

Marcel Mauss SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA

COSACNAIFY

Sociologia e antropologia

Marcel Mauss

Sociologia e antropologia

Precedido de uma *Introdução à obra de Marcel Mauss*
por Claude Lévi-Strauss

Textos Georges Gurvitch e Henri Lévy-Bruhl
Tradução Paulo Neves

COSACNAIFY

Biblioteca Setorial-CEFD-UFES



9 Prefácio à primeira edição (1950), por *Georges Gurvitch*

11 Introdução à obra de Marcel Mauss, por *Claude Lévi-Strauss*

Primeira parte

47 ESBOÇO DE UMA TEORIA GERAL DA MAGIA

49 I. Histórico e fontes

55 II. Definição da magia

62 III. Os elementos da magia

126 IV. Análise e explicação da magia

174 V. Conclusão

178 Apêndice

Segunda parte

183 ENSAIO SOBRE A DÁDIVA — *Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*

185 Introdução — Da dádiva e, em particular, da obrigação de retribuir os presentes

194 I. As dádivas trocadas e a obrigação de retribuí-las (Polinésia)

211 II. Extensão desse sistema — (Liberalidade, honra, moeda)

265 III. Sobrevivências desses princípios nos direitos antigos e nas economias antigas

294 IV. Conclusão

Terceira parte

315 RELAÇÕES REAIS E PRÁTICAS ENTRE A PSICOLOGIA E A SOCIOLOGIA

319 I. Lugar da sociologia na antropologia

325 II. Serviços recentes prestados pela psicologia à sociologia

331 III. Serviços a prestar à psicologia pela sociologia

337 IV. Questões colocadas à psicologia

343 Apêndice — Resumo da conclusão do debate, por Marcel Mauss

Quarta parte

345 EFEITO FÍSICO NO INDIVÍDUO DA IDÉIA DE MORTE SUGERIDA PELA COLETIVIDADE — (*Austrália, Nova Zelândia*)

349 I. Definição da sugestão coletiva da idéia de morte

353 II. Tipos de fatos australianos

358 III. Tipos de fatos neozelandeses e polinésios

	<i>Quinta parte</i>
367	UMA CATEGORIA DO ESPÍRITO HUMANO: A NOÇÃO DE PESSOA, A DE "EU"
369	I. O sujeito: a pessoa
372	II. O <i>personagem</i> e o lugar da <i>pessoa</i>
383	III. A <i>persona</i> latina
385	IV. A <i>persona</i>
390	V. A pessoa: fato moral
392	VI. A pessoa cristã
394	VII. A pessoa, ser psicológico
397	VIII. Conclusão
	<i>Sexta parte</i>
399	AS TÉCNICAS DO CORPO
401	I. Noção de técnica do corpo
409	II. Princípios de classificação das técnicas do corpo
412	III. Enumeração biográfica das técnicas do corpo
420	IV. Considerações gerais
	<i>Sétima parte</i>
423	MORFOLOGIA SOCIAL
425	Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós
504	Anexos
507	Bibliografia geral
527	Sobre o autor
	<i>In memoriam</i> , por Henri Lévy-Bruhl

Prefácio à primeira edição (1950)

Ao publicar esta miscelânea de estudos do saudoso Marcel Mauss, acreditamos satisfazer um justo desejo há muito expresso pelos sociólogos, os etnógrafos e os estudantes dessas duas disciplinas. Com efeito, cada um desses estudos, e particularmente os dois primeiros que são os mais importantes desta coletânea, constituem verdadeiras monografias sociológicas de primeiríssima ordem e de um conteúdo mais rico que muitos livros inteiros. O fato de que os leitores se vissem na impossibilidade de consultá-los sem pesquisá-los em periódicos nos quais estavam dispersos constituía um verdadeiro estorvo para o trabalho científico, tanto na França quanto no estrangeiro. Estamos particularmente felizes que uma obra-prima da sociologia francesa como A dádiva possa enfim aparecer num volume separado e facilmente manejável, graças a esta nova coleção, "Biblioteca de sociologia contemporânea", da qual ele constitui um dos primeiros volumes.

Não nos propusemos de maneira nenhuma incluir nesta coletânea o conjunto das publicações sempre importantes de Marcel Mauss. Estudos tão famosos como as Variações sazonais das sociedades esquimós e como a dissertação Fragmento de um plano de sociologia geral descritiva, sem falar do início da tese de Mauss sobre A prece, nem de seu estudo tão conhecido sobre O sacrifício e artigos escritos em colaboração seja com Durkheim, Algumas formas primitivas de classificação, seja com Fauconnet, Sociologia (na Grande Encyclopédie Française), e outros mais, não puderam encontrar lugar nesta coletânea.*

As razões disso são diversas. Acreditamos poder reservar, para uma publicação das obras completas de Mauss, estudos tais como as Variações

* Desde a terceira edição (1966), *Sociologia e antropologia* compreende, segundo desejo expresso por Georges Gurvitch antes de sua morte, o ensaio de Marcel Mauss sobre as sociedades esquimós, publicado inicialmente em *Année Sociologique* (Mauss 1904-05) e jamais reimpresso depois. [Nota dos editores franceses]

sazonais, o Fragmento de um plano e Sociologia, já que eles não tinham diretamente seu ponto de partida nas crenças e na psicologia coletiva dos arcaicos, às quais toda esta coletânea é dedicada. Por outro lado, pareceu-nos impossível – e isto com muito mais pesar – reproduzir A prece, dado que o próprio autor suspendeu sua publicação propondo-se substituí-la por um outro texto. Quanto a O sacrifício, ele foi publicado num outro livro, *Mélanges d’Histoire des Religions* [Miscelâneas de História das Religiões] de Henri Hubert e Marcel Mauss, e o artigo Algumas formas primitivas de classificação foi assinado tanto por Durkheim quanto por Mauss; sua reprodução nesta coletânea poderia assim colocar problemas delicados. Finalmente, a obra de Mauss sobre A nação não pôde ainda receber todos os esclarecimentos necessários, mas esperamos que saia sem muita demora em volume separado na mesma coleção.

Levando em conta todas essas considerações, acreditamos fazer o melhor possível ao reunir neste volume todos os estudos de Mauss que podiam ser novamente publicados sem levantar dificuldades, e que convergiam para um tema que se começa a designar cada vez mais pelo termo de “antropologia cultural”. Como Marcel Mauss os tratou com mão de mestre, não apenas do ponto de vista etnográfico mas igualmente como grande sociólogo que ele é, o título deste livro, Sociologia e antropologia, impôs-se por si mesmo, o termo “antropologia” sendo tomado no sentido amplo de “antropologia cultural” corrente na América.

Entre os estudos que publicamos, somente o Esboço de uma teoria geral da magia foi assinado, juntamente com Mauss, por Henri Hubert, cuja memória gostaríamos aqui de homenagear. O leitor encontrará na Introdução de Claude Lévi-Strauss uma imagem impressionante da riqueza inesgotável da herança intelectual legada por esse grande cientista, bem como uma interpretação muito pessoal de sua obra.

Georges Gurvitch

Introdução à obra de Marcel Mauss

Poucos ensinamentos permaneceram tão esotéricos e poucos, ao mesmo tempo, exerceram uma influência tão profunda quanto o de Marcel Mauss. Esse pensamento às vezes opaco por sua densidade mesma, mas inteiramente atravessado de cintilações, esses caminhos tortuosos que pareciam se perder no momento em que o mais inesperado dos itinerários conduzia ao núcleo dos problemas, somente aqueles que conheceram e escutaram o homem podem apreciar plenamente sua fecundidade e fazer o balanço de sua dívida em relação a ele. Não nos estenderemos aqui sobre seu papel no pensamento etnológico e sociológico francês. Ele foi examinado noutra parte (Lévi-Strauss 1947). Seja suficiente lembrar que a influência de Mauss não se limitou aos etnógrafos, nenhum dos quais poderia dizer ter escapado a ela, mas se estendeu também aos lingüistas, psicólogos, historiadores das religiões e orientistas, de modo que, no domínio das ciências sociais e humanas, uma plêiade de pesquisadores franceses lhe deve, de alguma forma, a orientação. Para os demais, a obra escrita permanecia muito dispersa e, em geral, de difícil acesso. O acaso de um encontro ou de uma leitura podia despertar ecos duráveis: reconheceríamos facilmente alguns deles em Radcliffe-Brown, Malinowski, Evans-Pritchard, Firth, Herskovits, Lloyd Warner, Redfield, Kluckhohn, Elkin, Held e muitos outros. No conjunto, a obra e o pensamento de Mauss agiram antes por intermédio de colegas e de discípulos em contato regular ou ocasional com ele, do que diretamente, na forma de palavras ou de escritos. É essa situação paradoxal que vem remediar uma coletânea de dissertações e de comunicações que estão longe de esgotar o pensamento de Mauss, e da qual cabe esperar que apenas inaugure uma série de volumes em que a obra inteira – já publicada ou inédita, elaborada a sós ou em colaboração – poderá ser finalmente apreendida em sua totalidade.

Razões práticas presidiram a escolha dos estudos reunidos neste volume. No entanto, esta seleção fortuita permite já destacar alguns aspectos de um pensamento cuja riqueza e diversidade ela consegue, ainda que imperfeitamente, ilustrar.

1

O que impressiona, em primeiro lugar, é o que gostaríamos de chamar o *modernismo* do pensamento de Mauss. O *Ensaio sobre a idéia de morte* introduz ao núcleo de preocupações o que a medicina dita psicossomática trouxe à atualidade apenas no curso dos últimos anos. É verdade que os trabalhos sobre os quais W. B. Cannon fundou uma interpretação fisiológica dos distúrbios por ele chamados homeostáticos remontam à Primeira Guerra Mundial. Mas foi numa época bem mais recente (Cannon 1942) que o ilustre biólogo compreendeu em sua teoria esses fenômenos singulares, que parecem colocar imediatamente em relação o fisiológico e o social, para os quais Mauss chamava a atenção já em 1926, não, certamente, porque os tivesse descoberto, mas como um dos primeiros a sublinhar a autenticidade, a generalidade e, sobretudo, a extraordinária importância deles para a justa interpretação das relações entre o indivíduo e o grupo.

A mesma preocupação, que domina a etnologia contemporânea, com a relação entre grupo e indivíduo inspira também a comunicação sobre as técnicas do corpo que encerra este volume. Ao afirmar o valor crucial, para as ciências do homem, de um estudo da maneira pela qual cada sociedade impõe ao indivíduo um uso rigorosamente determinado de seu corpo, Mauss anuncia as mais atuais preocupações da escola antropológica americana, tais como iriam se exprimir nos trabalhos de Ruth Benedict, Margaret Mead e da maior parte dos etnólogos americanos da jovem geração. É por intermédio da educação das necessidades e das atividades corporais que a estrutura social imprime sua marca nos indivíduos: "As crianças são treinadas... a controlar reflexos... inibir seus medos... selecionar paradas e movimentos". Essa pesquisa da projeção do social sobre o individual deve investigar o mais profundo dos costumes e das condutas; nesse domínio, não há nada de fútil, nada de gratuito, nada de supérfluo: "A educação da criança é repleta daquilo que chamamos detalhes, mas que são essenciais". E ainda: "Quantidades

de detalhes, inobservados e cuja observação deve ser feita, compõem a educação física de todas as idades e de ambos os sexos".

Assim, Mauss não apenas estabelece o plano de trabalho que será, de forma predominante, o da etnografia moderna ao longo dos dez últimos anos, mas percebe ao mesmo tempo a conseqüência mais significativa dessa nova orientação, isto é, a aproximação entre etnologia e psicanálise. Era preciso muita coragem e clarividência a um homem, oriundo de uma formação intelectual e moral tão pudica quanto a do neokantismo reinante em nossas universidades no final do século passado, para partir, como ele o faz aqui, à descoberta "de estados psíquicos desaparecidos de nossas infâncias", produzidos por "contatos de sexos e de peles", e para dar-se conta de que haveria de achar-se "em plena psicanálise, provavelmente bastante fundamentada aqui". Donde a importância, plenamente percebida por ele, do momento e das modalidades do desmame e das maneiras pelas quais o bebê é manuseado. Mauss entrevê inclusive uma classificação dos grupos humanos em "povos com berços,... povos sem berços". Basta citar os nomes e as pesquisas de Margaret Mead, Ruth Benedict, Cora Du Bois, Clyde Kluckhohn, D. Leighton, E. Erikson, K. Davis, J. Henry etc., para avaliar a novidade dessas teses, apresentadas em 1934, isto é, no ano mesmo em que apareciam os *Padrões de cultura*, ainda muito distantes dessa posição do problema e no momento em que Margaret Mead estava em via de elaborar no trabalho de campo, na Nova Guiné, os princípios de uma doutrina muito próxima, e da qual sabemos a enorme influência que estava destinada a exercer.

Sob dois pontos de vista diferentes, aliás, Mauss permanece à frente de todos os desenvolvimentos ulteriores. Ao abrir às pesquisas etnológicas um novo território, o das técnicas do corpo, ele não se limitava a reconhecer a incidência desse gênero de estudos sobre o problema da integração cultural: sublinhava também sua importância intrínseca. Ora, nesse aspecto nada ou quase nada foi feito. De dez ou quinze anos para cá, os etnólogos consentiram em debruçar-se sobre certas disciplinas corporais, mas apenas na medida em que esperavam elucidar assim os mecanismos pelos quais o grupo modela os indivíduos à sua imagem. Em verdade, ninguém ainda abordou essa tarefa imensa cuja urgente necessidade Mauss sublinhava, a saber, o inventário e a descrição de todos os usos que os homens, ao longo da história e sobretudo através do mundo, fizeram e continuam a fazer de seus corpos. Colecionamos

os produtos da indústria humana, recolhemos textos escritos ou orais. Mas as possibilidades tão numerosas e variadas de que é suscetível este instrumento, não obstante universal e colocado à disposição de cada um, que é o corpo humano, continuamos a ignorá-las, exceto aquelas, sempre parciais e limitadas, contidas nas exigências de nossa cultura particular.

No entanto, todo etnólogo que trabalhou em campo sabe que essas possibilidades são espantosamente variáveis segundo os grupos. Os limites de excitabilidade, os limites de resistência são diferentes em cada cultura. O esforço “irrealizável”, a dor “intolerável”, o prazer “extraordinário” são menos função de particularidades individuais que de critérios sancionados pela aprovação ou a desaprovação coletivas. Cada técnica, cada conduta, tradicionalmente aprendida e transmitida, funda-se sobre certas sinergias nervosas e musculares que constituem verdadeiros sistemas, solidários de todo um contexto sociológico. Isso é verdade para as mais humildes técnicas, como a produção do fogo por fricção ou o corte de instrumentos de pedra por lascas; e o é bem mais para essas grandes construções, ao mesmo tempo sociais e físicas, que são as diferentes ginásticas (inclusive a ginástica chinesa, tão diferente da nossa, e a ginástica visceral dos antigos Maori, de que conhecemos quase nada), ou ainda os exercícios circenses que constituem um antiquíssimo patrimônio de nossa cultura e cuja preservação abandonamos ao acaso das vocações individuais e das tradições familiares.

Esse conhecimento das modalidades de utilização do corpo humano seria, no entanto, particularmente necessário numa época em que o desenvolvimento dos meios mecânicos à disposição do homem tende a desviá-lo do exercício e da aplicação dos meios corporais, salvo no domínio do esporte, que é uma parte importante, mas uma parte apenas das condutas consideradas por Mauss, aliás variável segundo os grupos. Seria desejável que uma organização internacional como a UNESCO se dedicasse à realização do programa traçado por Mauss nessa comunicação. *Arquivos internacionais das técnicas corporais*, que fizessem o inventário de todas as possibilidades do corpo humano e dos métodos de aprendizagem e de exercício empregados para a montagem de cada técnica, representariam uma obra verdadeiramente internacional: pois não há, no mundo, um único grupo humano que não possa dar ao empreendimento uma contribuição original. Ademais, trata-se de um patrimônio comum e imediatamente acessível à humanidade inteira, cuja origem mergulha no fundo dos milênios, cujo valor prático permanece e

permanecerá sempre atual, e cuja disposição geral permitiria, melhor que outros meios, porque em forma de experiências vividas, tornar cada homem sensível à solidariedade, ao mesmo tempo intelectual e física, que o une à humanidade inteira. O empreendimento seria também eminentemente apto a se opor aos preconceitos de raça, uma vez que, face às concepções racistas que querem ver no homem um produto de seu corpo, mostrar-se-ia, ao contrário, que é o homem que, sempre e em toda parte, soube fazer de seu corpo um produto de suas técnicas e de suas representações.

Mas não são apenas razões morais e práticas que continuam a militar em favor desse empreendimento. Ele traria informações de uma riqueza insuspeitada sobre migrações, contatos culturais ou empréstimos situados num passado remoto, e mostraria que gestos aparentemente insignificantes, transmitidos de geração em geração, e protegidos por sua insignificância mesma, são testemunhos geralmente melhores do que jazidas arqueológicas ou monumentos figurados. A posição da mão na micção, no homem, a preferência por lavar-se em água corrente ou em água estagnada, sempre viva no costume de fechar ou deixar aberto o escoadouro de uma pia enquanto a água corre etc., são exemplos de uma arqueologia dos hábitos corporais que, na Europa moderna (e com mais forte razão noutras partes), forneceria ao historiador das culturas conhecimentos tão preciosos quanto a pré-história ou a filologia.

* * *

Ninguém melhor que Mauss, que se comprazia em ler os limites da expansão céltica na forma dos pães expostos nas padarias, podia ser sensível a essa solidariedade do passado e do presente, inscrita nos mais humildes e nos mais concretos de nossos costumes. Mas, ao sublinhar a importância da morte mágica ou das técnicas do corpo, ele pensava também estabelecer um outro tipo de solidariedade, que fornece o tema principal a uma terceira comunicação publicada neste volume: *Relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia*. Em todos esses casos, estamos em presença de um gênero de fatos “que deveriam ser estudados com urgência: aqueles em que a natureza social conflui muito diretamente com a natureza biológica do homem”.¹ Esses são, realmente,

1. Sobre esse aspecto do pensamento de Mauss, o leitor terá interesse em reportar-se a >

fatos privilegiados que permitem atacar o problema das relações entre sociologia e psicologia.

Foi Ruth Benedict que ensinou aos etnólogos e aos psicólogos contemporâneos que os fenômenos a cuja descrição estes e aqueles se dedicam são suscetíveis de ser descritos numa linguagem comum, tomada da psicopatologia, o que constitui por si mesmo um mistério. Dez anos antes, Mauss apercebera-se disso com uma lucidez tão profética que somente ao abandono em que foram deixadas as ciências do homem em nosso país podemos imputar que o imenso domínio, cuja entrada se achava assim indicada e aberta, não fosse de imediato explorado. Com efeito, já em 1924, dirigindo-se aos psicólogos e definindo a vida social como “um mundo de relações simbólicas”, Mauss lhes dizia: “Enquanto vós só percebeis esses casos de simbolismo bastante raramente e geralmente em séries de fatos anormais, nós, sociólogos, percebemos muitos deles de uma forma constante e em séries imensas de fatos normais”. Toda a tese de *Padrões de cultura* é antecipada nessa fórmula, da qual sua autora certamente jamais teve conhecimento; e é uma pena: se a tivessem conhecido com os desenvolvimentos que a acompanham, Ruth Benedict e sua escola teriam se defendido mais facilmente contra algumas censuras que às vezes mereceram.

Com efeito, empenhada em definir um sistema de correlações entre a cultura do grupo e o psiquismo individual, a escola psicossociológica americana corria o risco de encerrar-se num círculo. Ela se dirigira à psicanálise pedindo-lhe para assinalar as intervenções fundamentais que, expressão da cultura do grupo, determinam atitudes individuais duráveis. Desde então, etnólogos e psicanalistas seriam arrastados numa discussão interminável sobre o primado respectivo de cada fator. Deve uma sociedade seus caracteres institucionais a modalidades particulares da personalidade de seus membros, ou essa personalidade se explica por certos aspectos da educação da primeira infância, que são, eles próprios, fenômenos de ordem cultural? O debate deverá permanecer sem saída, a menos que se perceba que as duas ordens não estão, uma frente à outra, numa relação de causa e efeito (seja qual for, aliás, a posição respectiva que se atribua a cada uma), mas que a formulação psicológica não é senão uma tradução, no plano do psiquismo individual, de uma estrutura

> dois outros artigos, não incluídos no presente volume: “Salutations par le rite et les larmes” (1921b) e “L’Expression obligatoire des sentiments” (1921b), em *Journal de Psychologie*.

propriamente sociológica. É aliás o que Margaret Mead sublinha muito oportunamente numa publicação recente (Mead 1949: 388), mostrando que os testes de Rorschach, aplicados a indígenas, nada ensinam ao etnólogo que ele já não conheça por métodos de investigação propriamente etnológicos, embora possam fornecer uma útil tradução psicológica de resultados estabelecidos de forma independente.

É essa subordinação do psicológico ao sociológico que Mauss utilmente evidencia. Por certo, Ruth Benedict jamais pretendeu reduzir tipos de culturas a distúrbios psicopatológicos, e menos ainda explicar os primeiros pelos segundos. Mas ainda assim era imprudente utilizar uma terminologia psiquiátrica para caracterizar fenômenos sociais, quando a relação verdadeira se estabeleceria antes no outro sentido. É da natureza da sociedade que ela se exprima simbolicamente em seus costumes e em suas instituições; ao contrário, as condutas individuais normais *jamais são simbólicas por elas mesmas*: elas são os elementos a partir dos quais um sistema simbólico, que só pode ser coletivo, se constrói. São apenas as condutas anormais que, por serem dessocializadas e de certo modo abandonadas a si mesmas, realizam, no plano individual, a ilusão de um simbolismo autônomo. Dito de outro modo, as condutas individuais anormais, num grupo social dado, atingem o simbolismo, mas num nível inferior e, se podemos dizer, numa ordem de grandeza diferente e realmente incomensurável àquela na qual se exprime o grupo. Portanto, é ao mesmo tempo natural e fatal que, simbólicas, de um lado, e traduzindo, de outro (por definição), um sistema diferente daquele do grupo, as condutas psicopatológicas individuais ofereçam a cada sociedade uma espécie de equivalente, duplamente diminuído (porque individual e porque patológico), de simbolismos diferentes do seu próprio, embora vagamente evocadores de formas normais e realizadas em escala coletiva.

Talvez pudéssemos ir mais longe ainda. O domínio do patológico jamais se confunde com o domínio do individual, pois os diferentes tipos de distúrbios se dispõem em categorias, admitem uma classificação, e porque as formas predominantes não são as mesmas segundo as sociedades, e segundo esse ou aquele momento da história de uma mesma sociedade. A redução do social ao psicológico, tentada por alguns por intermédio da psicopatologia, seria ainda mais ilusória do que admitimos até o presente, se devesse ser reconhecido que cada sociedade possui suas formas preferidas de distúrbios mentais, e que estes, tanto como

as formas normais, são função de uma ordem coletiva que a própria exceção não deixa indiferente.

Em sua dissertação sobre a magia, de que falaremos mais adiante, e da qual cumpre considerar a data para julgá-la com equidade, Mauss observa que, se “a simulação do mágico é da mesma ordem que a constatada nos estados de neurose”, ainda assim é verdade que as categorias nas quais se recrutam os feiticeiros, “enfermos, extáticos, nervosos e forasteiros, formam na realidade espécies de classes sociais”. E ele acrescenta: “O que lhes confere virtudes mágicas não é tanto seu caráter físico individual quanto a atitude tomada pela sociedade em relação a todo o seu gênero”. Mauss coloca assim um problema que ele não resolve, mas que podemos tentar explorar depois dele.

* * *

É cômodo comparar o xamã em transe ou o protagonista de uma cena de possessão a um neurótico. Nós mesmos o fizemos (Lévi-Strauss 1949) e o paralelo é legítimo no sentido de que, nos dois tipos de estados, intervêm provavelmente elementos comuns. Impõem-se, contudo, restrições: em primeiro lugar, nossos psiquiatras, diante de documentos cinematográficos relativos a danças de possessão, declaram-se incapazes de reduzir essas condutas a qualquer uma das formas de neuroses que eles costumam observar. Por outro lado, e principalmente, os etnógrafos em contato com feiticeiros, ou com possuídos habituais ou ocasionais, contestam que esses indivíduos, sob todos os aspectos normais fora das circunstâncias socialmente definidas nas quais se entregam a suas manifestações, possam ser considerados como doentes. Nas sociedades com sessões de possessão, a possessão é uma conduta aberta a todos; suas modalidades são fixadas pela tradição, seu valor é sancionado pela participação coletiva. Em nome de quê se afirmaria que indivíduos que correspondem à média de seu grupo, que dispõem de todos os meios intelectuais e físicos nos atos da vida corrente, e que manifestam ocasionalmente uma conduta significativa e aprovada, deveriam ser tratados como anormais?

A contradição que acabamos de enunciar pode ser resolvida de duas formas diferentes. Ou as condutas descritas sob o nome de “transe” e de “possessão” nada têm a ver com aquelas que, em nossa própria sociedade, chamamos psicopatológicas; ou se pode considerá-las

como sendo do mesmo tipo, e é então a conexão com estados patológicos que deve ser considerada como contingente e como resultante de uma condição particular à sociedade em que vivemos. Nesse último caso, estaríamos diante de uma segunda alternativa: seja que as pretensas doenças mentais, na realidade estranhas à medicina, devam ser consideradas como incidências sociológicas sobre a conduta de indivíduos cuja história e constituição pessoais dissociaram parcialmente do grupo; seja que se reconheça nesses doentes a presença de um estado verdadeiramente patológico, mas de origem fisiológica, e que apenas criaria um terreno favorável – ou, se quiserem, “sensibilizador” – a certas condutas simbólicas que continuariam a depender somente da interpretação sociológica.

Não temos necessidade de abrir semelhante debate; se a alternativa foi rapidamente evocada, é apenas para mostrar que uma teoria puramente sociológica dos distúrbios mentais (ou do que consideramos como tais) poderia ser elaborada sem o temor de ver um dia os fisiologistas descobrirem um substrato bioquímico das neuroses. Mesmo nessa hipótese a teoria permaneceria válida. E é relativamente fácil imaginar sua economia. Toda cultura pode ser considerada como um conjunto de sistemas simbólicos, à frente dos quais situam-se a linguagem, as regras matrimoniais, as relações econômicas, a arte, a ciência, a religião. Todos esses sistemas visam a exprimir certos aspectos da realidade física e da realidade social, e, mais ainda, as relações que esses dois tipos de realidade mantêm entre si e que os próprios sistemas simbólicos mantêm uns com os outros. Que eles jamais possam alcançar isso de forma integralmente satisfatória, e sobretudo equivalente, resulta, em primeiro lugar, das condições de funcionamento próprias a cada sistema: eles permanecem sempre incomensuráveis; resulta, a seguir, de que a história introduz nesses sistemas elementos alógenos, determina deslocamentos de uma sociedade para outra, e desigualdades no ritmo relativo de evolução de cada sistema particular. Em razão, portanto, de que uma sociedade é sempre dada no tempo e no espaço, sujeita assim à incidência de outras sociedades e de estados anteriores de seu próprio desenvolvimento; também em razão de que, mesmo numa sociedade teórica imaginada sem relação com nenhuma outra e sem dependência de seu passado, os diferentes sistemas de símbolos cujo conjunto constitui a cultura ou civilização permaneceriam irreduzíveis entre si (a tradução de um sistema num outro sendo condicionada pela introdução de constantes

que são valores irracionais), resulta que nenhuma sociedade jamais é integral e completamente simbólica: ou, mais exatamente, que ela jamais consegue oferecer a todos os seus membros, e no mesmo grau, o meio de ser utilizada plenamente para a edificação de uma estrutura simbólica que, para o pensamento normal, só é realizável no plano da vida social. Pois, propriamente falando, é aquele que chamamos são de espírito que se aliena, uma vez que consente em existir num mundo definível apenas pela relação entre eu e outrem.² A sanidade do espírito individual implica a participação na vida social, assim como a recusa de prestar-se a ela (mas ainda segundo modalidades que ela impõe) corresponde ao aparecimento dos distúrbios mentais.

Uma sociedade qualquer é portanto comparável a um universo em que somente massas discretas seriam altamente estruturadas. Assim, em toda sociedade seria inevitável que uma porcentagem (aliás variável) de indivíduos se veja colocada, se podemos dizer, fora de sistema ou entre dois ou vários sistemas irreduzíveis. A esses indivíduos, o grupo pede, e mesmo impõe, que representem certas formas de compromisso irrealizáveis no plano coletivo, que finjam transições imaginárias, que encarnem sínteses incompatíveis. Em todas essas condutas aparentemente aberrantes, os “doentes” não fazem senão transcrever um estado do grupo e tornar manifesta essa ou aquela de suas constantes. A posição periférica deles em relação a um sistema local não impede que, do mesmo modo que este, sejam parte integrante do sistema total. Mais exatamente, se eles não fossem essas testemunhas dóceis, o sistema total correria o risco de desintegrar-se em seus sistemas locais. Pode-se portanto dizer que, para cada sociedade, a relação entre condutas normais e condutas especiais é complementar. Isso é evidente no caso do xamanismo e da possessão; mas não seria menos verdadeiro para condutas que nossa própria sociedade recusa agrupar e legitimar como *vocações*, ao mesmo tempo que entrega o cuidado de realizar um equivalente estatístico delas a indivíduos sensíveis (por razões históricas, psicológicas, sociológicas ou fisiológicas, pouco importa) às contradições e às lacunas da estrutura social.

Vemos claramente como e por que um feiticeiro é um elemento de equilíbrio social; a mesma constatação impõe-se para as danças ou ceri-

2. É exatamente essa, parece-nos, a conclusão que se tira do profundo estudo do Dr. Jacques Lacan, “L’Agressivité en psychanalyse” (1948).

mônias de possessão (Leiris 1950: 1352-54). Mas, se nossa hipótese é exata, seguir-se-ia que as formas de distúrbios mentais característicos de cada sociedade, e a porcentagem de indivíduos por eles afetados, são um elemento constitutivo do tipo particular de equilíbrio que lhe é próprio. Num notável e recente estudo, depois de observar que nenhum xamã “é, na vida cotidiana, um indivíduo ‘anormal’, neurótico ou paranoico, caso contrário seria considerado como um louco e não como um xamã”, Nadel sustenta que existe uma relação entre os distúrbios patológicos e as condutas xamanísticas, mas que consiste menos numa assimilação das segundas aos primeiros do que na necessidade de definir os primeiros em função das segundas. Precisamente porque as condutas xamanísticas são normais, resulta que, nas sociedades com xamãs, possam permanecer normais certas condutas que, noutra parte, seriam consideradas como (e seriam efetivamente) patológicas. Um estudo comparativo de grupos xamanísticos e não-xamanísticos, numa área geográfica restrita, mostra que o xamanismo poderia desempenhar um duplo papel frente a disposições psicopáticas: explorando-as, por um lado, mas, por outro, canalizando-as e estabilizando-as. De fato, parece que, sob a influência do contato com a civilização, a frequência das psicoses e das neuroses tende a se elevar nos grupos sem xamanismo, enquanto nos outros é o próprio xamanismo que se desenvolve, mas sem crescimento dos distúrbios mentais (Nadel 1946). Vê-se portanto que os etnólogos que pretendem dissociar completamente certos rituais de todo contexto psicopatológico são movidos de uma boa vontade um tanto timorata. A analogia é manifesta e as relações são talvez mesmo suscetíveis de medida. Isso não significa que as sociedades ditas primitivas se coloquem sob a autoridade de loucos, mas sim que nós mesmos tratamos às cegas fenômenos sociológicos como se eles pertencessem à patologia, quando nada têm a ver com ela ou, pelo menos, quando os dois aspectos devem ser rigorosamente dissociados. Na realidade, é a noção mesma de *doença mental* que está em causa. Pois, se o mental e o social se confundem, como afirma Mauss, seria absurdo, nos casos em que social e fisiológico estão diretamente em contato, aplicar a uma das duas ordens uma noção (como a de doença) que só tem sentido na outra.

Ao entregarmo-nos a uma excursão, que alguns por certo julgarão imprudente, aos mais extremos confins do pensamento de Mauss e talvez até mais além, quisemos apenas mostrar a riqueza e a fecundidade dos temas que ele oferecia à meditação de seus leitores ou ouvintes. Sob

esse aspecto, sua reivindicação do simbolismo como pertencendo integralmente às disciplinas sociológicas pôde ser, como em Durkheim, imprudentemente formulada: pois, na comunicação sobre as *Relações entre a psicologia e a sociologia*, Mauss julga ainda possível elaborar uma teoria sociológica do simbolismo, quando é preciso evidentemente buscar uma origem simbólica da sociedade. Quanto mais recusarmos à psicologia uma competência que se exerceria em todos os níveis da vida mental, mais deveremos nos inclinar diante dela como a única capaz (com a biologia) de explicar a origem das funções de base. Ainda assim é verdade que todas as ilusões ligadas hoje à noção de “personalidade modal” ou de “caráter nacional”, com os círculos viciosos decorrentes, devem-se à crença de que o caráter individual é simbólico por si mesmo, quando, como Mauss nos advertia (e excetuados os fenômenos psicopatológicos), ele fornece apenas a matéria-prima, ou os elementos, de um simbolismo que – como vimos mais acima – mesmo no plano do grupo não chega nunca a se completar. Assim, tanto no plano do normal quanto no do patológico, a extensão ao psiquismo individual dos métodos e dos procedimentos da psicanálise não pode conseguir fixar a imagem da estrutura social, graças a uma milagrosa redução que permitiria à etnologia ela própria se abster.

O psiquismo individual não reflete o grupo, muito menos o pré-forma. Teremos legitimado suficientemente o valor e a importância dos estudos que se fazem hoje nessa direção reconhecendo que ele o completa. Essa complementaridade entre psiquismo individual e estrutura social funda a fértil colaboração reclamada por Mauss, que se realizou entre etnologia e psicologia; mas essa colaboração só permanecerá válida se a primeira disciplina continuar a reivindicar, para a descrição e a análise objetiva dos costumes e das instituições, um lugar que o aprofundamento de suas incidências subjetivas pode consolidar, sem conseguir jamais fazê-la passar ao segundo plano.

2

Tais são, parece-nos, os pontos essenciais para os quais os três ensaios – *Psicologia e sociologia*, *A idéia de morte* e *As técnicas do corpo* – podem sempre utilmente dirigir a reflexão. Os outros três que completam este volume (e inclusive ocupam sua maior parte) – *Teoria geral da magia*,

*Ensaio sobre a dádiva e Noção de pessoa*³ – colocam-nos diante de um outro e ainda mais decisivo aspecto do pensamento de Mauss, que sobressairia melhor se tivéssemos podido escalar os vinte anos que separam a *Magia da Dádiva* com alguns pontos de referência: *L'Art et le mythe* [A arte e o mito] (1908b); *Anna-Virâj* (1911); *Les Origines de la notion de monnaie* [As origens da noção de moeda] (1914); *Dieux Ewhe de la monnaie et du change* [Deuses Ewhe da moeda e da troca] (1913-14); *Uma antiga forma de contrato entre os Trácios* (1921a); *Sobre um texto de Posidônio* (1925); e se o capital *Ensaio sobre a dádiva* tivesse sido acompanhado dos textos que testemunham a mesma orientação: *Algumas formas primitivas de classificação* (em colaboração com Durkheim) (1901-02); *Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós* (1904-05); *Gift, Gift* (1924); *Relações jocosas de parentesco* (1926b); *Wette, Wedding* (1928); *Biens masculins et féminins en Droit celtique* [Bens masculinos e femininos em direito céltico] (1929a); *As civilizações* (1930); *Fragmento de um plano de sociologia descritiva* (1934).

Com efeito, e embora o *Ensaio sobre a dádiva* seja, sem contestação possível, a obra-prima de Mauss, sua obra mais justamente célebre e aquela cuja influência foi mais profunda, cometer-se-ia um grave erro isolando-a do resto. Foi o *Ensaio sobre a dádiva* que introduziu e impôs a noção de fato social total; mas percebe-se sem dificuldade de que maneira essa noção se liga às preocupações, diferentes apenas em aparência, que evocamos ao longo dos parágrafos precedentes. Poder-se-ia mesmo dizer que ela as comanda, pois, como elas, mas de forma mais inclusiva e sistemática, procede do mesmo cuidado de definir a realidade social; melhor ainda: de definir o social como a realidade. Ora, o social não é real senão integrado em sistema, e esse é um primeiro aspecto da noção de fato total: “Depois de terem inevitavelmente dividido e abstraído um pouco em excesso, os sociólogos devem buscar recompor o todo”. Mas o fato total não consegue sê-lo por simples reintegração dos aspectos descontínuos – familiar, técnico, econômico, jurídico, religioso – sob qualquer um dos quais poderíamos ser tentados a apreendê-lo exclusivamente. É preciso também que ele se encarne numa experiência individual, e isto sob dois pontos de vista diferentes: primeiro, numa história individual que permita “observar o comportamento de seres totais, e não divididos em faculdades”; a seguir, naquilo que gostaríamos

3. Esta a ser completada por: “L'Âme et le prénom” (1929b).

de chamar (reencontrando o sentido arcaico de um termo cuja aplicação ao caso presente é evidente) uma *antropologia*, isto é, um sistema de interpretação que explique simultaneamente os aspectos físico, fisiológico, psíquico e sociológico de todas as condutas: “O simples estudo desse fragmento de nossa vida que é nossa vida em sociedade não basta”.

O fato social total apresenta-se, portanto, com um caráter tridimensional. Ele deve fazer coincidir a dimensão propriamente sociológica, com seus múltiplos aspectos sincrônicos; a dimensão histórica ou diacrônica; e, enfim, a dimensão fisio-psicológica. Ora, é somente em indivíduos que essa tríplice aproximação pode ocorrer. Se nos dedicamos a esse “estudo do concreto, e do completo”, devemos necessariamente perceber que “o que é verdadeiro não é a prece ou o direito, mas o melanésio dessa ou daquela ilha, Roma, Atenas”.

Por conseguinte, a noção de fato total está em relação direta com a dupla preocupação, que nos parecera nossa única agora, de ligar o social e o individual, de um lado, o físico (ou fisiológico) e o psíquico, de outro. Mas compreendemos melhor sua razão, ela própria dupla: de um lado, é somente ao cabo de toda uma série de reduções que estaremos de posse do fato total, o qual compreende: 1) diferentes modalidades do social (jurídica, econômica, estética, religiosa etc.); 2) diferentes momentos de uma história individual (nascimento, infância, educação, adolescência, casamento etc.); 3) diferentes formas de expressão, desde fenômenos fisiológicos como reflexos, secreções, desacelerações e acelerações, até categorias inconscientes e representações conscientes, individuais ou coletivas. Tudo isso é claramente social, num certo sentido, uma vez que é somente na forma de fato social que esses elementos de natureza tão diversa podem adquirir uma significação global e tornarem-se uma totalidade. Mas o inverso é igualmente verdadeiro: pois a única garantia que podemos ter de que um fato total corresponde à realidade, em vez de ser o acúmulo arbitrário de detalhes mais ou menos verídicos, é que ele seja apreensível numa experiência concreta: primeiro, de uma sociedade localizada no espaço ou no tempo, “Roma, Atenas”; mas também de um indivíduo qualquer de alguma dessas sociedades, “o melanésio dessa ou daquela ilha”. Portanto, é realmente verdade que, num certo sentido, todo fenômeno psicológico é um fenômeno sociológico, que o mental identifica-se com o social. Mas, num outro sentido, tudo se inverte: a prova do social, esta, só pode ser mental; dito de outro modo, jamais podemos estar certos de ter atingido o

sentido e a função de uma instituição, se não somos capazes de reviver sua incidência numa consciência individual. Como essa incidência é uma parte integrante da instituição, toda interpretação deve fazer coincidir a objetividade na análise histórica ou comparativa com a subjetividade da experiência vivida. Levando adiante o que nos parecera como uma das orientações do pensamento de Mauss, havíamos chegado há pouco à hipótese de uma complementaridade entre o psíquico e o social. Essa complementaridade não é estática, como o seria a das duas metades de um quebra-cabeça, ela é dinâmica e provém de que o psíquico é ao mesmo tempo simples *elemento de significação* para um simbolismo que o ultrapassa, e único *meio de verificação* de uma realidade cujos aspectos múltiplos não podem ser apreendidos em forma de síntese fora dele.

Há portanto bem mais, na noção de fato social total, do que uma recomendação dirigida aos pesquisadores, para que não deixem de relacionar as técnicas agrícolas e o ritual, ou a construção da canoa, a forma da aglomeração familiar e as regras de distribuição dos produtos da pesca. Que o fato social seja total não significa apenas que *tudo o que é observado faz parte da observação*; mas também e sobretudo que, numa ciência em que o observador é da mesma natureza que seu objeto, *o observador é ele próprio uma parte de sua observação*. Não fazemos alusão, com isso, às modificações que a observação etnológica traz inevitavelmente ao funcionamento da sociedade na qual se exerce, pois essa dificuldade não é exclusiva das ciências sociais; ela ocorre onde quer que se proponha fazer medições finas, isto é, onde o observador (ele próprio ou seus meios de observação) é da mesma ordem de grandeza que o objeto observado. Aliás, foram os físicos que a puseram em evidência e não os sociólogos, aos quais ela apenas se impõe da mesma forma. A situação particular das ciências sociais é de uma outra natureza, que se deve ao caráter intrínseco de seu objeto, ao mesmo tempo objeto e sujeito, ou, para usar a linguagem de Durkheim e de Mauss, “coisa” e “representação”. Certamente se poderia dizer que as ciências físicas e naturais se encontram no mesmo caso, já que todo elemento do real é um objeto mas suscita representações, e uma explicação integral do objeto deveria esclarecer simultaneamente sua estrutura própria e as representações por meio das quais apreendemos suas propriedades. Em teoria isso é verdade: uma química total deveria nos explicar não apenas a forma e a distribuição das moléculas do morango, mas de que modo um sabor único resulta desse arranjo. No entanto, a história prova que

uma ciência satisfatória não tem necessidade de ir tão longe e que ela pode, durante séculos e eventualmente milênios (pois ignoramos quando ela chegará a seu termo) progredir no conhecimento de seu objeto resguardada por uma distinção, eminentemente instável, entre qualidades próprias ao objeto, as únicas que se busca explicar, e outras que são função do sujeito e cuja consideração pode ser deixada de lado.

Quando Mauss fala de fatos sociais totais, ele supõe, ao contrário (se o interpretamos corretamente), que essa dicotomia fácil e eficaz é interdita ao sociólogo, ou pelo menos que ela só podia corresponder a um estado provisório e fugaz do desenvolvimento de sua ciência. Para apreender convenientemente um fato social é preciso apreendê-lo *totalmente*, isto é, por fora como uma coisa, mas como uma coisa da qual é parte integrante a apreensão subjetiva (consciente e inconsciente) que dela faríamos se, inelutavelmente homens, vivéssemos o fato como indígena em vez de observá-lo como etnógrafo. O problema é saber como é possível realizar essa ambição, que não consiste apenas em apreender um objeto simultaneamente por fora e por dentro, mas que exige bem mais: pois é preciso que a apreensão interna (a do indígena ou, pelo menos, a do observador que revive a experiência indígena) seja transposta nos termos da apreensão externa, fornecendo certos elementos de um conjunto que, para ser válido, deve se apresentar de forma sistemática e coordenada.

A tarefa seria irrealizável se a distinção repudiada pelas ciências sociais entre o objetivo e o subjetivo fosse tão rigorosa como deve ser a mesma distinção quando provisoriamente admitida pelas ciências físicas. Mas, precisamente, estas últimas inclinam-se temporariamente diante de uma distinção que elas querem rigorosa, enquanto as ciências sociais rechaçam definitivamente uma distinção que, nelas, só poderia ser fluida. Que queremos dizer com isso? É que, na medida mesmo em que a distinção teórica é impossível, ela pode ser levada muito mais longe na prática, a ponto de tornar um de seus termos negligenciável, ao menos em relação à ordem de grandeza da observação. Uma vez estabelecida a distinção entre objeto e sujeito, o próprio sujeito pode novamente desdobrar-se do mesmo modo, e assim por diante, de forma ilimitada, sem jamais reduzir-se a nada. A observação sociológica, condenada, ao que parece, pela insuperável antinomia que destacamos no parágrafo precedente, *consegue safar-se* graças à capacidade do sujeito de objetivar-se indefinidamente, isto é (sem conseguir jamais abolir-se como sujeito), de projetar no exterior frações sempre

decrecentes de si. Teoricamente, ao menos, esse fracionamento não tem limite, a não ser implicar sempre a existência dos dois termos como condição de sua possibilidade.

O lugar eminente da etnografia nas ciências do homem, que explica o papel que ela já desempenha em alguns países, sob o nome de antropologia social e cultural, como inspiradora de um novo humanismo, deve-se ao fato de ela apresentar sob uma forma experimental e concreta esse processo ilimitado de objetivação do sujeito que, para o indivíduo, é tão dificilmente realizável. As milhares de sociedades que existem ou existiram na superfície da terra são humanas e, por essa razão, delas participamos de forma subjetiva: poderíamos ter nascido nelas, e podemos portanto buscar compreendê-las como se nelas tivéssemos nascido. Mas, ao mesmo tempo, seu conjunto, em relação a uma qualquer dentre elas, atesta a capacidade do sujeito de objetivar-se em proporções praticamente ilimitadas, pois essa sociedade de referência, que constitui apenas uma ínfima fração do dado, está sempre exposta, ela própria, a subdividir-se em duas sociedades diferentes, uma das quais iria juntar-se à massa enorme daquilo que, para a outra, é e será sempre objeto, e assim por diante indefinidamente. Toda sociedade diferente da nossa é objeto, todo grupo de nossa própria sociedade, diferente daquele ao qual pertencemos, é objeto, todo costume desse mesmo grupo, ao qual não aderimos, é objeto. Mas essa série ilimitada de objetos, que constitui o Objeto da etnografia, e que o sujeito deveria arrancar de si dolorosamente se a diversidade das práticas e dos costumes não o pusesse diante de um fracionamento operado de antemão, jamais a cicatrização histórica ou geográfica poderia fazê-lo esquecer (sob pena de aniquilar o resultado de seus esforços) que tais objetos procedem dele, e que a análise desses, conduzida da forma mais objetiva, não poderia deixar de reintegrá-los na subjetividade.

* * *

O risco trágico que espreita sempre o etnógrafo, lançado nesse empreendimento de identificação, é ser vítima de um *mal-entendido*; ou seja, que a apreensão subjetiva à qual chegou não apresente com a do indígena nenhum ponto em comum, fora de sua subjetividade mesma. Essa dificuldade seria insolúvel, as subjetividades sendo, por hipótese, incomparáveis e incomunicáveis, se a oposição entre mim e outrem não

pudesse ser superada num terreno, que é também aquele onde o objetivo e o subjetivo se encontram: referimo-nos ao inconsciente. De um lado, com efeito, as leis da atividade inconsciente estão sempre fora da apreensão subjetiva (podemos tomar consciência delas, mas como objeto); e de outro, no entanto, são elas que determinam as modalidades dessa apreensão.

Assim, não é surpreendente que Mauss, convencido da necessidade de uma estreita colaboração entre sociologia e psicologia, tenha constantemente apelado ao inconsciente como o que fornece o caráter comum e específico dos fatos sociais: “Tanto em magia e em religião como em lingüística, são as idéias inconscientes que agem”. E, na mesma dissertação sobre a magia, de onde é extraída a citação precedente, assiste-se a um esforço, certamente ainda indeciso, para formular os problemas etnológicos de outra maneira que não com a ajuda das “categorias rígidas e abstratas de nossa linguagem e de nossa razão”, em termos de uma “psicologia não intelectualista” alheia a nossos “entendimentos de adultos europeus”, em que seria completamente errôneo discernir uma concordância antecipada como o pré-logismo de Lévy-Bruhl, que Mauss jamais haveria de aceitar. Deve-se antes buscar seu sentido na tentativa que ele próprio fez, a propósito da noção de *mana*, para atingir uma espécie de “quarta dimensão” do espírito, um plano no qual se confundiriam as noções de “categoria inconsciente” e de “categoria do pensamento coletivo”.

Mauss via portanto com justeza quando constatava, já em 1902, que “em suma, tão logo chegamos à representação das propriedades mágicas, estamos diante de fenômenos semelhantes aos da linguagem”. Pois foi a lingüística, e mais particularmente a lingüística estrutural, que nos familiarizou desde então com a idéia de que os fenômenos fundamentais da vida do espírito, os que a condicionam e determinam suas formas mais gerais, situam-se no nível do pensamento inconsciente. O inconsciente seria assim o termo mediador entre mim e outrem. Ao aprofundar seus dados, não nos prolongamos, se podemos dizer, no sentido de nós mesmos: alcançamos um plano que não nos parece estranho porque ele guarda nosso eu mais secreto; mas (muito mais normalmente) porque, sem nos fazer sair de nós mesmos, ele nos põe em coincidência com formas de atividade que são ao mesmo tempo *nossas* e *outras*, condições de todas as vidas mentais de todos os homens e de todos os tempos. Assim, a apreensão (que só pode ser objetiva) das formas

inconscientes da atividade do espírito conduz do mesmo modo à subjetivação; pois, em última instância, é uma operação do mesmo tipo que, na psicanálise, nos permite reconquistar nosso eu mais estranho e, na investigação etnológica, nos dá acesso ao mais estranho dos outros como um outro nós. Em ambos os casos, é o mesmo problema que se coloca, o de uma comunicação buscada, ora entre um *eu* subjetivo e um *eu* objetivante, ora entre um *eu* objetivo e um *outro* subjetivado. E, também nos dois casos, a busca mais rigorosamente positiva dos itinerários inconscientes desse encontro, traçados de uma vez por todas na estrutura inata do espírito humano e na história particular e irreversível dos indivíduos ou dos grupos, é a condição do sucesso.

