, parece que a noção de medo religioso nos primitivos – medo que bloqueia as suas faculdades de raciocínio – é uma falsa pista para a compreensão destas religiões.

A higiene, ao contrário, mostra-se como um excelente caminho, desde que o sigamos com algum conhecimento de nós próprios. Tal como a conhecemos, a impureza é essencialmente desordem. A impureza absoluta só existe aos olhos do observador. Se nos esquivamos dela, não é por causa de um medo covarde nem de um receio ou de um terror sagrado que sintamos. As idéias que temos da doença também não dão conta da variedade das nossas reacções de purificação ou de evitamento da impureza. A impureza é uma

---

<sup>1</sup> O tradutor optou por utilizar os conceitos impureza e poluição como equivalente das noções inglesas *uncleaness*, *dirt*, *defilement*, *pollution*. O termo sujidade ou o adjectivo imundo surgirão apenas em domínios orgânicos sem implicações de ordem ritual. (N. do T.)

\* A própria impureza é pouco mais do que uma representação e esta encontra-se imersa num medo específico que impede a reflexão: com a impureza entramos no reino do Terror."

ofensa contra a ordem. Eliminando-a, não fazemos um gesto negativo; pelo contrário, esforçamo-nos positivamente por organizar o nosso meio.

Pessoalmente, tolero bem a desordem. Mas lembro-me de como me senti tensa num certo quarto de banho que, embora estivesse sempre impecavelmente limpo de impurezas, fora improvisado numa velha casa, num espaço criado pelo simples recurso a uma porta colocada no fim e no princípio de um corredor, entre duas escadarias. A decoração do corredor permanecera inalterada: o retrato gravado de Vinogradoff, os livros, os utensílios de jardinagem, a fila de botas de borracha. Enquanto corredor, este lugar tinha um sentido que perdia com a sua transformação em quarto de banho. Eu, que raramente sinto a necessidade de impor uma idéia à realidade exterior, começava enfim a compreender as atitudes de amigos mais susceptíveis. Indo à caça das impurezas, cobrindo esta superfície de papel, decorando aquela, arrumando, não somos movidos pela ansiedade de escapar à doença: reordenamos positivamente o espaço que nos rodeia (o que é um acto positivo), tornamo-lo conforme a uma idéia. Não há aqui nada de temeroso ou de irracional. O gesto que fazemos é criativo, o que tentamos é relacionar a forma e a função, impor uma unidade à experiência. Se é assim com as nossas destrinças, as nossas arrumações e os nossos gestos de purificação, deveríamos interpretar a purificação e a profilaxia primitivas à mesma luz.

Tentei demonstrar, nesta obra, que os rituais de pureza e de impureza dão uma certa unidade à nossa experiência. Longe de serem aberrações que afastam os fiéis do fim da religião, são actos essencialmente religiosos. Por meio deles, as estruturas simbólicas são elaboradas e exibidas à luz do dia. No quadro destas estruturas, os elementos díspares são relacionados e as experiências díspares adquirem sentido.

As noções de poluição inserem-se na vida social a dois níveis: um largamente funcional, o outro expressivo. No primeiro nível, o mais óbvio, encontramos pessoas tentando influenciar o comportamento umas das outras. As crenças reforçam os constrangimentos sociais: todos os poderes do universo são chamados a garantir a realização do desejo de um velho homem moribundo, a dignidade de uma mãe, os direitos do fraco e do inocente: O poder político é geralmente precário e os chefes primitivos não são uma excepção à regra. As suas legítimas pretensões apóiam-se nas crenças em poderes extraordinários que emanam da sua pessoa, das insígnias da sua função ou das palavras que pronunciam. Do mesmo modo, a ordem ideal da sociedade é mantida graças aos perigos que ameaçam os transgressores. Estes pretensos perigos são uma ameaça que permite a um homem exercer sobre outro um poder de coerção. Mas aquele que o exerce recebe também expor-se a eles se acaso se afastar do bom caminho. Estas crenças são uma poderosa linguagem de exortação mútua. A este nível, chamam-se as leis da natureza em socorro do código moral que sancionam: esta doença é causada pelo adultério, aquela pelo incesto; este desastre meteorológico é o efeito de uma deslealdade, aquele o efeito de um acto de impiedade. Sempre que os homens se obrigam uns aos outros à boa cidadania, o universo colabora com eles. Descobre-se assim que certos valores morais são protegidos e certas regras sociais definidas por crenças em contágios perigosos, por exemplo, quando o olhar ou o toque de um adúltero é considerado a causa da enfermidade dos seus vizinhos ou dos seus filhos.

Não é difícil perceber a utilidade das crenças relativas à poluição num diálogo em que cada um reivindica ou contesta um dado estatuto na sociedade: mas estudando de perto estas crenças, descobrimos que os contactos que se julgam perigosos também transportam uma carga simbólica. É neste nível, mais interessante, que as noções de poluição se relacionam com a vida social. Creio que algumas poluições servem de

analogias para exprimir uma idéia genérica da ordem social. Existem crenças, por exemplo, segundo as quais cada um dos sexos constitui um perigo para o outro quando entram em contacto por meio dos fluidos sexuais. De acordo com outras crenças, apenas um sexo é posto em perigo pelo contacto com o outro, geralmente o sexo masculino pelo sexo feminino, mas, por vezes, o inverso. No domínio sexual, estas noções de perigo são a expressão de uma simetria ou de uma hierarquia. É pouco provável que exprimam qualquer aspecto da relação real entre os sexos. Na minha opinião, seria melhor interpretá-las como a expressão simbólica das relações entre diferentes elementos da sociedade, como o reflexo duma organização hierárquica ou simétrica válida para todo o sistema social. O que é válido para a poluição sexual, também o é para a poluição corporal. Os dois sexos podem servir de modelo da colaboração e da diferença existente entre as unidades sociais. De modo idêntico, o processo de ingestão pode representar a absorção política. Por vezes, os orifícios do corpo parecem representar pontos de entrada ou de saída dos grupos sociais, tal como a perfeição corporal pode simbolizar uma teocracia ideal.

Cada cultura primitiva é um universo em si. Seguindo os conselhos de Franz Steiner em *Taboo*, começo por interpretar as regras de impureza colocando-as no contexto mais vasto de toda a gama de perigos possíveis num dado universo. Tudo o que pode acontecer de desastroso a um homem deve ser catalogado em função dos princípios que regem o universo específico da sua cultura. Por vezes são as palavras que despoletam cataclismos, por vezes os actos, por vezes os estados físicos. Alguns perigos são grandes e outros pequenos. Não podemos começar a comparar as religiões primitivas antes de conhecermos toda a série de poderes e perigos que elas admitem. A sociedade primitiva é uma estrutura poderosíssima no centro do seu próprio universo. Dos seus pontos fortes, dimanam poderes, o poder de prosperar, o poder temível de exercer represálias. Mas nenhuma sociedade existe num vazio neutro e sem cargas. Está sujeita a pressões exteriores; o que não está com ela, não é parte dela e não está sujeito às suas leis, está, pelo menos virtualmente, contra ela. Ao descrever pressões que se exercem nas fronteiras e nas margens da sociedade, admito tê-la feito parecer mais sistemática do que realmente é. Mas para interpretar as crenças em questão, é, necessário, precisamente e a todo o custo, sistematizar, porque me parece que as crenças relativas à separação, à purificação, à demarcação e ao castigo das transgressões tem como principal função sistemática uma experiência essencialmente desordenada. E só exagerando a diferença entre dentro e fora, por cima e por baixo, masculino e feminino, com e contra, que se cria uma aparência de ordem. Neste sentido, não tenho receio de ser acusada de tornar as estruturas sociais mais rígidas do que são.

Porém; não desejo de forma alguma sugerir que as culturas primitivas, onde florescem estas noções de contágio, são rígidas ou estagnantes. Ignora-se quando surgiram as noções de pureza e de impureza nas sociedades sem escrita. Para os meus membros, elas devem parecer eternas e inalteráveis, mas há toda a razão para pensar que estão sujeitas à mudança. Pode supor-se que o mesmo impulso que as faz nascer – e que procura impor a ordem – as modifica e enriquece continuamente, o que é muito importante, porque quando argumento que as reacções à impureza derivam de outros comportamentos que inspiram a ambigüidade ou a anomalia, não procuro ressuscitar, sob uma nova forma, a teoria novecentista do medo. É claro que se podem fazer remontar as idéias sobre o contágio às reacções à anomalia, mas essas idéias são algo de muito diferente e superior à inquietação de um cobaia de laboratório que, de repente, descobre fechada uma das suas familiares saídas do labirinto. E são também muito diferentes do desconforto do peixe de aquário, confrontado com um membro anômalo da sua espécie. De início, a descoberta de



uma anomalia cria ansiedade. O sujeito tenderá então a suprimir a anomalia ou a apartar-se dela. Até aqui, muito bem. Mas temos de procurar um princípio de organização mais eficaz para fazer justiça às elaboradas cosmologias que os símbolos de poluição revelam.

Seja qual for a sua cultura, o indígena considera-se, naturalmente, o receptáculo passivo da idéia que tem do poder e do perigo no seu universo e pouco lhe interessam as modificações menores para que ele próprio possa ter contribuído. Do mesmo modo, pensamo-nos a nós mesmos como o receptáculo passivo da nossa língua materna e não nos sentimos responsáveis pelas mudanças por ela sofridas durante o nosso tempo. O antropólogo cai na mesma armadilha se considera a cultura em estudo como um conjunto de valores há muito estabelecido. Neste sentido, nego enfaticamente que o proliferar de idéias relativas à pureza e ao contágio implique uma mentalidade ou instituições sociais rígidas. Talvez a verdade seja o contrário.

Poderia pensar-se que, numa cultura profundamente impregnada de noções de contágio e de purificação, o indivíduo se encontra oprimido por categorias rígidas de pensamento cuja manutenção depende do auxílio de punições e de regras de evitamento. Pode parecer impossível que um tal indivíduo desvie o seu próprio pensamento dos caminhos batidos pela sua própria cultura. Como poderia ele contornar o processo do seu próprio pensamento e contemplar as suas limitações? E se não o pode fazer, como comparar a sua religião com as grandes religiões do mundo?

Quanto mais conhecemos as religiões primitivas, mais claramente percebemos que, nas suas estruturas simbólicas, há lugar para a meditação nos grandes mistérios da religião da filosofia. A reflexão sobre a impureza implica uma relação sobre a relação entre a ordem e a desordem, o ser e o não-ser, a forma e a ausência dela, a vida e a morte. Onde quer que as idéias de impureza estejam fortemente estruturadas, a sua análise revela que põem em jogo estes profundos temas. É por isto que o conhecimento das regras relativas à pureza é uma boa maneira de entrar no estudo comparado das religiões. As antíteses de S. Paulo – sangue e água, natureza e graça, liberdade e necessidade –, bem como a idéia de Deus do Velho Testamento, podem ser esclarecidas pela interpretação que os Polinésios ou os Centro-africanos dão para temas semelhantes.

# CAPÍTULO I

## A IMPUREZA RITUAL

A nossa idéia de impuro é fruto do cuidado com a higiene e do respeito pela convenções que nos são próprios. Certamente que as nossas regras de higiene evoluem com os conhecimentos que adquirimos. Quanto às convenções que nos mandam afastar da impureza, pode acontecer que não as cumpramos por amizade, como o pastor da fazenda de Hardy que recusou um copo limpo para a sua cidra. «Aqui está um homem de bem que não se faz esquisito», concluíram os trabalhadores da quinta.

– Um copo lavado para o pastor – bradou o preparador de malte.

– Não, de modo nenhum – disse Gabriel, num tom delicadamente reprovador. – Eu nunca me aflijo com a sujidade no seu estado puro e quando sei de que espécie é... Por nada na vida iria incomodar os nossos vizinhos obrigando-os a lavar mais loiça, quando há já tanto trabalho para se fazer neste mundo.

Num espírito mais exaltado diz-se que Santa Catarina de Siena se censurava amargamente pela revulsão que lhe provocavam as chagas que tratava. Sendo a higiene incompatível com a caridade, bebeu deliberadamente uma tigela de pus.

Quer sejam observadas com rigor, quer violadas, não há nada nas nossas regras de pureza que sugira uma relação entre o impuro e o sagrado. Por isso nos sentimos confusos quando nos apercebemos de que os povos primitivos não distinguem o sagrado do impuro.

Para nós os objectos e os lugares sagrados devem ser protegidos das impurezas. O sagrado e o impuro são pólos opostos. Não podemos confundi-los, como não poderíamos confundir a fome com a saciedade, o sono com a vigília e, contudo, parece que é característico das religiões primitivas não distinguir claramente o sagrado do impuro. Se isto for verdade, existe um grande abismo entre os nosso antepassados e nós, entre nós e os primitivos contemporâneos. Numerosos foram os eruditos que retiveram esta hipótese que ainda hoje se ensina de uma forma oculta ou outra. Vejamos, a este respeito, um reparo de Eliade:

A ambivalência do sagrado não é só de ordem psicológica (na medida em que atrai ou causa repulsa), mas também a ordem dos valores; o sagrado é, ao mesmo tempo, «sagrado» e «profano». (1958, p. 14-15)

A afirmação pode ser feita de forma a parecer menos paradoxal. Poderia significar que a nossa idéia do sagrado é especializada, enquanto em algumas culturas primitivas o sagrado é uma idéia muito geral que significa pouco mais do que proibição. É neste sentido que o universo se encontra dividido entre as coisas e as acções que estão sujeitas a restrições e aquelas que não o estão. Certas restrições visam proteger os deuses das profanações e outras proteger o profano das perigosas intromissões divinas. As regras relativas ao sagrado destinam-se então a manter os deuses à distância e a impureza constitui, nos dois sentidos, um perigo: através dela, o indivíduo pode entrar em contato com o deus. Tudo se resume assim a um problema de linguagem e o paradoxo: desaparece mudando-se de vocabulário. Isto poderá ser válido para algumas culturas (ver F. Steiner, p. 33).

A título de exemplo, a palavra latina *sacer* toma este sentido de restrição quando se aplica aos deuses e em alguns casos, pode aplicar-se do mesmo modo à consagração e ao seu contrário. Similarmente, a raiz K-d-sh em hebraico, geralmente traduzida por sagrado, baseia-se na idéia de separação. Ciente da dificuldade que existe na tradução directa de K-d-sh por santo, Ronald Knox, na sua tradução do Velho Testamento, emprega «set apart»; «posto de lado». Desta forma, as magníficas palavras «Sereis santos porque eu sou santo» são pobremente traduzidas por:

Porque eu sou o senhor que vos tirou do Egito para ser o vosso Deus: eu estou posto de lado e vós sereis postos de lado como eu. (Lev. 11,45)

Se com uma retradução se pudesse esclarecer o assunto, como seria simples. Mas existem muitos mais casos rebeldes. No Hinduísmo, por exemplo, é absurdo pensar que o impuro e o sagrado possam pertencer a uma mesma categoria lingüística. A noção de poluição nos Hindus sugere uma outra maneira de abordar o problema. Afinal de contas, o sagrado e o profano não são sempre e como que por necessidade diametralmente opostos. Podem ser categorias relativas: o que é puro em relação a uma coisa, pode ser impuro em relação a outra e vice-versa. A linguagem da poluição presta-se a uma álgebra complexa que leva em conta as variáveis de cada contexto. O Professor Harper explica, por exemplo, como os Havik de Malnad, região do Estado de Mysore, exprimem o respeito:

Os comportamentos que usualmente redundam em estados de poluição são por vezes intencionais e exprimem a deferência e o respeito; fazendo aquilo que noutras circunstâncias, seria um acto de profanação, um indivíduo expressa a sua posição inferior. Por exemplo, o tema de subordinação da mulher em relação ao marido, encontra a sua expressão ritual no facto de comer na folha do marido depois de ele ter acabado...

Outro exemplo ainda mais claro é aquele em que uma mulher santa, *sadhu*, devia ser tratada com o maior respeito quando ia de visita à aldeia. Para mostrá-lo, o líquido em que banhava os seus pés

passava de mão em mão num recipiente de prata. Todas as pessoas presentes o derramavam na sua mão direita e o bebiam como *Tirtha* (líquido sagrado), indicando assim que lhe fora atribuído um estatuto: de deusa e não de simples mortal (...). De todas as manifestações de respeito pela poluição, a mais surpreendente e que mais freqüentemente se encontra é o uso de esterco de vaca como agente de purificação. As mulheres havik adoram diariamente uma vaca e os homens fazem-no também em certas ocasiões cerimoniais (...). Por vezes, diz-se que as vacas são deuses; ou que mais de mil deuses habitam nelas. As poluições menores são removidas pela água, as mais graves pela água e pelo esterco de vaca (...); o esterco de vaca, como os excrementos de qualquer outro animal, é intrinsecamente impuro. Pode poluir um deus; mas por referência ao homem, é puro (...). A parte mais impura da vaca é suficientemente pura para remover as impurezas de um sacerdote brâmane. (E. B. Harper, pp. 181-183)

É óbvio que estamos perante uma linguagem simbólica capaz de diferenciações muito subtis. Este uso da relação entre pureza e impureza não é incompatível com a nossa

própria linguagem e não levanta paradoxos embaraçosos. Longe de confundir as noções de sagrado e de impureza, os Hindus distinguem-nas e com a mais extrema das subtilezas.

Nas linhas atrás citadas sobre a confusão entre o contágio sagrado e a impureza nas religiões primitivas, Eliade não se referia certamente aos refinados conceitos bramânicos. A que povo se referia então? Exceptuando os antropólogos, existe alguém que realmente confunda o sagrado e o impuro? Donde vem esta noção?

Frazer parece ter acreditado que a confusão entre a impureza e o sagrado é o traço distintivo do pensamento primitivo. Depois de uma longa exposição sobre a atitude dos sírios em relação aos porcos, conclui:

Alguns diziam que era por os porcos serem impuros; outros, por serem sagrados. Isto (...) indica um estado nebuloso do pensamento religioso que ainda não distingue claramente as noções de sagrado e de impuro misturando-as numa espécie de solução difusa à qual damos o nome de tabu. (*Spiritus of the Corn and of the Wild*, II, p. 23)

Frazer exprime a mesma idéia quando apresenta o significado de tabu:

Os tabus relativos ao sagrado concordam com os tabus relativos à impureza porque o selvagem não faz a distinção entre o sagrado e o impuro. (*Taboos and the Perils of the Soul*, p. 224)

Frazer tinha muito boas qualidades, mas a originalidade nunca foi uma delas. As linhas que acabamos de citar são um eco directo de Robertson Smith, a quem Frazer dedicou *The Spirits of the Corn and of the Wild*. Mais de vinte anos antes, Robertson Smith usara a palavra tabu no sentido de restrições ao uso arbitrário que o homem pode fazer da natureza, reforçados pelo medo dos castigos sobrenaturais (1889, p. 142). Precauções contra os espíritos malignos, estes tabus, inspirados pelo medo, são, segundo Smith, comuns a todos os povos primitivos e tomam muitas vezes a forma de regras de impureza.

A pessoa sujeita a um tabu não é considerada sagrada, pois está impedida de aproximar-se do santuário, bem como de ter qualquer contacto humano; mas os seus actos, ou a sua condição, estão de uma maneira ou de outra associados a perigos sobrenaturais que têm por origem, segundo a explicação comum dos selvagens, a presença de espíritos terríficos que se evitam como doenças infecciosas. Parece que na maioria das sociedades selvagens, não se faz qualquer distinção entre os dois tipos de tabu.

De acordo com esta hipótese, a principal diferença entre os tabus primitivos e as regras relativas ao sagrado seria a distinção entre deuses malévolos e benévolos. A separação entre santuário, pessoas e objectos sagrados, de um lado, e a realidade profana, do outro, que é um aspecto normal dos cultos religiosos, é basicamente idêntica às separações inspiradas pelo medo dos espíritos malevolentes. A separação é, nos dois contextos, a idéia central; só o motivo difere – e não tanto quanto isso, já que os deuses benevolentes por vezes também são temidos. Quando Robertson Smith acrescentava que «distinguir o sagrado do impuro marca um verdadeiro avanço sobre a selvajaria», as suas palavras não constituíam, para os seus leitores, nem um desafio nem uma provocação. É certo que estes leitores distinguiam muito bem o impuro do sagrado e que se encontravam precisamente no fim do processo evolutivo. Mas Robertson Smith estava a dizer mais do

que isto. As regras primitivas de impureza prestam atenção às circunstâncias materiais que acompanham os actos e julgam-nos, por conseqüência, bons ou maus. Assim, considera-se, por vezes, perigoso o contacto com os cadáveres, o sangue ou o cuspo. Nos cristãos, ao contrário, as prescrições relativas ao sagrado ignoram as circunstâncias materiais e os crentes julgam os actos em função dos motivos e do estado de espírito do agente.

Do ponto de vista da religião espiritual ou mesmo de um paganismo evoluído, (...) a irracionalidade das leis respeitantes à impureza é tão manifesta que se deve considerá-las como sobrevivências de uma fé e de uma sociedade anteriores. (Nota C, p. 4-0) .

Eis um critério de classificação das religiões em primitivas ou em evoluídas. No primeiro caso, as prescrições relativas ao sagrado e à impureza seriam inseparáveis; no segundo, as regras respeitantes à impureza desapareciam da religião. Eram relegadas para a cozinha, para o quarto de banho ou para os serviços de saneamento municipais, nada tendo a ver com a religião. Mas quanto mais se ligava a impureza a fundamentos materiais, mais era assimilada a um estado de indignidade espiritual e mais a religião se considerava evoluída.

Robertson Smith era sobretudo um teólogo e :um especialista do Velho Testamento. Na medida em que a teologia aborda as relações entre o homem e Deus, tem forçosamente de se pronunciar sobre a natureza humana. No tempo de Robertson Smith, a antropologia ocupava um lugar de primeiro plano nas discussões dos teólogos. Na segunda metade do século XIX, a maioria dos pensadores era constituída, por força das circunstâncias, por antropólogos amadores. Margaret Hodgen demonstra-o na sua obra *The Doctrine of Survivals*, um guia indispensável para quem quer que deseje seguir o confuso diálogo que então se desenrolava entre a antropologia e a teologia. Nesse período de formação, a antropologia era ainda tributária do púlpito do pregador e da paróquia e os bispos usavam as suas descobertas para redigir textos fulminantes.

Os etnólogos de paróquia tomavam partido: eram optimistas ou pessimistas quanto às perspectivas do progresso humano. Os selvagens eram, ou não, capazes de evoluir? John Wesley ensinava que, no seu estado natural, o homem era fundamentalmente mau, e pintava quadros vivos dos costumes primitivos para ilustrar a sua tese sobre a degenerescência daqueles que não haviam recebido a salvação. ,

A religião natural dos Creek,~ Cherokee, Chickasaw e de todos os outros índios, consiste em torturar os seus prisioneiros de manhã à noite e por fim assá-los em lume brando (...). Digo-vos que é comum entre eles o filho. estoirar os miolos do pai se achar que ele já viveu demasiado: (Works,- vol: 5, p: 402)

É inútil resumir aqui a longa controvérsia entre os partidários do progresso e os da degenerescência. As discussões arrastaram-se por várias décadas sem nunca terem sido concludentes. Por fim, o Arcebispo Whately retomou de forma pertinaz e popular a tese da degenerescência para refutar o optimismo dos economistas discípulos de Adam Smith.

Poderá esta criatura licenciosa ser dotada de alguma nobreza? [pergunta] Poderão considerar-se os selvagens mais atrasados e os espécimes mais evoluídos das raças europeias como membros da mesma espécie? Será concebível, como afirmava o grande economista «progredir passo a passo em todas as artes da vida civilizada»? (1855, pp. 26-7)

## O seu panfleto suscitou; segundo Hodgen, reacções violentas e imediatas:

Outros partidários da degenerescência, como W. Cooke Taylor, escreveram volumes em apoio da tese de Whately e reuniram para este fim um grande número de provas; enquanto o Arcebispo se contentara só com uma ilustração (...). Os defensores do optimismo do século XVIII apareciam de todos os lados. Criticavam os livros a partir das teses de Whately. E em toda a parte os reformadores da ordem social, essas boas almas cuja recente compaixão pelos oprimidos se consolava com a idéia de uma melhoria inevitável da sociedade, se alarmavam com as conseqüências práticas da tese oposta. (...) Mais desconcertados ainda estavam aqueles especialistas da cultura e do espírito humano interessados pessoal e profissionalmente numa metodologia baseada na idéia de progresso. (pp. 30-1)

**Finalmente; apareceu um homem que, até ao fim do século, pôs fim à controvérsia trazendo o pensamento científico em auxílio dos adeptos do progresso. Tratava-se de Henry Burnett Tylor (1832-1917). Desenvolveu uma teoria e procurou . provar que a civilização era o .resultado de um lento progresso tendo como ponto de partida uma sociedade semelhante às dos selvagens contemporâneos.**

Entre os elementos quẽ nos ajudam a delinear o verdadeiro curso da civilização no mundo, existe uma importante categoria de dados a que, por comodidade, chamei «sobrevivências». São processos, costumes, opiniões, etc., que se arrastaram pela força do hábito até o coração da nova sociedade (...) que, deste modo, constituem provas, exemplos de uma cultura mais antiga a partir da qual uma outra, mais nova, evoluiu (p. 16).

Tudo se passa como se os assuntos mais importantes da antiga sociedade se tivessem introduzido no espírito das gerações seguintes e como se as suas crenças mais importantes permanecessem como um folclore de *nursery*. (p. 71) (*Primitive Culture*, I, 7ª. ed.)

Robertson Smith recorrera à noção de sobrevivência para explicar a persistência das regras irracionais de impureza. Tylor publicou a sua obra em 1873, depois da publicação de *The Origin of the Species* e a sua análise das culturas parece-se, nalguns pontos, com a que Darwin faz das espécies orgânicas. Darwin tinha curiosidade de saber em que condições podia surgir um novo organismo. Interessava-se pela sobrevivência dos mais fortes e também pelos organismos rudimentares cuja permanência lhe dava as indicações necessárias para a reconstituição do esquema evolucionista. Mas Tylor estava unicamente interessado na persistente sobrevivência dos elementos inadaptados, nas relíquias de culturas quase desaparecidas. Não era sua intenção catalogar as espécies culturais distintas nem mostrar a sua adaptação através da história. Apenas pretendia demonstrar, de uma maneira geral, a continuidade da cultura humana.

Robertson Smith, aparecendo depois, herdou a idéia de que o homem civilizado dos tempos modernos resulta de um longo processo de evolução. Admitia que os nossos actos e as nossas crenças têm ainda hoje um lado fóssil, como um apêndice petrificado e desprovido de sentido, preso ao nosso modo de vida. Mas Robertson Smith não se interessava pelas sobrevivências fossilizadas. Para ele, estes costumes, que não alimentaram os momentos de crescimento que balizam a nossa história, eram irracionais, primitivos e, por isso, sem grande interesse.

O importante, para ele, era desaterrar e limpar da superfície da história as pedras e da poeira das culturas selvagens contemporâneas e revelar as grandes correntes criadoras que têm, na sociedade moderna, uma função activa e que assim se mostram como produtos da evolução. Este é precisamente o seu objectivo ao escrever *The Religion of the Semites*, onde separa os princípios da verdadeira religião das superstições selvagens que, aliás, põe de parte sem perder demasiado tempo. As teorias de Robertson Smith sobre a superstição e a magia são apenas um subproduto do tema central da sua obra-chave. Portanto, procede, ao invés de Tylor. Enquanto este queria saber o que as relíquias pitorescas nos podem ensinar sobre o passado, Smith partia em busca dos elementos comuns à experiência primitiva e à experiência moderna. Tylor fundou os estudos folclóricos; Robertson Smith, a antropologia social.

Houve outra corrente de pensamento que se ofereceu à curiosidade profissional de Robertson Smith. Alguns crentes não podiam conciliar o desenvolvimento da ciência com a Revelação cristã tradicional. A fé estava abalada. A razão e a fé pareciam irremediavelmente em desavença, a menos que se encontrasse uma nova concepção da religião. Um grupo de filósofos que já não podiam aceitar a religião revelada, mas que não podiam também viver sem quaisquer crenças transcendentais que os guiassem, trataram de procurar essa fórmula. Foi então que nasceu um movimento, ainda hoje vivo, que tendia a destronar as revelações da doutrina cristã e a substituí-las por princípios morais erigidos em estatuto de essência da religião. Citamos abaixo a descrição que Richter fez deste movimento nascido em Oxford. Em Balliol, T. H. Green tentava aclimatar a filosofia idealista hegeliana e resolver, graças a ela, os problemas da fé, da moral e da política contemporânea. Jowett escrevera a Florence Nightingale:

É preciso fazer pelos instruídos alguma coisa de comparável ao que J. Wesley fez pelos pobres.

Este era precisamente o objectivo de T. H. Green: ressuscitar a religião nos meios instruídos, torná-la intelectualmente respeitável, suscitar um novo fervor moral e, assim, reformar a sociedade. E as teorias de T. H. Green foram acolhidas com entusiasmo. As suas idéias filosóficas eram complicadas e a sua base metafísica tortuosa, mas de princípios muito simples. Mrs. Humphrey Ward chegou mesmo a exprimi-los no seu romance, um *best-seller* intitulado *Robert Elsmere* (1888).

A filosofia da história de Green era uma teoria do progresso moral: de época para época, Deus incarna na vida social e esta, cada vez mais, tende para a perfeição moral. Eis um extracto do sermão laico onde ele afirma que a consciência que o homem tem de Deus

tem sido, sob várias formas, o agente moralizador da sociedade humana, ou melhor, o princípio criativo desta mesma sociedade. A existência de deveres específicos e o seu cumprimento, o espírito de auto-sacrifício, a lei moral e o respeito que ela inspira sob a forma mais abstracta e mais absoluta, tudo isto supõe evidentemente a existência de uma sociedade. Mas esta sociedade não pode ser a criação nem de meros apetites nem do medo. (...) Sob a sua influência, as necessidades e os desejos que têm a sua origem na natureza animal tornam-se numa aspiração ao progresso que educa, engrandece e reforma as sociedades. O homem terá sempre perante si um ideal por cumprir do Bem, um ideal que lhe aparece de diferentes formas consoante o seu grau de desenvolvimento, mas que em todos os casos é Deus; os

costumes e as leis graças aos quais se realiza na vida algo de semelhante a este ideal são dotados de uma autoridade divina. (M. Richter, p. 105) .

Em última análise, a filosofia de Green tende a afastar-se da revelação e a substituí-la pela moral enquanto essência da religião. Robertson Smith nunca renunciou à Revelação. Até ao fim da vida, acreditou que o Velho Testamento era de inspiração divina. Mas os seus biógrafos, Black e Chrystal, sugerem que, embora guardando a fé, ele se abeirou, estranhamente, da religião pregada pelos idealistas de Oxford.

Em Aberdeen, no ano de 1870, Robertson Smith regia a cadeira de hebraico na Free Church. Estava na vanguarda dum movimento de crítica histórica que havia algum tempo vinha a perturbar profundamente os especialistas da Bíblia. Em 1860, em Balliol, o próprio Jowett fora censurado por publicar um artigo intitulado «A propósito de uma interpretação da Bíblia», no qual defendia que o Velho Testamento tinha de ser entendido como qualquer outro livro. As acções intentadas contra Jowett falharam e foi-lhe permitido continuar como Professor Regius. Em compensação, quando em 1875 escreveu o artigo «Bíblia» para a Enciclopédia Britânica, a Free Church sublevou-se contra uma tal heresia. Foi suspenso e, depois, demitido das suas funções. Como Green, Robertson Smith mantinha um estreito contacto com o pensamento alemão. Mas enquanto Green não defendia a Revelação cristã, Robertson Smith nunca vacilou na sua fé na Bíblia enquanto testemunho de uma Revelação específica e sobrenatural. Mas estava preparado para submeter a Bíblia à crítica, como qualquer outra obra. Dirigiu-se inclusive à Síria, depois de ter sido demitido da universidade de Aberdeen, para recolher no terreno informações que viriam a firmar a sua interpretação: Expôs o fruto destas pesquisas em primeira mão sobre a vida e os documentos semitas nas suas “conferências Burnet”, cuja primeira série foi publicada sob o título *The Religion of the Semites*.

O leitor desta obra apercebe-se rapidamente de que Robertson Smith não procurou iludir os problemas da humanidade do seu tempo, e refugiar-se numa torre de marfim. Se julgava importante compreender as crenças religiosas das obscuras tribos árabes, era porque estas lançariam alguma luz sobre a natureza humana e sobre a experiência religiosa. Destas conferências emergem temas fundamentais: primeiro, que os fenómenos exóticos e mitológicos, as teorias cosmológicas, têm pouco a ver com a religião. Assim, Smith contradiz implicitamente a teoria de Tylor de que a religião primitiva teria as suas origens no pensamento especulativo. Robertson Smith sugeria àqueles que passavam as suas noites em branco tentando conciliar a Criação segundo o livro da Gênesis com a teoria da evolução darwiniana, que podiam enfim descansar. A mitologia é uma espécie de bordado que enfeita as crenças mais sólidas. A verdadeira religião, desde os tempos mais remotos, está enraizada nos valores morais da comunidade. Até os mais primitivos e os mais errantes dos vizinhos de Israel, atormentados por demônios e mitos, mostram alguns sinais de verdadeira religião.

O segundo tema de Robertson Smith é que a vida religiosa de Israel era mais moral do que a de todos os povos circundantes. Consideremos brevemente este tema. As três últimas conferências Burnett, proferidas em Aberdeen no ano de 1891, nunca foram publicadas e hoje delas pouco sobrevive. Estas conferências tratam dos pontos comuns entre a cosmogonia do Gênesis e a dos povos semitas. Smith achava que a pretensa similaridade com a cosmogonia caldaica era muito exagerada e que os mitos babilônicos estavam mais próximos dos das sociedades selvagens do que dos de Israel. É certo que a lenda fenícia se assemelha superficialmente à história do Gênesis, mas, estas similaridades põem em relevo as suas diferenças fundamentais de espírito e de sentido.



As lendas fenícias (...) estavam ligadas a uma concepção absolutamente pagã de Deus, do homem e do mundo. Desprovidos como estavam de motivos morais, nenhum dos seus crentes poderia alcançar uma concepção espiritual da Divindade ou uma noção elevada dos fins da humanidade. (...) Não me cabe a mim explicar o contraste (com as noções hebraicas de divindade); cabe sim àqueles que, orientados por uma falsa filosofia da Revelação, apenas vêem no Velho Testamento o resultado das tendências gerais das religiões semíticas. Os meus trabalhos não me permitem aqui adoptar esse ponto de vista infirmado pelas numerosas semelhanças de pormenor entre os contos e os ritos hebraicos e pagãos; porque todas estas semelhanças concretas não fazem mais que por em evidência os contrastes entre as duas tradições no plano espiritual (...) (J. S. Black e G. Chrystal, p. 536)

**Isto quanto à esmagadora inferioridade das religiões dos vizinhos de Israel e dos Semitas pagãos. No que respeita às religiões semitas pagãs, elas possuem essencialmente duas características: uma demonologia abundante que desperta o medo e relações estáveis e reconfortantes com o deus da comunidade. Os demônios são o elemento primitivo rejeitado por Israel; as relações morais e estáveis com Deus constituem a verdadeira religião.**

Se é verdade que o selvagem se sente rodeado por inumeráveis perigos que não compreende e que assim identifica como inimigos invisíveis ou misteriosos dotados de poderes superiores aos do homem, já não é verdade que a religião se funde numa tentativa de apaziguar estes poderes. Desde o princípio, a religião, dado que distinta da magia e da feitiçaria, era um assunto de família. Dirigia-se aos parentes e aos amigos que podiam de facto zangar-se com a sua gente durante algum tempo, mas que podiam sempre conciliar-se, desde que não fossem inimigos da família ou membros renegados da comunidade. (...) Só nos momentos de dissolução social (...) é que a superstição mágica baseada no simples terror ou os ritos destinados a apaziguar os deuses estrangeiros invadem a esfera da religião tribal ou nacional. Em tempos melhores, a religião da tribo ou do Estado não se confunde com as superstições locais ou estranhas, com os ritos mágicos que o terror selvagem pode ditar ao indivíduo. A religião não é uma relação arbitrária entre cada indivíduo e um poder sobrenatural. É a relação de todos os membros da comunidade com um poder que zela pelo bem-estar desta comunidade. (*Religion of the Semites*, p. 55)

**Não há dúvida de que este julgamento sobre a relação entre a moral e a religião primitivas encontrou, durante a década de 1890, um acolhimento favorável. Operava uma combinação feliz entre o novo idealismo moral de Oxford e a antiga revelação. Robertson Smith dedicara-se à interpretação moral da religião. As suas teses eram compatíveis com as de Oxford e a prova disso é que Bailliol lhe ofereceu um lugar logo que foi demitido da cadeira de hebraico na universidade de Aberdeen.**

Smith estava convencido de que o Velho Testamento se manteria por cima da contenda e que sairia incólume dum exame científico, por mais rigoroso que fosse. Podia mostrar com uma erudição incompatível que todas as religiões primitivas eram a expressão de formas e de valores sociais. E uma vez que os conceitos religiosos de Israel eram indiscutivelmente de um grande valor moral, que ao longo da história deram lugar aos ideais cristãos e que estes, por sua vez, abandonaram o catolicismo em favor do Protestantismo, o sentido da evolução não colocava dúvidas. Deste modo, a ciência não contradizia a tarefa dos cristãos, antes constituía um dos seus suportes essenciais.

Tendo definido a magia como um resíduo da evolução, os antropólogos encontraram-se perante um problema irresolúvel. Por um lado, a magia era um rito que

não fazia parte do culto votado ao deus da comunidade; por outro, era um rito do qual se esperava um resultado automático. Num certo sentido, a magia era para os hebreus o que o Catolicismo era para os Protestantes: um culto ridículo e irracional, ritos desprovidos de sentido, cujos participantes esperavam ver resultados sem ter havido uma experiência íntima de Deus.

Na sua primeira conferência, Robertson Smith sublinhava o contraste entre a inteligente interpretação calvinista das Escrituras e aquela, mágica, dos Católicos Romanos que sobrecarregavam o Livro com elementos supersticiosos. Nesta mesma conferência, Smith declarava sem rodeios:

Desde o princípio ou quase, a Igreja Católica afastou-se da tradição apostólica elaborando uma concepção do Cristianismo que se resume numa série de enunciados de princípios abstractos e imutáveis; a sua aceitação intelectual bastava para determinar toda a existência de homens que nunca tinham estabelecido relações pessoais entre si e Cristo. (...) Contrariamente ao que afirmavam os Católicos, as Sagradas Escrituras não são «um fenómeno divino onde cada letra é dotada das riquezas redentoras que são a fé e o conhecimento». (J. S. Black e G. Chrystal, pp. 126-127)

Os biógrafos de Smith sugerem que ao associar a magia e o Catolicismo, ele queria incitar os seus adversários protestantes irreductíveis a adoptarem uma atitude mais corajosa face à Bíblia. Fosse quais fossem os motivos deste escocês, é um fato que o estudo comparado das religiões herdou uma antiga discórdia sectária do valor religioso do formalismo ritual. Chegou o momento de mostrar que essa interpretação emocional e parcial dos ritos arrastou a antropologia para uma das suas perspectivas teóricas mais estereis: a preocupação estreita de indagar sobre a eficácia dos ritos. Desenvolveremos este tema no capítulo IV. Robertson Smith estava perfeitamente certo ao sublinhar que, ao longo da sua história, os cristãos tenderam para considerar o rito no seu aspecto mais formal, pelo prisma da sua eficácia. Mas, por duas vezes, as suas suposições evolucionistas induziram-no em erro. A prática mágica, no sentido de um rito de eficácia automática, não é um sinal de primitivismo e o contraste que ele próprio notava entre a religião dos apóstolos e a de um Catolicismo mais tardio deveria tê-lo esclarecido neste ponto. É igualmente falso que apenas as religiões evoluídas tenham um conteúdo altamente moral. Espero demonstrá-lo nos capítulos seguintes.

Robertson Smith exerceu uma grande influência em dois homens, Durkheim, por um lado, e Frazer, por outro, que o interpretaram cada um à sua maneira. Durkheim pegou na sua tese central e abriu perspectivas fecundas no estudo das religiões comparadas. Frazer pegou num tema menor e acessório e conduziu o estudo das religiões a um beco sem saída.

Durkheim reconheceu a sua dívida para com Robertson Smith em *Elementary Forms of Religious Life* (p. 61). Toda a obra é consagrada ao desenvolvimento da ideia que germinara em Smith de que os deuses primitivos são parte e parcela da comunidade, de que as suas formas exprimem precisamente, os pormenores da sua estrutura e os seus poderes punem e recompensam em seu nome. Na vida primitiva,

a religião consistia numa série de actos e de observâncias cuja realização correcta era necessária e desejável para se obter o favor dos deuses ou para evitar a sua cólera, e cada membro da sociedade participava de um modo definido nestas

observâncias, quer em virtude de ter nascido dentro da família e da comunidade quer em virtude de ter adquirido este ou aquele estatuto no seio dessa família e dessa comunidade. (...) A religião tinha por objectivo não a, salvação das almas; mas a preservação da sociedade e a garantia do seu bem-estar. (...). Todo indivíduo entrava, pelo nascimento, em relações pré-estabelecidas com certos deuses e com os seus congêneres; e a sua religião, que é a parte da conduta determinada pelas suas relações com os deuses, era simplesmente um segmento do esquema geral de comportamento que lhe estava prescrito consoante a sua posição na sociedade. (...) A religião antiga não é mais que um aspecto da ordem social geral que regula tanto os deuses como os homens.

Assim escreveu Robertson Smith (pp. 29-33). Não fora o seu estilo e o uso do imperfeito e isto poderia ter sido escrito por Durkheim.

Achei muito útil, para compreender Durkheim, saber que ele se encontrou inicialmente envolvido numa controvérsia com os ingleses, como sugere Talcott Parsons (1960). As lacunas da filosofia política inglesa, sobretudo de Herbert Spencer, incitavam Durkheim a levantar mais uma vez o problema da integração social que tanto o preocupava. Não podia subscrever a teoria utilitarista segundo a qual a psicologia individual bastaria para explicar o desenvolvimento da sociedade. Durkheim queria demonstrar que era necessário algo mais, uma obrigação comum para com um conjunto de valores comuns, uma consciência colectiva para se compreender a natureza da sociedade. Na mesma altura, outro francês, Gustave le Bon (1841-1931) embrenhava-se na mesma tarefa de corrigir as teses de Bentham que então prevaleciam. Para este efeito, elaborou uma teoria da psicologia das massas que Durkheim parece ter utilizado livremente. Compare-se a descrição que Durkheim faz da emoção arrebatadora que se desprende das cerimônias totêmicas com a descrição de Gustave le Bon do «espírito das massas», influenciável, emotivo, heróico ou selvagem. Mas para convencer os ingleses do seu engano, Durkheim dispunha, de um argumento melhor presente na obra de outro inglês.

Durkheim adoptou sem reservas a definição que Robertson Smith fez da religião primitiva: uma igreja estabelecida que exprime os valores da comunidade. Aceitou a distinção de Robertson Smith entre os ritos que fazem parte do culto aos deuses da comunidade e os outros ritos. Como Smith, qualificou-os de 'mágicos' e definiu a magia e os mágicos como crenças, práticas e pessoas que se encontram à margem da comunhão da igreja e que por vezes lhe são hostis. Seguindo Robertson Smith e talvez também Frazer (porque os primeiros volumes do *Golden Bough* apareceram antes da publicação, em 1912, das *Formas Elementares da Vida Religiosa*), admitiu que os ritos mágicos correspondiam a uma forma de higiene primitiva:

As coisas que o mágico recomenda que se mantenham separadas são aquelas que, por causa das suas propriedades características, não podem ser misturadas ou confundidas sem perigo. Trata-se de máximas utilitárias, das primeiras formas de interdições higiênicas e médicas. (p. 338)

Deste modo se confirmava a distinção entre o contágio e a verdadeira religião. Mas como as regras de pureza não estavam no centro das suas preocupações, Durkheim não lhes prestou mais atenção do que Robertson Smith.

Qualquer estudioso que delimite arbitrariamente o seu objecto encontra-se em dificuldades. Ao distinguir uma categoria de separações que atribuía à higiene primitiva, de uma outra categoria que atribuía à religião primitiva, Durkheim minava os

fundamentos da sua própria definição de religião. Nos primeiros capítulos, compendia e rejeita as definições de religião que não o satisfazem: as que faziam apelo ao mistério e ao medo e também a de Tylor, que identificava a religião com a crença em realidades espirituais. Durkheim adopta de seguida dois critérios que supõe coincidentes: o primeiro, vimo-lo já, é a organização comunitária dos homens no culto da comunidade; o segundo é a distinção entre o sagrado e o profano. O sagrado é o objecto de adoração da comunidade e pode ser reconhecido nas regras que exprimem o seu carácter essencialmente contagioso.

Quando insiste na ruptura completa entre o sagrado e o profano, entre os comportamentos seculares e os religiosos, Durkheim abandona Robertson Smith. Este afirmava, ao contrário e com insistência (p. 29 e s.), que não existe «separação entre a esfera religiosa e a vida corrente». Uma oposição total entre sagrado e profano parece ter sido um passo necessário na teoria durkheimiana da integração social e exprimia outra oposição, agora entre o indivíduo e a sociedade. Durkheim projecta a consciência social para além e acima dos membros individuais da sociedade, para uma outra entidade ao mesmo tempo exterior e poderosamente constringedora. Vemos também Durkheim insistir no facto de as regras de separação caracterizarem o sagrado, diametralmente oposto ao profano. Os seus argumentos levam-no então a perguntar por que razão o sagrado é contagioso. Responde referindo-se à natureza fictícia, abstracta, das entidades religiosas. Elas não são mais do que idéias despertadas pela experiência da sociedade, idéias colectivas projetadas para o exterior, meras expressões de valores morais. Não possuem bases materiais. São pois, em última análise, desenraizadas, fluidas, capazes de se fundirem noutras experiências. É da sua natureza estarem sempre em perigo de perder o seu carácter distintivo e necessário. O sagrado precisa de estar forçosa e continuamente delimitado por interdições. O sagrado deve sempre ser visto como contagioso porque as relações que se estabelecem com ele se exprimem obrigatoriamente nos ritos de separação e de demarcação e na idéia de que é perigoso, ultrapassar certos limites.

Mas aqui surge uma pequena dificuldade. Se o contágio caracteriza o sagrado, em que difere então da magia, não sagrada, mas também caracterizada pelo contágio? Que forma de contágio é esta que não é gerada pelo processo social? Por que assimilar as crenças mágicas à higiene primitiva e não à religião primitiva? Estes problemas não interessaram Durkheim. Ele seguiu a via traçada por Robertson Smith separando a magia da moral e da religião e assim ajudou a transmitir-nos uma confusão de idéias sobre a magia. Desde então, os estudiosos não cessaram de meditar numa definição satisfatória das crenças mágicas e de se interrogar sobre a mentalidade dos povos que as subscrevem.

Sabemos agora que a visão durkheimiana de comunidade social era demasiado unitária. Devemos começar por reconhecer que a vida comunitária é muito mais complexa do que ele julgara. Depois, descobrimos que a sua teoria segundo a qual os rituais são símbolos de processos sociais é válida para dois tipos de crenças – religiosas e mágicas – relativas ao contágio. Se tivesse pressentido que as regras a que chamava higiênicas são também dotadas de um simbolismo social, teria sem dúvida afastado a categoria da magia. Voltaremos a este tema, pois não poderemos desenvolvê-lo sem primeiro fazer tábua rasa de uma série de idéias preconcebidas derivadas, também, de Robertson Smith.

Frazer não se interessou pelas implicações sociológicas da obra de Robertson Smith nem pelo seu tema principal. Optou por agarrar-se à magia, resíduo que Robertson Smith rejeitara casualmente, por assim dizer, da sua definição de verdadeira religião. Ele mostrou que as crenças mágicas tinham uma certa regularidade e que podiam ser classificadas. Concluiu, após o exame, que a magia não era um conjunto de regras para evitar qualquer

contaminação obscura. Os actos mágicos destinavam-se ora a procurar benefícios, ora a evitar o mal. E portanto, os comportamentos que Robertson Smith classificava como “supersticiosos” não se limitavam às regras de pureza. Todos estes comportamentos pareciam estar dominados pela noção de contágio, bem como pela crença de que os caracteres podem ser transmitidos por simpatia ou semelhança. Em virtude das chamadas leis da magia, o mágico pode mudar o rumo dos acontecimentos entregando-se a actos miméticos ou dando livre curso às forças contagiosas. Estudando a magia, Frazer contentou-se em escrever as condições em que uma coisa pode simbolizar outra. Se não estivesse convencido de que os selvagens pensam segundo princípios inteiramente diferentes dos nossos, não teria talvez aceite de ânimo leve ver na magia um acto simbólico. Poderia então ter dado as mãos a Durkheim e à escola francesa de sociologia e estabelecido, nos dois lados do canal da Mancha, um diálogo mais frutífero para o pensamento inglês do século XIX. Em vez disso, dedicou-se à tarefa de pôr ordem, aliás de forma superficial, nas pressuposições evolucionistas implícitas de Robertson Smith: destinando à cultura humana três estádios de desenvolvimento.

A magia era o primeiro estádio, a religião o segundo, a ciência o terceiro. O seu argumento obedece a uma espécie de dialéctica hegeliana; a magia, que ele considerava como ciência primitiva, era vencida pelas suas próprias insuficiências e suplementada pela religião, forma de fraude perpetrada pelos políticos e pelos padres. Da tese (a magia) emergia a antítese (a religião), e a síntese (a ciência moderna e eficaz) substituía, ao mesmo tempo, a magia e a religião. Este esquema de evolução, muito em voga na altura, não assentava sobre nada de concreto. Frazer baseava-se apenas nalgumas suposições correntemente admitidas na época em conversas de salão. Acreditava-se, de facto, que o requinte moral era um sinal de civilização avançada. Supunha-se também que a magia nada tinha a ver com a moral nem com a religião. Foi com estes elementos que Frazer pintou a imagem dos nossos antepassados. A magia dominava o seu espírito. O universo, a seus olhos, era movido por princípios impessoais, mecânicos. Procurando desajeitadamente a fórmula que lhes permitiria controlá-los, os nossos antepassados tropeçavam por acaso nalguns princípios justos mas, o mais das vezes, a confusão mental de que eram vítimas levava-os a crer que as palavras e os sinais lhes poderiam servir de instrumentos. A magia seria a consequência da incapacidade dos primeiros humanos para distinguir as suas próprias associações subjectivas da realidade exterior, objectiva. A sua origem baseava-se, pois, num engano. Não existiam dúvidas de que o selvagem era um pateta crédulo.

Deste modo, as cerimônias que em muitas terras se destinam a apressar o fim do Inverno a prolongar o Verão são, num certo sentido, uma tentativa de criar um mundo novo, de «remodelá-lo para que corresponda melhor ao íntimo desejo dos homens». Mas se nos colocarmos no lugar dos velhos sábios que usavam meios tão fracos para realizar propósitos tão desmesuradamente vastos, teremos de despojar-nos da nossa concepção moderna da imensidão do Universo e da pequenez e insignificância do lugar que o homem nele ocupa. (...) Para o selvagem, as montanhas que delimitam o horizonte, visível, ou o mar que se estende ao seu encontro, são o fim do mundo. Os seus pés nunca o levaram para além destas estreitas fronteiras... Sobre o futuro quase não pensa e do passado conhece apenas o que lhe for transmitido, oralmente, pelos seus antepassados. A idéia de que um mundo assim circunscrito no espaço e no tempo nasceu dos esforços ou da vontade de um ser como ele não provoca grande abalo na sua credulidade; e pode, sem muita dificuldade, imaginar que ele

próprio é capaz de repetir cada ano a obra da criação com os seus sortilégios e encantamentos. (*Spirits of the Corn and of the Wild*, II, p. 109)

É difícil perdoar a Frazer a sua auto-satisfação, o seu desdém não disfarçado pelas sociedades primitivas. O último capítulo de *Taboo and the Perils of the Soul* intitula-se «A nossa dívida para com os Selvagens». Possivelmente, foi introduzido em resposta a correspondentes que o pressionaram a reconhecer a sabedoria e a profundidade filosófica das culturas primitivas que conheciam.

Frazer apresenta interessantes extractos destas cartas nas suas notas, mas as suas idéias preconcebidas impediram-no de os levar em linha de conta. O capítulo em questão simula um elogio à filosofia dos selvagens; mas como Frazer não nos oferece nenhuma razão para respeitar idéias cujo carácter infantil, irracional e supersticioso acabava de demonstrar, somos levados a crer que o seu elogio é apenas de fachada. Será possível demonstrar uma condescendência mais pomposa?

No fim de contas, as nossas semelhanças com os selvagens são muito mais numerosas do que as nossas diferenças. (...) Ao cabo e ao resto, aquilo que chamamos de verdade é apenas a hipótese que se pensou ser mais eficaz. Assim, reexaminando as opiniões e as práticas de idades e raças mais rudes que as nossas, faremos bem em olhar os seus erros com indulgência, pois são passos em falso inevitáveis dados em busca da verdade...

Frazer teve adversários que, no seu tempo, receberam alguma atenção. Mas, em Inglaterra, triunfou incontestavelmente. Ainda hoje, a edição abreviada de *Golden Bough* é vendável e ainda hoje se profere regularmente uma Frazer Memorial Lecture. O seu sucesso deve-se à grande simplicidade das suas idéias, à incansável energia com que publicava volume após volume e sobretudo a um estilo luxuriante que lhe permitiu atingir um público tão vasto. Quase todas as obras então consagradas às civilizações antigas contêm uma série de alusões ao primitivismo e ao critério que o define: a superstição mágica sem conteúdo ético.

Assim, reconhecem-se em Cassirer, falando do Zoroastrismo, estes temas tirados do *Golden Bough*:

Até a natureza assume novas formas, por ser vista exclusivamente através do espelho da vida moral. A natureza (...) é concebida como sendo o domínio da lei e daquilo que é lícito. Na religião de Zoroastro, a natureza é descrita pelo conceito de *Asha*. *Asha* é a sabedoria da natureza que reflecte a sabedoria do seu criador, Ahura Mazda, o «Senhor sábio». Esta ordem universal, eterna, inviolável, governa o mundo e determina todos os fenómenos singulares: o trajecto do Sol, da Lua, das estrelas, o crescimento das plantas e dos animais, o percurso dos ventos e das nuvens. Tudo isto é mantido e preservado, não por meras forças físicas, mas pela força do Bem (...); o sentido moral substituiu e suplantou o sentido mágico.

Ou, para considerar um exemplo mais recente, eis o Professor Zaehner observando pesarosamente que os textos de Zoroastro menos truncados não têm qualquer interesse, pois apenas contêm regras relativas à pureza:

(...) Só no Videvdat, com as suas aborrecidas prescrições sobre a pureza ritual e a sua listagem das punições impossíveis para crimes ridículos, os tradutores parecem dominar, pouco mais ou menos, o texto. (pp. 25-26)

É certo que Robertson Smith nada avançou; mas poderemos ter a certeza, passados setenta anos, de que não quis ir mais longe? Os especialistas do Velho Testamento supõem geralmente que os povos primitivos apenas retêm, dos seus rituais, o carácter mágico, isto é, mecânico, utilitário. «Israel, nos seus primórdios, quase não distinguia o que chamamos de pecados voluntários e involuntários contra Deus» (Osterley e Box). «Para os Hebreus do século V a.C.», escrevia o Professor James em 1938, «a expiação era apenas um processo mecânico que consistia na eliminação da impureza material». A história dos Israelitas é algumas vezes apresentada como uma luta entre os profetas – que proclamavam uma comunhão íntima, interior, entre Deus e o povo– e este povo, sempre sujeito a recair na magia primitiva para a qual está particularmente predisposto quando em contacto com outras culturas mais primitivas que a sua. O paradoxo é que a magia parece por fim triunfar no Código Sacerdotal. Se a magia, nas suas manifestações primeiras e tardias, é a crença na eficácia adequada do rito, então ela deixa de ser o critério para a definição do primitivo. Esperava-se que a própria palavra desaparecesse das obras consagradas ao Velho Testamento. Mas assim não aconteceu e encontramos-a ao lado de tabu e de mana. Estes três termos enfatizam o que distingue a religião israelita do paganismo semítico. Eichrodt emprega-os com particular à vontade (pp. 438, 453):

Fizemos já alusão aos efeitos mágicos atribuídos aos ritos e às formas de expiação na Babilónia. Isto torna-se mais claro quando recordamos que a confissão dos pecados faz parte do ritual de exorcismo e que tem eficácia *ex opere operato*. , (p. 166)

Adiante cita os salmos 40,7 e 69,31 que, segundo ele, «se opõem à tendência – inerente ao sistema do sacrifício – para fazer do perdão um processo mecânico». De novo supõe (p. 119) que os conceitos religiosos dos primitivos são «materialistas». Grande parte desta obra, aliás impressionante, assenta na suposição de que os rituais que funcionam *ex opere operato* são primitivos, anteriores no tempo aos rituais que simbolizam estados interiores do espírito. Mas o autor parece sentir por vezes um desassossego que lhe infunde, talvez, o pouco fundamento da sua tese.

Kipper, o mais comum dos termos que designam a expiação, incita-nos também a seguir este caminho, se o sentido original da palavra for “ímpar” como parecem testemunhá-lo os termos análogos babilónicos e assírios. Aqui, o conceito fundamental de pecado traduz a ideia de impureza material; e o sangue, substância sagrada dotada de um poder miraculoso, deve automaticamente lavar a nódoa do pecado. (p. 162)

Depois ocorre-lhe uma ideia que, tomada a sério, faria escrever muitas páginas:

Mas uma vez que a palavra derivada, de origem árabe, e que significa «cobrir», parece igualmente possível, pode bem ser que se trate de cobrir a culpabilidade, de a dissimular aos olhos da pessoa ofendida por meio de uma separação. Neste caso, o acto de expiação teria, ao contrário, um carácter pessoal. (p. 162)

Eichrodt deixa-se assim enternecer pelos babilónicos — talvez também eles fizessem uma ideia do que é a verdadeira religião interior; talvez a experiência religiosa de Israel não estivesse isolada no meio da magia pagã circundante.

As mesmas conjecturas dominam as interpretações da literatura grega. Evocando a vida social e as crenças da época de Homero, o Professor Finley, recorreu a um critério moral para distinguir os primeiros elementos destas crenças dos elementos mais tardios (pp. 147, 151, 157).

Por seu lado, um erudito helenista francês, Moulinier, dedica-se ao estudo aprofundado das noções de puro e de impuro no pensamento grego. Contrariamente a Robertson Smith, Moulinier é um homem imparcial e, se adoptarmos os critérios correntes em antropologia, os seus trabalhos, empíricos, são excelentes. Não parece que os Gregos se tenham preocupado muito com a poluição ritual no período descrito por Homero (supondo que este período existiu). Só depois aparecem noções deste género expressivas no teatro grego clássico. O antropólogo, fraco em erudição clássica, gostaria de ter uma orientação especializada que lhe dissesse que crédito dar a este autor, pois a sua obra é estimulante e, para o leigo, convincente. Mas eis que um crítico inglês do *Journal of the Hellenic Studies* condena sem apelo o nosso autor pela sua ignorância da «antropologia» que se fazia no século XIX:

(...) O autor encontra-se inutilmente em desvantagem. Parece não conhecer nada da grande massa de dados comparativos disponíveis a quem quer que deseje estudar a pureza, a poluição e a purificação. (...) Alguns modestos conhecimentos de antropologia ter-lhe-iam bastado para saber que uma noção tão antiga como a de poluição do sangue derramado pertence a um tempo em que a comunidade era o universo inteiro. (...) Quando ele emprega, na página 277, a palavra «tabú», é apenas para mostrar que não compreendeu devidamente o seu , sentido. (H. J. Rose, 1954)

Em contrapartida, um outro crítico, que não insiste sobre os contestáveis conhecimentos em matéria de antropologia, recomenda sem reservas a obra de Moulinier (Watmough).

Poderíamos multiplicar as citações dispersas que reunimos ; aqui ao acaso. Elas mostram quão vazia tem sido a influência de Frazer. Marcou profundamente a própria antropologia. Desde que escolheu como problema interessante no estudo comparado das religiões as crenças falsas na eficácia da magia, os antropólogos britânicos prostraram-se respeitadamente perante esta questão, embora tivessem há muito rejeitado as hipóteses evolucionistas que a tornavam interessante para Frazer. Quanto aos antropólogos, continuam a gratificar-nos com exposições esclarecidas sobre a relação entre a magia e a ciência — exhibições virtuosísticas de erudição respeitantes a um problema cuja importância teórica não é demonstrada.

No conjunto, a influência de Frazer tem sido funesta. Herdou de Robertson Smith um tema periférico e perpetuou uma divisão deplorável entre a religião e a magia. Disseminou uma ideia preconcebida e errada sobre a concepção primitiva do universo que se regeria por símbolos. Enfim, acreditou e fez acreditar que a religião primitiva nada tem a ver com a moral. Antes de abordar o tema da poluição ritual, precisamos de corrigir estas ideias preconcebidas. Porque os antropólogos fragmentaram assim uma experiência humana única, o estudo da religião comparada não parou de tropeçar em mistérios impenetráveis. Nesta obra, tentaremos reunir alguns dos fragmentos.

Em primeiro lugar, não esperaremos compreender o fenómeno religioso limitando-nos a estudar as crenças em seres espirituais, mesmo que refinemos esta fórmula. Em certos momentos da nossa pesquisa, necessitaremos talvez de examinar todas as crenças conhecidas noutros seres: fantasmas, antepassados, demónios e fadas. Mas seguindo Robertson Smith, não suporemos que, tendo catalogado toda a população espiritual do



universo, captamos a essência da religião. Em vez de construir definições exclusivas, tentaremos comparar as diferentes concepções que os povos têm acerca do destino e do seu lugar no universo. Em segundo lugar, enfim, não podemos esperar entender as ideias dos outros sobre o contágio, sagrado ou secular, antes de nos confrontarmos com as nossas.

## CAPÍTULO II

### A IMPUREZA SECULAR

A religião comparada tem sido sempre assolada pelo materialismo médico. Alguns argumentam que até os ritos antigos mais exóticos têm uma salutar base higiénica. Outros, embora concordando que o fim dos ritos primitivos é de facto a higiene, não vêem em que pudessem aqueles ter sido assim tão salutares. Haveria, segundo eles, um abismo entre as nossas noções de higiene, que são salutares e aquelas, erróneas, dos primitivos. Mas ambas as abordagens médicas do problema dos ritos são estéreis porque falham no confronto com as nossas próprias ideias sobre a higiene e a poluição.

A primeira destas teses implica que, se conhecêssemos todos os dados do problema, este fundamento racional do rito primitivo revelar-se-ia amplamente justificado. Enquanto interpretação, esta linha de pensamento é deliberadamente prosaica. Supõe que o que é importante no incenso, não é o simbolismo do fumo do sacrifício, mas o facto de o seu perfume tornar tolerável o odor de pessoas mal lavadas. A interdição do porco entre os judeus e os muçulmanos explicar-se-ia por ser perigoso comer porco em climas quentes.

É verdade que, por vezes, se encontram correspondências extraordinárias entre as condutas de evitamento ritual e as de evitamento das doenças contagiosas. As abluções, as separações que têm um fim prático podem exprimir também temas religiosos. Por isso se disse que as regras de lavagem antes de comer poderão estar na origem da imunidade judaica em relação às epidemias.

Mas uma coisa é assinalar os benefícios laterais dos actos rituais e outra é ficar satisfeito com o uso do acessório para explicar o fenómeno. Mesmo que as prescrições alimentares de Moisés sejam benéficas do ponto de vista higiénico, seria empobrecedor tratá-lo como um simples administrador esclarecido da saúde pública e não como um líder espiritual.

Eis um comentário sobre as prescrições alimentares mosaicas, datado de 1841:

É provável que a higiene e a acção sanitária sejam os grandes princípios que determinam as leis que figuram neste capítulo. (...) As noções de doenças parasiticas e infecciosas, que conquistaram um lugar de primeiro plano na patologia moderna, parecem ter preocupado muito Moisés e determinado todas as suas prescrições em matéria de higiene. Estão interditos aos Hebreus os animais particularmente sujeitos a parasitas; e na medida em que é no sangue que circulam os germes ou os esporos das doenças infecciosas, Moisés ordena que esses animais sejam sangrados antes de serem comidos... (S. H. Kellog)

O mesmo comentador tenta de seguida provar que os Judeus europeus têm uma esperança de vida maior e uma imunidade relativa à peste, vantagens que atribui às suas restrições alimentares. Quando Kellog fala de parasitas, é inverosímil que esteja a pensar na triquina, verme identificado apenas em 1828 e que se pensava, até 1860, ser inofensivo para o homem. (R. Hegner, F. Root e D. Augustine, 1924, p. 439).

Mais recentemente, o Dr. Ajose exprimia uma opinião similar sobre algumas das antigas práticas nigerianas (1957). O culto yoruba a uma divindade da variola, por exemplo, exige que os pacientes sejam isolados e tratados por um sacerdote, ele próprio imunizado por ter anteriormente contraído e superado a doença. Além disso, os Yoruba

usam a mão esquerda para segurar tudo o que for poluente, pois a mão direita é usada para comer e esta gente apercebe-se do risco de contaminação que resultaria se não se fizesse esta distinção.

O Padre Lagrange subscreve também esta ideia:

Alors l'impurité, nous ne le nions pas, a un caractère religieux, ou du moins touche au surnaturel prétendu; mais, dans sa Racine est-ce autre chose qu'une mesure de préservation sanitaire? L'eau ne remplace-t-elle pas ici les antiseptiques? Et l'esprit redouté n'a-t-il pas fait des siennes en sa nature propre, de microbe? (p. 155) \*

Pode bem ser que os Israelitas dos tempos antigos soubessem que o porco é um alimento perigoso para o ser humano. Tudo é possível. Mas esta não é a razão apresentada no Levítico para a proibição do porco e essa tradição, se alguma vez existiu, perdeu-se. O próprio Maimónides, o grande precursor do materialismo médico no século XII, se bem que se tenha esforçado por encontrar razões higiénicas para todas as restrições alimentares da lei mosaica, confessou que a proibição do porco o deixava perplexo e refugiou-se nas explicações estéticas baseadas na repugnância que sente em comer um porco doméstico:

Defendo que os alimentos proibidos por Lei são nocivos à saúde. Todos os alimentos interditos são indiscutivelmente nocivos, excepto o porco e as gorduras. Mas também nestes casos a dúvida não se justifica. Pois o porco contém mais humidade que o necessário (a um alimento destinado ao homem) e demasiadas substâncias supérfluas. A principal razão por que a Lei proíbe a carne de porco encontra-se no facto de este ser impuro e repugnante nos seus hábitos e na sua alimentação (...) (p. 370 e s.)

Este texto demonstra pelo menos que a razão original da interdição que pesa sobre a carne de porco não foi transmitida ao mesmo tempo que o resto da herança cultural judaica, mesmo admitindo que foi reconhecida numa época anterior.

Os farmacologistas ainda hoje se preocupam com o capítulo XI do Levítico. Um deles, David I. Macht, fez a este propósito uma experiência que me foi comunicada por Miss Jocelyne Richard. Macht misturou extractos de músculos de porco, de cão, de lebre, de coelho (equivalente ao porquinho-da-índia para fins experimentais) e de camelo, e também de aves de rapina e de peixes sem barbatanas nem escamas. Descobriu que o líquido que se liberta desta mistura é tóxico. Examinou igualmente extractos de animais considerados puros no Levítico e achou-os menos tóxicos. Mesmo assim, reconheceu que as suas pesquisas não são concludentes quanto ao valor médico das leis mosaicas.

O Professor Kramer é outro exemplo do materialismo médico. Elogia uma placa suméria de Nippur, segundo ele, o único texto médico que nos chegou do terceiro milénio a.C.

Este texto revela, embora indirectamente, que o autor conhecia um grande número de operações e de procedimentos médicos relativamente complexos. Encontram-se, por exemplo, várias prescrições relativas à purificação das ervas medicinais antes da pulverização, o que exigia sem dúvida várias operações químicas.

---

\* «Então a impureza, não o negamos, tem um carácter religioso ou, pelo menos, aproxima-se do sobrenatural pretendido; mas, na sua raiz, é, algo mais do que uma medida de prevenção sanitária? A água não substitui aqui os antissépticos? E o espírito temido não se manifestou na sua, própria natureza de micróbio.» (N. do T.)

**Convencido de que esta purificação não consiste em aspergir água benta nem em recitar uma fórmula encantatória, o Professor Kramer prossegue com entusiasmo:**

O físico sumério que escreveu esta placa não recorreu às fórmulas mágicas nem aos encantamentos. (...) O facto surpreendente é que este documento de argila, a «página» mais antiga de texto médico até agora descoberta, é completamente desprovido de misticismos e de elementos irracionais. (1956, pp. 58-59)

Isto quanto ao materialismo médico, expressão forjada por William James para descrever a tendência para explicar uma experiência religiosa nestes termos, como quando uma visão ou um sonho são atribuídos à droga ou a uma indigestão. Este método não levanta reparos, a menos que exclua outras interpretações. Na sua maioria, os povos primitivos são materialistas médicos no sentido mais lato, na medida em que tendem a justificar os seus actos rituais evocando as dores que sofreriam se acaso os negligenciassem. Mostrarei de seguida por que razão as prescrições rituais são tantas vezes acompanhadas por crenças em perigos específicos corridos por aqueles que não as cumprem. Quando tiver concluído este tema dos perigos rituais, penso que ninguém se sentirá tentado a tomar essas crenças por infalíveis.

Quanto à tese oposta, segundo a qual os ritos primitivos não têm nada em comum com as nossas noções de pureza, também a deploro, pois constitui igualmente um obstáculo à compreensão dos ritos. Segundo esta tese, as nossas hvagens e limpezas, as nossas técnicas de isolamento e de desinfeção têm apenas uma semelhança superficial com as purificações rituais. Os nossos costumes estão solidamente ancorados na higiene; os deles são simbólicos: nós matamos os germes, eles afastam os espíritos. Expressa nestes termos, a diferença é nítida. Mas, em alguns pontos, a semelhança entre os seus ritos simbólicos e a nossa higiene é perturbadora. O professor Harper afiança que, entre os brâmanes havik, as prescrições relativas à poluição devem ser consideradas no seu contexto incontestavelmente religioso. Os Havik reconhecem três graus de pureza religiosa. O mais elevado surge como o requisito para a entrega a um acto de culto; o segundo grau é o estado normal e por fim vem o estado de impureza. Um indivíduo que tenha atingido o grau mais alto torna-se-á impuro se entrar em contacto com um indivíduo que tenha atingido o grau intermédio e todo o contacto com alguém em estado de impureza tornará impuros aqueles que tenham alcançado os graus superiores. Só se alcança o grau máximo de pureza através de um banho ritual.

O banho diário é absolutamente indispensável aos brâmanes, pois sem ele não podem adorar diariamente os seus deuses. O ideal, segundo os Havik, seria tomar três banhos por dia, um antes de cada refeição. Mas poucos o fazem. Na prática, todos os havik que conheci observam com rigidez o costume do banho diário tomado antes da refeição principal e antes de adorar os deuses domésticos. (...) Os homens havik, que pertencem a uma casta relativamente abastada e que dispõem, em certas estações, de longos períodos de lazer, fazem contudo uma grande parte do trabalho necessário na sua propriedade, onde cultivam nozes de areca. Não poupam nenhum esforço para terminar os trabalhos que consideram impuros no plano ritual — carregar estrume para o campo agrícola ou trabalhar com um trabalhador intolerável — antes do banho diário que precede a refeição principal. Se, por alguma razão, este trabalho tiver de ser feito durante a tarde, o havik tomará outro banho quando regressar a casa... (p. 153)

**Os Havik distinguem os alimentos cozinhados, que são condutores de poluição, dos alimentos crus, que não a transmitem. É por isso que se pode receber alimentos crus**

dos membros de qualquer casta, não importando qual. Do ponto de vista prático, semelhante regra é necessária numa sociedade onde a divisão do trabalho corresponde a diferentes graus de pureza hereditária (ver p. 149 no capítulo VII). Os frutos e as nozes não são poluentes se estiverem inteiros, mas um havik não pode aceitar, de um membro de uma casta inferior à sua, uma noz de coco partida ou uma banana descascada.

O acto de comer pode transmitir impureza, mas é a maneira de comer que determina a sua intensidade. A saliva polui — mesmo tratando-se da própria — ao mais alto grau. Se por inadvertência um brâmane leva os dedos aos seus lábios, deverá lavar-se ou, pelo menos, mudar de roupa. A poluição pela saliva é igualmente transmitida através de certas substâncias materiais. Destas duas crenças vem o costume de beber água despejando-a directamente na boca em vez de pousar os lábios nos bordos de um recipiente, e de fumar cigarros (...) segurando-os na mão, de maneira que nunca toquem nos lábios (os narguilés são quase desconhecidos nesta parte da Índia). (...) Antes de comer seja o que for e mesmo antes de beber café devem lavar-se as mãos e os pés. (p. 156)

Os alimentos que se podem atirar para a boca são menos susceptíveis de ser poluídos pela saliva do que aqueles que se têm de trincar. A cozinheira nunca pode provar os alimentos que prepara pois, tocando com os dedos nos seus lábios, perderia o estado de pureza de que necessita para proteger os alimentos da poluição. Enquanto come, uma pessoa encontra-se no estado de pureza de segundo grau, mas se, por acidente, toca na mão ou na colher daquele que o serve, este último tornar-se-á impuro e deverá, pelo menos, mudar de roupa antes de servir mais comida. Uma vez que a poluição se pode transmitir pelas pessoas que se sentam lado a lado à refeição, um convidado membro doutra casta deve sentar-se à parte. Num estado de impureza grave, um havik deverá comer fora de casa e deverá ele próprio desembaraçar-se da folha que lhe serviu de prato. Qualquer indivíduo que nela toque ficará poluído. A única pessoa que não fica num estado de impureza por tocar ou por comer do prato de outra é a esposa, que desta forma exprime, como vimos, as suas relações pessoais com o marido. E as regras multiplicam-se, prescrevendo discriminações cada vez mais subtis. Observam-se determinados comportamentos rituais durante a menstruação, pelo nascimento e pela morte. Todas as secreções corporais, incluindo o sangue ou o pus de uma ferida, são fontes de impureza. Não se deve usar papel, mas lavar-se com água após a defecção e mesmo assim só com a mão esquerda, pois a direita está reservada para o acto de comer. Pisar fezes de animais ou tocar no couro provoca impureza. Quem trazer sandálias de couro não deve tocar-lhes com os dedos; deverá tirá-las e lavar os pés antes de entrar num templo ou numa casa.

Graças à regulamentação precisa dos Havik, conhecemos quais os tipos de contactos indirectos que podem transmitir poluição. Um havik que labuta no seu campo de cultivo com o seu trabalhador intocável pode ficar seriamente poluído se tocar numa corda ou num bambú ao mesmo tempo que esse trabalhador. Aquilo que o polui é o contacto simultâneo com o bambú ou com a corda. Um havik não pode receber frutos ou dinheiro das mãos de um intocável. Mas alguns objectos permanecem impuros e podem ser condutores de impureza, mesmo após o contacto. A poluição mantém-se no tecido de algodão, nos recipientes metálicos e nos alimentos cozinhados. Felizmente para a colaboração entre as castas, o solo não é condutor. Mas a palha que cobre o solo é.

Um brâmane não deve estar com o seu trabalhador agrícola intocável na mesma parte do estábulo das vacas, por receio de que possam ambos pisar partes do chão cobertas de agueiros que se sobrepõem. Mesmo que um havik e um intocável se

banhem simultaneamente no mesmo lago da aldeia, o havik poderá atingir o estado de *madi* (pureza) porque a água corre para o solo e o solo não é condutor de impureza. (p. 173)

Quanto mais examinamos estas regras e outras similares, mais evidente se torna que nos confrontamos com sistemas simbólicos. Mas será esta a única diferença entre a poluição ritual e as nossas noções de impureza? As nossas noções são higiénicas enquanto as deles são simbólicas? Nada disso. Vou mostrar que as nossas ideias de impureza também são a expressão de sistemas simbólicos e que a diferença entre o comportamento face à poluição numa e noutra parte do mundo é apenas uma questão de pormenor.

Antes de abordar a poluição ritual, temos de nos revestir de sacos e de nos cobrir de cinzas e de reexaminar escrupulosamente as nossas próprias noções de impureza. Iremos classifica-las em função das suas diferentes partes constituintes, a fim de distinguir aquelas que pertencem à nossa história recente.

Existem duas diferenças importantes entre as ideias europeias contemporâneas de impureza e as das chamadas culturas primitivas. Em primeiro lugar, evitamos a impureza por uma questão de higiene e este comportamento não tem nada que ver com a nossa religião. Desenvolverei o tema de especialização conceptual que nos leva a separar as nossas noções de impureza das nossas ideias religiosas no capítulo V («Mundos Primitivos»). Em segundo lugar, as nossas ideias sobre a impureza estão dominadas pelo nosso conhecimento dos organismos patogénicos. No século XIX descobriu-se que as bactérias transmitem doenças. Esta grande descoberta esteve na origem da evolução mais radical da medicina. Transformou de tal maneira a nossa existência que hoje nos é difícil pensar na impureza sem evocar de imediato o seu carácter patogénico. E, todavia, é evidente que as nossas ideias de impureza não são assim tão recentes. Devemos fazer um esforço para lembrarmos aquilo que foram há mais de um século e no que consistiam os fundamentos das nossas regras de pureza, antes de serem transformadas pela bacteriologia; numa palavra, há que remontar à época em que ainda não era considerado anti-higiénico cuspir numa escarradeira.

Quando tivermos abstraído a patogenia e a higiene das nossas ideias sobre a impureza, ficaremos com a velha definição nas mãos: qualquer coisa que não está no seu lugar. Este ponto de vista é muito fecundo. Implica, por um lado, a existência de um conjunto de relações ordenadas e, por outro, a subversão desta ordem. A impureza nunca é um fenómeno único, isolado: Onde houver impureza, há sistema. Ela é o subproduto de uma organização e de uma classificação da matéria, na medida em que ordenar pressupõe repelir os elementos não apropriados. Esta interpretação da impureza conduz-nos directamente ao domínio simbólico. Pressentimos assim a existência de uma relação mais evidente com os sistemas simbólicos de pureza.

Concebemos a impureza como uma espécie de compêndio de elementos repelidos pelos nossos sistemas ordenados. A impureza é uma ideia relativa. Estes sapatos não são impuros em si mesmos, mas é impuro pô-los sobre a mesa de jantar; estes alimentos não são impuros em si, mas é impuro deixar os utensílios de cozinha num quarto de dormir ou salpicos de comida num fato; os objectos da casa de banho não estão no seu devido lugar se estiverem na sala de visitas; o mesmo é válido para as roupas abandonadas sobre uma cadeira; para coisas da rua que estão dentro de casa para objectos do primeiro andar que estão no rés-do-chão; para as roupas de baixo que aparecem onde devia aparecer roupa de cima, e por aí adiante. Em suma, o nosso comportamento face à poluição consiste em

condenar qualquer objecto ou qualquer ideia susceptível de lançar confusão ou de contradizer as nossas preciosas classificações.

Concentremo-nos na impureza. Assim definida, ela surge como uma categoria residual, rejeitada pelo nosso esquema habitual de classificação. Focando a nossa atenção na própria impureza vamos ao encontro dos nossos hábitos mentais mais profundamente enraizados, porque parece que tudo o que percebemos está organizado segundo um modelo que, em certa medida fomos nós que elaborámos. Perceber não é deixar que um dos nossos órgãos (a audição, por exemplo, ou visão) receba uma impressão completa vinda do exterior, enquanto permanecemos passivos, como uma paleta que recebe um borrão de tinta. Reconhecer, lembrar, não é resolver velhas imagens e impressões do passado. Em geral, admite-se que todas as nossas impressões são determinadas esquematicamente desde o início. Percebendo, seleccionamos, de todos os estímulos que se oferecem aos nossos sentidos, aqueles que nos interessam, e os nossos interesses são governados por uma tendência para criar formas a que, por vezes, chamamos modelos (ver F. C. Bartlett, 1932). Neste caos de impressões efémeras, cada um de nós constrói um universo estável no qual os objectos têm uma forma reconhecível, uma permanência e se situam numa perspectiva bem definida. Percebendo, construímos, aceitamos algumas indicações e rejeitamos outras. As indicações mais aceitáveis são aquelas que se integram no esquema em construção. Tratamos as indicações ambíguas como se devessem harmonizar-se com o conjunto. Há em nós uma tendência para rejeitar as indicações discordantes. Se as aceitamos, elas obrigam-nos a modificar a estrutura das nossas pressuposições. Nomeando-as, modificamos a nossa maneira de percebê-las no futuro, pois, se as nomeámos, arrumamo-las mais rapidamente nos seus compartimentos.

À medida que o tempo passa e que acumulamos experiências, investimos cada vez mais no nosso sistema de etiquetas. Tornamo-nos parciais, conservadores, o que nos dá confiança. Pode acontecer que, num dado momento, tenhamos de modificar a estrutura das nossas suposições para alojar novas experiências. Mas quanto mais compatível a nossa experiência for com o nosso passado, mais confinação teremos nas nossas suposições. Ignoramos ou deformamos os factos incômodos que se recusam a conformar ao esquema, para que não venham perturbar as nossas ideias preconcebidas. No conjunto, tudo o que registamos está já seleccionado e organizado no próprio momento da percepção. Partilhamos com outros animais este mecanismo de filtragem que, à partida, só deixa passar as sensações de que nos sabemos servir.

Mas, e as outras? Que dizer das experiências possíveis que não passam pelo filtro? É plausível forçar a nossa atenção a palmilhar caminhos menos percorridos? Poderemos mesmo examinar o próprio mecanismo de filtragem?

Podemos certamente obrigar-nos a observar coisas que as nossas tendências esquematizadoras nos fizeram ignorar. É sempre perturbador descobrir que a nossa primeira e fácil observação era falsa. Até olhar fixamente através dum dispositivo deformante faz que algumas pessoas sintam um mal-estar físico, como se o seu próprio equilíbrio estivesse ameaçado. Mrs. Abercrombie submeteu um grupo de estudantes de medicina a uma série de experiências destinadas a mostrar até que ponto seleccionamos as nossas sensações nas observações mais simples. «Mas não pode transformar o universo numa espécie de geleia», protestou um deles. «É como se o meu universo se tivesse rachado», disse outro. Outros reagiram com uma hostilidade ainda maior.

Mas confrontar o ambíguo nem sempre é desagradável. Em certos casos, é mais tolerável que noutros. Existe toda uma gama de reacções mais ou menos intensas, que vai do riso à revulsão e ao choque propriamente dito. A experiência pode ser estimulante.

Empson demonstrou o quanto a riqueza da poesia deve à ambiguidade. Uma escultura é muito interessante por se poder interpretar seja como uma paisagem seja como um nu reclinado. Ehrenzweig chegou ao ponto de afirmar que as obras de arte nos provocam prazer porque nos permitem ir para além das estruturas explícitas da nossa experiência normal. O prazer estético dimanaria da percepção de formas inarticuladas.

Sou apologista do uso dos termos anomalia e ambiguidade como sinónimos. No sentido estrito, não o são. Uma anomalia é um elemento que não se insere numa dada série ou num dado conjunto; a ambiguidade caracteriza os enunciados que se podem interpretar de duas maneiras. Mas as reflexões que nos inspiraram os exemplos citados mostram que não existe muito interesse em distinguir estes dois termos na sua aplicação prática. O melão não é líquido nem sólido; poderia dizer-se que provoca uma impressão sensorial ambígua. Ou que é uma anomalia na classificação dos líquidos e dos sólidos, pois não pertence nem a um grupo nem ao outro.

Admitamos que somos capazes de enfrentar, de nos confrontarmos com a anomalia. Definindo firmemente uma coisa como anómala, precisamos, ao mesmo tempo, os contornos do conjunto de que esta anomalia está excluída. Para ilustrar este reparo, citarei o ensaio de Sartre sobre as matérias viscosas. A viscosidade, diz ele, é repugnante em si como uma experiência primária. Uma criança que mergulhe a mão num pote de mel fica instantaneamente envolvida na contemplação das propriedades formais dos sólidos e dos líquidos e da relação essencial entre a experimentação subjectiva do eu e o mundo experimentado (1943, p. 696 e ss.). O viscoso fica a meio caminho entre o sólido e o líquido. É como um corte transversal num processo de mudança. É instável, mas não flui. É macio, é mole, cede ao toque. Não se pode deslizar na sua superfície. Cola, é uma armadilha, agarra-se como uma sanguessuga; ataca a fronteira entre mim e ele. Os longos fios que escorrem dos meus dedos sugerem a minha própria substância escorrendo para dentro de uma poça viscosa. Mergulhar a mão na água provoca uma impressão diferente: o eu permanece sólido. ~ Mas tocar em qualquer coisa viscosa é correr o risco de diluição na viscosidade. O que é viscoso agarra-se como uma amante ou um cão demasiado possessivos. E, no entanto, o primeiro contacto com uma substância viscosa enriquece a experiência da criança. Ela aprende alguma coisa sobre si e os objectos.

Apenas posso fazer justiça, neste resumo, às maravilhosas reflexões de Sartre inspiradas na ideia de viscosidade, fluido aberrante ou sólido que se funde. Estas reflexões confirmam a minha hipótese de que somos capazes de pensar com proveito sobre as nossas principais classificações e sobre experiências que nelas não têm lugar. No geral, estas reflexões vêm reforçar a confiança que temos nas nossas classificações principais. Sartre defende que consideramos a viscosidade, que se funde e é peganhenta, como uma forma ignóbil de existência, desde as suas manifestações primárias. As nossas primeiras aventuras tácteis ensinam-nos, assim, que a vida, nem sempre se coaduna com as nossas categorias mais elementares.

Existem várias maneiras de lidar com as anomalias. Negativamente, podemos ignorá-las, percebê-las, ou ainda percebê-las e condená-las. Positivamente, podemos enfrentar deliberadamente a anomalia e tentar criar uma nova ordem do real onde a anomalia se possa inserir. Não é impossível que um indivíduo reveja o seu próprio esquema pessoal de classificação. Mas ninguém vive isolado e, quanto mais não seja, recebemos dos outros o nosso esquema de classificação.

A cultura, no sentido dos valores públicos e padronizados duma comunidade, medeia a experiência dos indivíduos. Fornece-lhes, à partida, algumas categorias básicas, uma esquematização positiva na qual ideias e valores se encontram dispostos de forma



ordenada. Por fim e sobretudo, a cultura exerce uma certa autoridade; cada um se conforma porque os outros também o fazem. Mas, por serem públicas, as categorias culturais são ainda mais rígidas. Um indivíduo pode reconsiderar o seu sistema de hipóteses ou recusar-se a fazê-lo. É um assunto privado. Mas as categorias culturais são assuntos públicos, que não se põem tão facilmente em questão e é por isso que ninguém pode negligenciar o desafio que constituem as formas aberrantes. Qualquer sistema de classificação pode produzir anomalias e qualquer cultura deve, mais tarde ou mais cedo, deparar com acontecimentos que parecem desinquietar as suas ideias preconcebidas. Com o risco de perder a confiança que nela se investiu, qualquer cultura deve defrontar-se com as anomalias que percorrem o seu sistema. Daí eu pensar que toda a cultura digna desse nome toma as disposições necessárias para fazer face aos fenómenos anormais ou ambíguos com que se pode ter de defrontar.

Primeiro, a cultura procura reduzir a ambiguidade optando por uma ou por outra das interpretações possíveis. Por exemplo, a linha de demarcação que separa os seres humanos dos animais é ameaçada cada vez que nasce um monstro. Será restabelecida desde que se atribua a este fenómeno uma determinada etiqueta. Assim, os Nuer consideram os nascimentos monstruosos como bebés hipopótamos dados à luz acidentalmente entre os humanos. E uma vez o fenómeno devidamente classificado, eles sabem o que há a fazer: repor delicadamente o pequeno monstro no seu lugar, ou seja, no rio (E. E. Evans-Pritchard, 1956, p. 84).

Segundo, é possível controlar a existência da anomalia. Em algumas tribos da África Ocidental matam-se os gémeos à nascença; elimina-se assim uma anomalia social pois, segundo elas, dois seres humanos não podem nascer ao mesmo tempo de um mesmo ventre. Quanto ao galo que canta de noite, há que torcer-lhe o pescoço. Assim não viverá o tempo suficiente para por em causa a definição de galo, ave que canta ao amanhecer.

Terceiro, uma regra que obriga a evitar a anomalia reforça e confirma as definições com as quais essa anomalia não se coaduna. O Levítico abomina as coisas que rastejam: esta abominação não é mais do que o contrário negativo da ordem das coisas que se aprovam.

Quarto, os fenómenos anómalos podem qualificar-se como perigosos. É verdade que as pessoas confrontadas com uma anomalia sentem por vezes ansiedade, mas seria um erro tratar as instituições como se evoluíssem do mesmo modo que as reacções espontâneas das pessoas. Estas crenças gerais surgem sempre que se procura harmonizar duas interpretações, uma individual e outra genérica. Festinger mostrou que o indivíduo, quando percebe que as suas convicções estão em desacordo com as dos seus amigos, vacila ou tenta convencê-los do seu erro. Qualificar um fenómeno como perigoso é furtá-lo à discussão. E atingir, ao mesmo tempo, um grau mais elevado de conformismo, como veremos no capítulo VIII consagrado à moral.

Quinto, os símbolos ambíguos podem usar-se nos rituais pelos mesmos motivos pelos quais se usam na poesia e na mitologia, para enriquecer o sentido ou chamar a atenção sobre outros níveis de existência. Veremos no último capítulo como, graças aos símbolos de anomalia, os rituais incorporam o mal e a morte, da mesma maneira que a vida e o bem, numa ordem única e unificadora.

Para concluir diremos que se o impuro é o que não está no seu lugar, devemos abordá-lo pelo prisma da ordem. O impuro, o poluente, é aquilo que não pode ser incluído se se quiser manter esta ou aquela ordem. Só reconhecendo este enunciado poderemos começar a compreender o que é a poluição. Esta hipótese não nos obriga a distinguir com clareza entre o profano e o sagrado. O mesmo princípio é válido de parte a

parte. Enfim, não nos obriga a diferenciar o homem primitivo do homem moderno: um e outro encontram-se submetidos às mesmas regras. Mas nas culturas primitivas, a regra de esquematização (*patterning*) funciona com um maior rigor e é também mais totalizante do que nas sociedades modernas; nestas, ela aplica-se a domínios separados da existência.

## CAPÍTULO III

### AS ABOMINAÇÕES DO LEVÍTICO

A poluição ritual é um fenômeno isolado. Só existe por referência a uma ordenação sistemática das ideias. Seria, pois, um erro considerar isoladamente cada uma das regras relativas à poluição numa cultura que não a nossa. As noções de poluição apenas fazem sentido no contexto de uma estrutura total do pensamento cuja pedra angular, os limites, as margens e os movimentos internos estão ligados uns aos outros pelos ritos de separação. Para ilustrar esta tese, peguemos num velho e venerável enigma que ainda hoje desconcerta os especialistas da Bíblia: as abominações do Levítico e, particularmente, as suas prescrições alimentares. Por que são o camelo, a lebre e o texugo impuros? Por que serão alguns gafanhotos, mas não todos, impuros? Por que é a rã pura, enquanto o rato e o hipopótamo são impuros? Porquê meter no mesmo saco os camaleões, as toupeiras e os crocodilos? (Lev. XI, 27.) Que têm eles em comum?

Para ajudar o leitor a seguir a argumentação, citemos primeiro ; os versículos do Levítico e do Deuteronómio<sup>1</sup>.

#### Deut XIV

Não comerás coisa alguma abominável. 4 Eis os animais que comereis: o boi, o cordeiro, a cabra, a gazela, 5 a corça, o gamo, o antílope, o búfalo e a cabra montês. 6 Comereis de todos os animais que têm a unha e o pé fendidos, e que ruminam. 7 Mas não comereis daqueles que somente ruminam ou somente tenham a unha e o pé fendidos, tais como o camelo, a lebre, o coelho, que ruminam mas não têm a unha fendida: tê-los-eis por impuros. 8 Iguamente o porco, que tem a unha fendida mas não rumina: tê-lo-eis por impuro. Não comereis de suas carnes, nem tocareis nos seus cadáveres.

9 Dentre os animais que vivem que vivem nas águas, eis os que podereis comer: Comereis os que têm barbatanas e escamas; 10 mas tudo o que não tiver barbatanas nem escamas, tereis por impuro e não comereis.

11 Comereis de todas as aves que são puras. 12 Eis as que não podereis comer: a águia, o falcão e o abutre, 13 o milhafre e toda a variedade de falcão, 14 toda a espécie de corvo, 15 a avestruz, a andorinha, a gaivota e toda a variedade de gavião, 16 o mocho, a coruja, o açor, 17 o caburé, o abutre, o ibis, 18 a cegonha e toda a variedade de garça, a poupa e o morcego: 19 Tereis por impuro todo o insecto volátil: não comereis deles. 20 Mas comereis de toda a ave pura.

#### Lev. XI

2 Entre todos os animais da terra, eis os que podereis comer: 3 podereis comer todo o animal que tem a unha fendida e o casco dividido, e que rumina. 4 Mas não comereis aqueles que só ruminam e não têm a unha fendida, ou só têm a unha fendida mas não ruminam. A estes, tê-los-eis por impuros: tal como o camelo, que rumina mas não tem o casco fendido. 5 E como o coelho igualmente, que rumina mas

---

<sup>1</sup> O tradutor recorreu à Bíblia Sagrada traduzida dos originais hebraico, aramaico e grego, mediante a versão francesa dos Monges Beneditinos de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico de São Paulo; São Paulo: Editora Ave Maria, 1961, 3.<sup>a</sup> edição.

não tem a unha fendida; tê-los-eis por impuros. 6 E como a lebre também, que rumina, mas não tem a unha fendida; tê-la-eis por impura. 7 E enfim, como o porco, que tem a unha fendida e o pé dividido, mas não rumina; tê-lo-eis por impuro. 8 Não comereis de sua carne e não tocareis nos seus cadáveres: vós os tereis por impuros.

9 Entre os animais que vivem na água, eis os que podereis comer: podereis comer todos os que têm barbatanas e escamas, nas águas, no mar e nos rios. 10 Mas tereis em abominação todos os que não têm barbatanas nem escamas, nas águas. nós mares e nos rios, entre todos os animais que vivem nas águas e entre todos os seres vivos que nelas se encontram. 11 A estes, tê-los-eis em abominação: não comereis de sua carne e tereis em abominação os seus cadáveres. 12 Tudo o que nas águas não tem barbatanas nem escamas, tê-los-eis em abominação.

13 Entre as aves, eis as que tereis em abominação e de cuja carne não comereis, porque são uma abominação: 14-19 a águia, o falcão e o abutre, o milhafre e toda a variedade de falcão, toda a espécie de corvo, a avestruz, a andorinha, a gaviota e toda espécie de gavião, o mocho, a coruja e o ibis, o cisne, o pelicano, o abutre, a cegonha, toda a variedade de garça, a poupa e o morcego.

20 Todo o volátil que anda sobre quatro pés vos será uma abominação. 21 Todavia, entre os insectos voláteis que andam sobre quatro pés, podereis comer aqueles que, além de seus quatro pés, têm pernas para saltar sobre a terra. 22 Eis, pois, os que podereis comer: toda espécie de gafanhoto, de locusta, de gafanhoto devorador e de grilo. 23 Qualquer outro volátil tendo quatro pés vos será uma abominação. 24 Tornar-vos-eis imundos se os tocades; se alguém tocar os seus cadáveres será impuro até à tarde, 25 e aquele que levar os seus cadáveres lavará suas vestes e será impuro até à tarde.

26 Tereis por impuro todo animal que tem a unha fendida mas que não tem o pé dividido e não rumina; se alguém o tocar será imundo. 27 Tereis também por impuros todos os quadrúpedes que andam sobre as plantas dos pés; se alguém tocar os seus cadáveres será impuro até à tarde; 28 e aquele que levar os seus cadáveres lavará suas vestes e será impuro até à tarde. Tereis estes animais por impuros.

29 Entre os animais que se movem sobre a terra, eis os que tereis por impuros: a toupeira, o rato e toda a variedade de lagarto, 30 o musaranho, a rã, a tartaruga, a lagartixa e o camaleão. 31 Tais são os répteis que tereis por impuros; quem os tocar mortos será impuro até à tarde. 32 Todo objecto sobre o qual caírem os seus cadáveres será impuro...

41 Todo animal que se arrasta sobre a terra vos será uma coisa abominável: não se comerá dele. 42 Não comereis animal algum que se arrasta sobre a terra, tanto aqueles que se arrastam sobre o ventre como aqueles que andam sobre quatro ou mais pés: tê-los-eis em abominação.

**Estes dois textos foram interpretados de duas maneiras: ou bem que estas regras são desprovidas de significação e arbitrarias porque disciplinares e não doutrinarias; ou bem que se trata de alegorias das virtudes e dos vícios. Maimônides —que pensava que as prescrições religiosas não são, no conjunto, simbólicas — escrevia:**

A Lei que impõe que se façam os sacrifícios é evidentemente de grande utilidade. (...) Mas ignoramos porque é que um oferece um cordeiro, outro um carneiro e porque é que um número determinado de cada deve ser oferecido. Aqueles que se esforçam por encontrar a causa destas regras minuciosas são a meu ver insensatos.

Médico e vivendo na Idade Média, Maimónides predispunha-se a acreditar que as prescrições alimentares tinham uma sólida base fisiológica; mas já afastamos, no segundo capítulo, a interpretação médica do simbolismo. Para uma versão moderna da tese de que as prescrições alimentares são morais e disciplinares e não simbólicas, vejamos as notas de Epstein sobre o talmude babilónico e também a sua história, muito popular, do Judaísmo (1959, p. 24):

Estas duas séries de leis têm um objectivo comum: (...) a santidade. Os preceitos positivos destinam-se a promover no crente o culto da virtude e também daquelas qualidades delicadas que distinguem o ser verdadeiramente religioso do ser moral; os preceitos negativos, ao contrário, têm por fim combater o vício e suprimir as outras tendências e instintos que conduzam ao mal e que constituem um obstáculo à procura da santidade. (...) As leis religiosas negativas têm também finalidades educativas, entre as quais figura, em primeiro lugar, a interdição de comer a carne de certos animais considerados impuros. Esta lei não tem nada de totémico. As Escrituras associam-na expressamente ao ideal de santidade. O seu verdadeiro fim é incitar os israelitas à autodisciplina, a primeira condição da santidade.

De acordo com *The Dietary Laws in Rabbinic and Patristic Literature*, do Professor Stein, a interpretação moralista remonta ao tempo de Alexandre, o Grande, e da influência helénica na cultura judaica. No primeiro século da nossa era, Aristeias declarava na sua carta, não apenas que as leis mosaicas são uma boa disciplina que «impede os judeus de se entregarem a acções irrefletidas ou injustas.>>, mas também que elas coincidem com aquilo que prescreve a razão natural para que se possa levar uma vida moral. Assim, a influência helénica permite às interpretações médicas e morais reunirem-se. Filon sustentou que Moisés tinha precisamente por princípio de selecção a escolha das melhores carnes:

O legislador proibiu severamente todos os animais da terra, do mar ou do céu cuja carne é a mais delicada e a mais gorda, como a do porco e a dos peixes sem escamas, pois sabia que estes alimentos são uma armadilha para o mais ignóbil de todos os sentidos, o gosto, e que levam à gula.

**E aqui Filon leva-nos directamente para a interpretação médica:**

(...) um mal perigoso para o corpo e para a alma, porque a gula provoca a indigestão, fonte de doenças e de enfermidades.

Segundo outra corrente de interpretação, na esteira de Robertson Smith e de Frazer, os especialistas anglo-saxónicos do Velho Testamento tendem a dizer simplesmente que as prescrições são arbitrárias porque irracionais. Nathaniel Nicklem, por exemplo, escreve:

Os comentadores costumam dar demasiada atenção ao porquê de tais e tais criaturas e de tais e tais estados ou sintomas serem impuros. Tratar-se-á de prescrições higiénicas primitivas? Ou serão certas criaturas e certos estados impuros por representarem ou ilustrarem determinados pecados? Podemos afirmar que a noção de impureza não tem como base a higiene nem nenhuma tipologia. Estas regras não podem ser racionalizadas. Sem dúvida que têm origens diversas e que remontam à pré-história (...)

**R. Driver (1895) escreveu:**

Porém, o princípio que determina a distinção entre os animais puros e impuros não está especificado; de que princípio se trata? Tem-se discutido muito em torno desta questão. Parece que ainda ninguém encontrou uma explicação única que abarque os diferentes casos: o mais provável é que estejam em causa vários princípios. Pode ser bem que alguns animais tenham sido proibidos devido à sua aparência repulsiva ou aos seus hábitos imundos, outros por razões sanitárias; noutros casos, o motivo da interdição é certamente de ordem religiosa. Poderia ser o caso de certos animais, como a serpente na Arábia, que se acreditava ser animada por seres sobre-humanos ou personagens demoníacas; talvez ela desempenhasse um papel sacramental nos ritos pagãos de outras nações; a proibição seria, então, uma forma de protesto contra estas crenças.

**P. P. Saydon retoma os mesmos argumentos em *Catholic Commentary on Holy Scripture* (1953), onde reconhece a sua dívida para com Robertson Smith e Driver. Parece que certos aspectos da religião dos hebreus — que Robertson Smith considerava primitivos, irracionais ou inexplicáveis — foram considerados como tal até aos nossos dias. Ninguém os examinou seriamente.**

**Escusado será dizer que não se trata de interpretações, pois os nossos autores negam que estas regras tenham um sentido. Na realidade, mascaram o seu embaraço recorrendo a uma linguagem erudita. Apenas Micklem o reconheceu, a propósito do Levítico:**

Os capítulos de XI a XV são talvez os menos atraentes de toda a Bíblia. Há neles muitos elementos que parecem ao leitor de hoje desprovidos de sentido ou mesmo repugnantes. Abordam a «impureza» ritual no que respeita aos animais (11), > ao nascimento (12), doenças da pele e vestes sujas (13), aos ritos de purgação para as doenças de pele (14), à lepra e às variadas secreções do corpo humano (15). Tais assuntos não têm interesse a não ser para o antropólogo. Que relações pode tudo isto ter com a religião?

**Pfeiffer, que adopta, no geral, uma posição crítica face aos aspectos eclesiásticos e jurídicos da vida de Israel, sustentava com autoridade a tese de que as prescrições do Código Sacerdotal são largamente arbitrárias:**

Eram precisos padres-juristas para imaginar uma religião teocrática onde a lei divina regulamente ao pormenor e, portanto, arbitrariamente, as obrigações sagradas de um povo em relação ao seu Deus. Desta forma, os padre juristas santificavam o formalismo, suprimiam da religião os idéias morais de um Amós e as ternas emoções de um Osea e reduziam o criador universal ao estatuto de um déspota inflexível. (...) As duas noções fundamentais que caracterizam as suas leis derivadas de costumes imemorais são a santidade física e o decreto arbitrário — concepções arcaicas que os profetas reformadores haviam afastado a favor da santidade espiritual e da lei moral. (p. 91)

**Talvez seja verdade que os homens da lei tendem a pensar de uma maneira precisa e codificada. Mas será que codificariam puros absurdos, decretos arbitrários? Pfeiffer queria sustentar as duas teses ao mesmo tempo insistindo na rigidez jurídica dos padres autores das interdições e, para justificar a sua tese de que as regras são arbitrárias, comentava a grande desordem que reina neste capítulo. A meu ver, arbitrariedade é o que menos se pode encontrar no Levítico. Esta é também a opinião do Rev. Prof. H. J.**

**Richards. A crítica atribui o Levítico aos padres, cuja preocupação dominante era a ordem. Estamos então no direito de procurar outra interpretação.**

**Quanto à tradição de que as regras são alegorias de virtudes e vícios, o Professor Stein remonta-a à mesma influência de Alexandria sobre o pensamento judaico (p. 145 e s.). Citando a carta de Aristeias, Stein refere que o sumo-sacerdote Eleazar**

admitia que a maioria das pessoas acha incompreensíveis as restrições alimentares da Bíblia. Se Deus é o criador de todas as coisas, porque não-de as suas leis ser tão severas ao ponto de excluírem certos animais nos quais nem sequer se deverá tocar (128)? Na sua primeira resposta, associa as restrições alimentares ao perigo da idolatria. (...) Na sua segunda resposta, procura refutar alguns ataques específicos por meio de exegese alegóricas. Todas as leis relativas a alimentos proibidos têm a sua razão profunda. Se Moisés cita o rato e a doninha, não é por ter grande consideração por eles (143). Pelo contrário, os ratos são particularmente odiosos porque destrutivos; e as doninhas, o próprio símbolo da maledicência, concebem pelo ouvido e dão à luz pela boca (164). É mais provável que estas leis sagradas tenham sido decretadas em nome da justiça, para acordar em nós pensamentos devotos e para formar o nosso carácter (161-168). Por exemplo, os pássaros que os judeus podem comer são todos mansos e puros e só vivem à base de milho. O que não é o caso dos pássaros selvagens e carnívoros que atacam os cordeiros e as cabras e até os seres humanos. Qualificando-os de impuros, Moisés exortava os fiéis a não fazerem mal aos fracos e a desconfiarem do seu próprio poder (145-148). As alusões aos animais físsípedes simbolizam o seguinte preceito: em cada uma das nossas acções devemos dar provas de superioridade moral e aspirar ao Bem. (...) A ruminação é o símbolo da memória.

**O Professor Stein cita depois as alegorias que Filon evoca para interpretar as prescrições dietéticas:**

Os peixes com barbatanas e escamas que são admitidos pela Lei simbolizam a resistência e o autocontrolo, ao passo que os peixes interditos se deixam levar pela corrente, incapazes de resistir à força do rio. Os répteis que serpenteiam arrastando-se pelo ventre simbolizam as pessoas que se entregam à satisfação das suas paixões e dos seus desejos cúpidos. Ao contrário, os animais que rastejam mas que têm patas para saltar são puros, pois simbolizam o sucesso que coroa o esforço moral.

**O Cristianismo apressou-se a seguir a tradição alegórica. Barnabé, na sua epístola do século primeiro da nossa era, quer convencer os judeus de que a sua lei havia sido cumprida. Considera que os animais puros e impuros correspondem a diferentes tipos de homens, que a lepra simboliza o pecado, etc. Um exemplo mais recente deste tipo de raciocínio encontra-se nas notas do Bispo Challoner à Bíblia de Westminster escritas em princípios deste século:**

As patas fendidas e a ruminação simbolizam a distinção entre o bem e o mal e a meditação na lei de Deus; onde uma destas faltar, o homem está impuro. De maneira semelhante, os peixes sem barbatanas e escamas eram considerados impuros: são as almas que não se elevaram pela oração e que não estão revestidas com as escamas da virtude. (Nota ao versículo 3)

**Trata-se menos de interpretações que de comentários piedosos, pois o argumento não é coerente nem geral. Estes exegetas dão-nos uma explicação diferente para cada animal e não existe limite para o número de explicações possíveis.**

Segundo outra tradição que remonta à carta de Aristeias, as interdições alimentares dos israelitas destinam-se a proteger este povo das influências estrangeiras. Maimónides estava convencido de que lhes era proibido cozer o cabrito no leite da sua mãe porque isso era um rito religioso entre os Cananeus. Mas esta tese não explica tudo, pois não está provado que os israelitas tenham rejeitado sistematicamente todos os contributos das religiões estrangeiras e inventado algo de verdadeiramente original. Maimónides adopta a tese segundo a qual algumas prescrições entre as mais misteriosas da Lei têm por fim fazer uma ruptura total com os costumes pagãos. Os israelitas estavam assim proibidos de vestir tecidos de linho e lã misturados, de plantar árvores diferentes juntas, de ter relações sexuais com os animais, de cozer carne em leite, simplesmente porque estes actos figuravam entre os ritos dos seus vizinhos pagãos. Até aqui, muito bem: as leis deviam impedir a propagação dos rituais pagãos. Mas, nesse caso, por que se permitiam algumas práticas pagãs? E não só se permitiam, como ainda — no caso do sacrificio, prática corrente entre os pagãos e os Israelitas — lhes era dado um lugar absolutamente central na religião. A resposta de Maimónides em *The Guide to the Perplexed* é esta: o sacrificio é um ritual de transição, lamentavelmente idólatra, mas necessário, pois os Israelitas não podiam ser afastados abruptamente do seu passado ímpio. É uma afirmação espantosa para um erudito rabínico e, aliás, Maimónides não a manterá nas suas obras mais sérias: pelo contrário, considerará o sacrificio como o acto mais fundamental da religião judaica.