O problema etnológico é portanto, em última análise, um problema de comunicação; e essa constatação deve bastar para separar radicalmente a via seguida por Mauss, identificando *inconsciente* e *coletivo*, da de Jung, que se poderia ser tentado a definir do mesmo modo. Pois não é a mesma coisa definir o inconsciente como uma categoria do pensamento coletivo ou distingui-lo em setores, conforme o caráter individual ou coletivo do conteúdo que se lhe atribui. Nos dois casos concebe-se o inconsciente como um sistema simbólico; mas, para Jung, o inconsciente não se reduz ao sistema: ele está repleto de símbolos, e mesmo de coisas simbolizadas que lhe formam uma espécie de substrato. Ou esse substrato é inato: mas, sem a hipótese teológica, é inconcebível que o conteúdo da experiência a preceda; ou ele é adquirido: ora, o problema da hereditariedade de um inconsciente adquirido não seria menos temível que o dos caracteres biológicos adquiridos. Na realidade, não se trata de traduzir em símbolos um dado extrínseco, mas de reduzir à sua natureza de sistema simbólico coisas que só escapam a ele para se incomunicabilizar. Como a linguagem, o social é uma realidade autônoma (a mesma, aliás); os símbolos são mais reais que aquilo que simbolizam, o significante precede e determina o significado. Reencontraremos esse problema a propósito do *mana*.

O caráter revolucionário do *Ensaio sobre a dádiva* é lançar-nos nesse caminho. Os fatos que ele evidencia não constituem descobertas. Dois anos antes, Davy havia analisado e discutido o *potlatch* com base nas investigações de Boas e de Swanton, cuja importância o próprio Mauss procurara sublinhar em seu ensino já antes de 1914; e todo o *Ensaio sobre a dádiva* emana, da forma mais direta, dos *Argonautas do Pacífico Ocidental* [1922] que Malinowski publicara dois anos antes também,

e que haveriam de conduzi-lo, independentemente, a conclusões muito próximas das de Mauss;⁴ paralelismo que incitaria a considerar os próprios indígenas melanésios como os verdadeiros autores da teoria moderna da reciprocidade. De onde vem, portanto, o poder extraordinário dessas páginas desordenadas, que conservam ainda algo de rascunho, nas quais se justapõem de forma tão curiosa as anotações impressionistas e, comprimida na maioria das vezes num aparato crítico que esmaga o texto, uma erudição inspirada, que parece respigar ao acaso referências americanas, indianas, célticas, gregas ou da Oceania, mas sempre igualmente convincentes? Poucas pessoas puderam ler o *Ensaio sobre a dádiva* sem sentir toda a gama das emoções tão bem descritas por Malebranche ao evocar sua primeira leitura de Descartes: o coração palpitando, a cabeça fervendo e o espírito invadido de uma certeza ainda indefinível, mas imperiosa, de assistir a um acontecimento decisivo da evolução científica.

É que, pela primeira vez na história do pensamento etnológico, um esforço era feito para transcender a observação empírica e atingir realidades mais profundas. Pela primeira vez, o social cessa de pertencer ao domínio da qualidade pura – anedota, curiosidade, matéria de descrição moralizante ou de comparação erudita – e torna-se um sistema, entre cujas partes pode-se descobrir, portanto, conexões, equivalências e solidariedades. São primeiramente os produtos da atividade social (técnica, econômica, ritual, estética ou religiosa) – ferramentas, produtos manufaturados, produtos alimentares, fórmulas mágicas, ornamentos, cantos, danças e mitos – que se tornam comparáveis entre si pelo caráter comum que todos possuem de serem transferíveis, segundo modalidades que podem ser analisadas e classificadas e que, mesmo quando parecem inseparáveis de certos tipos de valores, são redutíveis a formas mais fundamentais, estas gerais. Aliás, eles não são apenas comparáveis, mas com frequência substituíveis, na medida em que valores diferentes podem se substituir na mesma operação. E, sobretudo, são as próprias operações, por diversas que possam se mostrar através dos acontecimentos da vida social (nascimento, iniciação, casamento, contrato, morte ou sucessão), e arbitrárias pelo número e a distribuição dos indivíduos que envolvem, como recipiendários, intermediários ou doadores, que autorizam sempre uma redução a um número menor de operações, de

4. Ver sobre esse ponto a nota de Malinowski n. 57 (1922: 41).

grupos ou de pessoas, nos quais não mais reaparecem, no fim de contas, senão os termos fundamentais de um equilíbrio, diversamente concebido e diferentemente realizado segundo o tipo de sociedade em questão. Os tipos tornam-se assim definíveis por esses caracteres intrínsecos, e comparáveis entre si, já que esses caracteres não se situam mais numa ordem qualitativa, mas no número e no arranjo de elementos que são, eles próprios, constantes em todos os tipos. Vejamos um exemplo num estudioso que, talvez melhor do que ninguém, soube compreender e explorar as possibilidades abertas por esse método (Firth 1936: cap. xv; 1939: 323): as intermináveis séries de festas e de presentes que acompanham o casamento na Polinésia, envolvendo dezenas, quando não centenas de pessoas, e que parecem desafiar a descrição empírica, podem ser analisadas em 30 ou 35 prestações que se efetuam entre cinco linhagens que estão entre si numa relação constante, e decomponíveis em quatro ciclos de reciprocidade entre as linhagens A e B, A e C, A e D, e A e E, o conjunto exprimindo um certo tipo de estrutura social tal que, por exemplo, ciclos entre B e C, ou entre E e B ou D, ou, enfim, entre E e C sejam excluídos, enquanto uma outra forma de sociedade os colocaria em primeiro plano. O método é de uma aplicação tão rigorosa que, se um erro aparecesse na solução das equações assim obtidas, ele teria mais chance de ser imputável a uma lacuna no conhecimento das instituições indígenas do que a uma falha de cálculo. Assim, no exemplo que acaba de ser citado, constata-se que o ciclo entre A e B inaugura-se por uma prestação sem contrapartida; o que convidaria de imediato a buscar, se não a conhecêssemos, a presença de uma ação unilateral, anterior às cerimônias matrimoniais, embora em relação direta com elas. Tal é exatamente o papel desempenhado na sociedade em questão pela abdução da noiva, da qual a primeira prestação representa, segundo a própria terminologia indígena, a “compensação”. Teríamos assim podido deduzi-la, se ela não tivesse sido observada.

Notar-se-á que essa técnica operatória é muito próxima da que Troubetzkoy (1939) e Jakobson (1949) elaboravam, na mesma época em que Mauss escrevia o *Ensaio*, e que haveria de permitir-lhes fundar a lingüística estrutural; também aí tratava-se de distinguir um dado puramente fenomenológico, fora da alçada da análise científica, de uma infraestrutura mais simples que ele, e à qual ele deve toda a sua realidade. Graças às noções de “variantes facultativas”, de “variantes combinatórias”, de “termos de grupo” e de “neutralização”, a análise

fonológica ia precisamente possibilitar definir uma língua por um pequeno número de relações constantes, a diversidade e a complexidade aparente do sistema fonético ilustrando apenas a gama possível das combinações autorizadas.

Como a fonologia para a lingüística, o *Ensaio sobre a dádiva* inaugura portanto uma nova era para as ciências sociais. A importância desse duplo acontecimento (que infelizmente permaneceu, em Mauss, no estado de esboço) não pode melhor ser comparada senão à descoberta da análise combinatória para o pensamento matemático moderno. Que Mauss jamais tenha empreendido a exploração de sua descoberta, e que tenha assim inconscientemente incitado Malinowski (de quem se pode reconhecer, sem fazer injúria à sua memória, que foi melhor observador do que teórico) a lançar-se sozinho, baseado nos mesmos fatos e nas conclusões análogas a que eles haviam independentemente chegado, na elaboração do sistema correspondente, é um dos grandes infortúnios da etnologia contemporânea.

É difícil saber em que sentido Mauss teria desenvolvido sua doutrina, se tivesse consentido em fazê-lo. O interesse principal de uma de suas obras mais tardias, a *Noção de pessoa*, igualmente publicada neste volume, está menos na argumentação, que se poderá achar ligeira e às vezes negligente, do que na tendência que nela se manifesta de estender à ordem diacrônica uma técnica de permutações que o *Ensaio sobre a dádiva* concebia antes em função dos fenômenos sincrônicos. Seja como for, Mauss provavelmente teria encontrado certas dificuldades em levar mais adiante a elaboração do sistema, veremos por que em seguida. Mas certamente não lhe teria dado a forma regressiva que este haveria de receber de Malinowski, para quem a noção de *função*, concebida por Mauss a exemplo da álgebra, isto é, implicando que os valores sociais são conhecíveis *em função* uns dos outros, transforma-se no sentido de um empirismo ingênuo, para não mais designar senão o serviço prático prestado à sociedade por seus costumes e suas instituições. Lá onde Mauss considerava uma *relação constante* entre fenômenos, na qual se acha sua explicação, Malinowski pergunta-se apenas *a que eles servem*, a fim de buscar-lhes uma justificação. Essa posição do problema anula todos os progressos anteriores, pois reintroduz um conjunto de postulados sem valor científico.

Que a posição do problema tal como Mauss o definira fosse a única legítima, é o que atestam os mais recentes desenvolvimentos das ciências

sociais, que permitem formar a esperança de sua matematização progressiva. Em alguns domínios essenciais, como o do parentesco, a analogia com a linguagem, tão firmemente afirmada por Mauss, pôde permitir descobrir as regras precisas segundo as quais se constituem, em qualquer tipo de sociedade, ciclos de reciprocidade cujas leis mecânicas são doravante conhecidas, possibilitando o emprego do raciocínio dedutivo num domínio que parecia submetido ao arbítrio mais completo. Por outro lado, ao associar-se cada vez mais intimamente à lingüística, para um dia constituir com ela uma vasta ciência da comunicação, a antropologia social pode esperar beneficiar-se das imensas perspectivas abertas à própria lingüística pela aplicação do raciocínio matemático ao estudo dos fenômenos de comunicação (Wiener 1948; Shannon & Weaver 1949). A partir de agora, sabemos que um grande número de problemas etnológicos e sociológicos, seja no plano da morfologia, seja mesmo na arte ou na religião, aguardam apenas a boa vontade dos matemáticos que, com a colaboração de etnólogos, poderiam conduzi-los a progressos decisivos, se não ainda para uma solução, ao menos para uma unificação prévia, que é a condição de sua solução.

3

Não é portanto num espírito de crítica, mas antes inspirados no dever de não deixar perder ou corromper-se a parte mais fecunda de seu ensinamento, que somos levados a buscar a razão pela qual Mauss deteve-se à beira dessas imensas possibilidades, como Moisés conduzindo seu povo até uma terra prometida da qual jamais contemplaria o esplendor. Deve haver em algum lugar uma passagem decisiva que Mauss não transpôs, e que pode certamente explicar por que o *novum organum* das ciências sociais do século xx, que se podia esperar dele e cujos fios condutores estavam em sua mão, nunca se revelou a não ser na forma de fragmentos.

Um curioso aspecto da argumentação seguida no *Ensaio sobre a dádiva* nos dará a pista da dificuldade. Mauss mostra-se ali, com razão, dominado por uma certeza de ordem lógica, a saber, que a *troca* é o denominador comum de um grande número de atividades sociais aparentemente heterogêneas entre si. Mas essa troca, ele não consegue vê-la nos fatos. A observação empírica não lhe fornece a troca, mas apenas — como ele próprio diz — “três obrigações: dar, receber, retribuir”. Toda a

teoria reclama assim a existência de uma estrutura, da qual a experiência não oferece senão os fragmentos, os membros esparsos, ou melhor, os elementos. Se a troca é necessária e se ela não é dada, é preciso então construí-la. De que maneira? Aplicando aos corpos isolados, os únicos presentes, uma fonte de energia que opere sua síntese. “Pode-se... provar que nas coisas trocadas... há uma virtude que força as dádivas a circular, a serem dadas e retribuídas”. Mas é aqui que a dificuldade começa. Essa virtude existe objetivamente, como uma propriedade física dos bens trocados? Evidentemente, não; aliás, isso seria impossível, pois os bens em questão não são apenas objetos físicos, mas também dignidades, cargos, privilégios, cujo papel sociológico é no entanto o mesmo que o dos bens materiais. É preciso então que a virtude seja concebida subjetivamente; mas, nesse caso, estamos diante de uma alternativa: ou essa virtude não é senão o ato de troca ele próprio, tal como o representa o pensamento indígena, e nos vemos encerrados num círculo; ou ela é de uma natureza diferente, e, em relação a ela, o ato de troca torna-se então um fenômeno secundário.

O único meio de escapar ao dilema teria sido perceber que a troca é que constitui o fenômeno primitivo, e não as operações discretas nas quais a vida social se decompõe. Aí como alhures, mas aí sobretudo, devia aplicar-se um preceito que o próprio Mauss já havia formulado no *Ensaio sobre a magia*: “A unidade do todo é ainda mais real que cada uma das partes”. Ao contrário, no *Ensaio sobre a dádiva*, Mauss obstina-se em reconstruir um todo com partes, e, como isso é manifestamente impossível, ele é forçado a acrescentar à mistura uma quantidade suplementar que lhe dê a ilusão de perfazer sua conta. Essa quantidade é o *hau*.

Não estamos aqui diante de um desses casos (não tão raros) em que o etnólogo se deixa mistificar pelo indígena? Não pelo indígena em geral, que não existe, mas por um grupo indígena determinado, no qual especialistas já se debruçaram sobre problemas, colocaram-se questões e tentaram responder a elas. No caso, e em vez de seguir até o fim a aplicação de seus princípios, Mauss os abandona em favor de uma teoria neozelandesa, que tem um imenso valor como documento etnográfico, mas que não passa de uma teoria. Ora, não é porque sábios maori foram os primeiros a se colocar certos problemas, e os resolveram de forma infinitamente interessante mas muito pouco satisfatória, que devemos nos inclinar diante de sua interpretação. O *hau* não é a

razão última da troca: é a forma consciente sob a qual homens de uma sociedade determinada, em que o problema tinha uma importância particular, conceberam uma necessidade inconsciente cuja razão está alhures.

Assim, no instante mais decisivo, Mauss é tomado de uma hesitação e de um escrúpulo. Ele não sabe mais exatamente se deve fazer o quadro da teoria, ou a teoria da realidade, indígenas. Nisso ele tem razão, numa larga medida: a teoria indígena está numa relação muito mais direta com a realidade indígena do que o estaria uma teoria elaborada a partir de nossas categorias e de nossos problemas. Era portanto um grande progresso, no momento em que ele escrevia, atacar um problema etnográfico a partir de sua teoria neozelandesa ou melanésia, e não com o auxílio de noções ocidentais como o animismo, o mito ou a participação. Mas, indígena ou ocidental, a teoria não é jamais senão uma teoria. Ela oferece no máximo uma via de acesso, pois o que crêem os interessados, sejam fueguinos ou australianos, está sempre muito afastado do que eles pensam ou fazem efetivamente. Depois de ter destacado a concepção indígena, era preciso reduzi-la por uma crítica objetiva que permitisse atingir a realidade subjacente. Ora, esta tem muito menos chance de se achar em elaborações conscientes do que em estruturas mentais inconscientes que se pode atingir através das instituições e, melhor ainda, na linguagem. O *hau* é um produto da reflexão indígena; mas a realidade é mais aparente em alguns traços lingüísticos que Mauss não deixou de apontar, sem dar-lhes toda a importância que convinha: “O papua e o melanésio”, ele observa, “têm uma única palavra para designar a compra e a venda, o empréstimo e a tomada de empréstimo. As operações antitéticas são expressas pela mesma palavra”. Toda a prova está aí, que as operações em questão, longe de serem antitéticas, não passam de dois modos de uma mesma realidade. Não há necessidade do *hau* para fazer a síntese, porque a antítese não existe. Ela é uma ilusão subjetiva dos etnógrafos e às vezes também dos indígenas que, quando raciocinam sobre si mesmos – o que lhes acontece com bastante frequência – conduzem-se como etnógrafos ou, mais exatamente, como sociólogos, isto é, como colegas com os quais é lícito discutir.

Aos que nos censurariam levar o pensamento de Mauss num sentido demasiado racionalista, quando nos esforçamos por reconstruí-lo sem apelar a noções mágicas ou afetivas cuja intervenção nos parece residual, responderemos que esse esforço por compreender a vida social como um sistema de relações, que anima o *Ensaio sobre a dádiva*,

Mauss o atribuiu explicitamente a si mesmo desde o início de sua carreira, no *Esboço de uma teoria geral da magia* que inaugura este volume. É ele, e não nós, que afirma a necessidade de compreender o ato mágico como um juízo. É ele que introduz na crítica etnográfica uma distinção fundamental entre juízo analítico e juízo sintético, cuja origem filosófica se encontra na teoria das noções matemáticas. Sendo assim, acaso não teremos razão de dizer que, se Mauss tivesse podido conceber o problema do juízo em outros termos que não os da lógica clássica, e formulá-lo em termos de lógica das relações, então, com o papel mesmo da cópula, teriam desmoronado as noções que fazem as vezes dela em sua argumentação (ele o diz expressamente: “o *mana*... desempenha o papel da cópula na proposição”), isto é, o *mana* na teoria da magia e o *hau* na teoria da dádiva?

* * *

De fato, com vinte anos de intervalo, a argumentação do *Ensaio sobre a dádiva* reproduz (ao menos em seu início) a da *Teoria da magia*. Só isso justificaria a inclusão neste volume de um trabalho do qual deve-se considerar a data antiga (1902) para não cometer injustiça ao julgá-lo. Era a época em que a etnologia comparada não havia ainda renunciado, em grande parte por instigação do próprio Mauss, e como ele haveria de dizer no *Ensaio sobre a dádiva*, “àquela comparação constante em que tudo se mistura, e em que as instituições perdem a cor local e os documentos seu sabor”. É somente mais tarde que ele ia se dedicar a fixar a atenção em sociedades “que representam realmente pontos máximos, excessos, que permitem ver melhor os fatos do que lá onde, não menos essenciais, eles permanecem ainda pequenos e involuídos”. Mas, para compreender a história de seu pensamento, para perceber algumas de suas constantes, o *Esboço* oferece um valor excepcional. E isso é verdade não apenas para a compreensão do pensamento de Mauss, mas para apreciar a história da escola sociológica francesa e a relação exata entre o pensamento de Mauss e o de Durkheim. Ao analisar as noções de *mana*, de *wakan* e de *orenda*, ao edificar sobre sua base uma interpretação de conjunto da magia, e ao chegar desse modo ao que ele considera como categorias fundamentais do espírito humano, Mauss antecipa em dez anos a economia e algumas conclusões das *Formas elementares da vida religiosa* [1912]. O *Esboço* mostra assim a importância da contribuição

de Mauss ao pensamento de Durkheim; ele permite reconstituir algo da íntima colaboração entre o tio e o sobrinho que não se limitou ao campo etnográfico, pois se sabe, por outro lado, o papel essencial desempenhado por Mauss na preparação de *O suicídio* [1897].

Mas o que nos interessa aqui, sobretudo, é a estrutura lógica da obra. Ela está inteiramente apoiada na noção de *mana*, e sabe-se que, sob essa ponte, muita água correu desde então. Para alcançar de novo a corrente, seria preciso primeiro integrar ao *Esboço* os resultados mais recentes obtidos no trabalho de campo e aqueles extraídos da análise lingüística.⁵ Seria preciso também completar os diversos tipos de *mana* introduzindo nessa família já extensa, e não muito harmoniosa, a noção, tão freqüente entre os indígenas da América do Sul, de uma espécie de *mana* substancial e na maioria das vezes negativo: fluido que o xamã manipula, que se deposita sobre os objetos de uma forma observável, que provoca deslocamentos e levitações, e cuja ação é em geral considerada como nociva. Assim, o *isaruma* dos Jivaro, o *nandé* cuja representação nós mesmos estudamos entre os Nambikwara (Lévi-Strauss 1948b), e todas as formas análogas observadas entre os Amniapá, Apapocuva, Apinayé, Galibi, Chiquitos, Lamistas, Chamicuro, Xeberos, Yameo, Iquitos etc. (Metrax 1944a,b) O que subsistiria da noção de *mana* depois de tais acréscimos? É difícil dizer; em todo caso, ela sairia *profanada*. Não que Mauss e Durkheim tenham cometido um erro, como é dito às vezes, ao aproximar noções tomadas de regiões do mundo distantes umas das outras, e ao constituí-las em categoria. Mesmo se a história confirmasse as conclusões da análise lingüística e o termo polinésio *mana* fosse um descendente longínquo de um termo indonésio que define a eficácia de deuses pessoais, disso não resultaria de modo algum que a noção conotada por esse termo na Melanésia e na Polinésia seja um resíduo, ou um vestígio, de um pensamento religioso mais elaborado. Apesar de todas as diferenças locais, parece efetivamente certo que *mana*, *wakan*, *orenda* representam explicações do mesmo tipo; é legítimo, portanto, constituir o tipo, procurar classificá-lo e analisá-lo.

A dificuldade da posição tradicional em matéria de *mana* nos parece ser de outra natureza. Ao contrário do que se acreditava em 1902, as concepções do tipo *mana* são tão freqüentes e tão difundidas que

5. A. M. Hocart 1914, 1922, 1932; H. Ian Hogbin 1935-36; A. Capell, 1938; R. Firth 1940; 1941: 189-218; G. Blake Palmer 1946; G. J. Schneep 1947; B. Malinowski 1948.

convém perguntar se não estamos diante de uma forma de pensamento universal e permanente, que, longe de caracterizar certas civilizações ou pretensos “estágios” arcaicos ou semi-arcaicos da evolução do espírito humano, seria função de uma certa situação do espírito diante das coisas, devendo portanto aparecer toda vez que essa situação é dada. Mauss cita, no *Esboço*, uma observação muito profunda do padre Thavenet a propósito da noção de *manitu* entre os Algonquinos: “... Ele designa mais particularmente todo ser que não tem ainda um nome comum, que não é familiar: de uma salamandra, uma mulher dizia que tinha medo, era um *manitu*; zombam dela dizendo-lhe o nome. As pérolas dos traficantes são as cascas de um *manitu*, e a bandeira, essa coisa maravilhosa, é a pele de um *manitu*”. Do mesmo modo, o primeiro grupo de índios tupi-kayabi semicivilizados, com a ajuda dos quais havíamos de penetrar, em 1938, numa aldeia desconhecida da tribo, admirando os cortes de flanela vermelha que lhes presenteávamos, exclamavam: “*O que é este bicho vermelho?*”; o que não é nem um testemunho de animismo primitivo, nem a tradução de uma noção indígena, mas apenas um idiotismo do *falar caboclo*, isto é, do português rústico do interior do Brasil. Mas, inversamente, os Nambikwara, que jamais tinham visto bois antes de 1915, os designavam, como sempre o fizeram em relação às estrelas, com o nome de *alásu*, cuja conotação é muito próxima do algonquim *manitu*.⁶

Essas assimilações não são tão extraordinárias; com mais reserva, certamente, praticamos algumas que são do mesmo tipo, quando qualificamos um objeto desconhecido ou cujo uso se explica mal, ou cuja eficácia nos surpreende, de *truc* [treco] ou de *machin* [objeto ou pessoa cujo nome se ignora]. Por trás de *machin*, existe *machine* [máquina] e, mais longinquamente, a idéia de força ou de poder. Quanto a *truc*, os etimologistas derivam-no de um termo medieval que significa o lance feliz nos jogos de habilidade ou de azar, isto é, um dos sentidos precisos que se dá ao termo indonésio no qual alguns vêem a origem da palavra *mana*.⁷ Por certo não dizemos de um objeto que ele possui “*truc*” ou

“*machin*”, mas dizemos de uma pessoa que ela possui “algo”, e, quando a gíria americana atribui a uma mulher “*oomph*” [*sex appeal*], não é certo, se evocamos a atmosfera sagrada e imbuída de tabus que, na América ainda mais que alhures, impregna a vida sexual, que estejamos muito distantes do sentido de *mana*. A diferença deve-se menos às noções elas próprias, tais como o espírito as elabora inconscientemente em toda parte, do que ao fato de que, em nossa sociedade, essas noções têm um caráter fluido e espontâneo, enquanto noutros lugares elas servem para fundar sistemas refletidos e oficiais de interpretação, isto é, um papel que nós mesmos reservamos à ciência. Mas, sempre e em toda parte, noções desse tipo intervêm, um pouco como símbolos algébricos, para representar um valor indeterminado de significação, em si mesmo vazio de sentido e portanto suscetível de receber qualquer sentido, cuja única função é preencher uma distância entre o significante e o significado, ou, mais exatamente, assinalar o fato de que em tal circunstância, em tal ocasião, ou em tal de suas manifestações, uma relação de inadequação se estabelece entre significante e significado em prejuízo da relação complementar anterior.

Colocamo-nos assim num caminho estreitamente paralelo ao de Mauss ao invocar a noção de *mana* como fundamento de certos juízos sintéticos *a priori*. Mas recusamo-nos a segui-lo quando ele vai buscar a origem da noção de *mana* numa outra ordem de realidades que não as relações que ela ajuda a construir: ordem de sentimentos, volições e crenças, que são, do ponto de vista da explicação sociológica, ou epifenômenos, ou mistérios, em todo caso objetos extrínsecos ao campo de investigação. Aí está, a nosso ver, a razão pela qual uma investigação tão rica, tão penetrante, tão cheia de iluminações, vê-se abortada e chega a uma conclusão decepcionante. No fim das contas, o *mana* não seria senão “a expressão de sentimentos sociais que se formaram ora fatalmente e universalmente, ora fortuitamente, em relação a certas coisas, escolhidas em sua maior parte de forma arbitrária...”⁸ Mas as noções de

6. Lévi-Strauss, 1948a: 299-305; 1948b: 98-99. Comparar com o que dizem os Dakota do primeiro cavalo, trazido pelo raio, segundo o mito: “Ele não exalava cheiro como um ser humano e pensou-se que poderia ser um cão, mas era muito maior que um cão de caça, e assim foi chamado *sunka wakan*, cão misterioso” (Beckwith 1930: 379). 7. Sobre essa derivação da palavra *mana*, cf. A. Capell, 1938.

8. Por decisiva que tenha sido a atitude de Mauss assimilando os fenômenos sociais à linguagem, ela haveria, num ponto, de colocar a reflexão sociológica em dificuldade. Idéias como as expressas nessa citação podiam, com efeito, invocar a seu favor o que por muito tempo haveria de ser considerado como a muralha inexpugnável da lingüística saussuriana, isto é, a teoria da natureza arbitrária do signo lingüístico. Mas tampouco existe, hoje, posição que seja tão urgente ultrapassar quanto esta.

sentimento, de fatalidade, de fortuito e de arbitrário não são noções científicas. Elas não esclarecem os fenômenos que se queria explicar, elas participam deles. Vemos portanto que num caso, ao menos, a noção de *mana* apresenta os caracteres de potência secreta, de força misteriosa, que Durkheim e Mauss lhe atribuíram: é o papel que ela desempenha no próprio sistema deles. Aí, realmente, o *mana* é *mana*. Mas, ao mesmo tempo, perguntamo-nos se essa teoria do *mana* é algo mais que uma imputação ao pensamento indígena de propriedades implicadas pelo lugar muito particular que a idéia de *mana* é chamada a ocupar no deles.

Nunca será demais, portanto, prevenir os admiradores sinceros de Mauss que seriam tentados a deter-se nessa primeira etapa de seu pensamento, e que dirigiriam um reconhecimento menos a suas análises lúcidas do que a seu talento excepcional para restituir, em sua estranheza e autenticidade, certas teorias indígenas: pois ele jamais teria buscado nessa contemplação o refúgio preguiçoso de um pensamento vacilante. Limitar-se ao que é apenas, na história do pensamento de Mauss, uma atitude preliminar, arriscaria lançar a sociologia num caminho perigoso, e que seria mesmo sua perdição se, dando um passo a mais, a realidade social fosse reduzida à concepção que o homem, mesmo selvagem, faz dela. Aliás, essa concepção seria privada de sentido se seu caráter reflexivo fosse esquecido. A etnografia se dissolveria então numa fenomenologia verbosa, miscelânea falsamente ingênua em que as obscuridades aparentes do pensamento indígena só seriam realçadas para encobrir as confusões, de outro modo muito manifestas, do pensamento do etnógrafo.

Não é ilícito tentar prolongar o pensamento de Mauss na outra direção: a que o *Ensaio sobre a dádiva* haveria de definir, depois de superado o equívoco que já observamos a propósito do *hau*. Pois, se o *mana* está no final do *Esboço*, o *hau* só aparece felizmente no início da *dádiva*, e todo o *Ensaio* trata-o como um ponto de partida, não como um ponto de chegada. A que se chegaria, projetando retrospectivamente sobre a noção de *mana* a concepção que Mauss nos convida a formar da troca? Seria preciso admitir que, como o *hau*, o *mana* não é senão o reflexo subjetivo da exigência de uma totalidade não percebida. A troca não é um edifício complexo, construído a partir das obrigações de dar, de receber e de retribuir, com o auxílio de um cimento afetivo e místico. É uma síntese imediatamente dada ao e pelo pensamento simbólico que, na troca como em qualquer outra forma de comunicação, supera a

contradição que lhe é inerente de perceber as coisas como os elementos do diálogo, simultaneamente relacionadas a si e a outrem, e destinadas por natureza a passarem de um a outro. Que elas sejam *de um* ou *de outro* representa uma situação derivada relativamente ao caráter relacional inicial. Mas não se dá o mesmo em relação à magia? O juízo mágico, implicado no ato de produzir a fumaça para suscitar as nuvens e a chuva, não se baseia numa distinção primitiva entre fumaça e nuvem, com o apelo ao *mana* para soldá-las uma à outra, mas no fato de que um plano mais profundo do pensamento identifica fumaça e nuvem, de que um é a mesma coisa que o outro, ao menos sob certo aspecto, e essa identificação justifica a associação subsequente, não o contrário. Todas as operações mágicas repousam sobre a restauração de uma unidade, não perdida (pois nada jamais é perdido), mas inconsciente, ou menos completamente consciente do que essas próprias operações. A noção de *mana* não é da ordem do real, mas da ordem do pensamento que, mesmo quando se pensa ele próprio, nunca pensa senão um objeto.

É no caráter relacional do pensamento simbólico que podemos buscar a resposta ao nosso problema. Quaisquer que tenham sido o momento e as circunstâncias de seu aparecimento na escala da vida animal, a linguagem só pôde nascer repentinamente. As coisas não puderam passar a significar de forma progressiva. Em consequência de uma transformação cujo estudo não compete às ciências sociais, mas à biologia e à psicologia, uma passagem efetuou-se, de um estágio em que nada tinha um sentido a um outro em que tudo o possuía. Ora, essa observação, aparentemente banal, é importante, porque essa mudança radical não tem contrapartida no domínio do conhecimento, o qual se elabora lenta e progressivamente. Dito de outro modo, no momento em que o Universo inteiro, de uma só vez, tornou-se *significativo*, nem por isso ele foi melhor *conhecido*, mesmo sendo verdade que o aparecimento da linguagem haveria de precipitar o ritmo do desenvolvimento do conhecimento. Há portanto uma oposição fundamental, na história do espírito humano, entre o simbolismo, que oferece um caráter de descontinuidade, e o conhecimento, marcado de continuidade. O que resulta disso? É que as duas categorias do significante e do significado se constituíram simultânea e solidariamente, como dois blocos complementares; mas que o conhecimento, isto é, o processo intelectual que permite identificar, uns em relação aos outros, alguns aspectos do significante e alguns aspectos do significado — poder-se-ia

mesmo dizer escolher, no conjunto do significante e no conjunto do significado, as partes que apresentam entre si as relações mais satisfatórias de conveniência mútua —, só se pôs a caminho muito lentamente. Tudo se passou como se a humanidade tivesse adquirido de uma só vez um imenso domínio e seu plano detalhado, com a noção da relação recíproca dos dois, mas tivesse passado milênios a aprender quais símbolos determinados do plano representavam os diferentes aspectos do domínio. O Universo significou bem antes que se começasse a saber o que ele significava; isso é certamente evidente. Mas, da análise anterior, resulta também que ele significou, desde o início, a totalidade daquilo que a humanidade pode esperar conhecer dele. O que é chamado o progresso do espírito humano e, em todo caso, o progresso do conhecimento científico, não pôde e jamais poderá consistir senão em retificar recortes, proceder a reagrupamentos, definir pertencças e descobrir recursos novos, no seio de uma totalidade fechada e complementar consigo mesma.

Estamos aparentemente muito longe do *mana*; na realidade, muito perto. Pois, embora a humanidade sempre tenha possuído uma massa enorme de conhecimentos positivos, e as diferentes sociedades humanas tenham dedicado mais ou menos esforço em mantê-los e em desenvolvê-los, foi ainda assim numa época muito recente que o pensamento científico se instalou como mestre e que formas de sociedades apareceram nas quais o ideal intelectual e moral, ao mesmo tempo que os fins práticos perseguidos pelo corpo social, se organizaram em torno do conhecimento científico, escolhido como centro de referência de forma oficial e refletida. A diferença é de grau, não de natureza, mas ela existe. Podemos portanto esperar que a relação entre simbolismo e conhecimento conserve caracteres comuns nas sociedades não industriais e nas nossas, ainda que desigualmente marcados. Não é cavar um fosso entre umas e outras reconhecer que o trabalho de reajustamento do significante em relação ao significado foi perseguido de forma mais metódica e mais rigorosa a partir do nascimento, e dos limites de expansão, da ciência moderna. Mas, em qualquer outra parte, e constantemente ainda entre nós mesmos (e certamente por muito tempo), mantém-se uma situação fundamental e que pertence à condição humana, a saber, que o homem dispõe desde sua origem de uma integralidade de significante que lhe é muito difícil alocar a um significado, dado como tal sem ser no entanto conhecido. Há sempre uma inadequação entre os dois, assimilável apenas para o entendimento divino, e que resulta na existência de

uma superabundância de significante em relação aos significados nos quais ela pode colocar-se. Em seu esforço para compreender o mundo, o homem dispõe assim sempre de um excedente de significação (que ele reparte entre as coisas segundo leis do pensamento simbólico que compete aos etnólogos e aos lingüistas estudar). Essa distribuição de uma razão suplementar — se podemos nos exprimir desse modo — é absolutamente necessária para que, no total, o significante disponível e o significado assinalado permaneçam entre si na relação de complementaridade que é a condição mesma do exercício do pensamento simbólico.

Acreditamos que noções do tipo *mana*, por diversas que possam ser, e considerando-as em sua função mais geral (que, como vimos, não desaparece em nossa mentalidade e em nossa forma de sociedade), representam precisamente esse *significante flutuante*, que é a servidão de todo pensamento finito (mas também a garantia de toda arte, toda poesia, toda invenção mítica e estética), embora o conhecimento científico seja capaz, se não de estancá-lo, ao menos de discipliná-lo parcialmente. Aliás, o pensamento mágico oferece outros métodos de canalização, com outros resultados, e esses métodos podem muito bem coexistir. Em outros termos, e inspirando-nos no preceito de Mauss de que todos os fenômenos sociais podem ser assimilados à linguagem, vemos nas noções de *mana*, *wakan*, *orenda* e outras do mesmo tipo, a expressão consciente de uma *função semântica*, cujo papel é permitir ao pensamento simbólico exercer-se apesar da contradição que lhe é própria. Assim se explicam as antinomias, aparentemente insolúveis, ligadas a essa noção, que tanto impressionaram os etnógrafos e que Mauss evidenciou: força e ação; qualidade e estado; substantivo, adjetivo e verbo ao mesmo tempo; abstrata e concreta; onipresente e localizada. E, de fato, o *mana* é tudo isso ao mesmo tempo; mas não é assim, precisamente, porque ele não é nada disso? Porque ele é simples forma ou, mais exatamente, símbolo em estado puro, portanto suscetível de assumir qualquer conteúdo simbólico? Nesse sistema de símbolos que toda cosmologia constitui, ele seria simplesmente um *valor simbólico zero*, isto é, um signo que marca a necessidade de um conteúdo simbólico suplementar àquele que pesa já sobre o significado, mas que pode ser um valor qualquer, com a condição de fazer parte ainda da reserva disponível e de já não ser, como dizem os fonólogos, um termo de grupo.⁹

9. Os lingüistas já foram levados a formular hipóteses desse tipo. Assim: "Um fonema >

Essa concepção nos parece ser rigorosamente fiel ao pensamento de Mauss. Na realidade, não é outra coisa senão a concepção de Mauss traduzida, de sua expressão original em termos de lógica das classes, nos de uma lógica simbólica que resume as leis mais gerais da linguagem. Essa tradução não é obra nossa, nem o resultado de uma liberdade tomada em relação à concepção inicial. Ela reflete apenas uma evolução objetiva que se produziu nas ciências psicológicas e sociais ao longo dos últimos trinta anos, e da qual o valor do ensinamento de Mauss é ter sido uma primeira manifestação, e ter contribuído amplamente para ela. Com efeito, Mauss foi um dos primeiros a denunciar a insuficiência da psicologia e da lógica tradicionais, e a fazer explodir seus quadros rígidos revelando outras formas de pensamento, aparentemente “estranhas a nossos entendimentos de adultos europeus”. No momento em que ele escrevia (lembramos que o ensaio sobre a magia data de uma época em que as idéias de Freud eram completamente desconhecidas na França), essa descoberta praticamente não podia se exprimir senão de forma negativa, apelando a uma “psicologia não intelectualista”. Mas que essa psicologia pudesse um dia ser formulada como uma psicologia *de outro modo* intelectualista, expressão generalizada das leis do pensamento humano, do qual as manifestações particulares, em contextos sociológicos diferentes, são apenas as modalidades, ninguém mais que Mauss teria razão de se alegrar com isso. Primeiro, porque é o *Ensaio sobre a dádiva* que haveria de definir o método a empregar nessa tarefa; a seguir, e sobretudo, porque o próprio Mauss atribuíra como objetivo essencial à etnologia contribuir para o alargamento da razão humana. Ele reivindicava portanto antecipadamente, para esta, todas as descobertas que poderiam ainda ser feitas, naquelas zonas obscuras em que formas mentais de difícil acesso, porque enterradas simultaneamente nos mais remotos confins do Universo e nos recônditos mais secretos de nosso pensamento, são em geral percebidas apenas refratadas numa confusa auréola de afetividade. Ora, Mauss mostrou-se a vida inteira obsedado pelo preceito

> zero... opõe-se a todos os outros fonemas do francês por não comportar nenhum caráter diferencial e nenhum valor fonético constante. Em contraposição, o fonema zero tem por função própria opor-se à ausência de fonema” (Jakobson & Lotz 1949: 155). Poder-se-ia dizer paralelamente, esquematizando a concepção que foi aqui proposta, que a função das noções do tipo *mana* é opor-se à ausência de significação, sem comportar por si mesma nenhuma significação particular.

de Comte, que reaparece constantemente neste volume, segundo o qual a vida psicológica só pode adquirir um sentido em dois planos: o do social, que é linguagem; ou o do fisiológico, isto é, a outra forma, muda, da necessidade do ser vivo. Nunca ele foi mais fiel a seu pensamento profundo, e jamais traçou melhor para o etnólogo sua missão de astrônomo das constelações humanas, do que nesta fórmula onde reuniu o método, os meios e o objetivo último de nossas ciências, e que todo Instituto de Etnologia poderia inscrever em seu frontispício: “É preciso, antes de tudo, fazer o catálogo mais amplo possível de categorias; é preciso partir de todas aquelas das quais se pode saber que os homens se serviram. Ver-se-á então que ainda há muitas luas mortas, ou pálidas, ou obscuras, no firmamento da razão”.

Claude Lévi-Strauss

Bibliografia

- CANNON, W. B.
1942. “‘Voodoo’ Death”. *American Anthropologist*, v. 44.
- CAPELL, Arthur
1938. “The Word ‘mana’; a Linguistic Study”. *Oceania*, v. 9.
- FIRTH, Raymond William
1936. *We, the Tikopia, a Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*. Nova York, cap. 15.
1939. *Primitive Polynesian Economics*. Londres.
1940. “The Analysis of Mana: an Empirical Approach”. *Journal of the Polynesian Society*, v. 49.
1941. “An Analysis of Mana”. *Polynesian Anthropological Studies*. Wellington.
- JAKOBSON, Roman
1949. in Troubetzkói, Nikolai. *Principes de phonologie*, trad. J. Cantineau. Paris.
- JAKOBSON, Roman & John LOTZ
1949. “Notes on the French Phonemic Pattern”. *Word*, n. 2, v. 5, ago. Nova York.
- HOCART, Arthur Maurice
1914. “Mana”. *Man*, n. 46.
1922. “Mana Again”. *Man*, n. 79.
1932. “Natural and Supernatural”. *Man*, n. 78.

- HOGGIN, H. IAN
1935-36. "Mana". *Oceania*, v. 6.
- LACAN, Jacques
1948. "L'Agressivité en Psychanalyse". *Revue française de Psychanalyse*, n. 3, jul-set.
- LEIRIS, Michel
1950. "Martinique, Guadeloupe, Haiti". *Les Temps Modernes*, n. 52, fev.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
1947. "La Sociologie française", in G. Gurvitch e W. Moore (orgs.). *La Sociologie au XX^e siècle*. Paris: PUF, v. 2 (*Twentieth Century Sociology*. Nova York: 1946, cap. XVII).
1948a. "The Tupi-Kawahib". *Handbook of South American Indians*. Washington, v. 3.
1948b. "La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara". *Société des Américanistes*. Paris.
1949. "Le sorcier et sa magie". *Les Temps Modernes*, mar.
- MALINOWSKI, Bronislaw
1948. *Magic, Science and Religion*. Boston.
- MEAD, Margaret
1949. "The Mountain Arapesh". *American Museum of Natural History, Anthropological Papers*. Nova York: v. 41, 3.
- METRAUX, Alfred
1944a. "La causa y el tratamiento mágico de las enfermedades entre los indios de la Region tropical Sul-Americana". *América Indígena*, v. 4, Mexico.
1944b. "Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale". *Acta Americana*, v. 2, n. 3 e 4.
- NADEL, S. F.
1946 [1949]. "Shamanism in the Nuba Mountains". *Journal of the Royal Anthropological Institute*. v. LXXVI, n. 1.
- SHANNON, C. E. & Warren WEAVER,
1949. *The Mathematical Theory of Communication*. University of Illinois Press.
- SCHNEEP, G. J.
1947. "El concepto de Mana". *Acta Anthropologica*, n. 3, v. 2, Mexico.
- TROUBETZKOY, Nicolas S.
1939. *Grundzüge der Phonologie*. [Principes de phonologie, 1949, tradução franc. de J. Cantineau. Paris: Klincksieck]
- WIENER, Norbert
1948. *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Cambridge, MA: MIT Press.

Primeira parte

ESBOÇO DE UMA TEORIA GERAL DA MAGIA*

- I. Histórico e fontes
 - II. Definição da magia
 - III. Os elementos da magia
 - IV. Análise e explicação da magia
 - V. Conclusão
- Apêndice

* Extraído de *Année Sociologique*, [1902-03] 1904, em colaboração com Henri Hubert. Algumas páginas preliminares foram transferidas a um apêndice acrescentado no final deste estudo.

I. Histórico e fontes

Há muito a magia é objeto de especulações. Mas as dos antigos filósofos, alquimistas e teólogos, sendo puramente práticas, pertencem à história da magia e não devem ter lugar na história dos trabalhos científicos que o nosso tema ensejou. A lista destes começa com os escritos dos irmãos Grimm, que inauguraram a longa série de pesquisas na qual se situa nosso trabalho.

Atualmente já existem, sobre a maior parte das grandes classes de fatos mágicos, boas monografias. Seja com fatos colecionados de um ponto de vista histórico, seja de um ponto de vista lógico, repertórios imensos se constituíram. Por outro lado, algumas noções estão estabelecidas, como a de sobrevivência ou a de simpatia.

Nossos predecessores diretos são os estudiosos da escola antropológica, graças aos quais constituiu-se uma teoria já suficientemente coerente da magia. Tylor aborda-a duas vezes em sua *Primitive Culture* [1871]. Ele associa primeiro a demonologia mágica ao animismo primitivo; em seu segundo volume, é um dos primeiros a falar de magia simpática, isto é, de ritos mágicos que procedem, seguindo as leis ditas de simpatia, do mesmo ao mesmo, do próximo ao próximo, da imagem à coisa, da parte ao todo; mas isso é sobretudo para mostrar que, em nossas sociedades, ela faz parte do sistema das sobrevivências. Na verdade, Tylor só dá uma explicação da magia na medida em que o animismo constitui uma explicação. Do mesmo modo, Wilken e Sydney Hartland estudaram a magia, um a propósito do animismo e do xamanismo, o outro a propósito do penhor de vida, assimilando às relações simpáticas as que existem entre o homem e a coisa ou o ser a que sua vida está ligada.

Com Frazer e Lehmann, chegamos a verdadeiras teorias. A teoria de Frazer, tal como exposta na segunda edição de seu *O ramo de ouro*, é, para nós, a expressão mais clara de toda uma tradição para a

qual contribuíram, além de Tylor, sir Alfred Lyall, Jevons, Lang e também Oldenberg. Mas como todos esses autores concordam, sob a divergência das opiniões particulares, em fazer da magia uma espécie de ciência antes da ciência, e como é esse o fundo da teoria de Frazer, é desta que nos contentaremos em falar primeiramente. Para Frazer, são mágicas as práticas destinadas a produzir efeitos especiais pela aplicação das duas leis ditas de simpatia, lei de similaridade e lei de contigüidade, que ele formula do seguinte modo: "O semelhante produz o semelhante; as coisas que estiveram em contato, mas que já não estão mais, continuam a agir umas sobre as outras como se o contato persistisse". Pode-se acrescentar como corolário: "A parte está para o todo assim como a imagem para a coisa representada". Desse modo, a definição elaborada pela escola antropológica tende a absorver a magia na magia simpática. As fórmulas de Frazer são muito categóricas a esse respeito; elas não permitem nem hesitações nem exceções: a simpatia é a característica necessária e suficiente da magia; todos os ritos mágicos são simpáticos e todos os ritos simpáticos são mágicos. Admite-se claramente que, de fato, os mágicos praticam ritos semelhantes às preces e aos sacrifícios religiosos, quando não são sua cópia ou sua paródia; admite-se também que os padres parecem ter em muitas sociedades uma predisposição notável ao exercício da magia. Mas esses fatos, dizem-nos, testemunham desdobramentos recentes, não havendo motivo para levá-los em conta na definição; esta deve considerar apenas a magia pura.

Dessa primeira proposição é possível deduzir outras. Em primeiro lugar, o rito mágico age diretamente, sem a mediação de um agente espiritual; ademais, sua eficácia é necessária. Dessas duas propriedades, a primeira não é universal, pois se admite que a magia, em sua degenerescência, contaminada pela religião, desta tomou emprestado figuras de deuses e de demônios; mas a verdade da segunda não foi afetada por isso, pois, no caso em que se supõe um intermediário, o rito mágico age sobre ele como sobre os fenômenos; ele força, obriga, enquanto a religião concilia. Essa última propriedade, pela qual a magia parece distinguir-se essencialmente da religião sempre que fôssemos tentados a confundir-las, permanece, com efeito, segundo Frazer, a característica mais durável e a mais geral da magia.

Essa teoria complica-se com uma hipótese, cujo alcance é mais vasto. A magia assim entendida torna-se a forma primeira do pensamento humano. Ela teria outrora existido em estado puro e, na origem,

o homem não teria sabido pensar senão em termos mágicos. A predominância dos ritos mágicos nos cultos primitivos e no folclore é, pensa-se, uma prova cabal em apoio dessa hipótese. Além disso, afirma-se que esse estado de magia ainda vigora em algumas tribos da Austrália central cujos ritos totêmicos teriam um caráter exclusivamente mágico. A magia constitui assim, ao mesmo tempo, toda a vida mística e toda a vida científica do primitivo. Ela é a primeira etapa da evolução mental que podemos supor ou constatar. A religião resultou dos fracassos e dos erros da magia. O homem, que havia inicialmente, sem hesitação, objetivado suas idéias e seus modos de associá-las, que imaginava criar as coisas assim como sugeria a si mesmo pensamentos, que se acreditara senhor das forças naturais assim como era senhor de seus gestos, acabou por perceber que o mundo lhe resistia; imediatamente, dotou-o das forças misteriosas que se arrogara para si mesmo; depois de ter sido deus, povoou o mundo de deuses. Esses deuses, ele não mais os coage, mas devota-se a eles pela adoração, isto é, pelo sacrifício e a prece. Certamente, Frazer não propõe essa hipótese senão com prudentes reservas, mas ele a defende firmemente. Aliás, completa-a explicando de que maneira, partindo da religião, o espírito humano se encaminha para a ciência; capacitado a constatar os erros da religião, ele volta à simples aplicação do princípio de causalidade; mas, doravante, trata-se de causalidade experimental e não mais de causalidade mágica. Retomaremos em detalhe os diversos pontos dessa teoria.