Maimónides teve, pelo menos, o mérito de estar consciente do seu ilogismo que, de resto, acabaria por conduzi-lo a uma contradição. Mas os estudiosos que lhe sucederam parecem ter ficado satisfeitos retomando a teoria da influência estrangeira e alterando-a aqui e ali segundo as necessidades do momento. O Professor Hooke e os seus colegas demonstraram que os Israelitas se apropriaram de certos estilos de culto cananeus e que estes tinham muitos pontos em comum com a cultura mesopotâmica (1933). Mas representar Israel ora como uma esponja ora como um repelente nada explica, enquanto não se perceber por que motivo absorveu este elemento estrangeiro e repeliu aquele. Que interesse tem repetir que o Levítico proíbe cozer o cabrito no leite da sua mãe e copular com as vacas porque estes actos são ritos de fertilidade entre os seus vizinhos estrangeiros (1935), quando sabemos que os Israelitas adoptaram outros ritos estrangeiros? Ainda não discernimos quando é que a metáfora da esponja é correcta ou errada. Eichrodt deixa-nos também perplexos quando recorre a este mesmo argumento (pp. 230-231). É claro que nenhuma cultura surge do nada. Os israelitas absorveram numerosos contributos dos seus vizinhos, mas não quaisquer uns. Certos elementos da cultura estrangeira eram incompatíveis com os princípios de ordenação (*patterning*) sobre os quais construíam o seu universo; outros eram compatíveis. Zaehner sugere a este respeito que a abominação judaica dos animais que rastejam pode ter vindo do Zoroastrismo (p. 162). Seja qual for o fundamento histórico da teoria de que os judeus adoptaram alguns elementos estrangeiros, veremos que, pelo próprio ordenamento da sua cultura, esta abominação era à partida compatível com os princípios gerais sobre os quais fundavam o seu universo.

Nenhuma interpretação que trate isoladamente as interdições do Velho Testamento é válida. A única abordagem correcta é esquecer a higiene, a estética, a moral, a revulsão instintiva e mesmo os Cananeus e os magos zoroástricos. Há que partir dos textos. Cada injunção é precedida por um mandamento: Sereis santos. Devemos também procurar neste mandamento a razão destas injunções. Existe certamente uma oposição entre a santidade e a abominação que trará uma nova luz a todas as restrições particulares.

A santidade é o atributo de Deus. A sua raiz significa: separar (*set apart*). Esta palavra terá outros sentidos? Qualquer pesquisa sobre a cosmologia deveria começar pelo



estudo das noções de poder e de perigo. No Velho Testamento, a bênção é a fonte de todos os bens e a recusa da bênção é a fonte de todos os perigos. A graça divina torna a terra fértil e, portanto, a vida dos homens possível. Que mais significa? Deveremos iniciar qualquer pesquisa cosmológica buscando os princípios do poder e do perigo.

Por meio da bênção, a obra de Deus é essencialmente criar a ordem graças à qual prosperam os assuntos humanos. Deus promete que as mulheres, o gado e os campos serão férteis para aqueles que respeitem a sua aliança e observem todos os preceitos e todas as cerimónias (Deut XXVIII; 1-14). Quando Deus recusa a sua bênção e quando se desencadeia a sua maldição, há esterilidade, peste e confusão. Porque Moisés disse:

#### Deut XXVIII

15 Mas se não obedeceres à voz do Senhor, teu Deus, se não praticares cuidadosamente todos os seus mandamentos e todas as suas leis que hoje te prescrevo, virão sobre ti e te alcançarão todas estas maldições: 16 Serás maldito na cidade e maldito nos campos. 17 Serão malditas tua cesta e tua amassadeira; 18 será maldito o fruto de tuas entranhas, o fruto do teu solo, as crias de tuas vacas e de tuas ovelhas. 19 Serás maldito quando entrares e maldito serás quando saíres.

20 O Senhor mandará contra ti a maldição, o pânico e a ameaça em todas as suas empresas, até que sejas destruído e aniquilado sem demora, por causa da perversidade de tuas acções e por me teres abandonado. 21 O Senhor mandar-te-á a peste, até que ela te tenha apagado da terra em que entrarás para a possuir. 22 O Senhor te ferirá de fraqueza, febre e inflamação, febre ardente e segura, carbúnculo e mangra, flagelos que te perseguirão até que pereças. 23 O céu que está por cima de ti será de bronze, e o solo será de ferro sob os teus pés. 24 Em lugar da chuva necessária à tua terra, o Senhor dar-te-á pó e areia, que cairão do céu sobre ti até que pereças.

Fica então claro que estes preceitos, positivos e negativos, são considerados eficazes e não apenas expressivos: observá-los atrai prosperidade, desobedecer-lhes chama o perigo. Podemos assim considerar estas prescrições como semelhantes, a este respeito, aos tabús rituais dos primitivos que correm perigos se os transgridem. Preceitos e cerimónias assentam na noção de santidade divina que os homens devem alcançar na sua própria vida. Trata-se então de um universo no seio do qual os homens prosperam conformando-se à santidade e perecem quando se desviam dela. Se não dispuséssemos de outros indícios, bastar-nos-ia, para compreender a noção de santidade hebraica, examinar os preceitos pelos quais os homens com ela se conformam. Ela não é evidentemente sinónimo de bondade no sentido humanitário de uma bondade abraçando todos os homens. A justiça e a bondade são sinais de santidade, e são parte dela, mas não a esgotam.

Sabendo-se que a raiz desta palavra significa estado de separação, a ideia de santidade compreende também a de totalidade, de plenitude (*completeness*). O Levítico faz muitas alusões à perfeição física. A Lei exige-a a todas as coisas apresentadas ao Templo e a todas as pessoas que dele se aproximam. Os animais oferecidos em sacrifícios não podem ter deformidades, as mulheres têm de ser purificadas após o parto, os leprosos devem estar separados dos outros homens e, uma vez curados, ser ritualmente lavados antes de entrarem no Templo. Todas as secreções corporais são consideradas poluentes e interditam o acesso ao templo. Os padres só podem entrar em contacto com a morte quando um de seus parentes próximos morreu. Mas o sumo-sacerdote não poderá nunca ter contacto com a morte.

#### Lev. XXI

17 Dize a Aarão o seguinte: Homem algum da tua linhagem, por todas as gerações, que tiver um defeito corporal, oferecerá o pão de seu Deus. 18 Desse modo, serão excluídos todos aqueles que tiverem uma deformidade corporal: cegos, coxos, mutilados, pessoas de membros desproporcionados, 19 ou tendo uma fractura do pé ou da mão, 20 corcundas ou anões, os que tiverem uma mancha no olho, ou a sarna, um darto, ou os testículos quebrados. 21 Homem algum da linhagem de Aarão, o sacerdote, que for deformado, oferecerá os sacrifícios consumidos pelo fogo...

Quem aspira a ser padre deve, por outras palavras, ser um homem perfeito. Esta noção de plenitude física tão frequente encontra-se na vida social e em particular no acampamento dos guerreiros. A cultura israelita alcança o seu apogeu na oração e no combate. O exército não pode vencer sem a benção divina e o acampamento deve ser santo se quiser conservar a benção. Há que preservar o acampamento, bem como o Templo, longe de todas as impurezas. As secreções corporais interditam o acesso tanto ao acampamento como ao Templo. Um guerreiro que tenha sofrido uma excreção corporal durante a noite deve permanecer o dia seguinte fora do acampamento e retornar ao crepúsculo, depois de se ter lavado (Deut XXIII, 10-15). Em suma, a ideia de santidade exprime-se de um modo exterior, físico, na exigência da integridade do corpo considerado como um receptáculo perfeito.

O significado da noção de integridade, de totalidade, estende-se num contexto social, até significar a ideia de perfeição. Uma vez iniciados, os assuntos importantes não devem ficar incompletos. Se não estiver «inteiro», nesse sentido, o guerreiro não pode combater. Antes da batalha, os capitães devem interrogar os seus soldados nestes termos:

5 ...Há alguém entre vós que tenha edificado uma casa e não a tenha ainda inaugurado? Que esse volte para a sua casa, não suceda que morra no combate e um outro venha a habitar primeiro do que ele a sua casa. 6 Há alguém entre vós que tenha plantado uma vinha e não tenha ainda gozado de seus frutos? Que esse volte para a sua casa, não suceda que pereça no combate e outro venha a colher os primeiros frutos. 7 Há alguém que tenha desposado uma mulher e não a tenha ainda recebido? Que esse volte para a sua casa, não suceda que morra no combate e outro a despose.

É verdade que não encontramos nestas linhas a menor alusão à lógica da poluição. Não se diz que um homem com um projecto pela metade em mãos está poluído, como estaria um leproso. O versículo seguinte, aliás, aconselha os medrosos a voltarem para casa para evitar que o seu medo se propague. Mas outros versículos afirmam que um homem não deve pôr as mãos na charrua e depois abandoná-la. Pedersen vai ao ponto de afirmar:

Em todos estes casos, um homem começou uma tarefa importante sem a ter terminado (...) e contudo, uma nova totalidade nasceu. Aquele que abre prematuramente uma brecha nesta totalidade, isto é, antes de ela ter atingido a sua maturidade ou de ter sido acabada, corre o risco de cometer um pecado grave. (vol. III, p. 9)

Se seguirmos Pedersen, os homens devem ser corajosos, fisicamente íntegros e ter concluído todas as suas tarefas para merecerem a benção e a vitória no combate. O Novo Testamento faz eco deste texto na parábola do homem que dá um grande festim e cujos convidados se desculparam provocando a sua cólera (Luc. XIV, 16-24, Mat. XXII: Ver M. Blach e H. H. Rowley, 1962, p. 836). Um dos convidados comprara uma nova quinta, um comprara dez bois que ainda não pusera a trabalhar e o último desposara uma mulher.

De acordo com a Lei antiga, cada um teria podido justificar validamente a sua recusa referindo-se ao capítulo XX do Deuterónimo. Porém, esta parábola vem confirmar a tese de Pedersen segundo a qual é mau interromper uma obra em curso. tanto na vida civil como na vida militar.

Outros preceitos desenvolvem a ideia de perfeição, de plenitude, noutra direcção. O corpo humano e a obra que se empreendeu são as metáforas através das quais é preciso ver a perfeição e a integridade do indivíduo e das suas obras. A santidade estende-se, ainda segundo outros preceitos, às espécies e às categorias. Os híbridos e outros desalinhavos são abominações.

### Lev. XVIII

23 Não terás comércio com um animal, para te contaminares com ele. Uma mulher não se prostituirá a um animal: isto é uma abominação.

A palavra «perversão» é um erro significativo do tradutor. O original, em hebraico, é *tebhel*, que significa «mistura» ou «confusão». O mesmo tema aparece no Levítico XIX, 19:

Guardareis os meus mandamentos. Não juntarás animais de espécies diferentes. Não semearás o teu campo grãos de espécies diferentes. Não roupas tecidos de duas espécies de fios.

Todas estas injunções são precedidas pelo mandamento:

Sereis santos porque eu sou santo.

Podemos concluir que a integridade é típica da santidade. Esta exige igualmente que os indivíduos se conformem à classe a que pertencem e que não haja confusão entre os diferentes grupos de objectos.

Encontraremos esta última prescrição elaborada noutra série de preceitos. Ser santo é distinguir cuidadosamente as categorias da criação, é idear definições justas, é ser capaz de discriminar e de ordenar. É assim que todas as regras relativas à moral sexual são exemplos de santidade. O incesto e o adultério (Lev. XVIII, 6-20) são contrários à santidade porque se opõem à ordem. A moral não entra em conflito com a santidade, mas a santidade consiste mais em separar aquilo que deve estar separado do que em proteger os direitos dos maridos e dos irmãos.

Deparamos no capítulo XIX com outra série de actos adversos à santidade. Deste capítulo transparece a ideia de que a santidade é ordem e não confusão, de que a rectidão e a fraqueza são santas, de que a contradição e a falsidade se opõem à santidade. O roubo, a mentira, o falso testemunho, as vigarices nos pesos e nas medidas, todas as espécies de hipocrisias — tais como falar mal do surdo (e presumivelmente sorrir-lhe na cara), odiar do fundo do coração um irmão (enquanto presumivelmente se lhe fala com simpatia) — são sem dúvida exemplos de contradições entre o que parece e o que é. Muito se diz também, neste capítulo, sobre a generosidade e o amor, mas estas são injunções positivas e aqui só nos interessam as injunções negativas.

Eis-nos agora em condições de compreender as prescrições sobre as carnes puras e impuras. Ser santo é ser total, ser uno; a santidade é unidade, integridade, perfeição do

indivíduo e dos seus semelhantes. Para as prescrições alimentares basta desenvolver a metáfora no mesmo sentido.

Comecemos pelos rebanhos de gado, camelos, carneiros e cabras, que eram o sustento dos Israelitas. Estes animais eram considerados puros, na medida em que quem lhes tivesse tocado não precisava de purificar-se antes de aceder ao Templo. O gado, tal como a terra habitada, recebe a benção de Deus, torna-se fértil e integra-se na ordem divina. O dever do lavrador é guardar esta benção. Por um lado, tem de preservar a ordem da criação. Daí a interdição que pesa sobre os híbridos, sejam eles plantas, animais ou tecidos (misturas de lã e de linho). Em certa medida, o homem estabeleceu uma aliança com a sua terra e os seus animais, da mesma maneira que Deus celebrou com ele uma aliança. Os homens respeitavam o primogénito do seu gado e obrigavam-no a cumprir o Sabá. Os bovinos são literalmente domesticados como os escravos. Para que disfrutem da benção, urge integrá-los na ordem social. A diferença entre o gado e os animais selvagens é que estes não têm nenhuma aliança que os proteja. É possível que os Israelitas, como outros povos pastores, não apreciassem a caça. Os Nuer do Sudão meridional desprezam aqueles que dela vivem. Só um pastor pobre pode ser impelido a comer carne bravia. Seria pois errado, parece-me, avaliar os Israelitas como um povo ávido de carnes proibidas e que achava tantas restrições uma maçada. Driver tem certamente razão em crer que as prescrições alimentares ratificam *a posteriori* um estado de facto. Os ungulados físsípedes e que ruminam são a carne por excelência de um povo pastor. Se é obrigado a comer caça, exige que ela possua os traços distintivos dos ungulados e que seja, assim, da mesma espécie geral. Este é o tipo de casuística que permite aos judeus caçar antílopes, cabras e carneiros selvagens. Tudo isto seria muito claro se o jurista autor destes livros, não tivesse achado por bem estatuir sobre alguns casos limites. Alguns animais, como a lebre e o damão, parecem ruminar na medida em que rangem constantemente os dentes. Mas não tendo as patas fendidas são considerados proibidos, tal como os animais que têm as patas fendidas mas não ruminam, como o porco e o camelo. Notemos que a única razão apresentada pelo Velho Testamento para evitar o porco é a ausência dos dois traços distintivos do gado. Nada é dito sobre os seus hábitos sujos nem do facto de ele comer imundices. Como o porco não fornece leite nem couro nem lã, não existe nenhuma razão para o cevar a não ser a sua carne. E se os israelitas não criassem o porco, não conheceriam seus hábitos. Parece-me que originalmente não era visto como poluente, pela simples razão de que, enquanto javali, não pertence à classe dos antílopes, no que está em pé de igualdade com o camelo ou o damão, tal e qual como se diz no Livro.

Depois destes casos limite terem sido discutidos, os autores apresentam a lista das diferentes criaturas segundo vivam na água, no ar ou na terra. Não estão em causa os princípios que se aplicavam ao porco, à lebre e ao damão. Estes são impuros por terem um mas não os dois traços característicos do gado. Não posso pronunciar-me sobre os pássaros, pois, como vimos, não são descritos mas nomeados e a tradução dos seus nomes levanta dúvidas. Mas, de um modo geral, apenas são puros os animais que se conformam por inteiro à sua classe. As espécies impuras são aquelas que são membros imperfeitos da sua classe ou cuja classe desafia o esquema geral do universo.

Para compreender este esquema precisamos de regressar ao Génesis e à Criação, onde descobrimos uma primeira classificação de conjunto: a tripla distinção entre a terra, as águas e o firmamento. O Levítico retoma este esquema e atribui a cada elemento os animais adequados. Ao firmamento, as aves voadoras com duas pernas. À água, os peixes escamosos que nadam com barbatanas. A terra, os animais de quatro patas e que saltam ou caminham. Qualquer grupo de criaturas que não obedeça ao modo de locomoção que lhe

é atribuído no seu elemento é contrário à santidade. O indivíduo que entre em contacto com um destes animais, fica desautorizado a entrar no Templo. Assim, tudo o que vive na água sem barbatanas nem escamas é impuro (XI, 10-12). O texto não menciona os caracteres predatórios e necrófagos. Os únicos critérios de pureza num peixe são as escamas e a sua propulsão por meio de barbatanas.

As criaturas de quatro patas que voam (XI, 20-26) são impuras. Qualquer criatura que possua duas pernas e duas mãos mas que ande como um quadrúpede é impura (XI, 27). Segue-se um inventário (V, 29) que foi objecto de muitas discussões. A acreditar em certas traduções, este inventário reuniria precisamente as criaturas dotadas de mãos em lugar de patas anteriores mas que, perversas, usam as mãos para caminhar: a doninha, o rato, o crocodilo, o musaranho, vários tipos de lagartos, o camaleão e a toupeira (H. Danby, 1933), cujas patas anteriores se assemelham estranhamente a mãos. Mas este traço distintivo desapareceu no texto da New Revised Standard Translation, que emprega a palavra <<patas>> ao invés de mãos.

Os últimos animais impuros são os que se arrastam, que rastejam ou ferveilham sobre a terra. Este modo de locomoção é explicitamente oposto à santidade (Lev. XI, 41-44). Driver e White usam o termo «fervilhação» para traduzir o hebraico *shérec*, que se aplica tanto aos seres que pululam nas águas como aos que ferveilham na terra. Quer se trate de deslizar, de se arrastar, de rastejar ou de ferveilhar, este movimento é sempre indeterminado. E se as principais categorias de animais são definidas pelo seu tipo de movimento, então a «fervilhação», movimento que não é adequado a nenhuma classe particular, desafia a classificação de base. Os bichos que pululam ou ferveilham não são nem peixes, nem aves, nem animais de abate. As enguias e os vermes vivem na água, mas não como os peixes; os répteis vivem na terra, mas não como os quadrúpedes; alguns insectos voam, mas não como os pássaros. Todos estes seres não participam em nenhuma ordem. Relembremos, a este propósito, a profecia de Habacuc:

Pois tu assimilas os homens aos peixes do mar, às coisas que rastejam e não têm chefe. (I, V, 14)

O verme é o protótipo e o modelo das criaturas que ferveilham. Tal como os peixes pertencem ao mar, os vermes dizem respeito ao reino da sepultura, da morte e do caos.

O caso dos gafanhotos é interessante e consistente. A prova de que são puros e, por consequência, comestíveis é dada pelo modo como se movem sobre a terra. Se rastejam são impuros. Se saltam são puros (XI, v, 21). O leitor do *Mishnah* notará que a rã não está na lista das coisas que rastejam e que não tem nada de impuro (H. Danby, p. 722). Na minha opinião, se a rã não está incluída na lista é porque salta. Se os pinguins vivessem no Próximo Oriente, imagino que seriam considerados impuros, como pássaros sem asas. Se partindo desta hipótese reconstituíssemos a lista dos pássaros impuros, talvez viéssemos a descobrir que são anómalos porque nadam e mergulham tão bem como voam ou que, duma maneira ou doutra, não se parecem completamente com as aves.

É certo que não seria correcto afirmar que «Sereis santos» significa apenas «Estareis à parte». Moisés queria que o povo de Israel guardasse na memória os mandamentos de Deus:

18 Gravai, pois, profundamente em vosso coração e em vossa alma estas minhas palavras: predeí-as às vossas mãos como um sinal, e levai-as como uma caixa frontal diante de vossos olhos. 19 Ensinai-as aos vossos filhos, falando delas quando

estiverdes em vossa casa, ou em viagem, quando vos deitardes ou levantardes. 20  
Escreve-as nas ombreiras e nas portas de tua casa...

Se a interpretação proposta dos animais interditos estiver correcta, então as prescrições alimentares eram como sinais que a cada momento inspiravam a meditação na unicidade, na pureza e na plenitude de Deus. Estas regras de evitamento permitiam aos Homens exprimir materialmente a santidade em cada encontro com o reino animal e a cada refeição. A observância das prescrições alimentares seria, assim, uma parte significativa do grande acto litúrgico que era o reconhecimento de Deus e a sua adoração, acto que culminava no sacrifício no Templo.

## CAPÍTULO IV

### MAGIA E MILAGRE

Um dia, mal um bando de bosquímanos !Kung cumprira o ritual da chuva, uma pequena nuvem apareceu no horizonte, cresceu e escureceu. Depois, a chuva caiu. Os antropólogos perguntaram-lhes se pensavam que o rito produzira a chuva. Os bosquímanos riram-se deles (L. Marshall, 1957). Como somos ingénuos quando se trata das crenças dos outros! As antigas obras de antropologia partilhavam muitas vezes a ideia de que, aos olhos dos povos primitivos, os ritos têm por efeito uma intervenção imediata nos seus assuntos; e os antropólogos ridicularizavam com complacência aqueles que recorriam à medicina europeia, independentemente dos seus rituais de cura, como se isto denotasse uma falta de fé. Os Dinka representam anualmente uma cerimónia para curar a malária. A cerimónia desenrola-se durante o mês em que se espera a melhoria da doença. Um observador europeu que a testemunhou, comentou com alguma ironia que o oficiante acabou por aconselhar toda a gente a ir à clínica, se é que queriam curar-se (R. G. Lienhardt, 1961).

Não é difícil remontar à fonte da ideia de que os primitivos acreditam na eficácia externa dos seus ritos. A nossa cultura apoia-se sempre na ideia preconcebida, e cómoda, de que os estrangeiros desconhecem a verdadeira religião espiritual. A grandiosa descrição da magia primitiva que devemos a Frazer repousa sobre esta ideia. Na sua época, distinguia-se cuidadosamente a magia das outras cerimónias, como se as tribos primitivas estivessem cheias de Ali Babá e Aladinos que pronunciavam fórmulas encantatórias esfregando as suas lâmpadas mágicas. A ideia que tinham da magia primitiva levou os Europeus a fazerem a distinção falsa entre culturas primitivas e culturas modernas. O estudo comparado das religiões foi consideravelmente prejudicado. Não proponho mostrar qual o uso que diferentes especialistas fizeram da palavra magia até aos nossos dias. Muitos eruditos se dedicaram já à definição e à denominação das acções simbólicas consideradas susceptíveis de mudar o curso dos acontecimentos (Goody, Gluckman).

No continente europeu, a magia permaneceu um termo vago, literário. Foi descrito mas nunca foi definido com rigor. É claro que, segundo a tradição inaugurada por Mauss na sua *Théorie de la Magie*, este termo não se aplica a uma classe particular de rituais e das crenças dos povos primitivos. Não se atribui especial importância à noção de eficácia. Foi Frazer quem isolou e amadureceu a ideia de magia como símbolo eficaz (ver capítulo I). Malinowski retomou esta ideia, deu-lhe uma nova vida, sem porém a submeter a um exame crítico.

Para Malinowski, a magia tem as suas origens na expressão das emoções do indivíduo. A paixão, que crispa o rosto (e leva o mágico a bater o pé e a cerrar o punho) fá-lo também exteriorizar o seu desejo de vitória ou de vingança. Esta representação física, a princípio quase involuntária, esta ilusão de realizar um desejo, eram para Malinowski o fundamento dos ritos mágicos (ver S. F. Nadel, p. 194). As opiniões de Malinowski sobre o efeito criativo da linguagem comum eram de tal modo originais que influenciaram profundamente a linguística contemporânea. Por que foi ele levado a dissociar o rito mágico dos outros ritos, o que não leva a parte nenhuma, e a conceber a magia como uma espécie de *whisky* do pobre, bebido para recuperar o ânimo e para enfrentar um destino

adverso? Eis mais uma aberração que podemos imputar a Frazer, de quem Malinowki se reclamava discípulo.

Robertson Smith viu uma analogia entre os rituais da Igreja Católica e a magia primitiva. Estejamos-lhe gratos por isso e aceitemos a sua sugestão. Por magia permitimo-nos ler milagre e reflectir sobre as relações entre rituais e milagres tal como os concebia a massa dos cristãos na época em que neles se acreditava. Um milagre era sempre possível. Não dependia necessariamente de um rito, podia surgir em qualquer lugar e a qualquer momento como resposta a necessidades virtuosas ou às exigências da justiça. Alguns objectos, lugares e pessoas tinham um poder miraculoso. Mas, para provocar uma cura, não bastava recitar as palavras certas ou aspergir água benta. Acreditava-se na existência de um poder prodigioso de intervenção, mas não se sabia como usá-lo. Entre o milagre cristão, a *Baraka* islâmica, a Sorte teutónica e o *Mana* polinésio, existem pontos de divergência e de semelhança. Cada universo mental primitivo assenta na esperança de pôr um tal poder miraculoso ao serviço dos homens e cada um deles supõe que para isso é preciso levar em conta um conjunto diferente de relações entre este poder e as necessidades do homem, como veremos no capítulo seguinte. Na época miraculosa do Cristianismo, não bastava um rito para fazer um milagre e nem sempre se cumpriam os ritos na expectativa de um milagre. Se formos realistas, deveremos supor que, na religião primitiva, existe uma relação igualmente lassa entre rito e efeito mágico. A possibilidade de uma intervenção mágica está sempre presente no espírito dos crentes, é humano, é natural esperar que a representação de símbolos cósmicos traga consigo qualquer vantagem material. Mas é errado pensar que os rituais primitivos têm por objectivo principal uma intervenção mágica. Nas culturas primitivas, o sacerdote não é necessariamente um fazedor de milagres. Aqueles que acreditam nisso impedem o conhecimento das outras religiões. Esta crença, aliás, não é mais do que o subproduto recente de um preconceito antigo, profundamente enraizado nos nossos espíritos.

No âmago do Judaísmo e do cristianismo e ao longo da sua história existe um contraste entre a vontade interior e a lei exterior. Está na própria natureza de qualquer religião oscilar entre estes dois pólos. Qualquer religião que entenda sobreviver ao fervor revolucionário dos seus primeiros anos, deve passar da vida religiosa interior para a vida religiosa exterior e, por fim, a crosta exterior, enrijecida, torna-se um escândalo e provoca novas revoluções.

Daí a cólera, sempre renovada, dos profetas do Velho Testamento contra as formas vazias, exteriores, que substituem a humildade, a contrição dos corações. Desde o tempo do primeiro Concílio de Jerusalém, os apóstolos preconizaram uma interpretação espiritual da santidade. Viam o sermão da Montanha como a contrapartida messiânica da lei mosaica. S. Paulo aludia com frequência a esta lei, que apresentava como uma servidão e um fardo. Os seus comentários são demasiado conhecidos para que seja preciso citá-los. Após a intervenção de S. Paulo, o estado fisiológico de uma pessoa, estivesse ela leprosa, sangrando ou paralisada, deixaria de ser considerado como um obstáculo à sua entrada na igreja. Os alimentos que comia, os objectos que tocava, os dias em que determinadas acções não afetariam a sua condição espiritual. O pecado era visto como um acto de espírito e não como um fruto de circunstâncias exteriores. Mas no começo do cristianismo, as intenções espirituais da Igreja eram continuamente contrariadas. Os crentes resistiam espontaneamente à ideia de que os estados corporais de um homem eram irrelevantes para os rituais. A noção de poluição pelo sangue, por exemplo, parece ter custado a morrer, se julgarmos por alguns penitenciais da primeira hora. Veja-se o penitencial do Arcebispo Teodoro de Cantuária (668-690):



Se sem o saber, alguém come algum alimento poluído pelo sangue ou por qualquer coisa impura, não faz mal; mas se o fizer conscientemente, deverá fazer penitência de acordo com o grau de poluição...

Ele também exigia que as mulheres se purgassem durante quarenta dias após o parto e recomendava a cada mulher crente ou laica, que entrasse numa Igreja ou comungasse durante a menstruação, três semanas de jejum (J. T. McNeill e H. M. Gamer).

Desnecessário será dizer que estas regras nunca foram integradas na Lei Canónica e que hoje é difícil descobrir exemplos de impureza ritual nos costumes cristãos. As injunções que, na sua origem, talvez se destinassem a suprimir a impureza do sangue são hoje apresentadas como tendo uma significação puramente espiritual e simbólica. Por exemplo, é preciso reconsecrar uma igreja quando foi derramado sangue no seu recinto; mas S. Tomás de Aquino precisa que por sangue derramado há que entender uma ferida voluntária devido à qual o sangue corre; o pecado consistiria então em infligir a ferida sendo este acto, e não a impureza do sangue, que dessacraliza um lugar sagrado. De modo similar, o rito de purificação da mãe após o parto tem sem dúvida as suas raízes na prática judaica, mas o ritual da Igreja Católica moderna, que remonta ao Papa Paulo V (1605-1621), apresenta essa cerimónia como uma acção de graças.

A longa história do protestantismo mostra que é necessário acutelarmo-nos com a tendência para o formalismo ritual que, pouco a pouco, substitui o sentimento religioso. A Reforma fez vários ataques sucessivos e atroadores contra os rituais vazios. Enquanto durar o Cristianismo, a parábola do Fariseu e do Publicano não perderá a sua actualidade e repetir-se-á sempre que as formas exteriores possam esvaziar-se de conteúdo e pôr a ridículo as verdades que simbolizam. Cada século herda uma tradição anti-ritualista mais antiga e mais vigorosa.

Isto é válido para a nossa própria vida religiosa, mas evitemos, quando emitimos julgamentos sobre as religiões dos outros, generalizar a nossa desconfiança em relação ao formalismo. O movimento evangélico habituou-nos a pensar que todo o rito não é mais que um formalismo vazio de sentido, que qualquer codificação do comportamento é alheia aos movimentos do coração, estes sim naturais, e que toda a religião exterior trai a religião verdadeira, interior. Daqui até supor que as religiões primitivas são demasiado formalistas e desprovidas de interioridade vai um curto passo. Pfeiffer dá esse passo em *Books of the Old Testament*, obra fundamentalmente anti-ritualista onde opõe «a antiga religião do culto» à «nova religião da conduta», a religião dos profetas. Segundo ele, o antigo culto não teria nenhum conteúdo espiritual (p. 55 e s.). A crer na sua interpretação da história da religião de Israel, os legisladores, severos e insensíveis, estariam em conflito com os profetas; Pfeiffer não admite que uns e outros tenham podido consagrar-se à mesma tarefa ou que o ritual e a codificação possam ter algo a ver com a espiritualidade. Pfeiffer refere que os padres-legisladores

santificavam o formalismo, eliminavam da religião tanto as ideias morais de um Amós como as ternas emoções de um Osea e reduziam o criador universal ao estatuto de um déspota inflexível. (...) As duas noções fundamentais que caracterizam as suas leis derivadas de costumes imemoriais são a santidade física e o ritual arbitrário - concepções arcaicas que os profetas reformadores haviam abandonado em favor da santidade espiritual e da lei moral. (p. 91)

Estas palavras não são as palavras de um historiador mas as de um homem que tem um preconceito contra o ritual. É um erro supor que pode haver uma religião totalmente interior, sem regras, sem liturgia, sem sinais exteriores de estados interiores. Em religião, tal como em sociedade, a forma exterior é a própria condição da existência. Herdeiros da tradição evangélica, aprendemos pela nossa educação a suspeitar do formalismo e a procurar a expressão da espontaneidade, como a irmã do pastor a quem Mary Webb costumava dizer que «os bolos caseiros e as orações caseiras são sempre melhores». Enquanto animal social, o homem é um animal ritual. Elimine-se uma certa forma de ritual e ele reaparece sob outra forma, com tanto mais vigor quanto mais intensa for a interacção social. Sem cartas de condolências ou de felicitações, sem os bilhetes postais de vez em quando, a amizade de um amigo distante não tem realidade social. Não existe amizade sem ritos de amizade. Os ritos sociais criam uma realidade que sem eles nada seria. Não é um exagero dizer que o rito é mais importante para a sociedade do que as palavras para o pensamento. Pode sempre saber-se alguma coisa e só depois encontrar as palavras para exprimir aquilo que se sabe. Mas não existem relações sociais sem actos simbólicos.

Compreenderemos melhor os rituais primitivos se clarificarmos as nossas ideias sobre os ritos seculares. Para cada um de nós, tomado individualmente, estes actos quotidianos e simbólicos, que são os ritos, têm diversas funções: permitem-nos isolar certos fenómenos e valorizá-los, fornecem-nos um método mnemónico e, por fim, um meio de dominar a nossa experiência. Começamos pela valorização: o rito proporciona um quadro. O facto de acontecer num tempo e num lugar pré-estabelecidos desperta em nós uma espécie de atenção particular, tal como a fórmula corrente «era uma vez...» cria um estado de receptividade às histórias fantásticas. Vemos esta função de enquadramento operar nas circunstâncias mais íntimas, mais ínfimas, pois o acto aparentemente mais insignificante pode ter uma significação. Inserindo-o num quadro, numa gaveta, impõem-se limites à experiência, incluem-se os temas desejados, excluem-se os temas indesejáveis. Quantas vezes nos é necessário fazer e desfazer uma mala de viagem antes de termos a certeza de que excluímos tudo aquilo que nos pode lembrar o escritório? Um processo oficial, embalado num momento de fraqueza, pode estragar todo o efeito das férias. A propósito de enquadramento, cito Marion Milner:

(...) O quadro permite diferenciar a realidade exterior da realidade interior. Mas um determinado quadro espaço-temporal pode também designar a realidade particular duma sessão de psicanálise (...), tornar possível a ilusão criativa a que se dá o nome de transferência... (1955)

É a propósito das técnicas da psicanálise infantil que M. Milner menciona o pequeno armário onde a criança arruma os seus brinquedos. Este armário cria uma espécie de quadro espaço-temporal que lhe proporcionará, de uma sessão para a outra, um sentimento de continuidade.

Mas os rituais não nos ajudam apenas a seleccionar determinadas experiências e a prestar-lhes uma atenção acrescida; desempenham também um papel criativo ao nível dos actos. Um símbolo exterior pode contribuir misteriosamente para a coordenação do cérebro e do corpo. Nas suas memórias, os actores evocam muitas vezes momentos em que um símbolo concreto lhes foi de grande utilidade: o actor conhece o seu papel e sabe exactamente como quer interpretá-lo. Mas, para entrar em cena, não lhe basta um conhecimento intelectual daquilo que deve fazer. Tenta variadas vezes e falha. Um belo

dia, dão-lhe um adereço qualquer, um chapéu ou uma sombrinha verde, e é graças a este símbolo que, de repente, o conhecimento e a intenção se concretizam numa representação perfeita.

Entre os Dinka, o pastor, com pressa de chegar a casa e jantar, faz um nó num tufo de ervas à beira do caminho. Este nó simboliza a demora: exprime assim, objectivamente, o desejo de ter o jantar à sua espera. Mas este rito não é uma promessa mágica: não basta cumpri-lo para chegar a horas. O Dinka não abranda o passo; ele não crê que o rito seja eficaz em si. Pelo contrário, redobra a sua pressa. E não perdeu tempo, pois o rito permitiu-lhe concentrar a atenção no seu desejo de chegar a tempo (Lienhard). A função mnemónica do rito é bem conhecida. Quando fazemos nós nos lenços, não agimos magicamente sobre a nossa memória, controlamo-la apenas com a ajuda de um sinal exterior.

O ritual permite, assim, concentrar a atenção, na medida em que fornece um quadro, estimula a memória e liga o presente a um passado pertinente. Facilita, deste modo, a percepção. Ou antes, transforma-a porque modifica os princípios de selecção. Não basta, pois, dizer que os ritos nos ajudam a viver com mais intensidade uma experiência que teríamos vivido de qualquer maneira. O ritual não é comparável às ilustrações que acompanham as instruções escritas de como abrir latas de conserva. Se não fosse mais do que isto, se não fosse mais que um mapa ou um diagrama, num estilo dramático, daquilo que já sabemos, viria sempre após a experiência. Na realidade, os ritos não desempenham este papel secundário. Pode bem ser que se antecipem e nos permitam formular a nossa experiência; ou ainda que nos dêem a consciência de fenómenos que, sem eles, nunca conheceríamos. O rito não só exterioriza a experiência, não só a ilumina, como a modifica pela própria maneira como a exprime. Isto é válido para a linguagem.

Certos pensamentos nunca foram traduzidos por palavras, mas, uma vez formulado, o pensamento é modificado e limitado pelas palavras escolhidas para o exprimir. O discurso cria algo de novo: um pensamento que talvez não fosse o mesmo sem ele.

Existem certas coisas que não experimentaríamos sem o ritual. Os acontecimentos que ocorrem em série adquirem um sentido a partir da relação que têm com outros acontecimentos da mesma série. Sem a sequência, os acontecimentos isolados perdem-se, tornam-se ininteligíveis. Por exemplo, os dias da semana, que se sucedem regularmente, cada qual com o seu nome e os seus traços distintivos. Têm um valor prático, permitem-nos identificar as divisões do tempo; mas, porque fazem parte de uma ordenação, adquirem um sentido suplementar. Cada dia tem o seu significado próprio, uma identidade estabelecida por hábitos precisos e estas observâncias regulares têm o efeito de um rito. O Domingo não é apenas um dia de descanso, é também o dia que precede Segunda-feira, e o mesmo se poderá dizer de Segunda-feira na sua relação com Quarta-feira. Na verdade, não nos é possível ter a experiência do que é a Terça-feira se, por qualquer razão, não estiver formalmente estabelecido que já passamos pela Segunda-feira. Há que tomar consciência duma parte da ordenação antes de tomar consciência de outra parte. Aqueles que viajam de avião sabem que o mesmo princípio se aplica às horas do dia e à sequências das refeições. Trata-se de exemplos de símbolos que recebemos e interpretamos sem querer. Se admitirmos que condicionam a nossa existência, devemos admitir também que os ritos cienteemente cumpridos que se desenrolam em séries regulares podem desempenhar este papel e que ele constitui uma das suas principais funções.

Examinemos agora os ritos religiosos. Durkheim sabia muito bem que eles têm por efeito criar e controlar a experiência. Preocupava-se sobretudo em saber como é que os

homens tornam manifesto o seu eu social através dos ritos religiosos, criando assim a sua própria sociedade. Mas Radcliffe-Brown apoderou-se do seu pensamento e modificou-o, adaptando-o às correntes da antropologia inglesa. Graças a Durkheim, deixou-se de ver o primitivo que cumpre os seus ritos como um mágico de pantomima. Foi um avanço notável em relação a Frazer. Mais, Radcliffe-Brown recusou-se a separar os ritos religiosos dos ritos seculares — outro avanço. A seus olhos, o mágico de Malinowski não era diferente de um qualquer patriota brandindo a sua bandeira, ou de um supersticioso deitando sal para trás dos seus ombros. E estes não eram diferentes dos católicos que fazem abstinência e dos chineses que lançam arroz sobre as sepulturas. Com Radcliffe-Brown, o rito deixou de ser misterioso e exótico.

Abandonando os dois termos «sagrado» e «mágico», Radcliffe-Brown parece ter restabelecido a linha de continuidade entre os ritos seculares e religiosos. Mas, por estranho que pareça, isto não bastou, infelizmente, para alargar o campo das investigações, porque ele atribuía à palavra ritual um sentido demasiado estreito e muito particular. No seu espírito, o rito substituía o culto do sagrado, segundo Durkheim, e designava apenas a concretização, por meio de actos, dos valores significativos no plano social (1939). Uma tal precisão de termos deveria ajudar-nos a compreender os fenómenos, mas quase sempre deforma os nossos conhecimentos e cria a confusão. Hoje, «o rito» substitui «a religião» nas obras dos antropólogos. Emprega-se sistemática e cuidadosamente para designar os actos simbólicos ligados ao sagrado, de maneira que nos vemos obrigados a procurar outro nome para os outros ritos, mais correntes, não sagrados e sem eficácia no plano religioso, se ainda desejarmos estudá-los. É que abolindo com uma mão a fronteira entre o sagrado e profano, Radcliffe-Brown restabelecia-a com a outra. Também não desenvolveu, como deveria ter feito, a ideia de Durkheim segundo a qual o rito depende da teoria social do conhecimento; Radcliffe-Brown optou por abordar o rito como parte da teoria da acção e por abraçar sem arguir algumas ideias correntes entre os psicólogos do seu tempo sobre os «sentimentos». Lá onde existem valores comuns, dizia, os ritos exprimem-nos e chamam a atenção para eles. O rito permite suscitar os sentimentos necessários para que os homens desempenhem os papéis que lhes estão atribuídos. Para os habitantes das ilhas Andaman, o tabu do parto seria a expressão do valor conferido ao casamento e à maternidade e do perigo mortal que prenunciam as dores de parto. Nas suas danças da guerra, antes da trégua, os Andaman libertar-se-iam dos sentimentos agressivos. Os tabus alimentares inculcariam o respeito pelos mais velhos, etc.

Esta interpretação é simplesmente absurda. É verdade que nos obriga a levar a sério os tabus, pois exprimem as preocupações destes homens. Mas o autor não nos diz por que motivo os tabus alimentares, visuais e tácteis visam estes alimentos, estes espectáculos ou estes contactos, e não aqueles. Um pouco como Maimónides, Radcliffe-Brown subentende que tal questão é insensata ou que qualquer resposta seria arbitrária. Mas esta teoria não nos satisfaz por outro motivo: nada nos ensina sobre as verdadeiras preocupações das pessoas. A morte e o nascimento deveriam certamente fazer parte dessas preocupações. Srinivas, que sofreu a influência de Radcliffe-Brown, escreveu a propósito dos ritos de evitamento e de purificação dos Coorg:

A poluição derivada do nascimento é menos grave que a derivada da morte. Mas nos dois casos, apenas os parentes respectivos ficam poluídos; é por este meio que se define a sua preocupação e que se transmite o novo dado à sociedade. (1952, 9.102)

Mas tal raciocínio não é válido para todas as formas de poluição. Não se percebe como se poderia aplicá-lo às secreções corporais, aos excrementos ou ao cuspo.

Os ingleses acabaram por compreender a lição de Durkheim quando trabalhos de qualidade levados a cabo no terreno elevaram os seus conhecimentos a um nível que Durkheim atingira à partida sem deixar o seu sofá. Lienhardt consagra uma grande parte do seu relatório sobre a religião dinka a demonstrar que os ritos são criadores de experiências e que permitem controlá-las. A propósito das cerimónias da chuva que os dinka organizam na Primavera, período de seca, escreve:

Os Dinka sabem, é óbvio, quando a estação das chuvas se aproxima (...), o que tem a sua importância para quem quiser compreender com que espírito os Dinka cumprem as suas cerimónias regulares. Nelas, a acção humana, simbólica, desenrola-se ao mesmo ritmo que a do universo que a rodeia. Estes actos não se destinam apenas a moldar o universo segundo os desejos humanos; fazem além disso os possíveis por recriar o ritmo do universo em termos morais...

Lienhardt interpreta da mesma maneira os sacrifícios destinados a garantir a saúde e a paz e a apagar as sequelas do incesto. Chega por fim aos Mestres da Lança que os Dinka enterram vivos. Este rito simboliza a morte enfrentada e vencida. Lienhardt sublinha que cada um destes ritos tem por função modificar a experiência, por vezes retroactivamente. Pode suceder que os oficiantes neguem com solenidade as querelas e o mau comportamento que são a causa do sacrifício. Não se trata de um prejuízo cínico feito perante o altar. O fim do ritual não é enganar Deus, mas reformular uma experiência passada. Graças ao ritual e ao discurso, o que se passou é reinterpretado de tal forma que aquilo que deveria ter acontecido prevalece sobre o que aconteceu, que as boas intenções permanentes prevalecem sobre as aberrações temporárias. Quando um incesto foi cometido, o sacrifício pode modificar os descendentes do casal e, portanto, apagar a sua culpa. A vítima, viva, é cortada em dois no sentido longitudinal passando pelos órgãos sexuais. A origem comum do casal incestuoso é assim simbolicamente negada. De modo idêntico, nas cerimónias pela paz, vêem-se ritos de benção e de purificação bem como combates simulados:

Parece que o gesto, sem palavras, basta para confirmar no universo real, objectivo, uma intenção concebida no seio do universo moral, subjectivo. (...) De facto, os actos simbólicos minam a totalidade da situação em que as partes adversas projectam conscientemente, tanto a sua hostilidade como as suas disposições pacíficas, sem as quais a cerimónia não poderia ter lugar. Representando simbolicamente a situação, os actores exercem sobre ela um controlo segundo a sua vontade de paz, transcendendo, por meio dos actos simbólicos, o único tipo de acção prática (isto é, a continuação das hostilidades) que, aos olhos dos Dinka, decorre da situação de homicídio.

Mais à frente (p. 291), Lienhardt insiste de novo nesta função do rito, a de controlar as situações e de modificar a experiência.

Terminada a sua demonstração, apresenta uma interpretação do enterro vivo dos Mestres da Lança entre os Dinka. Daqui deduz que se supõe que certos homens em estreito contacto com a divindade não sofrem a morte natural.

É preciso que a sua morte seja, ou pareça, deliberada e que seja a ocasião de uma espécie de celebração geral. (...) Estas cerimónias não impedem os participantes

de tomar consciência do envelhecimento e da morte física dos mestres da Lança. A morte é reconhecida; o que se modifica deliberadamente durante as cerimónias é a experiência que dela fazem os sobreviventes. (...) Esta morte reconhecida como tal e ao mesmo tempo propositadamente fabricada, permite negar, neste caso, a morte involuntária que é a sorte dos homens comuns e dos animais.

O Mestre da Lança dos pescadores não se suicida. Pede ao seu povo que lhe conceda um certo tipo de morte e isto pelo seu bem, não do mestre. Se morresse de morte natural, a vida do seu povo, que dele depende, iria com ele. Sofrendo uma morte ritual, separa a sua vida pessoal da vida pública. Todos devem regozijar-se, pois é a sociedade que nesta ocasião triunfa sobre a morte.

Ao ler este relato sobre as atitudes dos Dinka face aos seus ritos, tem-se a impressão de que o autor nada contra a corrente esforçando-se por afastar a vaga de argumentos vindos de observadores simples de espírito que tomam os rituais por favas contadas, como a lâmpada de Aladino. Com certeza que os Dinka esperam que os seus ritos suspendam o curso dos fenómenos naturais. Com certeza que esperam que os ritos da chuva façam chover, que os ritos curativos afastem a morte, que os ritos agrários garantam colheitas. Mas estes actos simbólicos não são meramente utilitários, simples instrumentos. A sua eficácia reside também no próprio acto, na afirmação que ele constitui, na experiência que traz a sua marca.

Tendo sublinhado este aspecto da experiência religiosa dos Dinka, não podemos escapar à sua verdade e ao que ela nos ensina sobre nós mesmos. Certamente que raras são as vezes em que o nosso comportamento ritual se insere num contexto religioso. A cultura Dinka é una. Nela, todos os contextos se sobrepõem e se interpenetram; quase toda a sua experiência é religiosa e, por consequência, os seus ritos principais também o são. Nas nossas sociedades, passa-se o contrário; as nossas experiências, tal como os nossos rituais, estão divididos em compartimentos. Temos, pois, de considerar que, nas nossas cidades, os artigos de moda femininos e as limpezas de Primavera são ritos de renovação que chamam a atenção para a nossa experiência e nos permitem controlá-la, tal como os rituais dos primeiros frutos entre os Swazi.

Se, nesta óptica, reflectirmos com honestidade sobre as nossas limpezas, concordaremos por certo que o seu fim principal não é evitar doenças. Separamos, traçamos fronteiras, tornamos visíveis decisões que tomámos sobre o que deve ser o nosso lar e que achamos por bem criar a partir da dimensão material da casa. Quando separamos os artigos domésticos que pertencem à casa de banho dos que têm o seu lugar na cozinha, quando mandamos os homens para os lavabos do rés-do-chão e as mulheres para os do primeiro andar, fazemos, no essencial, o mesmo que a mulher entre os bosquímanos quando chega a um novo acampamento (E. Marshall Thomas, p. 41). Escolhe o lugar onde acenderá o fogo e espeta aí um pau na terra. Assim orienta o fogo, dá-lhe um lado esquerdo e um lado direito. Do modo idêntico, a casa divide-se em duas partes, uma reservada às mulheres, a outra aos homens.

Nós, homens modernos, cumprimos actos simbólicos em numerosos domínios distintos. Entre os bosquímanos, entre os Dinka e em muitas das sociedades primitivas, o campo de acção simbólica é um só. Esta unidade que os primitivos criam através de separações e de arrumações não é apenas um lar, mas um universo total no seio do qual todas as suas experiências têm um lugar bem definido. Como os bosquímanos, evitamos as impurezas e justificamos este comportamento invocando determinados perigos. Os bosquímanos acreditam que se um homem se sentar do lado feminino, a sua virilidade

diminuirá. Nós tememos os microrganismos patogénicos: muitas vezes, os pretextos higiénicos que damos para justificar o nosso medo da impureza são meras fantasias. Portanto, não é verdade que o nosso comportamento se funde em conhecimentos científicos e o deles num sistema simbólico: o nosso comportamento também tem uma significação simbólica. A verdadeira diferença entre nós e os bosquímanos é que não transferimos de um contexto para o outro a mesma série de símbolos cada vez mais poderosa: a nossa experiência é fragmentária. Por intermédio dos nossos ritos, criamos muitos pequenos mundos sem nenhum laço entre si. Pelos seus ritos, eles criam um só universo coerente no plano simbólico. Nos dois próximos capítulos, vamos mostrar que tipo de universos podem ser criados quando os rituais e as necessidades políticas operam conjuntamente e sem entraves.

Regressemos agora ao problema da eficácia. Mauss dizia que a sociedade primitiva se pagava a si própria com a moeda falsa da magia. Esta metáfora resume admiravelmente aquilo que desejamos demonstrar a propósito dos ritos. O dinheiro é um sinal fixo, objectivo, identificável; representa operações que, sem ele, seriam confusas e contestáveis. Do mesmo modo, o rito é o sinal exterior de estados interiores. O dinheiro medeia transacções, o rito medeia experiências, incluindo a experiência social. O dinheiro é um padrão que nos permite avaliar um produto, tal como o rito uniformiza as situações, o que nos ajuda a avaliá-las. Tal como o rito, o dinheiro cria um laço entre o passado e o futuro. Quanto mais reflectimos na riqueza desta metáfora, mais se torna evidente que não se trata de uma metáfora. O dinheiro não é mais do que um tipo de ritual especializado e levado ao extremo.

Mas Mauss estava errado ao comparar a magia com a moeda falsa. O dinheiro permite multiplicar as relações económicas, mas só o poderá fazer enquanto o público confiar nele. Se esta confiança vacilar, o dinheiro não valerá mais nada. O mesmo se passa com os ritos: os seus símbolos são eficazes enquanto inspirarem confiança. Neste sentido, todas as moedas, falsas ou verdadeiras, são tributárias da confiança que nelas se investe. O teste para uma moeda, é a sua aceitabilidade. Não existem moedas falsas a não ser por comparação com uma moeda na qual se tem uma confiança maior. Os ritos primitivos são como a moeda verdadeira, não a falsa, pois sustentam a adesão entre as pessoas.

Repare-se que a moeda só promove a actividade económica em função da confiança que inspira. E o rito? A confiança que o poder dos seus símbolos incute também lhe confere uma espécie de eficácia. Mas qual? A analogia com o sistema monetário permite-nos voltar ao problema da eficácia da magia. Existem duas possibilidades: o poder da magia é ou não é uma pura ilusão. Se não se trata de uma ilusão, então os símbolos são efectivamente capazes de produzir mudanças. Exceptuando os milagres, um tal poder só pode manifestar-se em dois domínios: o da psicologia individual e o da vida social, como nos demonstrou a analogia com a moeda. Mas existirá uma relação entre as oscilações da Bolsa e os rituais dos xamanes? Os psicanalistas dizem que eles curam manipulando símbolos. Terá então o confronto com o subconsciente alguma coisa a ver com os encantamentos e os desencantamentos dos primitivos? Citemos, a este respeito, dois estudos extraordinários que confundirão os cépticos.

O primeiro é a análise que Turner faz duma cura xamânica em *An Ndembu Doctor in Practice* (1964), que passo a apresentar resumidamente. A técnica da cura é famosa: consiste na aplicação de ventosas ao doente e na simulação da extracção de um dente do seu corpo. Os sintomas são os seguintes: palpitações, dores dorsais agudas e um abatimento geral. O doente convencera-se de que os outros aldeãos estavam contra ele e retirara-se completamente da vida social. Apresentava, portanto, perturbações físicas e

psíquicas. O médico começou por se informar de toda a história passada da aldeia e organizou sessões durante as quais encorajava a assistência a expor os seus ressentimentos contra o doente, enquanto ele expunha os seus agravos em relação aos outros. Finalmente, o tratamento pelas ventosas levava a aldeia inteira a participar de forma dramática numa espécie de crise de expectativa que irrompia quando o dente era extraído, no meio da excitação geral, do paciente desfalecido e a perder sangue. Os aldeãos felicitavam jubilosamente o doente pela sua cura e enalteciam o seu próprio papel. Tinham razão para se alegrar, pois este longo tratamento permitira pôr a nu as principais fontes de tensão na aldeia. De futuro, o paciente participaria normalmente nas actividades aldeãs. Os elementos dissidentes tinham sido identificados; não tardou que abandonassem para sempre a aldeia. A estrutura social fora assim analisada e remodelada, de maneira que a tensão aliviara durante algum tempo.

Trata-se de uma terapia de grupo particularmente engenhosa. A maledicência e a inveja dos aldeãos, simbolizadas pelo dente no corpo do homem enfermo, dissolvem-se numa onda de entusiasmo e de solidariedade. À medida que o paciente recupera fisicamente, a aldeia cura-se de um mal-estar social. Aqui, portanto, os símbolos actuaram ao nível psicossomático no doente, a personagem principal, e ao nível da psicologia colectiva nos aldeãos, que modificaram as suas atitudes. No nível sociológico, foram igualmente eficazes, já que a ordenação dos estatutos sociais foi officiosamente alterada e, depois do tratamento, alguns dos habitantes deixaram a aldeia e outros nela se estabeleceram.

Em conclusão, Turner escreveu:

Despida das suas aparências sobrenaturais, a terapia ndembu poderia servir de lição aos médicos ocidentais. Muitas das neuroses poderiam ser aliviadas se todos aqueles que estão incluídos nas redes sociais pudessem reunir-se e confessar publicamente a sua antipatia pelo doente e suportar, por sua vez, o relato dos ressentimentos deste contra eles. Mas parece que só as sanções rituais e a fé no poder místico do médico conseguem originar tal humildade e coagir os interessados a mostrar-se caridosos para com o seu semelhante que sofre.

Esta cura xamânica é eficaz porque o médico recorreu a uma manipulação da situação social. O outro estudo que vamos resumir nada diz sobre a situação social; em contrapartida, esclarece o poder directo dos símbolos sobre o espírito do doente. Lévi-Strauss (1949 e 1958) analisa um cântico que os xâmanes Cuna entoam para aliviar o tormento da mãe num parto difícil. O médico não toca na paciente. O encantamento é eficaz pelo simples facto de ser recitado. O cântico começa por evocar as dificuldades da parteira que faz apelo ao xamane. Este, à cabeça de um grupo de espíritos protectores, dirige-se (segundo o cântico) para a casa de *Muu*, poder responsável pelo feto que capturou a alma da paciente. O cântico descreve a busca, os obstáculos, os perigos, as vitórias do xamane e dos seus companheiros até finalmente o xamane travar uma batalha contra *Muu*, e os seus associados. *Muu*, uma vez vencido, liberta a alma cativa, a mãe dá à luz e o cântico termina. O seu interesse reside no facto de a vagina e o útero da mulher grávida constituírem literalmente as etapas da viagem dos xâmanes até *Muu*; é nas profundezas do útero que o xamane alcança a vitória. Pelas suas repetições, os seus pormenores minuciosos, este cântico chama a atenção da paciente para uma longa exposição daquilo que houve de anormal nas suas dores. Num certo sentido, o corpo e os órgãos da paciente são o palco de um drama que se desenrola no cântico. Mas transformando este problema numa viagem perigosa, numa luta contra as forças cósmicas,



fazendo o vai-e-vem entre as duas arenas — a do corpo e a do universo —, o xamane impõe o seu ponto de vista. O terror da paciente centra-se na força dos adversários míticos e as suas esperanças de cura fixam-se nos poderes e nos estratagemas do xamane e das suas tropas.

A cura consistiria então em tornar pensável uma situação vivida primeiro em termos afectivos e aceitáveis para o espírito, dores que o corpo se recusa a suportar. Não importa que a mitologia do xamane não corresponda a uma realidade objectiva: a paciente crê que sim e ela é membro duma sociedade que assim crê. Os espíritos protectores e os espíritos malevolentes, os monstros sobrenaturais e os animais mágicos fazem parte de um sistema coerente que constitui a base da concepção indígena do universo. A paciente aceita-os, ou mais exactamente, nunca os pôs em dúvida. O que ela não aceita são as dores incoerentes e arbitrarias que se intrometem no seu sistema e que, apelando ao mito, o xamane vai repor num universo onde tudo se harmoniza. A paciente, tendo compreendido, não faz mais do que resignar-se: melhorando.

Tal como Turner, Lévi-Strauss tira em conclusão sugestões muito pertinentes para a psicanálise.

Estes exemplos deveriam bastar para nos prevenir contra um desdém demasiado complacente em relação às crenças religiosas primitivas. Não é a absurda personagem de Ali Babá, mas antes aquela, magistral, de Freud, que deveria servir-nos de modelo e permitir-nos apreciar o ritualista primitivo: o acto ritual é um acto criativo. Mais maravilhosa que os subterrâneos exóticos e os palácios dos contos de fadas, a magia dos rituais primitivos cria mundos harmoniosos cujos habitantes têm cada um o seu lugar na hierarquia e desempenham os papéis que lhes são atribuídos. Longe de ser desprovida de sentido, a magia primitiva confere uma significação à existência, o que é válido tanto para os ritos positivos como para os negativos. As interdições traçam os contornos do cosmos e da ordem social ideal.

## CAPITULO V

### MUNDOS PRIMITIVOS

«Quais os traços distintivos da anémona do mar que a fazem passar das mãos do botânico para as do zoólogo?», interrogava-se George Eliot.

Nas nossas sociedades, as espécies ambíguas só têm interesse na medida em que suscitam elegantes reflexões por parte dos ensaístas. Mas, para o Levítico, o damão é impuro e abominável. Trata-se precisamente de um ser anómalo. O damão assemelha-se a um coelho sem orelhas, tem dentes de rinoceronte e os seus pequenos cascos aparentam-no, à primeira vista, com o elefante. Mas a sua existência não ameaça as nossas estruturas sociais. Desde que admitimos que descendemos do mesmo antepassado que os macacos, nenhuma descoberta, em matéria de taxonomia animal, nos pode inquietar. É uma das razões por que a poluição cósmica nos é mais difícil de compreender que as poluições sociais de que todos temos experiência.

A outra dificuldade resulta do facto de fingirmos subestimar a diferença de nível entre a nossa cultura e as culturas primitivas. Fazemos pouco caso das diferenças, reais, que as separam de nós. Raramente empregamos a palavra «primitivo» e, contudo, nunca avançaremos no estudo da poluição ritual se não fizermos a pergunta: porque é que a cultura primitiva é sensível à lógica da poluição quando a nossa não o é? A nossos olhos, a poluição é uma questão de estética, de higiene ou de etiqueta; não é grave desde que não provoque qualquer embaraço social. As sanções que a acompanhavam são sanções sociais — desprezo, ostracismo, tagarelices e, eventualmente, perseguições policiais. Mas, em muitas sociedades, a poluição arrasta conseqüências diferentes, embora igualmente importantes. Se for grave, constituirá uma ofensa no plano religioso. Porquê a diferença? Já que não podemos iludir esta questão, tentemos formular uma distinção objetiva, verificável, entre os dois tipos de cultura, a primitiva e a moderna. Nós, anglo-saxónicos, preocupados em valorizar o nosso humanismo universal, sentimos que a palavra «primitivo» tem qualquer coisa de grosseiro e, portanto, evitamo-la. Evitamos até falar nisso. Teria o Professor Herskovits intitulado a segunda edição da sua *Économie Primitive* de «Antropologia económica», se os seus amigos africanos, intelectuais ocidentalizados, não lhe tivessem dito que lhes desagradava serem confundidos com os Fuegianos e os Aborígenes que se passeiam todos nus? Talvez se trate de uma reacção salutar aos primeiros antropólogos: «A diferença mais marcante Entre o selvagem e o homem civilizado é talvez que o primeiro, ao contrário do segundo, respeita tabús», diz um deles (H. J. Rose, 19~6, p. 111). A citação que se segue fará franzir as sobrancelhas, e não sem razão, a muitos leitores. Aliás, não conheço ninguém que a leve a sério:

Sabemos que o equipamento mental do homem primitivo contemporâneo é muito diferente do do homem civilizado. É muito mais fragmentado, muito mais descontínuo e relativamente desprovido de *Gestalt*. O Professor Jung contou-me um dia como, durante as suas viagens na selva africana, notara o tremor dos globos oculares dos seus guias nativos: não o olhar firme do europeu, mas um olhar brusco e desassossegado, talvez porque o indígena vivesse na expectativa constante do perigo. Tais movimentos do olhar são certamente acompanhados por uma vigilância de espírito, por uma capacidade para apreender imagens efémeras que não deixam lugar ao raciocínio discursivo, à contemplação e à comparação. (H. Read, 1955)

Se estas linhas fossem da autoria de um professor de psicologia, talvez não tivessem qualquer importância, mas não é esse o caso. Suspeito que a delicadeza profissional que nos leva a evitar a palavra «primitivo» é produto de uma secreta convicção na nossa superioridade. Os especialistas de antropologia física não são alheios a este problema e por isso substituem a palavra «raça» por «grupo étnico» (ver *Current Anthropology*, 1964). Não obstante estas dificuldades terminológicas, distinguem e classificam sem enleios as formas de variações humanas. Os antropólogos sociais esses votam a sua ciência ao imobilismo quando se recusam a examinar as principais diferenças que, sem dúvida, existem entre as diversas culturas humanas. Portanto, a questão tem de ser levantada: por que é o termo «primitivo» implicitamente pejorativo?

Para nós, ingleses, uma parte da dificuldade tem a sua origem em Lévi-Bruhl, o primeiro a levantar todas as questões importantes sobre as culturas primitivas e a distingui-las como uma classe à parte, e que criticou cientemente os ingleses da sua época, sobretudo Frazer. Diga-se também que eles não tardaram muito em contra-atacar. A maioria dos manuais sobre religiões comparadas sublinha os erros de Lévi-Bruhl e deixa passar em silêncio o interesse das questões que levantou. (Cf., por exemplo, F. Bartlett, 1923, pp. 283-284 e P. Radin, 1956, pp. 230-231). Na minha opinião, cometeu, se mais um erro ao negligenciar Lévi-Bruhl.

Lévi-Bruhl interessava-se por um modo de pensamento muito particular que queria explicar. Em 1922, começou por analisar um paradoxo. Os antropólogos informavam-no, por um lado, que os Esquimós e os Bosquímanos (ou outros caçadores e recolectores, ou os agricultores, ou os pastores primitivos) eram muito inteligentes e, por outro, que davam saltos estranhos nos seus raciocínios e na interpretação que faziam de certos acontecimentos; o que sugeria que o seu pensamento percorria caminhos muito diferentes dos nossos. Sustentou então que a pretensa aversão dos primitivos pelo raciocínio discursivo não, se devia a uma incapacidade intelectual, mas sim a critérios muito rigorosos de selecção que justificavam a sua «insuperável indiferença por tudo o que não tem relação aparente com aquilo que lhes interessa». O problema era descobrir quais eram esses critérios de selecção e de associação, que motivo levava as culturas primitivas a darem preferência às explicações fundadas em agentes remotos, invisíveis e místicos e a ficarem indiferentes perante os anéis intermédios da cadeia dos fenómenos. Lévi-Bruhl pareceu por vezes colocar este problema em termos de psicologia individual, mas é evidente que o considerava, antes do mais, como um problema de comparação entre culturas: só era um problema psicológico na medida em que o meio cultural afecta a psicologia individual. Importava-lhe mais analisar as «representações colectivas», isto é, as suposições e as categorias-padrão, do que as aptidões individuais. Precisamente neste ponto opunha-se a Tylor e a Frazer, que haviam tentado explicar as crenças primitivas em termos de psicologia individual, quando ela, à semelhança de Durkheim, considerava as representações colectivas como fenómenos sociais, como ordenações colectivas do pensamento ligadas às instituições sociais. No que tinha, por certo, a sua razão. Mas como os seus raciocínios deviam mais à documentação maciça do que à análise, não pôde aplicar os seus próprios princípios.

Segundo Evans-Pritchard; Lévi-Bruhl deveria ter examinado as variações das estruturas sociais na sua relação com as variações concomitantes dos modos de pensamento. Mas Lévi-Bruhl contentou-se em afirmar que todos os povos primitivos têm modos de pensamento uniformes, ao inverso dos nossos. Expôs-se ainda a outras críticas ao fazer passar as sociedades primitivas por mais místicas e o pensamento civilizado por mais racional do que na realidade são (E. E. Evans-Pritchard, *Lévi-Bruhl's Theory of*

*Primitive Mentality*). Parece que Evans-Pritchard foi o primeiro a dar-lhe ouvidos e a dirigir a sua própria pesquisa para um domínio mais fecundo, que Lévi-Bruhl, por pouco, deixou escapar. A sua análise da bruxaria (*witchcraft*) entre os Azande é precisamente um exercício deste gênero. Foi a primeira vez que um antropólogo descreveu um conjunto particular de representações colectivas relacionando-as de forma inteligível com as instituições sociais (1937). Desde então, vários estudos seguiram o mesmo caminho, de maneira que um vasto conjunto de análises sociológicas das religiões em Inglaterra e na América deu razão a Durkheim. Digo Durkheim e não Lévi-Bruhl porque, na medida em que estudou este problema à luz da sua óptica pessoal, Lévy-Bruhl mereceu as críticas dos seus colegas. Foi sua a ideia de opor a mentalidade primitiva ao pensamento racional, em vez de ficar pelo problema enunciado pelo seu mestre. Se lhe tivesse permanecido fiel, não teria semeado a confusão neste domínio opondo o pensamento mítico ao pensamento científico. Teria comparado a organização da sociedade primitiva com a organização complexa da sociedade moderna; talvez assim pudesse ter elucidado o que separa a solidariedade mecânica da solidariedade orgânica, esses dois tipos de organização social que, segundo Durkheim decidem as variações de crenças.

Desde Lévi-Bruhl, os especialistas ingleses tendem a tratar cada cultura *sui generis* como um exemplo único e mais ou menos bem sucedido de adaptação a um meio particular. (Ver J. Beattie, 1960, p. 83; 1964, p. 272). Ainda hoje se considera válida a crítica que Evans-Pritchard dirigiu a Lévi-Bruhl. De facto, as culturas primitivas são menos uniformes do que este julgava. Urge colocar de novo o problema. Não poderemos compreender o contágio sagrado se não distinguirmos uma classe de culturas, no seio da qual desabrocham as noções de poluição, de outra classe de culturas, de que a nossa faz parte, onde estas noções não existem. Os especialistas do Antigo Testamento não hesitam em enriquecer as suas interpretações da cultura israelita comparando-a com algumas culturas primitivas. Os psicanalistas na linha de Freud, os metafísicos na linha de Cassirer, não tardaram em estabelecer comparações de ordem geral entre a nossa civilização e outras, muito diferentes. Os antropólogos também não podem privar-se destas distinções genéricas. Mas, para serem válidas, tais comparações devem fundar-se na unidade da experiência humana que sublinham e, ao mesmo tempo, insistir na sua variedade, nas diferenças que tornam a comparação digna de interesse. Para isso, temos de conhecer a natureza do progresso histórico e das sociedades primitivas e modernas. Progresso significa diferenciação. Donde, primitivo significa diferenciado. O progresso tecnológico supõe a diferenciação em todas as esferas, nas técnicas e nos materiais, nos papéis produtivos e nos papéis políticos.

Podíamos, teoricamente, conceber uma escala global onde figurariam os diferentes sistemas económicos segundo o grau de desenvolvimento das suas instituições económicas especializadas. Na maioria das economias indiferenciadas, os papéis que os homens desempenham na produção não são decididos por considerações de mercado e raros são os operários e artesãos especializados. Cada homem cumpre o seu trabalho de acordo com o seu papel de filho, de irmão ou de chefe de família. O mesmo se passa com os mecanismos de distribuição. Como não há troca de trabalho, também não há um mercado global. É enquanto membros da comunidade — segundo a idade, o sexo, a anciania, as relações com os outros — que os indivíduos recebem o seu quinhão. As diferenças de estatuto são determinadas por um sistema de dádivas obrigatórias que assegura a redistribuição das riquezas.

Mas a comparação económica tornou-se penosa, pois existem muitas sociedades de dimensões restritas e assentes em técnicas primitivas que estão organizadas doutro modo,

segundo o princípio da concorrência do mercado (Ver Pospisil). Porém, o desenvolvimento político das sociedades primitivas presta-se bem ao esquema que desejo propor. Não existem instituições políticas especializadas nas sociedades de pequena dimensão. O progresso histórico é marcado pelo desenvolvimento de diversas instituições jurídicas, militares, policiais, parlamentares, burocráticas. Não é pois, difícil mostrar o que é a diferenciação interna nas instituições sociais.

À primeira vista, a esfera intelectual deveria conhecer uma evolução semelhante. Parece pouco provável que as instituições se diversifiquem e proliferem sem que um movimento análogo se verifique no campo das ideias. De facto, sabemos que não é este o caso. Entre os Hadza das florestas de Tanganica, que ainda hoje não contam para além do número quatro, e os africanos ocidentais que calculam multas e taxas em milhares de cauris, existe um longo desenvolvimento histórico. Aqueles de nós que não dominam as técnicas modernas de comunicação, tais como a linguagem das matemáticas e a dos computadores, são comparáveis aos Hadza, enquanto aqueles que as entendem são comparáveis aos africanos ocidentais. A única coisa que sabemos suficientemente bem é que a nossa civilização carrega o fardo da especialização dos conhecimentos. É evidente que a nossa necessidade de peritos e o ensino que a sua formação exige fazem surgir meios culturais onde certas formas de pensar, mas não todas, podem florescer. A diferenciação dos modos de pensar vai a par das condições sociais.

A partir desta hipótese, deveríamos poder afirmar que existem, no domínio das ideias, sistemas de pensamento diferenciados que se distinguem dos sistemas indiferenciados e ponto final. Mas a armadilha está precisamente aqui. Haverá alguma cosmologia mais complexa, mais diversificada, mais elaborada, que a dos Dogon? Ou que a dos Murinbata da Austrália? Ou mesmo que a dos Samoanos ou dos Pueblo Hopi ocidentais? O critério que procuramos não é apenas o da complexidade e o da mera complicação das ideias.

A única forma de diferenciação do pensamento que me parece pertinente e que pode servir de critério de comparação aplicável tanto às diferentes culturas como à história das nossas próprias ideias científicas repousa sobre o princípio kantiano de que o pensamento só progride libertando-se das cadeias das suas próprias condições subjectivas. A primeira revolução copernicana (a descoberta de que é a subjectividade do homem que o faz julgar que o Sol gira em volta da Terra) é uma revolução que não tem fim. Na nossa própria sociedade, percebe-se agora que as matemáticas primeiro, a lógica depois, e hoje a história, a linguagem, os processos mentais, ou seja, o conhecimento de si e da sociedade, são domínios que progressivamente se libertaram das limitações subjectivas do espírito humano. Na medida em que a sociologia, a antropologia e a psicologia são possíveis na nossa sociedade, temos de distingui-la das outras sociedades desprovidas deste tipo de consciência de si e desta aspiração, consciente, à objectividade.

A interpretação que Radin propõe do mito do *Trapaceiro* (*Trickster*) entre os índios winnebago ilustra bem este ponto. Encontramos aí, à escala primitiva, o tema de Teilhard de Chardin segundo o qual a evolução não é mais do que o movimento em direcção a uma complexidade e a uma consciência de si crescentes.

Estes índios viviam nas condições mais simples e menos diferenciadas, nos planos técnico, económico e político. O seu mito exprime uma reflexão profunda sobre a diferenciação. No começo, o *Trapaceiro* é um ser amorfo, sem consciência de si. Pouco a pouco, descobre a sua própria identidade, reconhece e domina a sua própria anatomia; oscila entre o lado feminino e o lado masculino e por fim decide-se pelo masculino; em

último lugar, aprende a conhecer as realidades que o rodeias. No seu prefácio, Radin escreve:

Ele não tem vontade consciente. É constringido a todo o momento a portar-se como se porta, por impulsos que não controla. (...) Está à mercê das suas paixões e apetites (...), não tem forma definida e permanente (...); um ser grosseiro, de proporções indeterminadas, uma silhueta que prefigura a forma humana. Segundo uma versão deste mito, tem os intestinos enrolados à volta do corpo e um pénis longuíssimo, igualmente enrolado à volta do corpo, com os testículos por cima.

Dois exemplos das suas estranhas aventuras ilustrarão este tema. O *Trapaceiro* mata um bisonte e corta-o com um cutelo que tem na mão direita:

No meio das operações, eis que o seu braço esquerdo se apropria do bisonte. — Devolve-mo, é meu! Pára com isso ou eu pego no meu cutelo —, disse o braço direito. — Vou cortar-te aos bocados, é isso que vou fazer —, continuou o braço direito. Então o braço esquerdo desistiu. Mas, pouco depois, apoderou-se de novo do braço direito. (...) Isto repetiu-se várias vezes. Deste modo, o *Trapaceiro* assiste ao combate entre os seus dois braços. A disputa agrava-se e o braço esquerdo fica gravemente ferido...

Noutro episódio, o *Trapaceiro* trata o seu próprio ânus como um agente independente e aliado. Vinha de caçar alguns patos e antes de adormecer pediu ao ânus para vigiar as peças de caça. Umas raposas aproximaram-se enquanto dormia.

«Ao aproximarem-se, para seu grande espanto houve uma explosão de gás: Puu! — Atenção! Deve estar acordado — e bateram em retirada. Pouco tempo depois, uma delas disse: Acho que agora está a dormir. Foi um engano. Ele tem sempre alguma partida na mão. Mais uma vez aproximaram-se do fogo. Mais uma vez, houve uma explosão de gás e fugiram. Ouviram-se três estrondos, cada um mais atoador que o anterior. Puu! Puu! Puu! Mas já não recuaram. Em vez disso, puseram-se a comer os bocados de pato assado.»

Quando o *Trapaceiro* acordou e se apercebeu de que os patos tinham desaparecido:

«(...) — Ah! também tu, miserável objecto! — bradou. Que pensar dum comportamento destes? Não te hás-de esquecer disto! Vou punir-te pela tua negligência, vou queimar-te a boca para que nunca mais possas servir-te dela! — Pegou num pedaço de madeira em brasa, queimou a entrada do seu ânus (...) e gritou de dor.»

O *Trapaceiro* começa por ser um burlão semelhante a um animal, isolado, amoral, inconsciente, maljeitoso, intolerante. Durante as suas aventuras, os seus órgãos corporais vão adquirindo proporções e ocupando posições mais justas, até que acaba por se assemelhar a um homem. Ao mesmo tempo, entra progressivamente em relações sociais mais coerentes e submete-se à difícil aprendizagem da realidade física que o rodeia. Num certo episódio, toma uma árvore por um homem e reage perante ela como faria perante uma pessoa, até finalmente descobrir que a árvore não passa de um objecto inanimado. Pouco a pouco, deste modo, vai conhecendo as funções do seu corpo e os seus limites.

Vejo este mito como uma belíssima versão poética do processo que, começando nas primeiras fases da cultura, desemboca na civilização contemporânea, em muitos aspectos tão diferenciada. O primeiro tipo de cultura não é pré-lógico, como afirmava infelizmente Lévy-Bruhl, mas pré-copernicano. Aqui, o universo gira em torno do observador que

procura interpretar as suas experiências. Pouco a pouco, este separa-se do meio em que vive e aprende a conhecer os seus poderes reais. Este universo pré-copernicano é sobretudo um universo pessoal. O *Trapaceiro* dirige-se indiscriminadamente às coisas e aos elementos de coisas, como se fossem seres animados e inteligentes. Esse é precisamente o gênero de universo que Lévy-Bruhl descreve. A cultura primitiva de que fala Tylor, a cultura animista de que fala Marett, o pensamento mitológico de que fala Cassirer.

Nas páginas seguintes, levarei o mais longe possível a analogia entre as culturas primitivas e os primeiros episódios do mito do *Trapaceiro*. Veremos em que domínios encontraremos esta indiferenciação que caracteriza a representação primitiva do universo. Começaremos por dar a impressão de que a visão primitiva do mundo é subjectiva e pessoal, de que os diferentes modos de existência são confundidos, de que as limitações do ser humano são ignoradas. Era assim, aliás, que Tylor e Frazer concebiam a cultura primitiva e foi nesta esteira que se colocou o problema da mentalidade primitiva. Tentaremos de seguida mostrar que esta representação distorce a realidade.

Em primeiro lugar, nesta óptica, o homem está no centro do universo: os primitivos atribuem à boa ou à má sorte os fenómenos que nele se produzem. Estas noções são implicitamente subjectivas e egocêntricas. As forças motrizes deste universo estão de tal modo ligadas aos indivíduos que só muito dificilmente se poderia falar do meio circundante, exterior ao homem. O indivíduo tem laços tão íntimos com o universo que pode ser comparado com o centro dum campo magnético. A explicação dos acontecimentos está sempre relacionada com o seu ser moral, com os seus actos. Num tal universo, o rei do conto de fadas de James Thurber não é descabido e tem toda a razão quando se queixa dos meteoros que são projectados contra ele, como Jonas tem toda a razão ao confessar ser ele a causa da tempestade. Pouco importa se o universo é regido por seres espirituais ou por forças impessoais; para os primitivos, até as forças que passam por ser as mais impessoais reagem directamente ao comportamento do indivíduo.

Os bosquímanos !Kung crêem num poder antropocêntrico, *N!ow*. É um bom exemplo. Consideram *N!ow* o responsável pela situação meteorológica, pelo menos em Nyae-Nyae, na região da Bechuanalândia. O *N!ow* é, sem a menor dúvida, uma coisa e não uma pessoa, é uma força impessoal e amoral. Liberta-se quando um caçador dotado de uma constituição física particular mata um animal com a constituição correspondente. O tempo que faz explica-se então, teoricamente, pelas interações complexas dos diferentes caçadores com os diferentes animais (Marshall). Esta hipótese é sedutora e sentimos que nos satisfaz o espírito; teoricamente devemos conseguir verifica-la, se bem que nenhuma verificação séria possa alguma vez ser posta em prática.

Para ilustrar melhor este universo antropocêntrico, cito o relato do padre Tempels sobre a filosofia Luba. Criticou-se Tempels por supor que aquilo que deduz, com autoridade, do seu conhecimento íntimo do pensamento luba é válido para todos os Bantos, mas suspeito que, nas suas grandes linhas, esta interpretação da noção de força vital entre os Bantos é válida não apenas para todos os Bantos, mas também para muitos outros primitivos, e provavelmente para toda esta gama de pensamento que nos esforçamos por distinguir do pensamento moderno e diferenciado tal como se manifesta nas culturas europeias e americana.

Para os Luba, diz ele, o homem está no centro do universo (pp. 43-45). As três leis da causalidade vital são as seguintes:

1. Um ser humano (vivo ou morto) pode reforçar ou diminuir directamente o ser (a força) doutro ser humano;

2. A força vital dum ser humano pode influir directamente nos seres (forças) inferiores (animais, vegetais, minerais);

3. Um ser racional (espírito, ser humano morto ou vivo) pode agir indirectamente sobre outro comunicando a sua influência vital a uma força inferior intermediária.

É certo que a noção de universo antropocêntrico pode ter formas muito variadas. As crenças relativas à influência dos homens sobre outros homens reflectem inevitavelmente realidades políticas. No fim de contas, percebemos que as crenças de que o homem domina o seu meio físico variam em função das tendências que dominam o sistema político (ver capítulo VI). Mas, de um modo geral, podemos distinguir as crenças segundo as quais todos os homens estão igualmente implicados no funcionamento do universo e aquelas que só atribuem um poder cósmico a determinados indivíduos. Algumas crenças relativas ao destino são consideradas universais. Na sociedade que viu florescer a literatura de Homero, os deuses não se preocupavam apenas com o destino de alguns indivíduos excepcionais. Decidiam sobre o destino de todos e sobre a interacção, para melhor ou para pior, dos destinos individuais. Para tomar um exemplo da época contemporânea, o Hinduísmo ainda hoje ensina, como o vem fazendo há séculos, que a conjugação dos planetas quando do nascimento de cada individuo tem um efeito determinante sobre o seu destino, bom ou mau. Os horóscopos são válidos para todos. Num caso ou noutro os adivinhos poderão avisar os indivíduos daquilo que o espera, mas não poderão modificar nada de fundamental; poderão modificar nada de fundamental; poderão única e simplesmente atenuar os golpes mais duros, atrasar os projectos irrealizáveis, ou abandona-los, e aproveitar as ocasiões que surgirem para fazer outra coisa.

Mas os laços entre o destino de indivíduo e o cosmos são interpretados de maneiras diversas. Por vezes o destino é mais afável. Em numerosas regiões de África Ocidental, ainda hoje se considera que o indivíduo é dotado de uma personalidade complexa cujos componentes agem independentemente um dos outros, como as pessoas. Uma parte da personalidade revela o destino do indivíduo antes do seu nascimento, enunciando-o. O indivíduo que tente, uma vez nascido, ter sucesso num domínio para o qual não foi predestinado, falhará necessariamente. O adivinho poderá atribuir este malogro ao enunciado pré-natal do destino e em seguida exorcizar a má sorte. A natureza deste desaire predestinado — que o homem deve levar em conta — varia, na África Ocidental, de uma sociedade para a outra. Os Tallensi do interior do Gana consideram a personalidade consciente atenciosa e animada e não competitiva. Ao contrário, a parte inconsciente da personalidade, a que enuncia o destino antes do nascimento, é agressiva e competitiva e, por isso, não se adapta à hierarquia social constrangedora que caracteriza o sistema tallensi. Inversamente, os Ijo do delta do Niger, cuja organização social é fluida e competitiva, pensam que a parte consciente do eu é por natureza agressiva, animada pelo espírito de concorrência e pelo desejo de ultrapassar todos os rivais. O eu inconsciente estaria então predestinado ao malogro, pois optou pela obscuridade e pela paz. A adivinhação permite descobrir a discrepância entre as diferentes aspirações da pessoa e o rito consegue reduzi-la. (M. Fortes, 1959; R. Horton, 1961).

Estes exemplos evidenciam outro tipo de indiferenciação na visão antropocêntrica do universo. Vimos que os primitivos concebem o meio físico como inseparável dos homens; apenas o imaginam nas suas relações com o destino dos indivíduos. O eu não é concebido como um agente separado. A extensão e os limites da sua autonomia não estão



definidos. O universo também faz parte do eu neste preciso sentido em que o complementa. A personalidade múltipla, em guerra consigo própria, tal como a concebem os Tallensi e os Ijo, parece mais diferenciada que a personalidade concebida pelos Gregos do tempo de Homero. Nas sociedade da África Ocidental é uma parte do próprio indivíduo que pronuncia as palavras que determinam seu destino. Logo que saiba aquilo que fez, pode regressar às suas primeiras opções. Na Grécia clássica, ao contrário, o eu é uma vítima passiva de agentes exteriores.

Lendo Homero, ficamos surpreendidos pelo facto de todos os seus heróis, apesar da sua vitalidade e das acções extraordinárias que desenvolvem, serem instrumentos passivos, vítimas doutros poderes e não agentes livres. (...) O indivíduo sente que não pode dominar as suas emoções. Nasça uma ideia, uma emoção, um impulso, e ele reage em conformidade, alegrando-se ou lamentando-se. Foi um deus, dirá, que o inspirou ou que o cegou. Prospera, depois empobrece, talvez venha ainda a tornar-se escravo; é levado por uma doença ou morto em combate. Tudo é regulado pelos deuses, a sua sorte há muito foi decidida. Um profeta, um adivinho, pode conhecer antecipadamente este destino. O homem comum, esse, vai decifrando presságios. Basta que a sua lança atinja o alvo, ou que o inimigo alcance a vitória, para deduzir que Zeus lhe destinou, a si e aos seus companheiros, a derrota. Em vez de continuar a combater, foge. (R. B. Onians, p. 302)

Diz-se que os Dinka, povo pastor do Sudão, também não consideram o eu como uma fonte autónoma de acções e de reacções. Não se apercebem de que reagem com sentimentos de culpa ou de ansiedade e que estes trazem outros sentimentos. Identificam este eu, que é presa das emoções, com os poderes exteriores, seres espirituais que engendram toda a espécie de infortúnios. Mas para fazer justiça à complexa realidade da interacção dos eus no interior do eu, os Dinka povoam o seu universo de extensões pessoais e perigosas deste eu. Jung descrevia a visão primitiva do universo em termos quase idênticos:

Uma parcela ilimitada daquilo que agora consideramos parte integrante do nosso ser psíquico recria-se alegremene, aos olhos dos primitivos, em projecções tão diversas como longínquas. (p. 74)

A cultura chinesa fornece-nos outro exemplo de um universo em que os indivíduos estão pessoalmente ligados ao cosmos; e este exemplo dá-nos uma ideia da diversidade desses laços. A cultura chinesa é dominada pela noção de harmonia universal. A sorte sorri a quem souber situar-se de maneira a fomentar as relações mais harmoniosas. Se este alinhamento harmonioso, o destino poderá ser adverso. A influência das águas e dos ventos, ; chamados *Fêng Shui*, trará sorte a quem tiver arranjado correctamente a sua casa e as sepulturas dos seus antepassados. Os geomantes profissionais podem adivinhar as razões do infortúnio e o indivíduo que é vítima dele pode, modificando a sua casa ou as sepulturas dos antepassados, melhorar a sua situação. No seu livro , de 1966, o Dr. Freedman afirma que a geomancia tem, nas crenças chinesas, um lugar tão importante como a adoração dos antepassados. Este destino, que o indivíduo manipula graças à destreza dos geomantes, não tem qualquer relação com a moral; mas, em última análise, a sorte deve coincidir com a recompensa que o céu concede, segundo estas mesmas crenças, à virtude. Todo o universo, em suma é visto como se estivesse ligado, nos seus mecanismos mais ínfimos, à vida do ser humano. Alguns indivíduos são mais bem sucedidos que outros nas suas relações com *Fêng Shui*, exactamente como alguns gregos

têm um destino mais feliz que outros e certos africanos ocidentais um destino que os predispõe para o , sucesso.

Por vezes são indivíduos especialmente escolhidos (e não todos os seres humanos) os portadores de significação. Tenham que destino tiverem, eles arrastam atrás de si outros homens de natureza inferior. O homem comum, o homem da rua, que não está marcado pela sorte, contenta-se em observar os seus semelhantes e descobrir quais deles seguir e quais evitar.

As cosmologias que acabamos de descrever têm um ponto em comum: os indivíduos são vistos no seu conjunto como tributários duma força inerente a eles e aos seus semelhantes. O cosmos encontra-se de alguma forma interiorizado no homem. A energia cósmica é transferida aos indivíduos. Também os fenómenos como a tempestade, a doença, o flagelo, a seca, se produzem apenas em virtude destes laços pessoais. O universo é, pois, antropocêntrico no sentido em que deve ser interpretado por referência aos humanos.

Mas o universo indiferenciado do primitivo é pessoal num outro sentido. As pessoas são, por essência, diferentes das coisas. São dotadas de vontade e de inteligência. É a vontade que as faz amar, odiar, reagir com emoção. É a inteligência que lhes permite interpretar os signos. Mas, nesta visão do universo que tentamos distinguir da nossa própria visão, as coisas não são absolutamente distintas das pessoas. As relações interpessoais caracterizam-se por certos tipos de comportamento. Em primeiro lugar, os indivíduos comunicam entre si — nos discursos, nos gestos, nos rituais, nas dádivas, etc. —por meio de símbolos. Em segundo lugar, reagem a situações morais. Seja qual for a impersonalidade atribuída às forças cósmicas, se respondem a um modo de troca interpessoal, a sua qualidade de coisa não é completamente distinta da sua personalidade. Se não são completamente pessoas, também não são completamente coisas.

Eis uma armadilha que devemos evitar. Certas maneiras de falar das coisas podem levar um observador ingénuo a pensar que implicitamente as personalizamos. As distinções e as confusões linguísticas nada nos ensinam sobre as crenças. Por exemplo, um antropólogo marciano que ouvisse um canalizador pedir ao seu colega braçadeiras de tubos machos e fêmeas poderia tirar conclusões erradas. Para evitar estas ratoeiras linguísticas, limitar-me-ei a descrever o tipo de comportamento que é suposto produzir uma resposta da parte de forças pretensamente impessoais.

Os bosquímanos Nyae-Nyae atribuem um sexo, masculino ou feminino, às nuvens. Se calhar estas observações não têm nada a ver com o nosso tema. Mas é talvez relevante o facto de os pigmeus da floresta de Uturi, quando têm desventuras, dizerem que a floresta está de mau humor; então, dão-se ao trabalho de entretê-la cantando durante toda a noite e esperam que os seus negócios prosperem (Turnbull). Mas na Europa, que mecânico sensato esperaria resolver as avarias do seu motor com uma serenata ou uma rajada de insultos?

Também neste sentido o universo primitivo e indiferenciado é um universo pessoal. Pensa-se que ele se comporta como uma pessoa inteligente, que reage aos signos, aos símbolos, aos gestos e às dádivas, que distingue até as diferentes relações sociais.

As crenças relativas à magia (*sorcery*) são o exemplo mais flagrante do modo como as forças impessoais respondem à comunicação simbólica. O mágico que pratica a magia visa mudar o curso dos acontecimentos através de uma encenação simbólica. Recorre para isso a gestos ou a fórmulas e encantamentos feitos de palavras simples —quando é precisamente por meio de palavras que as pessoas comunicam entre si. Se é necessário pronunciar correctamente as palavras para que o acto seja eficaz, então, mesmo que a coisa

com que se fala não possa responder, a comunicação verbal de sentido único é possível dentro de certos limites. Mas, neste caso, a coisa que se interpela deixa de ser uma simples coisa. O veneno que os Azande do país Zandé usam para detectar os feiticeiros (E.E. Evans-Pritchard, 1937) é um bom exemplo. Os azande fabricam veneno fervendo cascas. Consideram-no uma coisa e não uma pessoa. Não crêem na existência de um homem pequenino que, do seu interior, anunciaria os oráculos. Mas para que a adivinhação se concretize, tem de falar-se em voz alta ao veneno; a pergunta deve ser feita sem equívocos e, para que se elimine qualquer risco de erro na interpretação, deve, numa segunda consulta, ser feita ao contrário. Entre os Azande, portanto, não só o veneno ouve e compreende as palavras, como tem alguns poderes de resposta: mata ou não mata as galinhas. As respostas que fornece são positivas ou negativas. Não pode tomar a iniciativa de uma conversa nem ser alvo de uma entrevista não estruturada. Mas esta reacção limitada ao interrogatório modifica o seu estatuto de coisa no universo azande. Não se trata de um veneno comum, mas antes de um sujeito cativo que é interrogado ou que preenche um questionário assinalando as respostas.

O *Golden Bough* está cheio de exemplos de crenças num universo impessoal que, no entanto, dá ouvidos aos discursos dos seres humanos respondendo-lhes de uma maneira ou de outra. Os relatos dos investigadores de campo dos nossos dias estão repletos deles. «Os Aborígenes», escreve Stanner, «consideram a maioria dos objectos do céu e da terra como elementos dum vasto sistema de signos. Aquele que com conhecimento de causa atravessa a selva australiana ao lado de companheiros aborígenes, apercebe-se bem disso. O aborígene não se move numa paisagem, mas num espaço humanizado saturado de significações.»

Por fim, certas crenças implicam algum discernimento da parte do Universo impessoal. Este distingue cambiantes ínfimas nas relações sociais: sabe se os parceiros no acto sexual são ou não parentes num grau proibido; sabe se a vítima de um assassinio é membro da tribo ou se, pelo contrário, é estrangeira; se tal mulher é ou não é casada. Conhece as emoções secretas que os homens ocultam no fundo dos corações; é capaz de discernimentos em matéria de estatuto social. Os caçadores cheyenne acreditavam que os bisontes, base do seu sustento, sofriam os efeitos do odor fétido exalado por um homem que matasse um membro da sua tribo e que, fugindo de tais indivíduos, comprometiam a sobrevivência da tribo. Em contrapartida, os bisontes eram indiferentes ao odor do assassino de um estrangeiro. Os aborígenes australianos da Terra , de Arnhem terminam os seus rituais de fertilidade e de iniciação com uma cópula cerimonial, pois acham que o ritual será mais eficaz se for acompanhado por relações sexuais entre parceiros normalmente proibidos (R. Berndt, p. 49). Os Lele crêem que um adivinho que tenha praticado relações sexuais com a mulher do seu paciente não pode curá-lo; os medicamentos prescritos seriam mortais. O mesmo é válido para o doente que tenha tido relações com a mulher do adivinho. Não são a vontade nem a ciência do médico que estão em causa. O importante é que o medicamento reage de forma discriminatória. De modo idêntico, o medicamento administrado é ineficaz se o doente não pagar os serviços prestados pelo médico o mais depressa possível. O doente arrisca-se a ter uma recaída ou mesmo complicações fatais. Os medicamentos dos Lele são, portanto, capazes de detectar as dívidas e o adultério secreto. A poção mágica da vingança azande é mais inteligente: detecta o feiticeiro responsável por esta ou por aquela morte e impõe-lhe a pena capital. Assim, os Azande atribuem às forças impessoais um poder discriminatório que lhes permite intervir nos assuntos dos homens e defender o código moral em vigor.

É neste sentido que o universo parece emitir julgamentos sobre o valor moral das relações humanas e agir em conformidade com eles. O *malweza* dos Tonga da Rodésia do Norte é uma desgraça que atinge todos aqueles que cometem actos incompatíveis com o código em vigor, que cometem delitos que geralmente escapam às sanções punitivas ordinárias. Por exemplo, não está previsto nenhum castigo para o homicídio no interior do grupo de parentes matrilineares, pois o grupo está organizado para vingar apenas o assassinio de um dos seus membros por um estrangeiro (E. Colson, p. 107). O *malweza* é pois uma punição reservada aos crimes que escapam às sanções comuns.

Resumindo, a visão primitiva do mundo apreende o universo personalizando-o em vários sentidos. Os primitivos consideram que os poderes do universo estão intimamente ligados à vida individual. Não distinguem por completo as coisas das pessoas, nem as pessoas do meio físico. O universo responde ao discurso e ao mimo. Conhece a ordem social e intervém para garantir a sua manutenção.

Fiz o meu melhor para, a partir dos vários relatos sobre as culturas primitivas, inventariar as crenças relativas à indiferenciação. Baseei-me nos trabalhos recentes de investigadores de campo. Mas este quadro de conjunto assemelha-se muito àquele que Tylor e Marett apresentavam nas suas exposições sobre o animismo primitivo. Foi este mesmo tipo de crenças que conduziu Frazer a afirmar que a mentalidade primitiva confunde as experiências objectivas com as subjectivas; e que levou Lévy-Bruhl a questionar-se sobre o modo como as representações colectivas impõem à interpretação certos princípios de selecção. Mas os especialistas que reproduziam estas crenças estavam obstinados por considerações psicológicas mais ou menos obscuras.

Se estas crenças são vistas como o efeito da incapacidade do primitivo para distinguir o que se impõe, então, de facto e de uma maneira surpreendente, elas evocam os esforços desajeitados que as crianças fazem para dominar o mundo que as rodeia. Sigamos Klein ou sigamos Piaget, o tema é o mesmo: confusão do interior com o exterior, da coisa com a pessoa, do eu com o meio, do signo com o instrumento, da palavra com os actos. Tais confusões são talvez um estágio necessário e universal na passagem da experiência caótica e indiferenciada da infância para a maturidade intelectual e moral.

É importante assinalar mais uma vez que as conexões entre pessoas e fenómenos características da cultura primitiva não resultam duma incapacidade da mentalidade primitiva para fazer distinções. Nem sequer são necessariamente o fruto de reflexões individuais. É muito possível que os membros destas sociedades concebiam a cosmologia de modos muito diversos. Vansina fala-nos de três pensadores independentes que encontrou entre os Bushong e com os quais simpatizou. Gostavam de lhe expor a sua filosofia pessoal. Um deles, já velho, pensava que a realidade não existe, que toda a experiência não passa duma ilusão efémera. O segundo tinha elaborado uma metafísica de tipo numerológico; e o último, um sistema cosmológico de tal modo complicado que só ele o compreendia (1964). Enganar-nos-íamos se acreditássemos que as noções de destino, de feitiçaria, de *mana* e de magia fazem parte de sistemas filosóficos ou mesmo que são sistematicamente elaboradas. Estas noções não estão apenas ligadas a instituições; como diz Evans-Pritchard, são elas próprias instituições, ao mesmo título que o *Habeas Corpus* ou a vigília do Dia de Todos os Santos. Todas se compõem em parte de crenças, em parte de práticas. A etnologia nunca as teria registado se nenhuma prática lhes estivesse associada. Como todas as instituições, resistem à mudança, mas são sensíveis a fortes pressões. Os indivíduos podem modificá-las segundo a atitude que adoptem perante elas: negligência ou interesse.

Se considerarmos que dependem não de um interesse académico pela metafísica, mas de um interesse prático pela vida quotidiana, estas crenças adquirem uma outra significação. Perguntar a um azande se o poder do veneno é uma pessoa ou uma coisa é pôr-lhe uma questão desprovida de sentido e que ele próprio não levanta. É certo que recorreu a palavras para se dirigir ao poder do veneno, mas isso não quer dizer que confunda as coisas com as pessoas. Quer apenas dizer que o seu espírito não aspira a uma coerência intelectual e que, neste caso preciso, a acção simbólica lhe parece a mais apropriada. Exprime a situação tal como a vive, por palavras e por mímica, e incorpora estes elementos rituais numa técnica que em muitos aspectos se assemelha à programação de um problema por um computador. Radin (em 1927) e Gellner (em 1962) sustentaram, parece-me, uma tese análoga; Gellner, particularmente, mostrou que a incoerência nas doutrinas e nos conceitos tem uma função social.

Robertson Smith foi o primeiro a deixar de estudar as crenças isoladas relacionando-as com as práticas que lhe estão associadas. Desde aí, muitos observadores sublinharam que a curiosidade individual tem os seus limites, o que não é particular à cultura primitiva: é verdade também para todos aqueles entre nós que não são filósofos de profissão. Homem de negócios, agricultor ou doméstica, nenhum de nós tem o tempo nem o desejo de elaborar uma metafísica sistemática. Elaboramos a nossa visão do mundo pedaço a pedaço e como resposta a problemas de ordem prática e específicos.

Na sua exposição sobre a feitiçaria dos Azande, Evans-Pritchard nota que a curiosidade deste povo é despertada pela singularidade de um acontecimento único. Desabe um velho celeiro mal seguro matando a pessoa sentada à sombra das suas paredes e logo se atribuirá este fenómeno à feitiçaria. Os Azande reconhecem sem custo que é da natureza dos celeiros velhos e vacilantes desmoronarem-se e que uma pessoa que fica durante horas e horas, dia após dia, perto das suas paredes se arrisca a ser esmagada. Esta regra geral é a própria evidência e a evidência não é, aos olhos dos Azande, um domínio interessante para a especulação. O que os interessa, é que um acontecimento único ocorra no momento preciso em que se reúnem duas sequências de acontecimentos independentes. Certamente que passam horas e horas durante as quais ninguém está sentado ao pé do celeiro e em que este poderia desabar sem fazer vítimas. Certamente que passam horas a fio durante as quais outras pessoas estão sentadas no mesmo lugar e poderiam ser vítimas do seu desabamento e, no entanto, não estavam lá. A questão que os apaixona é pois a seguinte: porque é que o celeiro se desmoronou no momento preciso em que esta e não outra pessoa se encostou a ele? Os azande observam os processos regulares da natureza com uma justeza e uma precisão suficientes para as necessidades técnicas da sua cultura. Mas quando esgotam o seu depósito de informações técnicas, são as relações entre um indivíduo particular e o universo que provocam a sua curiosidade. Por que razão isto haveria de lhe acontecer logo a ele? Que se pode fazer para evitar uma desgraça? De quem é a culpa? Estas questões surgem igualmente, com certeza, aos defensores de uma visão teísta do universo. Para a feitiçaria, de modo idêntico, algumas das respostas propostas pelos Azande (mas não todas) estão ligadas à actividade dos espíritos. Admitem a sucessão regular das estações, os elos entre as nuvens e a chuva, entre a chuva e as colheitas. Consideram naturais estes fenómenos. Mas isto não passa dum pano de fundo, o que se trata é de resolver problemas mais pessoais e mais urgentes. Em qualquer sociedade teísta, como entre os Azande, as questões cruciais são as seguintes: porque é que este camponês teve uma boa colheita e o seu vizinho não? Porquê este caçador, e não aquele que participa na mesma caçada foi ferido por um búfalo? Por que motivo os filhos, ou as vacas, deste homem morreram? Porquê eu? Porquê hoje? Como remediá-lo? A

insistência com que o Azande exige tais explicações mostra bem até que ponto a sua pessoa e a sua sociedade o preocupam. Sabemos agora o que Frazer, Tylor e Marett ignoravam e o que Durkheim sabia: que o primitivo não levanta estas questões para satisfazer a sua curiosidade pelas estações e pelo meio natural. Estas questões traduzem uma preocupação dominante com a ordem social: como organizarmo-nos juntos em sociedade? Certamente que as respostas apresentadas se referem sempre ao homem e ao seu lugar na natureza, mas o aspecto metafísico não passa de um subproduto duma preocupação prática e premente. Desmontando o esquema cósmico que estas práticas implicam, o antropólogo violentaria a cultura primitiva se apresentasse a cosmologia em causa como uma filosofia sistemática que os indivíduos subscrevem conscientemente. Podemos estudar a nossa própria cosmologia... num departamento especializado de astronomia. Mas não podemos isolar as cosmologias primitivas e expô-las debaixo dum vidro como borboletas exóticas sem deformar a natureza da sua própria cultura. Os primitivos já resolveram há muitas gerações e com mais ou menos felicidade os seus problemas técnicos. A única questão actual que colocam a si mesmos é esta: como organizar as pessoas e o eu na sua relação com o outro? Como controlar uma juventude turbulenta? Como obter aquilo a que se tem direito? Como evitar a usurpação da autoridade? E como justificar esta autoridade? Para atingir estes fins sociais e práticos, os primitivos apelam a todas as crenças relativas à onisciência e à onipotência do meio natural. Quando, numa comunidade, a vida social se organizou duma forma ou de outra, constante, os problemas de ordem social surgem nos domínios onde reina a tensão, onde existem conflitos. As crenças relativas à punição automática, ao destino, à vingança dos fantasmas, à própria feitiçaria, fazem parte de mecanismos destinados a resolver estes problemas e é por isto que se encontram cristalizadas nas instituições. A visão dos primitivos que acabamos de descrever é, portanto, muito raramente objecto de contemplação e de especulação por parte dos primitivos. Constituída aos poucos, tornou-se como que no apanágio doutras instituições sociais. É neste sentido que ela é um subproduto e é neste sentido que se deve considerar a cultura primitiva como inconsciente de si própria e das condições que lhe são próprias.

À medida que a sociedade evolui, as instituições proliferam e especializam-se. O movimento é duplo: o controlo social cada vez maior torna possível novos desenvolvimentos técnicos e estes, por sua vez, abrem as portas a um controlo social acrescido. Desembocamos finalmente nos tempos modernos, num mundo caracterizado por uma interdependência económica sem precedentes na história da humanidade. A diferenciação social provoca uma tomada de consciência da sociedade e dos mecanismos da vida em comum. A diferenciação faz-se também acompanhar de certas formas de coerção social, de incentivos materiais ao conformismo, de sanções punitivas particulares, de um corpo policial, de inspectores e de homens de progresso, todos especializados e que vigiam os nossos actos, numa palavra, todo um aparato de controlo social que seria inconcebível numa economia restrita e indiferenciada. É a nossa experiência da solidariedade orgânica que, por vezes, nos impede de interpretar o esforço que os primitivos fazem para ultrapassar a fraqueza da sua organização social. Sem formulários preenchidos em triplicado, sem licenças, sem passaportes, sem carros de polícia equipados com rádios, têm, no entanto, de edificar uma sociedade e submeter homens e mulheres às suas normas. Espero ter mostrado agora porque é que Lévy-Bruhl errou ao comparar um modo de pensamento com outro em vez de comparar instituições sociais.

Compreendemos ainda porque seria errado considerar os crentes — cristãos, muçulmanos e judeus — com primitivos, devido às suas crenças. Os Hindus, os Budistas, os Mórmons também não são necessariamente primitivos. É verdade que as suas crenças

nascem de uma necessidade de responder a questões como <<Por que é que isso me aconteceu? Por que agora?>>, etc. É verdade que o seu universo é antropocêntrico e pessoal. Talvez tenhamos de considerar estas religiões, que continuam em pleno século XX a levantar questões metafísicas, como instituições anormais; os descrentes podem deixar de lado estes problemas. Mas isso não faz dos crentes ilhotas de cultura primitivas deslocadas no mundo moderno. A sua fé tem sofrido transformações ao longo dos séculos desligando-se da vida social. Ao longo da história europeia, os padres foram pouco a pouco renunciando à vida política secular e aos problemas intelectuais seculares para se refugiarem no domínio religioso. Esta evolução é a da sociedade primitiva para a sociedade moderna.

Para terminar, voltemos ao termo «primitivo». Devemos abandoná-lo? Espero que não. Em arte, esta palavra tem um sentido muito preciso e a arte primitiva está rodeada de respeito. Em tecnologia, e talvez mesmo em economia, o termo primitivo poderia encontrar uma acepção válida. O que caracteriza a cultura primitiva é uma visão pessoal, antropocêntrica e indiferenciada do universo. Que mal tem isso? Poderíamos objectar, é certo, que, quando designa crenças religiosas, a palavra «primitivo» tem um sentido pejorativo que não tem quando se trata da arte ou da tecnologia. Penso que esta objecção vem de certos meios anglo-saxónicos.

A noção de economia primitiva é um pouco romântica. É verdade que estamos mil vezes melhor equipados material e tecnicamente que os primitivos, mas daí a fundar uma distinção cultural em critérios exclusivamente materialistas vai muito. É um facto que uns são mais ricos e os outros mais pobres; mas a questão não é essa. Na economia primitiva, os bens circulam e os serviços funcionam sem a intervenção do dinheiro. Assim, os primitivos têm sobre nós a vantagem de encararem de um modo directo a realidade económica, ao passo que o homem moderno se vê a cada momento desviado do seu caminho pelo comportamento complexo, imprevisível e autónomo do dinheiro. Mas se adoptarmos este critério de comparação, estamos em vantagem no plano da economia espiritual. Nas suas relações com o meio ambiente, de facto, os primitivos têm mediadores, os demónios e os fantasmas, de comportamento complexo e imprevisível, ao passo que nós abordamos de forma mais directa e mais simples o nosso meio. Esta vantagem devêmo-la a uma riqueza e a um progresso material que possibilitaram outros desenvolvimentos. Segundo estes critérios, então o primitivo estará em desvantagem tanto no plano económico quanto no plano espiritual. Aqueles que têm consciência dessa dupla superioridade do homem moderno hesitam naturalmente em vangloriar-se por isso; o que sem dúvida explica por que razão preferem nem sequer definir a cultura primitiva.

Os continentais são muito menos pudicos que os ingleses. «*Le primitif*» é objecto de honrarias nas páginas de Leenhardt, Lévi-Strauss, Ricoeur e Eliade. A partir daqui deduzo que não estão secretamente convencidos da sua superioridade, longe disso, e que são grandes admiradores das outras culturas.

## CAPÍTULO VI

### PODERES E PERIGOS

Se é verdade que a desordem destrói o arranjo dos elementos, não é menos verdade que lhe fornece os seus materiais. Quem diz ordem diz restrição, selecção dos materiais disponíveis, utilização de um conjunto limitado de todas as relações possíveis. Ao invés, a desordem é, por implicação, ilimitada; não exprime nenhum arranjo, mas é capaz de gerá-lo indefinidamente. É por isto que aspirando à criação de ordem, não condenamos pura e simplesmente a desordem. Admitimos que esta destrói os arranjos existentes; mas também que tem potencialidades. A desordem é pois, ao mesmo tempo, símbolo de perigo e de poder.

O rito reconhece estas potencialidades da desordem. Na desordem do espírito, em sonhos, desmaios, no delírio, o oficiante busca as forças, ou verdades, que nunca se poderiam obter por meio de um esforço consciente. Aqueles que por momentos renunciam ao controlo de si, vêem-se de repente dotados duma energia dominadora e de poderes excepcionais de cura. Por vezes, o andaman abandona o seu bando e erra sozinho pela floresta como um louco.