O trabalho de Lehmann é um estudo de psicologia ao qual uma breve história da magia serve de prefácio. Ele procede por observação de fatos contemporâneos. A magia, definida como "a colocação em prática das superstições", isto é, "das crenças que não são nem religiosas nem científicas", subsiste em nossas sociedades sob as formas observáveis do espiritismo e do ocultismo. Dedicando-se portanto a analisar as principais experiências dos espíritos pelos procedimentos da psicologia experimental, ele é levado a ver nelas, e conseqüentemente na magia, ilusões, pré-possessões, erros de percepções causados por fenômenos de expectativa.

Todos esses trabalhos têm um caráter ou um defeito comum. Não se buscou fazer uma enumeração completa das diferentes espécies de fatos mágicos e, por conseguinte, é duvidoso que se tenha conseguido constituir uma noção científica que abranja o conjunto. A única tentativa feita, por Frazer e Jevons, para circunscrever a magia, peca por

parcialidade. Eles escolheram fatos pretensamente típicos; acreditaram na existência de uma magia pura e reduziram-na inteiramente aos fatos de simpatia; mas não demonstraram a legitimidade da escolha. Eles deixam de lado uma massa considerável de práticas, que todos os que as praticaram, ou viram praticar, sempre qualificaram de mágicas, como os encantamentos e os ritos em que intervêm demônios propriamente ditos. Se velhas definições não são levadas em conta e se é constituída definitivamente uma classe tão limitada de idéias e de práticas, fora das quais não se quer reconhecer senão aparências de magia, pedimos então que se expliquem as ilusões que induziram tantas pessoas a tomar por mágicos fatos que, por si mesmos, não o eram. É o que esperamos em vão. Acaso nos dirão que os fatos de simpatia formam uma classe natural e independente de fatos que importa distinguir? É possível; ainda assim seria preciso que eles tivessem produzido expressões, imagens, atitudes sociais suficientemente distintas para que se pudesse dizer que estão claramente separados do resto da magia; acreditamos, aliás, que não é isso que acontece. Em todo caso, seria necessário ficar então entendido que nos é dada dessa maneira apenas uma teoria das ações simpáticas e não da magia em geral. Em suma, ninguém nos forneceu até o presente a noção clara, completa e satisfatória da magia, da qual não poderíamos abrir mão. Somos então levados a constituí-la nós mesmos.

Para chegar a isso, não podemos nos limitar ao estudo de uma ou de duas magias, precisamos considerar ao mesmo tempo o maior número possível delas. Com efeito, não esperamos deduzir da análise de uma só magia, ainda que bem escolhida, uma espécie de lei de todos os fenômenos mágicos, pois a incerteza em que estamos sobre os limites da magia nos faz temer não achar representada nela a totalidade dos fenômenos mágicos. Por outro lado, devemos nos propor estudar sistemas o mais heterogêneos possível. Será o meio de estabelecer que, por mais variáveis que sejam, segundo as civilizações, suas relações com as outras classes de fenômenos sociais, a magia ainda assim contém em toda parte os mesmos elementos essenciais, e que, em suma, ela é em toda parte idêntica. Mas, sobretudo, devemos estudar paralelamente magias de sociedades muito primitivas e magias de sociedades muito diferenciadas. É nas primeiras que encontraremos, em sua forma perfeita, os fatos elementares, os fatos-origens dos quais os outros derivam; as segundas, com sua organização mais completa, suas instituições mais distintas,

fornecerão fatos mais inteligíveis para nós, que nos permitirão compreender os primeiros.

Preocupamo-nos em levar em conta apenas documentos muito seguros e que nos descrevem sistemas completos de magia. É o que reduz singularmente o campo de nossas observações, por menos que queiramos nos ater somente aos que solicitam um mínimo de crítica. Restringimo-nos portanto a observar e a comparar entre si um número limitado de magias. São estas as magias de algumas tribos australianas;¹ as de um certo número de sociedades melanésias;² as de duas das nações de origem iroquesa, Cherokee e Huron, e, entre as magias algonquinas, a dos Ojibwa.³ Levamos igualmente em consideração a magia do antigo México.⁴ Também demos importância à magia moderna dos malaios dos estreitos,⁵ e a duas das formas que a magia adquiriu na Índia: forma popular contemporânea estudada nas províncias do noroeste; forma quase erudita, que lhe deram certos brâmanes da época literária, dita védica.⁶

1. Arunta: Spencer e Gillen 1898. — Pitta-Pitta e tribos vizinhas do Queensland central: W. Roth 1897. — Kurnai; Murning e tribos vizinhas do sudeste: Fison e Howitt 1880; 1883; 185-ss; *J.A.L.*, v. 16: 32-ss; *J.A.L.*, v. 17: 30-ss — Esses documentos preciosos são muitas vezes incompletos, sobretudo no que concerne aos encantamentos. 2. Ilhas Banks, Ilhas Salomão, Novas Hébridas: M. Codrington 1890; em torno desse estudo capital, reunimos um certo número de indicações etnográficas, entre outras as de Gray (1892) sobre Tanna; cf. Sidney H. Ray 1894: 227-ss. Esses trabalhos, interessantes sobretudo pelo que nos ensinam da idéia de *mana*, são incompletos no que concerne ao detalhe dos ritos, aos encantamentos, ao regime geral da magia e do mágico. 3. Entre os Cherokee, estamos em presença de verdadeiros textos, de manuscritos rituais propriamente ditos, escritos por mágicos, em caracteres sequoia; Mooney (1887; *18th Report*) recolheu cerca de 500 fórmulas e rituais; ele conseguiu várias vezes obter os melhores comentários sobre elas. — Em relação aos Huron, servimo-nos apenas das excelentes indicações de Hewitt sobre o *orenda*, do qual se fará um relato adiante. — Os pictogramas ojibwa (Algonquinos), descrevendo as iniciações nas diversas sociedades mágicas, nos foram também de grande utilidade. Eles possuem ao mesmo tempo, nos trabalhos de Hoffmann (1887), o valor de textos escritos e de monumentos figurados. 4. Sobre a magia mexicana, ver o manuscrito ilustrado, em nahuatl e espanhol, redigido por Sahagun, publicado, traduzido e comentado por Selser (s/d.: VII: 2.2/4), cujas informações são excelentes mas sumárias. 5. O livro de W. W. Skeat, *Malay Magic* (1899), contém um excelente repertório de fatos, bem analisados, muito completos, observados pelo autor, ou recolhidos numa notável série de opúsculos mágicos manuscritos. 6. Os hindus nos forneceram um corpus incomparável de documentos mágicos: hinos e fórmulas mágicas do *Atharva Veda* (cf. bibliografia); textos rituais do *Kaushika-Sutra* (cf. bibliografia). Mas não esqueçamos que esses textos mal datados representam apenas *uma* das tradições, por assim dizer, literárias, de *uma* das escolas *bramânicas* ligadas ao *Atharva Veda*, e não toda a magia bramânica nem, menos ainda, toda a magia da Índia antiga. — Quanto à Índia moderna, >

Servimo-nos muito pouco de documentos de língua semítica, sem no entanto negligenciá-los.⁷ O estudo das magias gregas e latinas⁸ nos foi particularmente útil para o estudo das representações mágicas e do funcionamento real de uma magia claramente diferenciada. Servimo-nos, enfim, dos fatos bem atestados que nos fornecem a história da magia na Idade Média⁹ e o folclore francês, germânico, celta e finlandês.

> servimo-nos sobretudo da coletânea de Crooke (1897). Ela contém um certo número de lacunas, principalmente em relação às nuances dos ritos e aos textos das fórmulas. 7. Não conhecemos da magia assíria senão rituais de exorcismo: Fossey 1903. Sobre a magia judaica, temos apenas dados fragmentários: Witton-Davies 1898; L. Blau 1898. — Deixamos de lado a magia dos árabes. 8. Sobre o valor das fontes gregas e latinas, um de nós já se explicou (H. Hubert, "Magia", no *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines s/d.*, fasc. 31: 9-ss). Utilizamos de preferência os papiros mágicos, que nos apresentam, se não rituais inteiros, ao menos indicações completas sobre um certo número de ritos. Recorremos de bom grado aos textos dos alquimistas (Berthelot 1887). Utilizamos apenas com prudência textos romanos e contos mágicos. 9. Nosso estudo da magia da Idade Média foi grandemente facilitado pelas duas excelentes obras de Hansen, cuja resenha já fizemos (Mauss *A.S.*, v. 5: 228-ss).

II. Definição da magia

Admitamos provisoriamente, em princípio, que a magia foi suficientemente distinguida, nas diversas sociedades, dos outros sistemas de fatos sociais. Sendo assim, há razão de crer que ela não apenas constitui uma classe distinta de fenômenos, mas também que é suscetível de uma definição clara. Devemos fazer essa definição por nossa conta, pois não podemos nos contentar em chamar de mágicos os fatos que foram designados como tais por seus atores ou por seus espectadores. Estes se colocavam em pontos de vista subjetivos, que não são necessariamente os da ciência. Uma religião chama de mágicos os restos de antigos cultos, antes mesmo que estes tenham deixado de ser praticados religiosamente; essa maneira de ver já se impôs a cientistas e, por exemplo, um folclorista tão distinto como Skeat considera como mágicos os antigos ritos agrários dos malaios. Para nós, devem ser ditas mágicas apenas as coisas que foram realmente tais para toda uma sociedade, e não as que foram assim qualificadas apenas por uma fração de sociedade. Mas sabemos também que as sociedades nem sempre tiveram de sua magia uma consciência muito clara, e que, quando a tiveram, só chegaram a isso lentamente. Não esperamos portanto encontrar de imediato os termos de uma definição perfeita, que só poderá vir como conclusão de um trabalho sobre as relações da magia e da religião.

A magia compreende agentes, atos e representações: chamamos *mágico* o indivíduo que efetua atos mágicos, mesmo quando não é um profissional; chamamos *representações mágicas* as idéias e as crenças que correspondem aos atos mágicos; quanto aos atos, em relação aos quais definimos os outros elementos da magia, chamamo-los *ritos mágicos*. Importa desde já distinguir esses atos de práticas sociais com as quais poderiam ser confundidos.

Os ritos mágicos, e a magia como um todo, são, em primeiro lugar, fatos de tradição. Atos que não se repetem não são mágicos. Atos em

cuja eficácia todo um grupo não crê, não são mágicos. A forma dos ritos é eminentemente transmissível e é sancionada pela opinião. Donde se segue que atos estritamente individuais, como as práticas supersticiosas particulares dos jogadores, não podem ser chamadas de mágicas.

As práticas tradicionais com as quais os atos mágicos podem ser confundidos são: os atos jurídicos, as técnicas, os ritos religiosos. O sistema da obrigação jurídica foi associado à magia em razão de que, de parte a parte, há palavras e gestos que obrigam e vinculam, há formas solenes. Mas, se com frequência os atos jurídicos têm um caráter ritual, se o contrato, os juramentos, o ordálio são sob alguns aspectos sacramentais, é que eles se misturaram a ritos, sem que sejam ritos por si mesmos. Na medida em que têm uma eficácia particular, em que fazem mais do que estabelecer relações contratuais entre indivíduos, eles não são jurídicos, mas mágicos ou religiosos. Os atos rituais, ao contrário, são, por essência, capazes de produzir algo mais do que convenções; são eminentemente eficazes; são criadores; eles fazem. Os ritos mágicos são mesmo mais particularmente concebidos dessa maneira; a tal ponto que, com frequência, tiraram seu nome desse caráter efetivo: na Índia, a palavra que melhor corresponde à palavra rito é *karman*, ato; o feitiço é o *factum*, *kṛtyā* por excelência; a palavra alemã *zauber* tem o mesmo sentido etimológico; outras línguas também empregam, para designar a magia, palavras cuja raiz significa *fazer*.

Mas também as técnicas são criadoras. Os gestos que elas comportam são igualmente reputados eficazes. Sob esse ponto de vista, a maior parte da humanidade tem dificuldade de distingui-las dos ritos. Aliás, talvez não haja um só dos fins alcançados tão penosamente por nossas artes e nossas indústrias que a magia supostamente não alcance. Tendendo aos mesmos objetivos, elas se associam naturalmente e sua mistura é um fato constante; mas esta se produz em proporções variáveis. Em geral, na pesca, na caça e na agricultura, a magia acompanha a técnica e a auxilia. Outras artes são, por assim dizer, completamente capturadas pela magia. Tais são a medicina, a alquimia; durante muito tempo, o elemento técnico foi aí o mais reduzido possível, a magia as domina; dependem dela a ponto de parecerem ter se desenvolvido no interior da magia. O ato médico não apenas permaneceu, quase até nossos dias, cercado de prescrições religiosas e mágicas, preces, encantamentos, precauções astrológicas, mas também as drogas, as dietas do médico, os passes do cirurgião, são um verdadeiro tecido de simbolismos, de

simpatias, de homeopatias, de antipatias e, de fato, são concebidos como mágicos. A eficácia dos ritos e a da arte não são distinguidas, mas claramente pensadas em conjunto.

A confusão é tanto mais fácil quanto o caráter tradicional da magia reaparece nas artes e nas indústrias. A série dos gestos do artesão é tão uniformemente regulada quanto a série dos gestos do mágico. No entanto, as artes e a magia foram em toda parte distinguidas, porque se percebia entre elas alguma inapreensível diferença de método. Nas técnicas, o efeito é concebido como produzido mecanicamente. Sabe-se que ele resulta diretamente da coordenação dos gestos, dos instrumentos e dos agentes físicos. Vemo-lo seguir imediatamente a causa; os produtos são homogêneos aos meios; o disparo faz partir o dardo e o cozimento se faz com fogo. Além disso, a tradição é controlada a todo momento pela experiência que põe constantemente à prova o valor das crenças técnicas. A existência mesma das artes depende da percepção contínua dessa homogeneidade das causas e dos efeitos. Quando uma técnica é ao mesmo tempo mágica e técnica, a parte mágica é a que escapa a essa definição. Assim, numa prática médica, as palavras, os encantamentos, as observâncias rituais ou astrológicas são mágicas; é aí que jazem as forças ocultas, os espíritos, e que reina todo um mundo de idéias que faz que os movimentos, os gestos rituais, sejam reputados detentores de uma eficácia muito especial, diferente de sua eficácia mecânica. Não se concebe que o efeito sensível dos gestos seja o verdadeiro efeito. Este ultrapassa sempre aquele e, normalmente, não é da mesma ordem, como quando, por exemplo, se faz chover agitando a água de uma fonte com um bastão. Eis aí o que é próprio dos ritos e que podemos chamar *atos tradicionais de uma eficácia sui generis*.

Mas ainda não chegamos senão a definir o rito e não o rito mágico, que convém agora distinguir do rito religioso. Frazer, como vimos, nos propôs critérios. O primeiro é que o rito mágico é um rito simpático. Ora, esse sinal é insuficiente. Não apenas há ritos mágicos que não são ritos simpáticos, como também a simpatia não é particular à magia, pois há atos simpáticos na religião. Quando o grande sacerdote, no templo de Jerusalém, na festa de Sukot [Festa das Cabanas], derramava água sobre o altar, mantendo os braços erguidos, ele efetuava evidentemente um ato simpático destinado a provocar a chuva. Quando o oficiante hindu, durante um sacrifício solene, prolonga ou diminui à vontade a vida do sacrificante, conforme o trajeto que ele faz cumprir a libação,

seu rito é ainda eminentemente simpático. Num caso e noutro, os símbolos são perfeitamente claros; o rito parece agir por si mesmo; no entanto, em ambos os casos, ele é eminentemente religioso: os agentes que o efetuam, o caráter dos lugares ou as divindades presentes, a solenidade dos atos, as intenções dos que assistem ao culto, não deixam nenhuma dúvida a esse respeito. Portanto, os ritos simpáticos podem ser tanto mágicos quanto religiosos.

O segundo critério, proposto por Frazer, é que o rito mágico age geralmente por si mesmo, e coage, enquanto o rito religioso adora e concilia; um tem uma ação mecânica imediata; o outro age indiretamente e por uma espécie de respeitosa persuasão; seu agente é um intermediário espiritual. Mas essa distinção ainda está longe de ser suficiente, pois com frequência também o rito religioso coage, e o deus não podia de modo algum se subtrair, na maior parte das religiões antigas, a um rito realizado sem vício de forma. Além disso, não é exato, e veremos isso claramente, que todos os ritos mágicos tenham tido uma ação direta, uma vez que há espíritos na magia, e mesmo os deuses aí participam. Enfim, o espírito, deus ou diabo, nem sempre obedece fatalmente às ordens do mágico, que acaba por implorá-lo.

Precisamos portanto buscar outros sinais. Para encontrá-los, procedamos por divisões sucessivas.

Entre os ritos, há alguns que são certamente religiosos: são os ritos solenes, públicos, obrigatórios, regulares, como as festas e os sacramentos. No entanto, há ritos desse caráter que Frazer não reconheceu como religioso; para ele, todas as cerimônias dos australianos, a maior parte das cerimônias de iniciação, em razão dos ritos simpáticos que envolvem, são mágicas. Ora, com efeito, os ritos clânicos dos Arunta, ritos ditos de *intichiuma*, os ritos tribais de iniciação, têm precisamente a importância, a gravidade, a santidade que a palavra religião evoca. As espécies e os ancestrais totêmicos presentes durante esses ritos são claramente essas forças que inspiram respeito ou temor cuja intervenção é, para o próprio Frazer, o sinal do ato religioso. Elas são mesmo invocadas durante as cerimônias.

Há outros ritos, ao contrário, que são regularmente mágicos. São os malefícios. Vemo-los assim qualificados constantemente pelo direito e a religião. Ilícitos, são expressamente proibidos e punidos. Aqui a interdição marca, de um modo formal, o antagonismo do rito mágico e do rito religioso. É ela inclusive que faz o caráter mágico do malefício, pois

há ritos religiosos que são igualmente maléficos, como alguns casos de *devotio*, as imprecações contra o inimigo da cidade, contra o violador de uma sepultura ou de um juramento, enfim todos os ritos de morte que sancionam interdições rituais. Pode-se mesmo dizer que há malefícios que só o são em relação aos que os temem. A interdição é o limite do qual a magia inteira se aproxima.

Esses dois extremos formam, por assim dizer, os dois pólos da magia e da religião: pólo do sacrifício, pólo do malefício. As religiões sempre criam uma espécie de ideal em direção ao qual se alçam os hinos, os votos, os sacrifícios, e que as interdições protegem. Essas regiões, a magia as evita. Ela tende para o malefício, em torno do qual se agrupam os ritos mágicos e que sempre oferece os contornos principais da imagem que a humanidade formou da magia. Entre esses dois pólos dispõe-se uma massa confusa de fatos, cujo caráter específico não é imediatamente evidente. São as práticas que não são nem interditas, nem prescritas de um modo especial. Há atos religiosos que são individuais e facultativos; há atos mágicos que são lícitos. São, de um lado, os atos ocasionais do culto individual, de outro, as práticas mágicas associadas às técnicas, as da medicina, por exemplo. Um camponês que exorciza as ratazanas de seu campo, um índio que prepara sua medicina de guerra, um finlandês que encanta sua arma de caça, perseguem objetivos perfeitamente confessáveis e efetuam atos permitidos. O parentesco entre a magia e o culto doméstico é tal que vemos, na Melanésia, a magia produzir-se na série de atos que têm por objeto os antepassados. Longe de negar a possibilidade dessas confusões, acreditamos mesmo dever insistir nelas, reservando para mais tarde a explicação. Por enquanto, aceitaríamos quase a definição de Grimm, que considerava a magia como “uma espécie de religião feita para as necessidades inferiores da vida doméstica”. Mas, seja qual for o interesse que apresente para nós a continuidade da magia e da religião, importa-nos antes de tudo, por enquanto, classificar os fatos e, para isso, enumerar um certo número de caracteres exteriores pelos quais se possa reconhecê-los. Pois o parentesco não impediu as pessoas de perceberem a diferença das duas espécies de ritos e de praticá-los de modo a marcar que a percebiam. Devemos portanto buscar sinais que nos permitam fazer essa triagem.

Em primeiro lugar, os ritos mágicos e os ritos religiosos têm com frequência agentes diferentes; eles não são efetuados pelos mesmos indivíduos. Quando, excepcionalmente, o sacerdote faz magia, sua atitude

não é a atitude normal de sua função; ele dá as costas para o altar, faz com a mão esquerda o que deveria fazer com a mão direita, e assim por diante.

Mas há muitos outros sinais que devemos agrupar. Primeiro, a escolha dos lugares onde deve se passar a cerimônia mágica. Esta não costuma ocorrer no templo ou no altar doméstico, mas geralmente nos bosques, longe das habitações, na noite ou na sombra, ou nos recônditos da casa, isto é, num lugar isolado. Enquanto o rito religioso busca em geral a luz do dia e o público, o rito mágico os evita. Mesmo lícito, ele se esconde, como o malefício. Mesmo quando é obrigado a agir diante do público, o mágico busca evadir-se; seu gesto se faz furtivo, sua fala indistinta; o médico-feiticeiro, o curandeiro que trabalha diante da família reunida, murmura entredentes suas fórmulas, dissimula seus passos e envolve-se em êxtases fingidos ou reais. Assim, em plena sociedade o mágico se isola, com mais forte razão quando se retira no fundo dos bosques. Mesmo em relação aos colegas, ele mantém quase sempre uma atitude de reserva. O isolamento, como o segredo, é um sinal quase perfeito da natureza íntima do rito mágico. Este é sempre obra de um indivíduo ou de indivíduos que agem de modo privado; o ato e o ator são cercados de mistério.

Esses diversos sinais, na verdade, apenas exprimem a irreligiosidade do rito mágico; ele é anti-religioso, e as pessoas querem que assim seja. Em todo caso, não faz parte de um daqueles sistemas organizados que chamamos cultos. Ao contrário, uma prática religiosa, mesmo forçada, mesmo facultativa, é sempre prevista, prescrita, oficial. Ela faz parte de um culto. O tributo prestado às divindades por ocasião de um voto, de um sacrifício expiatório por causa de doença, é sempre, em última instância, uma homenagem regular, obrigatória, necessária mesmo, ainda que seja voluntária. O rito mágico, ao contrário, embora seja às vezes fatalmente periódico (é o caso da magia agrícola), ou necessário, quando feito em vista de certos fins (de uma cura, por exemplo), é sempre considerado como irregular, anormal e, pelo menos, pouco estimável. Os ritos médicos, por mais que sejam representados como úteis e lícitos, não contêm nem a mesma solenidade, nem o mesmo sentimento do dever cumprido que um sacrifício expiatório ou um voto feitos a uma divindade curativa. Há necessidade, e não obrigação moral, no recurso ao médico-feiticeiro, ao proprietário de fetiche ou de espírito, ao curandeiro, ao mágico.

No entanto, temos alguns exemplos de cultos mágicos. Tal é o culto de Hécate na magia grega, o de Diana e do diabo na magia da Idade Média, toda uma parte do culto de um dos maiores deuses hindus, Rudra-Shiva. Mas esses são fatos de formação secundária, e que provam simplesmente que os mágicos constituíram por sua conta um culto próprio, modelado sobre os cultos religiosos.

Obtivemos com isso uma definição provisoriamente suficiente do rito mágico. Chamamos assim *todo rito que não faz parte de um culto organizado*, rito privado, secreto, misterioso, e que tende no limite ao rito proibido. Dessa definição, levando em conta a que demos dos outros elementos da magia, resulta uma primeira determinação de sua noção. Percebe-se que não definimos a magia pela forma de seus ritos, mas pelas condições nas quais eles se produzem e que marcam o lugar que ocupam no conjunto dos hábitos sociais.

III. Os elementos da magia

1. O mágico

Chamamos mágico o agente dos ritos mágicos, quer ele seja ou não um profissional. Com efeito, constatamos que há ritos mágicos que podem ser efetuados por não especialistas. Entre esses ritos estão as receitas da caseiras, na medicina mágica, e todas as práticas camponesas, as que é oportuno executar com frequência no curso da vida agrícola; assim também, os ritos de caça ou de pesca parecem, em geral, ao alcance de qualquer um. Mas chamamos a atenção de que esses ritos são muito menos numerosos do que parecem. Além disso, permanecem sempre rudimentares e respondem apenas a necessidades que, embora comuns, são muito limitadas. Mesmo nos pequenos grupos atrasados que recorrem constantemente a eles, há somente poucos indivíduos que os praticam de fato. Na realidade, essa magia popular tem geralmente por ministros apenas os chefes de família ou as donas de casa. Muitos, aliás, preferem não agir eles próprios, abrigando-se por trás dos mais experientes ou mais hábeis. A maioria hesita, seja por escrúpulo, seja por falta de confiança em si mesmos. Há alguns que recusam tomar conhecimento de uma receita útil.

Ademais, é um erro crer que o mágico de ocasião se sinta sempre, no momento em que pratica seu rito, em seu estado normal. Com muita frequência, é porque abandona esse estado que ele se acha em posição de operar com proveito. Ele observou interdições alimentares ou sexuais; jejuou; sonhou; fez esses ou aqueles gestos preliminares; sem contar que, por um instante ao menos, o rito faz dele um outro homem. Além disso, quem se serve de uma fórmula mágica julga possuir em relação a ela, ainda que seja das mais banais, um direito de propriedade. O camponês que diz “a receita de minha avó” está qualificado, desse modo, a servir-se dela; o uso da receita confina aqui com o ofício.

Na mesma ordem de idéias, assinalamos o caso em que todos os membros de uma sociedade são investidos, pela crença pública, de qualidades congênicas, que podem eventualmente tornar-se qualidades mágicas: tais são as famílias de mágicos na Índia moderna (os Ojha das províncias do Noroeste, os Baiga da província de Mirzapur). Os membros de uma sociedade secreta podem também ser dotados, em razão de sua iniciação, de poder mágico; do mesmo modo, os de uma sociedade completa na qual a iniciação desempenhe um papel considerável. Em suma, vemos que os mágicos de ocasião não são, quanto a seus ritos, puros leigos.

A bem dizer, se há ritos que estão ao alcance de todos e cuja prática não requer mais habilidade especial, é com frequência porque eles se vulgarizaram pela repetição, se simplificaram pelo uso, ou porque são vulgares por natureza. Mas, em todos esses casos, resta ao menos o conhecimento da receita, o acesso à tradição, para dar, a quem a segue, um mínimo de qualificação. Isso posto, deve-se dizer, como regra geral, que as práticas mágicas são efetuadas por especialistas, os mágicos. Sua presença é assinalada onde quer que as observações tenham sido suficientemente aprofundadas.

Não apenas há mágicos, mas, teoricamente, em muitas sociedades, o exercício da magia lhes é reservado. É o que nos mostram formalmente os textos védicos: neles vê-se que o rito só pode ser executado pelo *brâmane*; o interessado não é sequer um ator autônomo; ele assiste à cerimônia, segue passivamente as instruções, repete algumas fórmulas que lhe ditam, toca o oficiante nos momentos solenes, mas nada mais; em suma, ele desempenha o papel que o sacrificante desempenha no sacrifício em relação ao sacerdote. Parece mesmo que, na Índia antiga, essa propriedade exclusiva do mágico sobre a magia não era simplesmente teórica. Temos razões para crer que, na realidade, foi um privilégio verdadeiramente reconhecido ao brâmane pela casta dos nobres e dos reis, a dos *ksatryas*; algumas cenas do teatro clássico nos dão a prova. É verdade que, em todo o resto da sociedade, floresce a magia popular, menos exclusiva, mas que igualmente tem seus especialistas. Uma idéia semelhante prevaleceu na Europa cristã. Todo aquele que fazia magia era reputado mágico e punido como tal. O crime de magia era um crime habitual. Para a Igreja e as leis, não havia magia sem mágico.

1) *As qualidades do mágico.* — Não é mágico quem quer: há qualidades que distinguem o mágico do comum dos homens. Uma são adquiridas,

outras congênitas; há algumas que lhe são atribuídas, outras que ele possui efetivamente.

Afirma-se que o mágico é reconhecido por certos caracteres físicos, que o designam e o revelam se ele se oculta. Dizem que, em seus olhos, a pupila comeu a íris, que a imagem se produz invertida. Crêem que ele não tem sombra. Na Idade Média, buscava-se em seu corpo o *signum diaboli*. Aliás, não é duvidoso que muitos feiticeiros, sendo histéricos, tenham apresentado estigmas e zonas de anestesia. Quanto às crenças relativas ao olhar particular do mágico, elas repousam, em parte, sobre observações reais. Em toda parte há pessoas cujo olhar vivo, nervoso, pisco e falso, o “mau olhado”, em suma, faz que elas sejam temidas e mal vistas. Elas são especialmente talhadas para serem mágicos. São tipos nervosos, agitados, ou pessoas de uma inteligência anormal para os meios muito medíocres nos quais se crê na magia. Gestos bruscos, uma fala entrecortada, dons oratórios ou poéticos também produzem mágicos. Todos esses sinais denotam geralmente uma certa nervosidade que, em muitas sociedades, os mágicos cultivam e que se exaspera durante as cerimônias. Acontece freqüentemente que estas sejam acompanhadas de verdadeiros transes nervosos, crises de histeria, ou então de estados catalépticos. O mágico cai em êxtases, às vezes reais, em geral voluntariamente provocados. Ele então se crê, com freqüência, e sempre parece, transportado para fora da humanidade. Desde os malabarismos preliminares até o despertar, o público o observa, atento e ansioso, como atualmente nas sessões de hipnotismo. Desse espetáculo recebe uma impressão forte, que o dispõe a acreditar que estados anormais são a manifestação de uma força desconhecida que torna a magia eficaz. Tais fenômenos nervosos, sinais de dons espirituais, qualificam esse ou aquele indivíduo para a magia.

Estão também destinados a serem mágicos certos personagens assinalados à atenção, ao temor e à malevolência públicos por suas particularidades físicas ou uma destreza extraordinária, como os ventríloquos, os malabaristas e os saltimbancos: um defeito físico basta, como para os corcundas, os zanolhos, os cegos etc. Os sentimentos provocados neles pelos tratamentos de que são geralmente o objeto, suas idéias de perseguição ou de grandeza, os predispõem mesmo a se atribuir poderes especiais.

Notemos que todos esses indivíduos, deficientes e extáticos, nervosos e forasteiros, formam de fato espécies de classes sociais. O que

lhes confere virtudes mágicas não é tanto seu caráter físico individual quanto a atitude tomada pela sociedade em relação a todo o seu gênero.

O mesmo acontece em relação às mulheres. É menos por seus caracteres físicos do que pelos sentimentos sociais suscitados por suas qualidades que elas devem ser reconhecidas em toda parte como mais aptas à magia que os homens. Os períodos críticos de suas vidas provocam espantos e apreensões que lhes conferem uma posição especial. Ora, é precisamente no momento da puberdade, durante as regras, por ocasião da gestação e dos partos, depois da menopausa, que as virtudes mágicas das mulheres atingem sua maior intensidade. É sobretudo então, presume-se, que elas fornecem à magia meios de ação ou agentes propriamente ditos. As velhas são feiticeiras; as virgens são auxiliares preciosos; o sangue dos mênstruos e outros produtos são elementos específicos geralmente utilizados. Sabe-se, aliás, que as mulheres são especialmente sujeitas à histeria; suas crises nervosas fazem-nas então parecer possuídas de poderes sobre-humanos, que lhes dão uma autoridade particular. Mas mesmo fora das épocas críticas, que ocupam tão grande parte de sua existência, as mulheres são o objeto seja de superstições, seja de prescrições jurídicas e religiosas, que marcam claramente que elas formam uma classe no interior da sociedade. Acredita-se serem ainda mais diferentes dos homens do que o são; acredita-se serem o foco de ações misteriosas e, por isso mesmo, aparentadas aos poderes mágicos. Por outro lado, dado que a mulher é excluída da maioria dos cultos, e neles se reduz a um papel passivo quando aceita, as únicas práticas deixadas à sua iniciativa confinam com a magia. O caráter mágico das mulheres procede tão claramente de sua qualificação social que ele é sobretudo uma questão de opinião. Há menos mulheres mágicas do que se imagina. Acontece com freqüência o curioso fenômeno de que o homem é o mágico e a mulher a encarregada da magia. No *Atharva Veda*, os exorcismos são feitos contra as feiticeiras, enquanto todas as imprecções são feitas pelos feiticeiros. Na maior parte das sociedades ditas primitivas, mulheres, mulheres velhas, foram acusadas e punidas por encantamentos que não haviam cometido. Na Idade Média, principalmente a partir do século XIV, as feiticeiras parecem ser maioria; mas convém notar que este é um tempo de perseguição, e que só as conhecemos através de seus processos; essa superabundância de feiticeiras testemunha preconceitos sociais que a Inquisição explora e alimenta.

As crianças são com freqüência, na magia, auxiliares especialmente requisitados, sobretudo para os ritos divinatórios. Às vezes, inclusive, fazem magia por conta própria, como entre os Dieri australianos, como na Índia moderna, quando se sujam com a poeira recolhida nas pegadas de um elefante, cantando uma fórmula apropriada. Sabe-se que sua situação social é muito particular; em razão de sua idade, e não tendo sido submetidas às iniciações definitivas, elas têm ainda um caráter incerto e perturbador. São ainda qualidades de classe que lhes conferem suas virtudes mágicas.

Quando vemos a magia associada ao exercício de certas profissões, como a de médico, de barbeiro, de ferreiro, de pastor, de ator, de coeiro, não há dúvida que os poderes mágicos são atribuídos não a indivíduos, mas a corporações. Todos os médicos, todos os pastores, todos os ferreiros são, ao menos virtualmente, mágicos. Os médicos, porque sua arte está misturada à magia e, em todo caso, porque é demasiado técnica para não parecer oculta e maravilhosa; os barbeiros, porque tocam em resíduos corporais, regularmente destruídos ou escondidos por temor de encantamento; os ferreiros, porque manipulam uma substância que é o objeto de superstições universais e porque seu ofício difícil, cercado de segredos, é acompanhado de prestígio; os pastores, porque estão em relação constante com os animais, as plantas e os astros; os coeiros, porque estão em contato com a morte. A vida profissional dessas pessoas as separa do comum dos mortais, e é essa separação que confere a todas a autoridade mágica. — Há uma profissão que distancia seu homem talvez mais que qualquer outra, ainda mais por ser exercida em geral por um único indivíduo ao mesmo tempo para toda uma sociedade, mesmo bastante ampla: é a de carrasco. Ora, os carrascos, precisamente, têm receitas para reencontrar ladrões, pegar vampiros etc.; são mágicos.

A situação excepcional dos indivíduos que têm na sociedade uma autoridade particular pode, ocasionalmente, fazer deles mágicos. Na Austrália, entre os Arunta, o chefe do grupo local totêmico, seu mestre de cerimônias, é ao mesmo tempo feiticeiro. Na Nova Guiné, os únicos homens influentes são os mágicos; há motivos para crer que, em toda a Melanésia, o chefe, sendo um indivíduo com *mana*, isto é, com força espiritual, relacionado aos espíritos, tem poderes tanto mágicos quanto religiosos. É certamente pela mesma razão que se explicam, na poesia épica dos hindus e dos celtas, as aptidões mágicas dos príncipes míticos. O fato é bastante importante para que Frazer tenha introduzido o estudo

da magia naquele dos reis-sacerdotes-deuses; é verdade que, para nós, os reis são antes deuses e sacerdotes do que mágicos. Por outro lado, acontece com freqüência de os mágicos terem uma autoridade política de primeira ordem; são personagens influentes, muitas vezes notáveis. Assim, a situação social que ocupam os predestina a exercer a magia e, reciprocamente, o exercício da magia os predestina à sua situação social.

Nas sociedades em que as funções sacerdotais são completamente especializadas, é freqüente que sacerdotes sejam suspeitos de magia. Na Idade Média, considerava-se que os padres estavam especialmente expostos aos ataques dos demônios e, por isso, tentados a efetuar atos demoníacos, isto é, mágicos. Nesse caso, é enquanto padres que eles são mágicos; é seu celibato, seu isolamento, sua consagração, suas relações com o sobrenatural que os singularizam e os expõem às suspeitas. A suspeita de que são o objeto parece ter sido muitas vezes justificada. Ou eles próprios se entregam, por conta própria, à magia; ou sua intervenção de sacerdotes é julgada necessária para o cumprimento de cerimônias mágicas e faz-se que eles participem delas, geralmente sem que o saibam. Os maus padres, e particularmente os que infringem seu voto de castidade, são naturalmente expostos a essa acusação de magia.

Quando uma religião é suprimida, os sacerdotes desconsiderados tornam-se, para os membros da nova Igreja, mágicos. É assim que os malaios ou os Chame muçulmanos consideram o *pawang* ou a *paja*, que são, na verdade, ex-sacerdotes. Do mesmo modo, a heresia faz a magia: os cátaros, os valdenses etc., foram tratados como feiticeiros. Mas como, para o catolicismo, a idéia de magia envolve a idéia de falsa religião, tocamos aqui num fenômeno novo cujo estudo reservamos para mais tarde. No entanto, o fato em questão nos interessa desde já porque nele vemos a magia atribuída coletivamente a grupos inteiros. Enquanto, até o presente, vimos os mágicos serem recrutados em classes que não tinham, por elas mesmas, senão uma vaga vocação mágica, aqui todos os membros de uma seita são mágicos. Todos os judeus foram mágicos, seja para os alexandrinos, seja para a Igreja da Idade Média.

Pela mesma razão, os estrangeiros são, enquanto grupo, um grupo de feiticeiros. Para as tribos australianas, toda morte natural que se produz no interior da tribo é obra das encantações da tribo vizinha. É nisso que se baseia todo o sistema da vendeta. As aldeias de Toaripi e de Koi-tapu, em Port-Moresby, na Nova Guiné, passavam o tempo, diz-nos Chalmers, a atribuírem-se malefícios recíprocos. O fato é quase universal

entre os povos ditos primitivos. Um dos nomes dos feiticeiros, na Índia védica, é o de estrangeiro. O estrangeiro é sobretudo quem habita um outro território, o vizinho inimigo. Pode-se dizer que, desse ponto de vista, os poderes mágicos foram definidos topograficamente. Temos exemplos de uma repartição geográfica precisa dos poderes mágicos num exorcismo assírio: "Feiticeira, estás enfeitçada, estou desatado; feiticeira elamita, estou desatado; feiticeira quteana, estou desatado; feiticeira suteana, estou desatado; feiticeira lulubiana, estou desatado; feiticeira chani-galbiana, estou desatado" (Tallqvist, *Die Assyrische Beschwörungsserie Maqlû*, IV, 99-103). Exemplos clássicos são os dos Dasyu da Índia, dos finlandeses e dos lapões, acusados respectivamente de feitiçaria pelos hindus e pelos escandinavos. Todas as tribos da selva melanésia ou africana são chamadas de feiticeiras pelas tribos mais civilizadas da planície e do litoral. Todas as tribos não fixadas, que vivem no seio de uma população sedentária, são consideradas como feiticeiras; é ainda o que acontece hoje com os ciganos e com numerosas castas errantes da Índia, castas de mercadores, curtidores de peles e ferreiros. Dentro desses grupos estrangeiros, certas tribos, certos clãs, certas famílias são mais especialmente votados à magia.

Aliás, essa qualificação mágica nem sempre é dada injustamente, pois há grupos que pretendem ter realmente poderes sobre-humanos, religiosos para eles, mágicos para os outros, sobre certos fenômenos. Os brâmanes pareceram mágicos aos olhos dos gregos, dos árabes e dos jesuítas, e eles de fato se atribuem uma onipotência quase divina. Há sociedades que se arrogam o dom de fazer a chuva ou de reter o vento, e que são conhecidas pelas tribos vizinhas como possuidoras desses dons. Assim, a tribo do Monte Gambier, na Austrália, que contém um clã senhor do vento, é acusada pela tribo vizinha dos Booandik de produzir a chuva e o vento a seu bel-prazer; do mesmo modo, os lapões vendiam aos marujos europeus sacos contendo o vento.

Pode-se admitir, em tese geral, que os indivíduos aos quais se atribui o exercício da magia já possuem, sem levar em conta sua qualidade mágica, uma condição distinta no interior da sociedade que os trata como mágicos. Não podemos generalizar essa proposição e dizer que toda condição social anormal prepara ao exercício da magia; acreditamos, porém, que tal indução teria chance de ser verdadeira. Mas não queremos que se conclua dos fatos precedentes que os mágicos foram todos estrangeiros, sacerdotes, chefes, médicos, ferreiros ou mulheres;

houve mágicos que não foram recrutados nas referidas classes. Aliás, como demos a entender, é às vezes o caráter mesmo de mágico que qualifica para certas funções ou profissões.

Nossa conclusão é que, estando alguns indivíduos votados à magia por sentimentos sociais ligados à sua condição, os mágicos, que não fazem parte de uma classe especial, devem ser igualmente o objeto de fortes sentimentos sociais, e que os sentimentos sociais ligados aos mágicos que são apenas mágicos são os mesmos que os que fazem acreditar na existência de poderes mágicos em todas as classes precedentemente consideradas. Ora, se esses sentimentos são provocados antes de tudo por seu caráter anormal, podemos induzir que o mágico possui, enquanto tal, uma situação socialmente definida como anormal. Não insistamos mais sobre o caráter negativo do mágico, e busquemos agora quais são seus caracteres positivos, seus dons particulares.

Já assinalamos um certo número de qualidades positivas que designam o papel de mágico: nervosismo, habilidade manual etc. Atribui-se quase sempre aos mágicos uma destreza e uma ciência pouco comuns. Uma teoria simplista da magia poderia especular sobre sua inteligência e sua malícia, para explicar todo o seu aparato através de invenções e de embustes. Mas essas qualidades reais que continuamos a atribuir por hipótese ao mágico fazem parte de sua imagem tradicional, na qual vemos entrar muitos outros traços, que serviram de maneira diferente para fundar seu crédito.

Esses traços míticos e maravilhosos são o objeto de mitos, ou melhor, de tradições orais que se apresentam em geral na forma de lenda, de conto ou de romance. Essas tradições ocupam um lugar considerável na vida popular do mundo inteiro e constituem uma das seções principais do folclore. Como diz a famosa coletânea de contos hindus de Somadeva: "Os deuses têm uma felicidade constante, os homens estão numa infelicidade perpétua, as ações dos que estão entre os homens e os deuses são, pela diversidade de sua sorte, agradáveis. Eis por que vou te contar a vida dos Vidyâ-dhâras", isto é, dos demônios e, conseqüentemente, dos mágicos (*Kathâ-Sâra-Sârit-Sagara*, I, 1, 47). Mas esses contos e essas lendas não são apenas um jogo da imaginação, um alimento tradicional da fantasia coletiva; sua constante repetição, durante longos serões, mantém um estado de expectativa, de temor, que pode, ao menor choque, produzir ilusões e conduzir a atos. Aqui, aliás, não há limite

possível entre a fábula e a crença, entre o conto, de um lado, e a história verdadeira e o mito obrigatoriamente acreditado, de outro. À força de ouvir falar do mágico, acaba-se por vê-lo agir e sobretudo por consultá-lo. A enormidade dos poderes que lhe atribuem faz que não se duvide que ele possa facilmente prestar os pequenos serviços que lhe pedem. Como não acreditar que o brâmane, que dizem superior aos deuses e capaz de criar um mundo, não possa, ao menos ocasionalmente, curar uma vaca? Se a imagem do mágico infla-se desmesuradamente de conto em conto, de contador a contador, é precisamente porque o mágico é um dos heróis preferidos da imaginação popular, seja em razão das preocupações, seja em razão do interesse romanesco do qual a magia é simultaneamente o objeto. Enquanto os poderes do sacerdote são imediatamente definidos pela religião, a imagem do mágico se produz fora da magia. Ela se constitui por uma infinidade de "dizem", e ao mágico não resta senão assemelhar-se a seu retrato. Assim não devemos nos surpreender se quase todos os traços literários dos heróis de romances mágicos se verificam entre os caracteres típicos do mágico real.

As qualidades míticas em questão são poderes ou conferem poderes. A esse respeito, o que mais fala à imaginação é a facilidade com que o mágico realiza todas as suas vontades. Ele tem a faculdade de evocar na realidade mais coisas do que os outros podem sequer sonhar. Suas palavras, seus gestos, seu piscar de olhos, seus pensamentos mesmos são forças. Toda a sua pessoa transmite eflúvios, influências, aos quais curvam-se a natureza, os homens, os espíritos e os deuses.

Além desse poder geral sobre as coisas, o mágico possui poderes sobre si próprio que constituem o principal de sua força. Sua vontade faz que efetue movimentos dos quais os outros são incapazes. Acredita-se que ele escape às leis da gravidade, que possa elevar-se nos ares e transportar-se aonde quiser, num instante. Ele tem o dom da ubiqüidade. Escapa inclusive às leis da contradição. Em 1221, Johannes Teutonicus, de Halberstadt, pregador e feiticeiro, oficiou numa noite, dizem, três missas ao mesmo tempo, em Halberstadt, em Mogúncia e em Colônia; contos dessa espécie não faltam. Ora, sobre a natureza desse transporte, reina, no espírito dos fiéis da magia, uma incerteza que é essencial. Será o indivíduo, em sua pessoa, que se transporta ele próprio? Será seu duplo ou então sua alma, que ele delega em seu lugar? Dessa antinomia, somente a teologia ou a filosofia tentaram sair, o público nunca se preocupou com ela. Os mágicos viveram dessa incerteza e alimentaram-na

em favor do mistério que cerca seus procedimentos. Nós mesmos não precisamos resolver essas contradições, que dependem da indistinção, maior do que se costuma pensar, que reina, no pensamento primitivo, entre a noção de alma e a noção de corpo.

Mas, dessas duas noções, somente uma, a de alma, podia prestar-se a suficientes elaborações, graças ao que ela possuía e ainda possui para nós de místico e de maravilhoso. A alma do mágico é ainda mais espantosa, ela tem qualidades ainda mais fantásticas, mais ocultas, segredos mais obscuros do que as almas do vulgo. A alma do mágico é essencialmente móvel e desligada do corpo. A tal ponto que, quando as formas primitivas das crenças animistas são abolidas, quando não mais se crê, por exemplo, que as almas vulgares passeiam, durante o sonho, sob a forma de uma mosca ou de uma borboleta, conserva-se ainda essa propriedade na alma do mágico. É inclusive um sinal pelo qual ele é reconhecido o esvoaçar de uma mosca em torno de sua boca durante o sono. Em todo caso, diferentemente das outras almas, cujos deslocamentos são involuntários, a do mágico exala-se a seu comando. Na Austrália, entre os Kurnai, por ocasião de uma sessão de ocultismo, o "barn" envia sua alma a espiar os inimigos que avançam. Na Índia, citaremos o exemplo dos *Yogin* [iogues], embora se trate de uma mística mais filosófica do que religiosa, e mais religiosa do que mágica. Ao se aplicarem (verbo *yuj*), eles se unem (verbo *yuj*) ao princípio primeiro transcendente do mundo, união na qual se obtém (verbo *sidh*) o poder mágico (*siddhi*). Os sutras de Pâtañjali são explícitos sobre esse ponto e estendem mesmo essa faculdade a outros mágicos além dos *Yogin*. Os comentários do sutra, IV, 1, explicam que o principal *siddhi* é a levitação. Em geral, todo indivíduo que tem o poder de exalar sua alma é um mágico; não conhecemos exceção a essa regra. Sabe-se que esse é o princípio mesmo de todos os fatos geralmente designados pelo nome, bastante mal escolhido, de xamanismo.

Essa alma é seu duplo, isto é, não é uma porção anônima de sua pessoa, mas sua pessoa ela própria. A seu bel-prazer, ela se transporta ao lugar da ação, para lá agir fisicamente. Em certos casos, inclusive, é preciso que o mágico divida-se em dois. Assim, o feiticeiro dayak deve ir buscar seus medicamentos durante a sessão espírita. Os assistentes vêem o corpo do mágico presente, no entanto ele está ausente espiritual e corporalmente, pois seu duplo não é um puro espírito. Os dois termos da divisão são idênticos a ponto de serem rigorosamente substituíveis.

De fato, pode-se perfeitamente imaginar que o mágico divide-se em dois para pôr um duplo em seu lugar e transportar-se ele próprio a outra parte. É assim que se interpretava, na Idade Média, o transporte aéreo dos feiticeiros. Dizia-se que, quando o mágico partia para o sabá, ele deixava um demônio em seu leito, um *vicarium daemonem*. Esse demônio sócia não era outra coisa senão um duplo. O exemplo prova que essa mesma idéia de desdobramento pode conduzir a aplicações exatamente contrárias. Assim, esse poder fundamental do mágico pôde ser concebido de mil maneiras diferentes, e como que comportando uma infinidade de graus.