Quando recupera os sentidos e reencontra a sociedade humana, adquiriu o poder oculto de curar os doentes. (A. R. Radcliffe-Brown, 1933, p. 139) Trata-se de uma noção muito comum e sobre a qual possuímos numerosos testemunhos. Num capítulo de *Magia: a Sociological Study* intitulado «Como ser mágico?», Webster dá exemplos disso. De modo idêntico, os Ehanzu, tribo da Tanzânia central, adquirem a arte da adivinhação penetrando na selva e noutros meios, num acesso de loucura. Virgínia Adam, que viveu com eles, contou-me que o ciclo ritual dos Ehanzu termina cada ano com rituais de chuva. Se no momento previsto a chuva não cai, desconfia-se daqueles que se dedicam à magia. Para neutralizá-los, manda-se um simples de espírito errar pela selva. Ao longo da sua deambulação, ele destrói, sem o saber, os sortilégios.

Nestas crenças, o inarticulado desempenha dois papéis fundamentais: o indivíduo aventura-se, por um lado, nas regiões caóticas do espírito; por outro, para lá dos confins da sociedade. Quando regressa destas regiões inacessíveis está dotado de um poder que os outros, aqueles que permaneceram donos de si mesmos e sob o controlo da sociedade, não possuem.

O rito faz, assim, apelo a formas ao mesmo tempo articuladas e inarticuladas. Para compreender o que é a poluição, esta relação é essencial. O rito supõe que a forma é dotada de um certo poder, o de se perpetuar, mas, ao mesmo tempo, que ela é vulnerável ao ataque. Também atribui certos poderes — uns maléficos, outros benéficos — àquilo que não tem forma. Vimos que as abominações do Levítico não passam de elementos obscuros, impossíveis de classificar, que não se integram na ordenação do cosmos e que assim se tornam elementos incompatíveis com as noções de santidade e de perfeição. Nos ritos sociais, a relação entre forma e ausência de forma é ainda mais manifesta.

Examinemos as crenças relativas aos seres marginais, aqueles que, duma maneira ou de outra, são excluídos da ordem social, aqueles que não têm lugar. Mesmo que não possam ser repreendidos no plano moral, o seu estatuto é indefinível. Consideremos, por exemplo, a criança que ainda não nasceu. A sua situação presente é ambígua; a sua situação no futuro não o é menos, pois ninguém sabe que sexo terá, nem quais são as suas



hipóteses de sobreviver. Muitas vezes é vista como um ser simultaneamente perigoso e vulnerável. Os Lele pensam que a mãe e o feto estão constantemente em perigo, mas também atribuem ao feto uma malvadez caprichosa que faz dele um perigo para os outros. A mulher grávida faz os possíveis para não se aproximar dos doentes, com medo de que a proximidade da criança no seu ventre provoque um ataque de tosse ou um aumento de febre.

Existe uma crença similar entre os Nyakyusa. Eles consideram que uma mulher grávida que se aproxime de um monte de sementes lhe reduz a quantidade, pois o feto, voraz, rouba-as. A futura mãe não deve dirigir-se às pessoas ocupadas a colher sementes ou a fazer cerveja antes de ter cumprido um gesto ritual de boa vontade que exorciza o perigo. Os NyaKyusa falam dos «maxilares abertos» do feto à espera de comida; dizem que é inevitável que a «semente do interior» combata a «semente do exterior».

A criança no ventre da sua mãe (...) assemelha-se a um feiticeiro; como a feiticeira, ela estraga os alimentos; a cerveja azeda e adquire um mau sabor, as culturas não medram; o ferreiro vê-se e deseja-se para trabalhar o ferro, o leite não presta.

O próprio pai corre perigo na guerra e na caça quando a sua mulher está grávida. (M. Wilson, pp. 138-139)

Lévy-Bruhl referia que tanto o sangue menstrual como o aborto eram objecto de crenças similares. Os Maori consideram o sangue menstrual como uma espécie de ser humano *manqué*. Se o sangue não tivesse corrido, nasceria um ser humano; portanto, o sangue encontra-se na situação insustentável de um indivíduo morto que nunca viveu. Lévy-Bruhl citava igualmente a crença muito comum de que um feto nascido prematuramente seria dotado de um espírito malévolo e, portanto, perigoso para os vivos (pp. 390-396). Lévy-Bruhl não concluiu a partir daqui que o perigo reside de uma maneira geral, na marginalidade. Seria Van Gennep, com uma perspicácia mais sociológica, quem compararia a sociedade a uma casa com salas e corredores na qual a passagem de uns a outros é fonte de perigo. É nos estados de transição que reside o perigo, pelo simples facto de toda a transição estar entre um estado e outro estado e ser indefinível. Qualquer indivíduo que passe de um a outro corre perigo e o perigo emana da sua pessoa. O ritual exorciza o perigo, no sentido em que separa o indivíduo do seu antigo estatuto, isola-o durante algum tempo e insere-o de seguida, politicamente, na sua nova condição. Não apenas a transição é em si mesma perigosa como também os ritos de segregação são a fase mais perigosa do ritual. Lemos vários relatos sobre jovens que morrem durante a cerimónia de iniciação ou sobre o que se diz às suas mães e às suas irmãs quando a sua segurança está ameaçada. Lemos também que, antigamente, os neófitos morriam durante a sua iniciação. Uns morriam de medo, outros eram punidos pelas suas más acções por algum poder sobrenatural. Depois vem a descrição das cerimónias actuais, de tal modo inofensivas que as ameaças de perigo proferidas a seu respeito soam a meros gracejos (J. Vansina, 1955). Mas estes perigos imaginários dizem-nos muito acerca da marginalidade. Dizer que estes jovens arriscam a vida é afirmar que um indivíduo que se coloca fora das estruturas aceites e que penetra numa região marginal se encontra à mercê de um poder capaz de eliminá-lo ou de fazer dele um homem. É verdade que o tema da morte e do renascimento tem outras funções simbólicas: os iniciados rematam a sua vida precedente e renascem numa nova existência. Mas todo este

repertório de noções relativas à poluição e à purificação destina-se a sublinhar a gravidade do acontecimento e a mostrar que o rito tem o poder de refazer um homem. Isto é claro.

Durante o período marginal que separa a morte ritual do renascimento, também ritual, os novatos estão temporariamente excluídos. Enquanto durar o ritual, não têm lugar na sociedade. Por vezes, não estão suficientemente longe; os membros inteiramente sociais podem encontrar por acaso os excluídos. É possível que estes se comportem como criminosos perigosos. São autorizados e mesmo encorajados a fazer emboscadas, a roubar, a violar. Comportar-se de maneira anti-social é precisamente a expressão da sua condição marginal (H. Webster, 1908, capítulo III). Estar à margem significa estar em ligação com o perigo, tocar numa fonte de poder. Tendo em conta as ideias sobre a forma e a ausência de forma, é lógico que alguns primitivos vejam os neófitos recém-chegados da sua reclusão como pessoas dotadas de poderes particulares, quentes, perigosas, requerendo portanto, uma cura de isolamento e de arrefecimento. A impureza, a obscenidade, a não observância das leis são a expressão ritual do isolamento e não são mais censuráveis do que a malícia e a avidez que o feto manifesta no ventre da sua mãe.

Quando o indivíduo não tem lugar no sistema social, quando é, numa palavra, marginal, cabe aos outros, parece, tomarem as devidas precauções, precaverem-se contra o perigo. O indivíduo marginal nada pode fazer para mudar a sua situação. Na nossa própria sociedade, observamos uma atitude análoga em relação aos seres marginais. Os nossos assistentes sociais vêem-se e desejam-se para encontrar um emprego estável para os ex-reclusos; e esta dificuldade deriva da atitude da sociedade no seu conjunto. Qualquer pessoa que tenha estado «dentro» vê-se excluída, posta «fora» do sistema social. Sem um rito de agregação que lhe permita ocupar de uma vez por todas um determinado lugar, ficará à margem, na companhia de outros associiais ou pretensos associiais com os quais, diz-se, não se pode contar, não se pode aprender nada, etc. O mesmo se passa com os doentes mentais que fizeram um tratamento numa instituição especializada. Enquanto estão em casa, a sociedade acha que o seu comportamento estranho é admissível. Declara-o intolerável a partir do momento em que são oficialmente admitidos na categoria dos anormais. Em 1951, apareceu no Canadá o relatório de um projecto que procurava mudar a atitude da sociedade em relação às doenças mentais. Deste relatório, ressalta o facto de que o limite de tolerância social não ultrapassa a admissão do doente no hospital psiquiátrico. Os vizinhos toleram as excentricidades do doente enquanto ele não transpuser o limiar do hospital, ou seja, a marginalidade. O homem da rua não faz grande caso de comportamentos que o psicólogo classifica como patológicos: «Não passa de uma extravagância», «ele vai superar isso», «tudo tem o seu lugar», são as reacções mais correntes. Mas desde o momento em que o doente entra no hospital, o homem da rua considera anormal um comportamento que na véspera achava perfeitamente normal, ao ponto de reagir com hostilidade aos comentários de um psicólogo (citado por Cummings). E assim, os assistentes sociais com a tarefa de reabilitar os doentes mentais curados deparam com dificuldades semelhantes àquelas que conheciam as obras a favor dos ex-reclusos. É certo que o homem da rua justifica sem problemas as suas atitudes em relação aos loucos e aos ex-reclusos. Mas a questão não é essa. O que nos importa aqui é que o ser marginal encontra, nos quatro cantos do mundo, um mesmo acolhimento, aliás tão bem ilustrado - desta vez deliberadamente - pelos ritos de passagem.

Antes de apresentar a carta dos poderes e dos perigos do universo primitivo, temos de insistir na relação entre as noções de forma e de ausência de forma. Muitas das noções relativas ao poder assentam na ideia de que a sociedade é constituída por uma série de formas que se opõem à ausência de forma circundante. As formas têm um certo poder, a

ausência de forma — as regiões inarticuladas, as margens, os limites confusos, o outro lado das fronteiras — tem outro. Se a poluição constitui uma categoria particular de perigo, para saber onde situá-la no universo dos perigos, temos de fazer o inventário de todas as fontes possíveis de poder. Nas culturas primitivas, as causas naturais de um infortúnio são menos importantes que a intervenção pessoal que o desencadeia. Os efeitos são por todo o lado os mesmos: a seca é a seca; a fome é a fome; as epidemias, o parto, a enfermidade — são as experiências do nosso quinhão comum. Mas cada sociedade atribui as catástrofes a um conjunto específico de leis. A relação entre o indivíduo e a catástrofe é geralmente de ordem pessoal. Para alinhavar o nosso inventário dos poderes em acção no universo primitivo, temos, portanto, de enumerar e classificar todos os modos de intervenção pessoal no destino dos outros.

O homem pode pelos seus actos pôr em acção dois tipos de poderes espirituais: os interiores e os exteriores. Os primeiros situam-se no psiquismo do agente: são o mau-olhado, a feitiçaria, o dom da visão e o da profecia. Os segundos são os símbolos exteriores que o indivíduo deve conscientemente pôr em acção: feitiços, bençãos, maldições, sortilégios, fórmulas mágicas, invocações. Estes poderes espirituais exigem determinados actos para se manifestarem e libertarem.

Esta distinção entre as fontes interiores e exteriores de tais poderes relaciona-se com a distinção entre poder controlado e poder incontrolado. Segundo uma crença muito comum, o poder psíquico, interno, não é necessariamente desencadeado por vontade do indivíduo. Por vezes ele ignora que o possui ou até que esse poder está vivo dentro de si próprio. Estas crenças variam segundo as culturas. Joana d'Arc, por exemplo, não sabia quando é que as suas vozes lhe falavam, não podia convocá-las a seu belprazer e ficava espantada com o que diziam e com os acontecimentos que, para lhes obedecer, desencadeava. Os Azande acham que o feiticeiro nem sempre está consciente dos seus poderes; mas pode, se for advertido, exercer sobre eles algum controlo e verificar a sua acção.

Em contrapartida, um mágico não pode pronunciar uma fórmula mágica por engano. Uma intenção específica é a condição do resultado. Em geral, a maldição de um pai só é eficaz se for pronunciada.

Portanto, há que distinguir o poder controlado do incontrolado, o psiquismo do símbolo. Mas o que tem a poluição a ver com isto? Tal como a vejo, a poluição pertence a outra categoria de perigo e não tem qualquer relação com a distinção entre o voluntário e o involuntário, o exterior e o interior. Para identificá-la, temos de proceder de outro modo.

Regressemos ao nosso inventário dos poderes espirituais. Podemos também agrupá-los segundo a situação social das pessoas em perigo e daquelas de quem emana o perigo. Alguns poderes exercem-se em nome da estrutura social: protegem a sociedade dos malfeitores pondo-os em perigo. Estes poderes recebem a aprovação de todos os homens de boa-vontade. Mas há os outros que, ao contrário, constituem um perigo para a sociedade e que esta condena. Esses poderes estão ao serviço dos malfeitores; fazem suas vítimas os inocentes e qualquer homem de boa-vontade fará tudo para neutralizá-los. Esses poderes emanam dos feiticeiros e os que praticam a magia negra. É a velha distinção entre magia branca e magia negra.

Mas não existe nenhuma relação entre estas duas classificações? A título de hipótese, poderíamos sugerir uma correlação entre elas: onde o sistema social em vigor reconhecer explicitamente a existência de postos de chefia, aqueles que os detêm são explicitamente dotados de um poder espiritual, controlado, consciente, exterior e

aprovado — o poder de abençoar e de amaldiçoar. Pelo contrário, onde o sistema social em vigor exige que os indivíduos desempenhem papéis ambíguos, logo, perigosos, são-lhe atribuídos poderes incontrolados, inconscientes, perigosos e desaprovados — como a feitiçaria e o mau-olhado.

Noutros termos, onde o sistema social for bem articulado procuraremos poderes articulados que pertencem aos postos de autoridade; e onde o sistema social estiver mal articulado, procuraremos poderes inarticulados que estão nas mãos dos propagadores da desordem. Parece-me que a relação entre a forma e a ausência de forma circundante explica a repartição dos poderes simbólicos e dos poderes psíquicos: o simbolismo exterior sustém as estruturas sociais explícitas e os poderes psíquicos interiores, informes, ameaçam-nas pelo seu aspecto não estruturado.

Reconheço que uma tal correlação é difícil de estabelecer. É difícil ser peremptório a propósito das estruturas sociais explícitas. Certamente que as pessoas têm uma forma de consciência da estrutura social. Conciliam os seus actos com as simetrias e as hierarquias que nela percebem e esforçam-se por impor aos outros actores a sua visão da estrutura. Esta consciência social foi tão bem demonstrada por Goffman que é inútil desenvolvê-la. Todas as nossas roupas, todos os nossos alimentos, de facto todos os nossos objectos usuais, não passam de adereços de teatro que nos permitem precisar a maneira como queremos representar os nossos papéis e a cena que representamos. Tudo o que fazemos é significativo, nada escapa a um simbolismo deliberado que o público compreende. Goffman estabelece uma analogia entre as situações quotidianas da nossa existência e a estrutura do teatro, caracterizada pelos contrastes entre actores e público, entre palco e bastidores. Um dos méritos desta analogia é que a estrutura dramática se desenvolve no quadro de divisões temporais, com um começo, um clímax e um fim. Foi por esta razão que Turner achou por bem introduzir a noção de drama social para designar conjuntos de comportamentos que constituem unidades temporais descontínuas (1957). Os sociólogos não terminaram ainda a exploração desta analogia entre o teatro e a representação da estrutura social. Mas, para o nosso propósito, basta dizer que por estrutura social não entendemos a estrutura total que abarca constante e completamente a sociedade no seu conjunto, mas antes as situações particulares em que se encontram os actores individuais mais ou menos conscientes da sua integração numa totalidade. Nestas situações, comportam-se por referência aos outros segundo certos modelos de comportamento, como se optassem entre diferentes modelos de relações possíveis. O seu sentido da forma exige-lhe um determinado comportamento, permite-lhes saciar alguns desejos e obriga-os a reprimir outros.

O indivíduo tem uma visão pessoal, local, do sistema social no seu conjunto que não coincide forçosamente com a do sociólogo. No que se segue, entenderemos por estrutura social ora os traços marcantes, as linhagens e a hierarquia dos grupos de descendência, as chefaturas e a hierarquia das divisões administrativas, as relações entre o soberano e o seu povo; ora as subestruturas parecidas com as caixas chinesas que encasam umas nas outras e que revestem o esqueleto da estrutura principal. Colocados em situações apropriadas, os indivíduos parecem conscientes de todas estas estruturas e da sua importância relativa. Mas, quando se trata de saber qual é o nível da estrutura que está em jogo num dado momento, não são todos da mesma opinião. Sabem que para haver sociedade tem de ultrapassar-se um problema de comunicação. Pelas suas cerimónias, pelas suas palavras, pelos seus gestos, esforçam-se por exprimir um ponto de vista sobre o que deve ser a estrutura social em jogo e por chegar a um acordo sobre este ponto. Assim,

quando atribuem tal poder ou tal perigo a este ou àquele agente, manifestam parte do seu esforço para comunicar e, portanto, para criar formas sociais.

A ideia de que pode existir uma correlação entre a autoridade explícita e um poder espiritual controlado ocorreu-me pela primeira vez durante a leitura de um artigo de Leach em *Rethinking Anthropology*. Desenvolvendo a tese de Leach embrenhei-me numa via um pouco diferente. Segundo ele, o poder maléfico controlado é quase sempre atribuído aos postos-chave do sistema de autoridade. Distingue-se de outro poder maléfico, involuntário, que se julga estar escondido nas regiões menos explícitas e fracamente articuladas da sociedade. Leach procurava distinguir dois tipos de poderes espirituais a que se recorreria em situações sociais paralelas, mas opostas. Considerava certas sociedades como conjuntos de sistemas interactuantes estruturados a partir do interior. Vivendo dentro de um tal sistema, as pessoas estariam explicitamente conscientes da respectiva estrutura. Os seus pontos-chave repousam sobre as crenças relativas às formas controladas de poder atribuídas aos postos de chefia. Os chefes nyakyusa, por exemplo, atacam os seus inimigos por meio da magia, lançando no seu encaço jiboias invisíveis. Entre os Tallensi patrilineares, um pai tem o direito perfeitamente reconhecido de apelar ao poder dos antepassados para vingar-se de um filho. Entre os Trobriandeses matrilineares, considera-se que o tio materno mantém a sua autoridade através de encantamentos e de sortilégios deliberadamente controlados. Tudo se passa como se os postos de chefia tivessem fios eléctricos e interruptores que só os detentores destes lugares poderiam manipular com o fim de fornecer energia e poder a todo o sistema.

Podemos retomar este argumento nos termos durkheimianos familiares. As crianças religiosas são a expressão da consciência colectiva; à estrutura social são atribuídos poderes repressivos que lhe asseguram a continuidade. Isto é claro, mas gostaria de acrescentar que as pessoas colocadas na parte explícita da estrutura exercem poderes que conscientemente controlam e que, ao invés, aqueles cujo papel é menos explícito exercem inconscientemente poderes incontrolados que constituem uma ameaça para os que têm uma posição social melhor definida. Leach toma como primeiro exemplo a mulher kachin. O seu papel de mediador entre dois grupos poderosos, o do marido e o do irmão, é interestrutural; é-lhe atribuído o poder inconsciente e involuntário de praticar a feitiçaria. Do mesmo modo, o pai, entre os Trobriandeses e os Ashanti matrilineares, tal como o irmão da mãe nas sociedades patrilineares de Tikopia e do país Tallensi, são vistos, sem o saberem, como fontes de perigo. Todos estes indivíduos têm o seu lugar na sociedade global. No entanto, se os virmos pelo ângulo dum subsistema a que não pertencem mas onde, contudo, têm um papel a desempenhar, são intrusos. No seio do seu próprio sistema, não são suspeitos e parece que exercem em seu favor poderes de tipo consciente. Parece também que o seu poder maléfico, involuntário, permanece latente ao longo da vida que sossegadamente levam num canto do subsistema onde estão no seu devido lugar, mas onde passam por intrusos. Na prática, não lhes é fácil desempenhar com serenidade um tal papel. Se qualquer coisa não corre bem, se sentem rancor ou tristeza, as suas lealdade duplas e o seu estatuto ambíguo na estrutura assustam-nos. O que é perigoso é a existência de um indivíduo em cólera numa posição intersticial, e isto sejam quais forem as suas intenções.

Nos casos que acabamos de citar, os pontos de apoio explícitos do sistema social estão munidos de poderes articulados e conscientes que protegem o sistema. Das regiões inarticuladas e não estruturadas dimanam poderes inconscientes que fazem que os outros exijam que esta ambiguidade seja reduzida. A acusação de feitiçaria feita a certos indivíduos infelizes encolerizados ou intersticiais é, na realidade, um aviso: que dominem

esses sentimentos rebeldes e desempenhem conformemente o seu papel. Se esta hipótese for válida no geral, deveremos ser capazes de definir também em termos estruturais a feitiçaria, poder que é supostamente uma força física. A feitiçaria seria a manifestação de um poder físico anti-social oriundo de pessoas situadas nas regiões relativamente não estruturadas da sociedade. Nos casos em que esta dificilmente consegue exercer um controlo sobre estes indivíduos, acusa-os de feitiçaria, o que é uma maneira de os controlar. Portanto, a feitiçaria reside na não-estrutura. Os feiticeiros seriam o equivalente social dos coleópteros e das aranhas que vivem nos interstícios dos muros e nos rodapés. Inspiram os mesmos medos e a mesma antipatia que as ambiguidades e contradições presentes noutras estruturas de pensamento; e os poderes que lhes são atribuídos simbolizam o seu estatuto ambíguo e inarticulado.

Seguindo esta hipótese, poderíamos distinguir diferentes tipos de ausência de articulação social. Até agora, falamos dos feiticeiros com um estatuto bem definido num dos subsistemas e com um estatuto ambíguo num dos outros, no qual, contudo, têm deveres a cumprir. São intrusos legítimos. Joana d'Arc é um protótipo excelente: camponesa na corte, mulher de armadura e intrusa nos conselhos de guerra. Acusada de feitiçaria, torna-se membro integrante desta categoria.

Mas a feitiçaria também se manifesta noutro tipo de relação social ambígua. Os melhores exemplos provêm, mais uma vez, dos Azande. A estrutura formal da sua sociedade repousa sobre os príncipes, as suas cortes, os seus tribunais, os seus exércitos. A seguir vêm, segundo um sistema claramente hierarquizado, os representantes dos soberanos, depois os governadores locais, por fim os chefes de família. O sistema político comporta um conjunto de esferas onde se desenrola a competição: uma competição organizada de tal maneira que os plebeus nunca competem com os nobres, nem os pobres com os ricos, nem os filhos com os pais, nem as mulheres com os homens. Só nas regiões onde o sistema político não está articulado é que os homens se acusam uns aos outros de feitiçaria. Um indivíduo que tenha vencido um rival político pode fazer-lhe a acusação de querer enfeitiçá-lo por inveja, da mesma maneira que as co-esposas podem acusar-se mutuamente de feitiçaria. Entre os Azande, os feiticeiros são perigosos sem o saberem. O seu poder de enfeitiçar manifesta-se quando sentem algum rancor ou algum ressentimento. A acusação é, pois, uma tentativa de regularizar a situação: aprova-se um dos rivais; condena-se o outro. Crê-se que os príncipes não são feiticeiros, mas acusam-se mutuamente de feitiçaria. Nisso, conformam-se às regras de comportamento que estamos a tentar discernir.

Os Mandari constituem outro exemplo do poder inconsciente e maléfico oriundo das regiões inarticuladas do sistema social. Entre eles, os clãs proprietários da terra reforçam o seu poder adoptando indivíduos desafortunados que, por uma razão ou por outra, perderam o direito à sua terra e vieram a um território estrangeiro pedir ajuda e protecção. São gente menor, tributária do seu protector que, por sua vez, é membro de um grupo proprietário de terras. Mas as pessoas sem terra não dependem totalmente dele. Em certa medida, a influência do protector e o seu estatuto são função do número e da lealdade dos seus clientes (*clients*). Clientes muito numerosos ou temerários podem ameaçar a linhagem do protector. A estrutura explícita da sociedade repousa sobre os clãs proprietários da terra. Aos olhos dos seus protectores, os clientes são muitas vezes vistos como feiticeiros. Sem o saberem, a inveja torna-os aptos a praticar a feitiçaria. Um feiticeiro é incapaz de se dominar, está na sua natureza esbracejar e ser perigoso. Nem todos os clientes são feiticeiros; mas a feitiçaria é tendencialmente hereditária; os proprietários de terras sabem-no e temem estas famílias. Mas uma vez, trata-se de

indivíduos situados nos interstícios da estrutura do poder e que constituem uma ameaça para os que estão numa situação melhor definida. Mas estes poderes perigosos e incontroláveis atribuídos aos clientes servem de pretexto para eliminá-los: acusados de feitiçaria, são enviados em deferência para o outro mundo. Por exemplo, a família do patrão convida o suspeito para comer porco assado, acende um grande fogo e assa o suspeito. A estrutura formal das linhagens proprietárias da terra reafirma-se assim em detrimento da realidade relativamente fluida dos indivíduos sem terra à procura de protecção.

Os judeus, na sociedade inglesa, encontram-se numa situação análoga à dos clientes mandari. São-lhes atribuídos, na arte do comércio, trunfos sinistros, mas indefiníveis, que justificam a discriminação de que são objecto — e isto quando o seu único pecado é terem sempre permanecido à margem da estrutura formal da Cristandade.

Sem dúvida que se atribui o poder involuntário de enfeitiçar a muitos outros indivíduos situados em categorias ambíguas ou mal definidas. As crenças de tipo secundário e as ideias efémeras não nos interessam aqui. Se a nossa correlação se puder generalizar, se os tipos dominantes e estáveis de poder espiritual se manifestarem realmente como temos vindo a sugerir, então, o nosso entendimento da poluição será facilitado. Porque, a meu ver, a poluição ritual também resulta do jogo da forma e da ausência de forma circunvizinha. Os perigos da poluição surgem onde a forma é agredida. A boa e a má fortuna dependeriam assim de uma tríade de poderes: primeiro, o poder formal que as pessoas representantes da estrutura exercem em seu nome; segundo, os poderes informais exercidos por indivíduos marginais; terceiro, os poderes que, não sendo exercidos por indivíduos, são inerentes à estrutura e sancionam toda a infracção à forma.

Infelizmente, este esquema tripartido que nos deveria ajudar a compreender as cosmologias primitivas, não dá conta de algumas excepções importantes. A principal dificuldade é que, em muitas partes do mundo, se atribui a magia, forma de poder espiritual controlado, a indivíduos que deveriam, se a minha hipótese estivesse correcta, ser acusados de feitiçaria involuntária. Estes indivíduos maléficos, marginais, marginais, anti-sociais, desaprovados e que se fazem de inocentes não deveriam exercer um poder deliberado, controlado, simbólico. Outra excepção à regra são os chefes de sangue real que exercem um poder inconsciente e involuntário detectando as dissidências e vencendo os seus inimigos. Segundo a nossa hipótese, estes chefes deveriam exercer um poder explícito e controlado. A correlação que tentamos estabelecer não é, portanto, válida. Mas não a rejeitaremos antes de examinarmos mais de perto os casos que não se conformam à regra.

Uma das razões pelas quais é difícil estabelecer uma correlação entre a estrutura social e os tipos de poder místico é a extrema complexidade dos termos da comparação. A autoridade explícita nem sempre é fácil de identificar. Pode ser muito fraca, como por exemplo entre os Lele, onde encontramos um enredo de autoridades restritas, nenhuma delas muito eficaz no plano secular. São muitos os estatutos formais que se apoiam no poder espiritual de amaldiçoar e de abençoar pronunciando certas palavras e cuspiendo. Maldição e bênção são os atributos da autoridade; um pai, uma mãe, o irmão da mãe, a tia, o pretor, a chefe da aldeia podem pronunciar uma maldição. Mas não se pode amaldiçoar qualquer um. Um filho não pode amaldiçoar o pai. Se o tentasse, a maldição seria ineficaz. O que está de acordo com a regra geral que tentamos estabelecer. Mas quando um indivíduo que tem o direito de pronunciar a maldição não o exerce, aí atribui-se um poder maléfico à saliva que não cuspiu e que ficou na sua boca. Ninguém deve alimentar em segredo um rancor justificado, o melhor é dizer o que tem a dizer, não vá a saliva exercer furtivamente o seu poder maléfico. Assim, os Lele atribuem a uma mesma

pessoa e nas mesmas circunstância dois tipos de poder espiritual: um controlado, o outro não. Mas com uma forma de autoridade tão pouco articulada, não se pode falar de uma verdadeira exceção à regra. Pelo contrário, este exemplo ensina-nos que a autoridade pode ser muito vulnerável, que pode ser facilmente reduzida a nada. A nossa hipótese deverá pois, levar em conta os diferentes tipos de autoridade.

A maldição silenciosa dos Lele e a feitiçaria dos Mandari têm muitos pontos em comum. Ambas estão ligadas a um certo estatuto, ambas são psíquicas, interiores, involuntárias. Mas se a maldição silenciosa é uma forma aprovada de poder espiritual, a feitiçaria é desaprovada. Quando se atribui um infortúnio a uma maldição silenciosa, o seu autor obtém o que reivindica. O feiticeiro, ao invés, é vigorosamente atacado. A autoridade está, pois, do lado de uma maldição silenciosa que, além disso e como vimos, é muitas vezes um atributo da própria autoridade. Mas como esta é fraca entre os Lele e é forte entre os Mandari, para verificar devidamente a nossa hipótese teríamos de inventariar toda a gama de autoridades possíveis, desde a ausência de qualquer autoridade formal até uma autoridade temporal poderosa e eficaz. Determinar que tipo de autoridade prevalece numa e noutra das extremidades é impossível: por um lado, a autoridade espiritual é impensável sem autoridade formal e, por outro, uma autoridade solidamente estabelecida por meios seculares tem menos necessidade de um apoio espiritual e simbólico. Mas não existem dúvidas de que nas sociedades primitivas a autoridade é sempre precária. É por isso que temos de levar em linha de conta os desaires sofridos por aqueles que a detêm.

Vejamos o caso de um responsável que abusa do seu poder temporal. Incontestavelmente, está a agir mal; não está a desempenhar o seu papel; não tem, portanto, o direito de exercer o poder espiritual reservado a esse papel. Qualquer sistema de crenças deve adaptar-se a estes casos imperfeitos. Não exercendo deliberadamente um poder controlado sobre os malfeitores, o indivíduo em questão deve entrar na categoria dos feiticeiros, aqueles que exercem inconscientemente um poder injustificado. O responsável que abusa da sua posição é uma personagem ilegítima, um usurpador, um incubo, um pau na engrenagem, um peso morto no sistema social. Pode prever-se que o género de poder perigoso que ele exerce se modifique.

No Livro de Samuel, Saul surge como um chefe dotado de poderes divinos e que abusa destes poderes. Não desempenha o papel que lhe foi atribuído, incita os seus homens à desobediência, e o seu carisma abandona-o; deprimido, tem terríveis crises de raiva e de loucura. A partir do momento em que abusa dos seus poderes, Saul perde o autocontrolo e torna-se numa ameaça, até para os seus amigos. Perdida a razão, o chefe torna-se, sem o saber, um perigo. A personagem de Saul ilustra bem a nossa tese de que o poder espiritual consciente emana da estrutura explícita, ao passo que o poder incontrolado e inconsciente emana dos inimigos da estrutura.

Os Lugbara têm uma outra maneira algo similar de ajustar as suas crenças aos abusos de poder. Atribuem aos membros mais velhos da linhagem o poder de invocar os antepassados contra os membros mais novos que se comportam sem consideração pelo interesse geral. Trata-se, mais uma vez, de poderes conscientes e controlados que reforçam a estrutura explícita. Mas se o elemento mais velho for egoísta e agir no seu interesse pessoal, os antepassados não lhe dão ouvidos e recusam pôr o seu próprio poder à disposição. Neste caso, o elemento mais velho está a abusar da sua autoridade. A sua legitimidade é, então, posta em causa e retira-se-lhe o poder. Os seus inimigos acusam-no de corrupção e de feitiçaria, esse poder misterioso e perverso que se exerce durante a noite (Middleton). A acusação é uma arma que permite reforçar e definir melhor a estrutura desmascarando o culpado, remontando à origem da confusão e da ambiguidade. Assim,



estes dois exemplos ilustram simetricamente a nossa hipótese de que o exercício do poder consciente está reservado aos detentores dos postos-chave da estrutura e de que um outro tipo de perigo emana das suas regiões obscuras.

A magia é outra questão. Enquanto poder maléfico que se manifesta por meio de encantamentos, de palavras, de actos e de objectos, só pode exercer-se consciente e deliberadamente.

Segundo a nossa hipótese, a magia, forma deliberada e controlada de poder espiritual, deveria ser apanágio dos detentores dos postos-chaves. Mas não é. A magia manifesta-se tanto nos interstícios da estrutura, onde situámos a feitiçaria, como nos assentos da autoridade. À primeira vista, esta constatação parece infirmar a correlação que havíamos indicado entre estrutura articulada e expressão consciente. Mas, olhando mais de perto, veremos que esta distribuição da magia é conforme ao modo de autoridade que acompanha as crenças na própria magia.

Em algumas sociedades, os postos-chaves estão abertos à competição. A sua legitimidade é difícil de instaurar, difícil de manter e é sempre reversível. Em sistemas políticos tão fluidos esperamos encontrar um certo tipo de crenças relativas ao poder espiritual. A magia difere das maldições e dos apelos aos antepassados porque nada a salvaguarda dos abusos. Na cosmologia lugbara, por exemplo, os valores da linhagem são defendidos pelos antepassados; a justiça de Jeová, outro exemplo, domina a cosmologia israelita. São duas fontes de poder de que ninguém pode abusar, que ninguém pode iludir. Que o detentor de um cargo oficial faça mau uso dos seus poderes e logo será privado da sua base espiritual. Em contraste, a magia é sobretudo uma forma de poder consciente e controlado aberta a todos os abusos. Nas culturas de África central onde se acredita na magia, qualquer um pode adquirir este poder espiritual que se desenvolve no quadro duma medicina de tipo profissional. A magia é moral e socialmente neutra e nada nos seus princípios a coloca ao abrigo dos abusos. Funciona *ex opere operato* sejam as intenções do agente honestas ou corruptas. Se a noção de poder espiritual é dominada pela linguagem médica, então, aquele que abusa da sua posição oficial ou aquele cuja função não está estruturada têm acesso ao mesmo tipo de poder espiritual que o chefe da aldeia ou da linhagem. E se a magia está ao alcance de quem dela se quiser servir, podemos supor que os lugares de responsabilidade política estão igualmente disponíveis e abertos à competição e que, em sociedades deste género, quase não se distingue a autoridade legítima do abuso desta autoridade e da rebelião ilegítima.

Na África central, de leste a oeste, do Congo ao lago Niassa, admite-se que os poderes espirituais maléficos da magia estão ao dispor de todos. Mas, em princípio, são apanágio de chefes dos grupos de descendência matrilinear que devem exercê-los contra os inimigos estrangeiros. Se virar o seu poder contra os seus parentes e seguidores, e sobretudo se for antipático, será responsabilizado pela sua morte. Arrisca-se a cair do pedestal, a ser despojado do seu estatuto, degradado, exilado ou submetido ao ordálio do veneno (J. Van Wing, pp. 359-360, I. Kopytoff, p. 90). Um novo pretendente ocupará o seu lugar e tentará exercer o poder com mais circunspeção. Como tentei mostrar no meu estudo sobre os Lele, este tipo de crença corresponde a um sistema social onde a autoridade, mal definida, tem pouco peso real (1963). Marwick, que relatou crenças semelhantes entre os Cewa, vê nelas um efeito libertador: qualquer jovem pode, de facto, acusar de feitiçaria um velho reaccionário instalado, afastá-lo do poder e exercer, por sua vez, as funções para as quais está, aliás, qualificado (1952). Mas se é verdade que estas crenças favorecem a promoção social, não é menos verdade que a escala do poder é curta e instável.

Qualquer pessoa pode então lançar mãos à magia e praticá-la indiferentemente para o bem ou em detrimento da sociedade. Esta constatação permite-nos estabelecer uma classificação que recorta de outra maneira os poderes espirituais, pois na África central a magia é muitas vezes apanágio das funções de autoridade. Na luta contra os mágicos inimigos, o tio materno deve praticar a magia. Mas ela é uma faca de dois gumes: o interessado pode cair em desgraça, se não souber usá-la com sabedoria. Portanto, é sempre possível e até provável que nestas sociedades o detentor de um posto oficial reconheça ser incapaz de desempenhar o seu papel. A crença refreia o poder secular. As crenças em vigor nas sociedades cewa e lele incluem sempre uma cláusula, ou uma escapatória, que lhes permite desembaraçar-se de um chefe impopular. É assim que vejo o espírito *tsav* dos Tiv, como uma espécie de travão e de penhor da autoridade do membro mais velho da linhagem eminente (Bohannan). A magia é uma forma de poder espiritual predisposta ao insucesso. Emendemos pois a classificação que inclui a feitiçaria e a magia na mesma categoria. Vimos que as crenças relativas à feitiçaria também levam em linha de conta os casos em que o indivíduo não cumpre correctamente o seu papel e que lhe reservam sanções. Mas se, no caso da feitiçaria, o insucesso intervém nos papéis intersticiais, na magia, imiscui-se nos papéis oficiais. Este esquema, que comporta uma correlação entre poderes espirituais e estrutura, ficará mais consistente se contrastarmos os poderes predispostos ao malogro com os que estão predispostos ao sucesso.

Ao contrário da magia, crença predisposta ao insucesso, tanto o conceito teutónico de Sorte, como algumas formas de *baraka* e de *mana*, estão predispostos ao sucesso. O *mana* e a *baraka* islâmica revelam-se nos postos oficiais, sejam quais forem as intenções dos seus detentores. Estes poderes ora são perigosos e maléficos, ora benéficos. O mero contacto com certos soberanos detentores de *mana* ou de *baraka* equivale a uma benção e a uma garantia de sucesso. A presença física destes soberanos garante a vitória ou a derrota no combate. Mas estes poderes nem sempre se relacionam com as articulações do sistema social, é possível que a *baraka* tome a forma de um poder benéfico, hesitante, autónomo, sem relação precisa com a repartição oficial do poder e das alianças na sociedade.

Quando um tal poder, contagioso e benéfico, tem um lugar importante nas crenças, podemos esperar encontrar uma autoridade formal exangue e mal definida ou um estrutura política neutralizada por qualquer razão, de maneira que o poder da benção não pode emanar dos seus pontos-chave.

O Professor I. M. Lewis apresenta um exemplo de uma estrutura social não sacralizada. Na Somália, faz-se uma distinção genérica entre poder temporal e poder espiritual (1963). Nas relações temporais, o poder emana da força de combate e os Somali amam a competição e são partidários da acção directa. A estrutura política assenta nos guerreiros: o direito é a força. No domínio religioso, pelo contrário, os Somali, que são muçulmanos, condenam as lutas no interior da sua comunidade. Profundamente enraizadas, estas crenças desritualizam a estrutura social e, portanto, os Somali não pretendem que as bênçãos divinas ou os perigos emanem dos seus representantes políticos. A religião é o domínio, não dos guerreiros, mas dos homens de Deus, de santos que são ao mesmo tempo especialistas do direito e da religião e mediadores entre os homens, e entre estes e Deus. Participam com repugnância na guerra. Porque são homens de Deus, é-lhes atribuído um poder espiritual. A sua benção (*baraka*) será, pois, mais poderosa se renunciarem ao mundo temporal e se se tornarem humildes, pobres e fracos.

Se esta hipótese estiver correcta, devemos poder aplicá-la a outros povos islamizados cuja organização social assente em violentos conflitos interiores. Entre os berberes marroquinos observa-se uma repartição semelhante do poder espiritual, mas sem

qualquer justificação teológica. O Professor Gellner contou-me que os Berberes não condenam os conflitos armados no seio da comunidade muçulmana. Além disso, admite-se geralmente que, nos sistemas políticos segmentares e competitivos, o poder espiritual é atribuído, não tanto aos chefes das forças em presença, mas a certos indivíduos que se localizam nos interstícios deste alinhamento político. O santo na Somália é o equivalente do padre do santuário da Terra entre os Tallensi e do Homem da Terra entre os Nuer. Os fracos são, portanto, os dotados de poderes espirituais. Há que procurar a fonte deste paradoxo na estrutura social e não nas doutrinas locais que a justificam (M. Fortes e E. E. Evans-Pritchard, 1940, p. 22).

Sob esta forma, a *baraka* seria uma espécie de feitiçaria do avesso, um poder que não é atribuído à estrutura política oficial, que flutua entre os seus segmentos. Vimos que as acusações de feitiçaria reforçam a estrutura; do mesmo modo, os indivíduos ligados à estrutura procuram utilizar a *baraka*. A existência da *baraka* e o seu poder manifestam-se empiricamente, *post hoc*. O mesmo se passa com a feitiçaria e com a magia. Identifica-se o feiticeiro ou o mágico quando um infortúnio cai sobre alguém de quem guardou rancor e este infortúnio prova a presença da feitiçaria. O ressentimento contra a vítima permite apontar o feiticeiro. A sua reputação de quesilento incita a sociedade a acusá-lo de feitiçaria. A *baraka* manifesta-se da mesma maneira empírica e *post hoc*. Um golpe de sorte inaudita, por vezes inesperado, atesta a sua presença (E. Westermarch, I, capítulo II). Espera-se ver a *baraka* num santo conhecido pela sua piedade e pela vastidão dos seus conhecimentos. Quantas mais catástrofes se abatem sobre os vizinhos da feiticeira, mais a sua reputação fica manchada. De modo idêntico, a boa reputação do santo aumenta à medida que se multiplicam as manifestações favoráveis da sorte. Nos dois casos verifica-se o efeito da bola de neve.

Os poderes predispostos ao insucesso têm um efeito retroactivo negativo. Todo aquele que, possuindo estes poderes, tente ultrapassar as fronteiras prescritas, é objecto de uma acusação que o reporá no seu devido lugar. Antes mesmo de a disputa se dar, os adversários dominam-se com medo de ser acusados. Este medo desempenha o papel de um termostato, de um dispositivo de controlo. Ao contrário, os poderes predispostos ao sucesso têm, por vezes, um efeito retroactivo positivo. Aumentam indefinidamente, ao ponto de explodirem. Qualificou-se a feitiçaria como inveja institucionalizada. Do mesmo modo, poderia qualificar-se a *baraka* como admiração institucionalizada e, por isso, ela se justifica por si mesma quando aparece num sistema aberto à competição. Está sempre do lado dos batalhões mais poderosos. Confirmada empiricamente pelo sucesso, atrai novos aderentes e regista novos sucessos. «À força de ser considerado um detentor de *baraka*, acaba-se por possuí-la de facto.» (E. Gellner, 1962).

Não creio que, nos sistemas tribais, a *baraka* esteja sempre ao dispor dos elementos em competição. Trata-se de uma ideia sobre o poder que varia segundo as condições políticas. Nos sistemas autoritários, pode bem ser que a *baraka* emane dos detentores da autoridade e legitime o seu estatuto desbaratando os inimigos. Mas, uma vez que só o sucesso prova a sua existência, a *baraka* pode destruir o sistema de valores (as noções de autoridade, de bem e de mal). Aquele que possui *baraka* não está submetido aos mesmos constrangimentos morais que o comum dos homens (E. Westermarck, I, p. 198). O mesmo se passa com o *mana* e a Sorte, que se encontram, ora do lado da autoridade estabelecida, ora do lado do oportunismo. Raymond Firth deduz daqui, pelo menos no que respeita a Tikopia, que *mana* significa sucesso (1940). Em Tikopia, de facto, *mana* exprime a autoridade dos chefes hereditários. A dinastia estaria em perigo se o reinado de

um dos seus chefes fosse marcado pelo azar? Firth interroga-se e conclui (com razão) que a dinastia seria suficientemente poderosa para controlar a situação. A sociologia num copo de água tem uma grande vantagem: pode discernir-se serenamente o que, num campo de observação mais vasto, seria confuso. Mas os copos de água têm um inconveniente: não deixam ver as verdadeiras tempestades e as verdadeiras convulsões. Num certo sentido, toda a antropologia colonial se desenrola num copo de água. Se *mana* significa sucesso, um tal conceito presta-se admiravelmente ao oportunismo político. É possível que as condições artificiais da paz colonial tenham dissimulado o potencial de conflito e de rebelião que reside nos poderes predispostos ao sucesso. A análise política dos antropólogos é muitas vezes fraca: consiste na apresentação do equivalente a uma constituição de papel artificialmente clara, despida de todo o conflito e de toda a avaliação séria das forças em presença, o que torna a interpretação ainda mais obscura. Seria, pois, conveniente apresentar um exemplo pré-colonial.

Tal como as formas oportunistas e flutuantes do *mana* e da *baraka*, a Sorte, para os nossos antepassados Teutões, era, parece, um poder autónomo que se manifestava livremente no seio de uma estrutura política competitiva, fluida, onde o poder hereditário rareava. Este género de crença adapta-se com facilidade às mudanças rápidas no sistema de alianças e pode até mudar os julgamentos sobre o certo e o errado.

Tentámos levar o mais longe possível o paralelo entre os poderes predispostos ao sucesso, por um lado e, por outro, a feitiçaria e a magia, poderes predispostos ao insucesso que podem manifestar-se independentemente da distribuição da autoridade. Os poderes predispostos ao sucesso têm outro ponto em comum com a feitiçaria: são involuntários. Um indivíduo descobre que tem *baraka* pelos seus efeitos. Existem muitos homens piedosos e que vivem fora do sistema dos guerreiros, mas são raros os que possuem *baraka*. O *mana* também é muitas vezes involuntário. Até o antropólogo pode tê-lo! Não se atribui uma pesca miraculosa ao *mana* de Raymond Firth? Nas sagas norueguesas, muitas situações críticas se resolvem quando um indivíduo descobre repentinamente que a Sorte está com ele ou que, pelo contrário, o abandonou (V. P. I. Gronbech, vol. I, capítulo IV).

Uma outra característica do poder de sucesso é ser muitas vezes contagioso. Transmite-se pelos objectos. Um objecto que tenha estado em contacto com a *baraka* pode adquirir *baraka*. A Sorte dos Teutões transmitia-se em parte pelas jóias de família e pelos tesouros. Quando mudavam de mãos, a Sorte acompanhava-os. Nisto, estes poderes assemelham-se à poluição, que transmite o perigo por simples contacto. Mas enquanto a poluição tem por função austera reforçar as estruturas existentes, os poderes predispostos ao sucesso têm, por vezes, efeitos incontroláveis que abalam as estruturas.

Resumindo, as crenças que atribuem um poder espiritual aos indivíduos nunca são neutras ou desprovidas de relação com os traços dominantes da estrutura social. Sem dúvida que existem crenças num poder espiritual autónomo e flutuante e que se manifesta ao acaso, mas se examinarmos de perto estas crenças percebemos que não infirmam de modo algum a nossa hipótese. Os poderes espirituais autónomos e independentes do sistema em vigor apenas se manifestam nos casos excepcionais em que o sistema não tem uma estrutura formal, ou quando a autoridade legítima é a cada momento contestada, ou ainda quando as fracções rivais de um sistema político acéfalo recorrem à mediação. Aí, os principais pretendentes ao poder político cortejam, em nome da sua fracção, os detentores do poder espiritual autónomo. É inegável que se atribui ao sistema social uma grande capacidade de fazer brotar poderes criativos que lhe servem de apoio.

Chegou o momento de definir a poluição. Se admitirmos que todos os poderes espirituais fazem parte integrante do sistema social, então exprimem-no e, ao mesmo tempo proporcionam as instituições capazes de o manipular. Em suma, isto quer dizer que o poder no universo vai a reboque da sociedade, pois muitas são as vezes em que se atribui o revés da sorte àqueles que ocupam um dado lugar na hierarquia social. Mas também é preciso levar em conta outros perigos que os indivíduos emanam consciente ou inconscientemente. Que não fazem parte da sua psique e que não são impostos nem ensinados por iniciação nem por nenhuma outra forma de aprendizagem. Trata-se dos poderes da poluição inerentes à própria estrutura das ideias e que sancionam toda a desobediência simbólica à regra segundo a qual estas coisas devem estar reunidas e aquelas separadas. A poluição é, pois, um tipo de perigo que se manifesta com mais probabilidade onde a estrutura, cósmica ou social, estiver claramente definida.

Os «poluentes» nunca têm razão. Não estão no seu lugar ou atravessaram uma linha que não deveriam ter atravessado e este deslocamento resultou num perigo para alguém. Contrariamente à magia e à feitiçaria, a poluição nem sempre é obra dos homens: é uma capacidade que eles partilham com os animais. Pode cometer-se deliberadamente um acto de poluição; mas a intenção do agente não tem nada a ver com os resultados obtidos. A poluição é, na maioria das vezes, fruto da inadvertência.

Eis a melhor definição que temos a propor desta categoria bem particular de perigos que, não estando reservados ao ser humano, se podem libertar pela sua acção. É um perigo que espreita os aturdidos. E é evidentemente um poder inerente à estrutura das ideias, um poder graças ao qual a estrutura procura proteger-se a si própria.

A ideia de sociedade é uma imagem poderosa e capaz, só por si, de dominar os homens, de incitá-los à acção. Esta imagem tem uma forma: tem as suas fronteiras exteriores, as suas regiões marginais e a sua estrutura interna. Nos seus contornos, está o poder de recompensar o conformismo e de repelir a agressão. Nas suas margens e nas suas regiões não estruturadas existe energia. Todas as experiências que os homens têm de estruturas, de margens ou de fronteiras são um reservatório de símbolos da sociedade.

Van Gennep mostrou como os limiares simbolizam o início de novos estatutos. Porque é que o noivo toma a noiva nos braços para transpor a porta de casa? Porque o degrau, a trave e as ombreiras da porta constituem um quadro que é condição necessária e quotidiana da entrada em casa. Passar por uma porta é um acto banal, mas que pode significar muitas maneiras diferentes de entrar. O mesmo é válido para os cruzamentos dos caminhos, as arcadas, as novas estações, as novas roupas, etc. Nenhuma experiência é demasiado banal para ser integrada num rito ou possuir uma significação que a ultrapassa. Quanto mais pessoal e íntima for a fonte do simbolismo ritual, mais eloquente será a sua mensagem. Quanto mais o símbolo for colhido no fundo comum da experiência humana, melhor será recebido e mais conhecido será.

A estrutura dos organismos vivos reflecte melhor as formas sociais complexas que as ombreiras e os linteis das portas. Vemos assim que os rituais de sacrifício especificam a natureza do animal ? novo ou velho, macho, fêmea ou sexuado ? que deve ser sacrificado e que estas simbolizam os diversos aspectos da situação que exige um sacrifício. Indica-se igualmente a maneira de abater o animal. Os Dinka cortam-no ao comprido, passando pelos órgãos sexuais, quando o sacrifício se destina a reparar a ofensa de um incesto; se se trata de celebrar uma trégua, corta-se o animal transversalmente; em certas ocasiões é asfixiado, noutras é espezinhado até à morte. O corpo humano, mais directamente que o do animal, é matéria de simbolismo. É o modelo por excelência de todo o sistema finito. Os seus limites podem representar as fronteiras ameaçadas ou precárias. Como o corpo tem uma estrutura complexa, as funções e as relações entre as suas diferentes partes podem servir de símbolos a outras estruturas complexas. É impossível interpretar correctamente os ritos que utilizam excrementos, leite materno, saliva, etc., se ignorarmos que o corpo é um símbolo da sociedade, e que o corpo humano reproduz, a uma pequena escala, os poderes e os perigos atribuídos à estrutura social.

O corpo de um boi sacrificial representa, de forma esquemática, uma dada situação social. Mas quando interpretamos da mesma maneira os ritos que dizem respeito ao corpo humano, surgem dificuldades; a tradição psicológica, que não quer ouvir falar de sociedade, recambia-nos para o indivíduo. Os ritos públicos exprimem preocupações gerais quando recorrem aos linteis de portas inanimados ou ao sacrifício de animais, mas os ritos públicos que tiram partido do corpo humano respondem apenas a preocupações pessoais, íntimas até. Não existe nenhuma justificação para interpretar de maneira diferente os ritos corporais e os outros. Que eu saiba, ninguém enunciou de forma metódica os fundamentos de uma tal distinção. Os seus defensores apoiaram-se nas hipóteses nunca contestadas que lhes inspirava a semelhança ? aliás surpreendente ? entre certas formas rituais e o comportamento dos psicopatas. Afirmam que a cultura primitiva corresponde, em muitos aspectos, aos estádios infantis do desenvolvimento psíquico humano e, por isso, consideram estes ritos como a expressão dos próprios desassossegos que percorrem o espírito dos psicopatas ou das crianças.

Tomemos como exemplo duas tentativas modernas de firmar análises psicológicas por meio das culturas primitivas. Estas tentativas têm por origem uma tradição já antiga e

ambas levam a confusões, pois os seus adeptos não definem com clareza a relação entre cultura e psiquismo individual.

B. Bettelheim, na sua obra *Symbolic Wounds*, analisa os rituais de circuncisão e de iniciação. Recorre aos rituais australianos e africanos para explicar determinados fenómenos psicológicos. Quer demonstrar que os psicanalistas deram uma importância excessiva à inveja das raparigas pelo sexo masculino e que negligenciaram a inveja dos rapazes em relação ao sexo feminino. A ideia ocorreu-lhe estudando as crianças esquizofrénicas a caminho da adolescência e provavelmente ela é pertinente e importante; não ponho em dúvida as descobertas de Bettelheim no domínio da esquizofrenia. Mas quando afirma que os ritos que se destinam a fazer sangrar os órgãos genitais do homem exprimem a inveja masculina pelos processos femininos de reprodução, aí o antropólogo deve protestar. Tal interpretação de um rito público é inadequada por ser meramente descritiva. O que na ocasião se esculpe na carne humana é uma imagem da sociedade. Quanto às tribos que menciona - os Murngin e os Arunta - elas estão divididas em metades e em secções, o que parece sugerir, mais plausivelmente, que os rituais públicos têm por fim criar um símbolo da simetria das duas metades da sociedade.

No que diz respeito a Brown, em *Life against Death*, ele compara expressamente a nossa cultura com a do «homem arcaico» no prisma das fantasias neuróticas e infantis que parecem exprimir. As teses de Bettelheim e de Brown sobre a cultura primitiva têm uma origem comum: a teoria de Roheim (1925), segundo a qual a cultura primitiva é autoplástica e a nossa é aloplástica. O primitivo procuraria satisfazer os seus desejos pela automanipulação e daí os ritos cirúrgicos a que submete o seu próprio corpo para tornar a natureza fértil, as mulheres obedientes ou a caça abundante. O homem moderno procura satisfazer os seus desejos agindo directamente sobre o meio ambiente; é assim que obtém resultados técnicos impressionantes pelos quais se distingue logo a cultura moderna da cultura primitiva. Bettelheim faz sua esta distinção entre as civilizações que recorrem ao ritual e aquelas que recorrem à técnica, mas supõe que a cultura primitiva é o produto de personalidades inadequadas, imaturas, e vai ao ponto de afirmar que o fraco nível de realizações técnicas dos selvagens se explica pela suas insuficiências psicológicas:

Se a personalidade dos povos iletrados fosse dotada de estruturas tão elaboradas como as do homem moderno, se o seu sistema de defesa fosse tão complicado, as suas consciências tão refinadas e exigentes; se a interacção dinâmica entre o ego, o superego e o id fosse tão complexa e se o seu ego estivesse tão bem equipado para enfrentar e transformar a realidade exterior, eles teriam construído sociedades tão complexas como as nossas, apesar de provavelmente diferentes. Mas, na realidade, as suas sociedades sempre foram de pequenas dimensões e mal equipadas para enfrentar o meio físico. Este fenómeno explica-se em parte, talvez, pela tendência dessas culturas para resolver os seus problemas por meio de manipulações autoplásticas e não aloplásticas. (P~87)

Recordemos aqui o que já numerosos antropólogos sublinharam: não há qualquer razão para supor que a cultura primitiva enquanto tal seja o produto de um tipo de indivíduo primitivo cuja personalidade seria semelhante à das crianças ou dos neuróticos. Perguntemos antes aos psicólogos sobre que silogismos assentam as suas hipóteses. Segundo eles, os problemas que os ritos se destinam a resolver são problemas pessoais de ordem psicológica. Bettelheim vai ao ponto de comparar o ritualista primitivo a uma criança que bate na sua própria cabeça quando se sente frustrada. Esta suposição está subjacente em toda a sua obra.

Brown parte do mesmo pressuposto, mas o seu raciocínio é mais subtil. Não crê que o carácter primitivo de uma cultura dependa de traços individuais e pessoais: leva em conta, com justa razão, o efeito do condicionamento cultural sobre a personalidade do indivíduo. Vê a cultura como se, na sua totalidade, fosse comparável a uma criança ou a um adulto retardado. Se, para satisfazer os seus desejos, as culturas primitivas recorrem à magia corporal, é, diz Brown, porque atingiram um estágio de evolução cultural comparável ao do erotismo anal na criança.

A sexualidade infantil é uma compensação autoplástica da perda do Outro; a sublimação é uma compensação aloplástica da perda do Eu. (p. 170)

Brown afirma de seguida que a cultura «arcaica» tem os mesmo fins que a sexualidade infantil: escapar às duras realidades, à perda, à separação e à morte. Os epigramas são por natureza

' obscuros. Esta interpretação da cultura primitiva também o é. Gostaria de conhecer os seus fundamentos, mas Brown não os desenvolve.

«O homem arcaico», diz ele, «está preocupado com o complexo de castração, os tabús do incesto e a dessexualização do pénis, noutras palavras, com a transferência dos impulsos genitais para esta libido sublimada que perpetua os sistemas de parentesco sobre os quais repousa toda a vida arcaica. O baixo grau de sublimação, tal como o baixo nível tecnológico, implica, segundo as nossas definições precedentes, um eu mais fraco, um eu que ainda não venceu (negando-os) os seus próprios impulsos pré-genitais. Não sublimando os fantasmas do narcisismo infantil, o homem arcaico conserva, durante toda a vida, o corpo mágico da meninice.» (pp. 298-299)

Estes fantasmas supõem que o próprio corpo da criança satisfaz o seu desejo de um prazer infundável e que se renova a si mesmo. Correspondem a uma fuga ao real, a uma recusa de enfrentar a perda, a separação, e a morte. O ego desenvolve-se sublimando estes fantasmas. Mortifica o corpo e nega a magia do excremento; neste sentido, afronta o real. Mas a sublimação, introduzindo outros desejos, outros objectivos irrealis, propõe ao eu um outro tipo de evasiva à perda, à separação, e à morte. Pelo menos é assim que interpreto a tese de Brown. A sublimação torna-se mais activa à medida que uma tecnologia complexa introduz matéria entre nós e a satisfação dos nossos desejos infantis. Mas invertamos a questão. Podemos afirmar que quanto menos desenvolvida for a civilização material, menos haverá sublimação? Será válido supor a existência de uma analogia precisa entre o fantasma infantil e a cultura primitiva baseada numa tecnologia primitiva? Porque é que um nível tecnológico insuficiente implica necessariamente «um eu que ainda não venceu os seus próprios impulsos pré-genitais»? Como decidir que uma cultura é mais sublimada que outra?

Trata-se, por certo, de questões técnicas nas quais o antropólogo não tem de empenhar-se, embora tenha alguma coisa a dizer sobre dois dos problemas levantados. Primeiro, será verdade que as culturas primitivas se deliciam com a magia excrementícia? Seguramente que não. Segundo, será verdade que as culturas primitivas procuram evadir-se do real? Recorrerão à magia excrementícia ou outra - para compensar os seus desaires noutros domínios? Mais uma vez, a resposta é negativa.

Consideremos, antes de mais, a magia excrementícia. Também aqui a informação é deformada por aqueles que dão demasiada importância ao símbolo do corpo, que isolam



erradamente de todos os outros temas simbólicos, e que interpretam mal as atitudes (positivas ou negativas) face aos resíduos corporais observadas nos rituais primitivos.

Comecemos pelo segundo ponto: o uso que as culturas primitivas fazem dos excrementos e de outros resíduos corporais não se ajusta geralmente aos temas da fantasia erótica infantil. Os primitivos não vêem os excrementos, etc., como fontes de gratificação; condenam o seu uso. Também não os vêem como instrumentos de desejo: pelo contrário, evitam quase sempre recorrer ao poder oriundo das partes marginais do corpo. A leitura demasiado rápida de materiais etnográficos dá uma impressão errada e isto por duas razões: o informador tem os seus preconceitos e o observador tem, também os seus preconceitos.

Costuma dizer-se que, para realizar os seus desejos nefastos, os adeptos da magia recorrem aos resíduos corporais. Neste sentido, para o usuário, a magia excrementícia é de facto um instrumento de desejo; mas as nossas informações sobre a magia provêm o mais das vezes das suas supostas vítimas e só nos dão o seu ponto de vista. Estas supostas vítimas dão-nos sempre informações eloquentes sobre os *materia medica* da magia. Mas é raro os próprios mágicos divulgarem as suas receitas. Uma coisa é um indivíduo desconfiar que alguém anda a usar ilegalmente resíduos corporais com a intenção de prejudicá-lo; outra, é um informador dizer que estes resíduos estão ao seu dispor. É assim que, por uma espécie de ilusão óptica, aquilo que é negativo pode parecer positivo.

O observador também tem preconceitos que o fazem exagerar a importância do uso dos resíduos corporais na magia primitiva. Por todo o tipo de razões bem conhecidas pelos psicólogos, o leitor fica fascinado pela mais pequena alusão à magia excrementícia. Daí uma segunda deformação: tende a negligenciar-se a riqueza e a extensão do simbolismo reduzindo-o a alguns princípios escatológicos. O próprio Brown é vítima deste preconceito: lembro a interpretação do mito do *Trapaceiro* dos índios winnebago de que falámos no capítulo III: na longa série de aventuras do *Trapaceiro* encontram-se apenas duas ou três alusões ao ânus. Evoquei o episódio em que o *Trapaceiro* vê o seu ânus como uma pessoa autónoma. A interpretação que Brown propõe deste mito é de tal modo diferente da minha, que de princípio supus que Brown se referia, como grande erudito que é, a uma fonte mais antiga que a de Radin. Para ele:

Os mitos primitivos do *Trapaceiro* estão impregnados de analidade não disfarçada e não sublimada.

Segundo Brow, o *Trapaceiro*, grande herói cultural winnebago, «cria o mundo pregando alguma das suas partidas obscenas com excrementos, lama e argila». Ilustrando a sua tese, cita um episódio do mito em que o *Trapaceiro*, ignorando os avisos pródigos de quem o rodeia, engole um certo bolbo que lhe enche o ventre de ar fazendo-o saltar um pouco mais alto a cada erupção. Pede aos seres humanos para que o segurem em terra, o que eles se esforçam por fazer, e como agradecimento liberta os seus gases com tanta força que os dispersa para longe. Em vão se procura nesta história, tal como a conta Radin, a mais pequena referência ao poder criador da defecação. Ela é sobretudo destrutiva. O glossário e a introdução de Radin ensinam-nos, além disso, que o *Trapaceiro* nunca criou o mundo e que não é de maneira nenhuma um herói cultural. Radin pensa que a moral do episódio em causa é completamente negativa, o que se ajusta bem ao tema do desenvolvimento progressivo do *Trapaceiro* enquanto ser social. Isto no que respeita àqueles que vêem demasiada magia excrementícia nas culturas primitivas.

Mas continuemos o nosso exame das analogias possíveis entre cultura primitiva e o erotismo anal e façamos a pergunta seguinte: em que sentido é que as culturas primitivas se recusam a enfrentar as realidades da separação e da perda? Ignorarão elas a unidade da vida e da morte? Penso que não. Parece-me que os rituais que atribuem da maneira mais explícita um poder à matéria corrompida são precisamente aqueles que mais se esforçam por afirmar a plenitude física da realidade. Longe de verem a magia corporal como um meio de evasão do real, as culturas onde se desenvolveu realmente o simbolismo corporal recorreram a ela para enfrentar a experiência humana, com todas as suas dores e as suas perdas. É por meio de tais temas que elas enfrentam os grandes paradoxos da existência, como tentarei mostrar no último capítulo. Se refiro aqui esta questão é porque ela diz respeito à psicologia infantil: se a etnografia confirma que as culturas primitivas consideram a impureza como um poder criativo, ela revoga, contudo, a tese segundo a qual estes temas culturais são comparáveis às fantasias da sexualidade infantil.

Vimos que este assunto se presta a duas deformações dos factos. Para pôr as coisas no seu devido lugar, temos de inventariar cuidadosamente os contextos em que determinados poderes são atribuídos à impureza corporal. Quem tem o poder de abençoar recorre por vezes à impureza nos ritos que cumpre para o bem da sociedade. Na religião dos Hebreus, o sangue é considerado uma fonte de vida; não se deve tocar-lhe a não ser em algumas circunstâncias sagradas, como as do sacrifício. Às vezes, atribui-se um poder de benção ao cuspo emitido pelos detentores da autoridade. Às vezes, o cadáver do detentor precedente fornece a matéria que unguirá o seu sucessor real. Com o cadáver decomposto da última rainha dos Lovedu, nas montanhas de Drakensberg, fazem-se unguentos graças aos quais a nova rainha controlará a chuva (E. J. e J. D. Krige, pp. 273-274). Poderíamos multiplicar os exemplos que confirmam a nossa análise dos poderes atribuídos à estrutura social ou religiosa e que esta usa para se defender (ver capítulo VI). O mesmo é válido para a impureza corporal quando serve de instrumento ritual para fins maléficis. Por vezes é atribuída aos detentores da autoridade que dela se servem para defender a estrutura. Outras vezes aos mágicos que abusam da sua posição no seio da estrutura ou ainda aos estrangeiros que atacam os pontos fracos da estrutura.

Abordaremos agora a questão decisiva: por que não-de os resíduos corporais serem símbolos de perigo e de poder? Por que razão, para serem iniciados, os mágicos devem derramar sangue, cometer incesto ou praticar a antropologia? E porque é que os mágicos iniciados exercem uma arte que consiste essencialmente na manipulação de poderes que emanam das partes marginais do corpo humano? Por que motivo se atribuem estes poderes e estes perigos às partes marginais e não a outras?

Em primeiro lugar, abandonemos a teoria segundo a qual os rituais públicos são a expressão de fantasias infantis. Estes desejos eróticos que a criança sonha satisfazer dentro dos limites do seu corpo são, sem dúvida, universais. Por consequência, o simbolismo corporal faz parte do fundo comum de símbolos - símbolos perturbadores porque derivam da experiência individual. Mas se os ritos colhem os seus símbolos neste fundo comum, também os seleccionam. Certos símbolos desenvolvem-se aqui, outros ali. Pela sua própria natureza, as análises psicológicas não podem explicar aquilo que distingue as culturas.

Em segundo lugar, todas as margens são perigosas. Traçando-as de uma maneira ou de outra, modifica-se a forma da experiência fundamental. Qualquer estrutura de ideias é vulnerável nos seus limites. É lógico que os orifícios do corpo simbolizem os pontos mais vulneráveis. A matéria que sai por estes orifícios é, evidentemente, marginal. Cuspo, sangue, leite, urina, fezes, lágrimas, ultrapassam os limites do corpo pelo simples facto de serem segregados. O mesmo se passa com os resíduos corporais como a pele, as unhas, os

cabelos cortados e o suor. O erro seria considerar as fronteiras do corpo como diferentes das outras margens. Não há razão para supor que a experiência corporal e emocional do indivíduo leva vantagem sobre a sua experiência cultural e social. Eis a chave que nos permite compreender porque é que os diferentes ritos celebrados no mundo valorizam diferentes partes do corpo. Numas sociedades, a poluição sexual é vista como um perigo de morte; noutras, nem por isso (ver capítulo IX). Numas sociedades, a poluição da morte é uma fonte quotidiana; noutras, não é. Aqui, os excrementos são perigosos, ali, são motivo de escárnio. Na Índia, os alimentos cozinhados e a saliva facilmente se poluem, mas os Bosquímanos armazenam as sementes de melão na boca antes de as torrarem e comerem (E. Marshall Thomas, p. 44).

Cada cultura tem os seus riscos e problemas específicos. Atribui um poder a esta ou àquela margem do corpo, segundo a situação de que o corpo é o espelho. Para exprimir os nossos medos e os nossos desejos mais profundos, tiramos partido do corpo humano; não sem humor e a propósito. Para compreender a poluição corporal, há que restituir os perigos reconhecidos por tal e tal sociedade e ver a que temas corporais cada um corresponde.

Querendo reduzir todos os comportamentos possíveis às preocupações pessoais dos indivíduos com o seu próprio corpo, os psicólogos dão prova dum reduccionismo espantoso. Eis um exemplo:

Falando sobre psicanálise, houve alguém que fez um dia este comentário irónico: o inconsciente vê um pénis em todo o convexo e uma vagina ou um ânus em todo o objecto côncavo. Na minha opinião, este dito corresponde bem à realidade. (Ferenczi, *Sex in Psychoanalysis*, p. 227, cit. in N. O. Brown)

Mas se é dever de todo o artesão ir até às últimas consequências, os sociólogos devem opor ao reduccionismo dos psicólogos o seu próprio reduccionismo. Se é verdade que tudo simboliza o corpo, também é verdade (se não mais verdade e pela mesma razão) que o corpo simboliza tudo. Para os psicólogos, que o relacionam sempre com a experiência que o eu tem do seu corpo, este gimbolismo é centrípeto. Não terá o sociólogo o direito de torná-lo centrífugo e de procurar saber se o corpo nos pode ensinar alguma coisa sobre a relação entre o eu e a sociedade?

É possível que o erotismo anal se exprima culturalmente, mas em parte alguma encontramos uma população de eróticos anais. Vejamos então se a analogia entre a cultura e o erotismo anal se justifica. O nosso método será uma modesta imitação do de Freud na sua análise das piadas. Freud queria conhecer a relação entre a forma verbal e o risco que ela provoca. Para isso, reduziu laboriosamente a interpretação da piada a algumas regras gerais. Estas regras de nada serviriam a um argumentista com mania das piadas, mas ajudam-nos a compreender as relações possíveis entre o riso, o inconsciente e a estrutura das histórias cómicas. A nossa analogia com o método de Freud é legítima, pois a poluição é como que uma forma de humor do avesso. Não é um gracejo porque não diverte ninguém. Na estrutura do seu simbolismo, a poluição tal como as piadas, utiliza comparações e duplos sentidos. Distinguimos quatro tipos de poluição social: primeiro, o perigo que vagueia nas redondezas das fronteiras exteriores e que as pressiona; segundo, o perigo de transgredir as divisões internas do sistema; terceiro, o perigo nas margens destas linhas interiores; quarto, o perigo que constituem as contradições internas, como nas ocasiões em que certos postulados fundamentais são negados por outros, parecendo, em determinados pontos, que o sistema está em guerra consigo mesmo. Neste capítulo,

tentarei mostrar como se recorre ao simbolismo dos limites do corpo para exprimir, como uma espécie de humor sem graça, o perigo que ameaça as fronteiras da comunidade.

A avaliar pelos seus ritos, os Coorg (descritos por Srinivas) seriam um povo obcecado pelo medo das impurezas perigosas que poderiam penetrar no seu sistema. Os Coorg vêem o corpo como uma cidade sitiada; todas as entradas e saídas são vigiadas por causa dos espões e dos traidores. O que saiu do corpo, deve permanecer fora dele e ser evitado custe o que custar. Qualquer coisa que, uma vez no exterior, seja reintroduzida, está poluída ao mais alto grau. Os Coorg têm um pequeno mito, insignificante segundo alguns critérios, mas que ilustra de uma forma tão perfeita o seu comportamento e o seu modo de pensar que o etnógrafo o menciona três ou quatro vezes. Uma deusa mostrava-se mais forte e mais astuciosa que os seus dois irmãos e saía vitoriosa de todos os desafios. Mas como o ganho era a garantia duma preeminência futura, os dois irmãos decidiram usar a manha para vencer a sua irmã. Fizeram-na cuspir o bêtele que mastigava para ver se era mais vermelho que o deles. E eis que ela o pôs de novo, esquecendo-se de que estava já poluído pela sua saliva. Quando compreendeu o que fizera, a deusa soluçou e lamentou-se, mas aceitou a sua derrota como justa. Este erro anulava todas as suas vitórias precedentes e, doravante, os seus irmãos exerceriam sobre ela, legitimamente, uma dominação eterna.

Os Coorg têm o seu lugar no sistema de castas hindu. Na Índia, não são nem uma excepção nem uma aberração (Dumont e Pocock). Concebem o estatuto social em termos de pureza e de impureza, tal como é concebido em todo o regime de castas. As castas inferiores são as mais impuras. Cumprindo as tarefas mais humildes, os seus membros libertam os das castas superiores de toda a impureza corporal. Lavam a roupa, cortam os cabelos, vestem os cadáveres, etc. Todo o sistema pode ser representado por um corpo que funciona graças à divisão do trabalho, a cabeça encarregando-se do pensamento e da oração, as partes mais desprezíveis da remoção dos dejectos. Ao nível local, qualquer comunidade duma subcasta está consciente do seu lugar na hierarquia da pureza. Do ponto de vista do ego, todo o sistema está estruturado no sentido ascendente. Aqueles que se encontram acima dele são mais puros. Aqueles que se encontram abaixo são agentes de poluição, sejam quais forem as distinções subtis estabelecidas entre as castas inferiores. Assim, todo o indivíduo dentro do sistema é ameaçado pela não-estrutura contra a qual deve erigir barreiras e esta não-estrutura situa-se sempre abaixo de si. Com o seu humor triste e o seu comentário às funções corporais, a poluição simboliza a descida na estrutura das castas, pelo contacto com os excrementos, o sangue, os cadáveres.

Tal como as outras castas, os Coorg temem o que é exterior e está abaixo deles. Mas, vivendo nas montanhas, formam uma comunidade isolada, com contactos ocasionais e facilmente controláveis com o mundo exterior. O seu modelo das entradas e das saídas do corpo humano é duplamente capaz de simbolizar o seu medo, o de uma comunidade no seio de uma sociedade mais vasta. Em geral, quando os ritos traduzem uma ansiedade por causa dos orifícios corporais, a contrapartida sociológica desta ansiedade é o cuidado de defender a unidade política e cultural de um grupo minoritário. Ao longo da sua história, os Israelitas foram sempre minoritários e objecto de fortes pressões. Segundo as suas crenças, todas as secreções corporais eram fontes de poluição — sangue, pus, esperma, etc. A sua preocupação com a integridade, a unidade, a pureza do corpo humano reflecte exactamente os receios que sentem a propósito dos limites do seu próprio corpo político.

O sistema de castas hindu abarca, é certo, todas as minorias, mas supõe que cada uma delas é uma subunidade cultural distinta. Ao nível local, as subcastas são quase sempre minoritárias. As castas mais puras, que se situam no cimo da escala social são as

mais minoritárias. A repulsão que sentem pelos excrementos e pelos cadáveres não exprime o estatuto da casta no seio do sistema global; a ansiedade provocada pelas margens do corpo é a expressão do perigo que ameaça a sobrevivência do grupo.

A interpretação sociológica da poluição relativa à casta é muito mais convincente do que a interpretação psicanalítica. Vemo-la ainda melhor observando a atitude do hindu face à defecação. Sabemos que os excrementos são agentes de poluição ritual e que a limpeza das latrinas está reservada às castas mais inferiores. Se esta regra exprimisse uma ansiedade individual, deveríamos observar entre os Hindus uma atitude muito reservada, até secreta, em relação aos excrementos. Mas é o contrário que encontramos. A indiferença e o desleixo são a regra. A tal ponto que os pavimentos, as varandas e os lugares públicos estão cobertos de excrementos até vir o varredor.

Os Indianos defecam em todo o lado. Defecam principalmente perto das linhas-férreas, mas também nas praias, na rua; e não procuram esconder-se. (...) Nunca se fala destas silhuetas acoradas. Ao visitante, passado algum tempo, parecem eternas e emblemáticas como o Pensador de Rodin. Não se faz alusão a elas nos livros, nem nos romances e nos contos, nem nas longas metragens ou nos documentários. Poderia pensar-se que esta lacuna se explica pelo desejo de embelezar o real; e este desejo seria compreensível. Mas a verdade é outra; os Hindus não vêem estas formas acoradas. Poderão até, e com toda a sinceridade, negar a sua existência. (V. S. Naipaul, capítulo 3)

A poluição de casta só exprime o que pretende exprimir e nunca um qualquer erotismo, oral ou anal. É um sistema simbólico que assenta na imagem do corpo e cujo fim essencial é o ordenamento de uma hierarquia social.

Vale a pena perguntar porque é que os Hindus acham que a saliva e as secreções genitais são agentes de poluição mais poderosos do que as lágrimas. «Se eu bebo as suas lágrimas com tanto fervor», escreve Jean Genet, «porque não beberei o pingo límpido na ponta do seu nariz?» Ao que poderíamos responder que as secreções nasais não são límpidas como as lágrimas. Parecem mais um melão do que água. Um reuma espesso escorrendo dos olhos não é mais poético que o do nariz, mas, geralmente, reconhece-se que as lágrimas abundantes e transparentes são românticas e que não poluem. As lágrimas estão naturalmente associadas ao simbolismo da lavagem. Assemelham-se à água corrente dos rios. Purificam, limpam e banham os olhos: como poderiam poluí-los? Mas o que ainda é mais significativo é que as lágrimas não estão associadas às funções corporais de digestão e da procriação. Por isso, a sua capacidade de simbolizar relações sociais e processos sociais é menor. Basta examinar a estrutura das castas. Cada indivíduo transmite biologicamente aos seus descendentes a sua posição na hierarquia da pureza. O comportamento sexual assegura, portanto, a preservação da pureza da casta. Por este motivo, nas castas superiores, a poluição dos limites concentra-se na sexualidade. A pertença de um indivíduo a uma dada casta é determinada pela sua mãe; mesmo que tenha desposado um homem de casta superior, os seus filhos pertencem a casta materna. As mães são, assim as portas de entrada na casta. A sua pureza é objecto de uma grande vigilância; uma mulher que tenha praticado relações sexuais com um membro de uma casta inferior é severamente punida. A pureza sexual dos homens não requer tantas responsabilidades. Atribui-se menos importância à promiscuidade masculina. Um simples banho ritual basta para purificar um homem que tenha praticado relações sexuais com uma mulher de uma casta inferior. Mas a sua sexualidade também lhe causa inquietações no que toca à poluição dos limites do corpo. Os Hindus crêem que o esperma tem

qualquer coisa de sagrado e que, neste sentido, não deve desperdiçar-se. Num ensaio penetrante sobre a pureza feminina na Índia (1963), Yalman refere:

É verdade que a pureza da casta depende das mulheres e que, portanto, há que protegê-las, enquanto os homens gozam de uma liberdade maior. Mas é preferível que um homem não desperdice a qualidade sagrada contida no seu sémen. Sabe-se como ele é persuadido a evitar, não só as mulheres de castas inferiores, mas todas as mulheres (Carstairs, 1956-1957; Gough, 1956). Perder o sémen é perder esta substância vital. (...) O melhor é nunca dormir com mulheres.

A fisiologia ? masculina e feminina ? presta-se ao simbolismo do recipiente que não pode deixar derramar ou diluir os seus fluidos vitais. As mulheres, com toda a razão, são literalmente vistas como entradas pelas quais a pureza do conteúdo pode ser alterada. Os homens são considerados poros através dos quais a preciosa substância escorre e se perde, enfraquecendo assim todo o sistema.

As sanções que se aplicam aos delitos sexuais repousam muitas vezes sobre um duplo padrão moral. Nos sistemas patrilineares, as esposas simbolizam a porta pela qual se entra no grupo. A este respeito, o seu estatuto é análogo ao das irmãs nas castas hindus. O sangue impuro introduz-se na linhagem quando a mulher comete adultério. Portanto, o simbolismo do vaso imperfeito pesa mais duramente sobre as mulheres do que sobre os homens.

Se considerarmos a protecção ritual dos orifícios do corpo como um símbolo do interesse da sociedade nas suas entradas e nas suas saídas, a pureza dos alimentos cozinhados adquire toda a sua importância. Citemos algumas linhas de artigo anónimo intitulado «Puro e impuro» surgido na revista *Contributions to Indian Sociology* (n.º 3, Julho 1959, p. 37), que trata dos alimentos cozinhados poluídos ou transmissores de poluição:

Quando um homem utiliza um objecto este torna-se parte dele e participa dele. A apropriação é muito mais íntima no caso dos alimentos. A apropriação precede a absorção, acompanha o cozinhar. O cozinheiro implica a apropriação total do alimento pelos membros da família. É quase como se antes de ser 'absorvido', 'interiormente' pelo indivíduo, o alimento fosse pré-digerido colectivamente pelo cozinhar. Não se podem partilhar os alimentos preparados pelos outros sem partilhar a sua natureza. Este é um dos aspectos do problema. O outro é que os alimentos cozinhados são extremamente permeáveis à poluição.

Esta interpretação do simbolismo da poluição relativa aos alimentos cozinhados na Índia parece correcta mas, apesar de pretender ser explicativa, é puramente descritiva. Os Hindus consideram o cozinhar como o princípio da ingestão e, portanto, o acto de cozinhar está sujeito à poluição da mesma maneira que o acto de comer. Mas porque é que se observam estas crenças na Índia, nalgumas regiões da Polinésia, no judaísmo e noutros lugares, mas não onde quer que os seres humanos se sentam para comer? Penso que os alimentos só são agentes de poluição quando as fronteiras do sistema social estão sob fortes pressões. Podemos mesmo ir mais longe e explicar por que razão, na Índia, a preparação dos alimentos deve ser um acto ritualmente puro. Existe uma correlação entre a pureza das castas e a divisão hereditária, e muito complexa, do trabalho entre as castas. Em cada casta, o trabalho cumprido tem uma carga simbólica: é um indicador do grau de pureza da casta em questão. Vimos que certas profissões correspondem às funções excretórias do corpo: a de lavadeiro, de barbeiro, e varredor, por exemplo. Em algumas

profissões, derrama-sé sangue, noutras lida-se com licores alcoólicos. São as profissões de curtidor, de guerreiro, de sangrador de palmeiras. Na escala da pureza, elas ocupam um lugar inferior porque são incompatíveis com os ideais bramânicos. Mas é no momento em que se preparam os alimentos que a interacção entre a estrutura da pureza e a das profissões se deve compreender, pois estes alimentos são o produto dos esforços combinados de várias castas e profissões com um grau de pureza variável: o ferreiro, o carpinteiro, o fabricante de corda, o camponês. Antes de entrarem no corpo, os alimentos devem ser isolados dos contactos necessários, embora impuros, que tiveram com os membros destas castas. E esta separação deve exprimir-se por um nítido corte simbólico. O cozinhar, confiado a mãos puras, proporciona esta ruptura ritual. Por toda a parte onde a produção dos alimentos passar por mãos relativamente impuras encontraremos uma ruptura deste género.

Eis um resumo das relações necessárias entre os rituais primitivos, a ordem social e a cultura onde se observam estes rituais. Estes exemplos, elementares, ilustram apenas uma objecção de ordem geral a certas interpretações correntes dos temas rituais. Acrescento outro exemplo, ainda mais elementar, para firmar a nossa hipótese. Existe uma abundante literatura psicológica sobre os conceitos de poluição entre os Yurok (Erikson, Posinsky). Estes índios da Califórnia do Norte, que vivem da pesca do salmão no rio Klamath, estariam obcecados (se é que se pode dizer que as suas regras de poluição exprimem uma obsessão) pelo comportamento dos líquidos. Têm cuidado para não misturar a água do mar com água doce, etc. Penso que estas regras não implicam de modo algum a existência de neuroses obsessivas e que não é possível interpretá-las correctamente sem levar em linha de conta a fluidez, a ausência de forma que caracteriza a sua vida social altamente competitiva (Dubois).

Resumindo, existe indiscutivelmente uma relação entre as preocupações individuais e os ritos primitivos. Mas esta relação não é tão simples como supõem certos psicanalistas. Sem dúvida que os rituais primitivos se inspiram na experiência individual, isso é um truísmo, mas exercem sobre a experiência uma selecção que não deriva de uma necessidade de resolver problemas individuais comuns à raça humana e que a pesquisa médica não soube explicar. Os primitivos não procuram, pelos seus rituais públicos, curar ou evitar as suas neuroses pessoais. Os psicólogos poderão dizer-nos se exprimindo publicamente as suas angústias individuais o homem pode ou não resolver os problemas pessoais. É provável que exista uma tal interacção, mas a questão não é essa. A análise do simbolismo ritual não poderá começar enquanto não reconhecermos que os homens se esforçam, por meio dos seus ritos, por criar ou perpetuar uma certa forma de cultura, um certo número de postulados que lhes permitem controlar a experiência.

Qualquer cultura é constituída por uma série de estruturas ligadas entre si, entre as quais estão as formas sociais, os valores, a cosmogonia, o conjunto dos conhecimentos. Estas estruturas medem toda a experiência. Alguns temas culturais estão expressos nos ritos de manipulação corporal. Só neste sentido muito genérico se pode dizer que a cultura primitiva é autoplástica. Mas estes ritos não têm por fim a fuga, negativa, à realidade. De nada serve compará-los com a viragem sobre si própria da criança que chucha o polegar e se masturba. Os rituais incorporam a forma das relações sociais e, dando uma expressão visível a estas relações, permitem aos homens conhecer a sua própria sociedade. Os rituais agem sobre o corpo político pelo meio termo simbólico do corpo físico.

## CAPÍTULO VIII

### LINHAS INTERNAS

No começo deste século defendia-se que as ideias dos povos primitivos sobre a poluição nada tinham a ver com a ética. Foi assim que se isolou uma categoria especial de rituais a que se deu o nome de magia e que foi objecto de eruditas discussões. Se os ritos relativos à poluição tivessem alguma relação com a moral, pertenceriam com certeza ao domínio da religião. Para completar o nosso esboço sobre a antropologia nos seus inícios e a sorte que ela reservava à primeiras religiões, resta-nos mostrar que a poluição, tem, na realidade, muito a ver com a moral.

É verdade que as regras relativas à poluição não correspondem exactamente às regras morais. Podemos condenar certos actos sem, contudo, os associarmos à poluição; outros são considerados contagiosos, perigosos, mas não verdadeiramente repreensíveis. Às vezes aquilo que está errado também é poluente. As regras relativas à impureza esclarecem apenas um pequeno aspecto das condutas moralmente desaprovadas. Falta ainda saber se a poluição diz respeito à moral de uma maneira arbitrária ou não arbitrária.

Antes de responder a esta questão, temos de examinar mais de perto as situações morais e reflectir na relação entre consciência e estrutura social. No conjunto, a consciência individual e o código da moral pública influenciam-se mútua e constantemente. Como diz David Pole,

o código público que forma e molda a consciência individual, é por sua vez moldado por ela. (...) Este processo é verdadeiramente recíproco; o código público e a consciência individual fundem-se um no outro: cada um resulta do outro e contribui para a sua formação, cada um canaliza o outro e é por sua vez canalizado por ele. Ambos se desdobram e vêem mudada a sua direcção. (pp. 91-92)

Usualmente não é necessário distingui-los, mas não compreenderemos a poluição se negligenciarmos a diferença entre o comportamento que um indivíduo aprova para si mesmo, e aquele que aprova para os outros; entre aquilo que aprova por princípio, e aquilo que deseja impacientemente e com veemência, mesmo que este desejo contradiga o princípio; entre aquilo que aprova a longo prazo, e aquilo que aprova a curto prazo. Em tudo isto há lugar para a contradição.

As situações morais não são fáceis de definir. São quase sempre obscuras e contraditórias, raramente claras. Uma regra moral é, por definição, geral e incerta quando aplicada a um contexto particular. Os Nuer, por exemplo, condenam o incesto e o homicídio no interior da comunidade. Mas um indivíduo pode infringir a lei que interdita o homicídio, obedecendo a uma outra regra de conduta igualmente aprovada. Os Nuer aprendem desde a infância os seus direitos pela força e, numa zaragata, um indivíduo pode matar sem querer outro indivíduo da mesma aldeia. Mais: as regras que dizem respeito às relações sexuais proibidas são muito complicadas, os Nuer quase desconhecem algumas genealogias e, portanto, um homem nem sempre está seguro se esta ou aquela mulher lhe é ou não interdita. Existem várias maneiras de ver o bem e o mal, ninguém se entende sobre o que deriva da moral nem sobre as consequências previsíveis de um dado acto. Mas, contrariamente às regras morais, as que dizem respeito à poluição não são equívocas. A poluição não é determinada nem pela intenção do agente nem por uma avaliação subtil



dos direitos e dos poderes. A única questão material que se levanta é esta: o contacto interdito teve ou não teve lugar? Se colocássemos os perigos de poluição nos pontos estratégicos do código moral, eles deveriam teoricamente reforçá-lo. Mas uma tal repartição estratégica das regras relativas à poluição é impossível, pois, pela sua própria natureza, o código moral não pode ser reduzido a qualquer coisa de simples e definitivo. No entanto, examinando melhor a relação entre a poluição e as atitudes morais, parecemos que as prescrições relativas à poluição poderiam servir de suporte a um código moral simplificado. Retomando o exemplo dos Nuer, eles nem sempre sabem ao certo se cometeram incesto ou não, mas acreditam que o incesto traz o infortúnio na forma de uma doença de pele que, aliás, se pode evitar fazendo um sacrifício. Se acharem que se arriscaram demasiado, poderão recorrer ao sacrifício. Se acharem que o grau de parentesco é, de facto, muito afastado e que o risco é, portanto, mínimo, deixarão o problema em suspenso até que a doença de pele apareça. Assim, as regras de pureza permitem, por vezes, resolver questões morais dúbias.

Entre os Nuer, os contactos perigosos não são necessariamente condenáveis. Ficariam horrorizados perante o incesto cometido entre uma mãe e o filho, mas existem muitas outras relações proibidas que não provocam uma condenação tão severa. Um «pequeno incesto» é sempre possível, mesmo nas melhores famílias. Do mesmo modo pensam que o adultério é perigoso para o marido enganado que se arrisca a ter dores nas costas durante as relações que praticar com a sua mulher após o adultério. Para prevenir esta eventualidade, impõe-se um sacrifício e caberá ao amante da mulher fornecer o respectivo animal. Pode acontecer que o autor de um adultério seja morto sem compensação se for apanhado em flagrante; mas os Nuer não parecem condenar o adultério em si. Parece que a caça às mulheres dos outros é vista como um desporto arriscado que qualquer homem pode desejar praticar (E. E. Evans-Pritchard, 1951).

São os mesmos Nuer que temem a poluição e que emitem juízos morais. Se o incesto e o adultério são muitas vezes punidos com a morte, o antropólogo, no que lhe diz respeito, não acredita que este castigo seja inflingido do exterior por um deus severo interessado em perpetuar a estrutura social. A integridade da estrutura social é, de facto, posta em causa cada vez que um Nuer infringe as interdições do incesto e do adultério: a estrutura local compõe-se exclusivamente de categorias de pessoas definidas pelas regras relativas ao incesto, pelos pagamentos efectuados por ocasião dos casamentos e pelo estatuto conjugal. Para construir tal sociedade, os Nuer tiveram evidentemente de elaborar leis complicadas regendo o incesto e o adultério e, para mantê-la, reforçar estas prescrições com o medo que causam os perigos inerentes aos contactos interditos. Estas leis e estas sanções exprimem a consciência pública dos Nuer quando pensam em termos gerais. Mas, quando se trata de um caso particular de incesto ou de adultério, agem de outro modo. Os homens parecem identificar-se mais com o amante do que com o marido ofendido. 1~1os casos particulares, não se interessam muito pela defesa da legitimidade conjugal e da estrutura social. É esta uma das razões do desnível que existe entre os julgamentos morais e as prescrições relativas à poluição. Pode deduzir-se que têm uma outra função socialmente útil: suscitam a desaprovação moral quando esta está ausente. Impotente ou mesmo moribundo por causa da poluição que o adultério acarretou, o marido nuer é reconhecido como a vítima do amante: este deve pagar a compensação e oferecer o animal sacrificial, ou terá uma morte na consciência.

O exemplo dos Nuer é instrutivo num outro ponto. Evocamos certos comportamentos que os Nuer consideram moralmente neutros, mas que, segundo eles, tornam manifesto um poder perigoso. Existem outros comportamentos que os Nuer

olham como profundamente repreensíveis, mas que não arrastam qualquer perigo automático. Um filho, por exemplo, tem o dever absoluto de honrar o seu pai, e a falta de respeito filial é condenada. Mas, ao invés da falta de respeito em relação aos parentes por aliança, ela não comporta qualquer sanção automática. A diferença entre as duas situações é de ordem social: chefe de família e responsável pelos seus rebanhos, o pai está numa posição económica suficientemente forte para afirmar o seu estatuto superior, o que não é o caso do sogro e da sogra. Tudo isto concorda com o princípio geral de que, quando o sentimento de ultrage se apoia em sanções práticas, a linguagem da poluição tende a não estar presente. Pelo contrário, onde a afronta tende a ficar impune, apela-se às crenças relativas à poluição, substituindo a falta de outras sanções.

Resumindo: se extrairmos do conjunto dos comportamentos nuer os actos que consideram imorais, poderemos desenhar a carta do seu código moral. Se traçássemos outra carta, a das suas crenças em matéria de poluição, veríamos que os dois traçados coincidem nalguns pontos, mas que não coincidem no conjunto. Muitas das regras relativas à impureza referem-se à cortesia entre os esposos e os parentes por aliança. Aqueles que as infringem expõem-se a sanções automáticas, pois elas possuem, segundo a fórmula de Radcliffe-Brown, um valor social: ou seja, exprimem o valor que essa sociedade atribui ao casamento. Trata-se de regras relativas à poluição muito específica: uma delas proíbe a mulher de beber o leite das vacas que foram pagas pelo seu casamento. Mas estas regras não coincidem com as da moral, embora traduzam provavelmente a aprovação de certas atitudes gerais (como o respeito pelo rebanho do marido). Só indirectamente se relacionam com o código moral em vigor, chamando a atenção para o valor dos comportamentos, que têm alguma incidência sobre uma estrutura social a que o próprio código moral está ligado.

Existem outras regras relativas à impureza que se aproximam mais do código moral, tais como as que interditam o incesto e o homicídio no interior da comunidade. Em virtude destas crenças, um castigo impessoal cairá sobre o malfeitor. É assim que as crenças na poluição contribuem para manter o sistema moral em vigor. Estes exemplos colhidos na sociedade nuer permitem-nos listar as maneiras pelos quais o código moral se apoia na ideia de impureza.

1. Quando a situação moral está mal definida, a ideia de impureza pode proporcionar uma regra que permite determinar *post hoc* se uma infracção ocorreu ou não.

2. Quando os princípios morais entram em conflito, uma regra de poluição pode reduzir o distúrbio, concentrando numa realidade simples as inquietações gerais.

3. Quando uma acção que se julga errada não provoca indignação moral, as crenças nas consequências nefastas de uma impureza podem ter por efeito acentuar a seriedade da ofensa e, assim, reunir a opinião pública do lado certo.

4. Quando a indignação moral não é reforçada por sanções práticas, as crenças sobre a impureza podem fazer hesitar as pessoas mal intencionadas.

Podemos generalizar este último ponto. Nas sociedades pequenas, os mecanismos de punição são raramente poderosos e certos na sua acção. A ideia de impureza reforça estes mecanismos de duas maneiras distintas: ou aquele que infringiu a regra é vítima da sua própria transgressão; ou uma vítima inocente sofrerá as consequências da ofensa cometida. As variantes deste sistema devem manifestar-se com uma certa regularidade. Em todo o sistema social encontram-se algumas normas morais que garantem um forte acordo, mas cuja transgressão não é punida. Por exemplo, naqueles casos em que as pessoas que só podendo contar consigo para corrigir os seus próprios erros se associam a grupos que protegem e vingam os seus membros, um homicídio cometido no interior do

grupo não poderá ser vingado. Matando ou expulsando um membro do grupo, infringir-se-ia o mais poderoso dos princípios. Nos casos deste género, o perigo da poluição costuma cair na cabeça do fraticida.

Quando é o inocente e não o transgressor que corre perigo — como no caso do marido nuer que arrisca a vida por causa de um adultério cometido pela sua mulher—, o problema é outro. Há múltiplas variações deste tema. Quem tem a vida em perigo é, ora a mulher culpada, ora o marido injuriado, ora as crianças; raramente o amante, se bem que esta crença seja comum entre os habitantes de Ontong, Java (H. I. Hogbin, p. 153). No caso acima referido, o do fraticídio, a indignação moral é manifesta. Não há necessidade de suscitá-la. O problema é de ordem prática: como punir o crime e não como atear a indignação moral contra o crime. O perigo substitui o castigo humano. No caso da poluição por adultério, a crença de que os inocentes estão em perigo contribui para estigmatizar o delinquente e para levantar contra ele uma vaga de indignação. As noções de poluição vêm, assim, em auxílio do castigo concreto que a sociedade exige.

Não pretendemos comparar nem coleccionar um grande número de exemplos. Mas seria interessante abordar o problema pelo ângulo da pesquisa documental. Em que circunstâncias exactas é que a poluição relativa ao adultério põe em perigo o marido injuriado, os filhos nascidos ou por nascer, a mulher culpada ou inocente? Nas sociedades onde o indivíduo tem o direito de reclamar uma compensação em caso de adultério reconhecido, o perigo que, em caso de adultério escondido, correrá um dos protagonistas funciona como detector *post hoc* do crime. O que concorda com o costume nuer que acabamos de evocar. Eis outro exemplo incluído no relato de um marido nyakyusa:

Se fui sempre vigoroso e sadio e vejo que me canso ao caminhar e sacher, digo-me a mim mesmo: - Que é isto? Tenho-me portado bem e agora sinto-me assim, cansado. Os meus amigos dizem-me: - É uma mulher, tu dormiste com uma mulher menstruada. - E se depois de comer tiver diarreia, eles dizem: - São as mulheres, elas cometeram adultério! - As minhas mulheres negam-na. Vamos a casa do adivinho e uma delas é desmascarada. Se confessa, muito bem; mas se o nega, submetêmo-la de novo ao ordálio. Só ela bebe; eu não bebo. Se vomita convenço-me de que é t-ma mulher honesta; mas se cai na armadilha, aí o seu pai tem de pagar-me uma vaca. (B. R. Wilson, p. 133)

De modo idêntico, onde se crê que uma mulher abortará se cometer adultério durante a gravidez ou que a sua criança morrerá se cometer adultério durante o aleitamento, a confissão da infidelidade exige em geral uma compensação de sangue. Se as raparigas se casam antes da puberdade, e se se espera que passem da gravidez ao parto, do parto a um período de amamentação de três ou quatro anos e daí a uma nova gravidez, o marido fica teoricamente defendido contra a infidelidade da esposa até à menopausa. Além disso, o comportamento da mulher é minuciosamente controlado: dele depende a segurança dos filhos e a sua própria vida durante o parto. Tudo isto faz sentido. Aqui, a ideia de impureza reforça o laço conjugal. Mas ainda não sabemos porque é que a vítima é ora o marido, ora a mulher no momento do parto, ora as crianças, ou ainda porque é que entre os Bemba, por exemplo, é o inocente (marido ou mulher) que fica automaticamente em perigo.

Para responder a esta questão, há que submeter a um exame minucioso a repartição dos direitos e dos deveres no casamento e os diferentes interesses e vantagens de cada parte. Os julgamentos variam segundo os indivíduos ameaçados de perigo: se é a mulher que arrisca a sua vida no parto, condena-se o seu sedutor, o que sugere um tipo de

sociedade onde a esposa tem poucas hipóteses de ser repreendida pela sua conduta. Se é a vida do marido que corre perigo, a sua esposa, ou o amante dela serão, em princípio, os censurados. Poderemos supor (mais como uma sugestão e menos por acreditarmos no fundamento desta hipótese) que a mulher estará em perigo quando, por qualquer razão, não se pode puni-la abertamente? Talvez aquilo que a protege seja a presença da sua família na aldeia, inversamente, o marido estaria em perigo quando há um pretexto para infligir à esposa uma severa reprimenda, ou pelo menos para incitar a comunidade a condená-la. Sugiro que numa sociedade onde o casamento é uma instituição estável e onde as mulheres são vigiadas, o marido enganado é quem correrá o perigo resultante do adultério.

Até agora descobrimos quatro maneiras de a ideia de poluição servir de apoio aos valores morais. Mas poderá haver outras pelo simples facto de a impureza ser mais fácil de apagar que as faltas morais. Certas poluições são de tal modo graves que o seu autor deve pagá-las com a sua própria vida. Mas, na maioria dos casos, existem remédios muito simples: os ritos que consistem em inverter, desencadear, enterrar, lavar, obliterar, defumar, etc., e que apagam a impureza sem muito custo, em pouco tempo e de uma forma satisfatória. Em contrapartida, não se pode expiar uma falta moral sem levar em conta o estado de espírito da parte ofendida, o prazer que sente preparando cautelosamente a sua vingança. Algumas afrontas têm consequências muito amplas e irreversíveis.

Os ritos de reconciliação e que consistem em enterrar a ofensa têm, como todo o ritual, um efeito criador. Ajudam a esquecer o mal e encorajam os bons sentimentos. A sociedade tem todo o interesse em reduzir as ofensas morais a impurezas que um ritual eliminará no mesmo instante. Lévy-Bruhl, que cita muitos exemplos de rituais de purificação (1936, capítulo VIII), observa que o próprio acto de restituição lembra um rito de anulação. Nota também que a lei do talião não é apenas o fruto de um desejo brutal de vingança:

A esta necessidade de uma contra-acção igual ou semelhante à acção, diz respeito à lei do talião. (...) Foi alvo de um ataque, ficou ferido, foi vítima de uma injustiça ou sofreu uma perda e por isso sente-se exposto a uma má influência. Uma ameaça de mau agouro pesa sobre si. Para que se tranquilize, para que reencontre a calma e a segurança, é preciso que a má influência assim liberta seja travada, neutralizada. Mas este resultado só será obtido se a acção devido à qual sofre for anulada por uma acção semelhante e de sentido contrário. Eis precisamente o que o talião procura nos primitivos. (pp. 502-503)

Lévi-Bruhl não cometeu o erro de supor que bastava um acto puramente externo. Refere, como farão depois dele outros antropólogos, o imenso esforço dos primitivos para ajustar as exigências do coração e do espírito às do acto público. A contradição entre o comportamento exterior e as emoções mais secretas está muitas vezes na origem da ansiedade e da espera pela desventura. Trata-se duma nova contradição que pode surgir até do próprio acto de purificação. Devemos, pois, considerar esta contradição como uma fonte autónoma de impureza. Lévy-Bruhl dá numerosos exemplos daquilo a que chama efeitos enfeitiçantes da malevolência.

Estas poluições escondidas entre o acto visível e o pensamento invisível assemelham-se à feitiçaria. São um perigo que emana das fendas da estrutura; como o da feitiçaria, o seu poder, maléfico por definição, não depende nem dos actos exteriores nem de uma intenção deliberada. Estas poluições são perigosas em si mesmas. Há duas

maneiras de eliminar uma poluição: na primeira, o ritual não exige um inquérito sobre a origem da poluição nem procura responsabilizar ninguém; a segunda maneira é um rito de confissão. Aparentemente pode recorrer-se a estes métodos de anulação nas situações mais diversas. O sacrifício entre os Nuer é um exemplo da primeira técnica. Os Nuer associam as desventuras aos delitos que as — provocaram, mas não procuram estabelecer uma relação entre este delito e aquele infortúnio. Achrom que esta questão é puramente académica, pois afinal o sacrifício é o único meio de anular todos os delitos, à excepção do adultério, de que já falámos. Neste caso, é necessário saber quem foi o autor da infidelidade para poder exigir-lhe um animal sacrificial e o pagamento de uma compensação. Reflectindo sobre este exemplo, podemos então supor que a confissão é um bom meio para exigir a compensação, pois só ela permite especificar a natureza do delito e apontar o culpado.

Quando só a purificação basta para corrigir uma falta de ordem moral, surge uma relação muito diferente entre a poluição e a moral. Aí, este conjunto de noções que inclui a poluição e a purificação torna-se numa espécie de rede de segurança que permite aos indivíduos cumprir o que, em termos de estrutura social, seriam autênticas acrobacias numa corda bamba. O equilibrista ousa o impossível e desafia serenamente as leis da gravidade. Do mesmo modo, a purificação, por ser fácil, permite aos indivíduos desafiarem impunemente as duras realidades do seu sistema social. As técnicas de purificação dos Bemba, por exemplo, inspiram-lhes uma tal confiança que eles, embora persuadidos de que o adultério arrasta consigo perigos mortais, não hesitam a ceder ao seus desejos de momento. Discutirei este caso com mais pormenor no capítulo seguinte. O que nos interessa aqui é a contradição aparente entre o medo da sexualidade e o prazer que ela oferece, de que falava a Dr<sup>a</sup> Richards (pp. 154-155), e o papel dos ritos de purificação na vitória sobre este medo. A Dr<sup>a</sup>. Richards sublinha que nenhum bemba pensa que o medo da poluição relativa ao adultério possa alguma vez impedir quem quer que seja de cometer este delito.

Somos conduzidos ao último tipo de relação entre a impureza e a moral. Qualquer conjunto de símbolos pode ter uma existência cultural autónoma e até tomar iniciativas no desenvolvimento das instituições sociais. Entre os Bemba, por exemplo, encontramos prescrições relativas à poluição sexual que parecem, à primeira vista, indicar que este povo aprova a fidelidade conjugal. Mas, na realidade, o divórcio é hoje prática corrente parecendo inclusive (e segundo a Dr<sup>a</sup>. Richards, 1940) que os Bemba se divorciam e se recasam para evitar a poluição adúlterina. Esta deformação radical dos antigos valores só é possível quando outras forças de desintegração entram em jogo. Dificilmente acreditamos que os medos da poluição tomam o freio nos dentes e provocam de súbito a desintegração do sistema. Mas este mesmos medos poderão, ironicamente, escolher um terreno independente para destruir o código moral que outrora sustinham.

As noções de impureza podem desviar a atenção do aspectos sociais e morais de uma situação para um facto de natureza meramente material. Os Bemba crêem que a poluição relativa ao adultério se transmite pelo fogo. A dona de casa prudente parece que anda obcecada em proteger o seu fogo de cozinha da impureza oriunda do adultério, da menstruação e dos assassinios.

Nunca é de mais insistir na importância destas crenças e na sua influência na vida quotidiana. Numa aldeia, à hora de cozinhar, mandam-se as crianças procurar um «novo fogo» na casa dos vizinhos que se encontram num estado de pureza ritual. (p. 33)

O motivo por que a ansiedade, que normalmente nasce na cama, foi transferida para a cozinha será dado no próximo capítulo. Mas o motivo que leva à protecção do fogo depende da configuração dos poderes que dominam o universo. À morte, ao sangue e ao frio opõem-se a vida, o sexo e o fogo. Todos estes seis poderes são perigosos. Os últimos três, positivos, são perigosos, a menos que estejam isolados uns dos outros, e estão em perigo: qualquer contacto com a morte, o sangue ou o frio é uma ameaça. O acto sexual deve sempre ser isolado da vida corrente por meio de um rito de purificação que só o marido e a mulher podem realizar um ao outro. O indivíduo que comete adultério é um perigo público porque polui todos os fogos de cozinha e porque não pode ser purificado. Portanto, a ansiedade que os Bemba sentem em relação à vida social só explica parcialmente as suas ideias sobre a impureza sexual. Teríamos de examinar em pormenor a inter-relação sistemática dos próprios símbolos — o que não podemos fazer aqui — para compreender por que motivo é o fogo que transmite a poluição e não o sal, por exemplo, que aliás desempenha este papel nas sociedades vizinhas.

Contentei-me em esboçar as relações entre a impureza e a moral. Havia que mostrar que estas relações não têm nada de simples antes de regressar à nossa comparação entre a sociedade e as caixas chinesas que se imbricam umas nas outras, cada subsistema possuindo pequeninos subsistemas e por aí adiante, até onde quisermos levar a análise. Penso que os indivíduos vêm no seu meio social um conjunto de pessoas reunidas ou separadas segundo linhas de demarcação que têm de ser respeitadas. Algumas destas linhas são protegidas por sanções vigorosas e concretas. Em algumas igrejas os vagabundos não dormem sobre os bancos com medo de que o sacristão chame a polícia. São sanções sociais igualmente eficazes que afinal de contas mantêm as castas inferiores da Índia no seu devido lugar. De cima a baixo do edifício das castas, certas forças políticas e económicas asseguram a manutenção do sistema. Mas quando estas linhas de demarcação são precárias, as noções de poluição vêm em seu auxílio. Atravessar uma barreira social é uma impureza temível que arrasta uma das consequências que acabamos de enumerar. O autor da impureza é objecto de reprovação geral, primeiro, porque transpôs a linha, segundo, porque constitui um perigo para os outros.

## CAPÍTULO IX

### O SISTEMA EM GUERRA CONSIGO PRÓPRIO

Quando a comunidade é atacada de fora, o perigo exterior desencadeia a solidariedade no interior. Quando o perigo vem de dentro, de indivíduos sem fé nem lei, há que puni-los e reafirmar assim a estrutura aos olhos de todos. Mas a estrutura pode destruir-se a si própria. Este é um tema há muito conhecido dos antropólogos (ver M. Gluckman, 1962). Talvez todos os sistemas sociais repousem numa contradição e, num certo sentido, estejam em guerra consigo próprios. Mas, segundo os casos, os fins que os indivíduos são compelidos a seguir estão mais ou menos em harmonia com os dos seus vizinhos.