O duplo do mágico pode ser uma espécie de materialização fugaz de seu sopro e de seu feitiço, como um turbilhão de poeira ou de vento, de onde sai, eventualmente, uma figura corporal de sua alma ou dele mesmo. Alhures, ele é um ser completamente distinto do mágico, ou mesmo quase independente de sua vontade, mas que, de tempo em tempo, aparece para prestar-lhe serviço. Assim o mágico é muitas vezes escoltado por um certo número de auxiliares, animais ou espíritos, que não são senão seus duplos ou almas exteriores.

A meio caminho entre esses dois extremos está a metamorfose do mágico. É, na realidade, um desdobramento sob o aspecto animal; pois, se na metamorfose há quanto à forma claramente dois seres, na essência eles são um só. Existem metamorfoses, talvez as mais freqüentes, em que uma das formas parece anular a outra. É pela metamorfose que se supõe, na Europa, produzir-se o transporte aéreo. Os dois temas estão mesmo tão intimamente ligados que foram unidos numa única noção. Na Idade Média, esta foi a de *striga*, que aliás provém da antigüidade greco-romana: a *striga*, a antiga *strix*, é uma feiticeira e uma ave. Depara-se com a feiticeira fora de casa sob a forma de gato preto, de loba, de lebre, com o feiticeiro sob a forma de bode etc. Quando o feiticeiro ou a feiticeira deslocam-se para causar dano, eles o fazem sob sua forma animal, e é nesse estado que se pretende surpreendê-los. No entanto, mesmo então, as duas imagens conservaram sempre uma independência relativa. Por um lado, o feiticeiro mantém em seus vôos noturnos a forma humana, simplesmente encobrindo sua outra forma. Acontece também que a continuidade se rompa, que o feiticeiro e seu duplo animal se ocupem, ao mesmo tempo, de atos diferentes. O animal, nesse caso, não é mais um desdobramento momentâneo, mas um auxiliar familiar do qual a feiticeira permanece distinta. Assim é o gato Rutterkin das feiti-

ceiras Margaret e Filippa Flower, que foram queimadas em Lincoln, no dia 11 de março de 1619, por terem enfeitado um parente do conde de Rutland. Aliás, em todos os fatos que parecem ser de metamorfose absoluta, a ubiqüidade do mágico é sempre subentendida; não se sabe, ao encontrar a forma animal da feiticeira, se se trata dela mesma ou de um simples delegado. Não se pode sair da confusão primitiva da qual falávamos mais acima.

As feiticeiras européias, em suas metamorfoses, não assumem indiferentemente todas as formas animais. Elas se transformam regularmente, uma em jumento, outra em rã, outra ainda em gato etc. Esses fatos nos levam a pensar que a metamorfose equivale a uma associação regular com uma espécie animal. Encontram-se tais associações um pouco em toda parte. Os médicos-feiticeiros algonquinos, iroqueses ou cherokee, ou mesmo, de maneira mais geral, os médicos-feiticeiros peles-vermelhas, possuem *manitus*-animais, para falar como os Ojibwa; do mesmo modo, em certas ilhas da Melanésia, os mágicos possuem servidores serpentes e tubarões. Em regra geral, o poder do mágico se deve, nesses diversos casos, à sua familiaridade com animais. É do animal associado que ele o recebe; este lhe revela as fórmulas e os ritos. Inclusive os limites traçados a seu poder às vezes são definidos por essa aliança; entre os peles-vermelhas, o auxiliar do mágico lhe confere poder sobre os animais de sua raça e sobre as coisas ligadas a ela; é nesse sentido que Jámblico falava de μάγοι λεόντων [*mágoi leónton*, feiticeiros dos leões] e de μάγοι ὄφεων [*mágoi ópheon*, feiticeiros das serpentes], que tinham poder respectivamente sobre as serpentes e os leões e curavam feridas causadas por eles.

Em princípio, e com muito raras exceções, não é com um animal em particular, mas com uma espécie animal inteira que o mágico tem relações. Desse modo, já, estas se assemelham às relações totêmicas. Deve-se supor que o sejam de fato? O que conjecturamos em relação à Europa é provado em relação à Austrália e à América do Norte. O animal associado é claramente um totem individual. Howitt nos relata que um feiticeiro murring fora transportado à terra dos cangurus; com isso o canguru tornara-se seu totem, ele não devia mais consumir sua carne. É de acreditar que os mágicos foram os primeiros e permaneceram os últimos a terem tais revelações e, por conseguinte, a serem providos de totens individuais. É mesmo provável que, na decomposição do totemismo, tenham sido sobretudo famílias de mágicos que herdaram totens

de clãs para perpetuá-los. Tal é o caso de uma família do Octopus, na Melanésia, que tinha o poder de favorecer a pesca do polvo. Se pudesse ser demonstrado com segurança que toda espécie de relação mágica com animais é de origem totêmica, dever-se-ia dizer que, no caso em que há relações desse tipo, o mágico é qualificado por suas qualidades totêmicas. Mas pode-se simplesmente induzir, de toda a série de fatos que acabamos de aproximar, que há aí não fábula, mas os indícios de uma verdadeira convenção social que contribui para determinar a condição do mágico. Contra a interpretação que damos desses fatos, não se pode argüir que eles estão ausentes num certo número de magias, particularmente na da Índia bramânica antiga. Pois, de um lado, só conhecemos essa magia através de textos literários, embora rituais, que são obra de doutores em magia e estão muito afastados do tronco primitivo. De outro lado, na Índia mesmo, o tema da metamorfose não esteve ausente: contos e *jâtakas* abundam em histórias de demônios e de santos, e de mágicos metamorfoseados. O folclore e os costumes mágicos hindus vivem disso ainda.

Falamos mais acima de espíritos auxiliares do mágico, mas é difícil distingui-los dos animais com os quais os mágicos têm relações totêmicas ou outras. Estes são ou podem ser tomados como espíritos. Quanto aos espíritos, eles têm geralmente formas animais, reais ou fantásticas. Além disso, existe, entre o tema dos animais auxiliares e o dos espíritos auxiliares, a conexão de que, em ambos os casos, o poder do mágico tem sua origem fora dele mesmo. Sua qualidade de mágico resulta de uma associação com colaboradores que mantêm uma certa independência frente a ele. Como o desdobramento, essa associação comporta graus e formas variadas. Ela pode ser inteiramente frouxa e reduzir-se a um simples poder de comunicar-se acidentalmente com espíritos. O mágico conhece sua residência e linguagem, tem ritos para abordá-los. Tais são, geralmente, as relações com os espíritos dos mortos, as fadas e outros espíritos do mesmo gênero (*Hantus* dos malaios, *Iruntarinias* dos Arunta, *Devatâs* hindus etc.). Em muitas ilhas da Melanésia, o mágico deve em geral seu poder às almas de seus parentes.

O parentesco é uma das formas que se atribui mais comumente à relação do mágico com os espíritos. Supõe-se que ele tem por pai, por mãe, por antepassado um espírito. Na Índia atual, algumas famílias devem suas qualidades mágicas a tal origem. No País de Gales, faz-se descender da união de um homem com uma fada as famílias que mono-

polizam as artes aparentadas à magia. É ainda mais comum que a relação seja representada sob a forma de contrato, de pacto, tácito ou expresso, geral ou particular, permanente ou efêmero. Uma espécie de vínculo jurídico compromete as duas partes. Na Idade Média, o pacto é concebido na forma de um ato, selado pelo sangue com que é escrito ou assinado. É, portanto, ao mesmo tempo um contrato pelo sangue. Nos contos, o contrato aparece sob as formas menos solenes da aposta, do jogo, das corridas, das provas superadas, nas quais o espírito, demônio ou diabo, geralmente perde a partida.

É comum o gosto de imaginar as relações de que falamos aqui sob a forma sexual: as feiticeiras têm incubos, e as mulheres que têm incubos são assimiladas às feiticeiras. O fato verifica-se ao mesmo tempo na Europa, na Nova Caledônia e certamente noutras partes. O sabá europeu é geralmente acompanhado de relações sexuais entre os diabos presentes e os mágicos. A união pode chegar ao casamento, contrato permanente. Essas imagens estão longe de ser secundárias; na Idade Média e na antiguidade greco-romana, elas contribuíram para formar a noção das qualidades positivas dos mágicos. A *striga*, com efeito, é concebida como uma mulher lasciva, uma cortesã, e foi nas controvérsias relativas ao *concupitus daemonum* que se esclareceu em boa parte a noção de magia. As diferentes imagens pelas quais é representada a associação do demônio e do mágico podem estar reunidas: conta-se que um *râjput*, tendo feito prisioneiro o espírito feminino do mormo, trouxe-o à sua casa e a descendência que teve dele, ainda hoje, possui hereditariamente poder sobre o vento; esse mesmo exemplo pode conter simultaneamente os temas do jogo, do pacto e da descendência.

Essa relação não é concebida como acidental e exterior, mas como afetando profundamente a natureza física e moral do mágico. Este traz a marca do diabo, seu aliado; os feiticeiros australianos têm a língua furada por espíritos, seu ventre foi aberto e suas entranhas supostamente renovadas. Nas ilhas Banks, certos feiticeiros tiveram a língua perfurada por uma serpente verde (*maé*). O mágico é normalmente uma espécie de possuído, ele é inclusive, como o adivinho, o tipo do possuído, o que o sacerdote só é muito raramente; aliás, tem consciência de sê-lo e conhece geralmente o espírito que o possui. A crença na possessão do mágico é universal. Na Europa cristã, ele é considerado de tal forma como um possuído que o exorcizam; inversamente, tende-se a considerar o possuído como um mágico. Aliás, não apenas o poder e o estado

do mágico são comumente explicados pela possessão, mas também há sistemas mágicos em que a possessão é a condição mesma da atividade mágica. Na Sibéria, na Malásia, o estado de xamanismo é obrigatório. Nesse estado, não apenas o feiticeiro sente em si a presença de uma personalidade que lhe é estranha, mas também sua personalidade se abole completamente e, na realidade, é o demônio que fala por sua boca. Se deixarmos de lado os casos numerosos de simulação que, aliás, imitam estados reais e experimentados, vemos que se trata aqui de fatos que, psicológica e fisiologicamente, são estados de desdobramento da personalidade. Ora, é notável que o mágico seja, numa certa medida, o senhor de sua possessão; ele é capaz de provocá-la e, com efeito, provoca-a por práticas apropriadas, como a dança, a música monótona, a intoxicação. Em suma, é uma das qualidades profissionais, não somente mítica mas física, dos mágicos poderem ser possuídos, e é uma ciência da qual foram por muito tempo os depositários. Encontramo-nos agora muito próximos de nosso ponto de partida, já que a exalação da alma e a introdução de uma alma não são senão, para o indivíduo como para a sociedade, duas maneiras de representar um mesmo fenômeno, alteração da personalidade, do ponto de vista individual, transporte para o mundo dos espíritos, do ponto de vista social. Essas duas formas de representação podem aliás coincidir; assim, o xamã sioux ou ojibwa, que só age quando possuído, somente adquire seus *manitus* animais, dizem, durante um passeio de sua alma.

Todos esses mitos do mágico encaixam-se uns nos outros. Não teríamos de nos ocupar deles tão longamente se eles não fossem as marcas das opiniões sociais de que os mágicos são o objeto. Assim como o mágico é definido por suas relações com os animais, assim também ele é definido por suas relações com os espíritos e, em última análise, pelas qualidades de sua alma. Aliás, a ligação do mágico e do espírito vai até a confusão completa; ela é naturalmente mais fácil quando o mágico e o espírito mágico têm o mesmo nome; o fato é tão freqüente que é quase a regra; geralmente não há necessidade de distingui-los um do outro. Vê-se por aí a que ponto o mágico saiu do mundo; ele o faz sobretudo quando exala sua alma, isto é, quando age; então pertence realmente, como dizíamos mais acima, antes ao mundo dos espíritos que ao mundo dos homens.

Assim, mesmo quando o mágico não está já qualificado por sua posição social, ele o está, no mais alto grau, pelas representações coe-

rentes de que é o objeto. Ele é, antes de tudo, um homem que tem qualidades, relações e, enfim, poderes especiais. A profissão de mágico é, em última instância, uma das profissões melhor classificadas, talvez uma das primeiras que o tenham sido. Ela é tão claramente matéria de qualificação social que o indivíduo nem sempre ingressa nela de maneira autônoma e de bom grado. Cita-se mesmo exemplos de mágicos contra a própria vontade.

É a opinião, portanto, que cria o mágico e as influências que ele libera. É graças à opinião que ele sabe de tudo, que ele pode tudo. Se não há segredo para ele na natureza, se obtém diretamente suas forças das fontes mesmas da luz, do sol, dos planetas, do arco-íris ou do seio das águas, é a opinião pública que quer que ele assim as obtenha. Aliás, essa opinião nem sempre reconhece a todos os mágicos poderes ilimitados ou os mesmos poderes; na maior parte do tempo, mesmo em grupos muito fechados, os mágicos têm faculdades diversas. A profissão de mágico não apenas constitui uma especialidade, como também possui ela própria, normalmente, suas especialidades.

2) *A iniciação, a sociedade mágica.* — De que maneira, aos olhos da opinião e para si mesmo, alguém se torna mágico? Vira-se mágico por revelação, por consagração e por tradição. Esse triplo modo de qualificação foi assinalado pelos observadores, pelos próprios mágicos, e com muita freqüência levou à distinção de diferentes classes de feiticeiros. O sutra de Patañjali já citado (IV, 1) diz que “os *siddhi* (poderes mágicos) provêm do nascimento, das plantas, das fórmulas, do ardor ascético, do êxtase”.

Há revelação sempre que o mágico crê achar-se em relação com um ou vários espíritos, que se colocam a seu serviço e dos quais recebe sua doutrina. Esse primeiro modo de iniciação é o objeto de mitos e de contos, uns e outros ou muito simples, ou muito desenvolvidos. Os mais simples versam sobre o tema da chegada de Mefistófeles à casa de Fausto. Mas há outros bem mais complicados. Entre os Murring, o futuro feiticeiro (*murup*, espírito) deita-se sobre o túmulo de uma velha da qual tirou a pele do ventre; durante o sono, essa pele, isto é, o *murup* da velha, transporta-o para além da abóbada celeste onde ele encontra espíritos e deuses que lhe comunicam ritos e fórmulas. Quando desperta, tem o corpo recheado, como uma bolsa de remédios, de pedaços de quartzo, que ele sabe fazer sair de sua boca durante suas cerimônias;

são as dádivas e as prendas dos espíritos. Aqui, é o mágico que se transporta ao mundo dos espíritos; noutros lugares, é o espírito que se introduz nele; a revelação ocorre assim por possessão, entre os Sioux e os malaios, por exemplo. Mas, em ambos os casos, o indivíduo retira do contato momentâneo com o espírito uma virtude permanente. Para justificar essa permanência do caráter mágico, imagina-se a alteração profunda da personalidade de que já falamos. Diz-se que as entranhas do mágico foram renovadas pelos espíritos, que estes golpearam-no com suas armas, morderam-lhe a língua e, como prova do tratamento que sofreu, ele pode mostrar, nas tribos da Austrália central, sua língua perfurada. Diz-se expressamente que o noviço morre realmente para renascer após sua revelação.

Essa idéia de uma morte momentânea é um tema geral tanto da iniciação mágica quanto da iniciação religiosa. Mas os mágicos prestam-se mais que os outros aos contos que se compõem sobre essas ressurreições. Deixando por um momento o domínio habitual de nossas pesquisas, citaremos contos dos Esquimós da terra de Baffin. Um homem queria tornar-se *angekok*, o *angekok* iniciador matou-o; ele ficou estendido durante oito dias, congelado; durante esse tempo, sua alma percorria as profundezas do mar, do céu e da terra, ela aprendia os segredos da natureza. Quando o *angekok* o despertou, soprando sobre cada um de seus membros, ele próprio havia se tornado *angekok*. Vemos aí a imagem de uma revelação completa em vários atos, compreendendo uma renovação pessoal, o transporte ao mundo dos espíritos, a aquisição da ciência mágica, isto é, do conhecimento do universo.

É durante esse desdobramento que se adquirem os poderes mágicos, mas, ao contrário dos casos de xamanismo em que as possessões e os desdobramentos devem ser renovados, os desdobramentos iniciatórios produzem-se apenas uma vez na vida do mágico, que deles retira um benefício duradouro. Só que eles são, ao menos uma vez, necessários e mesmo obrigatórios. Com efeito, essas representações míticas correspondem claramente a ritos reais de iniciação; o indivíduo vai dormir na floresta, sobre um túmulo, é submetido a toda uma série de práticas, presta-se a exercícios de ascetismo, a interdições, a tabus, que são ritos. Além disso, o indivíduo põe-se em êxtase e sonha, e seu sonho não é um puro mito, mesmo quando o mágico inicia-se sozinho.

Mas, na maioria das vezes, intervêm outros mágicos. Entre os Chame, é uma antiga *paja* que proporciona ao iniciado seus êxtases primeiros.

Em geral, aliás, há para o noviço uma verdadeira ordenação, cujos agentes são os mágicos em exercício. Os Arunta conhecem, juntamente com a iniciação pelos espíritos, a iniciação pelo mágico, que se compõe de ritos ascéticos, de fricções, de unções e outros ritos acumulados, durante os quais o impetrante ingere pequenos seixos, signos do poder mágico, que emanam de seu padrinho. Em nossos papiros gregos, temos um longo manual de ordenação mágica, o *ὀγδοή Μωυσέως* [*ogdoé Mouséos*, Oitava de Museu] (Dietrich, *Abraxas*, p. 166-ss), que expõe em detalhe todas as fases de semelhante cerimônia, purificação, ritos sacrificiais, invocações e, como coroamento, uma revelação mítica que explica o segredo do mundo. Mas um ritual tão complexo nem sempre é necessário. Há ordenação quando há simplesmente evocação em comum de um espírito (é o que se passa com os *pawang* malaios dos Estreitos) ou quando há apresentação ao espírito num lugar sagrado (na Melanésia, por exemplo) etc. Em todo caso, a iniciação mágica produz os mesmos efeitos que as outras iniciações; ela determina uma mudança de personalidade, que se traduz, eventualmente, por uma mudança de nome. Ela estabelece um contato íntimo entre o indivíduo e seus aliados sobrenaturais, em última instância uma possessão virtual, que é permanente. Aliás, a iniciação mágica confunde-se normalmente, em certas sociedades, com a iniciação religiosa. Entre os peles-vermelhas, Iroqueses ou Sioux, por exemplo, a aquisição dos poderes de cura se dá no instante da introdução na sociedade secreta. Conjeturamos, sem termos ainda a prova, que o mesmo acontece em algumas sociedades melanésias.

A iniciação, ao simplificar-se, acaba por aproximar-se da tradição pura e simples. Mas a tradição mágica nunca foi uma coisa perfeitamente simples e banal. Na verdade, na transmissão de uma fórmula, o professor, o noviço, os acompanhantes, se os houver, assumem uma atitude extraordinária. O adepto é e acredita-se um eleito. O ato é geralmente solene e seu caráter misterioso de modo nenhum prejudica sua solenidade. É acompanhado de formas rituais, abluções, precauções diversas; condições de tempo e de lugar são observadas; noutros casos, o que há de grave no ensinamento mágico exprime-se pelo fato de a transmissão da receita ser precedida de uma espécie de revelação cosmológica da qual ela parece depender. É freqüente os segredos mágicos não serem transmitidos incondicionalmente. Mesmo o adquirente de um sortilégio não pode dispor livremente dele fora das cláusulas do contrato; os sortilégios indevidamente fornecidos deixam de funcionar ou voltam-se

contra quem os emprega; o folclore de todos os países possui uma infinidade de exemplos disso. Vemos nessas crenças os sinais de um estado de espírito que se atualiza sempre que se transmitem conhecimentos mágicos, mesmo os mais populares. Essas condições de transmissão, essa espécie de contrato, mostram que, embora transferido de pessoa a pessoa, o ensinamento não deixa de implicar a entrada a uma verdadeira sociedade fechada. A revelação, a iniciação e a tradição, sob esse ponto de vista, são equivalentes; elas marcam formalmente, cada uma a seu modo, que um novo membro agrega-se à corporação dos mágicos.

Não é somente a opinião pública que trata os mágicos como formando uma classe especial; eles próprios consideram-se como tais. Embora sejam, como dissemos, indivíduos isolados, eles puderam, de fato, formar verdadeiras sociedades mágicas. Essas sociedades mágicas são recrutadas por hereditariedade ou por cooptação. Os escritores gregos nos falam de famílias de mágicos; elas nos são apontadas igualmente nos países célticos, na Índia, na Malásia, na Melanésia; a magia é uma riqueza que se conserva cuidadosamente numa família. Mas nem sempre ela é transmitida na mesma linha que os outros bens: na Melanésia, em plena terra de descendência uterina, ela passa de pai para filho; no País de Gales, geralmente a mãe a transmite a seu filho e o pai à sua filha. Nos grupos sociais em que as sociedades secretas, isto é, as sociedades parciais de homens nas quais se entra voluntariamente, desempenham um grande papel, a corporação dos mágicos parece confundir-se com a sociedade secreta. As sociedades de mágicos que os papiros gregos nos revelam assemelham-se às sociedades místicas alexandrinas. Em geral, nos casos onde existem grupos mágicos, não somos capazes de distingui-los das associações religiosas. Mas o que sabemos claramente é que, na Idade Média, a magia foi concebida apenas como exercida por coletividades; os textos mais antigos nos falam de assembléias de feitiçeiros; reencontramo-las no mito do cortejo de Diana, e depois no sabá. Essa imagem é evidentemente exagerada, ainda que a existência de capelas mágicas e de epidemias mágicas seja bem comprovada. Mas se devemos descontar a parte da opinião e do mito daquilo que nos dizem das famílias e das seitas mágicas, informações suficientes nos autorizam a crer que a magia sempre funcionou, em parte, em pequenos grupos, como aqueles formados, nos dias de hoje, pelos últimos adeptos do ocultismo. Aliás, mesmo onde não aparece nenhuma associação expressa de mágicos, existe, moralmente, um grupo profissional, e esse grupo

tem estatutos implícitos mas obedecidos. Constatamos que o mágico possui geralmente uma regra de vida, que é uma disciplina corporativa. Essa regra consiste às vezes na busca de qualidades morais, da pureza ritual, ou numa certa gravidade de atitude, com freqüência em muitas outras coisas; em suma, esses profissionais cuidam dos aspectos exteriores de sua profissão.

Se a tudo o que acabamos de dizer sobre o caráter social dos agentes da magia objetarem que existe uma magia popular não exercida por pessoas qualificadas, responderemos que os agentes desta sempre se esforçam por se assemelhar, tanto quanto possível, à sua idéia do mágico. Além disso, faremos observar que essa magia popular só se encontra em estado de sobrevivências, em pequenos grupos muito simples, lugarejos ou famílias; e poderíamos afirmar, não sem alguma aparência de razão, que esses pequenos grupos, cujos membros reproduzem indistintamente os mesmos gestos mágicos tradicionais, são na verdade sociedades de mágicos.

2. Os atos

Os atos do mágico são ritos, e iremos mostrar, descrevendo-os, que eles respondem perfeitamente a tudo o que a noção de rito contém. Cumpre notar que, nas coletâneas de folclore, eles nos são apresentados geralmente sob uma forma muito pouco complicada e muito banal; se os próprios autores dessas coletâneas não nos dissessem, ao menos implicitamente, que se trata de ritos, seríamos tentados a ver neles apenas gestos muito vulgares e sem caráter especial. Mas julgamos que, em geral, esses não são atos simples e desprovidos de qualquer solenidade. Sua simplicidade aparente decorre de serem mal descritos, ou mal observados, ou de terem perdido seu prestígio. De nossa parte, não é evidentemente entre os ritos reduzidos e mal conhecidos que iremos buscar os traços típicos do ritual mágico.

Conhecemos, ao contrário, um número muito grande de ritos mágicos que são bastante complexos. O ritual do feitiço hindu, por exemplo, é extraordinariamente extenso (*Kauçika sutra*, 47-49). Exige todo um material de madeira de mau augúrio, ervas cortadas de certas maneiras, óleo particular, fogo sinistro; a orientação é inversa à orientação dos ritos de bom augúrio; é feito num lugar deserto e cujo solo é salgado;

enfim, o encantamento deve ocorrer numa data indicada em termos esotéricos, mas evidentemente numa data sinistra, e ser feito na sombra (*aroka*), sob um asterismo nefasto (47, 1-11). Vem a seguir uma iniciação especial, muito longa, do interessado, uma *dískâ*, diz o comentário (*Keçava ad sú*, 12), análoga àquela a que o sacrificante se submete na entrada de um sacrifício solene. A partir desse momento, é o brâmane que se torna o protagonista do rito principal, ou melhor, dos ritos que formam o feitiço propriamente dito; pois é impossível saber, à leitura de nosso texto, se os trinta e dois tipos de ritos que contamos (47, 23 a 49, 27), ritos cuja maior parte têm até três formas, fazem parte de uma única e imensa cerimônia, ou se são teoricamente distintos. O fato é que um dos menos complicados, praticado sobre uma figura de argila (49, 23), não se estende por menos de doze dias. O feitiço termina por uma purificação ritual (49, 27). — Os ritos de impreciação, entre os Cherokee ou os Pitta-Pitta de Queensland, não são muito mais simples. Enfim, em nossos papíros gregos e em nossos textos assírios, há exorcismos e ritos de adivinhação não muito menos longos.

1) *As condições dos ritos.* — Se passarmos agora à análise do rito em geral, devemos assinalar, primeiro, que um preceito mágico compreende, além da indicação de uma ou várias operações centrais, a enumeração de um certo número de observâncias acessórias, completamente equivalentes às que cercam os ritos religiosos. Sempre que estamos diante de verdadeiros rituais, de manuais litúrgicos, não deixará de estar presente a enumeração precisa das circunstâncias.

O momento em que o rito deve se efetuar é cuidadosamente determinado. Certas cerimônias devem se fazer à noite ou em horas escolhidas da noite, à meia-noite, por exemplo; outras, em certas horas do dia, quando o sol se põe ou quando nasce; os dois crepúsculos são especialmente mágicos. Os dias da semana não são indiferentes; assim a sexta-feira, dia do sabá, sem prejuízo dos outros dias: desde que houve semana, o rito foi designado para um dia fixo. Do mesmo modo, o rito é datado no mês, mas o é sobretudo, e talvez preferencialmente, pelo curso e a fase minguante da lua. As datas lunares são aquelas cuja observância é a mais geralmente fixada. Na Índia antiga, teoricamente, todo rito mágico estava ligado a um sacrifício da lua nova e da lua cheia. Inclusive, parece resultar dos textos antigos e consta de textos mais modernos que a quinzena clara era reservada aos ritos de bom augúrio, a

quinzena obscura aos ritos de mau augúrio. O curso dos astros, as conjunções e as oposições da lua, do sol, dos planetas, as posições das estrelas são igualmente observados. Desse modo, a astrologia encontra-se anexada à magia, a tal ponto que uma parte de nossos textos mágicos gregos encontra-se em obras astrológicas, e que, na Índia, a grande obra astrológica e astronômica da alta Idade Média consagra à magia toda a sua primeira parte. O mês, o número de ordem do ano num ciclo são às vezes levados em consideração. Em geral, os dias de solstício, de equinócio, e sobretudo as noites que os precedem, os dias intercalares, as grandes festas, entre nós as de certos santos, todas as épocas um tanto singularizadas, são tidos como excepcionalmente favoráveis. Acontece de todos esses dados se sobreporem e determinarem condições muito raramente realizáveis; a acreditar nos mágicos hindus, certos ritos só poderiam se praticar com proveito a cada quarenta e cinco anos.

A cerimônia mágica não se faz em qualquer lugar, mas nos lugares qualificados. A magia tem geralmente verdadeiros santuários, como a religião; há casos em que seus santuários são comuns, por exemplo na Melanésia, na Malásia e também na Índia moderna, onde o altar da divindade de aldeia serve para a magia; e na Europa cristã, onde certos ritos mágicos devem ser executados na igreja e inclusive nos altares. Noutros casos, o lugar é escolhido porque as cerimônias religiosas não devem se realizar ali, e porque ele é ou impuro, ou pelo menos o objeto de uma consideração especial. Os cemitérios, as encruzilhadas e a floresta, os pântanos e as fossas de detritos, todos os lugares onde habitam as almas do outro mundo e os demônios, são para a magia lugares de predileção. Pratica-se a magia nos limites das aldeias e dos campos, nas soleiras, nas lareiras, nos telhados, nas vigas centrais, nas ruas, nas estradas, nas pegadas, em todo lugar que tenha uma determinação qualquer. O mínimo de qualificação que se pode exigir é que o lugar tenha uma correlação suficiente com o rito; para enfeitiçar um inimigo, cospe-se sobre sua casa ou diante dele. Na falta de outra determinação, o mágico traça um círculo ou um quadrado mágico, um *templum*, em torno de si, e é aí que ele trabalha.

Acabamos de ver que havia, tanto no rito mágico quanto no sacrifício, condições de tempo e de lugar. Há outras ainda. No local de atividades mágicas utilizam-se materiais e instrumentos, mas nunca quaisquer materiais e instrumentos. Sua preparação e escolha são o objeto de ritos e estão particularmente submetidas, elas próprias, a condições

de tempo e de lugar. Assim, o xamã cherokee vai buscar suas ervas medicinais em tal dia da lua, ao nascer do sol; colhe-as numa ordem fixada, com certos dedos, tendo o cuidado de não projetar sua sombra sobre elas, e depois de executar circuitos rituais. Emprega-se chumbo proveniente das termas, terra do cemitério, e assim por diante. A confecção e o preparo das coisas, dos materiais do ritual, é longa, minuciosa. Na Índia, tudo o que entrava na composição de um amuleto ou de um filtro devia obrigatoriamente ser macerado, unguento com muito tempo de antecedência e de uma forma especial. Normalmente, as coisas mágicas são, se não consagradas no sentido religioso, ao menos encantadas, isto é, revestidas de uma espécie de consagração mágica.

Além desses encantamentos prévios, uma boa parte das coisas empregadas já possuem, como geralmente a vítima do sacrifício, uma primeira qualificação. Umhas são qualificadas pela religião, restos de sacrifícios que deveriam ter sido consumidos ou destruídos, ossos de mortos, águas de purificação etc. Outras são geralmente, por assim dizer, desqualificadas, como os restos de refeições, detritos, aparas de unhas e cabelos cortados, os excrementos, os fetos, o lixo doméstico e, em geral, tudo que é rejeitado e não possui um emprego normal. A seguir vem um certo número de coisas que parecem ser empregadas por elas mesmas, em virtude de suas propriedades reais ou supostas, ou ainda por sua correlação com o rito: animais, plantas, pedras; e, finalmente, outras substâncias como a cera, a cola, o gesso, a água, o mel, o leite, que servem apenas para amalgamar e utilizar as outras, como se fossem o prato sobre o qual a cozinha mágica é servida. Essas últimas substâncias possuem elas mesmas, com frequência, suas próprias virtudes e são o objeto de prescrições, às vezes muito formais: na Índia, é geralmente prescrito empregar o leite de uma vaca de uma cor determinada e cujo bezerro tenha a mesma cor que ela. A enumeração de todas essas substâncias forma a farmacopéia mágica. Ela deve ter tido no ensino da magia o lugar considerável que ocupa nos sistemas doutrinários. Mas se, para o mundo greco-romano, ela é tão imensa que parece ilimitada, é que a magia greco-romana não nos deixou ritual ou *Código* mágicos práticos que sejam gerais ou completos. Não nos parece duvidoso que, normalmente, para um grupo definido de mágicos, num tempo dado, ela tenha sido quase perfeitamente limitada, como o vemos nos textos atharvânicos [do *Atharva Veda*], nos capítulos VIII a XI do *Kauçika Sutra*, ou mesmo nos manuscritos cherokee. As listas de materiais tiveram, em nossa

opinião, o caráter imperativo de um *Codex* de farmácia, e, em princípio, consideramos os livros de farmacopéia mágica que chegaram até nós na sua integralidade como tendo sido, cada um em seu tempo, o manual completo e limitativo de um mágico ou de um grupo de mágicos.

Além do emprego desses materiais, nas cerimônias há todo um instrumental cujas peças acabaram por ter um valor mágico próprio. O mais simples desses instrumentos é a varinha mágica. A bússola divinatória chinesa foi um dos mais complexos. Os mágicos greco-latinos possuem todo um arsenal de bacias, anéis, facas, escadas, aros, matracas, fusos, chaves, espelhos etc. A bolsa de remédios de um iroquês ou de um sioux, com seus bonecos, suas plumas, seus seixos, suas pérolas trançadas, seus ossos, seus bastões de prece, suas facas e suas flechas, é tão repleta de coisas heteróclitas quanto o gabinete do doutor Fausto.

Quanto ao mágico e a seu cliente, eles são, em relação ao rito mágico, o que o sacrificante e o sacrificador são em relação ao sacrifício: também eles devem submeter-se a ritos preliminares, que às vezes têm por objeto apenas eles, outras vezes também sua família ou seu grupo inteiro. Entre outras prescrições, devem permanecer castos, ser puros, fazer abluções prévias, ungir-se, jejuar ou abster-se de certos alimentos; devem usar uma roupa especial, ou completamente nova ou muito suja; completamente branca ou com faixas púrpuras etc.; devem pintar o rosto, mascarar-se, disfarçar-se, coroar-se etc.; às vezes devem estar nus, talvez para retirar toda barreira entre eles e os poderes mágicos, talvez para agir pela indecência ritual da mulher do povo do *fabliau* medieval. Por fim, certas disposições mentais são exigidas; é necessário ter fé, seriedade.

O conjunto de todas essas observâncias relativas ao tempo, ao lugar, aos materiais, aos instrumentos, aos agentes da cerimônia mágica, constitui verdadeiras preparações, ritos de entrada na magia, semelhantes aos ritos de entrada no sacrifício de que falamos alhures. Esses ritos são tão importantes que formam eles próprios cerimônias distintas em relação à cerimônia que condicionam. Segundo os textos atharvânicos, um sacrifício precede a cerimônia e com frequência ritos adicionais se introduzem, para preparar cada novo rito; na Grécia, prevê-se a confecção, longamente descrita, de filactérios especiais, preces orais ou escritas, talismãs diversos, que têm por finalidade proteger o operador contra o poder que ele emprega, contra seus próprios erros ou contra as maquinações de seus adversários. Do ponto de vista

em que nos colocamos, poder-se-ia considerar como ritos preparatórios um certo número de cerimônias que ocupam com frequência um lugar desproporcional à importância do rito central, isto é, daquele que responde precisamente à finalidade que se quer atingir. Tais são as danças mágicas, a música contínua, os tantãs; também as fumigações, as intoxicações. Todas essas práticas colocam os oficiantes e seus clientes num estado especial, não apenas moral e psicologicamente, mas às vezes fisiologicamente distinto de seu estado normal, estado que é perfeitamente realizado nos transe xamânicos, nos sonhos voluntários ou obrigatórios, que são também ritos. O número e a dimensão desses fatos provam que o rito mágico ocorre num meio mágico diferenciado, meio que o conjunto das preparações da cerimônia tem por objeto limitar e distinguir dos outros meios. A rigor, uma simples atitude, um murmúrio, uma palavra, um gesto, um olhar é suficiente para indicar sua presença.

Do mesmo modo que para o sacrifício, há também, se não sempre, ao menos muito regularmente, ritos de saída, destinados a limitar os efeitos do rito e a garantir a impunidade dos atores. Jogam-se fora ou destroem-se os produtos da cerimônia que não são utilizados; as pessoas se purificam; deixa-se o sítio mágico tendo o cuidado de não olhar para trás. Não se trata de simples precauções individuais; são prescrições, regras de ação que figuram expressamente no ritual cherokee ou no ritual atharvânico, e devem ter feito parte igualmente dos rituais de magia greco-latinos. Virgílio tem o cuidado de mencioná-los no final da oitava égloga (v. 102):

*Fer cineres, Amarylli, foras, rivoque fluenti
Transque caput jace, nec respexeris...*

Na Μαντεία Κρονική [*mantéia kronikhé*, Adivinhação do Cronos], cerimônia divinatória cuja liturgia nos é dada pelo grande Papiro mágico de Paris, encontramos ainda uma prece final que é um verdadeiro rito de saída.

Em regra geral, pode-se dizer que a magia multiplica as condições dos ritos, a ponto de parecer buscar escapatórias e mesmo de encontrá-las. A tradição literária relativa à magia, longe de reduzir o caráter aparentemente complicado de suas operações, parece tê-lo desenvolvido à vontade. É que ele se liga intimamente à idéia da magia. Aliás, é natural que os mágicos tenham se refugiado, em casos de insucesso, atrás do

procedimento e dos vícios de forma. Mas não temos o direito de supor que tenha havido aí apenas um simples artifício. Os mágicos teriam sido as primeiras vítimas disso, tornando assim sua profissão impossível. A importância e a proliferação ilimitada desses ritos deve-se diretamente aos caracteres essenciais da magia mesma. Cumpre notar que a maior parte das circunstâncias a observar é de circunstâncias anormais. Por mais banal que seja o rito mágico, quer-se fazê-lo raro. Não é sem razão que se empregam somente as ervas dos dias de São João, de São Martinho, do Natal, da Sexta-feira Santa, ou ervas da lua nova. São coisas não comuns, e trata-se, em suma, de dar à cerimônia o caráter anormal para o qual tende todo rito mágico. Os gestos são o inverso dos gestos normais, ou pelo menos daqueles admitidos nas cerimônias religiosas; as condições de tempo e as outras são aparentemente irrealizáveis; todo o material é de preferência imundo, e as práticas, obscenas. O conjunto tem uma aparência de extravagância, de afetação, de antinaturalidade, tão afastado quanto possível da simplicidade a que alguns dos teóricos recentes reduziram a magia.

2) *A natureza dos ritos.* — Chegamos agora às cerimônias essenciais e diretamente eficazes. Elas geralmente compreendem ao mesmo tempo ritos manuais e ritos orais. Fora dessa grande divisão, não tentamos uma classificação dos ritos mágicos. Constituímos simplesmente, para as necessidades de nossa exposição, um certo número de grupos de ritos, entre os quais não há distinção bem definida.

Os ritos manuais. — No estado atual da ciência das religiões, o grupo dos ritos simpáticos ou simbólicos é o primeiro que se apresenta como tendo mais particularmente um caráter mágico. Sua teoria foi suficientemente elaborada e repertórios bastante consideráveis foram constituídos, para que sejamos dispensados de insistir neles. À leitura desses repertórios, poder-se-á talvez pensar que o número dos ritos simbólicos é teoricamente indefinido e que todo ato simbólico é, por natureza, eficaz. Pensamos, ao contrário, sem podermos no entanto fornecer a prova, que, para uma magia dada, o número dos ritos simbólicos, prescritos e executados, é sempre limitado. Acreditamos, além disso, que eles só são executados porque são prescritos, e não porque são logicamente realizáveis. Diante da infinidade dos simbolismos possíveis, mesmo dos simbolismos observados no conjunto da humanidade, o número daqueles

que são válidos para uma magia é singularmente pequeno. Poderíamos dizer que há sempre códigos limitativos de simbolismos, se encontrássemos de fato catálogos de ritos simpáticos; é natural não dispormos desses catálogos, pois os mágicos tiveram necessidade de classificar os ritos apenas por objetos, e não por procedimentos.

Acrescentaremos que, se o procedimento simpático é de emprego geral em todas as magias e em toda a humanidade, se há mesmo verdadeiros ritos simpáticos, os mágicos não especularam livremente, em geral, sobre a simpatia. Eles se preocuparam menos com o mecanismo de seus ritos do que com a tradição que os transmite e com o caráter formal ou excepcional deles.

Em conseqüência, essas práticas nos aparecem, não como gestos mecanicamente eficazes, mas como atos solenes e verdadeiros ritos. Com efeito, dos rituais que nos são conhecidos, hindus, americanos ou gregos, seria muito difícil extrair uma lista dos ritos simpáticos puros. As variações sobre o tema da simpatia são tão numerosas que este é como que obscurecido por elas.

Mas não há somente ritos simpáticos em magia. Há, em primeiro lugar, toda uma classe de ritos que equivalem aos ritos da sacralização e da dessacralização religiosas. O sistema das purificações é tão importante que a *çânti* hindu, a expiação, parece ter sido uma especialidade dos brâmanes do *Atharva Veda*, e que a palavra καθαρός [*katharmós*, purificação], na Grécia, acabou por designar o rito mágico em geral. Essas purificações são feitas com fumigações, banhos de vapor, passagens pelo fogo, pela água etc. Uma boa parte dos ritos curativos e dos ritos conjuratórios são feitos de semelhantes práticas.

Há, a seguir, ritos sacrificiais, como na Μαντεία Κρονική, de que falamos mais acima, e no enfeitiçamento hindu. Nos textos atharvânicos, além dos sacrifícios obrigatórios de preparação, a maior parte dos ritos são sacrifícios ou implicam sacrifícios: assim, a encantação das flechas se faz sobre um fogo de madeira de flechas, que é sacrificial; em todo esse ritual, uma parte de tudo o que é consumido é necessariamente sacrificado. Nos textos gregos, as indicações de sacrifícios são no mínimo freqüentes. A imagem do sacrifício se impôs inclusive a ponto de tornar-se, em magia, uma imagem diretriz, segundo a qual se ordena no pensamento o conjunto das operações; assim, nos livros alquímicos gregos, encontramos diversas vezes a transmutação do cobre em ouro explicada por uma alegoria sacrificial. O tema do sacrifício, e em particu-

lar do sacrifício da criança, é comum no que conhecemos da magia antiga e da medieval; exemplos encontram-se um pouco em toda parte; todavia, eles nos vêm antes do mito que da prática mágica. Consideramos todos esses ritos como sacrifícios, porque de fato eles nos são dados como tais; os vocabulários não os distinguem do sacrifício religioso, como também não distinguem as purificações mágicas das purificações religiosas. Aliás, eles produzem os mesmos efeitos que os sacrifícios religiosos, manifestam influências, poderes, e são meios de se comunicar com estes últimos. Na Μαντεία Κρονική, o deus está verdadeiramente presente na cerimônia. Os textos nos informam também que, nesses ritos mágicos, as matérias tratadas vêm-se realmente transformadas e divinizadas. É o que se lê num encantamento que não nos parece, aliás, ter sofrido uma influência cristã: Σύ εἰ οἶνος οὐκ εἰ οἶνος, ἀλλή κεφαλή τῆς Αθηνᾶς, σύ εἰ οἶνος, οὐκ εἰ οἶνος, ἀλλά τὰ σπλάγχνα τοῦ Οσειρίου, τὰ σπλάγχνα τοῦ Ἰαῶ [*sú eí oínos ouk eí oínos, all' he kephalé tês Athenâs, sú eí oínos ouk eí oínos, all' tá splánkhna tou Oseiros, tá splánkhna tou Iao*] (*Papyrus*, CXXI [B. M.], 710).

Há portanto sacrifícios na magia, mas não os encontramos em todas as magias; entre os Cherokee ou na Austrália, eles estão ausentes. Na Malásia, são muito reduzidos: lá, as oferendas de incenso e flores são provavelmente de origem búdica ou hinduísta, e os sacrifícios, muito raros, de cabras e galos parecem ter origem muçulmana. Em princípio, onde está ausente o sacrifício mágico, o sacrifício religioso também o está. Em todo caso, o estudo especial do sacrifício mágico não é tão necessário ao estudo da magia quanto o do rito simpático e reservamo-lo a um outro trabalho, no qual iremos comparar especialmente o rito mágico ao rito religioso. Todavia, pode-se já estabelecer em tese geral que na magia os sacrifícios não formam, como na religião, uma classe bem fechada de ritos muito especializados. Por um lado, como no exemplo citado acima do sacrifício de madeiras de flechas e, por definição, em todos os casos de sacrifícios expiatórios mágicos, eles não fazem senão envolver o rito simpático, do qual são então, propriamente falando, a forma. Por outro lado, eles dizem respeito à cozinha mágica, não são mais do que uma maneira entre mil de fazê-la. Assim, na magia grega, a confecção dos κολλούρια não se distingue dos sacrifícios; os papiros dão às misturas mágicas destinadas às fumigações ou a qualquer outra coisa o nome de ἐπιθύματα.

Achamo-nos aqui diante de uma grande classe de práticas mal definidas que possuem, na magia e em seus sistemas doutrinários, uma enorme importância; pois elas confinam com o emprego das substâncias cujas virtudes devem ser transmitidas por contato; em outros termos, elas fornecem o meio de utilizar as associações simpáticas ou de utilizar simpaticamente as coisas. Como são tanto estranhas quanto gerais, elas colorem com sua extravagância todo o conjunto da magia e fornecem um dos traços essenciais de sua imagem popular. O altar do mágico é seu caldeirão mágico. A magia é uma arte de dispor, de preparar misturas, fermentações e manjares. Seus produtos são triturados, moídos, amassados, diluídos, transformados em perfumes, em bebidas, em infusões, em pastas, em bolos com formas especiais, em imagens, para serem fumigados, bebidos, comidos ou guardados como amuletos. Essa cozinha, química ou farmácia, não tem somente por objeto tornar utilizáveis as coisas mágicas, ela serve para dar-lhes a forma ritual, que é parte, e não a menor, de sua eficácia. Ela própria é ritual, muito formal e tradicional; os atos que comporta são ritos. Esses ritos não devem ser classificados indiferentemente entre os ritos preparatórios ou concomitantes de uma cerimônia mágica. A preparação dos materiais e a confecção dos produtos é o objeto principal e central de cerimônias completas, com ritos de entrada e ritos de saída. Essa cozinha é no rito mágico o equivalente ao que é a preparação da vítima no sacrifício.

Essa arte de dispor as coisas complica-se de outras indústrias. A magia prepara imagens, feitas de pasta, argila, cera, mel, gesso, metal ou papel machê, papiro ou pergaminho, areia ou madeira etc. A magia esculpe, modela, pinta, desenha, borda, tricota, tece, grava; faz bijuteria, marchetaria, e não sabemos quantas outras coisas. Esses diversos ofícios lhe fornecem suas estatuetas de deuses ou de demônios, seus bonecos de feitiço, seus símbolos. Ela fabrica manpanços, escapulários, talismãs, amuletos, objetos que devem ser considerados, todos, apenas como ritos continuados.

Os ritos orais. — Os ritos orais mágicos são geralmente designados pelo nome genérico de encantações, e não vemos razão para não seguir metodicamente o costume. Mas isso não quer dizer que haja apenas uma única espécie de ritos orais em magia. Longe disso, o sistema de encantação possui tal importância na magia que, em algumas delas, ele é extremamente diferenciado. Não parece que alguma vez se tenha levado

em conta a parte exata que lhe cabe. Lendo-se alguns repertórios modernos, poder-se-ia supor que a magia compõe-se apenas de ritos manuais; os ritos orais só são mencionados como registro e desaparecem na longa enumeração do resto. Outras compilações, ao contrário, como a de Lönnrot em relação à magia finlandesa, contêm somente encantações. É raro que nos dêem uma idéia suficiente do equilíbrio dessas duas grandes classes de ritos, como o fizeram Skeat em relação à magia malaia, ou Mooney em relação à dos Cherokee. Os rituais ou os livros de mágicos mostram que uns não costumam ir sem os outros. Estão tão intimamente associados que, para dar uma idéia exata das cerimônias mágicas, seria preciso estudá-los juntamente. Se uma das duas classes tendesse a predominar, seria antes a das encantações. É duvidoso que tenha havido verdadeiros ritos mudos, enquanto é certo que um grande número de ritos foi exclusivamente oral.

Encontramos na magia mais ou menos todas as formas de ritos orais que conhecemos na religião: juramentos, votos, aspirações, preces, hinos, interjeições, simples fórmulas. Mas, assim como não tentamos classificar os ritos manuais, não tentaremos classificar sob essas rubricas os ritos orais. Elas não correspondem aqui a grupos de fatos bem definidos. O caos da magia faz que a forma dos ritos não responda exatamente a seu objeto. Há desproporções que nos surpreendem: vemos os hinos mais altos associados às finalidades mais mesquinhas.

Existe um grupo de encantações que corresponde ao que chamamos de ritos simpáticos. Elas próprias agem simpaticamente. Trata-se de nomear os atos ou as coisas e de suscitá-los assim por simpatia. Num encantamento de cura ou num exorcismo, jogar-se-á com as palavras que significam afastar, repelir, ou então com as que designam a doença ou o demônio, causa do mal. Os trocadilhos e as onomatopéias figuram entre os meios empregados para combater verbalmente, por simpatia, a doença. Um outro procedimento, que dá origem a uma espécie de classe de encantações simpáticas, é a descrição mesma do rito manual correspondente: Πάσσ' ἄμα καὶ λέγε ταῦτα. τὰ Δέλφιδος ὅστιν πάσσω [*Páss' áma kaí lége taúta. Tá Délphidos ostia pássow*, Verte e, ao mesmo tempo, pronuncia essas palavras: Verbo os ossos de Delfide] (Teócrito, II, 21). Parece que se supôs com frequência que a descrição, ou a menção do ato, são suficientes tanto para produzi-lo quanto para produzir seu efeito.

Assim como a magia contém sacrifícios, ela contém igualmente preces, hinos e, particularmente, preces aos deuses. Eis aqui uma prece

védica pronunciada durante um simples rito simpático contra a hidropisia (*Kauçika sutra* 25, 37-ss): “Este Asura reina sobre os deuses; certamente, a vontade do rei Varuna é verdade (realiza-se infalivelmente); disto (desta doença), eu, que sobressaio em toda parte por meu feitiço, da cólera do terrível (deus) retiro este homem. Que a honra te seja (prestada), ó rei Varuna, à tua cólera; pois, ó terrível, conheces todo o embuste. Mil outros homens, entrego-os a ti juntos; que, por tua bondade (?), viva cem outonos este homem” etc. Varuna, deus das águas, que castiga as faltas pela hidropisia, é implorado naturalmente ao longo desse hino (*Atharva Veda*, 1, 10) ou, mais exatamente, dessa fórmula (*Brahman*, verso 4). Nas preces a Artêmis e ao sol assinaladas nos papíros mágicos gregos, o belo teor lírico da invocação é desnaturado e abafado pela intrusão de toda a barafunda mágica. As preces e os hinos que lembram muito, mesmo agregados a esse aparato insólito, os que estamos habituados a considerar como religiosos, provêm com frequência de rituais religiosos, em particular rituais abolidos ou estrangeiros. Assim, Dietrich acaba de extrair do grande papiro de Paris todo um trecho de liturgia mitraica. Do mesmo modo que os textos sagrados, coisas religiosas podem eventualmente tornar-se coisas mágicas. Os livros sagrados, Bíblia, Alcorão, Vedas, Tripitaka [livro santo do budismo] forneceram encantações a uma boa parte da humanidade. Que o sistema dos ritos orais de caráter religioso tenha se estendido a esse ponto nas magias modernas, não deve nos surpreender; tal fato é correlativo à extensão desse sistema na prática da religião, assim como a aplicação mágica do mecanismo sacrificial é correlativa à sua aplicação religiosa. Não há, para uma sociedade dada, senão um número limitado de formas rituais concebíveis.

O que os ritos manuais não fazem normalmente na magia é relatar mitos. Em contrapartida, temos um terceiro grupo de ritos verbais, que chamaremos de encantações míticas, dos quais uma primeira espécie consiste em descrever uma operação semelhante à que se quer produzir. Essa descrição tem a forma de um conto ou de um relato épico, e seus personagens são heróicos ou divinos. Compara-se o caso presente ao caso descrito como se este fosse um protótipo, e o raciocínio adquire a seguinte forma: Se alguém (deus, santo ou herói) pôde fazer tal ou tal coisa (geralmente mais difícil) em tal circunstância, assim também, ou com mais forte razão, pode-se fazer o mesmo no caso presente, que é análogo. Uma segunda classe desses encantamentos míticos é formada

pelos chamados *ritos de origem*; estes descrevem a gênese, enumeram as qualidades e os nomes do ser, da coisa ou do demônio visados pelo rito; é uma espécie de denúncia que desvela o objeto do encantamento; o mágico move-lhe um processo mágico, estabelece sua identidade, acossa-o, força-o, torna-o passivo e lhe dá ordens.

Todas essas encantações são capazes de atingir dimensões consideráveis. É mais freqüente ainda que eles se abreviem; o balbucio de uma onomatopéia, de uma palavra que indica o objeto do rito, do nome da pessoa designada faz, a rigor, que o rito oral não tenha mais, a seguir, senão uma ação inteiramente mecânica. As preces reduzem-se facilmente à simples menção de um nome divino ou demoníaco, ou de uma palavra religiosa quase vazia, como *trisagion* ou *qodesch* etc. Os encantamentos míticos acabam por se limitar à simples enunciação de um nome próprio ou de um nome comum. Os nomes mesmos se decompõem, são substituídos por letras: *trisagion* por sua letra inicial, os nomes dos planetas pelas vogais correspondentes; chega-se assim aos enigmas que são as Ἐφέσια γράμματα [*Ephésia grámmata*, letras efésias] ou falsas fórmulas algébricas, em que resultaram os resumos de operações alquímicas.

Se todos esses ritos orais tendem para as mesmas formas, é que todos têm a mesma função. Eles têm por efeito, no mínimo, evocar um poder e especializar um rito. Invoca-se, chama-se, presentifica-se a força espiritual que deve fazer o rito eficaz, ou, pelo menos, sente-se a necessidade de dizer com qual poder se conta; é o caso dos exorcismos feitos em nome desse ou daquele deus; atesta-se uma autoridade, como no caso dos encantamentos míticos. Por outro lado, diz-se para que serve o rito manual e para quem ele é feito; inscreve-se em ou pronuncia-se sobre os bonecos de feitiço o nome do enfeitado; ao colherem-se certas plantas medicinais, deve-se dizer a quê e a quem se destinam. Assim, o encantamento oral completa, especifica o rito manual, que ele pode suplantar. Aliás, todo gesto ritual comporta uma frase; pois há sempre um mínimo de representação na qual a natureza e a finalidade do rito são expressas, ao menos numa linguagem interior. Eis por que dizemos que não há verdadeiro rito mudo, porque o silêncio aparente não impede essa encantação subentendida que é a consciência do desejo. Desse ponto de vista, o rito manual não é senão a tradução dessa encantação muda; o gesto é um signo e uma linguagem. Palavras e atos equivalem-se absolutamente, e por isso vemos que enunciados de ritos manuais nos são apresentados como encantações. Sem um ato físico formal, por sua

voz, sua respiração ou mesmo por seu desejo, um mágico cria, destrói, dirige, expulsa, faz todo tipo de coisas.

O fato de toda encantação ser uma fórmula e de todo rito manual possuir virtualmente uma fórmula já demonstra o caráter formalista de toda magia. Em relação às encantações, ninguém jamais pôs em dúvida que elas fossem ritos, sendo tradicionais, formais e revestidas de uma eficácia *sui generis*; jamais se concebeu que palavras produzissem fisicamente os efeitos desejados. Em relação aos ritos manuais, o fato é menos evidente: pois há uma correspondência mais íntima, às vezes lógica, às vezes mesmo experimental, entre o rito e o efeito desejado; é certo que os banhos de vapor, as fricções mágicas aliviaram realmente os enfermos. Mas, na realidade, as duas séries de ritos possuem claramente os mesmos caracteres e prestam-se às mesmas observações. Ambas se passam num mundo anormal.

As encantações são feitas numa linguagem especial que é a linguagem dos deuses, dos espíritos, da magia. Os dois fatos desse tipo cuja extensão é talvez a mais impressionante são o emprego, na Malásia, do *bhāsahantu* (língua dos espíritos) e, entre os Esquimós, da língua dos *angekok*. Em relação à Grécia, Jámblico nos diz que as Ἐφέσια γράμματα são a língua dos deuses. A magia falou sânscrito na Índia dos prácritos, egípcio e hebraico no mundo grego, grego no mundo latino, e latim entre nós. Em toda parte ela busca o arcaísmo, os termos estranhos, incompreensíveis. Desde seu nascimento, como vemos na Austrália onde talvez o assistimos, encontramos-la murmurando seu *abracadabra*.

A estranheza e a extravagância dos ritos manuais correspondem aos enigmas e aos balbucios dos ritos orais. Longe de ser uma simples expressão da emoção individual, a magia comanda a todo instante os gestos e as locuções. Tudo nela é fixado e muito exatamente determinado. Ela impõe metros e melopéias. As fórmulas mágicas devem ser sussurradas ou cantadas num tom, num ritmo especial. Vemos no *Çatapatha brâhmana*, assim como em Orígenes, que a entoação pode ter mais importância que a palavra. O gesto não é regulamentado com menos precisão. O mágico ritma-o como uma dança: o ritual lhe diz com que mão, com que dedo deve agir, qual pé deve avançar, quando deve sentar-se, levantar-se, deitar-se, saltar, gritar, em que direção deve andar. Mesmo que esteja a sós, ele não é mais livre do que o padre no altar. Além disso, há cânones gerais que são comuns aos ritos manuais e aos ritos orais: são os de número e de orientação. Gestos e palavras devem

ser repetidos uma certa quantidade de vezes. Esses números não são quaisquer, são os chamados números mágicos ou números sagrados: 3, 4, 5, 7, 9, 11, 13, 20 etc. Por outro lado, as palavras e os atos devem ser pronunciados ou executados com a face voltada para um dos pontos cardeais, o mínimo de orientação prescrito sendo a direção do encantador para o objeto encantado. Em suma, os ritos mágicos são extraordinariamente formais e tendem, não à simplicidade do gesto leigo, mas ao refinamento mais extremo do preciosismo místico.

Os mais simples dos ritos mágicos possuem uma forma, tanto quanto os que são o objeto do maior número de determinações. Até aqui falamos da magia como se ela consistisse apenas em atos positivos. Mas ela comporta também ritos negativos, que são precisamente os ritos muito simples de que falamos. Já os encontramos na enumeração dos preparativos da cerimônia mágica, quando mencionamos as abstinências a que se prestavam o mágico e o interessado. Mas esses ritos são igualmente recomendados ou praticados isoladamente. São eles que constituem a grande massa dos fatos chamados superstições. Consistem sobretudo em não fazer uma certa coisa, para evitar um certo efeito mágico. Ora, esses ritos não são apenas formais, mas o são em grau supremo, pois se apresentam com um caráter imperativo quase perfeito. A espécie de obrigação a eles associada mostra que são obra de forças sociais, melhor ainda do que pudemos mostrar em relação aos outros com o auxílio de seu caráter tradicional, anormal, formalista. Mas sobre essa questão importante do tabu simpático, da magia negativa, como propomos chamá-la, encontramos-nos muito pouco esclarecidos por nossos predecessores e por nossas próprias pesquisas, para nos julgarmos capazes de fazer outra coisa senão assinalar um tema de estudos. Por ora, vemos nesses fatos apenas uma prova a mais de que esse elemento da magia, que é o rito, é o objeto de uma predeterminação coletiva.

Quanto aos ritos positivos, vimos de que maneira eram limitados, para cada magia, quanto a seu número. O de suas composições, das quais participam, misturados, encantamentos, ritos negativos, sacrifícios, ritos culinários etc., não é tampouco ilimitado. A tendência é fixarem-se *complexus* estáveis em número bastante pequeno, que poderíamos chamar tipos de cerimônias, inteiramente comparáveis seja aos tipos de ferramentas, seja ao que chamamos tipos quando falamos de arte. Há uma escolha, uma seleção entre as formas possíveis feitas por cada magia; uma vez fixados, não cessamos de encontrar esses mesmos *complexus*

copiados e servindo a todos os fins, a despeito da lógica de sua composição. Tais são as variações sobre o tema da evocação da feiticeira por meio das coisas enfeitiçadas por ela; quando se tratava de leite que não produzia mais manteiga, apunhalava-se o leite na batedeira, mas continuou-se a golpear o leite para esconjurar todos os outros malefícios. Temos aí um tipo de cerimônia mágica; aliás, não é o único que o mesmo tema forneceu. Citam-se igualmente feitiços com dois e três bonecos que só se justificam por uma semelhante proliferação. Esses fatos, por sua persistência e seu formalismo, são comparáveis às festas religiosas.

Por outro lado, assim como as artes e as técnicas têm tipos étnicos ou, mais exatamente, nacionais, assim também se poderia dizer que cada magia tem seu tipo próprio, reconhecível, caracterizado pela predominância de certos ritos: o emprego dos ossos de mortos nos feitiços australianos, das fumigações de tabaco nas magias americanas, das bênçãos e dos *credo*, muçulmanos ou judeus, nas magias influenciadas pelo judaísmo ou o islamismo. Somente os malaios parecem conhecer como rito o curioso tema da assembléia.

Se há especificação das formas da magia segundo as sociedades, há, no interior de cada magia, ou, sob um outro ponto de vista, no interior de cada um dos grandes grupos de ritos que descrevemos separadamente, variedades dominantes. A seleção dos tipos é, em parte, obra de mágicos especializados que aplicam um único rito ou um pequeno número de ritos ao conjunto dos casos para os quais são qualificados. Cada mágico é o homem de uma receita, de um instrumento, de uma bolsa de remédios, que ele emprega fatalmente a qualquer propósito. Geralmente, é mais conforme os ritos que praticam do que conforme os poderes que possuem que os mágicos são especializados. Acrescentemos que os que chamamos de mágicos ocasionais conhecem ainda menos ritos do que os mágicos propriamente ditos, e são tentados a reproduzi-los infinitamente. É assim que as receitas sem pé nem cabeça aplicadas indefinidamente tornam-se perfeitamente ininteligíveis. Vemos portanto, mais uma vez, o quanto a forma tende a predominar sobre o fundo.

Mas o que acabamos de dizer sobre a formação de variedades nos ritos mágicos não prova que eles sejam de fato classificáveis. Além de restar uma quantidade de ritos flutuantes, o nascimento de variedades nessa massa amorfa é completamente acidental e não corresponde a uma diversidade real de funções; não há nada, na magia, que seja propriamente comparável às instituições religiosas.

3. As representações

As práticas mágicas não são vazias de sentido. Elas correspondem a representações, geralmente muito ricas, que constituem o terceiro elemento da magia. Vimos que todo rito é uma espécie de linguagem. É que ele traduz uma idéia.

O mínimo de representação que todo ato mágico comporta é a representação de seu efeito. Mas essa representação, por rudimentar que se possa concebê-la, já é muito complexa. Envolve vários tempos, vários componentes. Poderemos indicar pelo menos alguns, e a análise que faremos deles não será somente teórica, pois há magias que tiveram consciência de sua diversidade e os indicaram por palavras ou por metáforas distintas.

Em primeiro lugar, supomos que os mágicos e seus fiéis nunca se representaram os efeitos particulares de seus ritos sem pensar, ao menos implicitamente, nos efeitos gerais da magia. Todo ato mágico parece proceder de uma espécie de raciocínio silogístico cuja premissa maior é geralmente clara, ou mesmo expressa no encantamento: *Venum veneno vincituri natura naturam vincit*. "Sabemos tua origem... Como podes matar aqui?" (*Atharva Veda*, VII, 76, 5; *vidma vai te... jánam... Kathám ha tátra tvám hano...*). Por mais particulares que sejam os resultados produzidos pelos ritos, eles são concebidos, no momento mesmo da ação, como tendo, todos, caracteres comuns. Com efeito, há sempre ou imposição, ou supressão de um caráter ou de uma condição: por exemplo, enfeitiçamento ou libertação, entrada em possessão ou resgate; em duas palavras, mudança de estado. Diremos de bom grado que todo ato mágico é representado como tendo por efeito seja colocar seres vivos ou coisas num estado tal que certos gestos, acidentes ou fenômenos devam suceder-se infalivelmente, seja fazê-los sair de um estado prejudicial. Os atos diferem entre si conforme o estado inicial, as circunstâncias que determinam o sentido da mudança e os fins especiais que lhes são atribuídos, mas eles se assemelham por terem como efeito imediato e essencial modificar um estado dado. Ora, o mágico sabe e percebe claramente que desse modo sua magia é sempre semelhante a si mesma; ele tem a idéia sempre presente de que a magia é a arte das mudanças, a *mâyá*, como dizem os hindus.

Mas, além dessa concepção puramente formal, há, na idéia de um rito mágico, outros elementos já concretos. As coisas vêm e partem: a

alma retorna, a febre é expulsa. Procura-se justificar, por acumulações de imagens, o efeito produzido. O enfeitado é um doente, um aleijado, um prisioneiro. Quebraram-lhe os ossos, fizeram evaporar seus miolos, maltrataram-no. A imagem favorita é a do laço que se ata ou se desata: “laço dos malefícios que maldosamente foi atado”, “encadeamento que no chão está desenhado” etc. Entre os gregos, o encantamento é um *κατάδεσμος* [*katádesmos*, laço], um *φιλτροκατάδεσμος* [*philtrokatádesmos*, laço mágico]. A mesma idéia é expressa mais abstratamente em latim pela palavra *religio*, que aliás tem o mesmo sentido. Num encantamento contra uma série de males da garganta, após uma enumeração de termos técnicos e descritivos, lemos: *Hanc religionem evoco, educo, excanto de istis membris, medullis* (Marcellus, xv, 11); a *religio* é tratada aqui como uma espécie de ser vago, de personalidade difusa que se pode pegar e expulsar. Aliás, é por imagens morais, as da paz, do amor, da sedução, do temor, da justiça, da propriedade, que os efeitos do rito serão expressos. Essa representação, cujos traços imprecisos percebemos aqui e acolá, condensou-se às vezes numa noção distinta, designada por uma palavra especial. Os assírios exprimiram tal noção pela palavra *mâmit*. Na Melanésia, o equivalente do *mâmit* é o *mana*, que se vê surgir do rito; entre os Iroqueses (Huron), é o *orenda* que o mágico lança; na Índia antiga, era o *brahman* (neutro) que ia agir; entre nós, é o encanto, o sortilégio, o encantamento, e as palavras mesmas pelas quais se determinam essas idéias mostram o quanto eram pouco teóricas. Fala-se delas como de coisas concretas e de objetos materiais; lança-se um encanto, uma runa; lava-se, afunda-se na água, queima-se um sortilégio.

Um terceiro momento de nossa representação total é aquele em que se concebe que há entre os seres e as coisas interessados no rito uma certa relação. Essa relação é às vezes concebida como sexual. Um encantamento assírio-babilônio cria uma espécie de casamento místico entre os demônios e as imagens destinadas a representá-los: “Vós, todo o mal, todo o maligno que se apoderou de N., filho de N., e o persegue, se és macho, que isto seja tua mulher, se és fêmea, que isto seja teu macho” (Fossey 1903: 133). Há inúmeras outras maneiras de conceber essa relação. Pode-se representá-la como uma mútua possessão de enfeitadores e enfeitados. Os feiticeiros podem ser atingidos por trás de sua vítima, que assim ganha poder sobre eles. Do mesmo modo, pode-se levantar um encanto enfeitando o feiticeiro que, por seu lado, tem naturalmente poder sobre seu encanto. Diz-se também que é o feiticeiro, ou sua alma,

ou que é o demônio do feiticeiro que possuem o enfeitado; é assim que ele realiza seu domínio sobre a vítima. A possessão demoníaca é a expressão mais forte, e o simples fascínio é a expressão mais fraca da relação que se estabelece entre o mágico e o sujeito de seu rito. Concebe-se sempre, distintamente, uma espécie de continuidade entre os agentes, os pacientes, as matérias, os espíritos, os objetivos de um rito mágico. Tudo considerado, reencontramos na magia o que já vimos no sacrifício. A magia implica uma confusão de imagens, sem a qual, a nosso ver, o rito mesmo é inconcebível. Assim como sacrificante, vítima, deus e sacrifício se confundem, assim também mágico, rito e efeitos produzem uma mistura de imagens indissociáveis; essa confusão, aliás, é nela própria um objeto de representação. De fato, por distintos que sejam os diversos momentos da representação de um rito mágico, eles estão incluídos numa representação sintética, na qual se confundem as causas e os efeitos. É a idéia mesma da magia a eficácia imediata e sem limite, a criação direta; é a ilusão absoluta, a *mâyá*, como os hindus bem a nomearam. Entre o desejo e sua realização não há, em magia, intervalo. Esse é um de seus traços distintivos, sobretudo nos contos. Todas essas representações que acabamos de descrever não são senão as diversas formas, os diversos momentos, se quiserem, da idéia mesma de magia. Esta contém ainda representações mais determinadas, que tentaremos descrever.

Classificaremos essas representações em impessoais e em pessoais, conforme a idéia de seres individuais nelas se encontre ou não. As primeiras podem ser divididas em abstratas e concretas, as outras são naturalmente concretas.

1) *Representações impessoais abstratas. As leis da magia.* — As representações impessoais da magia são as leis que ela estabeleceu implícita ou explicitamente, ao menos pela voz dos alquimistas e dos médicos. Nos últimos anos, deu-se uma extrema importância a essa ordem de representações. Acreditou-se que a magia era dominada apenas por elas, e disso se concluiu naturalmente que a magia era uma espécie de ciência; pois quem diz lei, diz ciência. De fato, a magia dá realmente a impressão de ser uma gigantesca variação sobre o tema do princípio de causalidade. Mas isso nada nos ensina; pois seria muito surpreendente que ela pudesse ser outra coisa, já que tem por objeto exclusivo, ao que parece, produzir efeitos. Tudo o que concedemos é que, sob esse aspecto, simplificando-se suas fórmulas, é impossível não considerá-la como uma

disciplina científica, uma ciência primitiva, e foi o que fizeram Frazer e Jevons. Acrescentemos que a magia faz a função de ciência e ocupa o lugar das ciências por nascer. Esse caráter científico da magia foi geralmente percebido e intencionalmente cultivado pelos mágicos. O esforço em direção à ciência, de que falamos, é naturalmente mais visível em suas formas superiores que supõem conhecimentos adquiridos, uma prática refinada, e que se exercem em meios onde a idéia de ciência positiva já está presente.

É possível discernir, através do amontoado de expressões variáveis, três leis dominantes. Elas podem ser chamadas, todas, leis de simpatia, se, sob a palavra simpatia, for compreendida a antipatia. São as leis de contigüidade, de similaridade, de contraste: as coisas em contato estão ou permanecem unidas, o semelhante produz o semelhante, o contrário age sobre o contrário. Tylor e outros depois dele notaram que essas leis não são senão as da associação de idéias (acrescentemos: entre os adultos), com a única diferença de que aqui a associação subjetiva das idéias conclui pela associação objetiva dos fatos; em outras palavras, as ligações fortuitas dos pensamentos equivalem às ligações causais das coisas. Poder-se-ia reunir as três fórmulas numa só e dizer: contigüidade, similaridade e contrariedade equivalem a simultaneidade, identidade, oposição, em pensamento e em realidade. Há razão de nos perguntarmos se essas fórmulas explicam exatamente a maneira pela qual essas supostas leis foram realmente concebidas.

Consideremos primeiro a lei de contigüidade. A forma mais simples dessa noção de contigüidade simpática nos é dada na identificação da parte ao todo. A parte vale pela coisa inteira. Os dentes, a saliva, o suor, as unhas, os cabelos representam integralmente a pessoa; de tal modo que, por meio deles, pode-se agir diretamente sobre ela, seja para seduzi-la, seja para enfeitiçá-la. A separação não interrompe a continuidade, pode-se mesmo reconstituir ou suscitar um todo com o auxílio de uma de suas partes: *Totum ex parte*. É dispensável dar exemplos dessas crenças, agora bem conhecidas. A mesma lei pode se exprimir ainda noutros termos: a personalidade de um ser é indivisa e reside inteiramente em cada uma de suas partes.

Essa fórmula vale não apenas para as pessoas, mas também para as coisas. Em magia, a essência de uma coisa pertence às suas partes, tanto quanto a seu todo. A lei, em suma, é completamente geral e constata uma propriedade igualmente atribuída à alma dos indivíduos e à essência

espiritual das coisas. Isso não é tudo: cada objeto compreende integralmente o princípio essencial da espécie da qual faz parte: toda chama contém o fogo, todo osso de morto contém a morte, assim como um único fio de cabelo é capaz de conter o princípio vital de um homem. Essas observações tendem a mostrar que não se trata apenas de concepções relativas à alma individual e que, por conseguinte, a lei não pode se explicar pelas propriedades que são implicitamente atribuídas à alma. Não é tampouco um corolário da teoria do penhor de vida; a crença no penhor de vida, ao contrário, é apenas um caso particular do *totum ex parte*.

Essa lei de contigüidade comporta, aliás, outros desdobramentos. Tudo o que está em contato imediato com a pessoa, as roupas, a marca dos passos, a do corpo sobre a relva ou no leito, o leito, o assento, os objetos que usa habitualmente, brinquedos e outros, são assimilados às partes destacadas do corpo. Não há necessidade de que o contato seja habitual, ou freqüente, ou efetivamente realizado, como no caso das roupas e dos objetos usuais: encanta-se o caminho, os objetos tocados acidentalmente, a água do banho, o fruto mordido etc. A magia que se exerce universalmente sobre restos de refeições procede da idéia de que há continuidade, identidade absoluta entre as sobras, os alimentos ingeridos e quem come, este sendo substancialmente idêntico àquilo que comeu. Uma relação de continuidade totalmente semelhante existe entre um homem e sua família; age-se com certeza sobre ele ao agir sobre seus parentes; é útil nomeá-los nas fórmulas ou escrever o nome deles nos objetos mágicos destinados a prejudicá-lo. Mesma relação entre um homem e seus animais domésticos, sua casa, o telhado de sua casa, seu campo etc. Entre um ferimento e a arma que o produziu se estabelece, por continuidade, uma relação simpática que se pode utilizar para tratar o primeiro através da segunda. O mesmo vínculo une o assassino à vítima; a idéia da continuidade simpática faz crer que o cadáver sangra à aproximação do assassino; ele retorna subitamente ao estado que resulta imediatamente do homicídio. A explicação desse fato é válida, pois temos exemplos mais claros ainda dessa espécie de continuidade. Ela vai além do culpado: acreditou-se, por exemplo, que, quando um homem maltrata um pintarroxo, suas vacas dão leite vermelho (Simmenthal, Suíça).

Em suma, os indivíduos e as coisas estão ligados a um número, que parece teoricamente ilimitado, de associados simpáticos. A corrente deles é tão cerrada, é tal sua continuidade que, para produzir um efeito buscado, é indiferente agir sobre um ou sobre outro dos elos. Sydney

Hartland admite que uma jovem abandonada pode pensar em fazer sofrer seu amante, por simpatia, enrolando seus próprios cabelos nas patas de um sapo ou num charuto (Lucques). Na Melanésia (nas Novas Hébridas e nas ilhas Salomão, parece), os amigos de um homem que feriu um outro tornam-se capazes, pelo golpe mesmo, de envenenar magicamente a chaga do adversário ferido.

A idéia da continuidade mágica, quer esta se realize por relação prévia do todo com a parte ou por contato acidental, implica a idéia de contágio. As qualidades, as doenças, a vida, a sorte, toda espécie de influxo mágico, são concebidos como transmissíveis ao longo dessas correntes simpáticas. A idéia do contágio já é, entre as idéias mágicas e religiosas, uma das mais bem conhecidas. Que isso não nos impeça de nos determos nela um instante. Em caso de contágio imaginário, produz-se, como vimos no sacrifício, uma fusão de imagens, do que resulta a identificação relativa das coisas e dos seres em contato. É, por assim dizer, a imagem do que deve se deslocar que percorre a corrente simpática. Esta é com freqüência figurada no próprio rito, seja que, como na Índia, o mágico é tocado, num certo momento do rito central, pelo interessado, seja que, como num caso australiano, ele prende no indivíduo sobre o qual deve agir um fio ou uma corrente, ao longo da qual viaja a doença expulsa. Mas o contágio mágico não é apenas ideal e limitado ao mundo do invisível; ele é concreto, material, e em todos os pontos semelhante ao contágio físico. Marcellus de Bordeaux aconselha, para diagnosticar as doenças internas, que o doente se deite durante três dias com um cachorrinho de mama; o paciente deve dar ele mesmo leite ao cachorro, de sua própria boca e com freqüência (*ut aeger ei lac de ore suo frequenter infundat*); depois disso, não resta senão abrir o ventre do animal (XXVIII, 132); Marcellus acrescenta que a morte do cachorro cura o homem. Um rito idêntico é praticado entre os Baganda da África central. Em tais casos, a fusão das imagens é perfeita; há mais do que ilusão, há alucinação; vê-se realmente a doença partir e transmitir-se. Há transferência, em vez de associação de idéias.

Mas essa transferência de idéias complica-se de uma transferência de sentimentos. Pois, de uma ponta a outra de uma cerimônia mágica, verifica-se um mesmo sentimento, que dá o sentido ou o tom da cerimônia, que na verdade dirige e comanda todas as associações de idéias. É isso, inclusive, que nos explicará como funciona de fato a lei de continuidade nos ritos mágicos.

Na maior parte das aplicações da simpatia por contigüidade, não há pura e simplesmente extensão de uma qualidade ou de um estado, de um objeto ou de uma pessoa, a um outro objeto ou a uma outra pessoa. Se a lei, tal como a formulamos, fosse absoluta, ou se, nos atos mágicos em que ela funciona, fosse a única implicada e somente sob sua forma intelectual, em suma, se houvesse apenas idéias associadas, constatar-se-ia, primeiro, que todos os elementos de uma corrente mágica, constituída pela infinidade dos contatos possíveis, necessários ou acidentais, seriam igualmente afetados pela qualidade que se trataria de transmitir, e, a seguir, que todas as qualidades de um dos elementos da corrente, qualquer que fosse, transmitir-se-iam integralmente a todos os outros. Ora, não é isso que acontece, caso contrário a magia seria impossível. Os efeitos da simpatia são sempre limitados a um efeito desejado. Por um lado, interrompe-se, num momento preciso, a corrente simpática; por outro, transmite-se somente uma, ou um pequeno número das qualidades transmissíveis. Assim, quando o mágico absorve a doença de seu cliente, ele não sofre com isso. Do mesmo modo, ele comunica apenas a duração da poeira de múmia, empregada para prolongar a vida, o valor do ouro e do diamante, a insensibilidade do dente de um morto; é a essa propriedade, separada por abstração, que se limita o contágio.

Além disso, postula-se que as propriedades em questão são de natureza passível de localização; localiza-se, por exemplo, a sorte de um homem numa palha de seu telhado de colmo. Da localização conclui-se a separabilidade. Os antigos, gregos e romanos, pensaram curar doentes dos olhos transmitindo aos doentes a visão de um lagarto; o lagarto fora cegado antes de ser posto em contato com pedras destinadas a servir de amuletos, de modo que a qualidade considerada, cortada pela raiz, devia passar por inteiro a quem se queria enviá-la. A separação, a abstração são figuradas, nesse conjunto, por ritos; mas essa precaução não é absolutamente necessária.

Essa limitação dos efeitos teóricos da lei é a condição mesma de sua aplicação. A mesma necessidade, que faz o rito e leva às associações de idéias, determina a suspensão e a escolha delas. Assim, em todos os casos em que funciona a noção abstrata de contigüidade mágica, as associações de idéias são acompanhadas de transferências de sentimentos, de fenômenos de abstração e de atenção exclusiva, de direção de intenção, fenômenos que se passam na consciência mas que são objetivados do mesmo modo que as associações de idéias.

A segunda lei, a lei de similaridade, é uma expressão menos direta que a primeira da noção de simpatia, e pensamos que Frazer teve razão quando, com Sydney Hartland, reservou o nome de simpatia propriamente dita aos fenômenos de contágio, dando o nome de simpatia mimética àqueles de que vamos nos ocupar agora. Dessa lei de similaridade se conhecem duas fórmulas principais, que importa distinguir: o semelhante evoca o semelhante, *similia similibus evocantur*; o semelhante age sobre o semelhante e, especialmente, cura o semelhante, *similia similibus curantur*.

Inicialmente nos ocuparemos da primeira fórmula; ela significa que a similitude equivale à contigüidade. A imagem está para a coisa assim como a parte para o todo. Dito de outro modo, uma simples figura é, fora de todo contato e de toda comunicação direta, integralmente representativa. Parece ser essa a fórmula que se aplica nas cerimônias de enfeitiçamento. Mas, apesar das aparências, não é simplesmente a noção de imagem que funciona aqui. Com efeito, a similitude posta em jogo é inteiramente convencional; nada possui da semelhança de um retrato. A imagem e seu objeto têm em comum apenas a convenção que os associa. Essa imagem, boneco ou desenho, é um esquema muito reduzido, um ideograma deformado; é semelhante apenas teórica e abstratamente. O jogo da lei de similaridade supõe portanto, como o da lei precedente, fenômenos de abstração e de atenção. A assimilação não vem de uma ilusão. É possível, aliás, prescindir de imagens propriamente ditas; a simples menção do nome ou mesmo o pensamento do nome, o menor rudimento de assimilação mental bastam para fazer de um substituto arbitrariamente escolhido, ave, animal, ramo de árvore, corda de arco, agulha, anel, o representante do ser considerado. A imagem, em suma, é definida apenas por sua função, que é tornar presente uma pessoa. O essencial é que a função de representação seja cumprida. Disso resulta que o objeto, ao qual essa função é atribuída, possa mudar durante uma cerimônia, ou que a função mesma possa ser dividida. Quando se quer cegar um inimigo fazendo primeiro passar um de seus cabelos no buraco de uma agulha que costurou três mortalhas, depois vazando com o auxílio dessa agulha os olhos de um sapo, o cabelo e o sapo servem sucessivamente de *volt*. Como observa Victor Henry, certo lagarto, que aparece num rito de feitiço bramânico, representa ao longo de uma mesma cerimônia, simultaneamente, o malefício, o maleficiente e, acrescentaremos, a substância maléfica.

Do mesmo modo que a lei de contigüidade, a lei de similaridade vale não apenas para as pessoas e sua alma, mas para as coisas e os modos das coisas, tanto para o possível como para o real, para o moral como para o material. A noção de imagem, ampliada, torna-se a de símbolo. Pode-se simbolicamente representar a chuva, o trovão, o sol, a febre, crianças a nascer por cabeças de papoulas, o exército por um boneco, a união de uma aldeia por um pote d'água, o amor por um nó etc., e por essas representações se cria. A fusão das imagens é completa, tanto aqui como mais acima, e não é idealmente, mas realmente que o vento se acha encerrado numa garrafa ou num odre, atado em nós ou cercado de argolas.

Mas, na aplicação da lei, produz-se ainda todo um trabalho de interpretação que é muito notável. Na determinação dos símbolos, em sua utilização, ocorrem os mesmos fenômenos de atenção exclusiva e de abstração, sem os quais não pudemos conceber nem a aplicação da lei de similaridade, no caso das imagens de feitiço, nem o funcionamento da lei de continuidade. Dos objetos escolhidos como símbolos, os mágicos retêm um traço apenas, o frescor, a lentidão, a cor do chumbo, o endurecimento ou a moleza da argila etc. A necessidade, a tendência que fazem o rito, não apenas escolhem os símbolos e dirigem seu emprego, mas também limitam as conseqüências das assimilações que, teoricamente, como as séries de associações por contigüidade, deveriam ser ilimitadas. Além disso, nem todas as qualidades do símbolo são transmitidas ao simbolizado. O mágico acredita ter o poder de reduzir à vontade o alcance de seus gestos, por exemplo, de limitar ao sono ou à cegueira os efeitos produzidos por meio de símbolos funerários; o mágico que produz a chuva contenta-se com o aguaceiro, porque ele teme o dilúvio; o homem assimilado a uma rã, que é cegada, não se torna, magicamente, uma rã.

Longe de esse trabalho de abstração e de interpretação, aparentemente arbitrário, acabar multiplicando ao infinito o número dos simbolismos possíveis, observamos que, diante das facilidades assim oferecidas à errância da imaginação, esse número revela-se, ao contrário, para uma magia dada, estranhamente restrito. Para uma coisa, tem-se apenas um símbolo ou um pequeno número de símbolos. Mais ainda, somente poucas coisas são expressas por símbolos. Enfim, a imaginação mágica careceu tanto de invenções que o pequeno número de símbolos que ela concebeu foram empregados em usos muito diversos: a magia dos nós

serve para o amor, a chuva, o vento, o malefício, a guerra, a linguagem e muitas outras coisas. Essa pobreza do simbolismo não é causada pelo indivíduo cujo sonho, psicologicamente, deveria ser livre. Mas esse indivíduo acha-se em presença de ritos, de idéias tradicionais que ele não é tentado a renovar, porque acredita somente na tradição e porque, fora da tradição, não há crença nem rito. Sendo assim, é natural que a tradição permaneça pobre.

A segunda forma da lei de similaridade, o semelhante age sobre o semelhante, *similia similibus curantur*, difere da primeira por levar em conta precisamente, em sua expressão mesma, aqueles fenômenos de abstração e de atenção que condicionam sempre, como dissemos, a aplicação da outra. Enquanto a primeira fórmula considera apenas a evocação em geral, esta constata que a assimilação produz um efeito numa direção determinada. O sentido da ação é então indicado pelo rito. Tomemos como exemplo a lenda da cura de Íficlo: seu pai Filaco, num dia em que castrava bodes, o ameaçara com sua faca sangrenta; tornado estéril por simpatia, ele não tinha filhos; o adivinho Melampo, consultado, fê-lo beber no vinho, por dez dias seguidos, a ferrugem da referida faca, reencontrada numa árvore onde Filaco a cravara. A faca ainda seria capaz, por simpatia, de agravar o mal de Íficlo; por simpatia igualmente, as qualidades de Íficlo deveriam passar para a faca; mas Melampo retém apenas este segundo efeito, limitado, aliás, ao mal em questão: a esterilidade do rei é absorvida pelo poder esterilizante do instrumento. Do mesmo modo, quando o brâmane, na Índia, tratava a hidropisia por meio de abluções, ele não dava ao enfermo uma sobrecarga de líquido: a água, com a qual o punha em contato, absorvia aquela que o fazia sofrer.

Se esses fatos submetem-se à lei de similaridade, se eles dependem claramente da noção abstrata de simpatia mimética, de *attractio similitum*, eles formam, entre os fatos que ela domina, uma classe inteiramente à parte. Existe aí mais do que um corolário da lei, a saber, uma espécie de noção concorrente, talvez tão importante quanto ela pelo número de ritos que comanda em cada ritual.

Sem sair da exposição dessa última forma da lei de similaridade, chegamos já à lei de contrariedade. Com efeito, quando o semelhante cura o semelhante, é que ele produz um contrário. A faca esterilizante produz a fecundidade, a água produz a ausência de hidropisia etc. A fórmula completa de tais ritos seria: o semelhante faz partir o semelhante

para suscitar o contrário. Inversamente, na primeira série dos fatos de simpatia mimética, o semelhante, que evoca um semelhante, faz partir um contrário: quando provoço a chuva derramando água, faço desaparecer a seca. Assim, a noção abstrata de similaridade é inseparável da noção abstrata de contrariedade; as fórmulas da similaridade poderiam portanto ser reunidas na fórmula “o contrário é expulso pelo contrário”, em outras palavras, ser compreendidas na lei de contrariedade.

Mas essa lei de contrariedade, os mágicos a pensaram à parte. As simpatias equivalem a antipatias, no entanto umas são claramente distinguidas das outras. Prova disso, por exemplo, é que a antigüidade conheceu livros intitulados *Περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν* [*Peri sumpatheion kai antipatheion*, Sobre as simpatias e as antipatias]. Sistemas de ritos inteiros, os da farmácia mágica, os do contrafeitoço, foram rubricados sob a noção de antipatia. Todas as magias especularam sobre os contrários, as oposições: a sorte e o azar, o frio e o quente, a água e o fogo, a liberdade e a obrigação etc. Um número muito grande de coisas, enfim, foi agrupado em função de seus contrários e utiliza-se sua contrariedade. Consideramos portanto a noção de contraste como uma noção distinta, em magia.

A bem dizer, do mesmo modo que não há similaridade sem contrariedade, não há contrariedade sem similaridade. Assim, segundo o ritual atharvânico, fazia-se parar a chuva suscitando seu contrário, o sol, por meio da madeira de *arka*, cujo nome significa luz, relâmpago, sol; mas vemos já, nesse rito de contrariedade, mecanismos de simpatia propriamente dita. Uma prova ainda maior de quão pouco elas se excluem é que, com o auxílio da mesma madeira, pode-se fazer diretamente cessar a tempestade, o trovão e o raio. Nos dois casos, o material do rito é o mesmo. Apenas a disposição varia ligeiramente: de um lado, expõe-se o fogo; de outro, enterram-se os carvões ardentes; essa simples modificação do rito é a expressão da vontade que o dirige. Diremos portanto que o contrário expulsa seu contrário suscitando seu semelhante.

Assim as diversas fórmulas da similaridade são exatamente correlativas à fórmula da contrariedade. Se retomarmos aqui a idéia de esquema ritual, de que nos servimos em nosso trabalho sobre o sacrifício, diremos que os simbolismos apresentam-se sob três formas esquemáticas, que correspondem respectivamente às três fórmulas: o semelhante produz o semelhante; o semelhante age sobre o semelhante; o contrário age sobre o contrário, e não diferem senão pela ordem de seus elementos.

No primeiro caso, pensa-se primeiro na ausência de um estado; no segundo, pensa-se primeiro na presença de um estado; no terceiro, pensa-se sobretudo na presença do estado contrário ao estado que se deseja produzir. Num, pensa-se na ausência de chuva que se trata de realizar por meio do símbolo; no outro, pensa-se na chuva que cai e que se trata de fazer cessar por meio do símbolo; no terceiro caso, pensa-se ainda na chuva, que se trata de combater suscitando seu contrário por meio de um símbolo. É assim que as noções abstratas de similaridade e de contrariedade se inserem, ambas, na noção mais geral de simbolismo tradicional.

Do mesmo modo, as leis de similaridade e de contigüidade tendem uma para a outra. Frazer já disse isso e poderia facilmente tê-lo demonstrado. Os ritos por similaridade utilizam normalmente os contatos; contato entre a feiticeira e suas roupas, o mágico e sua varinha, a arma e o ferimento etc. Os efeitos simpáticos das substâncias só são transmitidos por absorção, infusão, toque etc. Inversamente, os contatos não têm geralmente por objetivo senão veicular qualidades de origem simbólica. Nos ritos de enfeitiçamento praticados sobre um fio de cabelo, este é o traço de união entre a destruição figurada e a vítima da destruição. Numa infinidade de casos semelhantes, nem sequer estamos mais diante de esquemas distintos de noções e de ritos, mas de entrecruzamentos; o ato complica-se e só dificilmente pode ser classificado sob uma das duas rubricas em questão. Na realidade, séries inteiras de ritos de enfeitiçamento contêm contigüidades, similaridades e contrariedades neutralizantes, ao lado de similaridades puras, sem que os operadores tenham se preocupado com isso e sem que jamais tenham concebido realmente outra coisa senão o objetivo final de seu rito.

Se considerarmos agora as duas leis, sem levar em conta suas aplicações complexas, vemos, em primeiro lugar, que as ações simpáticas (miméticas) à distância nem sempre foram consideradas como evidentes. Imaginam-se eflúvios que emanam dos corpos, imagens mágicas que viajam, linhas que ligam o encantador e sua ação, cordas, correntes; mesmo a alma do mágico parte para executar o ato que ele acaba de produzir. Assim, o *Malleus maleficarum* nos fala de uma feiticeira que, depois de molhar sua vassoura num charco para fazer cair a chuva, sai voando pelos ares para ir buscá-la. Muitos pictogramas ojibwa nos mostram o mágico-sacerdote, após seu rito, estendendo os braços para o céu, perfurando a abóbada e trazendo de volta as nuvens. Desse modo, tende-se a conceber a similaridade como contigüidade. Inversa-

mente, a própria contigüidade equivale à similaridade, e com razão: pois a lei só é verdadeira se, nas partes, nas coisas em contato e no todo, circula e reside uma mesma essência que as torne semelhantes. Assim, todas essas representações abstratas e impessoais de similaridade, de contigüidade, de contrariedade, embora tenham sido, cada uma em seu momento, separadamente conscientes, são naturalmente confusas e confundidas. São evidentemente três faces de uma mesma noção que teremos de deslindar.

Dessa confusão, os mágicos que mais refletiram sobre seus ritos tiveram perfeita consciência. Os alquimistas têm um princípio geral que parece ser, para eles, a fórmula perfeita de suas reflexões teóricas e que eles gostam de prefixar em suas receitas: “Um é o todo, e o todo está no um”. Eis aqui, colhida ao acaso, uma das passagens em que o princípio se exprime mais acertadamente: “Um é o todo, e é por ele que o todo se formou. Um é o todo, e se tudo não contivesse o todo, o todo não se formaria” “Ἐν γὰρ τὸ πᾶν, καὶ δι’ αὐτοῦ τὸ πᾶν γέγονε. Ἐν τὸ πᾶν καὶ εἰ μὴ τὰνῆχη τὸ πᾶν, οὐ γέγονε τὸ πᾶν” [*Hén gár tó pân, kai dí’ autoú tó pân gégone. Hén tó pân, kai ei mé tanékhe tó pân, ou gégone tó pân*]. Esse tudo que está no todo é o mundo. Ora, o mundo é concebido, dizem-nos às vezes, como um animal único cujas partes, qualquer que seja sua distância, estão ligadas entre si de uma maneira necessária. Nele, tudo se assemelha e tudo se toca. Essa espécie de panteísmo mágico forneceria a síntese de nossas diversas leis. Mas os alquimistas não insistiram nessa fórmula, exceto talvez para dar-lhe um comentário metafísico e filosófico do qual possuímos apenas os restos. Ao contrário, eles insistem muito na fórmula que justapõem a essa: *Natura naturam vincit etc.* A *natureza* é, por definição, o que se acha ao mesmo tempo na coisa e em suas partes, isto é, o que funda a lei de contigüidade; é também o que se acha ao mesmo tempo em todos os seres de uma mesma espécie e funda desse modo a lei de similaridade; e é o que faz que uma coisa possa ter uma ação sobre uma outra coisa contrária, mas de mesmo gênero, fundando assim a lei de contrariedade.

Os alquimistas não permanecem nesse domínio das considerações abstratas, e isso mesmo nos demonstra que tais idéias realmente funcionaram em magia. O que eles entendem por φύσις, por *natureza*, é a essência oculta e una de sua água mágica que produz o ouro. A noção que as últimas fórmulas implicam, e que os alquimistas estão longe de disfarçar, é a de uma substância que age sobre uma outra substância, em

virtude de suas propriedades, qualquer que seja seu modo de ação. Essa ação é uma ação simpática, ou produz-se entre substâncias simpáticas e pode exprimir-se assim: o semelhante age sobre o semelhante; digamos com nossos alquimistas: o semelhante atrai o semelhante, ou o semelhante domina o semelhante (ἔλκει ou κρατεῖ). Pois, dizem eles, não se pode agir sobre tudo com tudo; como a natureza (φύσις) é envolvida de formas (εἶδη), é preciso haver uma relação conveniente entre as εἶδη, isto é, as formas das coisas que agem umas sobre as outras. Assim, quando dizem “a natureza triunfa da natureza”, eles entendem que há coisas que se encontram, umas em relação às outras, numa dependência tão íntima que elas se atraem fatalmente. É nesse sentido que qualificam a natureza de destruidora; de fato, ela é dissociadora, isto é, destrói por sua influência os compostos instáveis e, conseqüentemente, suscita fenômenos ou formas novos, atraindo para si o elemento estável e idêntico a ela mesma que as coisas contêm.

Será que se trata realmente aqui de uma noção geral da magia, e não de uma noção especial a um ramo da magia grega? Tudo leva a crer que os alquimistas não a inventaram. Reencontramo-la entre os filósofos e vemo-la aplicada na medicina. Ela parece também ter funcionado na medicina hindu. Em todo caso, supondo que a idéia não tenha sido expressa noutra parte sob essa forma consciente, isso pouco nos importaria. Sabemos claramente, e é tudo o que queremos reter dessa explanação, que essas representações abstratas de similaridade, de contigüidade, de contrariedade são inseparáveis da noção de coisas, de naturezas, de propriedades que devem ser transmitidas de um ser ou de um objeto a um outro. É, também, que há escalas de propriedades, de formas, que devem necessariamente ser percorridas para agir sobre a natureza; que a invenção do mágico não é livre e que seus meios de ação são essencialmente limitados.

2) *Representações impessoais concretas.* — O pensamento mágico não pode, portanto, viver de abstração. Vimos precisamente que, quando os alquimistas falavam da natureza em geral, eles entendiam falar de uma natureza muito particular. Tratava-se, para eles, não de uma idéia pura que abarcasse as leis da simpatia, mas da representação muito distinta de propriedades eficazes. Isso nos leva a falar dessas representações impessoais concretas que são as *propriedades*, as qualidades. Os ritos mágicos explicam-se muito menos facilmente pela aplicação de leis abstratas do

que como transferências de propriedades cujas ações e reações são previamente conhecidas. Os ritos de contigüidade são, por definição, simples transmissões de propriedades; à criança que não fala, transmite-se a loquacidade do papagaio; a quem sofre de dor de dentes, a dureza dos dentes do camundongo. Os ritos de contrariedade não são senão lutas de propriedades do mesmo gênero, mas de espécie contrária: o fogo é o exato contrário da água, e por essa razão ele manda embora a chuva. Enfim, os ritos de similaridade só são tais porque se reduzem, por assim dizer, à contemplação única e absorvente de uma simples propriedade: o fogo do mágico produz o sol, porque o sol é fogo.

Mas essa idéia de propriedades, que é tão distinta, é ao mesmo tempo essencialmente obscura, como o são, aliás, todas as idéias mágicas e religiosas. Em magia, como em religião, o indivíduo não raciocina, ou seus raciocínios são inconscientes. Assim como ele não tem necessidade de refletir sobre a estrutura de seu rito para praticá-lo, de compreender sua prece ou seu sacrifício, assim como não tem necessidade de que seu rito seja lógico, assim também ele não se inquieta com o porquê das propriedades que utiliza e não se preocupa em justificar racionalmente a escolha e o emprego das substâncias. Podemos às vezes reconstituir, para nós mesmos, o caminho encoberto que suas idéias seguiram, mas ele geralmente não é capaz disso. Não há em seu pensamento senão a vaga idéia de uma ação possível, para a qual a tradição lhe fornece meios inteiramente prontos, diante da idéia, extraordinariamente precisa, do objetivo a atingir. Quando se recomenda não deixar moscas esvoaçarem em torno de uma mulher em trabalho de parto, por receio de que ela dê à luz uma menina, supõe-se que as moscas sejam dotadas de uma propriedade sexual cujos efeitos trata-se aqui de evitar. Quando se põe a cremalheira fora de casa para ter bom tempo, atribui-se à cremalheira virtudes de um certo tipo. Mas não se reconstitui a cadeia das associações de idéias pelas quais os fundadores dos ritos chegaram a essas noções.