A colaboração sexual é por natureza fecunda e construtiva; é o fundamento de toda a vida social, mas algumas instituições sexuais, longe de exprimirem a dependência e a harmonia, traduzem uma separação rígida e antagonismos violentos. Referimos até ao momento presente um tipo de poluição sexual que manifesta o desejo de conservar o corpo (físico e social) intacto e cujas prescrições se destinam a controlar as entradas e as saídas. O desejo de respeitar as clivagens internas da estrutura social desencadeia um outro tipo de poluição sexual. No capítulo precedente vimos que os contactos individuais, (adultérios, incestos, etc.) destruidores destas clivagens estão sujeitos a determinadas regras. Mas ainda não esgotámos os tipos de poluição sexual. Existe um terceiro tipo que emerge do conflito entre os objectivos que se propõe uma mesma cultura.

Nas culturas primitivas, a distinção entre os sexos é, quase por definição, a primeira de todas as distinções sociais de maneira que muitas instituições importantes assentam permanentemente na distinção entre os sexos. Se a estrutura social fosse pouco organizada, homens e mulheres poderiam ceder aos seus caprichos, escolher e abandonar os seus parceiros sexuais sem consequências graves para a sociedade. Mas se a estrutura social primitiva for rigorosamente articulada exercerá, quase inevitavelmente, uma profunda influência sobre as relações entre homens e mulheres. As noções de poluição destinam-se precisamente a obrigar os homens e as mulheres a desempenharem os seus papéis, como mostramos no capítulo anterior.

Temos de referir uma excepção a esta regra. Nas sociedades onde se exerce um constrangimento directo sobre os papéis sexuais, a sexualidade não costuma estar associada à poluição. O infractor é logo punido fisicamente, mas o castigo requer uma eficácia administrativa e um consenso que só raramente existem, sobretudo nas sociedades primitivas. A título de exemplo, peguemos nos Walbiri da Austrália central. Este povo não hesita em recorrer à força para impedir que o comportamento sexual dos indivíduos mine uma estrutura social assente nas relações conjugais (Meggitt). Como no resto da Austrália, a estrutura social é em grande parte determinada pelas prescrições relativas ao casamento e à sobrevivência problemática. Estão conscientes das suas dificuldades de sobrevivência e, segundo um dos objectivos principais da sua cultura; exigem que todos os membros da comunidade sejam responsabilizados e trabalhem segundo as suas capacidades e as suas necessidades. Os sadios são geralmente responsáveis pelos velhos e pelos enfermos. Uma disciplina estrita reina na comunidade; os novos estão subordinados aos mais velhos e, sobretudo, as mulheres aos homens. A mulher casada vive por norma longe do pai e dos irmãos. Se teoricamente tem direito à sua protecção, na prática não a desfruta. Está

inteiramente sob o controlo do seu marido. Como regra geral, se o sexo feminino estiver sob o controlo total do sexo masculino, o princípio da dominação masculina não levanta qualquer problema. Pode ser aplicada directa e impiedosamente. E este é, parece, o caso entre os Walbiri. Pela mais pequena falta ou descuido do seu dever, a mulher leva uma tarefa ou é trespassada por uma lança. Quando um marido mata a mulher ninguém pode reclamar a compensação de sangue; ninguém tem o direito de meter-se entre marido e mulher. A opinião nunca condena um homem que exerça a sua autoridade, violenta ou mesmo mortalmente, sobre a sua mulher, de maneira que uma mulher nunca pode virar um homem contra outro. Embora não poupem nenhum esforço para seduzir as mulheres dos outros, os homens estão de acordo num ponto: em caso algum os seus desejos sexuais devem dar às mulheres um pretexto para regatear ou fazer intrigas.

Este povo não crê na poluição sexual, nem sequer teme o sangue menstrual e não vê no que o contacto com o sangue possa ser perigoso. Acham capital a definição do estatuto conjugal, mas é por meios concretos que protegem o casamento. A dominação do homem, aqui, não tem nada de precário ou contraditório (M. Meggitt, 1962).

O homem walbiri não sofre individualmente qualquer constrangimento. Se puder, seduz a mulher do seu vizinho sem se preocupar muito com a estrutura social que repousa sobre o casamento. O casamento é preservado pela subordinação total da mulher ao homem e também pelo sistema generalizado de cada um por si. Quando um homem anda à caça no terreno sexual do seu vizinho, sabe o que o pode esperar: uma briga e talvez a morte. O sistema é de uma simplicidade perfeita. Surgem conflitos entre homens, mas não entre princípios. Nenhum julgamento moral evocado numa situação é contraditado por outras. O receio da violência física constrange os indivíduos a desempenharem os seus papéis. Se a ameaça for particularmente séria, o sistema social poderá subsistir sem o conceito de poluição, como vimos no capítulo precedente.

Importa reconhecer que a dominação masculina nem sempre se apresenta de maneira tão simples e brutal. Concluimos no último capítulo que, quando as prescrições morais não são claras ou são contraditórias, as ideias relativas à poluição tendem a simplificar ou a esclarecer a situação. Nas sociedades que escolhem a dominação masculina como princípio básico da organização social e que não hesitam, para aplicá-lo, em recorrer à coerção física, as crenças na poluição sexual são provavelmente pouco desenvolvidas. Em compensação, nas sociedades que aplicam o princípio da dominação masculina no ordenamento da vida social, mas onde este princípio entra em contradição com outros, como o da independência das mulheres ou o do seu direito enquanto sexo mais fraco perante a violência, aí a poluição sexual deverá florescer. Mas antes de estudar este caso, temos de nos debruçar sobre uma outra excepção.

Em numerosas sociedades onde os indivíduos não são de forma alguma constrangidos a desempenhar o seu papel sexual, a estrutura social não deixa de repousar sobre a associação entre os sexos. Encontramos nestas sociedades instituições particulares, subtis e casuísticas que proporcionam um conforto, uma ajuda. Os indivíduos podem, em certa medida, ceder às suas fantasias, pois a estrutura social está amortecida por ficções diversas.

A organização política dos Nuer é completamente inarticulada. Não têm instituições governamentais ou administrativas explícitas. Fluida, intangível, a sua estrutura política, tal como a manifestam, é a expressão espontânea e inconstante de alianças contraditórias. Só o princípio genealógico é suficientemente rigoroso para conferir alguma forma à vida tribal dos Nuer. Considerando as suas unidades territoriais como representantes dos segmentos de uma estrutura genealógica única, impõem uma certa



ordem aos seus agrupamentos políticos. Os Nuer são o exemplo de um povo que elabora e mantém a sua estrutura social no domínio das ideias e não no domínio do concreto, do formal, o domínio do cerimonial, dos palácios e dos tribunais (E. E. Evans-Pritchard, 1940).

Este princípio genealógico que aplicam às relações políticas de toda a tribo desempenha também um papel importante numa esfera individual, íntima até, a esfera do direito ao gado e às mulheres. Entre os Nuer, o casamento cria alianças que não só determinam o lugar do homem no esquema político global, como também a sua herança individual. A sua estrutura linhageira e toda a estrutura política assentam nos direitos da paternidade. No entanto, os Nuer não vêm no adultério e na deserção nenhuma tragédia, como é o caso de outras sociedades com sistemas de linhagem agnáticos e onde a paternidade é definida pelo casamento. É verdade que um marido nuer tem o direito de trespassar com uma lança o sedutor da sua mulher, se o apanhar em flagrante. Mas se apenas for informado da infidelidade cometida, só pode exigir duas cabeças de gado, uma como compensação, a outra para fins sacrificiais. Uma sanção mínima em comparação com o degredo ou a escravidão que outrora algumas sociedades reservavam aos indivíduos acusados de adultério (C. K. Meek, pp. 218-21). Do mesmo modo, nas sociedades beduínas um homem não pode andar de cabeça erguida enquanto não matar a parente desonrada (S. M. Salim, p. 61). A diferença está no facto de, entre os Nuer, o casamento legal ser relativamente invulnerável aos caprichos dos parceiros. Marido e mulher podem viver separados, que nada mudarão no estatuto legal do seu casamento ou no dos filhos da mulher (E. E. Evans-Pritchard, capítulo III, 1951). As mulheres nuer gozam estatutariamente de uma liberdade e de uma independência excepcionais. Se uma delas enviúva, os irmãos do seu defunto marido têm o direito de tomá-la como mulher, segundo a regra do levirato, e conceber crianças que terão o nome do morto. Mas se recusar esta solução, os irmãos não podem obrigá-la. Ela é livre de escolher os amantes que entender. A linhagem do defunto só tem uma garantia: as crianças, seja qual for o pai, pertencem à linhagem que pagou o gado pelo primeiro casamento. Quem paga o gado tem direito às crianças. Esta regra permite distinguir o casamento oficial, indissolúvel, das simples relações conjugais. A estrutura social assenta numa série de casamentos legais validados pela transferência do gado. São estes meios práticos e institucionais que protegem a estrutura da ameaça e da incerteza que a liberdade sexual dos homens e das mulheres representa. Os Nuer dão, pois, provas de uma subtileza jurídica espantosa nas suas definições de casamento, de concubinato, de divórcio e da separação dos cônjuges, subtileza que contrasta com a simplicidade e desarticulação do seu sistema político.

Penso que esta subtileza lhes permite organizar as suas instituições sociais dispensando quaisquer crenças relativas à poluição sexual. Se devem evitar que uma mulher menstruada entre em contacto com o gado, o homem não precisa de purificar-se se acaso lhe tocou: Ele deve abster-se de praticar relações sexuais com a sua mulher enquanto estiver menstruada, mas parece que para os Nuer esta interdição exprime apenas o respeito devido pelo homem aos seus futuros filhos. Mas esta prescrição é muito menos severa que aquela que evocaremos de seguida,

Demos há pouco o exemplo de uma ficção legal que alivia as relações sexuais do peso da estrutura social; tínhamo-lo colhido do relato de Nur Yalman sobre a pureza feminina na Índia meridional e no Ceilão (1962). Nestas regiões, a pureza das mulheres é vigiada porque se considera que é a porta de entrada para a casta: a mãe é quem determina a pertença a determinada casta; as mulheres transmitem o sangue da casta e a sua pureza. Por isso, a pureza sexual das mulheres é importante ao ponto de se prevenir e neutralizar a

mais pequena sombra de uma ameaça que sobre ela paira. Podemos supor que, nestas condições, as mulheres são quotidianamente objecto de restrições intoleráveis. E é o que se passa nas castas mais elevadas e mais puras.

Os brâmanes nambudiri de Malabar formam uma pequena casta, abastada e exclusiva; são sacerdotes proprietários de terras, e se ainda hoje o são é por impedirem a fragmentação das propriedades. Só o filho mais velho da família se casa. Os outros têm direito às concubinas de castas inferiores, mas nunca contraem casamento. As infelizes mulheres são severamente enclausuradas. Raras são as que se casam; apenas no seu leito de morte se celebra um ritual de casamento que as liberta do jugo dos seus guardiões. Se saem de casa, envolvem-se em vestes que as dissimulam completamente e escondem a cara atrás de uma sombrinha. Quando um dos seus irmãos se casa, assistem à cerimónia através das fendas das paredes. A mulher nambudiri nem no seu próprio casamento aparece em público; uma rapariga nayar toma o seu lugar. Só uma sociedade muito abastada se pode permitir aprisionar assim as suas mulheres uma vida inteira e votar a maioria delas à esterilidade. À sua maneira, esta sociedade é tão impiedosa como a dos Walbiri.

Nas outras castas encontram-se noções similares sobre a pureza das mulheres, mas as soluções adoptadas são menos rigoristas. Os brâmanes ortodoxos, que não fazem caso da indivisão do património e que deixam os seus filhos casar, preservam a pureza das suas mulheres impondo-lhes um casamento precoce: as raparigas casam antes da puberdade com homens da sua categoria. Há fortes pressões morais e religiosas que militam a favor destes casamentos anteriores às primeiras menstruações da rapariga. Nas outras castas, não se arranjando um casamento autêntico antes da puberdade, tem de celebrar-se um casamento ritual. É assim que, na Índia central, algumas raparigas desposam uma flecha ou um pilão de madeira. Esta cerimónia equivale a um casamento verdadeiro e confere à rapariga um estatuto de esposa, de maneira que, se vier a comportar-se menos bem, o tribunal local ou o da sua casta examinará o seu caso, considerando-a uma mulher casada.

As moças do Nayar meridional são célebres na Índia pela sua liberdade sexual. Não têm maridos permanentes; as mulheres vivem nas suas casas e têm relações descomprometidas com um grande número de homens. O seu estatuto no seio da casta, bem como o dos seus filhos, é assegurado por meio de um ritual que simula o casamento pré-púbere. O homem que representa o papel ritual do marido tem um estatuto apropriado no seio da mesma casta e confere a sua paternidade ritual às futuras crianças da rapariga. Mas, suspeitando-se de que uma rapariga nayar entrou em contacto com um homem de uma casta inferior à sua, ela será punida tão severamente como uma Nambudiri. Ela deve, é certo, evitar tais desvios de conduta; mas, fora isso, é sem dúvida mais livre e a menos vigiada de todas as mulheres hindus, em contraste com a sua vizinha, a Nambudiri, que leva uma vida de reclusa. Entre os nayar, a ficção do primeiro casamento alivia a jovem rapariga da pesada responsabilidade que é ter de perpetuar a pureza da casta.

Isto no que diz respeito às excepções.

Examinemos agora alguns exemplos de estruturas sociais que repousam num paradoxo ou numa contradição profunda. Nestes casos onde nenhuma ficção legal vem temperar o rigor dos costumes e proteger a liberdade dos sexos, desenvolvem-se formas exageradas de evitamento em torno das relações sexuais.

Em diversas culturas, as teorias aceites sobre as forças cósmicas conferem um papel mais ou menos explícito à energia sexual. Na Índia, por exemplo, tal como na Nova Guiné, o simbolismo sexual ocupa um lugar central na cosmologia. Em contrapartida, entre os Nilóticos a analogia sexual parece ser muito menos directa. De nada valeria querer

estabelecer uma relação entre as grandes linhas destas variações metafísicas e as diferenças de organização social. Mas, no interior de uma região cultural, descobrem-se interessantes variações secundárias do tema do simbolismo sexual e da poluição. É possível e mesmo necessário estabelecer correlações entre estes temas e outras variações locais.

O medo da poluição sexual é característico das culturas da Nova Guiné (K. E. Read, 1954). Mas, dentro da mesma linguagem cultural, os Arapesh do rio Sepik e os Mae Enga dos altos planaltos do centro interpretam de formas desiguais o tema da diferença entre os sexos. Os primeiros parecem considerar os sexos absolutamente simétricas. A energia sexual é o modelo de todos os poderes. A feminilidade só é perigosa para os homens, tal como a virilidade só o é para as mulheres. As mulheres criam a vida e durante a gravidez, alimentam a criança com o seu próprio sangue; depois de nascer são os homens que a alimentam com o sangue criador da vida que eles extraem do seu próprio pénis. Margaret Mead sublinha que ambos os sexos devem desconfiar dos seus poderes perigosos. Quando as homens e as mulheres se encontram devem, uns e outros, controlar-se deliberadamente (1940).

Os Mae Enga, pelo contrário, não crêem na simetria dos sexos. Os homens temem que a poluição feminina prejudique a sua pessoa e os seus negócios. Não está em causa qualquer equilíbrio entre os dois tipos de perigos e de poderes sexuais (M. Meggitt, 1964). Tentemos estabelecer correlações sociológicas a partir destas interpretações divergentes da sexualidade.

Os Mae Enga vivem numa região muito povoada. A sua organização local baseia-se no clã, unidade política e militar compacta e bem definida. Os homens do clã arranjam mulher noutros clãs. Desposam, portanto, estrangeiras. A exogamia clânica é uma regra bastante corrente nas sociedades primitivas. Se torna mais ou menos difíceis e tensas as relações conjugais, dependerá do grau de exclusividade, de localização e de rivalidade entre os clãs em causa. No caso dos Enga, não só os clãs são estrangeiros uns por referência aos outros, como inimigos tradicionais. É no domínio do prestígio que as rivalidades individuais dos homens são mais pronunciadas. Os homens entregam-se a competições ferozes na troca de porcos e de objectos de valor. Escolhem as suas mulheres precisamente nos clãs estrangeiros com os quais costumam guerrear e trocar porcos e conchas. Cada homem tem, assim, por aliados os seus parceiros nas trocas comerciais (e competitivas), cujo clã, militarmente falando, é o inimigo do seu próprio clã. As relações conjugais suportam as tensões inerentes um sistema vigorosamente competitivo. Entre os Enga, as crenças relativas à poluição sexual revelam um conflito entre inimigos. O homem vê na mulher uma fonte de perigo: ela é a intrusa, membro do clã inimigo. Os Enga acreditam firmemente que o contacto com as mulheres debilita a força masculina. Estão de tal modo preocupados em evitar o contacto com as mulheres que o receio de uma contaminação sexual reduz efectivamente o comércio entre os sexos. Meggitt refere que, outrora, o adultério era desconhecido e o divórcio praticamente inexistente.

Desde tenra idade, o rapaz engá aprende a fugir da companhia das mulheres e a retirar-se periodicamente do mundo para se purificar do contacto com elas. Duas crenças dominam a cultura engá: a superioridade do princípio masculino e a sua vulnerabilidade perante a influência feminina. Só os homens casados podem arriscar-se a praticar relações sexuais porque só eles dispõem dos remédios que protegem a virilidade. Mas, até ao casamento, o homem teme a actividade sexual parecendo reduzi-la ao mínimo indispensável à procriação. Acima de tudo, receia o sangue menstrual:

Crêem que, sem uma contramagia apropriada, o contacto com o sangue de uma mulher menstruada adoenta o homem, provoca-lhe vômitos prolongados, «mata» o seu sangue de tal maneira que este enegrece e corrompe os seus sucos vitais.

A sua pele ensombra-se, amolece e engelha-se à medida que a carne definha. Tal contacto entorpece irremediavelmente o seu entendimento e traduz-se mais cedo ou mais tarde por um lento declínio e pela morte.

**Segundo o Dr. Meggitt, «a equação mãe da feminilidade, da sexualidade e do perigo» explica-se pelo facto de os Mae tentarem fundar o casamento numa aliança que abarca as relações mais concorrenciais no seio de um sistema social altamente competitivo.**

Até uma data recente, os clãs disputavam incessantemente os seus magros recursos em terra. O roubo de porcos, o não pagamento de dívidas eram prática corrente; e fosse em que clã fosse, a maioria dos homens derrotados em combate eram mortos pelos seus vizinhos mais próximos. Ao mesmo tempo, e porque o terreno é acidentado e montanhoso, a proximidade geográfica determinava muitas vezes a escolha dos cônjuges. Assim, a correlação entre os casamentos interclânicos e a frequência de homicídios, por um lado, e a proximidade geográfica por outro, era muito marcada. Os Mae estão conscientes desta concomitância e exprimem-na de maneira directa dizendo: - Nós casamos com aqueles com que lutamos. (M. Meggitt, 1963)

Vimos que a crença na poluição feminina entre os Mae Enga contrasta com a crença dos montanhese Arapesh de que poder e perigo emanam tanto de um sexo como do outro. Tem muito interesse verificar que os Arapesh desaprovam a exogamia local. Quando um montanhês Arapesh casa com uma Arapesh da planície, toma um grande número de precauções para «refrear» a sexualidade da sua perigosa mulher.

Se ele casa com uma dessas, não deve precipitar-se, deve deixá-la ficar em casa durante vários meses para ela se ir acostumando a ele, refreando a paixão que um marido estrangeiro ou desconhecido lhe poderá ter inspirado. Depois, que copule com ela e fique atento: Os seus inhames prosperam? A caça abunda? Se assim for, muito bem. Se não, deve abster-se durante mais luas ainda de ter relações com esta mulher perigosa e superexcitada, sob pena de a sua potência sexual, a sua força física, a sua capacidade de alimentar os outros (que ele tanto valoriza), ficarem definitivamente comprometidas.» (M. Mead, 1963)

O exemplo dos Arapehs parece confirmar a tese de Meggitt de que a exogamia local, nas condições competitivas em que vivem os Enga, se traduz numa tensão considerável entre os cônjuges. Se remontassem à origem da sua ansiedade, os Enga poderiam desembaraçar-se da suas crenças incómodas. Mas esta sugestão é totalmente irrealista. Seria necessário que renunciasses às suas trocas competitivas com os clãs rivais e aos seus casamentos exogâmicos - que parassem de guerrear e que deixassem de casar com as irmãs dos seus adversários. Em ambos os casos teriam de modificar completamente o seu sistema social. Na prática e na história, quando esta modificação lhes foi imposta do exterior pelos missionários que lhes pregavam sermões sobre o sexo ou pela administração australiana que os obrigava a parar com a guerra, os Enga deixaram de acreditar no perigo que emana do sexo feminino.

A contradição que os Enga se esforçavam por ultrapassar pelas regras de evitamento é a dos casamentos entre inimigos. Mas uma outra dificuldade, sem dúvida mais comum entre os primitivos, deriva duma contradição no enunciado dos papéis masculinos e

femininos. Quando o princípio de dominação masculina é absolutamente coerente, não entra necessariamente em contradição com outros princípios básicos. Evocámos dois casos muito diferentes onde o princípio de dominação masculina se encontra aplicado com uma simplicidade impiedosa, mas este princípio defronta dificuldades quando coexiste com outros princípios que protegem a mulher contra a dominação física do homem. Tais princípios permitem à mulher virar um homem contra outro e confundir, assim, o próprio princípio da dominação masculina.

Tratando-se de um sistema onde o estatuto masculino se mede em termos de direitos sobre as mulheres, é provável que toda a sociedade repouse sobre uma contradição. A livre competição entre os homens dá à mulher descontente a hipótese de se virar para os rivais do seu marido ou dos seus guardiões, de obter novas protecções e novas alianças e de reduzir a nada a estrutura de direitos e deveres anteriormente estabelecida em torno de si. Este tipo de contradição no seio do sistema social surge apenas quando não é possível exercer sobre as mulheres uma coerção de facto. Pelo contrário, num sistema político centralizado que esmaga as mulheres sob o peso da sua autoridade, este tipo de contradição não aparece.

Entre os Lele, o sistema social está sempre prestes a desabar por causa da contradição entre as maquinações femininas e a dominação masculina. Todas as rivalidades masculinas se exprimem em termos de competição pelas mulheres. Um homem sem mulher situa-se abaixo do grau mais inferior da escala do prestígio. Com uma mulher pode introduzir-se no circuito; a procriação dá-lhe acesso às associações culturais remunerativas. Quando tiver uma filha pode começar a reclamar os serviços de um genro; quando tiver várias filhas, e outros tantos genros, e melhor ainda quando tiver netas, atinge os mais elevados escalões: como privilegiado, é tido em grande estima. As mulheres que procriou são precisamente aquelas que poderá oferecer em casamento a outros homens. Assim, aos poucos, vai constituindo em torno de si um séquito de adeptos. Um homem na idade madura pode esperar ter duas ou três mulheres e, entretanto, os jovens aguardam, celibatários. A poligamia, por si mesma, intensifica a concorrência pelas mulheres. Poderíamos citar outros exemplos sobre as mulheres, se eles não fossem tão complexos (ver M. Douglas, 1963). Toda a vida social dos Lele assentava num sistema de compensação sob a forma de uma transferência de direitos sobre as mulheres. Resultado: as mulheres eram, num certo sentido, tratadas como moedas de troca; os credores reclamavam-nas e os devedores serviam-se delas para pagar as suas dívidas. Entre os homens, as dívidas acumulavam-se de tal maneira que cada um hipotecava ou reclamava as filhas de gerações futuras. Um indivíduo sem direitos sobre qualquer mulher que pudesse transferir encontrava-se tão desapossado como um homem de negócios moderno com a sua conta bancária esgotada. Do ponto de vista masculino, as mulheres eram os objectos mais desejados que a sociedade lele tinha para oferecer. Como todas as injúrias e todas as obrigações se podiam resolver pela transferência de direitos sobre mulheres, é perfeitamente correcto dizer, como eles diziam, que a única razão por que se matavam uns aos outros eram elas.

A jovem rapariga lele não tardava a fazer-se coquete. Desde tenra idade, era rodeada de atenções, de afectos, era traquina e namoradeira. O seu noivo, mais tarde o seu marido, exerciam sobre ela um controlo restrito. Tinham certamente o direito de puni-la, mas se o faziam com demasiada brutalidade, e sobretudo se perdiam a sua estima, ela podia, sob um pretexto qualquer, convencer os seus irmãos de que o marido não lhe ligava. Se abortava, se um dos seus filhos morria (e se a taxa de mortalidade infantil era elevada), os seus parentes vinham a sua casa e exigiam explicações do marido. A mulher podia montar

estratagemas e fazer intrigas aproveitando-se da forte concorrência entre os homens. Não faltavam sedutores cheios de esperanças e a mulher tinha a certeza de que encontraria outro marido se assim o desejasse. Para que uma mulher permanecesse fiel até uma idade avançada, era preciso que o marido a submetesse, assim como à sua mãe, a uma vigilância apertada. As relações conjugais regiam-se por uma etiqueta muito elaborada. O marido tinha de oferecer à mulher prendas grandes ou pequenas em numerosas ocasiões. Quando estava grávida ou doente, ou ainda se dera à luz recentemente, o marido devia assegurar-lhe os melhores cuidados médicos. Uma mulher descontente com a sua vida era logo cortejada; e ela dispunha de diversos meios para dissolver o casamento por sua própria iniciativa.

Compreendemos agora porque é que as relações com as mulheres eram uma fonte de ansiedade para os Lele. Embora nalguns contextos considerassem as mulheres como tesouros inestimáveis, falavam sempre delas em termos pejorativos: valdevinas, piores que cães, mal-educadas, ignorantes, levianas, irresponsáveis. E, socialmente falando, eram de facto tudo isto: não estavam nem um pouco interessadas neste universo masculino onde elas, e as suas filhas, eram trocadas como vulgares peões nos jogos de prestígio dos homens. Sabiam explorar habilidosamente todas as boas ocasiões. Uma mãe e uma filha em convivência podiam reduzir a nada quaisquer planos que lhes desagradassem. De maneira que, no fim de contas, os homens só podiam exercer esta dominação de que tanto se orgulhavam, seduzindo-as, lisonjeando-as, bajulando-as. Para se dirigirem a eles usavam um tom de galanteio característico.

A atitude dos Lele perante o sexo era uma mistura de prazer, desejo de fertilidade e consciência dos perigos. Tinham, como vimos, todas as razões para desejar a fertilidade e os seus cultos religiosos procuravam garanti-la. Viam a actividade sexual como perigosa, não para os parceiros envolvidos, mas para os fracos e os doentes. Qualquer pessoa que tenha praticado relações sexuais deve manter-se longe dos doentes, não vá o contacto, mesmo indirecto, provocar a subida da febre. Este contacto era mortal para os recém-nascidos. Penduravam-se folhas amarelas de ráfia à entrada das casas que abrigavam um doente ou recém-nascido, como aviso às pessoas responsáveis. Para além deste perigo, de ordem geral, havia perigos particulares para os homens. Logo após as relações sexuais e antes de tocar nos alimentos, a mulher devia lavar o seu marido, depois lavar-se a si própria. Todas as mulheres casadas possuíam um pequeno recipiente com água que escondiam na erva fora da aldeia e que usavam para se lavar em segredo. Este recipiente devia estar bem escondido e fora do caminho, pois qualquer homem que nele tropeçasse perderia a sua potência sexual. O homem também ficaria impotente se a sua mulher, descuidando as abluções, lhe desse a comer alimentos preparados por ela. Evocámos até agora os perigos associados às relações sexuais legítimas. Mas havia outros: uma mulher menstruada não devia cozinhar alimentos para o marido nem atear o fogo, para que o marido não adoecesse. Podia preparar os alimentos, mas antes de os pôr no fogo devia pedir ajuda a uma amiga. Nem as mulheres nem as crianças estavam expostas a estes perigos, só os homens. Por fim, uma mulher menstruada e na floresta era um perigo para toda a comunidade. Anularia necessariamente qualquer empresa desenvolvida nesta floresta e em especial tornaria desfavoráveis as condições que dizem respeito aos homens. Durante muito tempo depois, a caça seria aleatória e os ritos que utilizam as plantas da floresta, ineficazes. As mulheres achavam que estes interditos eram extremamente maçadores, sobretudo porque a mão-de-obra nunca era suficiente e estavam sempre em atraso para as sementeiras, para a monda, as colheitas e a pesca.

Os Lele tinham prescrições que punham os negócios dos homens ao abrigo da poluição feminina e, inversamente, os negócios das mulheres ao abrigo da poluição masculina, o que lhes permitia combater com mais eficácia o perigo sexual. Havia que proteger os ritos da poluição feminina e, para isso, os oficiantes masculinos deviam abster-se de praticar relações sexuais durante a noite anterior à celebração do rito (as mulheres eram geralmente excluídas do culto). O mesmo se passava com a guerra, a caça e a sangria das palmeiras donde se extraía o vinho. As mulheres deviam abster-se de praticar relações sexuais antes de plantar os amendoins ou o milho, antes de ir à pesca, de fazer o sal ou a cerâmica. Estes medos eram recíprocos. Para resolver grandes crises rituais, condenava-se toda a aldeia à abstinência sexual. Assim, pelo nascimento de gémeos, ou quando um par de gémeos de uma aldeia vizinha os visitava pela primeira vez, ou por ocasião dos ritos de fertilidade ou dos ritos contra a feitiçaria, os aldeãos ouviam anunciar noite após noite: «Que cada homem fique sozinho na sua esteira, que cada mulher fique sozinha na sua esteira». Ao mesmo tempo ouviam : «Que ninguém brigue esta noite. Ou se brigar, que o não faça em segredo para que ouvindo o barulho possamos impor um castigo». As querelas, bem como as relações sexuais, prejudicavam os ritos celebrados na aldeia. Mas se as querelas eram sempre nefastas, as relações sexuais só o eram em certas ocasiões, aliás muito frequentes.

Atribuo a ansiedade dos Lele face aos perigos rituais da sexualidade, ao papel verdadeiramente destrutivo do sexo no sistema social. À medida que conseguiam dominar mais e mais mulheres, os homens subiam degraus na escala do prestígio. Mas, deixando o seu sistema aberto à competição, permitiam às mulheres desempenhar um papel duplo: o de peões passivos e o de intriguistas activas. Individualmente, os homens temiam que as mulheres, consideradas individualmente, estragassem os seus projectos; e as suas crenças nos perigos sexuais eram o reflexo minucioso do seu papel na estrutura social.

Nas sociedades deste género, a poluição feminina está, por um lado, ligada a uma contradição entre a vontade de tratar as mulheres como pessoas e, ao mesmo tempo, como uma moeda de troca nas transacções masculinas. Homens e mulheres opõem-se: pertencem a esferas distintas e mutuamente hostis. Daí o inevitável antagonismo sexual presente na ideia de que cada sexo representa um perigo para o outro. Os riscos particulares que os homens correm por causa do contacto com a mulher exprimem a contradição que é servirem-se das mulheres como uma moeda de troca sem, contudo, as reduzirem à escravatura. Nas culturas mercantis costuma dizer-se que o dinheiro está na origem de todos os males. Entre os Lele, a ideia de que as mulheres estão na origem de todos os males dos homens encontra-se ainda mais justificada. A história do jardim do paraíso contada pelos missionários comovia profundamente os homens lele que, com uma satisfação evidente, a contavam vezes sem conta à roda das suas fogueiras pagãs.

Os Yurok da Califórnia do norte têm, como dissemos, noções de pureza e de impureza de tal modo radicais que mais de uma vez chamaram a atenção dos antropólogos e dos psicólogos. A cultura yurok está moribunda. Quando, em 1951, o Professor Robins quis aprender a língua yurok, restavam seis adultos vivos. Parece que esta cultura foi também altamente competitiva e gananciosa. Os homens só pensavam em adquirir riquezas na forma de conchas, de plumas raras, de peixes e de lâminas de obsidiana importadas que serviam de moeda de troca e conferiam a quem as possuísse um prestígio considerável. Exceptuando os que tinham acesso às vias de comunicação por onde passavam os objectos preciosos vindos do estrangeiro, a maneira normal de enriquecer era vingar os agravos e exigir uma compensação. Cada injúria tinha um preço mais ou menos padronizado. Mas podia-se sempre regateá-lo, pois o preço definitivo dependia do valor

que os parceiros atribuíam à sua própria pessoa e do apoio que conseguiam dos seus parentes próximos (Kroeber). O adultério das mulheres e o casamento das filhas eram, para os Yurok, fontes importantes de riqueza. Um sedutor de esposas podia ter de entregar aos maridos enganados a totalidade da sua fortuna como compensação.

Os Yurok estavam de tal modo convencidos de que o contacto com as mulheres anulava a sua capacidade de adquirir bens, que evitavam quaisquer contactos entre as mulheres e o dinheiro. Sobretudo, seria fatal à sua prosperidade futura ter relações sexuais na casa onde guardavam os seus colares de moedas de conchas. No Inverno fazia demasiado frio para sair à rua e parece que a abstinência sexual era a regra: os bebés yurok nasciam quase todos na mesma altura, nove meses após os primeiros bafos de calor. Para os Yurok, o prazer era uma coisa, os negócios eram outra. Esta separação rigorosa levou Walter Goldschmidt a comparar os valores yurok com a ética protestante. Tal exercício obrigou-o a alargar para lá de todos os limites toleráveis a noção de economia capitalista de maneira que ela pudesse incluir os Yurok pescadores de salmão e a Europa do século XVI. Mostrou que as duas sociedades valorizavam a castidade, a parcimônia e a usura. Acreditava que era seu dever incluir os Yurok entre os capitalistas, pois contrariamente à maioria dos outros povos primitivos, admitiam que os meios de produção estivessem na mão de particulares. De facto, era a título individual que os Yurok reivindicavam os lugares favoráveis para a pesca e para a apanha das amoras e era a título individual que estes podiam, em última análise, ser transferidos de um indivíduo para outro como um acerto de contas. Mas este foi o argumento astucioso que lhe permitiu definir a economia yurok como uma economia capitalista. Estas transferências eram excepcionais e equivaliam a uma espécie de penhora. Recorria-se e elas quando o devedor não dispunha de moeda de conchas nem de outros bens móveis para liquidar uma dívida de peso; obviamente, não existia um mercado regular de bens imobiliários. As dívidas dos Yurok eram, regra geral, dívidas de honra e não débitos comerciais. Cora Dubois fez uma descrição esclarecedora dos povos vizinhos dos Yurok. Entre estes povos e dentro do seu sistema económico, as ávidas competições pelo prestígio desenrolavam-se numa esfera mais ou menos isolada da esfera das actividades de subsistência. Para quem quiser compreender a sua noção de poluição feminina, é bem mais importante saber que, entre os Yurok, a corrida às riquezas e a corrida às mulheres eram objectivos contraditórios.

Descobrimos este complexo de Dalila, a crença de que a mulher enfraquece ou trai o homem, sob diversas formas extremas, entre os Mae Enga da Nova-Guiné, entre os Lele do Congo e entre os índios yurok da Califórnia. Por toda a parte onde este complexo existe, a ansiedade dos homens face às mulheres tem a sua justificação e as relações entre homens e mulheres são de tal modo polarizadas que, à partida, se atribui às mulheres o papel de traíçoiras.

Nem sempre são os homens que temem a poluição sexual. Atendendo à simetria, deveríamos examinar um caso em que são as mulheres quem considera a actividade sexual altamente perigosa. Audrey Richards nota que os Bemba da Rodésia do Norte estão obcecados pela impureza sexual. Mas refere também que este comportamento está padronizado pela cultura bemba e que, na realidade, estes receios não implicam de modo algum uma redução da liberdade individual. Se, no nível cultural, «o medo das relações sexuais parece imperar», no individual, os Bemba «praticam as relações sexuais com um prazer evidente» (1956, p. 154).

Noutras sociedades, é o contacto directo que provoca a poluição sexual. Mas aqui ela transmite-se por meio do fogo. Não é perigoso olhar ou tocar numa pessoa impura,



sexualmente activa, quente, como dizem os Bemba. Mas se esta pessoa se aproxima de um fogo, os alimentos cozinhados nas suas chamas ficarão perigosamente polutos.

Duas pessoas chegam para haver relações sexuais, mas basta uma para cozinhar. A poluição transmite-se pelos alimentos cozinhados, porque os Bemba atribuem toda a sua responsabilidade às mulheres. A mulher bemba tem de vigiar o seu fogo de cozinha e manter longe dele os adultos que, tendo praticado relações sexuais, não procederam à purificação ritual. O perigo seria mortal. A criança que comer alimentos cozinhados num fogo impuro pode morrer. As mães bemba andam sempre atarefadas, apagando os fogos suspeitos e acendendo novos fogos, puros.

Os Bemba acham que toda a actividade sexual é perigosa mas, a seus olhos e no plano prático, o verdadeiro perigo é o adultério. Os parceiros legalmente casados podem purificar-se um ao outro após o acto sexual. Mas o homem que cometeu adultério não pode ser purificado sem a ajuda da sua própria mulher, pois só duas pessoas podem cumprir este rito.

A Dr.<sup>a</sup> Richards não nos diz como se elimina a impureza do adultério nem como a mulher adúltera alimenta os seus filhos. Estas crenças, afirma, não impedem os Bemba de cometer adultério. Há certamente personagens perigosas, culposas de adultério, que circulam em liberdade. Embora façam os possíveis por não se aproximarem de uma lareira onde se cozinham alimentos para as crianças, não deixam de ser perigos públicos potenciais.

Repare-se que aqui as mulheres manifestam face à poluição sexual uma maior ansiedade que os homens. Se os seus filhos morrem (e a mortalidade infantil é muito elevada), os homens irão talvez acusá-las de desmazelo. Os Yao e os Cewa da Niassalândia têm crenças semelhantes: consideram o sal um agente de poluição. Nestas três tribos, a descendência é matrilinear e nas três tribos os homens devem abandonar a sua aldeia natal instalando-se na da mulher. Assim nasce uma estrutura aldeã caracterizada por um núcleo central de mulheres da mesma linha de descendência que atraem homens das outras aldeias integrando-os como seus maridos. Há que fixar estes estrangeiros: o futuro da aldeia, enquanto unidade política, depende disso. Mas é de esperar que os homens não façam grande caso da estabilidade do seu casamento; o mesmíssimo sistema de sucessão matrilinear focaliza o seu interesse nos filhos das suas irmãs. Se a aldeia assenta no laço matrimonial, o mesmo não se poderá dizer da linhagem matrilinear. Os homens vão para a aldeia devido ao casamento, mas as mulheres nasceram lá.

Em toda a África, a ideia do bom vilão resistente e próspero é um valor fortemente enraizado entre os homens e as mulheres. Mas as mulheres têm uma dupla razão para não perderem os seus maridos. O ideal, para a mulher bemba, é chegar à meia idade e ser uma matriarca na sua própria aldeia, envelhecer rodeada pelas suas filhas e pelas filhas das suas filhas. Mas um homem bemba, para quem os primeiros anos de vida conjugal sejam um aborrecimento, pode muito simplesmente desquerer a sua mulher e regressar a casa (A. I. Richard, p. 41). E se todos os homens partissem, ou mesmo só metade deles, a aldeia deixaria de ser economicamente viável. A divisão do trabalho coloca a mulher bemba numa situação de dependência real. Numa região onde, com frequência, 50% dos homens adultos migram em busca de trabalho, as aldeias bemba sofrem um processo de desintegração ainda mais acentuado que o das outras tribos da Rodésia do Norte (Watson).

Existe uma relação entre estes aspectos da estrutura social, as ambições das mulheres e o seu receio da poluição sexual. A Dr.<sup>a</sup>, Richards refere que, nas cerimónias de puberdade, se ensinam as raparigas a ser submissas em relação aos seus maridos; sendo elas

consideradas particularmente autoritárias e intratáveis, tal facto é digno de interesse. Humilham-se as candidatas exaltando a virilidade dos maridos, o que faz todo o sentido se olharmos o papel do marido bemba como análogo, mas oposto, ao da mulher mae enga. Ele está sozinho e é um estrangeiro na aldeia da mulher. Mas é um homem e não uma mulher. Se estiver descontente pode sempre ir-se embora, não há mais nada a fazer. Não é punido como seria uma mulher que abandonasse o domicílio conjugal. Entre os Nayar, a ficção do casamento jurídico permite preservá-lo independentemente do comportamento real dos cônjuges. Mas o sistema jurídico dos Bemba não prevê nada de semelhante. A presença física do marido na aldeia é mais importante que os direitos que ele adquire por meio do casamento; ninguém pode obrigá-lo seja por que meios for a ficar. Se a mulher enga é uma Dalila, o homem bemba é um Sansão entre os Filisteus. Se for humilhado pode corroer os pilares da sociedade: se todos os maridos partissem seria a ruína da aldeia. Não é, pois, surpreendente que ela, ansiosa, o bajule e amime, nem que procure proteger-se das consequências do adultério. O marido não é uma personagem perigosa ou sinistra, mas alguém tímido, receoso, que pode fugir e que tem necessidade de ser convencido da sua própria virilidade e de ser informado sobre os perigos que daí resultam. Precisa de saber se a sua mulher se ocupa bem dele, se está do seu lado, se o purifica, se vigia atentamente o fogo. Sem ela, nada pode fazer, nem sequer dirigir-se aos espíritos dos seus antepassados. A mulher bemba é o equivalente oposto do marido mae enga: a poluição sexual enche-os de angústia. A seus olhos, o casamento é uma fonte de ansiedade e esta ansiedade reflecte uma preocupação com a estrutura social. Se a mulher bemba abandonasse a sua aldeia, se renunciasse a ser uma matrona rodeada de respeito, se se dispusesse a seguir humildemente o marido, poderia libertar-se desta ansiedade que a poluição sexual lhe provoca.

Sempre que aparece este tipo de poluição, os interessados parecem querer meter a honra e o proveito no mesmo saco e esse é o problema essencial. Os Enga guerreiam com os clãs inimigos e, no entanto, querem casar com as suas mulheres. Os Lele usam as mulheres como peões e, no entanto, tomam partido por esta ou por aquela contra os outros homens. As mulheres bemba desejam ser livres, independentes e pôr em perigo o seu casamento e, no entanto, não querem perder o marido. Em todos estes casos, nas situações a evitar, naquelas que exigem um rito de purificação, as normas de conduta contradizem-se. A mão esquerda faz aquilo que a mão direita desfaz, como no mito do *Trapaceiro* entre os Winnebago.

Mas haverá uma razão para estes exemplos do sistema social em guerra consigo próprio serem colhidos no domínio das relações sexuais? Os nossos imperativos culturais levam-nos a adoptar comportamentos contraditórios em muitos outros domínios: na nossa política em matéria de rendimento nacional, para tomar um exemplo contemporâneo, mas as contradições sem nenhuma relação com a sexualidade parecem não implicar qualquer receio da poluição. Será que não existem pressões sociais mais explosivas, ao menos potencialmente, do que aquelas que se exercem sobre as relações sexuais? Talvez S. Paulo não estivesse completamente errado quando reclamava uma nova sociedade cristã onde não haveria homens nem mulheres.

Os exemplos que acabámos de analisar poderão ajudar-nos a compreender porque é que o Cristianismo, nos seus começos, atribuía uma importância tão desmesurada à virgindade. A Igreja primitiva, a dos Actos, dava o exemplo: contra a tradição judaica, preconizava a liberdade e a igualdade entre os sexos. No Próximo Oriente, nessa época, as barreiras sexuais reflectiam a opressão de que as mulheres eram vítimas. Isto era aliás o que S. Paulo subentendia quando dizia:

27. Todos vós que fostes baptizados em Cristo, vos revestistes de Cristo. 28. Já não há judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem nem mulher, pois todos vós sois um em Cristo Jesus. (Gal, II, 27-28)

Os cristãos idealizavam uma nova sociedade, livre, onde a servidão, a coerção e a contradição não teriam lugar, e para isso precisavam de novos valores positivos. A valorização da virgindade tinha de ser bem recebida no seio de um pequeno grupo minoritário e perseguido. Vimos que tais condições sociais se prestam facilmente à representação do corpo como um recipiente imperfeito que, para se aperfeiçoar, tem de ser impermeável. Além disso, a ideia do grande valor da virgindade convinha sobretudo a um povo que desejava modificar o papel dos sexos no casamento e na sociedade (Wangermann). A identificação da mulher com a Velha Eva e o medo da poluição sexual derivam de um certo tipo de estrutura social. Para quem quiser mudar esta estrutura, a Nova Eva, virgem, fonte de redenção esmagando o mal debaixo dos pés, apresenta-se como um símbolo particularmente poderoso.

## CAPÍTULO X

### A DESTRUIÇÃO E A RENOVAÇÃO DO SISTEMA

Voltemos agora à pergunta que fizemos no início desta obra: existem povos que confundem o sagrado com o impuro? Vimos sob que formas a ideia de contágio se manifesta na religião e na sociedade. Vimos que toda a estrutura de ideias é dotada de poderes e que regras de evitamento tornam visíveis, públicas, as fronteiras desta estrutura. Mas isso não significa que o sagrado seja impuro. Cada cultura tem de possuir as suas próprias noções de impureza que opõe às noções de estrutura positiva, aquela que se tenta legitimar. Seria absurdo falar de uma mistura confusa entre o sagrado e o impuro, mas é verdade que a religião sacraliza muitas vezes coisas impuras que haviam sido rejeitadas com aversão. Portanto, há que indagar por que motivo a impureza, que é normalmente destrutiva, se pode tornar criadora.

Notemos, antes de mais, que nem todas as impurezas desempenham um papel construtivo no ritual. Não basta uma coisa ser impura para ser potencialmente benfazeja. Em Israel, era inconcebível incluir cadáveres ou excrementos no ritual do Templo. Apenas o sangue derramado se podia admitir num sacrifício. Entre os Youba Oyo, que utilizam a mão esquerda para os trabalhos impuros e que se sentem profundamente insultados se lhes estendem esta mesma mão, os rituais correntes sacralizam a proeminência do lado direito; dança-se especialmente para a direita. Mas, no ritual do culto ao grande Ogoni, os iniciados devem atar as suas vestes do lado esquerdo e dançar só para a esquerda (P. Morton-Williams, p. 369). Entre os Bushong, o incesto é um acto poluente; mas um incesto ritual é um dos episódios da sagração do rei, que assim incorpora a impureza da nação: «Moi, ordure, nyec» (J. Vansina, p. 103). E por aí adiante. A bem dizer, são apenas elementos precisos que em ocasiões precisas infringem a regra; mesmo assim há que perguntar por que razão certos rituais exigem muitas vezes contactos perigosos.

A primeira razão está na própria essência da impureza. A segunda, nos problemas metafísicos e no género de reflexões que se procura exprimir. Começemos pela impureza. No processo de imposição de uma ordem qualquer, seja ao pensamento, seja ao mundo exterior, a atitude perante os fragmentos e as parcelas rejeitadas passa por duas fases; primeiro consideram-se fora do seu lugar; ameaçam a boa ordem das coisas e, portanto, são repreensíveis e vigorosamente repelidos. Neste estado ainda possuem um resto de identidade: são fragmentados indesejáveis da coisa a que pertenciam; cabelos, alimentos, invólucros. É neste estado que são perigosos; a sua semi-identidade agarra-se a eles e a sua presença compromete a pureza dos lugares onde são intrusos. Mas um longo processo de pulverização, de dissolução e de empobrecimento aguarda todas as coisas físicas impuras. No fim, toda a identidade se sumiu. As suas origens esquecidas reúnem-se à massa dos dejectos comuns. Ninguém quer vasculhar nestes desperdícios em busca de alguma coisa, o que equivaleria a ressuscitar a identidade. Desprovidos de identidade, os dejectos não são perigosos e nem sequer são objecto de percepções ambíguas. Ocupam um lugar bem definido num monte de lixo. Até as ossadas dos reis defuntos não causam especial medo ou respeito e a ideia de que o ar está impregnado da poeira dos cadáveres de raças passadas não abala ninguém. Sem diferenciação não há impureza.

Os mortos são mais que os vivos, mas onde estão todas as suas ossadas?

Para cada homem vivo os mortos são milhões, mas onde foi que a sua poeira se uniu à terra, que mais ninguém a viu? Ela é tão espessa que não mais haveria ar para respirar, espaço para o sopro do vento, para a queda da chuva.

A terra seria uma nuvem de poeira, um monte de ossadas, sem um lugar livre para os nossos esqueletos.

Mas para quê pensar nisso, contar os seus grãos, quando todos se assemelham e não existe a mínima diferença entre eles. (S. Sitwell, *Agamemnon's Tomb*)

Neste último estado de desintegração, a impureza é totalmente indiferenciada. Assim se fechou o ciclo. A impureza era uma criação de uma mente que diferencia, era um subproduto da criação da ordem. A partir de um estado original de indiferenciação e ao longo do processo da diferenciação, o seu papel era ameaçar as distinções estabelecidas; finalmente, regressa à sua verdadeira natureza, indiferenciada. A ausência de forma é, pois, um símbolo adequado para exprimir tanto o princípio e o crescimento como a decrepitude.

Nesta perspectiva, tudo o que foi dito sobre o papel revitalizante da água no simbolismo religioso, também se aplica à impureza:

Na água, tudo se 'dissolve', toda a 'forma' se desintegra, toda a 'história' é abolida; nada do que anteriormente existiu subsiste após uma imersão na água; nenhum perfil, nenhum 'sinal', nenhum 'acontecimento'. A imersão equivale, no plano humano, à morte, e no plano cósmico, à catástrofe (o dilúvio) que dissolve periodicamente o mundo no oceano primordial. Desintegrando toda a forma e abolindo toda a história, as águas possuem essa virtude de purificação, de regeneração e de renascimento (...). As águas purificam e regeneram porque anulam a 'história', restauram — ainda que seja por um momento a integridade auroral. (M. Eliade, 1958, p. 194)

Na mesma obra, Eliade assimila a água — a dois outros símbolos de renovação que podemos, sem entrar em pormenores, associar à poeira e à corrupção. O primeiro é o simbolismo da obscuridade; o segundo, a celebração orgiástica do Ano Novo (pp. 398-399).

Na sua última fase, a impureza torna-se um símbolo adequado do poder criador da ausência de forma. Mas esta energia provém das suas primeiras fases. O perigo que se corre ultrapassando limites é também uma fonte de poder. Estas margens vulneráveis e estas forças agressivas que ameaçam de destruição a ordem das coisas, representam os poderes inerentes ao cosmos. Um ritual capaz de colocá-las ao serviço do homem, para fins benéficos, adquire de facto o controlo de um poder.

A utilidade deste símbolo é, portanto, inegável. Vejamos agora em que situações concretas se lhe deve recorrer. Estas situações repousam irremediavelmente num paradoxo. A procura de pureza é sempre acompanhada pela rejeição. Por consequência, quando a pureza não é um símbolo, mas sim algo vivido, é necessariamente pobre e estéril. A pureza que nos esforçamos por alcançar e à qual sacrificamos tantas coisas, torna-se fria e dura como pedra quando por fim a alcançamos. Assim decide a condição humana. O poeta tem por certo o direito de elogiar o Inverno, este

símbolo da arte

Que mata toda a forma de vida e de sentimento Salvo o que é puro e sobreviverá. (Roy Campbell)

Mas seria muito difícil transformar a nossa existência numa forma lapidar e sempre idêntica a si mesma. A pureza é inimiga da mudança, da ambiguidade do compromisso. Certamente que nos sentiríamos mais seguros se pudéssemos fixar de maneira duradoira a forma da nossa experiência. Como dizia Sartre, amargamente, a propósito os anti-semitas:

...como é que se pode escolher raciocinar falsamente? Tem-se nostalgia da impermeabilidade (...). Mas há pessoas que são atraídas pela permanência da pedra. Querem ser maciças e impenetráveis, não querem mudar: quem sabe ao que uma mudança pode levar? (...) É como se a sua própria existência estivesse perpetuamente em suspenso. Querem existir de todas as formas ao mesmo tempo, e num só instante. Não querem opiniões adquiridas, preferem-nas inatas (...). Querem adoptar um modo de vida onde o raciocínio e a procura da verdade tenham um papel subordinado, onde só se procura o que já se encontrou, onde o indivíduo só se torna naquilo que já era... (1948)

Na sua diatribe, Sartre supõe que há uma diferença fundamental entre o nosso pensamento e o pensamento maniqueísta dos anti-semitas mas, na realidade, todos aspiramos de certa maneira à rigidez. Faz parte da condição humana aspirar às linhas duras e aos conceitos claros. Mas, uma vez lá chegados, devemos enfrentar o facto de que algumas realidades nos escapam, e então iludirmo-nos sobre a inadequação destes conceitos.

O derradeiro paradoxo da busca da pureza é ser uma tentativa de coagir a experiência a rimar com as categorias lógicas da não-contradição. Mas a experiência não se presta a tanto e aqueles que a isso se arriscam entram, eles próprios, em contradição.

Quanto à pureza sexual, é evidente que implicando uma ausência total de contacto entre os sexos, não só nega a própria sexualidade, como, literalmente, leva à esterilidade. Também ela acaba na contradição. Querer que toda as mulheres sejam castas é ir contra outros desejos e, por este andar, cair nas mesmas dificuldades dos homens mae enga. No século XVII, em Espanha, as filhas de famílias nobres conheciam este género de dilema onde cada uma das escolhas acarreta a mesma desonra. A sociedade que viu nascer Santa Teresa de Ávila impunha que a rapariga seduzida fosse vingada pelo pai ou pelo irmão. Se recebia um amante, expunha-se à desonra, perigava a vida dos homens. Mas a sua honra pessoal exigia que fosse generosa e se entregasse ao amante; era impensável desdenhar completamente os amantes. Existem muitos outros exemplos que mostram como a busca da pureza cria problemas e desemboca, por vezes, em soluções curiosas.

Uma solução é desfrutar da pureza por interposta pessoa. Havia uma espécie de satisfação vicária a realçar o respeito pela virgindade nos primeiros tempos da Cristandade, a apimentar os brâmanes nambudiri que enclausuram as suas irmãs e a altear o prestígio dos brâmanes aos olhos das castas inferiores. Em certas chefaturas dos Pemde do Kasai, o chefe está votado à abstinência sexual. Assim, um homem só é responsável pelo bem-estar da chefatura em nome dos seus súbditos polígamos. Para garantirem que o chefe (que aliás já não se encontra na Primavera da vida) não cairá em falta, os seus súbditos revestem-lhe o pénis com um estojo que deverá conservar toda a vida (De Sousberghe).