As representações dessa espécie são talvez as mais importantes das representações impessoais concretas, em magia. O emprego generalizado dos amuletos é uma prova de sua extensão. Uma boa parte dos ritos mágicos tem por objetivo fabricar amuletos que, uma vez fabricados ritualmente, podem ser utilizados sem rito. Alguns amuletos consistem, aliás, em substâncias e em composições cuja apropriação não tem talvez necessidade de rito; é o caso das pedras preciosas, diamantes, pérolas

etc., às quais se atribuem propriedades mágicas. Mas, quer devam suas virtudes ao rito ou às qualidades intrínsecas dos materiais de que são feitas, é mais ou menos certo que, quando se empregam tais representações, só se pensa distintamente em sua virtude permanente.

Um outro fato que prova a importância que possui, em magia, a noção de propriedade, é que uma das principais preocupações da magia foi determinar o uso e os poderes específicos, genéricos ou universais dos seres, das coisas e mesmo das idéias. O mágico é o homem que, por dom, experiência ou revelação, conhece a natureza e as naturezas; sua prática é determinada por seus conhecimentos. É aqui que a magia mais se aproxima da ciência. Nesse ponto, inclusive, ela é às vezes muito instruída, quando não verdadeiramente científica. Uma boa parte dos conhecimentos de que falamos aqui é adquirida e verificada experimentalmente. Os feiticeiros foram os primeiros envenenadores, os primeiros cirurgiões, e sabe-se que a cirurgia dos povos primitivos é muito desenvolvida. Sabe-se também que os mágicos fizeram em metalurgia verdadeiras descobertas. Contrariamente aos teóricos que compararam a magia à ciência em razão da representação abstrata, que nela às vezes se encontra, da simpatia, é em razão de suas especulações e de suas observações sobre as propriedades concretas das coisas que lhe concederemos de bom grado um caráter científico. As leis da magia de que falávamos mais acima não eram senão uma espécie de filosofia mágica. Era uma série de formas vazias e ocas, aliás sempre mal formuladas, da lei de causalidade. Agora, graças à noção de propriedade, estamos em presença de verdadeiros rudimentos de leis científicas, isto é, de relações necessárias e positivas que se julga existir entre coisas determinadas. Pelo fato de terem se preocupado com contágios, harmonias, oposições, os mágicos chegaram à idéia de uma causalidade que não é mais mística, mesmo quando se trata de propriedades que não são experimentais. Foi mesmo partindo daí que eles acabaram por conceber de uma forma mecânica as virtudes das palavras ou dos símbolos.

Constatamos, por um lado, que cada magia necessariamente trouxe, para ela mesma, um catálogo de plantas, de minerais, de animais, de partes do corpo etc., a fim de registrar suas propriedades especiais ou não, experimentais ou não. Por outro lado, cada uma preocupou-se em codificar propriedades das coisas abstratas: figuras geométricas, números, qualidades morais, morte, vida, sorte etc.; e, finalmente, cada uma fez concordarem esses diversos catálogos.

Neste ponto, detemo-nos numa objeção: dirão que são as leis de simpatia que determinam a natureza dessas propriedades. Por exemplo, a propriedade de tal planta, de tal coisa, vem de sua cor idêntica ou contrária à da coisa ou do ser coloridos sobre os quais se crê que ela age. Mas, respondemos, nesse caso, longe de haver associação de idéias entre dois objetos em razão de sua cor, estamos, ao contrário, diante de uma convenção expressa, quase legislativa, em virtude da qual, entre toda uma série de características possíveis, escolhe-se a cor para estabelecer relações entre as coisas e, além disso, escolhe-se apenas um ou alguns dos objetos da referida cor para realizar essa relação. É o que fazem os Cherokee quando usam sua “raiz amarela” para curar a icterícia. O raciocínio que acabamos de fazer para a cor vale também para a forma, a resistência e todas as outras propriedades possíveis.

Por outro lado, se admitimos perfeitamente que há coisas que são investidas de certos poderes em virtude de seu nome (*reseda morbos reseda*), constatamos que essas coisas agem antes à maneira de encantações do que como objetos com propriedades, pois elas são espécies de palavras realizadas. Além disso, em semelhante caso, a convenção de que acabamos de falar é ainda mais aparente, pois se trata dessa convenção perfeita que é uma palavra, cujo sentido, o som e o todo são, por definição, o produto de um acordo tribal ou nacional. Poder-se-ia ainda mais dificilmente mencionar chaves mágicas, que parecem definir as propriedades das coisas por suas relações com certos deuses ou com certas coisas (exemplos: cabelos de Vênus, dedo de Júpiter, barba de Amon, urina de virgem, líquido de Shiva, miolos de iniciado, substância de Pedu), das quais elas representariam, em suma, o poder. Pois, nesse novo caso, a convenção que estabelece a simpatia é dupla; temos a que determina a escolha do nome, do primeiro signo (urina = líquido de Shiva), e a que determina a relação entre a coisa nomeada, o segundo signo, e o efeito (líquido de Shiva = cura da febre, porque Shiva é o deus da febre).

A relação de simpatia é talvez, de novo, mais aparente no caso das séries paralelas de vegetais, de perfumes e de minerais que correspondem aos planetas. Mas, sem falar do caráter convencional da atribuição dessas substâncias a seu respectivo planeta, é preciso ao menos levar em conta a convenção que determina as virtudes dos referidos planetas, virtudes em sua maior parte morais (Marte = guerra etc.). Em resumo, longe de ser a idéia de simpatia que presidiu à constituição das noções de propriedades, foi a idéia de propriedade, foram as convenções sociais

visadas por ela que permitiram ao espírito coletivo estabelecer as ligações simpáticas em questão.

Essa resposta a uma objeção que nos colocávamos a nós mesmos não significa que as propriedades das coisas não façam parte, em nossa opinião, dos sistemas de relações simpáticas. Muito pelo contrário, damos uma extrema importância aos fatos que acabamos de mencionar. Eles são conhecidos geralmente pelo nome de assinaturas,* isto é, de correspondências simbólicas. Para nós, são casos de classificação a aproximar dos que foram estudados, no ano passado, no *Année Sociologique*. Assim, as coisas, ordenadas sob esse ou aquele astro, pertencem a uma mesma classe, ou melhor, à mesma família desse astro, à sua região, a suas casas astrológicas etc. As coisas de mesma cor, de mesma forma etc., são reputadas aparentadas por causa de sua cor, de sua forma, de seu sexo etc. O agrupamento das coisas por contrários é igualmente uma forma de classificação; inclusive, é uma forma de pensamento essencial a toda magia repartir as coisas ao menos em dois grupos: boas e más, de vida e de morte. Reduzimos portanto o sistema das simpatias e das antipatias ao das classificações de representações coletivas. As coisas só agem umas sobre as outras porque estão ordenadas na mesma classe ou opostas no mesmo gênero. É por serem membros de uma mesma família que objetos, movimentos, indivíduos, números, acontecimentos, qualidades, podem ser reputados semelhantes. É ainda por serem membros de uma mesma classe que um pode agir sobre o outro, em razão de uma mesma natureza ser suposta comum a toda a classe, assim como um mesmo sangue é suposto circular através de todo um clã. Com isso, eles estão em similaridade e em continuidade. Por outro lado, de classe a classe deve haver oposições. Aliás, a magia só é possível porque ela age com espécies classificadas. Espécies e classificações são, elas próprias, fenômenos coletivos. É o que provam, ao mesmo tempo, seu caráter arbitrário e o pequeno número de objetos escolhidos aos quais se limitam. Em suma, tão logo chegamos à representação das propriedades mágicas, estamos diante de fenômenos semelhantes aos da linguagem. Assim como, para uma coisa, não há um número infinito de nomes,

* Em francês, *signatures*. É como os médicos antigos chamavam as particularidades de forma ou coloração que indicavam as propriedades curativas de certos medicamentos, por uma relação mais ou menos distante com as causas da doença. [N.T.]

assim também não há, para as coisas, senão um pequeno número de signos, e assim como as palavras possuem apenas relações distantes ou nulas com as coisas que elas designam, assim também, entre o signo mágico e a coisa significada, há apenas relações muito irreais, embora íntimas, de número, de sexo, de imagem e em geral de qualidades completamente imaginárias, mas imaginadas pela sociedade.

Há, na magia, outras representações ao mesmo tempo impessoais e concretas além das de propriedades. São as do poder do rito e seu modo de ação; falamos mais acima a propósito dos efeitos gerais da magia, assinalando formas concretas dessas noções, *mâmit*, *mana*, eflúvios, correntes, linhas, jatos etc. São ainda as do poder dos mágicos e seu modo de ação, dos quais também falamos anteriormente a propósito do próprio mágico: poder do olhar, força, peso, invisibilidade, insubmersibilidade, poder de transportar-se, de agir diretamente à distância etc.

Essas representações concretas, misturadas às representações abstratas, permitem, por si sós, conceber um rito mágico. Na realidade, há inúmeros ritos aos quais não correspondem outras representações definidas. O fato de elas serem suficientes justificaria, talvez, os que viram na magia apenas a ação direta dos ritos, negligenciando como secundárias as representações demonológicas que, no entanto, entram em todas as magias conhecidas, e, em nossa opinião, necessariamente.

3) *Representações pessoais. Demonologia.* – Entre as noções de espíritos e as idéias concretas ou abstratas, que acabamos de mencionar, não há uma real descontinuidade. Entre a idéia da espiritualidade da ação mágica e a idéia de espírito há somente um passo muito fácil a dar. A idéia de um agente pessoal pode mesmo ser considerada, desse ponto de vista, como o termo ao qual conduzem necessariamente os esforços feitos para se conceber, de uma forma concreta, a eficácia mágica dos ritos e das qualidades. Com efeito, sucedeu que se considerasse a demonologia como um meio de figurar os fenômenos mágicos: os eflúvios são demônios, *αι αγαθαί απόρροιαί τών αστέρων εισίν δαίμονες και τυχαι και μοίραι* [*hai agathai aporroiai ton asteron eisin daimones kai tikhai kai moirai*, os bons eflúvios dos astros são demônios e vicissitudes e destinos]. A noção de demônio, desse ponto de vista, não se opõe portanto às outras noções, ela é, de certo modo, uma noção suplementar destinada a explicar o jogo das leis e das qualidades. Ela substitui simplesmente a idéia da causalidade mágica pela idéia de uma pessoa-causa.

Todas as representações da magia podem conduzir a representações pessoais. O duplo do mágico, seu animal auxiliar, são representações personificadas de seu poder e do modo de ação desse poder. Certos pictogramas ojibwa o demonstrariam em relação aos *manitus* do *jossakid* [feiticeiro]. Assim também, o falcão maravilhoso que transmite as ordens de Nectanebo é seu poder mágico. O animal e o demônio auxiliares são sempre mandatários pessoais, efetivos, do mágico. É por eles que este age à distância. Do mesmo modo, o poder do rito personaliza-se. Na Assíria, o *mâmit* aproxima-se do demônio. Na Grécia, o *ivyξ*, o aro mágico, produziu demônios; o mesmo em relação a certas fórmulas mágicas, as *Ephésia grámmata*. A idéia de propriedade conduz ao mesmo ponto. Às plantas com virtudes correspondem demônios, que curam ou causam doenças; temos conhecimento desses demônios das plantas na Melanésia, entre os Cherokee e na Europa (Balcãs, Finlândia etc.). Os demônios balneários, da magia grega, nasceram do emprego, para os malefícios, de objetos tomados de águas termais. Vê-se, por esse segundo exemplo, que a personificação pode ligar-se aos detalhes mais ínfimos do rito. Ela se aplicou igualmente ao que há de mais geral na idéia dos poderes mágicos. A Índia divinizou a *Çakti*, o poder. Também divinizou a obtenção dos poderes, *siddhi*, e invocam-se a *Siddhi*, assim como os *Siddha*, os que a obtiveram.

A série das personificações não se detém aí; o objeto mesmo do rito é personificado sob seu próprio nome comum. É o caso, em primeiro lugar, das doenças — febre, fadiga, morte, destruição —, em suma, tudo aquilo que se exorciza. Uma história interessante a contar seria a dessa incerta divindade do ritual atharvânico que é a deusa Diarréia. Naturalmente, é no sistema das encantações, das evocações, em particular, que vemos produzir-se esse fenômeno, e não no sistema dos ritos manuais, onde, aliás, ele pode passar despercebido. Com efeito, nas encantações fala-se com a doença que se quer expulsar; isso já é tratá-la como uma pessoa. É por essa razão que quase todas as fórmulas mágicas são concebidas sob a forma de invocações feitas a príncipes ou princesas que não são senão as coisas ou os fenômenos considerados. Já no *Atharva Veda*, por exemplo, tudo o que é encantado torna-se realmente pessoal, como as flechas, os tambores, a urina etc. Há aí, certamente, mais do que uma forma de linguagem, e essas pessoas são mais do que simples vocativos. Elas existiam antes e existem depois da encantação. Tais são os *φόβοι* gregos, os gênios das doenças no folclore

balcânico, *Laksmî* (fortuna) e *Nirrti* (destruição) na Índia. Estas últimas têm inclusive mitos, como aliás o tiveram, na maior parte das magias, quase todas as doenças personificadas.

A introdução dessa noção de espírito não modifica necessariamente o ritual mágico. Em princípio, o espírito, em magia, não é um poder livre, ele apenas obedece ao rito, que lhe indica em que sentido deve agir. É possível, portanto, que nada revele sua presença, nem mesmo uma menção na encantação. Sucede, porém, de o auxiliar espiritual tomar parte, e parte importante, nas cerimônias mágicas. Há algumas em que se fabrica a imagem de um gênio ou de um animal auxiliar. Nos rituais, encontramos preces, indicações de oferendas, de sacrifícios, que não têm outro objeto senão evocar e satisfazer espíritos pessoais. A bem dizer, esses ritos são com freqüência supérfluos em relação ao rito central, cujo esquema permanece sempre simbólico ou simpático em suas linhas gerais. Mas às vezes eles são tão importantes que absorvem a cerimônia inteira. Assim, há exorcismos que estão inteiramente contidos no sacrifício ou na prece dirigidos ao demônio que é preciso afastar, ou ao deus que o afasta.

Quando se trata de semelhantes ritos, pode-se dizer que a idéia de espírito é o pivô em torno do qual eles giram. É evidente, por exemplo, que a idéia de demônio é anterior a qualquer outra no operador, quando ele se dirige a um deus, como acontece na magia greco-egípcia, para rogá-lo a enviar-lhe um demônio que aja em seu favor. Num caso assim, a idéia do rito apaga-se e, com ela, tudo o que envolvia de necessidade mecânica; o espírito é um servidor autônomo e representa, na operação mágica, a parte do acaso. O mágico acaba por admitir que sua ciência não é infalível e que seu desejo pode não ser cumprido. Diante dele, um poder se levanta. Assim o espírito é, alternadamente, submisso e livre, confundido com o rito e distinto do rito. Parece que nos vemos diante de uma daquelas confusões antinômicas muito freqüentes na história da magia, como na da religião. A solução dessa contradição aparente deve ser buscada numa teoria das relações da magia e da religião. No entanto, podemos já dizer aqui que os fatos mais numerosos em magia são aqueles em que o rito se mostra coercitivo, sem negar a existência de outros fatos cuja explicação encontraremos alhures.

O que são os espíritos da magia? Vamos tentar uma classificação muito sumária, uma enumeração muito rápida deles, que nos mostrará como a magia recrutou seus exércitos de espíritos. Veremos imediata-

mente que esses espíritos têm outras qualificações além das qualificações mágicas, que eles pertencem também à religião.

Uma primeira categoria de espíritos mágicos é constituída pelas almas dos mortos. Há mesmo magias que, seja por redução, seja originalmente, não conhecem outros espíritos. Na Melanésia ocidental, tanto na cerimônia mágica como na religião recorreu-se a espíritos, chamados *tindalos*, que são, todos eles, almas. Todo morto pode tornar-se *tindalo*, se manifesta seu poder por um milagre, uma maleficência etc. Mas, em princípio, só são *tindalos* os que tiveram, em vida, poderes mágicos ou religiosos. Portanto, os mortos podem aqui fornecer espíritos. O mesmo acontece na Austrália e na América, entre os Cherokee e os Ojibwa. — Na Índia antiga e moderna, os mortos, ancestrais divinizados, são invocados em magia; mas, nos malefícios, invocam-se antes os espíritos dos defuntos para os quais os ritos funerários não foram ainda perfeitamente cumpridos (*preta*), dos que não estão sepultados, dos que tiveram morte violenta, das mulheres mortas no parto, das crianças natimortas (*bhûta*, *churels* etc.). — Os mesmos fatos produziram-se na magia grega, cujos *δαίμονες* [*daímones*], isto é, os espíritos mágicos, receberam epítetos que os designam como almas: encontramos às vezes a menção de *νεκυδαίμονες* [*nekudaímones*, espíritos dos mortos], de *δαίμονες μητρῶν καὶ πατρῶν* [*daímones metrôioi kai patrôioi*, espíritos maternos e paternos], porém, mais freqüentemente, a de demônios mortos de morte violenta (*βίαιοθανάτοι*, *biaiothanátoi*), não sepultados (*ἄποροι ταφῆς*, *áporoi taphés*) etc. Na Grécia, uma outra classe de defuntos fornece auxiliares mágicos, é a dos heróis, isto é, dos mortos que são também o objeto de um culto público; todavia, não é certo que todos os heróis mágicos tenham sido heróis oficiais. Nesse ponto, o *tindalo* melanésio é inteiramente comparável ao herói grego, pois pode jamais ter sido um morto divinizado e, no entanto, é concebido obrigatoriamente sob essa forma. — No cristianismo, todos os mortos têm propriedades utilizáveis, qualidades de morto; mas a magia praticamente só age com as almas das crianças não batizadas, dos mortos de morte violenta, dos criminosos. — Essa curtíssima exposição mostra que os mortos são espíritos mágicos, seja em virtude de uma crença geral em seu poder divino, seja em virtude de uma qualificação especial que, no mundo dos fantasmas, lhes dá, em relação aos seres religiosos, um lugar determinado.

Uma segunda categoria de seres mágicos é a dos demônios. Obviamente, a palavra demônio não é, para nós, sinônimo da palavra diabo,

mas das palavras gênio, *djinn* etc. São espíritos um pouco distintos das almas dos mortos, por um lado, e que, por outro, ainda não chegaram à divindade dos deuses. Embora tenham uma personalidade bastante medíocre, geralmente já são algo mais que a simples personificação dos ritos mágicos, das qualidades ou dos objetos. Na Austrália, parecem ter sido concebidos em toda parte, de uma forma bem distinta; inclusive, quando temos informações suficientes a respeito deles, revelam-se bastante especializados. Entre os Arunta, encontramos espíritos mágicos, os *Orunchas* e os *Iruntarinias*, que são verdadeiros gênios locais cuja independência mostra bem seu caráter complexo. Na Melanésia oriental, invocam-se espíritos que não são almas dos mortos e, alguns deles, nem deuses propriamente ditos; esses espíritos têm uma importância considerável, sobretudo nos ritos naturistas: *vui*, das ilhas Salomão, *vigona*, de Florida etc. Na Índia, aos *devas*, os deuses, são opostos os *pisácas*, *yaksasas*, *râksasas* etc., cujo conjunto constitui, assim que há classificação, a categoria dos *Asuras*, dos quais as principais personalidades são *Vrtra* (o rival de Indra), *Namuci* (idem) etc. Todos sabem que o masdeísmo considerou, ao contrário, os *daevás*, sequazes de Ahriman, como os adversários de Ahura Mazda. De um e de outro lado, nesses dois casos, lidamos com seres mágicos especializados — como gênios maus, é verdade; no entanto, seus nomes mesmos demonstram que, entre eles e os deuses, não havia, ao menos na origem, uma radical distinção. Entre os gregos, os seres mágicos são os *δαίμονες*, que, como vimos, aproximam-se das almas dos mortos. É tal a especialização desses espíritos que a magia foi definida, na Grécia, por suas relações com os demônios. Há demônios de ambos os sexos, de todos os tipos e consistências; uns são localizados, outros povoam a atmosfera. Alguns têm nomes próprios, mas são nomes mágicos. O destino dos *δαίμονες* foi tornarem-se gênios maus e juntarem-se, na classe dos espíritos malfazejos, aos *Kerkopes*, *Empuses*, *Kères* etc. Além disso, a magia grega tem uma preferência marcada pelos anjos judeus e, em particular, pelos arcanjos, do mesmo modo que a magia malaia. Enfim, com seus anjos, arcanjos, arcontes, demônios, éons, ela constitui um verdadeiro panteão mágico hierarquizado. A magia da Idade Média herdou esse panteão, assim como todo o Extremo-Oriente herdou o panteão mágico dos hindus. Mas os demônios foram transformados em diabos e dispostos ao lado de Satã-Lúcifer, de quem provém a magia. Entretanto, vemos subsistir, na magia da Idade Média e até os dias de hoje em países onde velhas tradições

conservaram-se melhor que no nosso, outros gênios, fadas, diabretes, duendes, *kobolds** etc.

Mas a magia não se dirige necessariamente a gênios especializados. Na verdade, as diversas classes de espíritos especializados de que acabamos de falar nem sempre foram exclusivamente mágicas e, mesmo tendo se tornado mágicas, têm ainda seu lugar na religião: jamais se dirá que a noção de inferno é uma noção mágica. Por outro lado, há lugares onde as funções de deus e de demônio não estão ainda distinguidas. É o caso de toda a América do Norte; os *manitus* algonquinos funcionam ora como um, ora como outro; o mesmo acontece com os *tindalos* da Melanésia oriental. Na Assíria, encontramos séries inteiras de demônios, dos quais não temos certeza se não são deuses; na escrita, seu nome traz em geral o afixo divino, como acontece, em particular, com os principais deles, os Igigi e os Annunnaki, cuja identidade é ainda misteriosa. Em suma, as funções demoníacas não são incompatíveis com as funções divinas. Aliás, a existência de demônios especializados não impede à magia recorrer a outros espíritos, para fazê-los cumprir momentaneamente um papel demoníaco. Assim vemos, em todas as magias, deuses e, na magia cristã, santos figurarem entre os auxiliares espirituais. Na Índia, os deuses intervêm mesmo no domínio do malefício, apesar da especialização que neste se produziu, e são os personagens essenciais de todo o resto do ritual mágico. Nos países outrora hinduístas, Malásia e Cândia (Camboja), o panteão bramânico figura por inteiro na magia. Quanto aos textos mágicos gregos, eles mencionam inicialmente uma quantidade de deuses egípcios, seja sob seu nome egípcio, seja sob seu nome grego, deuses assírios ou persas, Javé e todo o séquito de anjos e profetas judeus, isto é, deuses estranhos à civilização grega. Mas neles vêem-se igualmente súplicas aos "grandes deuses", com seu nome e sob sua forma grega, Zeus, Apolo, Asclépio, e mesmo com os determinativos de lugar que os particularizam. Na Europa, num grande número de encantações, nos feitiços míticos em particular, figuram apenas a Virgem, o Cristo e os santos.

As representações pessoais possuem, na magia, uma consistência suficiente para ter formado mitos. Os feitiços míticos que acabamos de mencionar contêm mitos próprios à magia. Há outros que explicam a origem da tradição mágica, a das relações simpáticas, a dos ritos etc.

* Espíritos que guardam os metais preciosos escondidos na terra, nos contos alemães. [N.T.]

Mas, se a magia conhece mitos, ela conhece apenas mitos rudimentares, muito objetivos, que visam somente as coisas e não as pessoas espirituais. A magia é pouco poética, ela não quis fazer a história de seus demônios. Estes são como soldados de um exército, formam tropas, *ganas*, bandos de caçadores, cavalgadas; não possuem uma verdadeira individualidade. Mais ainda: quando os deuses entram na magia, eles perdem sua personalidade e deixam, por assim dizer, seu mito à porta. A magia não considera neles o indivíduo, mas a qualidade, a força, seja genérica, seja específica, sem contar que as deforma à vontade e as reduz com freqüência a não serem mais que simples nomes. Assim como vimos as encantações produzir demônios, os deuses acabam por se reduzir a encantações.

O fato de a magia dar um lugar aos deuses mostra que ela soube tirar partido das crenças obrigatórias da sociedade. Como eles eram objeto de crenças para a sociedade, ela os fez servir a seus propósitos. Mas os demônios também são, como os deuses e as almas dos mortos, o objeto de representações coletivas, geralmente obrigatórias, geralmente sancionadas ao menos por ritos, e é por serem assim que eles são forças mágicas. Na verdade, cada magia teria podido montar deles catálogos limitativos, se não quanto ao número, ao menos quanto aos tipos. Essa limitação hipotética e teórica seria um primeiro sinal do caráter coletivo da representação dos demônios. Em segundo lugar, há demônios que são nomeados à maneira dos deuses; como são empregados convencionalmente para todos os fins, eles receberam da multiplicidade de seus serviços uma espécie de individualidade e são, individualmente, o objeto de uma tradição. Além disso, a crença comum na força mágica de um ser espiritual supõe sempre que ele provou, aos olhos do público, seu valor, através de milagres ou atos eficazes. Uma experiência coletiva ou pelo menos uma ilusão coletiva é necessária para criar um demônio propriamente dito. Mencionemos enfim, para registro, o fato de a maior parte dos espíritos mágicos serem exclusivamente dados no rito e na tradição; sua existência jamais é verificada senão posteriormente à crença que os impõe. Portanto, assim como as representações impessoais da magia parecem não ter outra realidade senão a crença coletiva, isto é, tradicional e comum a todo um grupo, do qual são o objeto, assim também suas representações pessoais são, a nosso ver, coletivas, o que julgamos que se admitirá ainda mais facilmente.

4. Observações gerais

O caráter indefinido e multiforme das forças espirituais, com as quais os mágicos se relacionam, pertence claramente à magia como um todo. Os fatos que reunimos são, à primeira vista, discordantes. Uns confundem a magia com as técnicas e as ciências, outros assimilam-na às religiões. Ela é algo intermediário entre estas e aquelas, não se definindo nem por seus objetivos, nem por seus procedimentos, nem por suas noções. De todo o nosso exame, sai mais ambígua e mais indeterminada do que nunca. Ela se assemelha às técnicas leigas por suas finalidades práticas, pelo caráter mecânico de um grande número de suas aplicações, pela falsa aparência experimental de algumas de suas noções principais. Distingue-se profundamente delas quando recorre a agentes especiais, a intermediários espirituais, quando se entrega a atos de culto e se aproxima da religião pelos empréstimos que lhe toma. Quase não há rito religioso que não tenha seus equivalentes na magia; nela se encontra mesmo a noção de ortodoxia, como testemunham as *διαβολαί*, as acusações mágicas de ritos impuros da magia greco-egípcia. Mas, além da oposição que as religiões lhe fazem e que ela faz às religiões (oposição, aliás, que não é nem universal nem constante), sua incoerência, a parte que ela cede à fantasia afastam-na da imagem que estamos habituados a formar das religiões.

No entanto, a unidade de todo o sistema mágico nos aparece agora com mais evidência; eis aí um primeiro ganho que asseguramos por esse circuito e essas longas descrições. Temos razões para afirmar que a magia forma claramente um todo real. Os mágicos possuem características comuns; os efeitos produzidos pelas operações mágicas têm sempre, apesar de sua infinita diversidade, algo em comum; os procedimentos divergentes associaram-se em tipos e em cerimônias complexos; as noções mais diferentes completam-se e harmonizam-se, sem que o total perca nada de seu aspecto incoerente e desconjuntado. Suas partes formam claramente um todo.

Mas a unidade do todo é ainda mais real que cada uma das partes. Pois esses elementos, que consideramos sucessivamente, nos são dados simultaneamente. Nossa análise os abstrai, mas eles estão intimamente, necessariamente unidos. Acreditamos definir suficientemente os mágicos e as representações da magia; ao dizer que uns eram os agentes da magia, as outras, as representações que lhes correspondem, nós os rela-

cionamos aos ritos mágicos; não nos surpreendamos, pois, que alguns de nossos predecessores tenham visto na magia apenas atos. Mas teríamos podido igualmente definir os elementos da magia por relação aos mágicos: eles se supõem uns aos outros. Não há mágico honorário e inativo. Para ser mágico, é preciso fazer magia; inversamente, todo aquele que faz magia é, nesse momento mesmo, mágico; há mágicos de ocasião que, efetuado o ato, recaem imediatamente na vida normal. Quanto às representações, elas não possuem vida fora dos ritos. Em sua maior parte, elas não têm interesse teórico para o mágico, que só raramente as formula. Têm apenas um interesse prático e quase só se exprimem, na magia, por seus atos. Os primeiros a reduzi-las a sistemas foram filósofos e não mágicos: foi a filosofia esotérica que forneceu a teoria das representações da magia. Esta nem sequer constituiu sua demonologia: na Europa cristã, como na Índia, foi a religião que fez o catálogo dos demônios. Fora dos ritos, os demônios vivem apenas nos contos ou na dogmática. Não há portanto, em magia, representação pura; a mitologia mágica é embrionária e pálida. Enquanto na religião o ritual e suas espécies, de um lado, a mitologia e a dogmática, de outro, têm uma verdadeira autonomia, os elementos da magia são, por natureza, inseparáveis.

A magia é uma massa viva, informe, inorgânica, cujas partes componentes não têm nem lugar nem função fixos. Vemo-las mesmo confundirem-se; a distinção, não obstante profunda, das representações e dos ritos apaga-se às vezes a tal ponto que um simples enunciado de representação pode tornar-se um rito: o *venenum veneno vincitur* é uma encantação. O espírito que o feiticeiro possui, ou que possui o feiticeiro, confunde-se com sua alma e sua força mágica; feiticeiros e espíritos têm com freqüência o mesmo nome. A energia do rito, a do espírito e a do mágico são geralmente uma só. O estado regular do sistema mágico é uma quase completa confusão dos poderes e dos papéis. Também um dos elementos pode desaparecer, aparentemente, sem que o caráter do todo seja modificado. Há ritos mágicos que não respondem a nenhuma noção consciente, como os gestos de fascinação e um bom número de imprecizações. Inversamente, há casos em que a representação absorve o rito: nos encantamentos genealógicos, o enunciado das naturezas e das causas é por si só o rito. Em resumo, as funções da magia não são especializadas. A vida mágica não está dividida em departamentos como a vida religiosa. Ela não produziu instituições autônomas como o sacrifi-

cio e o sacerdócio. Assim não encontramos categorias de fatos mágicos, podemos apenas decompor a magia em seus elementos abstratos. Por toda a parte ela permanece em estado difuso. Em cada caso particular, estamos diante de um todo que, como dizíamos, é mais real que suas partes. Demonstramos portanto que a magia, como todo, tem uma realidade objetiva, que ela é uma coisa; mas que gênero de coisa ela é?

Já ultrapassamos nossa definição provisória ao estabelecer que os diversos elementos da magia são criados e qualificados pela coletividade. Esse é um segundo ganho real que cabe registrar. O mágico é qualificado com freqüência pela sociedade mágica da qual faz parte e, sempre, pela sociedade em geral. Os atos são rituais e repetem-se por tradição. Quanto às representações, umas são tomadas de empréstimo a outros domínios da vida social, como a idéia de seres espirituais, e remetemos aos estudos a serem feitos diretamente sobre a religião a tarefa de demonstrar que essa noção é ou não é o produto da experiência individual; as outras, enfim, não procedem das observações nem das reflexões do indivíduo, e sua aplicação não se presta à iniciativa deste, pois há receitas e fórmulas que a tradição impõe e que se utilizam sem exame.

Se os elementos da magia são coletivos, acontece o mesmo com o todo? Dito de outro modo, há na magia algo de essencial que não seja objeto de representações ou fruto de atividades coletivas? Mas não é absurdo e contraditório supor que a magia possa ser, em sua essência, um fenômeno coletivo, quando, justamente, entre todos os caracteres que ela apresenta, escolhemos, para opô-la à religião, os que a afastam da vida regular das sociedades? Dissemo-la praticada por indivíduos, isolada, misteriosa e furtiva, dispersa e fragmentada, enfim, arbitrária e facultativa. Ela se mostra tão pouco social quanto possível, se ao menos o fenômeno social for reconhecido sobretudo pela generalidade, pela obrigação, pela exigência. Seria ela social à maneira do crime, porque é secreta, ilegítima, proibida? Mas ela não pode sê-lo exclusivamente assim, pois não é exatamente o contrário da religião, como o crime é o contrário do direito. Ela deve sê-lo à maneira de uma função especial da sociedade. Mas como concebê-la então? Como conceber a idéia de um fenômeno coletivo em que os indivíduos ficassem perfeitamente independentes uns dos outros?

Há duas ordens de funções especiais na sociedade, das quais já aproximamos a magia. São, de um lado, as técnicas e as ciências, de outro, a religião. Seria a magia uma espécie de arte universal, ou bem uma

classe de fenômenos análogos à religião? Numa arte ou numa ciência, os princípios e os meios de ação são elaborados coletivamente e transmitidos por tradição. É por esse motivo que as ciências e as artes são claramente fenômenos coletivos. Além disso, a arte ou a ciência satisfazem necessidades que são comuns. Mas, dados os elementos, o indivíduo voa com as próprias asas. Sua lógica individual lhe basta para passar de um elemento a outro e, daí, à aplicação. Ele é livre; pode mesmo remontar teoricamente até o ponto de partida de sua técnica ou de sua ciência, justificá-la ou retificá-la, a cada passo, em seus riscos e perigos. Nada é subtraído a seu controle. Portanto, se a magia fosse da ordem das ciências e das técnicas, a dificuldade que acabamos de perceber estaria afastada, uma vez que as ciências e as técnicas não são coletivas em todas as suas partes essenciais, e uma vez que, embora sendo funções sociais, embora tendo a sociedade por beneficiária e veículo, elas têm por promotores apenas indivíduos. Mas nos é difícil assimilar a magia às ciências e às artes, pois podemos descrevê-la sem jamais constatar nela semelhante atividade criadora ou crítica dos indivíduos.

Resta-nos portanto compará-la à religião e, nesse caso, a dificuldade permanece inteira. Com efeito, continuamos a postular que a religião é um fenômeno essencialmente coletivo em todas as suas partes. Tudo nela é feito pelo grupo ou sob a pressão do grupo. Suas crenças e práticas são, por natureza, obrigatórias. Na análise de um rito tomado como tipo, o sacrifício, estabelecemos que a sociedade estava ali, em toda parte, imanente e presente, e que ela era o verdadeiro ator, por trás da comédia cerimonial. Chegamos até a dizer que as coisas sagradas do sacrifício eram coisas sociais por excelência. Do mesmo modo que o sacrifício, a vida religiosa não admite iniciativa individual: nela a invenção só se produz sob forma de revelação. O indivíduo sente-se constantemente subordinado a poderes que o ultrapassam e o incitam a agir. Se pudermos mostrar que, em toda a extensão da magia, reinam forças semelhantes às que agem na religião, teremos demonstrado com isso que a magia tem o mesmo caráter coletivo que a religião. Não nos restará senão explicar como essas forças coletivas se produziram, apesar do isolamento em que parecem se achar os mágicos, e seremos levados à idéia de que esses indivíduos não fizeram senão se apropriar das forças coletivas.

IV. Análise e explicação da magia

Reduzimos assim progressivamente o estudo da magia à busca das forças coletivas que agem nela como na religião. É lícito pensar que, se as encontrarmos, explicaremos ao mesmo tempo o todo e as partes. Basta lembrar, com efeito, o quanto a magia é contínua e a que ponto seus elementos, intimamente solidários, não parecem ser senão os diversos reflexos de uma mesma coisa. Os atos e as representações são aqui tão inseparáveis que se poderia perfeitamente chamá-la uma *idéia prática*. Mesmo considerando a monotonia de seus atos, a pouca variedade de suas representações, sua uniformidade em toda a história da civilização, pode-se prejulgar que ela constitui uma *idéia prática* da ordem mais simples. Podemos assim esperar que as forças coletivas nela presentes não sejam demasiado complexas, nem demasiado complicado o método que o mágico utilizou para apoderar-se dela.

Buscaremos determinar essas forças perguntando-nos, em primeiro lugar, de que espécie de crença a magia foi o objeto, e analisando a seguir a *idéia* de eficácia mágica.

1. A crença

A magia é, por definição, objeto de crença. Mas os elementos da magia, não sendo separáveis uns dos outros e mesmo confundindo-se uns com os outros, não podem ser o objeto de crenças distintas. Eles são, todos ao mesmo tempo, o objeto de uma mesma afirmação. Esta não incide apenas sobre o poder de um mágico ou o valor de um rito, mas sobre o conjunto ou sobre o princípio da magia. Assim como a magia é mais real que suas partes, assim também a crença na magia em geral é mais enraizada que aquela da qual seus elementos são o objeto. A magia, como a religião, é um bloco, nela se crê ou não se crê. É o que se pode

verificar nos casos em que a realidade da magia foi posta em dúvida. Quando tais debates se elevaram, no começo da Idade Média, no século XVII, e lá onde prosseguem ainda obscuramente em nossos dias, vemos que a discussão incide sobre um único fato. Trata-se, em Agobard, por exemplo, sobretudo dos fazedores de mau tempo; mais tarde, da impotência causada por malefício ou do vôo das acompanhantes de Diana; em Bekker (*de beלוoverde wereld*, Amsterdã, 1693), da existência dos demônios e do diabo; entre nós, do corpo astral, das materializações, da realidade da quarta dimensão. Mas, em toda parte, as conclusões são imediatamente generalizadas e a crença num caso de magia implica a crença em todos os casos possíveis. Inversamente, uma negação faz desabar o edifício inteiro. Com efeito, é a própria magia que é questionada. Temos exemplos de incredulidade obstinada ou de fé enraizada que cedem de uma só vez a uma experiência única.

Qual é a natureza dessa crença na magia? Assemelha-se às crenças científicas? Estas são *a posteriori*, perpetuamente submetidas ao controle do indivíduo, e dependem apenas de evidências racionais. Dá-se o mesmo com a magia? Evidentemente, não. Conhecemos mesmo um caso, que é realmente extraordinário, o da Igreja católica, em que a crença na magia foi um dogma, sancionado por penas. Em geral, essa crença é apenas mecanicamente difundida em toda a sociedade, e compartilhada de nascença. Nisto, a crença na magia não é muito diferente das crenças científicas, pois cada sociedade tem sua ciência, igualmente difundida, e cujos princípios foram às vezes transformados em dogmas religiosos. Mas, enquanto toda ciência, mesmo a mais tradicional, é ainda concebida como positiva e experimental, a crença na magia é sempre *a priori*. A fé na magia precede necessariamente a experiência: só se vai procurar o mágico porque se acredita nele; só se executa uma receita porque se tem confiança nela. Ainda em nossos dias, os espíritas não admitem em sua casa nenhum incrédulo, cuja presença impediria, pensam eles, o êxito de suas operações.

A magia possui uma tal autoridade que, em princípio, a experiência contrária não abala a crença. Na realidade, ela é subtraída a todo controle. Mesmo os fatos desfavoráveis voltam-se a seu favor, pois sempre se pensa que são o efeito de uma contra-magia, de faltas rituais e, em geral, de que as condições necessárias das práticas não foram realizadas. Nos autos do processo de um mágico, Jean Michel, que foi queimado em Bourges, em 1623, vemos como esse pobre coitado, carpinteiro de

profissão, passou a vida a fazer experiências fracassadas; uma única vez chegou perto do objetivo, mas, amedrontado, fugiu. Entre os Cherokee, um enfeitiçamento malogrado, longe de abalar a confiança que se tem no feiticeiro, lhe dá mais autoridade. Pois seu ofício torna-se indispensável para atenuar os efeitos de uma força terrível que pode se voltar contra quem a desencadeou desastrosamente. Eis aí o que se passa em toda experimentação mágica: as coincidências são tomadas como fatos normais e os fatos contraditórios são negados.

Contudo, sempre houve a preocupação muito viva de citar, em apoio à crença na magia, exemplos precisos, datados, localizados. Mas na China ou na Europa da Idade Média, onde temos sobre a questão toda uma literatura, constata-se que os mesmos relatos passam sempiternamente de textos a textos. São provas tradicionais, contos mágicos anedóticos, não diferentes daqueles pelos quais se mantém, em toda a humanidade, a crença na magia. Observemos que essas supostas anedotas são estranhamente monótonas. É que em tudo isso não há nenhum sofisma consciente, há somente exclusiva pré-possessão. As provas tradicionais bastam, crê-se nos contos mágicos como nos mitos. Mesmo quando o conto mágico é uma brincadeira, trata-se de uma brincadeira que sempre pode acabar mal. A crença na magia é portanto quase obrigatória, *a priori*, e perfeitamente análoga à que se liga à religião.

Essa crença existe ao mesmo tempo no feiticeiro e na sociedade. Mas como é possível que o mágico creia numa magia da qual é constantemente capaz de apreciar, em seu justo valor, os meios e os efeitos? É nesse ponto que encontramos a grave questão do embuste e da simulação em magia.

Para tratá-la, tomemos o exemplo dos feiticeiros australianos. Entre os agentes de magia, poucos parecem ter sido mais convictos da eficácia de seus ritos. Mas os melhores autores nos atestam também que nunca, para nenhum dos ritos praticados em estados normais, o feiticeiro viu, nem acreditou ver, o efeito mecânico de seus atos. Consideremos os métodos de magia negra. Eles podem, na Austrália, reduzir-se a três tipos, praticados ou conjuntamente, ou isoladamente nas diversas tribos. O primeiro tipo, o mais difundido, é o enfeitiçamento propriamente dito, pela destruição de uma coisa que é suposta fazer parte de uma pessoa ou representá-la, restos de alimentos, detritos orgânicos, pegadas, imagens. É impossível imaginar que alguma vez o mágico tenha sido experimentalmente capaz de crer que matava ao queimar um resto de alimento

misturado com cera ou gordura, ou ao traspasar uma imagem. O que estabelece claramente que a ilusão nunca é senão parcial é o rito mencionado por Spencer e Gillen, que consiste primeiro em furar um objeto que representa a alma do indivíduo enfeitiçado, para lançar a seguir esse mesmo objeto na direção de sua residência. O segundo tipo desses ritos, praticado muito particularmente nas sociedades do sul, do centro e do oeste australiano, é o que se pode chamar a retirada da gordura do fígado. O feiticeiro supostamente se aproxima da vítima adormecida, abre-lhe o flanco com uma faca de pedra, retira a gordura do fígado, fecha a cicatriz; parte em seguida, e o outro morre lentamente sem dar-se conta de nada. É muito evidente que esse é um rito que jamais pôde ser verdadeiramente praticado. O terceiro tipo, comum no norte e no centro da Austrália, é o lançamento do osso de morto. O feiticeiro é suposto abater sua vítima com uma substância mortal. Mas, na realidade, em alguns casos citados por Roth, a arma não é sequer lançada; em outros, é lançada a uma distância tal que é evidentemente impossível pensar que chegue ao objetivo e transmita, por contato, a morte. Geralmente ela não é vista partir, e nunca foi vista chegar imediatamente após ter sido lançada. Embora muitos desses ritos jamais tenham podido ser completamente realizados, embora a eficácia dos outros jamais tenha podido ser verificada, sabemos no entanto que eles são de uso corrente, o que é provado pelas melhores testemunhas e demonstrado pela existência de numerosos objetos que são seus instrumentos. O que isso significa, senão que gestos são tomados, sinceramente mas voluntariamente pelos feiticeiros, como realidades e começos de atos, como operações cirúrgicas? As preliminares do rito, a gravidade das atitudes, a intensidade do perigo corrido (pois trata-se de aproximar-se de um campo no qual ser visto é morrer), a seriedade de todos esses atos demonstra uma verdadeira vontade de crer. Mas é impossível imaginar que um feiticeiro australiano tenha alguma vez aberto o fígado de um enfeitiçado sem matá-lo na mesma hora.

No entanto, ao lado dessa vontade de crer, temos testemunhos de uma crença real. Os melhores etnógrafos nos asseguram que o mágico acredita muito profundamente ter tido sucesso em seus feitiços. Ele conseguiu colocar-se em estados nervosos, catalépticos, nos quais pode realmente expor-se a todas as ilusões. Em todo caso, o feiticeiro, que talvez tenha apenas uma confiança pequena em seus próprios ritos, que sabe, sem dúvida nenhuma, que as supostas pontas de flechas

enfeitadas, extraídas do corpo dos reumáticos, são apenas seixos que ele tira de sua própria boca, esse mesmo feiticeiro recorrerá infalivelmente aos serviços de um outro médico-feiticeiro quando estiver doente, e ficará curado ou se deixará morrer, conforme seu médico o condene ou queira salvá-lo. Em suma, a flecha que uns não vêem partir, outros a vêem chegar. Ela chega sob a forma de redemoinho, de chamas que sulcam o ar, sob a forma de pequenos seixos que, logo depois, o feiticeiro verá extrair de seu corpo, quando ele próprio não as extraía do corpo de seu doente. O mínimo de sinceridade que se pode atribuir ao mágico é que ele acredita, pelo menos, na magia dos outros.

O que é verdade em relação às magias Australianas o é em relação às outras. Na Europa católica, houve pelo menos um caso em que a confissão das feiticeiras não é suspeita de ter sido arrancada pela inquisição do juiz; no início da Idade Média, o juiz canônico e o teólogo recusavam admitir a realidade do vôo das feiticeiras no cortejo de Diana. Ora, estas, vítimas de sua ilusão, obstinavam-se em vangloriar-se disso, a ponto de acabarem por impor sua crença à Igreja. Entre as pessoas ao mesmo tempo incultas, nervosas, inteligentes e ligeiramente pervertidas como foram os feiticeiros em toda parte, a crença sincera é de uma verdadeira tenacidade e de uma incrível firmeza.

No entanto, somos realmente forçados a admitir que houve sempre neles, até um certo ponto, simulação. Não duvidamos mesmo que os fatos de magia comportem um “fazer crer” constante, e que até as ilusões sinceras do mágico foram sempre, em certo grau, voluntárias. Howitt relata, a propósito das pedras de quartzo que os feiticeiros murring tiram de sua boca, e com as quais o espírito iniciador supostamente lhes enche o corpo, que um desses feiticeiros lhe dizia: “Sei como fazer, sei onde elas podem ser encontradas”; temos outras confissões, não menos cínicas.

Mas, em todos os casos, não se trata de simples embuste. Em geral, a simulação do mágico é da mesma ordem que a constatada nos estados de neurose, e, por conseguinte, é ao mesmo tempo voluntária e involuntária. Quando é primitivamente voluntária, ela se torna aos poucos inconsciente e acaba por produzir estados de alucinação perfeita; o mágico engana-se a si mesmo, como o ator que esquece que desempenha um papel. Em todo caso, temos de nos perguntar por que ele simula de uma certa maneira. Convém evitar aqui confundir o mágico verdadeiro com os charlatães de nossas feiras ou os brâmanes trapaceiros que os espíritas nos enaltecem. O mágico simula porque lhe pedem para simular,

porque vão procurá-lo e exigem-lhe que aja: ele não é livre, é forçado a representar, seja um papel tradicional, seja um papel que satisfaça a expectativa de seu público. Pode acontecer que o mágico se enalteça gratuitamente, mas é que ele é irresistivelmente tentado pela credulidade pública. Spencer e Gillen encontraram, entre os Arunta, muitas pessoas que diziam ter estado nas expedições mágicas ditas dos *Kurdaitchas*, nas quais se retira supostamente a gordura do fígado do inimigo. Cerca de um terço dos guerreiros havia, por isso, amputado os dedos grandes do pé, pois essa é uma condição do cumprimento do rito. Por outro lado, toda a tribo tinha visto, realmente visto, *kurdaitchas* vagando ao redor dos acampamentos. Na verdade, a maior parte não quisera ficar devedora de fanfarronadas e de aventuras; o “fazer crer” era geral e recíproco no grupo social inteiro, porque a credulidade era universal. Em semelhantes casos, o mágico não pode ser concebido como um indivíduo que age por interesse, a seu favor e por seus próprios meios, mas como uma espécie de funcionário investido, pela sociedade, de uma autoridade na qual ele próprio é obrigado a crer. De fato, vimos que o mágico era designado pela sociedade, ou iniciado por um grupo restrito, ao qual esta delegou seu poder de criar mágicos. Ele tem naturalmente o espírito de sua função, a gravidade de um magistrado; é sério porque é levado a sério, e é levado a sério porque se tem necessidade dele.

Assim, a crença do mágico e a do público não são duas coisas diferentes; a primeira é o reflexo da segunda, já que a simulação do mágico só é possível em razão da credulidade pública. É essa crença, que o mágico partilha com todos os seus, que faz que nem sua própria prestidigitação, nem seus experimentos frustrados o façam duvidar da magia. Ele tem sempre aquele mínimo de fé que é a crença na magia dos outros, tão logo se torne assistente ou paciente. Em geral, se não vê agir as causas, ele vê os efeitos que elas produzem. Em suma, sua crença é sincera na medida em que é a de todo o seu grupo. A magia é acreditada e não percebida. É um estado de alma coletivo que faz que ela se constate e se verifique em suas conseqüências, ainda que permaneça misteriosa, mesmo para o mágico. A magia é portanto, em conjunto, o objeto de uma crença *a priori*; trata-se de uma crença coletiva, unânime, e é a natureza dessa crença que faz a magia poder facilmente transpor o abismo que separa seus dados de suas conclusões.

Quem diz crença, diz adesão do homem inteiro a uma idéia e, por conseguinte, estado de sentimento e ato de vontade, ao mesmo tempo

que fenômeno de ideação. É lícito, portanto, presumir que essa crença coletiva na magia nos coloca diante de sentimentos e de volições unânimes em todo um grupo, isto é, precisamente, diante das forças coletivas que buscamos. Mas poderão contestar a teoria da crença de que nos valem, e objetar que erros científicos individuais, de ordem naturalmente intelectual, podem, por sua propagação, dar origem a crenças que se tornam eventualmente unânimes, crenças que não haveria por que não considerar como coletivas, e que no entanto não procedem de forças coletivas; poder-se-iam citar, como exemplos, as crenças canônicas no geocentrismo e nos quatro elementos. Devemos então nos perguntar se a magia se baseia apenas em idéias desse gênero, postas fora de dúvida pelo simples fato de terem se tornado universais.

2. Análise do fenômeno mágico

Análise das explicações ideológicas da eficácia do rito

Em nosso levantamento das representações mágicas, encontramos as idéias pelas quais tanto os mágicos quanto os teóricos da magia quiseram explicar a crença na eficácia dos ritos mágicos. São: 1) as fórmulas da simpatia; 2) a noção de propriedade; 3) a noção de demônios. Já vimos quão pouco essas noções eram simples, e como elas sobrepunham-se constantemente umas às outras. Iremos ver agora que nenhuma delas jamais foi suficiente, por si só, para justificar a um mágico sua crença. Que se analisem ritos mágicos para neles encontrar a aplicação prática dessas noções: feita a análise, resta sempre um resíduo do qual o próprio mágico tem consciência.

Observemos que jamais algum mágico, nem tampouco algum antropólogo, pretendeu expressamente reduzir toda a magia a uma ou a outra dessas idéias. Isso deve nos prevenir contra toda teoria que tentasse explicar por elas a crença mágica. Observemos a seguir que, se os fatos mágicos constituem claramente uma classe única de fatos, eles devem remontar a um princípio único capaz de justificar, ele só, a crença de que são o objeto. Se a cada uma dessas representações corresponde uma certa classe de ritos, ao conjunto dos ritos deve corresponder uma outra representação inteiramente geral. Para determinar qual pode ser esta última, vejamos em que medida cada uma das noções enumeradas acima falha em justificar os ritos aos quais ela está especialmente ligada.

1) Sustentamos que as fórmulas simpáticas (o semelhante produz o semelhante; a parte vale pelo todo; o contrário age sobre o contrário) não bastam para representar a totalidade de um rito mágico simpático. Elas deixam de fora um resíduo que não é negligenciável. Se considerarmos apenas ritos simpáticos dos quais temos descrições completas, o rito seguinte, relatado por Codrington, nos dá uma idéia bastante exata de todo o seu mecanismo: “Em Florida, o *mane ngghe vigona* (o indivíduo com *mana*, possuidor de espírito, *vigona*), quando se desejava calma, atava um feixe de folhas que eram propriedade de seu *vigona* (folhas de vegetais aquáticos?) e as escondia no oco de uma árvore onde havia água, invocando o *vigona* com o encantamento apropriado. Assim, invocava a chuva que produzia a calma. Se era o sol que se desejava, ele atava as folhas apropriadas e plantas trepadeiras na extremidade de um bambu, e as mantinha sobre um fogo. Atiçava o fogo, entoando um canto, para dar *mana* ao fogo, e o fogo dava *mana* às folhas. Depois, subia numa árvore e atava o bambu na ponta do galho mais alto: com o sopro do vento ao redor do flexível bambu, o *mana* se espalhava em toda parte e o sol aparecia” (Codrington 1890: 200-01).

Citamos esse exemplo apenas a título de ilustração concreta, pois o rito simpático é cercado geralmente de todo um contexto muito importante. Da presença deste devemos necessariamente concluir que simbolismos não bastam para produzir um rito mágico. Na verdade, ainda que mágicos e alquimistas tenham imaginado sinceramente que suas práticas simpáticas eram inteligíveis, vemo-los espantados com as superfluidades que sobrecarregam o que eles concebiam abstratamente como o esquema de seu rito. “Por que então, escreve um alquimista anônimo, dito o cristão, tantos livros e invocações aos demônios? Por que todas essas construções de fornos e de engenhos, se tudo é simples e fácil de entender?” Mas esse amontoado confuso com que se espantava nosso cristão não é sem função. Ele exprime que à idéia de simpatia sobrepõem-se claramente, de um lado, a idéia de uma liberação de força e, de outro, a de um ambiente mágico.

Dessa idéia de uma força presente, temos um certo número de sinais. São, primeiramente, os sacrifícios, que parecem não ter aqui outro propósito senão criar forças utilizáveis; já vimos que era essa uma das propriedades do sacrifício religioso. O mesmo acontece com as preces, invocações, evocações etc.; e também com os ritos negativos, tabus, jejuns etc., que pesam sobre o feiticeiro ou sobre seu cliente, às vezes

sobre ambos ou mesmo sobre suas famílias, ritos e precauções rituais que marcam ao mesmo tempo a presença e a fugacidade dessas forças. É preciso levar em conta igualmente o poder próprio do mágico, as forças que ele traz consigo e cuja intervenção é sempre, pelo menos, possível. Quanto à cerimônia simpática em si, pelo simples fato de ser ritual, como o demonstramos, ela deve necessariamente produzir por sua vez forças especiais. De fato, os mágicos tiveram consciência disso. No rito melanésio citado mais acima, vimos o *mana* sair das folhas e subir ao céu; nos ritos assírios, assinalamos o *mâmir* que neles se manifesta. Considerando agora um rito de enfeitiçamento numa dessas sociedades ditas primitivas, sem mística, que estão ainda na idade mágica da humanidade, nas quais, segundo Frazer, a lei de simpatia funciona regularmente e sozinha, percebemos imediatamente não apenas a presença, mas também o movimento dessas forças. Eis aqui de que maneira, entre os Arunta, o enfeitiçamento da mulher adúltera é suposto agir. Há propriamente criação de uma força má, dita *arungquiltha*; cobre-se com ela a pedra alma (a imagem tendo servido apenas para fazer que a alma se engane e venha à imagem, assim como voltaria ao corpo natural); essa força má é simplesmente reforçada pelos gestos que simulam a condenação à morte da mulher e, finalmente, é essa força que é lançada na direção do acampamento para onde a mulher foi levada. O rito exprime que a imagem simpática não é sequer causa; pois não é ela que é projetada, mas sim o feitiço que se acaba de forjar.

Não é tudo. No mesmo caso, vemos que, além da fabricação de uma imagem, na qual, aliás, a alma não vem residir definitivamente, o rito comporta todo um aparato de outras imagens previamente enfeitiçadas, pedras de espíritos, agulhas tornadas mágicas muito antes da cerimônia; enfim, que ele é praticado num lugar secreto e qualificado por um mito. Dessa observação que podemos ousadamente generalizar, devemos concluir que a cerimônia simpática não transcorre como um ato ordinário. Ela se faz num meio especial, constituído por tudo o que há nela de condições e de formas. Esse meio é, com muita frequência, definido por círculos de interdições, por ritos de entrada e de saída. Tudo o que entra é da mesma natureza que ele, ou se torna da mesma natureza. O conteúdo geral dos gestos e das palavras vê-se afetado com isso. A explicação de certos ritos simpáticos pelas leis da simpatia deixa, portanto, um duplo resíduo.

Acontece o mesmo em todos os casos possíveis? A nosso ver, esse resíduo mostra-se essencial ao rito mágico. Com efeito, tão logo desa-

parece todo traço de misticidade, este ingressa na ciência ou nas técnicas. É precisamente o que nos diz o alquimista cristão: constatando que a alquimia repugna a tornar-se científica, ele prescreve-lhe fazer-se religiosa; se é necessário rezar, melhor dirigir-se a Deus e não ao diabo; isso é admitir que a alquimia e, por extensão, a magia dependem essencialmente das forças místicas. Nos casos em que apenas a fórmula simpática parece funcionar, encontramos pelo menos, com o mínimo de formas que todo rito possui, o mínimo de força misteriosa que ele, por definição, libera; ao que convém acrescentar a força da propriedade ativa, sem a qual, como dissemos mais acima, não se pode conceber, propriamente falando, rito simpático. Aliás, sempre é lícito pensar que os pretensos ritos simples ou foram incompletamente observados, ou são incompletamente conscientes, ou então sofreram tal desgaste que não é mais o caso de contar com eles. Quanto aos ritos verdadeiramente simples que procedem da lei de simpatia, são aqueles que chamamos tabus simpáticos. Ora, são precisamente esses que melhor exprimem a presença, a instabilidade e a violência das forças ocultas e espirituais a cuja intervenção é sempre atribuída, a nosso ver, a eficácia dos ritos mágicos.

Acabamos de ver que as fórmulas simpáticas nunca são a fórmula completa de um rito mágico. Podemos demonstrar por fatos que, mesmo onde foram enunciadas da maneira mais clara, elas são apenas acessórios. É o que vemos ainda entre os alquimistas. Estes dizem-nos formalmente que suas operações deduzem-se racionalmente de leis científicas. Essas leis, como vimos, são as da simpatia: o um é o todo, o todo está no um, a natureza triunfa da natureza; são também pares de simpatias e de antipatias particulares, enfim, todo um sistema complicado de simbolismos segundo o qual eles ordenam suas operações: assinaturas astrológicas, cosmológicas, sacrificiais, verbais etc. Mas todo esse aparato não é senão uma espécie de vestuário com que envolvem sua técnica; não são nem sequer os princípios imaginários de uma ciência falsa. Na abertura de seus livros, na abertura de cada capítulo de seus manuais, encontram-se exposições de doutrina. Mas a continuação nunca corresponde ao começo. A idéia filosófica é simplesmente prefixada, à maneira de um cabeçalho, de uma rubrica, ou da alegoria do homem de cobre transformado em ouro pelo sacrifício, de que falamos mais acima. Em suma, essa quase-ciência reduz-se a mitos, mitos que eventualmente fornecem encantações. Aliás, a receita experimental pode chegar ao mesmo ponto; há fórmulas ou resumos algébricos de

operações reais, de figuras cerimoniais que efetivamente funcionaram, que se transformaram em signos mágicos ininteligíveis e não servem mais para instituir qualquer manipulação: são apenas encantações em potência. Fora desses princípios e dessas fórmulas, cujo valor agora conhecemos, a alquimia não é senão um empirismo: cozinham-se, fundem-se, vaporizam-se corpos cujas propriedades e reações se conhecem empiricamente, ou melhor, tradicionalmente. A idéia científica não passa de um título decorativo. Mesmo na medicina isso aconteceu. Marcellus de Bordeaux intitula boa parte de seus capítulos: *Remedia physica et rationabilia diversa de experimentis*; mas lemos, imediatamente após esses títulos, frases como esta: *Ad corcum carmen. In lamella stagna scribes et ad collum suspendes haec* [Encantamento para o borborigmo. Escreverás numa chapinha de estanho e pendurarás no pescoço] etc. (Marcellus, XXI, 2).

De tudo o que antecede, resulta que as fórmulas da simpatia não só não são as leis dos ritos mágicos, mas não são sequer as leis dos ritos simpáticos. São somente traduções abstratas de noções muito gerais, que vemos circular na magia. A simpatia é o caminho pelo qual passa a força mágica; ela não é a força mágica em si mesma. Num rito mágico, é tudo o que a fórmula simpática deixa de lado que nos parece essencial. Se, para dar ainda um exemplo, considerarmos ritos que Sydney Hartland explica como ritos de simpatia por contato, os malefícios em que a feiticeira seca o leite de uma mulher ao abraçar seu filho, diremos que a crença popular dá atenção, nesses malefícios, muito menos ao contato do que ao mau-olhado e à força mágica da feiticeira ou da fada maléfica.

2) Afirmamos que a noção de propriedade não explica melhor, por si só, a crença nos fatos mágicos, nos quais parece predominar.

Em primeiro lugar, normalmente, a noção de propriedade não é dada neles sozinha. O emprego de coisas com propriedades é, em geral, condicionado ritualmente. Há, primeiro, regras de colheita: elas prescrevem a observância de condições de tempo, de lugar, de meios, de intenção e outras ainda, se possível. A planta a utilizar deve ser colhida na beira de um riacho, numa encruzilhada, na lua cheia, à meia-noite, com dois dedos, com a mão esquerda, abordando-a pela direita, após ter feito esse ou aquele encontro, sem pensar nisso ou naquilo etc. As mesmas prescrições para os metais, as substâncias animais... A seguir, há regras de emprego, relativas ao tempo, ao lugar, às quantidades, sem contar

todo o cortejo, geralmente imenso, dos ritos que acompanham e que permitem a utilização das qualidades, bem como a aplicação dos mecanismos simpáticos. Há sistemas de magia nos quais, como na Índia, toda coisa que figura no cerimonial mágico, seja como amuleto secundário, seja como substância ativa, é obrigatoriamente unguida ou sacrificada.

Em segundo lugar, a propriedade mágica não é concebida como naturalmente, absolutamente e especificamente inerente à coisa à qual está ligada, mas sempre como relativamente extrínseca e conferida. Às vezes, ela o é por um rito: sacrifício, bênção, colocação em contato com coisas lacradas ou amaldiçoadas, encantamento em geral. Outras vezes, a existência da dita propriedade é explicada por um mito e, nesse caso também, ela é considerada como acidental e adquirida; tais plantas brotaram sob os passos de Cristo ou de Medéia; o acônito nasceu dos dentes de Equidna; a vassoura de Donnar, a planta da águia celeste são coisas mágicas cuja virtude não pertence, por natureza, à aveleira ou ao vegetal hindu.

Em geral, a propriedade mágica, mesmo específica de uma coisa, é concebida como ligada a caracteres que, certamente, sempre foram vistos como secundários: tal é a forma acidental das pedras que se assemelham a inhames, a testículos de porco, as pedras furadas etc.; tal é a cor que explica, na Índia, o parentesco que se supõe existir entre a cabeça de lagarto, o chumbo, a espuma de riacho e as substâncias maléficas; tais são ainda a resistência, o nome, a raridade, o caráter paradoxal da presença de um objeto num determinado lugar (meteoritos, machados pré-históricos), as circunstâncias da descoberta etc. A qualidade mágica de uma coisa lhe vem, portanto, de uma espécie de convenção, e essa convenção parece desempenhar o papel de um mito ou de um rito esboçado. Cada coisa com propriedades é, por seu caráter mesmo, uma espécie de rito.

Em terceiro lugar, a noção de propriedade é tão pouco suficiente, em magia, que ela se confunde sempre com uma idéia muito geral de força e de natureza. Se a idéia do efeito a produzir é sempre muito precisa, a idéia das qualidades especiais e de suas ações imediatas é sempre bastante obscura. Em contraposição, encontramos em magia, de uma forma perfeitamente clara, a idéia de coisas que têm virtudes indefinidas: o sal, o sangue, a saliva, o coral, o ferro, os cristais, os metais preciosos, a sorveira, a bétula, a figueira sagrada, a cânfora, o incenso, o tabaco etc., incorporam forças mágicas gerais, suscetíveis de aplicações

ou de utilizações particulares. Aliás, as denominações que os mágicos costumam dar às propriedades são extremamente gerais e vagas: na Índia, as coisas são ou de bom ou de mau augúrio, e as coisas de bom augúrio são coisas com *urjas* (força), *tejas* (brilho), *varcas* (renome, vitalidade) etc. Para os gregos e os modernos, as coisas são divinas, santas, misteriosas, de boa ou de má sorte etc. Em uma palavra, a magia busca as pedras filosofais, as panacéias, as águas divinas.

Voltemos aqui, mais uma vez, aos nossos alquimistas, que criaram uma teoria das propriedades mágicas como operações simpáticas. Estas são, para eles, as formas, as εἶδη de uma natureza genérica, da natureza, φύσις. Se as εἶδη se dissolvem, recupera-se a φύσις. Mas, como já dissemos, eles vão além da concepção abstrata dessa natureza, concebendo-a sob a figura de uma essência, οὐσία, de uma força, δύναμις, com propriedades indefinidas, espirituais e, não obstante, ligadas a um suporte corporal. Assim, imediatamente com a noção de natureza, nos é dada a noção de força. Essa natureza e essa força, em sua concepção mais abstrata, são representadas como uma espécie de alma impessoal, poder separado das coisas que, no entanto, está intimamente associado a elas, inteligente embora inconsciente. Para deixar os alquimistas, lembremos que, se a noção de espírito nos pareceu ligada à noção de propriedade, esta, inversamente, está ligada àquela. Propriedade e força são dois termos inseparáveis, propriedade e espírito confundem-se com frequência: as virtudes da *pietra buccata* [pedra esburacada] lhe vêm do *follettino rosso* [diabinho vermelho] que nela se aloja.

Por trás da noção de propriedade, há ainda a noção de um meio. Este é delimitado pelas condições estabelecidas para o uso das coisas, condições negativas ou positivas, que já mencionamos diversas vezes. Enfim, essa representação é perfeitamente expressa num certo número de tradições, que querem que o contato com um certo objeto transporte imediatamente para o mundo mágico: varinhas mágicas, espelhos mágicos, ovos postos na Sexta-feira Santa. No entanto, o resíduo que a idéia de propriedade nos deixa, quando tentamos analisar os ritos mágicos como produtos e somas de propriedades, é menor que o das fórmulas simpáticas, porque a idéia de propriedade exprime já uma parte da idéia de força e de causalidade mágicas.

3) A teoria demonológica parece justificar melhor os ritos em que figuram demônios; parece mesmo explicar totalmente os que consistem

num apelo ou numa ordem dirigidos a um demônio. Poder-se-ia, a rigor, estendê-la à magia inteira, ao passo que não se pode explicar o que se afigura essencial nos ritos demoníacos pela idéia de simpatia ou pela de propriedades mágicas. Com efeito, não há, por um lado, rito mágico em que a presença de espíritos pessoais não seja em algum grau possível, embora não esteja assinalada necessariamente. Por outro, essa teoria implica claramente que a magia opera num meio especial, tudo se passando necessariamente no mundo dos demônios, ou, mais exatamente, em condições tais que a presença dos demônios seja possível. Enfim, ela indica bastante nitidamente um dos caracteres essenciais da causalidade mágica, a saber, sua espiritualidade. No entanto, ela tem suas insuficiências.

Não se figura jamais por demônios senão uma parte das forças implicadas num ato mágico, mesmo demoníaco. A idéia de pessoas espirituais representa mal essas forças anônimas gerais, que são o poder dos mágicos, a virtude das palavras, a eficácia dos gestos, o poder do olhar, da intenção, do fascínio, da morte etc. Ora, essa noção de poder vaga, que encontramos como resíduo das outras séries de representações na representação total de um rito mágico, é tão essencial que a magia nunca foi capaz de exprimi-la em totalidade, sob forma de demônios, num rito demoníaco; sempre resta muito por explicar, pelo menos a ação teúrgica do rito sobre os demônios, que poderiam ser independentes e que no entanto não são livres. Por outro lado, se a idéia de espírito explica para o mágico a ação à distância e a ação multiplicada de seu rito, ela não lhe explica nem a existência de seu rito nem suas particularidades, gestos simpáticos, substâncias mágicas, condições rituais, linguagens especiais etc. Em suma, se a teoria demonológica analisa bem uma parte do resíduo deixado pelas outras fórmulas, ela explica apenas uma parte, deixando ela mesma, como resíduo, tudo o que as outras teorias quase conseguiam explicar. Assim, nos ritos demoníacos, a noção de espírito é acompanhada necessariamente de uma noção impessoal de poder eficaz.

Mas é possível perguntar-se se essa noção de poder não é ela própria derivada da noção de espírito. É uma hipótese que ainda não foi defendida, mas que poderia sê-lo numa teoria animista rigorosa. Uma primeira objeção seria que o espírito não é necessariamente, em magia, um ser ativo. Todos os ritos de exorcismo, os encantamentos curativos e, em particular, os feitiços ditos de origem não têm outra finalidade senão pôr em fuga um espírito ao qual se indica seu nome, sua história, a

ação que se tem sobre ele. O espírito não é então, de maneira nenhuma, um elemento essencial do rito; ele representa simplesmente seu objeto.

A seguir, caberia não exagerar a importância que possui a noção de pessoa no interior mesmo da classe das representações demoníacas. Dissemos que havia demônios que nada eram fora das propriedades ou dos ritos que eles personificam imperfeitamente. Na definição deles não entra quase nada além da noção de influência e de transporte do efeito. São ἀπορροιαί, eflúvios. Os nomes mesmos dos demônios hindus demonstram também sua pouca individualidade: *siddhas* (os que obtiveram o poder), *vidyâdhâras* (portadores de ciência); os de “príncipe Siddhi, príncipe Shakti” (poder), persistiram na magia dos malaios muçulmanos. Os *manitus* algonquinos são igualmente impessoais. É o que vemos ainda na indeterminação freqüente quanto ao número e ao nome dos demônios. Eles formam geralmente bandos, multidões de seres anônimos (plebes, *ganás*), com freqüência designados por nomes comuns. Pode-se mesmo perguntar se há na classe dos demônios verdadeiras pessoas, com exceção das almas dos mortos, elas próprias raramente identificadas, e dos deuses.

Pensamos não apenas que a noção de poder espiritual não deriva da noção de espírito mágico, temos também razões para acreditar que esta depende daquela. Por um lado, com efeito, a noção de poder espiritual conduz à noção de espírito, pois vemos que o *mâmit* assírio, o *manitu* algonquino e o *orenda* iroquês podem ser designados como espirituais sem perderem no entanto suas qualidades de poderes gerais. Por outro lado, não é lícito supor que a noção de espírito mágico seja a soma de duas noções, a de espírito e a de poder mágico, a segunda não sendo necessariamente o atributo da primeira? Prova disso é que, na multidão compacta dos espíritos com que uma sociedade povoa seu universo, somente um número muito pequeno deles são reconhecidos, por assim dizer experimentalmente, como poderosos e aos quais se dirige a magia. É o que explica sua tendência a açambarcar os deuses, em particular os deuses destronados ou estrangeiros, os quais, por definição, são seres poderosos.

Vê-se portanto que, se nos inclinássemos a preferir a explicação animista da crença na magia em vez das outras explicações, nos afastaríamos muito sensivelmente, ainda assim, da hipótese animista ordinária, por considerarmos a noção de força espiritual como anterior, em magia pelo menos, à noção de alma.

Em resumo, as diversas explicações pelas quais se poderia tentar justificar a crença nos atos mágicos deixam um resíduo que devemos agora descrever, do mesmo modo que descrevemos os elementos da magia. Temos motivos para crer que é aí que jazem as razões profundas dessa crença.

Chegamos assim, gradativamente, a circunscrever esse novo elemento que a magia sobrepõe a suas noções impessoais e a suas noções de espírito. No ponto em que estamos, concebemo-lo como uma noção superior a essas duas ordens de noções, e tal que, se é dada, as outras são apenas derivadas dela.

Complexa, ela compreende primeiramente a idéia de poder ou, melhor ainda, como a chamaram, de “potencialidade mágica”. É a idéia de uma força da qual a força do mágico, a força do rito, a força do espírito são somente as diferentes expressões, conforme os elementos da magia. Pois nenhum desses elementos age enquanto tal, mas precisamente enquanto é dotado, seja por convenção, seja por ritos especiais, desse caráter mesmo de ser uma força, e uma força não mecânica, mas mágica. Desse ponto de vista, aliás, a noção de força mágica é inteiramente comparável à nossa noção de força mecânica. Assim como chamamos força a causa dos movimentos aparentes, assim também a força mágica é propriamente a causa dos efeitos mágicos: doença e morte, felicidade e saúde etc.

Essa noção compreende, além disso, a idéia de um meio no qual se exercem os poderes em questão. Nesse meio misterioso, as coisas não se passam como no mundo dos sentidos. Nele, a distância não impede o contato, as figuras e os desejos são imediatamente realizados. É o mundo do espiritual e também o dos espíritos, porque, tudo nele sendo espiritual, tudo pode tornar-se espírito. Por ilimitado que seja esse poder, e por transcendente que seja esse mundo, as coisas no entanto se passam ali segundo leis, relações necessárias estabelecidas entre as coisas, relações de palavras e de signos a objetos representados, leis de simpatia em geral, leis das propriedades suscetíveis de serem codificadas por classificações semelhantes às que foram estudadas no *Année Sociologique*. Essa noção de força e essa noção de meio são inseparáveis; elas coincidem absolutamente e são expressas simultaneamente pelos mesmos dispositivos. Com efeito, as formas rituais, isto é, os dispositivos que têm por objeto criar a força mágica, são também as que criam o meio e o circunscrevem, antes, durante e depois da cerimônia. Se nossa análise é

exata, portanto, reencontramos na base da magia uma representação singularmente confusa e totalmente estranha a nossos entendimentos de adultos europeus.

Ora, foi pelos processos discursivos de tais entendimentos individuais que a ciência das religiões tentou até aqui explicar a magia. De fato, a teoria simpática refere-se aos raciocínios analógicos, ou, o que dá no mesmo, à associação de idéias; a teoria demonológica refere-se à experiência individual da consciência e do sonho; e, de outro lado, a representação das propriedades é geralmente concebida como resultante seja de experiências, seja de raciocínios analógicos, seja de erros científicos. Ao contrário, a idéia compósita de força e de meio escapa às categorias rígidas de nossa linguagem e de nossa razão. Do ponto de vista de uma psicologia intelectualista do indivíduo, ela seria um absurdo. Vejamos se uma psicologia não intelectualista do homem em coletividade não poderá admitir e explicar sua existência.

3. O mana

Uma semelhante noção existe, com efeito, num certo número de sociedades. Mesmo, por um retorno lógico, o fato de ela funcionar na magia, já relativamente diferenciada, de dois dos grupos étnicos que consideramos especialmente, demonstra o fundamento de nossa análise.

Essa noção é a que encontramos designada na Melanésia sob o nome de *mana*. Em parte alguma ela é melhor observável, e, por felicidade, foi admiravelmente observada e descrita por Codrington (op.cit.: 119-ss, 191-ss). A palavra *mana* é comum a todas as línguas melanésias propriamente ditas, e mesmo à maior parte das línguas polinésias. O *mana* não é simplesmente uma força, um ser, é também uma ação, uma qualidade e um estado. Em outros termos, a palavra é ao mesmo tempo um substantivo, um adjetivo, um verbo. Diz-se de um objeto que ele é *mana*, para significar que possui essa qualidade; e, nesse caso, a palavra é uma espécie de adjetivo (não se pode dizer o mesmo de um homem). Diz-se de um ser, espírito, homem, pedra ou rito, que ele tem *mana*, o “*mana* de fazer isso ou aquilo”. Emprega-se a palavra *mana* nas diversas formas das diversas conjugações, ela significa então ter *mana*, dar *mana* etc. Em suma, a palavra compreende uma quantidade de idéias que designaríamos pelas palavras: poder de feiticeiro, qualidade mágica de

uma coisa, coisa mágica, ser mágico, ter poder mágico, estar encantado, agir magicamente; ela nos apresenta, reunidas num único vocábulo, uma série de noções cujo parentesco entrevimos, mas que alhures nos eram dadas isoladamente. Ela realiza aquela confusão do agente, do rito e das coisas que nos pareceu ser fundamental em magia.

A idéia de *mana* é uma dessas idéias turvas das quais acreditamos ter-nos livrado, e que por isso temos dificuldade de conceber. Ela é obscura e vaga, no entanto de um emprego estranhamente determinado. É abstrata e geral, no entanto cheia de concretude. Sua natureza primitiva, isto é, complexa e confusa, nos impede de fazer dela uma análise lógica, devemos nos contentar em descrevê-la. Para Codrington, ela se estende ao conjunto dos ritos mágicos e religiosos, ao conjunto dos espíritos mágicos e religiosos, à totalidade das pessoas e das coisas que intervêm na totalidade dos ritos. O *mana* é propriamente o que produz o valor das coisas e das pessoas, valor mágico, valor religioso e mesmo valor social. A posição social dos indivíduos está em razão direta da importância de seu *mana*, muito particularmente a posição na sociedade secreta; a importância e a inviolabilidade dos tabus de propriedade depende do *mana* do indivíduo que os impõe. A riqueza é suposta ser o efeito do *mana*; em certas ilhas, a palavra *mana* designa inclusive o dinheiro.

A idéia de *mana* compõe-se de uma série de idéias instáveis que se confundem umas nas outras. Ele é sucessivamente e ao mesmo tempo qualidade, substância e atividade. — Em primeiro lugar, é uma qualidade. É algo que a coisa *mana* possui, não é essa coisa, ela mesma. Descrevem-no dizendo que é poderoso, que é pesado; em Saa, ele é quente; em Tanna, é estranho, indelével, resistente, extraordinário. — Em segundo lugar, o *mana* é uma coisa, uma substância, uma essência manejável, mas também independente. Eis por que só pode ser manejado por indivíduos com *mana*, num ato *mana*, isto é, por indivíduos qualificados e num rito. É, por natureza, transmissível, contagioso; comunica-se o *mana* que está numa pedra de colheita a outras pedras, pondo-as em contato entre si. Ele é representado como material: é ouvido, é visto desprender-se das coisas nas quais reside; o *mana* faz ruído nas folhas, evade-se sob a forma de nuvens, sob a forma de chamas. É suscetível de especializar-se: há o *mana* de enriquecer e o *mana* de matar. Os *mana* genéricos recebem inclusive determinações ainda mais estritas: nas ilhas Banks, há um *mana* especial, o *talamatai*, para certas maneiras de enfeitiçar, e um outro para os malefícios feitos sobre os vestígios dos indivíduos. — Em

terceiro lugar, o *mana* é uma força e, especialmente, a dos seres espirituais, isto é, das almas dos antepassados e dos espíritos da natureza. Ele é que torna esses seres mágicos. Com efeito, essa força não pertence a todos os espíritos indistintamente. Os espíritos da natureza são, por essência, dotados de *mana*; mas nem todas as almas dos mortos o são; somente são *tindalos*, isto é, espíritos eficazes, as almas dos chefes, quando muito as almas dos chefes de família, e mesmo, mais especialmente, daqueles dentre eles cujo *mana* se manifestou em vida ou por milagres depois da morte. Somente essas almas merecem o nome de espírito poderoso, as outras estão perdidas na multidão das sombras vãs.

Vemos assim, mais uma vez, que todos os demônios são espíritos, mas que nem todos os espíritos são demônios. Em suma, a idéia de *mana* não se confunde com a idéia de espírito; elas se juntam embora permaneçam profundamente diferentes, e não se pode explicar, pelo menos na Melanésia, a demonologia, e portanto a magia, apenas pelo animismo. Eis aqui um exemplo. Em Florida, quando um homem está doente, atribui-se sua doença ao *mana* que se apodera dele; esse *mana* pertence a um *tindalo*, que está ele próprio relacionado, por um lado, a um mágico — *mane kisu* (dotado de *mana*), que possui o mesmo *mana*, ou o *mana* de agir sobre ele, o que dá no mesmo —, por outro lado, a uma planta. Pois há um certo número de espécies de plantas associadas às diferentes espécies de *tindalos* que, por seu *mana*, são as causas das diversas doenças. O *tindalo* que se trata de invocar é designado da seguinte maneira. Folhas das diferentes espécies de plantas são pegadas sucessivamente e esfregadas; a que tem o *mana* da doença que aflige o paciente é reconhecida por um ruído particular. Pode-se então dirigir-se com segurança ao *tindalo*, isto é, ao indivíduo relacionado com ele e que é o único capaz de retirar seu *mana* do doente e, conseqüentemente, curá-lo. Em suma, aqui o *mana* é separável do *tindalo*, já que ele se encontra não apenas no *tindalo*, mas também no doente, nas folhas e também no mágico. Assim, o *mana* existe e funciona de um modo independente; ele permanece impessoal ao lado do espírito pessoal. O *tindalo* é portador do *mana*, ele não é o *mana*. Notemos, de passagem, que esse *mana* circula no interior de um compartimento de classificação, e que os seres que agem uns sobre os outros estão compreendidos nesse compartimento.

Mas o *mana* não é necessariamente a força associada a um espírito. Ele pode ser a força de uma coisa não espiritual, como de uma pedra de fazer brotar os inhames ou de fecundar os porcos, de uma erva de fazer

cair a chuva etc. Mas trata-se de uma força espiritual, isto é, não age mecanicamente e produz seus efeitos à distância. — O *mana* é a força do mágico; os nomes dos especialistas que cumprem a função de mágicos são, quase em toda parte, compostos dessa palavra: *peimana*, *gismana*, *mane kisu* etc. — O *mana* é a força do rito. Dá-se inclusive o nome de *mana* à fórmula mágica. Mas o rito não é apenas dotado de *mana*, ele próprio pode ser o *mana*. É na medida em que o mágico e o rito têm *mana* que eles podem agir sobre os espíritos com *mana*, evocá-los, comandá-los e possuí-los. Ora, quando um mágico possui um *tindalo* pessoal, o *mana* com o auxílio do qual ele age sobre seu *tindalo* não é realmente diferente daquele pelo qual age esse *tindalo*. Se há assim uma infinidade de *manas*, somos no entanto levados a pensar que os diversos *manas* não são senão uma mesma força, não fixada, simplesmente repartida entre seres, homens ou espíritos, coisas, acontecimentos etc.

Podemos mesmo ampliar ainda mais o sentido dessa palavra e dizer que o *mana* é a força por excelência, a eficácia verdadeira das coisas, que corrobora, sem aniquilar, a ação mecânica delas. É ele que faz que a rede pegue, que a casa seja sólida, que a canoa mantenha-se firme no mar. No campo, ele é a fertilidade; nos medicamentos, é a virtude salutar ou mortal. Na flecha, é o que mata, sendo aqui representado pelo osso de morto de que a flecha é munida. Notemos que exames técnicos de médicos europeus mostraram que as flechas envenenadas da Melanésia são simplesmente flechas encantadas, flechas com *mana*; no entanto, elas são tidas por envenenadas; vê-se claramente que é a seu *mana*, e não à sua ponta, que se atribui sua eficácia verdadeira. Assim como, no caso do demônio, o *mana* é distinto do *tindalo*, aqui também ele aparece como uma qualidade acrescentada às coisas, sem prejudicar as outras qualidades, ou, noutros termos, como uma coisa sobreposta às coisas. Esse acréscimo é o invisível, o maravilhoso, o espiritual e, em suma, o espírito no qual reside toda eficácia e toda vida. Ele não pode ser o objeto de experiência, pois em verdade absorve a experiência; o rito acrescenta-o às coisas, e ele é da mesma natureza que o rito. Codrington julgou poder afirmar que ele era o sobrenatural, mas noutro momento afirma, com mais exatidão, que é o sobrenatural *in a way*; é que ele é, ao mesmo tempo, sobrenatural e natural, já que está espalhado em todo o mundo sensível, ao qual é heterogêneo e no entanto imanente.

Essa heterogeneidade é sempre sentida e esse sentimento manifesta-se às vezes por atos. O *mana* está afastado da vida vulgar. Ele é o

objeto de uma reverência que pode chegar ao tabu. Pode-se dizer que toda coisa tabu tem *mana*, e que muitas coisas *mana* são tabu. Como já dissemos, é o *mana* do proprietário, ou o de seu *tindalo*, que faz o valor do tabu de propriedade que ele impõe. Há motivo para pensar igualmente que os lugares onde se fazem as encantações, as pedras que contêm *tindalos*, lugares e objetos com *mana*, são tabu. O *mana* da pedra, na qual reside um espírito, apodera-se do homem que passa sobre essa pedra ou cuja sombra a toca.

O *mana*, portanto, nos é dado como algo não apenas misterioso, mas também separado. Em resumo, o *mana* é primeiramente uma ação de um certo gênero, isto é, a ação espiritual à distância que se produz entre seres simpáticos. É igualmente uma espécie de éter, imponderável, comunicável, e que se espalha por si mesmo. Além disso, o *mana* é um meio, ou, mais exatamente, funciona num meio que é *mana*. É uma espécie de mundo interno e especial, onde tudo se passa como se ali somente o *mana* estivesse em jogo. É o *mana* do mágico que age pelo *mana* do rito sobre o *mana* do *tindalo*, o que põe em ação outros *manas*, e assim por diante. Nessas ações e reações, não entram outras forças que não sejam *mana*. Elas se produzem como num círculo fechado dentro do qual tudo é *mana*, e que deve ser ele próprio o *mana*, se podemos nos exprimir assim.

Não é somente na Melanésia que encontramos semelhante noção. Podemos reconhecê-la por certos indícios, em inúmeras sociedades, nas quais pesquisas ulteriores não poderão deixar de evidenciá-la. Em primeiro lugar, constatamos sua existência em outros povos de língua malaio-polinésia: entre os malaios dos Estreitos ela é designada por uma palavra de origem árabe, *kramât* (transcrição de Skeat), proveniente de uma raiz semítica cujo sentido é mais restrito, *hrm*, que significa sagrado. Há coisas, lugares, momentos, animais, espíritos, homens, feiticeiros que são *kramât*, que têm *kramât*; e são as forças *kramât* que agem. Mais ao norte, na Indochina francesa, os Ba-hnar exprimem certamente uma idéia análoga à de *mana* quando dizem que a feiticeira é uma pessoa *deng*, que ela tem o *deng*, e que ela *deng* as coisas. Foi-nos dito que eles especulam ao infinito sobre essa noção de *deng*. Na outra extremidade da área de extensão das línguas malaio-polinésias, em todo o Madagascar, a palavra *hasina*, cuja etimologia é desconhecida, designa ao mesmo tempo uma qualidade de certas coisas, um atributo

de certos seres, animais e homens, da rainha em particular, e os ritos que essa qualidade comanda. A rainha era *hasina*, tinha *hasina*, o tributo que lhe davam, o juramento que faziam em seu nome eram *hasinas*. Estamos convencidos de que análises mais precisas da magia neozelandesa, na qual o *mana* desempenha um papel, ou então da dos Dayak, cujo médico-feiticeiro tem o nome de *manang*, dariam os mesmos resultados que o estudo da magia melanésia.

O mundo malaio-polinésio não tem o privilégio dessa noção. Na América do Norte, ela nos é assinalada em vários pontos. Entre os Huron (Iroqueses), é designada pelo nome de *orenda*. Os outros Iroqueses parecem tê-la designado por palavras de mesma raiz. Hewitt (1902), huron de nascimento e etnógrafo notável, nos deu uma preciosa descrição dela, descrição e não análise, pois o *orenda* não é mais fácil de analisar que o *mana*.

Trata-se de uma idéia demasiado geral e demasiado vaga, concreta demais, que abarca um excesso de coisas e qualidades obscuras, para que possamos familiarizar-nos com ela sem dificuldade. O *orenda* é poder, poder místico. Não há nada na natureza e, mais especialmente, não há ser animado que não tenha seu *orenda*. Os deuses, os espíritos, os homens, os animais são dotados de *orenda*. Os fenômenos naturais, como a tempestade, são produzidos pelo *orenda* dos espíritos desses fenômenos. O caçador feliz é aquele cujo *orenda* bateu o *orenda* da caça. O *orenda* dos animais difíceis de pegar é dito inteligente e astuto. Vêem-se em toda parte, entre os Huron, lutas de *orendas*, assim como vemos, na Melanésia, lutas de *manas*. O *orenda* é, igualmente, distinto das coisas às quais está associado, a tal ponto que é possível emiti-lo e lançá-lo: o espírito fazedor de tempestades lança seu *orenda* representado pelas nuvens. O *orenda* é o som que as coisas emitem; os animais que gritam, as aves que cantam, as árvores que murmuram, o vento que sopra exprimem seu *orenda*. Do mesmo modo, a voz do encantador é *orenda*. O *orenda* das coisas é uma espécie de encantação. O nome huron da fórmula oral não é outro senão, justamente, *orenda*, e essa palavra significa também, no sentido próprio, preces e cantos. Esse sentido nos é confirmado pelo das palavras correspondentes nos outros dialetos iroqueses. Mas, se a encantação é o *orenda* por excelência, Hewitt nos diz expressamente que todo o rito é também *orenda*; nisso, também, o *orenda* aproxima-se do *mana*. O *orenda* é sobretudo o poder do xamã. Este é chamado *rareñ' diowá'ne*, alguém cujo *orenda* é grande e poderoso. Um profeta

ou dizedor de destinos, *ratreñ'dáts* ou *hatreñ'dótha*, é alguém que habitualmente exala ou despeja seu *orenda*, e assim aprendeu os segredos do futuro. É o *orenda* que é eficaz em magia: "Tudo o que ela emprega é dito estar possuído pelo *orenda*, agir por ele e não em virtude de propriedades físicas. É ele que faz a força dos encantos, amuletos, fetiches, mascotes, figas e, se quiserem, medicamentos". Vemo-lo funcionar especialmente no malefício. Toda a magia, em suma, sai do *orenda*.

Temos um indício que permite supor que o *orenda* age segundo as classificações simbólicas. "A cigarra é chamada o *amadurecedor de milho*, pois ela canta nos dias de calor; é que seu *orenda* é que faz vir o calor, que faz crescer o milho; a lebre "canta" e seu *orenda* tem poder sobre a neve (*controlled the snow*); mesmo a altura em que ela come as folhas das moitas determina a altura até a qual a neve cairá (*sic*)." Ora, a lebre é o totem de um clã de uma das fratrias dos Huron, e esse clã tem o poder de fazer vir a neblina e de fazer nevar. É portanto o *orenda* que une os diversos termos das classes em que estão ordenados, de um lado, a lebre, seu clã totêmico, a neblina, a neve, e, de outro, a cigarra, o calor, o milho. Ele desempenha, na classificação, o papel de meio-causa. Além disso, esses textos nos dão uma idéia da maneira pela qual os Iroqueses concebem a causalidade. Para eles, a causa por excelência é a voz. Em resumo, o *orenda* não é nem o poder material, nem a alma, nem o espírito individual, nem o vigor e a força: Hewitt estabelece, com efeito, que existem outros termos para designar essas diversas idéias; e ele define justamente o *orenda* como "uma força ou uma potencialidade hipotética de produzir efeitos de uma forma mística".

A famosa noção de *manitu*, entre os Algonquinos, em particular os Ojibwa, corresponde suficientemente, no fundo, ao nosso *mana* melanésio. A palavra *manitu* designa ao mesmo tempo, segundo o padre Thavenet, autor de um excelente dicionário francês, ainda manuscrito, de língua algonquina, não um espírito, mas toda espécie de seres, de forças e de qualidades mágicas ou religiosas. "Ele quer dizer ser, substância, ser animado, e é bem provável que, em certo grau, todo ser com alma seja um *manitu*. Mas ele designa mais particularmente todo ser que não tem ainda um nome comum, que não é familiar: de uma salamandra, uma mulher dizia que tinha medo, era um *manitu*; zombam dela dizendo-lhe o nome. As pérolas dos traficantes são as cascas de um *manitu*, e a bandeira, essa coisa maravilhosa, é a pele de um *manitu*. Um *manitu* é um indivíduo que faz coisas extraordinárias, o xamã é um *manitu*; as plantas têm *manitu*; e

um feiticeiro que mostrava um dente de cascavel dizia que este era um *manitu*; quando descobriram que não matava, ele disse que o dente não tinha mais *manitu*" (Tesa, *Studi del Thavenet*. 1881: 17).

Segundo Hewitt, entre os Sioux, as palavras *mahopa*, *χube* (Omaha), *wakan* (Dakota), significam também o poder e a qualidade mágicos.

Entre os Shoshone em geral, a palavra *pokunt* possui, segundo Hewitt, o mesmo valor, o mesmo sentido que a palavra *manitu* entre os Algonquinos; e Fewkes, o observador dos Hopi ou Moki, afirma que, entre os Pueblos em geral, a mesma noção está na base de todos os ritos mágicos e religiosos. Mooney parece nos designar um equivalente dela entre os Kiowa.

Sob o termo *naual*, no México e na América central, acreditamos reconhecer uma noção correspondente. Ela é ali tão persistente e tão extensa que quiseram fazer dela a característica de todos os sistemas religiosos e mágicos, chamados pelo nome de nagualismo. O *naual* é um totem, geralmente individual. Mas ele é mais; é uma espécie de gênero muito mais vasto. O feiticeiro é *naual*, é um *naualli*; o *naual* é especialmente seu poder de metamorfosear-se, sua metamorfose e sua encarnação. Vê-se por aí que o totem individual, a espécie animal associada ao indivíduo por ocasião de seu nascimento, parece ser apenas uma das formas do *naual*. Segundo Seler, a palavra significa, etimologicamente, ciência secreta; e todos os seus diversos sentidos e seus derivados vinculam-se ao sentido original de pensamento e de espírito. Nos textos nauhatl, a palavra significa o que está escondido, envolto, disfarçado. Assim, essa noção afigura-se-nos como sendo a de um poder espiritual, misterioso e separado, que é exatamente aquele que a magia supõe.

Na Austrália encontra-se uma noção do mesmo gênero; mas, precisamente, ela é restrita à magia e, de modo mais particular, ao malefício. A tribo de Perth lhe dá o nome de *boolya*. Na Nova Gales do Sul, os negros designam pela palavra *koochie* o mau espírito, a má influência pessoal ou impessoal, e que tem provavelmente a mesma extensão. É ainda o *arungquiltha* dos Arunta. Esse "poder maligno" que emana dos ritos de enfeitiçamento é ao mesmo tempo uma qualidade, uma força e uma coisa existente por si mesma, que os mitos descrevem e à qual atribuem uma origem.

A raridade dos exemplares conhecidos dessa noção de força-meio mágico não deve nos fazer duvidar que ela tenha sido universal. Com

efeito, estamos muito mal informados sobre esse tipo de fatos; há três séculos que se conhecem os Iroqueses, mas somente há um ano nossa atenção foi chamada para o *orenda*. Aliás, a noção pode ter existido sem ter sido expressa: um povo tem tão pouca necessidade de formular tal idéia quanto teria de enunciar as regras de sua gramática. Em magia, como em religião e em lingüística, são as idéias inconscientes que agem. Ou alguns povos não tiveram uma consciência distinta dessa idéia, ou alguns outros ultrapassaram o estágio intelectual em que ela pode funcionar normalmente. De qualquer maneira, eles não puderam dar-lhe uma expressão adequada. Uns esvaziaram sua antiga noção de poder mágico de uma parte de seu conteúdo místico inicial; ela tornou-se então semicientífica; é o caso da Grécia. Outros, depois de terem constituído uma dogmática, uma mitologia, uma demonologia completas, conseguiram reduzir de tal modo a termos míticos tudo o que havia de impreciso e de obscuro em suas representações mágicas, que substituíram, ao menos aparentemente, o poder mágico, sempre que era preciso explicá-lo, pelo demônio, pelos demônios ou por entidades metafísicas. É o caso da Índia. Em suma, eles fizeram mais ou menos desaparecer tal noção.

No entanto, reencontramos ainda seus vestígios. Eles subsistem, na Índia, fragmentados, sob os nomes de brilho, glória, força, destruição, sorte, remédio, virtude das plantas. Enfim, supomos que a noção fundamental do panteísmo hindu, a de *brahman*, está ligada a ela por laços profundos e parece mesmo perpetuá-la, se ao menos admitimos, por hipótese, que o *brahman* védico e o dos Upanixades e da filosofia hindu são idênticos. Em suma, parece-nos que se produziu uma verdadeira metempsicose das noções, das quais vemos o começo e o fim, sem perceber as fases intermediárias. Nos textos védicos, dos mais antigos aos mais recentes, a palavra *bráhman*, neutra, quer dizer prece, fórmula, encanto, rito, poder mágico ou religioso do rito. O sacerdote mágico, ademais, tem o nome de *brahmán*, masculino. Entre as duas palavras não há senão uma diferença suficiente, por certo, para marcar uma diversidade de funções, mas insuficiente para marcar uma oposição de noções. A casta bramânica é a dos *bráhmanas*, isto é, dos homens que têm *bráhman*. O *bráhman* é aquilo pelo qual agem os homens e os deuses, e, de maneira mais especial, a voz. Além disso, existem alguns textos que dizem que ele é a substância, o coração das coisas (*pratyantam*), o que há de mais interior: são justamente textos atharvânicos, isto é, textos do Veda dos

mágicos. Mas essa noção já se confunde com a do deus Brahmâ, nome masculino tirado do tema *bráhman*, que começa a aparecer. A partir dos textos teosóficos, o *bráhman* ritual desaparece, não resta senão o *bráhman* metafísico. O *bráhman* torna-se o princípio ativo, distinto e imamente, da totalidade do mundo. O *bráhman* é o real, todo o resto não passa de ilusão. Disso resulta que todo aquele que se transporta ao seio do *brahman* pela mística (*yoga*: união) torna-se um *yogin*, um *yogíçvara*, um *siddha*, isto é, obteve todos os poderes mágicos (*siddhi*: obtenção) e desse modo, dizem, está em condições de criar mundos. O *brahman* é o princípio primeiro, total, separado, animado e inerte do universo. É a quintessência. É ainda o tríplice Veda, e também o quarto, isto é, a religião e a magia.