A reputação de pureza excepcional baseia-se por vezes num engano. Na tribo Chagga, os homens adultos supunham que, na sua iniciação, ficavam com o ânus bloqueado para sempre. Os neófitos de sexo masculino nunca mais precisariam de defecar,

ao contrário das mulheres e das crianças que permaneceriam escravas do seu corpo (Raum). Imagine-se as complicações que tais vergonhas não criariam aos homens Chagga. A moral de todas estas histórias é a seguinte: os factos da existência são um caos irrecuperável. Se apenas retemos da representação do nosso corpo os aspectos que não ofendem ninguém, devemos preparar-nos para sofrer as consequências desta distorção. O corpo não é um cântaro ligeiramente poroso. Mudando de metáfora, um jardim não é uma tapeçaria; arrancando todas as ervas daninhas, o solo fica empobrecido. Para que permaneça fértil, o jardineiro deve, de certa maneira, repor o que tirou: transformar as ervas daninhas e a relva aparada em húmus. Este tratamento é comparável ao que algumas religiões reservam às anomalias e às abominações, transformando-as em poderes colocados ao serviço do bem.

Tal é, *grosso modo*, a nossa resposta à pergunta: por que motivo certos ritos de renascimento recorrem muitas vezes à poluição?

Sempre que impomos à nossa existência um modelo rigoroso de pureza, tornamo-la terrivelmente desconfortável; e se formos até às últimas consequências, desembocamos em contradições ou até na hipocrisia. Aquilo que é negado não desaparece por isso. Os aspectos da nossa vida que não se conformam às nossas categorias, existem e exigem que lhes prestemos atenção. O corpo, como tentámos demonstrar, proporciona um esquema de base a todos os simbolismos. Não há poluição que não se refira a um dado fisiológico fundamental. A vida está no corpo e, portanto, este nunca pode ser completamente esquecido. E, como sempre urge asseverar a vida, as filosofias mais completas, como dizia William James, têm de achar um meio de valorizar aquilo que foi repellido.

Aceitando que o mal é uma parte essencial da nossa existência e nos revela o sentido da vida, caímos numa dificuldade que as filosofias da religião tiveram dificuldade em ultrapassar. Sempre que desejou erigir-se em filosofia sistemática do universo, o teísmo manifestou alguma repugnância em conceber Deus como algo menos que a Totalidade do Ser. (...), e isto ao contrário do teísmo popular (filosofia) francamente pluralista (...), que se acomoda num universo resultante de vários princípios originais. (...) Deus não é necessariamente responsável pela existência do mal. O evangelho da saúde moral ajusta-se muito bem a esta concepção pluralista. (...) De facto, se o monismo nos diz, como Hegel afirmou, que tudo o que é real é racional e que o mal é um elemento dialecticamente indispensável que deve ser etiquetado, retido, consagrado e incumbido de uma função no seio do derradeiro sistema da verdade, a saúde moral ensina-nos o oposto. O mal é, a seus olhos, absolutamente irracional. Não o etiquetemos, não o retamos, não o consagremos, seja em que sistema for. Ele é uma pura abominação aos olhos do Senhor, um elemento irreal, estranho, que urge lançar no lixo, varrer, negar. (...) Longe de ser co-extensivo à realidade, o ideal é apenas um extracto da realidade livre de todo o contacto com esta matéria doentia, inferior, excrementícia.

Eis pois uma ideia interessante (...) segundo a qual alguns elementos do universo não se podem integrar racionalmente na totalidade, ao lado dos outros elementos, e que, do ponto de vista de qualquer sistema composto por estes elementos, são vistos como acidentes sem relação com o todo, como 'impurezas', digamos, como matéria fora do lugar». (pp. 106-108)

Esta esplêndida passagem convida-nos a comparar as filosofias que admitem a impureza com aquelas que a repudiam. Se pudéssemos comparar desta mesma maneira as culturas primitivas, que resultados obteríamos? Norman Brown sugeria (ver capítulo VIII) que a magia primitiva é uma evasão da realidade, igual às fantasias sexuais infantis. Se a

tese estivesse correcta, esperaríamos ver a maioria das culturas primitivas do lado da Ciência Cristã, o único exemplo de saúde moral descrito por William James. Mas longe de rejeitar a impureza, as sociedades primitivas valorizam-na, como os extraordinários exemplos apresentados no princípio deste capítulo demonstraram. Parece que, em algumas culturas, certos tipos de comportamento, certos fenómenos naturais se reconhecem como absolutamente contrários a todos os princípios que regem o universo. Existem diferentes espécies de impossibilidades, de anomalias, de más misturas e de abominações. Quase todas são, em graus diversos, evitadas ou condenadas. Depois, subitamente, apercebemo-nos de que a coisa mais abominável e mais impossível de todas é isolada e colocada num quadro ritual muito particular que a distingue das outras experiências. Este quadro garante que as categorias às quais as regras normais de evitamento dão o seu apoio não serão de forma alguma ameaçadas ou afectadas. No quadro ritual, a abominação é uma fonte de um poder tremendo e como tal é manipulada. Nos termos de William James, tais misturas, tais compostos rituais poluentes poderiam servir de base a «uma religião mais completa».

Talvez não haja reconciliação religiosa possível com a totalidade das coisas. Sem dúvida que certos males conduzem a formas superiores de bem, mas algumas formas de mal são de tal modo extremas que não podem integrar-se em nenhum sistema optimista. A nossa única saída, de um ponto de vista prático, seria assim a submissão muda ou a desatenção. (...) Mas (...) uma vez que os males são uma parte da natureza tão autêntica como os bens, o filósofo deve presumir que têm uma explicação racional e que o optimismo sistemático, incapaz de dar conta da tristeza, do sofrimento ou da morte, é menos completo que as sínteses que ao menos se esforçam por incluir estes elementos. As religiões mais completas seriam então aquelas cujos elementos pessimistas estão mais desenvolvidos. (p. 161)

Eis, nas suas grandes linhas, um programa para o estudo comparado das religiões. Os antropólogos errariam se negligenciassem o seu dever de construir a taxinomia das religiões tribais, e uma tal negligência custar-lhes-ia caro. Mas não é assim tão fácil isolar os critérios que distinguem as «religiões incompletas e optimistas» das «religiões mais completas e pessimistas». Graves problemas de método podem surgir. Haveria que catalogar com um cuidado meticuloso todas as regras relativas à pureza de cada religião. Senão, que preceitos permitiriam à pesquisa objectiva distinguir os diferentes tipos de religião segundo estes critérios gerais?

Na realidade, a pesquisa objectiva é absolutamente incapaz de cumprir semelhante tarefa, não por faltarem investigações no terreno, o que seria uma razão técnica. Aliás quanto mais limitada é a pesquisa no terreno, mais parece possível comparar religiões. O motivo está na natureza dos próprios dados. Toda a religião viva se compõe de numerosos elementos. O ritual formal das cerimónias públicas ensina um conjunto de doutrinas. Não há qualquer razão para se supor que estas são necessariamente análogas às dos ritos privados, ou que todos os ritos públicos, e todos os ritos privados, são coerentes entre si. Nada nos diz que o ritual é homogéneo e, se não o é, só a instituição subjectiva do observador pode dizer se, no conjunto, ele é optimista ou pessimista. Para chegar a uma conclusão, o observador talvez tenha de sujeitar-se a certas regras; pode colocar num prato da balança os ritos que repudiam o mal e no outro os que o admitem, e equilibrá-los. Ou pode optar por um outro critério: a importância dos ritos. Mas seja qual for o critério escolhido procederá necessariamente de maneira arbitrária e, mesmo assim, só terá coberto o ritual formal. Existem outras crenças yue, não sendo ritualizadas, podem mascarar por completo a mensagem dos ritos. As pessoas nem sempre dão ouvidos aos seus pregadores.



As verdadeiras crenças, aquelas que lhes servem de guias, podem ser alegres, otimistas e rejeitar a impureza, parecendo, ao mesmo tempo, subscrever uma religião nobremente pessimista.

Pessoalmente, sou incapaz de dizer qual o lugar da cultura lele no esquema de William James. Os Lele estão profundamente conscientes da poluição implicada nos assuntos seculares e rituais. Fazem separações, classificações, cujo exemplo mais flagrante é a sua atitude face aos alimentos de origem animal. As suas categorias animais expressam uma grande parte da sua cosmologia e ordem social. Alguns animais, ou partes de animais, deverão ser comidos pelos homens, outros pelas mulheres, outros ainda pelas crianças ou pelas mulheres grávidas. Outros são julgados totalmente impróprios para comer. De uma maneira ou de outra, os animais que os Lele rejeitam como impróprios para consumo dos seres humanos, ou apenas das mulheres, revelam-se seres ambíguos segundo o seu próprio esquema de classificação. A sua taxonomia animal separa os animais diurnos dos animais nocturnos; os animais de cima (pássaros, esquilos, macacos) dos animais de baixo (animais aquáticos e animais terrestre). Os que por uma razão ou por outra têm um comportamento ambíguo são considerados anómalos e excluídos da lista dos alimentos comestíveis. Os esquilos voadores, por exemplo, são ambíguos porque não são nem pássaros nem mamíferos e, como tal, os adultos que fazem estas discriminações, evitam-nos. Mas as crianças podem comê-los. Uma mulher digna do seu nome não os comerá e os homens só o farão se estiverem famintos. Quem infringir estas interdições não será castigado.

Podem comparar-se as principais divisões dos Lele a dois círculos concêntricos. O círculo da sociedade humana inclui os homens, caçadores e adivinhos, as mulheres, as crianças e também — o que é anormal — os animais que vivem no seio da sociedade. Estes seres que não são humanos e que, no entanto, vivem na aldeia são os animais domésticos — cães e galinhas — e os parasitas indesejados — ratos e lagartos. Comer cão, rato ou lagarto é impensável. A carne comida pelos homens deve ser a dos animais que os caçadores caçam no mato com as suas flechas e as suas ratoeiras. As galinhas levantam um problema de casuística que os Lele resolvem, desaconselhando-as às mulheres e, ao mesmo tempo, declarando-as boas, e mesmo excelentes, para os homens. As cabras, recentemente introduzidas na sociedade lele, são criadas para troca com outras tribos, mas não se comem.

Tanta delicadeza e destriça poderia levar-nos a pensar que a cultura lele rejeita a impureza; mas os Lele não são nada consequentes consigo próprios; e o que importa é o saldo final. A maioria dos seus rituais formais assenta na discriminação de categorias: humano, animal, homem, mulher, novo, velho, etc. Mas estes rituais encadeiam-se numa série de cultos onde os iniciados podem comer o que é normalmente perigoso e interdito: animais carnívoros, peito dos animais de caça e animais jovens. Num culto que lhes está reservado, os iniciados comem com reverência um monstro híbrido que deveriam abominar na vida corrente. Vêem neste monstro uma fonte inigualável de fertilidade. Trata-se então, afinal, de uma religião à base de húmus, para retomar a metáfora da jardinagem. O que o jardineiro rejeita, é enterrado de novo para renovar a vida.

Os dois universos, o humano e o animal, não são independentes. Os animais só existem, na sua maioria, para servir de presas aos caçadores lele. Certos animais esquivos, nocturnos, ou que amam a água, são animais-espíritos que têm laços particulares com os habitantes não animais do mundo animal: os espíritos. A prosperidade, a fertilidade e a saúde dos homens dependem destes animais-espíritos. Normalmente, os homens vão procurar aquilo de que precisam na esfera animal. Os animais e os espíritos, por esta razão,

são tímidos e não entram espontaneamente na esfera humana. Caçadores e adivinhos, os homens exploram os dois lados deste outro mundo que lhes fornece tanto a carne como os remédios. Fracas e vulneráveis, as mulheres necessitam particularmente das acções a que os homens se dedicam no outro mundo. Evitam os animais-espíritos e não os comem. Não caçam. Só as mulheres gémeas ou que deram à luz gémeos praticam a adivinhação. As outras desenham um papel passivo na interacção dos dois mundos, embora precisem particularmente dos espíritos provedores dos remédios às mulheres estéreis e às que fazem abortos.

Para além desta relação normal entre a agressão masculina e o ritual que os homens cumprem em nome das mulheres e das crianças, existem duas espécies de mediações possíveis entre os humanos e o mundo selvagem. Uma é nefasta, a outra benéfica. A mediação perigosa é o efeito de uma transferência nefasta de alianças produzida quando um ser humano adere à magia. Volta-se então contra a sua espécie, corre ao lado dos animais, combate os caçadores, mata os doentes que os adivinhos tentam curar. Atravessou a fronteira entre os dois mundos e penetrou no dos animais; e, por sua causa, alguns animais fizeram o caminho inverso e penetraram no mundo humano. Estes são os animais carnívoros, familiares na aldeia, que roubam as galinhas e fazem trabalhos de magia.

O segundo modo de existência ambíguo está ligado à fertilidade. É da natureza humana conceber na dor e em risco e, no geral, dar à luz não mais que uma criança de cada vez. Ao invés, aos olhos dos Lele, os animais são naturalmente fecundos; reproduzem-se sem perigo nem dor e parem normalmente casais e até ninhadas maiores. Quando um casal humano concebe gémeos ou três filhos, ultrapassou, segundo os Lele, os limites humanos normais. Neste sentido são anormais, mas do modo mais auspicioso. Gémeos e triplos têm a sua contrapartida no mundo animal: no monstro inofensivo que é objecto de um culto oficial, o pangolim ou o papa-formigas com escamas. Existindo, ele contradiz todas as categorias animais correntes. Possui escamas como os peixes, mas trepa às árvores. A fêmea lembra mais um lagarto fêmea ovíparo que um mamífero, mas aleita as suas crias. Mais significativo ainda é que, contrariamente aos outros mamíferos pequenos, só pare uma cria de cada vez. Em vez de fugir ou de atacar, o pangolim enrola-se sobre si mesmo, faz-se pequenino e espera que o caçador passe. Os Lele consideram os pais dos gémeos humanos e o pangolim da floresta como fontes de fertilidade, que ridiculizam. Longe de ser abominado ou julgado anormal, o pangolim é consumido durante uma cerimónia solene pelos iniciados que, deste modo, ficam aptos a conferir fertilidade à sua espécie.

Esta misteriosa mediação da esfera animal é comparável aos numerosos e fascinantes mediadores humanos que Eliade descreve no seu estudo sobre o xamanismo. Nas suas descrições do comportamento do pangolim e na sua atitude face ao culto que lhe consagram, os Lele proferem coisas que lembram, de uma maneira espantosa, certas passagens do Antigo Testamento, tal como a tradição cristã as interpretou. Como o carneiro de Abraão no matagal, como Cristo, o pangolim, no dizer dos Lele, é uma vítima voluntária. Não é preso: vem à aldeia. É uma vítima real: os aldeãos vêem no seu cadáver um chefe vivo que deve ser objecto do respeito que se tem por um chefe, sob pena de, no futuro, haver uma catástrofe. Cumprindo-se fielmente os rituais que lhe são consagrados, as mulheres conceberão, os animais cairão nas armadilhas dos caçadores e serão atingidos pelas suas flechas. Os mistérios do pangolim são mistérios tristes: quando os iniciados transportam o cadáver do pangolim através da aldeia, a assistência canta: «Vou agora entrar na casa da aflicção». Estas palavras, extraídas dos cânticos do culto ao pangolim foram para mim um suplício de Tântalo: e foram de facto as únicas que consegui obter

dos Lele. Evidentemente, este culto tem muitas significações; apenas evocarei aqui duas delas: por um lado, o culto une os contrários, e desta união liberta-se um poder benéfico; por outro, o animal submete-se aparentemente a uma morte voluntária.

No capítulo 1 expliquei por que me parecia necessário, para compreender a poluição, abordar a religião numa óptica mais vasta. A definição da religião como uma crença em seres espirituais é demasiado estreita. E sobretudo, só é possível estudar o assunto que nos ocupa no presente capítulo à luz da necessidade que os homens têm de unificar todas as suas experiências e de ultrapassar as distinções e as clivagens por meio de actos de expiação (*acts of at-one-ment*). A combinação dramática de termos opostos é um tema satisfatório no plano psicológico e presta-se a diferentes níveis de interpretação, mas todo o ritual que exprime a união harmoniosa dos contrários pode ao mesmo tempo veicular temas essencialmente religiosos. O culto do pangolim entre os Lele é apenas um exemplo; poderíamos apresentar outros exemplos onde os iniciados são convidados a olhar de frente as categorias sobre as quais repousa a totalidade da sua cultura e a reconhecê-las pelo que são: ficções, criações arbitrárias da mente humana. Na sua vida quotidiana e mais ainda na sua vida ritual, os Lele estão preocupados com a forma. Põem interminavelmente em cena as discriminações graças às quais a sua sociedade e o seu meio cultural existem. Com método, sancionam ou atribuem infortúnios à não observância das prescrições de evitamento. O fardo destas regras pode não ser opressivo mas, por meio delas, os Lele esforçam-se por deliberadamente exprimir a ideia de que as criaturas que povoam o céu são de natureza diferente daquelas que povoam a terra, de maneira que, para uma mulher grávida, é perigoso comer estas últimas e alimentício comer as primeiras, e por aí adiante. No momento em que preparam a refeição, põem em cena as discriminações fundamentais do seu cosmos, tal como os antigos Israelitas representavam uma liturgia da santidade.

Segue-se o culto mais íntimo de toda a sua vida ritual: se os não-iniciados correm um risco de morte aproximando-se dos pangolins, os iniciados, esses são invulneráveis. Assenhoreiam-se dele, matam-no e comem-no. Este animal, vivendo, reúne todos os elementos que a cultura lele tem separados. Se pudessem escolher entre as nossas filosofias aquela que melhor lhes convém nestes momentos rituais, os iniciados do pangolim seriam existencialistas primitivos. No mistério deste ritual reconhecem alguma coisa da natureza fortuita e convencional das categorias em cuja matriz orientam a sua experiência. Se rejeitassem por completo a ambiguidade, estabeleceriam forçosamente uma clivagem entre o ideal e o real, mas eles enfrentam a ambiguidade de uma forma radical e concentrada. Ousam apreender o pangolim usando-o ritualmente e afirmam que esse é o mais poderoso dos seus rituais. O culto do pangolim inspira-os, para uma meditação profunda na pureza e na impureza e nos limites da contemplação humana da existência.

O pangolim não se contenta com ultrapassar as distinções do universo. O seu poder benfazejo liberta-se dele pela morte — morte que parece assumir deliberadamente. Se a religião lele fosse feita duma peça só, o que dissemos até aqui deveria induzir-nos a classificá-la entre as religiões que atribuem à impureza um valor positivo; os Lele deveriam então enfrentar os infortúnios com resignação e a morte deveria sugerir-lhes rituais reconfortantes de expiação e de renascimento. Mas estas noções metafísicas que tão bem se inserem no quadro ritual específico do culto do pangolim de nada valem quando uma morte real levou um membro da família. Aí, os Lele rejeitam de forma radical a realidade da morte.

Costuma dizer-se que os elementos desta ou daquela tribo africana não admitem a possibilidade de uma morte natural. Os Lele não são imbecis: sabem que a vida não é eterna. Mas se as coisas seguissem o seu curso normal, toda a gente deveria, segundo eles,

beneficiar de uma longevidade natural antes de passar, docemente, da velhice à morte. Quando isso acontece alegram-se: o velho ou a velha superaram todas as armadilhas da vida e atingiram a plenitude. Mas tais casos são raros. A maioria das pessoas é vítima da magia muito antes de chegar ao seu fim. E tal como os Lele a imaginam, a magia não faz parte da ordem natural das coisas. O seu aparecimento é tardio, é como que um acidente da criação. Nisto, a sua cultura é um bom exemplo da «saúde mental» de que falava William James. Segundo os Lele, não há que integrar o mal no sistema global do universo; pelo contrário, há que suprimi-lo radicalmente; todos os males têm por origem a magia. Os Lele visualizam claramente o que seria a vida sem magia e esforçam-se, em cada instante, por alcançá-la eliminando os mágicos.

Há uma forte tendência milenarista implícita no modo de pensar destes povos cuja metafísica lança o mal para fora do mundo real. Os Lele, por exemplo, teimam em cumprir periodicamente cultos contra a magia. Em cada novo culto a tendência milenarista incendeia-se e todo o aparelho da sua religião tradicional é consumido por um tempo. O complexo sistema da negação e da valorização das anomalias que caracteriza os seus cultos é regularmente substituído pelo último ritual antimagia que não é mais que uma tentativa de introduzir o milénio de imediato (cf. M. Douglas *in* J. Middleton e Winter).

Temos, pois, de levar em conta as duas tendências presentes na religião lele: uma presta-se a rasgar os véus, incluindo aqueles que as necessidades do pensamento impõem, e a olhar a realidade de frente; a outra nega a necessidade, nega que a dor ou mesmo a morte tenham lugar na realidade. Agora o problema colocado por William James é saber qual das tendências é a mais forte.

Se o culto do pangolim ocupa, de facto, o lugar que lhe atribuo na representação do mundo lele, então este culto deveria possuir, em princípio, uma dimensão orgiástica, ser uma destruição temporária de cariz apolíneo. Talvez na sua origem o festim de comunhão que fazia parte do culto tivesse um carácter dionisiaco, mas os rituais lele não têm absolutamente nada de incontrolado. Não recorrem a drogas, nem à dança, nem à hipnose, nem a qualquer das artes que relaxam o controlo do corpo pela consciência. Os Lele têm um só tipo de adivinho que entra em transe e que supostamente comunica directamente com os espíritos da floresta; entoam-Ihes cantigas durante toda a noite, quando o vêm visitar, mas o estilo destas cantigas é grave e austero. Este povo interessa-se mais pela fecundidade, pelas curas e pela caça abundante que a sua religião lhe pode providenciar, do que pela perfeição e comunhão religiosa no pleno sentido da palavra. A maioria dos seus ritos são verdadeiramente ritos mágicos cumpridos para fins muito precisos - a cura, por exemplo - ou antes de ir à caça, na esperança de obter resultados imediatos e tangíveis. Na maior parte do tempo, os adivinhos lele são comparáveis a vulgares Aladinos que esfregam as suas lâmpadas na esperança de um milagre. Só nos seus rituais de iniciação no culto ao pangolim deixam visionar um nível superior de experiência religiosa, mas porque preferem apaixonar-se pela magia e seus antídotos, os Lele relegam para segundo plano o ensinamento dos rituais de iniciação. Do resultado das acusações de magia depende a solução dos espinhosos problemas políticos e pessoais. A opinião é turvada pelos ritos de detecção ou absolvição dos sinistros mágicos, que protegem contra as suas manobras ou reparam os danos que causaram. Fortes pressões sociais levam os Lele a considerar cada nova morte coma obra da magia. Assim, seja qual for o ponto de vista da religião oficial sobre a natureza do universo e o lugar, no seio deste universo, do caos, do sofrimento e da desintegração na realidade, a sua sociedade obriga-nos a adoptar uma opinião diferente: o mal não tem lugar na ordem natural das coisas e não faz parte da

realidade. Os Lele parecem ostentar um sorriso senhor de si, à maneira dos adeptos da Ciência Cristã. Se os classificarmos em função, não das suas práticas culturais, mas das crenças que as infirmam periodicamente, aparecem como um povo claramente são de espírito e que recusa a impureza, um povo insensível à lição do dócil pangolim.

Dizer que os Lele iludem o problema da morte, seria injusto. Tomei-os como exemplo para mostrar como é difícil avaliar a atitude de qualquer cultura em relação a este problema. Os Lele disseram-me muito pouco sobre as suas doutrinas esotéricas: são segredos que os iniciados masculinos do culto guardam zelosamente. Este esoterismo é significativo em si. Em matéria de religião, os Lele são segredistas; são, a este respeito, o oposto dos ndembu (os seus vizinhos a sudeste) que publicitam o seu culto ritual admitindo um número de participantes muito superior. Se, por diversas razões de ordem social, os sacerdotes lele guardam em segredo as suas doutrinas, o erro de interpretação do antropólogo ainda é o menor dos males a que estão sujeitos. Por ser secreto, o ensinamento religioso corre o risco de ser mais facilmente velado pelo medo da magia.

Parece então que a morte inspira aos Lele reflexões que giram principalmente em torno da vingança. Cada morte é o efeito de um crime inútil que atribuem a um indivíduo depravado e associal. Se é verdade que todos os simbolismos da poluição se referem ao corpo humano, o derradeiro problema a que nos conduz a linguagem da poluição é o da desintegração do corpo. A morte desafia todos os sistemas metafísicos, mas nem todos encaram este desafio de frente. Os Lele, para quem cada morte resulta de um acto individual da traição e de malícia, iludem as implicações metafísicas da morte. O culto do pangolim sugere uma reflexão sobre o carácter inadequado das categorias do pensamento humano; mas estas meditações só interessam um pequeno número de homens e não estão explicitamente relacionadas com a sua experiência da morte.

Parecerá que tirei demasiadas conclusões a partir do culto do pangolim entre os Lele. Os Lele não registaram a chave deste culto em livros de filosofia ou de teologia. Também não me desenvolveram as suas implicações metafísicas. Nem sequer me foi dada a possibilidade de surpreender conversas sobre este assunto entre os adivinhos. De facto, como já o referi (1957), abordei o simbolismo animal dos Lele por meio da sua representação do cosmos. A minha pesquisa directa das causas das suas interdições alimentares não dera um resultado satisfatório. Os Lele nunca dirão: «Evitamos os animais anormais porque desafiam as categorias do nosso universo e porque, por isso, nos provocam uma inquietação profunda». Mas a propósito de um animal interdito, faziam-me uma longa exposição sobre a sua história natural. A lista completa das anomalias exprime claramente os princípios taxonómicos presentes. Mas, ouvindo falar do pangolim, dir-se-ia ser o monstro mais incrível. A primeira vez que ouvi falar dele, imaginei um animal tão fantástico que cheguei a duvidar da sua existência. Quando perguntava por que razão era objecto de um culto da fertilidade, não obtinha qualquer resposta satisfatória e ficava frustrada: era, diziam-me, um mistério muito velho dos seus antepassados.

Que explicação razoável podia eu exigir? Este culto, como todos os cultos, pode ter diferentes níveis e diferentes tipos de significação. Baseei a minha hipótese no sentido que emerge de um esquema global cujas partes estão indiscutível e regularmente ligadas entre si. Ninguém está necessariamente consciente das esquematizações globais da sua sociedade, do mesmo modo que um sujeito falante não é capaz de explicar os modelos linguísticos que utiliza. Luc de Heusch estudou os meus documentos e mostrou que o pangolim personifica, a um ponto que eu estava longe de imaginar, as discriminações fundamentais da cultura lele. Posso talvez justificar a minha interpretação deste culto onde o pangolim é ritualmente morto e comido, referindo que foram recenseadas perspectivas

metafísicas similares noutras religiões primitivas. Além disso, os sistemas de crença têm pouca hipóteses de sobreviver se não permitirem a reflexão sobre temas mais profundos que aqueles que dantes se atribuíam às culturas primitivas.

Por meio dos seus ritos, a maioria das religiões assegura que se produzirão certas mudanças nos acontecimentos exteriores mas, sejam quais forem as suas promessas, todas as religiões devem reconhecer a inevitabilidade da morte. Costuma supor-se que as religiões mais desenvolvidas no plano metafísico são também as mais pessimistas, as mais desdenhadoras dos prazeres do mundo. Uma religião como o budismo, que ensina o pouco que a vida vale e quão efêmeros e insatisfatórios são os seus prazeres, está bem posicionada no plano filosófico para contemplar a morte no quadro do desígnio cósmico de uma Existência omnipresente. *Grosso modo*, as religiões primitivas e a aceitação por parte do homem comum de filosofias mais complexas coincidem: ambas estão menos preocupadas com a filosofia que com os benefícios materiais que advêm do ritual e do conformismo moral. Mas as religiões que mais eficácia material atribuem aos seus rituais são também as mais vulneráveis à incredulidade. Se hoje os fiéis vêem nos ritos um meio de garantir a saúde e a prosperidade, como se fossem lâmpadas mágicas que bastasse esfregar, amanhã todo o aparelho ritual poderá parecer vazio e irrisório. Para que as crenças não se esvaziem, há que protegê-las do desapontamento dos fiéis.

Uma das maneiras de escudar o ritual contra o cepticismo é supor que um inimigo presente no interior ou no exterior da comunidade se ocupa anulando os seus efeitos benéficos: o inimigo pode ser um demónio amoral, um feiticeiro ou um oficiante da magia, mas esta forma de defesa é muito fraca, pois dá razão aos fiéis quando afirmam que o rito é um instrumento dos seus desejos, reconhecendo assim a sua ineficácia. Daí que as religiões que interpretam o mal referindo-se à demonologia e à magia não ofereçam aos fiéis uma explicação abrangente da existência. A sua representação do universo tende para o optimismo e para o pluralismo e é relativamente sã de espírito. É bastante curioso que a Ciência Cristã, esse protótipo das filosofias da saúde mental que William James descrevia, tendesse a tapar as lacunas da sua interpretação do mal inventando *ad hoc* uma espécie de demonologia. Agradeço a Rosemary Harris ter-me dado a informação de que Mary Baker Eddy<sup>1</sup> atribuía a um «magnetismo animal malicioso» os males que não podia ignorar (Wilson, 1961, pp. 12-127)

Outra maneira de proteger a crença segundo a qual a religião concede prosperidade ao mundo humano é estipular que a eficácia do rito depende de certas condições, difíceis de reunir. Uma hipótese é criar um rito tão complicado e tão difícil de celebrar que o mais pequeno erro o torne ineficaz. Esta concepção do rito é estreitamente utilitária e mágica no sentido mais pejorativo. Outra hipótese é fazer depender a sua eficácia de condições morais. O oficiante e os fiéis devem encontrar-se num certo estado de espírito, não ser culpados nem malévolos, etc. Este requisito moral da eficácia ritual poderá ligar os crentes aos princípios mais sublimes da sua religião. Lembrando incessantemente ao seu povo o Juízo Final, os protestos de Israel não davam só a entender que os rituais externos não trazem a paz nem a prosperidade. Sobretudo, vedavam aos fiéis uma concepção demasiado limitada, mágica, do ritual.

No terceiro método é a religião que muda de tática. Na maioria das suas manifestações quotidianas, a religião avisa os crentes de que, obedecendo ao código moral e cumprindo os ritos apropriados, os seus campos serão férteis e as suas famílias prósperas. Mas, num outro contexto, ela descarta estes seus louváveis esforços e exhibe o seu desdém

---

<sup>1</sup> Fundadora da Ciência Cristã. (N. do T.)

tanto pela boa conduta como pelo objectivos materialistas. Não se pode dizer que tais religiões se tornam subitamente religiões do desapego do mundo e que nesta vida só prometem desapontamentos, mas vão por este caminho. A religião obriga os iniciados ndembu do Chihamba a matar o espírito branco que sabem ser o seu avô, a única fonte de fertilidade e saúde. Uma vez morto, os iniciados compreendem que estão inocentes e que devem alegrar-se (V. W. Turner, 1962). Os Ndembu cumprem criteriosamente um ritual quotidiano que lhes garante a saúde e a abundância na caça. Mas o Chihamba, o mais importante dos seus cultos, é também o instante da desilusão que nem os outros cultos deixa imune contra o descrédito. Turner sublinha que os rituais do Chihamba recorrem ao paradoxo e à contradição para exprimir verdades que não se podem exprimir doutro modo. Graças ao Chihamba, os Ndembu apreendem uma realidade mais profunda e avaliam os seus objectivos segundo critérios diferentes.

Estou inclinada a pensar que muitas são as religiões primitivas que, ao mesmo tempo, garantem o sucesso no plano material e se resguardam das experiências demasiado grosseiras alargando as suas perspectivas. Uma religião estritamente polarizada na saúde e na fortuna neste mundo expõe-se à descrença. Podemos então supor que a própria lógica das promessas não cumpridas que desacreditam a religião incita os oficiantes do culto a meditar sobre temas mais gerais e mais profundos, como o mistério do mal e da morte. Se esta hipótese estiver correcta, podemos também supor que, nos ritos aparentemente mais materialistas e num momento decisivo do ciclo ritual, se introduz um culto do paradoxo que é a derradeira unidade da vida e da morte. É aqui que a poluição relativa à morte pode desempenhar um papel positivo, criador, e ajudar a preencher o vazio metafísico.

Vejamos, por exemplo, o ritual mortuário dos Nyakyusa. Este povo, que vive a norte do lago Niassa, associa explicitamente a impureza e a loucura: os loucos comem a impureza. Existem duas espécies de loucura, uma enviada por Deus, outra surgida quando se negligencia o ritual. Portanto, os Nyakyusa consideram explicitamente o ritual como uma fonte de discernimento e de saber. Sejam quais forem as causas da loucura, os seus sintomas são sempre os mesmos: o louco come a impureza e despe-se. Para os Nyakyusa, impureza significa excrementos, lodo, rã: «Os loucos comem a impureza, a impureza da morte, e os seus excrementos são o cadáver» (M. Wilson, 1957, pp. 53 e 80-91). O ritual permite então permanecer vivo e são de espírito; a loucura, que traz a impureza, é uma espécie de morte. O ritual separa a vida da morte: «Os mortos, se não forem separados dos vivos, enlouquecem-nos». Segundo os Nyakyusa, é assim que o ritual funciona; e esta interpretação é muito sagaz. Abordámos já este tema no capítulo IV. Pois bem, os Nyakyusa não toleram a impureza e a poluição preocupa-os muito. Submetem-se a restrições complicadíssimas só para evitar qualquer contacto com os dejectos corporais que consideram extremamente perigosos:

*Ubanyali*, a impureza, provém, segundo eles dos fluidos sexuais, das menstruações, do parto e também dos cadáveres e do sangue de um inimigo abatido. Tudo isto é considerado repugnante e perigoso: os fluidos sexuais são particularmente perigosos para uma criança. (p. 131)

O contacto com o sangue menstrual é perigoso para o homem e, sobretudo, para o guerreiro; daí as complicadas restrições que a mulher menstruada deve observar enquanto prepara as refeições do marido.

Mas, apesar deste evitar da impureza em tempo normal, o acto cêntrico do luto ritual consiste precisamente no bom acolhimento da impureza. E entre carpidos, os Nyakyusa varrem as impurezas.

O sujo é o sujo da morte: a impureza. — Que ela venha agora — dizemos. — Que ela não venha depois para que não fiquemos loucos. — (...) O que quer dizer: — Demos-te tudo, comemos a impureza sobre o fogo. — Porque quem enlouquece come a impureza, os excrementos... (p. 53)

Suspeito que muito mais se poderia dizer a propósito deste rito. Mas contentemo-nos com a interpretação que nos sugerem estas breves notas sobre os Nyakyusa: abraçando voluntariamente os símbolos da morte, tomam medidas profiláticas contra os seus efeitos. A representação ritual da morte protege-os, não da morte, mas da loucura (pp. 48-49). Nas outras ocasiões, evitam os excrementos e a impureza; não fazê-lo seria, a seus olhos, uma loucura. Mas, perante a morte, renunciam a tudo afirmando até que, como os loucos, comeram a impureza, e isto para guardar a razão. Enlouquecerão se descurarem este ritual que consiste na aceitação voluntária da corrupção do corpo; cumprindo-o, ficarão sãos de espírito.

A morte é mais doce, se assim se pode dizer, por ser bem acolhida. Um outro exemplo é a morte ritual dos velhos Mestres da Lança entre os Dinka, o acontecimento mais importante da sua religião. Por comparação, todos os seus outros ritos e sacrifícios, mesmo os mais sangrentos e expressivos, parecem insignificantes. Mas não se trata de um sacrifício. Os Mestres da Lança formam um clã de sacerdotes hereditários. A sua divindade, a Carne, simboliza a vida, a luz e a verdade; podem ficar possessos por ela. As suas bênçãos e os seus sacrifícios superam em eficácia os dos outros homens. São os mediadores entre a tribo e a divindade. O rito que preside à sua morte assenta na ideia de que a vida de um Mestre da Lança não pode partir com o seu último suspiro; há que guardar-lhe a vida no corpo a fim de que o espírito seja transmitido ao seu sucessor e isto para o bem da comunidade. Ao corajoso sacrifício do sacerdote, deve a comunidade a sua sobrevivência, enquanto ordem racional.

Os viajantes estrangeiros que assistiram a esta morte ritual pensaram que se tratava apenas de asfixiar um velho indefeso. Mas, examinando melhor as doutrinas religiosas dos Dinka, apercebemo-nos de que, no eixo deste ritual, está um velho que escolhe deliberadamente o momento, a maneira e o lugar da sua morte. O velho pede ao povo que lhe prepare esta morte e, fazendo-o, age para o bem do povo. O povo transporta-o com reverência até à sepultura. Já deitado pronuncia, antecipando a morte natural, as suas últimas palavras perante os filhos aflitos. Tomando voluntária e livremente a decisão de morrer, o Mestre da Lança priva a morte da sua incerteza de tempo e de lugar. Ritualmente enquadrada pela sepultura, a sua morte voluntária constitui, para todo o povo, uma vitória da comunidade (Lienhardt). Enfrentando a morte e acolhendo-a com firmeza, ensina ao seu povo alguma coisa sobre a vida.

Os nossos dois exemplos de rituais de morte têm um ponto em comum: os protagonistas escolhem, racional e livremente, morrer. O seu acto é comparável à auto-imolação do pangolim entre os Lele, à morte ritual do Kavula entre os Ndembu, pois este espírito branco não está desgostoso, mas sim feliz, por ser abatido. Eis, pois, um outro tema que a poluição da morte pode exprimir quando assume uma significação positiva e não negativa.



Animais e vegetais têm de desempenhar o seu papel na ordem do universo. Comportam-se de acordo com a sua natureza, porque não podem fazer de outro modo. De quando em quando, uma espécie ou um indivíduo bizarro não entra nas categorias e os humanos reagem evitando-os de uma maneira ou de outra. A própria reacção perante um comportamento ambíguo traduz a esperança de que todas as coisas se conformem aos princípios que regem o universo, mas os homens sabem por experiência que o conformismo dos indivíduos não é um dado. Punições, pressões morais, interdições de tocar, de comer, um quadro ritual rígido, tudo isto contribui para pôr o homem em harmonia com o resto do universo. Mas, quando o homem não participa de bom grado, realiza imperfeitamente esta harmonia. Uma vez mais, discernimos os existencialistas primitivos que só escapam às cadeias da necessidade pelo exercício de uma escolha. Quando alguém opta voluntariamente pelos símbolos da morte, ou pela própria morte, activa um poder altamente benéfico, o que concorda com todas as observações que até ao momento fizemos.

Quando o Velho Mestre da Lança dá o sinal da sua própria morte, cumpre um acto ritual rígido. Não há aqui nada da exuberância de um S. Francisco de Assis resolvendo-se todo nu na impureza e dando bom acolhimento à sua irmã Morte, mas um e outro tocam nos mesmos mistérios. Se houver alguém que ainda acredite que a morte e o sofrimento não são parte integrante da natureza, tais actos vêm abrir-lhe os olhos. Se houver quem se sinta tentado a ver no ritual uma lâmpada mágica que basta esfregar para adquirir bens e poderes ilimitados, o ritual vem mostrar-lhe o seu outro lado. Se a hierarquia dos valores era grosseiramente materialista, ei-la agora minada, de maneira dramática, pelo paradoxo e pela contradição. Pintando temas assim sombrios, os símbolos relativos à poluição são tão necessários como a cor negra numa tela. Por isso os homens introduzem a corrupção no tempo e no espaço do sagrado.

## BIBLIOGRAFIA

- ABERCROMBIE, M. L. JOHNSON, 1960. *The Anatomy of Judgment*, Londres.
- AJOSE, 1957, «Preventive Medicine and Superstition in Nigeria». *Africa*, Julho de 1957.
- BARTLETT, F. C., 1923. *Psychology and Primitive Culture*. Cambridge. 1932. Remembering. Cambridge.
- B.EATTIE, J., 1960. *Bunyoro, An African Kingdom*. Nova Iorque. 1964. *Other Cultures* Londres.
- BERNDT, RONALD, 1951. *Kunapipi, A Study of an Australian Aboriginal Religious Cult*. Melbourne.
- BETTELHEIM, S., 1955. *Symbolic Wounds*. Glencoe, III.
- BLACK, J. S. e CHRYSTAL, G., 1912. *The Life of William Robertson-Smith*. Londres.
- BLACK, M. e ROWLEY, H. H., 1962 (Orgs.) *Peake's Commentary on the Bible*. Londres.
- BOHANNAN, P., 1957. *Justice and Judgment among the Tiv*. Londres.
- BROWN, NORMAN, O., 1959. *Life against Death*. Londres.
- BUXTON, JEAN, 1963. Capítulo sobre «Mandari» in *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. (ed. Middleton & Winter). Londres. CASSIRER, E., 1944. *An Essay on Man*. Oxford.
- CUMMING, E. e J., 1957. *Closed Ranks-an Experiment in Mental Health Education*. Cambridge, Mass.
- DE HEUSCH, L., 1964. «Structure et Praxis Sociales chez les Lele», *L'Homme*, 4. pp. 87-109.
- DE SOUSBERGHE, L., 1954. «Étuis Pénien ou Gaines de Chasteté chez les Ba-Pende.» *Africa*, 24, 3. pp. 214-9.
- DOUGLAS, M., 1957. «Animals in Lele Religious Symbolism»: *Africa*, 27, 1.1963. *The Lele of the Kasai*. Londres.
- DRIVER, R. S., 1895. *International Critical Commentary on Holy Scriptures of the Old and New Testaments: Deuteronomy*.
- DRIVER, R. e WHITE, H. A., 1898. *The Polychrome Bible, Leviticus*. Londres.
- DUBOIS, CORA, 1963. «The Wealth Concept as an Integrative Factor in Tolowa-Tututni Culture». Capítulo de *Essays in Anthropology, presented to A. L. Kroeber*.
- DUMONT, L. e PEACOCK, D., 1959. *Contributions to Indian Sociology*, vol. III.
- DURKHEIM, E., 1912, edição de 1947. Tradução de J. Swain, Glencoe, Illinois, *The Elementary Forms of the Religious Life*. Paris. Referências das páginas da edição brochada, 1961, Collier Books, N. I.
- EHRENZWEIG, A., 1953. *The Psychoanalysis of Artistic Vision and Hearing*. Londres.
- EICHRODT, W., 1933 (1ª ed.) *Theology of the Old Testament*. Trad. Baker 1961.
- ELIADE. M., 1951. *Le Chamanisme* (Trad. 1964). Paris.
1958. *Patterns in Comparative Religion*, Londres, traduzido do *Traité d'Histoire des Religions*, 1949.
- EPSTEIN, L, 1959. *Judaism*. Londres.

- EVANS-PRITCHARD, E. E., 1934. «Levy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality», *Bulletin of the Faculty of Arts Cairo*, vol. II, parte 1.
1937. *Witchcraft, Oracles and magic among the Azande*. Oxford.
1940. *The Nuer*. Oxford.
1951. *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford.
1956. *Nuer Religion*. Oxford.
- FESTINGER, L., 1957. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Evanston.
- FINLEY, M., 1956. *The World of Odysseus*. Toronto.
- FIRTH, R., 1940. «The Analysis of Mana: an empirical approach». *Journal of Polynesian Society*, 48. 4. 196. pp. 438-508.
- FORTES, M. 1959. *Oedipus and Job in West African Religion*. Cambridge.
- FORTES, M., e EVANS-PRITCHARDS, G., 1940. *African Political Systems*. Oxford.
- FREEDMAN, MAURICE (em preparação). *Chinese Lineage & Society, Fukien and Kwangtung*.
- GELLNER, E., 1962. «Concepts and Society». *International Sociological Association. Transaction of the Fifth World Congress of Sociology*, Washington, D. C., vol. I.
- GENET, JEAN, *Journal du Voleur*.
- GLUCKMAN, M., 1962. *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester.
- GOFFMAN, E., 1956. *The Presentation of the Self in Everyday Life*. Nova Iorque.
- GOLDSCHMIDT, W., 1951. «Ethics and the Structure of Society», *American Anthropologist*, 53, 1.
- GOODY, J., «Religion and Ritual: The Definitional Problem». *British Journal of Sociology*. XII. 2.
- GRÖNBECH, V. P. L., 1931. *The culture of the Teutons*, 2 vols. Publicado pela 1ª vez em Dinamarquês, 1909-12.
- HARDY, T., 1874. *Far from the Madding Crowd*. I
- HARPER, ED. B., 1964. *Journal of Asian Studies*, XXIII.
- HEGNER, R., ROOT, F., e AUGUSTINE, D., 1929. *Animal Parasitology*. Nova Iorque e Londres.
- HERZ, J. H. 1935. *The Talmud*.
1938. *Pentateuch & Haftorahs*. Londres.
- HODGEN, MARGARET, 1935. *The Doctrine of Survivals. A chapter in the History of Scientific Method in the Study of Man*. Londres.
- HOGBIN, H. L., 1934. *Law and Order in Polynesia*. Londres.
- HORTON, R., 1961, «Destiny and the Unconscious in West Africa». *Africa*, 2, Abril.
- JAMES, WILLIAM, 1901-2. *The Varieties of Religious Experience*. Londres 1952.
- JAMES, E. O., 1938. *Comparative Religion*. Methuen.
- KANT, IMMANUEL, 1934. *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, Norman Kemp Smith, edição condensada. Prefácio à 2ª edição de *Critique of Pure Reason*.
- KELLOG, S. H., 1841. *The Expositor's Bible*. Londres.
- KOPYTOFF, IGOR, 1964. «Family and Lineage among the Suku of the Congo», in *The Family Estate in Africa*. Org. por Gray, P. e Gulliver, P.

- KRAMER, NOAH, 1956. *From the Tablets of Sumer*. Denver.
- KRIGE, E. J. & J. D., 1943. *The Realm of a Rain Queen*. Londres.
- KROEBER, A. L., 1925. *Handbook of the Indian of California*.
- LAGRANGE, M. J., 1905. *Études sur les Religions Semitiques* (2.<sup>a</sup> ed.) Paris.
- LEACH, E., 1961. *Re-Thinking Anthropology*. Londres.
- LEVI-STRAUSS, C., 1958. *Anthropologie Structurale, Magie et Religion*, capítulo X, «L'efficacité Symbolique», publicado originalmente com o mesmo título em *Revue de l'Histoire des Religions* 135, N.º 1, 1949, pp. 5-27.
- LEVY-BRUHL, L., 1922. *La Mentalité Primitive*. Paris.
1936. *Primitives and the Supernatural* (Trad., Clare). Londres.
- LEWIS, I. M., 1963, «Dualism in Somali Notions of Power» *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 93, 1. pp. 109-116.
- LIENHARDT, R. G., 1961. *Divinity and Experience*. Oxford.
- MACHT, D. L., 1953. «An Experimental Pharmacological Appreciation of Leviticus XI and Deut. XIV. *Bull. Hist. Medicine*, vol. 27, pp. 444 e segs.
- MAIMONIDES, MOSES, 1881. *Guide for the Perplexed*. Tradução de M. Friedlander, 1.<sup>a</sup> edição. Londres.
- MARSHALL, L., 1957. N/OW, *Africa*, 27, 3.
- MARSHALL-THOMAS, E., 1959. *The Harmless People*. Nova Iorque.
- MARWICK, M. G., 1952. «The Social Context of Cewa Witch Beliefs». *Africa*, 22, 3. pp. 215-33.
- MAUSS, M., 1902-3. «Esquisse d'une Théorie Générale de la Magie», *L'Année Sociologique*, 1902-3, com a colaboração de H. Hubert. Reimpresso em 1950 in *Sociologie et Anthropologie*. Paris.
- MCNEILL & GAMER, 1938. *Medieval Handbooks of Penance*. Nova Iorque.
- MEAD, M., 1940. «The Mountain Arapesh». *Anthropological Papers* American Museum of Natural History, vol. 37.
- MEEK, C. K., 1937. *Law and Authority in a Nigerian Tribe*. Oxford.
- MEGGITT, M., 1962. *Desert People*. Sidney.
1964. «Male-Female Relationships in the Highlands of Australian New Guinea». *American Anthropologist*, 2. 66. 4. pp. 204-23.
- MICKLEM, NATHANIEL, 1953. *The Interpreter's Bible*, II, Leviticus.
- MIDDLETON, J., 1960. *Lugbara Religion*.
- MILNER, MARION, 1955. «Role of Illusion in Symbol Formation». *New Directions in Psychoanalysis* (Ed. por Klein, M.)
- MORTON-WILLIAMS, P., 1960. «The Yoruba Ogboni Cult in Oyo». *Africa*. 30, 4.
- MOULINIER, LOUIS, 1952. *Le Pur e l'Impur dans la Pensée des Grecs, d'Homere d Aristote, Etudes et Commentaires*, XI. Paris.
- NADEL, S. F., 1957, «Malinowski on Magic and Religion», in *Man and Culture*, Org. por R. Firth. Londres.
- NAIPAUL, V. S., 1964. *An Area of Darkness*. Londres.
- ONIAN, R. B., 1951. *Origins of European Thought about the Body, the Mind, etc.* Cambridge.
- OSTERLEY & BOX. *The Religion of the Synagogue*.
- PFEIFFER, R. H., 1957. *Books of the Old Testament*.
- POLE, DAVID, 1961. *Conditions of a Rational Enquiry into Ethics*.

- POSINKY, 1965. *Psychiatric Quarterly* XXX, p. 598.
- POSPISIL, LEOPOLD, 1963. *Kapauku Papuan Economy*. New Haven.
- RADCLIFFE-BROWN, R., 1933. *The Andaman Islanders* Cambridge.  
1939. *Taboo* (conferência).
- RADIN, PAUL, 1956. *The Trickster, A Study in American Indian Mythology*. Londres.  
1927. *Primitive Man as Philosopher*. Nova Iorque.
- RAUM, O., 1940. *Chagga Childhood*.
- READ, H., 1955. Icon and Idea, The Function of Art in the Development of Human Consciousness.
- READ, K. E., 1954. «Cultures of the Central Highlands». *South Western Journal of Anthropology*, 10. 1-43.
- RICHARDS, A. L., 1956. *Chisungu*.  
1940. Bemba marriage and Present Economic Conditions. *Rhodes-Livingstone Paper*, N.º 4.
- RICHTER, MELVIN, 1964. *The Politics of Conscience*, T. H. Green and His Age.
- RICOEUR, P., 1960. *Finitude et Culpabilité*. Paris.
- ROBINS, R. H., 1958. *The Yurok Language*.
- ROBERTSON-SMITH, W., 1889. *The Religion of the Semites*
- ROHEIM, G., 1925. *Australian Totemism*.
- ROSE, H. J., 1926. Primitive Culture in Italy.  
1954. *Journal of Hellenic Studies* 74, crítica de Moulinier.
- SALIM, S. M., 1962. Marshdwellers of the Euphrates Delta. Londres.
- SARTRE, J.-P., 1943. *L'Être et le Néant*. 3.ª ed.  
1948. Portrait of an Anti-Semite.
- SAYDON, P. P., 1953. Catholic Commentary on the Holy Scripture.
- SRINIVAS, M. N., 1952. Religion & Society among the Coorgs of South India. Oxford.
- STANNER, W. E. H., Religion, Totemism and Symbolism.
- STEIN, S., 1957. «The Dietary Laws in Rabbinic & Patristic Literature». *Studia Patristica*, vol. 64, pp. 141 ff.
- STEINER, F., 1956, *Taboo*.
- TALCOTT-PARSONS, 1960. Capítulo de *Emile Durkheim, 1858-1917. A collection of Essays with Translations and a Bibliography*. Org. por Kurt H. Wolff. Ohio.
- TEMPELS, PLACIDE, 1952. *Bantu Philosoph*.
- TURNBULL, C., 1961. *The Forest People*.
- TURNER, V. W., 1957. Schism and Continuity In an African Society. Manchester.  
1962. Chihamba, The White Spirit, Rhodes-Livingstone Paper N.º 33. 1964. «An Ndembu Doctor in Practice», capítulo de *Magic, Faith and Healing* (Org. por Arikiev). Glecoe.
- TYLOR, H. B., 1873. *Primitive Culture*.
- VAN GENNEP, 1909. *Les Rites de Passage*. (Tradução inglesa 1960).
- VANSINA, J., 1955. «Initiation Rituals of the Bushong». *Africa*, 25, 2, pp. 138-152.

1964. «Le Royaume Kuba». Musée Royale de l'Afrique Centrale, Annales-Sciences Humaines, N.º 49.
- VAN WING, J., 1959, *Études Bakongo*, pub. orig. 1921 (vol. I); 1938 (vol. II). Bruxelles.
- WANGERMAN, E., 1963. Women in the Church. *Life of the Spirit*, 27, 201, 1963.
- WATSON, W., 1958. *Tribal Cohesion in a Money Economy*, Manchester.
- WEBSTER, HUTTON, 1908. *Primitive Secret Societies. A Study in Early Politics and Religion*. 2.<sup>a</sup> ed. 1932. Nova Iorque.
1948. *Magic, a Sociological Study*.
- WESLEY, JOHN, 1826-7. *Works* vol. 5. 1.<sup>a</sup> edição americana.
- WESTERMARCK, EDWARD, 1926. *Ritual and Belief in Morocco*.
- WHATELEY, R., 1855. *On the Origin of Civilisation*.
- WHATMOUGH, JOSHUA, 1955. *Erasmus*, 8, 1, pp. 618-9.
- WILSON, BRIAN R., 1961. *Sects and Society*. London.
- WILSON, MONICA, 1957. *Rituals and Kinship among the Nyakyusa*.
- YALMAN, N., 1963. «The Purity of Women in Ceylon and Southern India.» *Journal of the Royal Anthropological Institute*.
- ZAEHNER, R. H., 1963. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*.

## ÍNDICE

AGRADECIMENTOS.....	4
INTRODUÇÃO.....	6
CAPÍTULO I.....	10
A IMPUREZA RITUAL.....	10
CAPÍTULO II.....	26
A IMPUREZA SECULAR.....	26
CAPÍTULO III.....	35
AS ABOMINAÇÕES DO LEVÍTICO.....	35
CAPÍTULO IV.....	47
MAGIA E MILAGRE.....	47
CAPÍTULO V.....	58
MUNDOS PRIMITIVOS.....	58
CAPÍTULO VI.....	72
PODERES E PERIGOS.....	72
CAPÍTULO VIII.....	96
LINHAS INTERNAS.....	96
CAPÍTULO IX.....	103
O SISTEMA EM GUERRA CONSIGO PRÓPRIO.....	103
CAPÍTULO X.....	116
A DESTRUIÇÃO E A RENOVAÇÃO DO SISTEMA.....	116
BIBLIOGRAFIA.....	130

Execução gráfica da  
TIPOGRAFIA LOUSANENSE, LDA.  
para EDIÇÕES 70. LDA.