Na Índia, somente o fundo místico da noção subsistiu. Na Grécia, praticamente subsiste apenas sua ossatura científica. Ali a encontramos sob o aspecto da *φύσις*, na qual se detêm, em última análise, os alquimistas, e também da *δύναμις*, instância última da astrologia, da física e da magia. A *δύναμις* é a ação da *φύσις*, e esta é o ato da *δύναμις*. E pode-se definir a *φύσις* como uma espécie de alma material, não individual, transmissível, uma espécie de inteligência inconsciente das coisas. Em suma, ela é também muito próxima do *mana*.

É lícito, portanto, concluirmos que em toda parte existiu uma noção que envolve a do poder mágico. É a noção de uma eficácia pura, que no entanto é uma substância material e localizável, ao mesmo tempo que espiritual, que age à distância e no entanto por conexão direta, quando não por contato, móvel e movente sem mover-se, impessoal e assumindo formas pessoais, divisível e contínua. Nossas idéias vagas de sorte e de quintessência são pálidas sobrevivências dessa noção muito mais rica. Ela é, conforme vimos, ao mesmo tempo que uma força, também um meio, um mundo separado e no entanto acrescentado ao outro. Poder-se-ia dizer ainda, para exprimir melhor de que maneira o mundo da magia sobrepõe-se ao outro sem separar-se dele, que tudo se passa como se ele estivesse construído numa quarta dimensão do espaço, cuja existência oculta seria expressa, por assim dizer, por uma noção como a de *mana*. A imagem se aplica tão bem à magia que os mágicos modernos, assim que foi descoberta a geometria com mais de três dimensões, apoderaram-se de suas especulações para legitimar seus ritos e suas idéias.

Essa noção explica bem o que se passa na magia. Ela funda a idéia necessária de uma esfera superposta à realidade, na qual se passam os

ritos, na qual o mágico penetra, que os espíritos animam, que os eflúvios mágicos atravessam. Por outro lado, ela legitima o poder do mágico, justifica a necessidade dos atos formais, a virtude criadora das palavras, as conexões simpáticas, as transferências de qualidades e de influências. Explica a presença dos espíritos e sua intervenção, já que faz conceber toda força mágica como espiritual. Motiva, enfim, a crença geral associada à magia, pois é a ela que se reduz a magia quando a despojamos de seus invólucros, e alimenta essa mesma crença, pois é ela que anima todas as formas que a magia assume.

Por ela, a verdade da magia é posta fora de toda discussão e a própria dúvida volta-se a seu favor. Com efeito, essa noção é a condição mesma da experimentação mágica e permite interpretar os fatos mais desfavoráveis em benefício de seu preconceito. De fato, ela escapa a qualquer exame. É dada *a priori*, previamente a qualquer experiência. Ela não é, propriamente falando, uma representação da magia como o são a simpatia, os demônios, as propriedades mágicas. Ela rege as representações mágicas, é a condição delas, sua forma necessária. Funciona à maneira de uma categoria, tornando possíveis as idéias mágicas assim como as categorias tornam possíveis as idéias humanas. Esse papel de categoria inconsciente do entendimento, que lhe atribuímos, é justamente expresso pelos fatos. Vimos o quanto era raro ela chegar à consciência, e mais raro ainda encontrar nesta sua expressão. É que ela é inerente à magia assim como o postulado de Euclides é inerente à nossa concepção do espaço.

Mas é óbvio que essa categoria não é dada no entendimento individual, como o são as categorias de tempo e de espaço; prova disso é que ela pôde ser fortemente reduzida pelos progressos da civilização e que varia, em seu conteúdo, com as sociedades e com as diversas fases da vida de uma mesma sociedade. Ela só existe na consciência dos indivíduos em razão da existência da sociedade, à maneira das idéias de justiça ou de valor; diríamos de bom grado que é uma categoria do pensamento coletivo.

De nossa análise resulta também que a noção de *mana* é da mesma ordem que a noção de sagrado. Num certo número de casos, as duas noções se confundem: em particular, a idéia de *manitu*, entre os Algonquinos, a idéia de *orenda*, entre os Iroqueses, a idéia de *mana*, na Melanésia, são tanto mágicas quanto religiosas. Além disso, vimos que na Melanésia

existem relações entre a noção de *mana* e a de tabu; vimos que um certo número de coisas com *mana* eram tabu, mas que só eram tabu coisas com *mana*. Do mesmo modo, entre os Algonquinos, se todos os deuses são *manitus*, nem todos os *manitus* são deuses. Por conseguinte, não apenas a noção de *mana* é mais geral que a de sagrado, como esta também está compreendida naquela, destaca-se daquela. É provavelmente exato dizer que o sagrado é uma espécie da qual o *mana* é o gênero. Assim, sob os ritos mágicos, teríamos encontrado mais do que a noção de sagrado que ali buscávamos, teríamos reencontrado sua origem.

Mas voltamos ao dilema de nosso prefácio. Ou a magia é um fenômeno social e a noção de sagrado é claramente um fenômeno social, ou a magia não é um fenômeno social e então a noção de sagrado não o é tampouco. Sem querer entrar aqui em considerações sobre a noção de sagrado tomada em si mesma, podemos fazer um certo número de observações que tendem a demonstrar o caráter social ao mesmo tempo da magia e da noção de *mana*. A qualidade de *mana*, ou de sagrado, associa-se a coisas que têm uma posição muito especialmente definida na sociedade, a tal ponto que são geralmente consideradas como postas fora do domínio e do uso comum. Ora, essas coisas ocupam na magia um lugar considerável; são suas forças vivas.

Seres e coisas que são, por excelência, mágicos, são as almas dos mortos e tudo o que diz respeito à morte: testemunha-o o caráter eminentemente mágico da prática universal da evocação dos mortos, testemunha-o a virtude em toda parte atribuída à mão do morto, cujo contato torna invisível como o próprio morto, e muitos outros fatos. Esses mesmos mortos são igualmente o objeto dos ritos funerários, às vezes dos cultos de ancestrais nos quais se marca o quanto sua condição é diferente da dos vivos. Acaso nos dirão que, em certas sociedades, a magia não se ocupa de todos os mortos, mas sobretudo daqueles que morreram de morte violenta, os criminosos em particular? Essa é uma prova a mais do que queremos mostrar; pois estes últimos são o objeto de crenças e de ritos que fazem deles indivíduos completamente diferentes, não apenas dos mortais, mas também dos outros mortos. Mas, em geral, todos os mortos, cadáveres e espíritos, formam, em relação aos vivos, um mundo à parte, do qual o mágico tira seus poderes de morte, seus malefícios.

Do mesmo modo, as mulheres, cujo papel em magia é teoricamente tão importante, só se acreditaram mágicas, depositárias de poderes,

por causa da particularidade de sua posição social. Elas são reputadas qualitativamente diferentes dos homens e dotadas de poderes específicos: os mênstruos, as ações misteriosas do sexo e da gestação são apenas os sinais das qualidades que lhes atribuem. A sociedade, a dos homens, alimenta em relação às mulheres fortes sentimentos sociais que, da parte delas, são respeitados e mesmo partilhados. Daí sua situação jurídica, especialmente sua situação religiosa diferente ou inferior. Mas é isso, precisamente, que faz que elas sejam votadas à magia e que esta lhes dê uma posição inversa da que ocupam na religião. As mulheres produzem constantemente influências malignas. *Nirrtir hi stri*, “a mulher é a morte”, dizem os velhos textos bramânicos (*Maitrayâni samhitâ*, I, 10, 11). Elas são a miséria e a feitiçaria, possuem o mau-olhado. Eis por que, se a atividade das mulheres, em magia, é menor que a fizeram os homens, ela é no entanto maior que a que tiveram em religião.

Como o mostram esses dois exemplos, o valor mágico das coisas resulta da posição relativa que elas ocupam na sociedade ou em relação a esta. As duas noções de virtude mágica e de posição social coincidem na medida em que uma produz a outra. Em magia, trata-se sempre, no fundo, de valores respectivos reconhecidos pela sociedade. Esses valores não se devem, de fato, às qualidades intrínsecas das coisas e das pessoas, mas ao lugar e à posição que lhes são atribuídos pela opinião pública soberana, por seus preconceitos. Eles são sociais e não experimentais. É o que provam excelentemente a força mágica das palavras e o fato de, com freqüência, a virtude mágica das coisas residir em seu nome; donde resulta que, ao depender dos dialetos e das línguas, os valores em questão são tribais e nacionais. Assim, as coisas e os seres, bem como os atos, são ordenados hierarquicamente, impondo-se uns aos outros, e é segundo essa ordem que se produzem as ações mágicas, quando vão do mágico a uma classe de espíritos, desta a uma outra classe, e assim por diante, até o efeito. O que nos seduziu na expressão “potencialidade mágica” que Hewitt aplica às noções de *mana* e de *orenda*, é que ela implica precisamente a existência de uma espécie de potencial mágico, e isso é efetivamente o que acabamos de descrever. O que chamávamos lugar relativo ou valor respectivo das coisas, poderíamos chamar igualmente diferença de potencial. Pois é em virtude dessas diferenças que elas agem umas sobre as outras. Não nos basta dizer, portanto, que a qualidade de *mana* se associa a certas coisas em razão de sua posição relativa na sociedade, mas devemos dizer que a idéia de *mana*

não é outra coisa senão a idéia desses valores, dessas diferenças de potencial. Eis aí a totalidade da noção que funda a magia e, portanto, da magia. É evidente que tal noção não tem razão de ser fora da sociedade, que ela é absurda do ponto de vista da razão pura e que ela só resulta do funcionamento da vida coletiva.

Não vemos, nessas hierarquias de noções dominadas pela idéia de *mana*, o produto de múltiplas convenções artificiais feitas entre indivíduos, mágicos e profanos, e depois tradicionalmente aceitas em nome da razão, embora manchadas de erros originais. Muito pelo contrário, acreditamos que a magia é, como a religião, uma questão de sentimentos. Diremos mais exatamente, para empregar a linguagem abstrusa da teologia moderna, que a magia, como a religião, é um jogo de “juízos de valor”, isto é, de aforismos sentimentais, que atribuem qualidades diversas aos diversos objetos que entram em seu sistema. Mas esses juízos de valor não são obra de espíritos individuais; são a expressão de sentimentos sociais que se formaram, ora fatal e universalmente, ora fortuitamente, em relação a certas coisas, escolhidas em sua maior parte de forma arbitrária, plantas e animais, profissões e sexos, astros, meteoros, elementos, fenômenos físicos, acidentes do solo, matérias etc. A noção de *mana*, como a noção de sagrado, não é senão, em última análise, a espécie de categoria do pensamento coletivo que funda seus juízos, que impõe uma classificação das coisas, separando umas, unindo outras, estabelecendo linhas de influência ou limites de isolamento.

4. Os estados coletivos e as forças coletivas

Poderíamos nos deter aqui e dizer que a magia é um fenômeno social, já que reencontramos, por trás de todas as suas manifestações, uma noção coletiva. Mas, tal como se mostra agora, essa noção de *mana* nos parece ainda muito separada do mecanismo da vida social; é ainda algo demasiado intelectual; não vemos de onde ela vem, sobre qual fundo se formou. Vamos, portanto, tentar remontar mais acima até as forças, forças coletivas, das quais diremos que a magia é o produto, e a idéia de *mana*, a expressão.

Para isso, consideremos, por um instante, as representações e as operações mágicas como juízos. E estamos autorizados a fazê-lo, pois toda espécie de representação mágica pode tomar a forma de um juízo,

e toda espécie de operação mágica procede de um juízo, quando não de um raciocínio. Tomemos, como exemplos, as seguintes proposições: o mágico levita seu corpo astral; a nuvem é produzida pela fumaça de determinado vegetal; o espírito é movido pelo rito. Veremos, de uma maneira muito dialética, muito crítica, se quiserem, empregando a linguagem um pouco obscura mas cômoda de Kant, que tais julgamentos só se explicam na sociedade e por sua intervenção.

São esses juízos analíticos? Pode-se fazer tal pergunta, com efeito, porque os mágicos que fizeram a teoria da magia, e os antropólogos depois deles, procuraram reduzi-los a termos de análise. O mágico, dizem eles, raciocina do mesmo ao mesmo quando aplica a lei de simpatia, quando reflete sobre seus poderes ou sobre seus espíritos auxiliares. O rito move o espírito, por definição; o mágico levita seu corpo astral, porque esse corpo é ele mesmo; a fumaça do vegetal aquático faz vir a nuvem, porque ela é a nuvem. Mas estabelecemos, precisamente, que essa redução em juízos analíticos é inteiramente teórica, e que as coisas se passam de outro modo no espírito do mágico. Este introduz sempre, em seus julgamentos, um termo heterogêneo, irreduzível à sua análise lógica – força, poder, *φύσις* ou *mana*. A noção de eficácia mágica está sempre presente e é ela que, longe de ser acessória, desempenha, de certo modo, o papel que desempenha a cópula na proposição. É ela que postula a idéia mágica, confere-lhe seu ser, sua realidade, sua verdade, e sabe-se que ela é considerável.

Continuemos ainda a imitar os filósofos. São os juízos mágicos juízos sintéticos *a priori*? As sínteses sobre as quais repousam são elas apresentadas inteiramente prontas pela experiência individual? Mas, como já vimos, a experiência sensível jamais forneceu a prova de um juízo mágico; a realidade objetiva jamais impôs ao espírito nenhuma proposição do gênero das que formulamos mais acima. É evidente que nunca se viu, a não ser com os olhos da fé, um corpo astral, uma fumaça que faz chover e, com mais forte razão, um espírito invisível que obedece a um rito.

Dirão que essas proposições são o objeto de experiências subjetivas, seja dos interessados, seja dos mágicos? Dirão que os primeiros vêem as coisas se realizar porque as desejam, e que os segundos têm êxtases, alucinações, sonhos, nos quais sínteses impossíveis tornam-se naturais? Certamente, estamos muito longe de negar a importância do desejo e do sonho em magia; apenas adiamos o momento de falar disso. Mas se admitimos, por um instante, que haja aí duas fontes de experiên-

cias cuja junção produziria a magia, veremos em seguida, se considerarmos apenas indivíduos, que, na realidade, elas não se harmonizam em seus espíritos. Representemo-nos, se é possível, o estado de espírito de um australiano doente que manda buscar o feiticeiro. Evidentemente, ocorre nele uma série de fenômenos de sugestão que o farão curar-se por esperança, ou deixar-se morrer se ele se julga condenado. Ao lado dele, o xamã dança, cai em catalepsia e sonha. Seu sonho leva-o ao além; ele regressa ainda muito emocionado de uma longa viagem ao mundo das almas, dos animais, dos espíritos e, por uma hábil escamoteação, acaba por extrair do corpo do paciente um pequeno seixo, que ele diz ser o feitiço, a causa da doença. Há realmente, nesse fato, duas experiências subjetivas. Mas, entre o sonho de um e o desejo do outro, há discordância. Com exceção da espécie de falcatura do final, o mágico não faz outra coisa senão responder às necessidades, às idéias de seu cliente. Os dois estados, muito intensos, dos dois indivíduos coincidem apenas, em suma, no momento da prestidigitação. Não há pois, nesse momento único, verdadeira experiência psicológica nem do lado do mágico, que não pode iludir-se nesse ponto, nem do lado de seu cliente; pois a pretensa experiência deste último não é mais que um erro de percepção, incapaz de resistir à crítica, e portanto de ser repetido, se não fosse mantido pela tradição ou por um ato de fé constante. Estados subjetivos individuais, tão mal ajustados quanto os que acabamos de assinalar, não podem explicar, por si sós, a objetividade, a generalidade, o caráter apodítico dos aforismos mágicos.

Estes escapam à crítica porque não se pode querer examiná-los. Em toda parte onde vemos funcionar a magia, os juízos mágicos são anteriores às experiências mágicas; são cânones de ritos ou cadeias de representações; as experiências só são feitas para confirmá-los e quase nunca conseguem invalidá-los. Poderão nos objetar que isso talvez se deva à história e à tradição, e que, na origem de cada mito ou de cada rito, houve verdadeiras experiências individuais. Não temos necessidade de seguir nossos contraditores no terreno das causas primeiras, porque, como dissemos, as crenças mágicas particulares são dominadas por uma crença geral na magia que escapa, ela, às influências da psicologia individual. Ora, é essa crença que permite objetivar as idéias subjetivas e generalizar as ilusões individuais. É ela que confere ao juízo mágico seu caráter afirmativo, necessário e absoluto. Em suma, na medida em que se apresentam nos espíritos individuais, mesmo em seu início, os

juízos mágicos são, como se diz, juízos sintéticos *a priori* quase perfeitos. Os termos são ligados antes de qualquer experiência. Que nos entendam bem: não dizemos que a magia nunca recorre à análise ou à experiência, dizemos que ela é muito fracamente analítica, fracamente experimental, e quase totalmente *a priori*.

Mas por quem é operada essa síntese? Pode ela ser operada pelo indivíduo? Na realidade, não se percebe nenhum motivo para que alguma vez isso tenha ocorrido. Pois os julgamentos mágicos nos são dados apenas no estado de preconceitos, de prescrições, e é sob essa forma que se encontram no espírito dos indivíduos. Mas deixemos de lado, por um instante, esse argumento de fato. Não podemos conceber juízo mágico que não seja o objeto de uma afirmação coletiva. Há sempre, pelo menos, dois indivíduos para estabelecê-lo: o mágico que cumpre o rito e o interessado que acredita nele, ou ainda, nos casos de magia popular, praticada por indivíduos, aquele que ensina a receita e aquele que a pratica. Esse par teórico irreduzível forma, efetivamente, uma sociedade. Aliás, normalmente o julgamento mágico recebe a adesão de grupos extensos de sociedades e de civilizações inteiras. Quando há juízo mágico, há síntese coletiva, crença unânime, em dado momento e numa sociedade, na verdade de certas idéias, na eficácia de certos gestos. Certamente, não pensamos que as idéias associadas nessas sínteses não possam associar-se, e não se associem de fato, no entendimento individual; a idéia da hidropisia sugeria naturalmente aos mágicos hindus a idéia da água. Seria absurdo supor que, na magia, o pensamento se afasta das leis da associação de idéias; essas idéias, que nele formam círculos, atraem-se e, sobretudo, não são contraditórias. Mas as associações naturais de idéias simplesmente tornam possíveis os julgamentos mágicos. Estes são bem mais que um cortejo de imagens: são verdadeiros preceitos imperativos, que implicam uma crença positiva na objetividade dos encadeamentos de idéias que constituem. No espírito de um indivíduo considerado como isolado, não há nada que possa obrigá-lo a associar, de uma forma tão categórica como o faz a magia, as palavras, os gestos ou os instrumentos com os efeitos desejados, a não ser a experiência, cuja impotência acabamos precisamente de constatar. O que impõe um juízo mágico é uma quase-convenção que estabelece, antecipadamente, que o signo cria a coisa, a parte o todo, a palavra o acontecimento, e assim por diante. De fato, o essencial é que as mesmas associações se reproduzam necessariamente no espírito de vários indivíduos, ou melhor, de uma massa

de indivíduos. A generalidade e o apriorismo dos juízos mágicos nos parecem ser a marca de sua origem coletiva.

Ora, somente necessidades coletivas sentidas por todo um grupo podem forçar todos os indivíduos desse grupo a operar, no mesmo momento, a mesma síntese. A crença de todos, a fé, é o efeito da necessidade de todos, de seus desejos unânimes. O juízo mágico é o objeto de um consentimento social, tradução de uma necessidade social, sob a pressão da qual desencadeia-se toda uma série de fenômenos de psicologia coletiva: a necessidade sentida por todos sugere a todos o fim; entre esses dois termos, uma infinidade de termos médios são possíveis (daí a variedade extrema dos ritos empregados para um mesmo objeto); entre estes últimos, uma escolha se impõe, e ela vem seja da tradição, seja da autoridade de um mágico renomado, seja do impulso unânime e brusco de todo o grupo. É porque o efeito desejado por todos é constatado por todos que o meio é reconhecido apto a produzir o efeito; é porque desejavam a cura dos doentes febris que a aspersão de água fria, que o contato simpático com uma rã, pareceram aos hindus, que recorriam aos *brahmans* do *Atharva Veda*, antagonistas suficientes da febre terça ou quarta. Em última instância, é sempre a sociedade que se paga, ela própria, com a moeda falsa de seu sonho. A síntese da causa e do efeito produz-se apenas na opinião pública. Fora dessa maneira de conceber a magia, não se pode representá-la senão como uma cadeia de absurdos e de erros propagados, da qual se compreenderia mal a invenção, e jamais a propagação.

Devemos considerar a magia como um sistema de induções *a priori*, operadas sob a pressão da necessidade por grupos de indivíduos. Aliás, poder-se-ia perguntar se um bom número de generalizações apressadas que a humanidade conheceu não foram operadas em condições semelhantes, e se a magia não foi responsável por elas. Mais ainda: não seria na magia que os homens aprenderam a induzir? Pois, para arriscar uma hipótese um pouco radical de psicologia individual, não nos parece que o indivíduo isolado ou mesmo a espécie humana possam verdadeiramente induzir; podem apenas contrair hábitos ou instintos, o que equivale a abolir qualquer reflexão sobre os atos.

Desembaraçada de toda hipótese simplista, nossa demonstração será ainda mais convincente se lembrarmos que todas as afirmações mágicas, mesmo as mais particulares, baseiam-se numa afirmação perfeitamente geral, a do poder mágico, contida ela própria na do *mana*. Idéia

da qual, precisamente, vimos que tudo, matéria e forma, era coletivo; que ela não compreendia nada de intelectual, nem de experimental, a não ser a sensação da existência mesma da sociedade e de seus preconceitos. Ora, é essa idéia, ou melhor, essa categoria, que explica a possibilidade lógica do juízo mágico e faz cessar sua absurdidade. É notável que essa noção obscura, muito mal separada da imprecisão dos estados afetivos, quase intraduzível em termos abstratos e inconcebível para nós, seja precisamente a que faz da magia, para seus adeptos, algo de claro, de racional e, eventualmente, de científico. Pois, por menos que se subentenda a idéia de *mana* em toda espécie de proposição mágica, esta se torna, efetivamente, analítica. Na proposição: a fumaça das ervas aquáticas produz a nuvem, coloquemos depois do sujeito a palavra *mana*, e obteremos imediatamente a identidade: fumaça com *mana* = nuvem. Essa idéia não apenas transforma os juízos mágicos em juízos analíticos, mas os faz, de *a priori*, tornarem-se *a posteriori*, porque ela própria domina a experiência e a condiciona. Graças a ela, não apenas o sonho mágico tornou-se racional, mas este também se confunde com a realidade. É a fé do doente no poder do mágico que faz que ele sinta efetivamente a extração de sua doença.

Vemos por aí o quanto estamos longe de substituir um misticismo psicológico por um misticismo sociológico. Em primeiro lugar, essas necessidades coletivas não conduzem à formação de instintos, dos quais não conhecemos outro exemplo, em sociologia, senão o instinto de sociabilidade, condição primeira de todo o resto. A seguir, não conhecemos sentimento coletivo puro; as forças coletivas que buscamos revelar produzem manifestações que sempre, em parte, são racionais ou intelectuais. Graças à noção de *mana*, a magia, domínio do desejo, impregna-se de racionalismo.

Assim, para que a magia exista, é preciso que a sociedade esteja presente. Vamos agora tentar estabelecer essa presença e de que modo ela acontece.

Considera-se, em geral, que as obrigações e as proibições são a marca significativa da ação direta da sociedade. Ora, se a magia não consiste em noções e em ritos obrigatórios, mas em idéias comuns e em ritos facultativos, se, por conseguinte, não podemos encontrar nela nenhuma exigência expressa, ainda assim constatamos a existência de proibições ou, pelo menos, de retenções observadas por grupos inteiros em relação a certas coisas e a certos atos. Há algumas, com efeito,

que são perfeitamente próprias à magia e provavelmente nela se produziram. São, em particular, os fatos que chamamos tabus de simpatia e aqueles que podem ser chamados tabus de mistura. Eis alguns exemplos: uma mulher grávida não deve olhar um homicida, a casa de um morto; entre os Cherokee, tabus pesam regularmente não simplesmente sobre o paciente, mas também sobre o mágico, sobre toda a família e os vizinhos. Vimos que essas prescrições constituíam verdadeiros ritos negativos que, mesmo não sendo perfeitamente obrigatórios, são no entanto impostos à observância de todos. A bem dizer, não é a sociedade ela própria que os sanciona por atos especiais; os tabus mágicos de que falamos têm apenas sanções mecânicas; eles se protegem pelos efeitos necessários resultantes de sua violação. Todavia, é efetivamente a sociedade que impõe a idéia desses efeitos necessários e que a mantém.

Os ritos negativos isolados, as precauções populares não são as únicas proibições que a magia edita. Muitas vezes, como vimos, o rito positivo é acompanhado de todo um cortejo de ritos negativos. São, em particular, os que descrevemos como preparatórios à cerimônia ritual. O mágico, ou o mágico e o interessado, que jejuam, permanecem castos ou purificam-se antes de operar, testemunham desse modo que sentem uma espécie de incompatibilidade entre as coisas nas quais vão tocar, ou que vão fazer, e a condição na qual se encontram na vida corriqueira. Eles sentem uma resistência, e a magia não é, para eles, uma porta aberta. Outras interdições, outros temores, que marcam os ritos de saída, opõem-se a que eles abandonem, sem outras formalidades, o mundo anormal no qual entraram. Aliás, eles não permaneceram incólumes ali; como o sacrifício, a magia exige e produz uma alteração, uma modificação do espírito. Esta se traduz pela solenidade dos gestos, pela mudança de voz e, inclusive, pela adoção de uma nova linguagem, a dos espíritos e dos deuses. Os ritos negativos da magia formam, portanto, uma espécie de limiar em que o indivíduo abdica, para não ser mais que um personagem.

Tanto em magia como em religião, aliás, há estreitas correlações entre os ritos negativos e os ritos positivos. Supomos, sem poder atualmente demonstrá-lo de uma forma satisfatória, que todo rito positivo, toda qualidade positiva correspondem necessariamente a um rito negativo ou a uma qualidade negativa; por exemplo, o tabu do ferro corresponde às qualidades mágicas do ferreiro. Por mais facultativo que seja

um rito positivo, ele se liga, mais ou menos diretamente, a um rito negativo que, por sua vez, é ou obrigatório, ou pelo menos concebido como sancionado por efeitos mecânicos, inelutáveis. Seres e atos, agentes e mitos, não há, por assim dizer, nada que não seja dessa maneira cercado, quase interdito, tanto na magia como na religião. As coisas mais vulgares, os seres mágicos mais familiares, o curandeiro da aldeia, uma ferradura, inspiram sempre uma espécie de respeito. O rito mágico mais simples, a mais inocente das sessões espíritas nunca deixam de ser acompanhados de apreensão; há sempre hesitação, inibição passageira produzida, com freqüência, pela repugnância que a religião ordena. Ao mesmo tempo que a magia atrai, ela repele. Voltamos aqui ao segredo, ao mistério de que ela se envolve, que nos pareceu sua marca distintiva quando a definimos e nos quais vemos agora o sinal das forças coletivas que a criam. A magia, portanto, tem um sistema de interdições rituais muito próprio dela, e tão pouco adventício que contribui para caracterizá-la. Ademais, a magia solidariza-se intimamente com todo o sistema das interdições coletivas, incluídas as interdições religiosas; e isso a tal ponto que nem sempre se sabe se o caráter mágico resulta da interdição, ou a interdição do caráter mágico. Assim, os restos de refeições são mágicos porque são tabus, e são tabus porque se teme a magia a que eles possam servir. A magia tem uma verdadeira predileção pelas coisas interditas. A cura dos tabus violados, fontes de doença ou de infortúnio, é uma de suas especialidades, pela qual concorre com a função expiatória da religião. Ela explora igualmente, para seu uso, as violações dos tabus, e dá importância a todos os detritos cujo emprego a religião proscreve, restos sacrificiais que deveriam ser consumidos ou queimados, mênstruos, sangue etc. É desse modo que a magia, em sua parte negativa cujas faces múltiplas acabamos de ver, nos aparece como a obra da coletividade mesma. Somente esta é capaz de legislar assim, de impor as proibições e de sustentar as repugnâncias por trás das quais a magia se abriga.

Além de estas últimas serem observadas socialmente, perguntamos o que poderia, nesse ser teórico que é o indivíduo isolado, criar e alimentar tais apreensões. A experiência repetida daquilo que é, em geral, prejudicial à espécie só tenderia a dar-lhe instintos que o precavessem contra perigos reais. Mas não se trata disso; o espírito é povoado de temores quiméricos, que não provêm senão da exaltação mútua dos indivíduos associados. Com efeito, se a quimera mágica é universal, o objeto de temores varia segundo os grupos sociais. Esses temores,

produzidos pela agitação coletiva, por uma espécie de convenção involuntária, transmitem-se tradicionalmente. São sempre específicos a determinadas sociedades. A superstição que se poderia supor a mais difundida de todas, a do mau-olhado, não se verifica expressamente nem na Austrália, nem na Melanésia, nem na América do Norte, nem mesmo, de uma forma clara, na Índia antiga e moderna não islamizada.

Somos, portanto, levados a pensar que, na raiz mesma da magia, há estados afetivos, geradores de ilusões, e que esses estados não são individuais, mas resultam da mistura dos sentimentos próprios do indivíduo com os sentimentos de toda a sociedade. Percebe-se em que medida nos aproximamos da teoria proposta por Lehmann. Este, colocando-se no ponto de vista da psicologia individual, explica a magia, como se sabe, por erros de percepção, ilusões, alucinações, de um lado, e, de outro, por estados emotivos, agudos ou subconscientes, de expectativa, de pré-posseção, de excitabilidade, uns e outros indo do automatismo psicológico simples até a hipnose.

Como ele, vemos nas expectativas e nas ilusões que elas produzem os fenômenos capitais da magia. Mesmo os ritos mais vulgares, que se efetuam mais maquinalmente, são sempre acompanhados de um mínimo de emoções, de apreensões e, sobretudo, de esperanças. A força mágica do desejo é tão consciente que uma boa parte da magia consiste apenas em desejos: a magia do mau-olhado, a dos pães bentos, a dos eufemismos, a dos votos e, em suma, quase toda a das encantações. Por outro lado, vimos que a direção de intenção e a escolha arbitrária, que desempenham um papel preponderante na determinação do ritual e das crenças mágicas particulares, vêm de atenções exclusivas e de estados de monoideísmo. É o que se vê, por exemplo, nos casos em que um mesmo objeto pode servir a dois ritos contrários, como a madeira de *arka*, cujos carvões ardentes são enterrados para fazer cessar a tempestade (o relâmpago, *arka*) ou com a qual se acende uma fogueira para fazer vir o sol (*arka*). Uma mesma idéia pode, à vontade, ser dirigida em dois sentidos diferentes, sem contradição. A atenção é geralmente tão intensa entre os agentes dos ritos e seus assistentes, e considerada tão preciosa, que eles não podem admitir que ela seja, um único instante, desviada sem prejuízo. Toda interrupção do rito rompe-o e estraga seu efeito: as sessões espíritas não aceitam a distração. Um dos temas freqüentes dos contos de magia popular mostra bem o valor associado à continuidade

da atenção nos ritos: é o do pedido de empréstimo feito durante um rito, em particular um rito de contramagia exercido contra uma feiticeira: uma velha aparece, é a feiticeira; ela pede que lhe emprestem um objeto usual e, se for escutada, o encanto é rompido.

Admitimos portanto, como Lehmann, que a magia implica a excitabilidade mental do indivíduo, e que no descobridor de água, por exemplo, desenvolve-se uma espécie de hiperestesia. Mas negamos que o mágico possa chegar sozinho a esse estado e que ele próprio se sinta isolado. Por trás de Moisés apalpando a pedra, há Israel inteiro, e, se Moisés duvida, Israel não duvida; por trás do pesquisador de nascentes que segue seu bastão, está a ansiedade da aldeia em busca de água. Para nós, o estado do indivíduo é sempre condicionado pelo estado da sociedade. O que a teoria de um psicólogo como Lehmann nos explica, é que a parte da sociedade, na magia moderna, é quase inteiramente subconsciente. Assim ele pôde não percebê-la e, portanto, negligenciá-la. Concordamos também que, em nossas civilizações, é raro que o que resta da magia tradicional se efetue em grupo. Mas essas formas cadaverizadas e empobrecidas não devem ser consideradas como fundamentais. É nas sociedades primitivas, onde os fenômenos são mais complexos e mais ricos, que convém buscar os fatos que explicam as origens e que são coletivos. De resto, a experiência dos psicólogos está longe de nos desmentir; pois, toda vez que puderam observar fatos mágicos de formação recente, eles terão podido constatar que esses fatos se produzem sempre em reuniões simpáticas, no seio de grupos de espíritas e de ocultistas.

Mas conhecemos sociedades em que a colaboração mágica é normal. Em toda a área de extensão das línguas e da civilização malaio-polinésia, séries de ritos mágicos muito importantes, os da caça, da pesca, da guerra, efetuam-se em grupo. Esses ritos são acompanhados normalmente de ritos negativos observados por toda a sociedade. Entre essas observâncias, as mais notáveis e as mais desenvolvidas são tabus de pureza. A mais estrita castidade é imposta à mulher durante a ausência do marido que guerreia, caça ou pesca. Tudo o que perturbasse a ordem doméstica, a paz da aldeia, comprometeria a vida ou o sucesso dos ausentes. Há uma íntima solidariedade entre eles e os que ficaram em casa. A consciência dessa solidariedade manifesta-se por disposições legais que, em Madagascar particularmente, resultam numa legislação especial do adultério; esse crime não ocasiona, em tempos de paz, senão sanções civis; em tempos de guerra é punido com a morte. Aliás, essas práticas

coletivas não são exclusivas do mundo malaio-polinésio. Elas simplesmente estão ali melhor conservadas. De resto, sua ausência em outras magias nada tem que deva nos surpreender, pois se trata de coisas mal definidas e instáveis, cuja transformação deve ter sido muito rápida: noutros lugares, elas foram sancionadas pela religião, absorvidas por ela, ou então se decompueram, um pouco ao acaso, em práticas populares individualmente efetuadas, cuja origem não mais aparece. Muitos ritos simpáticos negativos da vida agrícola ou pastoril, cujo caráter arbitrário nos intriga, devem ser as ruínas de tais sistemas de ritos coletivos.

As observâncias negativas de que falamos denotam que os ritos nelas envolvidos não afetam apenas os que os executam, mas também todos os seus associados naturais. São atos públicos, sob os quais há estados da mentalidade pública. É todo um meio social que é sensibilizado, pelo simples fato de numa de suas partes ocorrer um ato mágico. Forma-se ao redor desse ato um círculo de espectadores apaixonados, que o espetáculo imobiliza, absorve e hipnotiza. Eles não se sentem menos atores do que espectadores da comédia mágica, como o coro no drama antigo. A sociedade inteira está num estado de expectativa e de pré-posseção, como vemos ainda, entre nós, com caçadores, pescadores, jogadores, cujas superstições são legendárias. A reunião de todo um grupo assim sensibilizado forma um terreno mental em que florescem as falsas percepções, as ilusões imediatamente propagadas, as constatações de milagres que são a consequência delas. Os membros desses grupos são experimentadores que acumularam todas as chances de erros possíveis. Estão num estado constante de aberração no qual, para todos ao mesmo tempo, qualquer relação accidental pode tornar-se uma lei, qualquer coincidência, uma regra.

Mas a colaboração mágica não se limita à imobilidade ou à abstenção. Acontece de o grupo inteiro pôr-se em movimento. O coro dos espectadores não mais se contenta em ser um ator mudo. Ao rito negativo de magia pública acrescentam-se, naquelas mesmas sociedades malaio-polinésias, ritos públicos de magia positiva. O grupo persegue, por seu movimento unânime, a meta única e preconcebida. Com relação a Madagascar, os antigos textos nos dizem que, durante a expedição dos homens, as mulheres deviam outrora fazer uma vigília sem descanso, alimentar constantemente o fogo e dançar continuamente. Esses ritos positivos, ainda mais instáveis que os negativos, desapareceram entre os Hova. Mas eles subsistiram noutras partes: entre os Dayak, por

exemplo, quando os homens estão na caça às cabeças, as mulheres portam sabres que elas não devem deixar cair; toda a aldeia, velhos e crianças inclusive, deve levantar cedo, porque o guerreiro, lá longe, levanta cedo. Nas tribos marítimas da Nova Guiné, durante a caça, a pesca e a guerra a que vão os homens, a dança das mulheres dura a noite toda. Há realmente nessas práticas, como diz Frazer, fatos de *savage telepathy*, mas de telepatia ativa. Todo o corpo social é animado de um mesmo movimento. Não há mais indivíduos. Eles são, por assim dizer, as peças de uma máquina ou, melhor ainda, os raios de uma roda, da qual a ciranda mágica, dançante e cantante, seria a imagem ideal, provavelmente primitiva, certamente reproduzida ainda hoje nos casos citados e noutras partes. Esse movimento rítmico, uniforme e contínuo, é a expressão imediata de um estado mental em que a consciência de cada um é arrastada num único movimento, numa única idéia, alucinante, a da meta comum. Todos os corpos têm o mesmo balanço, todos os rostos a mesma fisionomia, todas as vozes o mesmo grito, sem contar a profundidade da impressão produzida pela cadência, a música e o canto. Vendo em todas as faces a imagem de seu desejo, ouvindo em todas as bocas a prova de sua certeza, cada um sente-se arrebatado, sem resistência possível, na convicção de todos. Confundidos no transporte de sua dança, na febre de sua agitação, eles não formam senão um único corpo e uma única alma. É somente então que o corpo social é verdadeiramente realizado. Pois, nesse momento, suas células, os indivíduos, acham-se tão pouco isoladas quanto as do organismo individual. Em tais condições (que, em nossas sociedades, não mais se realizam, mesmo por nossas multidões mais excitadas, mas que ainda se constatam noutras partes), o consentimento universal pode criar realidades. Todas as mulheres dayak que dançam e portam sabres estão, de fato, na guerra; elas assim a fazem, e é por isso que acreditam no sucesso de seu rito. As leis da psicologia coletiva infringem aqui as leis da psicologia individual. Toda a série dos fenômenos normalmente sucessivos, volição, idéia, movimento muscular, satisfação do desejo, tornam-se então absolutamente simultâneos. É porque a sociedade gesticula que a crença mágica se impõe, e é por causa da crença mágica que a sociedade gesticula. Não estamos mais diante de indivíduos isolados que crêem, cada um por si, em sua magia, mas diante de um grupo inteiro que crê.

Mas, na vida das sociedades, são necessariamente raros tais fenômenos, nos quais, por assim dizer, se fabrica conscientemente o social.

Sem que a sociedade precise fazer todo esse movimento, estados mentais análogos podem se produzir. É o que mostram muito bem as descrições de ritos destinados a provocar a chuva. Entre os Pitta-Pitta de Queensland central [Austrália], quando a sociedade deseja a chuva, ela não se limita a assistir de longe às operações do chefe e do grupo de feiticeiros que, entre outros ritos, aspergem com água os bastões; terminada a cerimônia, todos cantam em coro com eles, nas bordas do pântano, e, de volta ao acampamento, cada um se arranha o mais que pode, durante um dia inteiro, enquanto o canto continua, monótono. Em tais ritos, a sociedade age apenas em parte. Há, por assim dizer, divisão do trabalho mental e do trabalho manual entre um grupo de sugestionadores e um grupo de sugestionados. Mas os dois grupos são natural e perfeitamente solidários. Mesmo separados, mesmo se o contato cessa, a união simpática subsiste para se produzir à distância, e as ações e as reações mentais não são por isso menos violentas. Tanto entre os atores como entre os espectadores, encontramos as mesmas idéias, as mesmas ilusões, as mesmas vontades, que fazem comum sua magia.

Há motivos para generalizar essa observação. A presença da sociedade em torno do mágico, que parece cessar quando ele se retira em seu recinto, é, ao contrário, nesse momento mesmo, mais real do que nunca, pois é ela que o força a recolher-se e não lhe permite que saia senão para agir. A impaciência do grupo, pela qual o próprio mágico é contagiado, lhe entrega o grupo; este está pronto a deixar-se fascinar por todas as simulações das quais o mágico é, às vezes, a primeira vítima. Essa espera febril e as antecipações que ela produz são compreensíveis, se pensarmos que se trata de necessidades econômicas comuns terrivelmente prementes, para todas as tribos agrícolas ou pastoris, mesmo caçadoras, em todo caso para todo povo que vive em climas continentais. Um conto, recolhido por Langloh Parker na Austrália central, nos descreve admiravelmente o estado de alma de toda uma tribo que tem necessidade de chuva, a maneira pela qual ela obriga seu feiticeiro a agir e a influência reconhecida desse feiticeiro, influência que chega a desencadear um dilúvio, que ele acaba por deter.

Do mesmo modo que a magia dos fazedores de chuva, que se faz parcialmente em público, também a magia médica, feita em família, nos permite constatar estados sociais muito bem caracterizados. Vê-se aí um grupo social mínimo, é verdade, mas um grupo organizado, com um chefe que é todo autoridade e poder, o mágico, e um embrião de multidão

que é toda expectativa, temor, esperança, credulidade e ilusão. A ação sugestiva de uma parte desse meio sobre a outra é infalível. Pode-se ver ainda, em nossos dias, produzirem-se esses estados de grupos elementares na magia médica dos malaios, mesmo indianizados, mesmo islamizados. Em Bornéu, em torno dos Estreitos, entre os Chame, na Indochina, encontramos sempre a família, a feiticeira ou o feiticeiro e o paciente, formando, no momento da consulta, uma espécie de congresso espírita, no qual a administração dos medicamentos não é senão um momento muito secundário das operações. Pode-se admitir, em geral, que os ritos médicos sejam sugestivos no mais alto grau, não apenas para o doente, sobre cujo estado estamos bem informados, mas também para a assistência, que tem o espírito aplicado e é fascinada, impressionada até o mais fundo da alma, pelos gestos e eventualmente os tranSES do mágico.

Entre os fatos que acabamos de citar, os ritos médicos têm um caráter mágico provavelmente indiscutível e correspondem suficientemente à definição que demos dos ritos mágicos; mas os outros ritos, em particular aqueles nos quais vimos desenvolverem-se os estados sociais mais perfeitos, têm um caráter público, obrigatório, e por isso correspondem mal a essa definição. Será que teríamos dado, então, uma explicação indevida da magia, já que os fenômenos sociais, nos quais acreditamos encontrar sua explicação, produzem-se ao longo de ritos que são precisamente públicos, não por serem mágicos mas por responderem a necessidades públicas, e que portanto parecem ter antes a marca da religiosidade e do culto? Nesse caso, teríamos explicado o caráter coletivo não da magia, mas da religião, e cometido o erro lógico de pretender que este justifica aquele. Depois de termos distinguido cuidadosamente magia e religião, depois de termos permanecido constantemente no domínio da magia, teríamos nos introduzido sub-repticiamente no domínio da religião. Mas, respondendo a essa objeção, sustentamos que os fatos em questão não são exclusivamente religiosos. Inclusive, eles não foram vistos como tais pela maior parte dos historiadores e teóricos que nos precederam, pois estes os fazem geralmente figurar entre os fatos mágicos. O que é certo é que eles estão na origem dos fatos mágicos e que são, na realidade, no momento mesmo em que se efetuam, em parte mágicos. Com efeito, se é possível dizer que os ritos dos fazedores de chuva são quase religiosos, não se pode negar que o papel principal é desempenhado por um personagem que, precisamente, em geral, tem também o ofício de feiticeiro maleficiente.

Restam, portanto, os ritos nos quais não vemos a presença do mágico, que são efetuados em coro por todos os membros do grupo. Esses ritos são apenas em parte religiosos. Se, por outro lado, eles deram origem a cultos, não os vemos aparecer, onde os observamos, sob a forma de cultos organizados. Neles não encontramos senão uma espécie de tonalidade religiosa. Nesse meio a religião pode nascer, mas ainda não emergiu. Além disso, vemos realizados, nesses ritos, pelo menos dois caracteres da magia, caracteres secundários, é verdade, a saber: a obrigação e a eficácia mecânica direta, sem intermediários espirituais diferenciados. Enfim, acreditamo-nos autorizados a pensar que estamos justamente diante de fatos que perpetuam aqueles nos quais deve ter se formado a noção de *mana*. As mulheres dayak, em sua dança de guerra, operam fatalmente, juntas, aquela síntese que é um juízo mágico, síntese que implica a noção de *mana*. Com efeito, sua dança é a maneira de colaborar na guerra, colaboração sentida e acreditada como perfeitamente eficaz. Para elas, não há mais distância nem tempo, elas estão no terreno da guerra. As formas experimentais da idéia de causa não existem mais para elas, existe apenas a causalidade mágica. Sua consciência é absorvida pela sensação de seu poder e da impotência das coisas, a tal ponto que qualquer desmentido da experiência só pode ser explicado por elas como obra de poderes contrários mas da mesma natureza que o delas. Sua sensibilidade é absorvida pelo sentimento muito vivo de sua existência como grupo de mulheres e da relação social que mantêm com seus guerreiros, sentimento que se traduz na idéia de seu poder e das relações desse poder com o de seus homens. Tudo o que podemos adivinhar do pensamento dessas mulheres está em harmonia com a enumeração que fizemos dos caracteres da noção de *mana*. Poder-se-ia dizer que elas são tomadas de um monoideísmo que gravitaria em torno de semelhante noção, ou, noutros termos, que suas idéias, suas tendências e seus atos ordenam-se segundo a categoria de *mana*. Inversamente, não vemos que, no espírito delas, esteja presente aquela noção precisa das coisas sagradas que é a marca do estado religioso.

Na verdade, a noção de *mana* não nos pareceu mais mágica do que religiosa. Mas como ela é, para nós, a idéia mãe da magia, já que os fatos que descrevemos estão entre os que lhe correspondem melhor, estamos realmente seguros de nos achar diante de fatos-origens da magia. Pensamos, é verdade, que eles são também fatos-origens da religião. Aliás, reservamos para um outro momento demonstrar que ambas vêm de

uma fonte comum. E, se fizemos ver pelo estudo desses fatos que a magia saiu de estados afetivos sociais, não nos desagrada ter consolidado, ao mesmo tempo, a hipótese que já havíamos feito para a religião.

Os fatos que acabamos de interpretar não se produziram apenas no mundo malaio-polinésio ou da Oceania. Também na Europa reencontramos essas observâncias coletivas que testemunham a solidariedade mágica de uma família ou de um grupo. Nós mesmos o constatamos: por exemplo, em vários pontos da França, a mulher purga-se ao mesmo tempo que o marido. Mas esses não são senão testemunhos de estados desaparecidos. Eles exprimem apenas fracamente a existência de uma solidariedade real de pensamentos e de sentimentos entre indivíduos que praticam esse tipo de rito ao mesmo tempo. Quanto às assembléias mágicas, elas são igualmente universais e em parte alguma, por certo, a multidão permaneceu inerte nelas. Esse tipo de assembléias e os sentimentos que elas produzem são perpetuados pela curiosidade impaciente dos basbaques que se amontoam, em nossas feiras, em volta dos charlatães, vendedores de panacéias. Mas o pouco que conhecemos desses fatos parece-nos justificar a generalidade de nossas conclusões, cuja exatidão esperamos ver um dia verificada por pesquisas de detalhe sobre uma magia particular. Estamos intimamente convencidos de que, na origem de todas as suas manifestações, se acharia um estado de grupo, seja que essa magia as tenha tomado de uma religião antiga ou estrangeira, seja que elas tenham se formado no terreno mesmo da magia.

Esta, em todo o curso da história, provoca estados coletivos de sensibilidade, deles se alimenta e com eles rejuvenesce. As epidemias de feiticeiras na Idade Média são uma das melhores provas da superexcitação social da qual a magia foi às vezes o centro. Se a Inquisição queimava mais feiticeiras que as que havia realmente, ela as criava por isso mesmo, imprimindo em todos os espíritos a idéia da magia, e essa idéia exercia um fascínio terrível. Com uma inacreditável rapidez, operavam-se verdadeiras conversões em massa. Por outro lado, nas peças dos processos de feitiçaria, vêem-se os feiticeiros se procurarem, se reunirem, recrutarem prosélitos e acólitos. Eles só têm iniciativa quando estão em grupo. É preciso haver pelo menos dois para arriscar experiências duvidosas. Reunidos, eles tomam consciência do mistério que os protege. Na história da feiticeira Marie-Anne de La Ville, condenada em 1711, lemos a que ponto os buscadores de tesouros, que gravitam

em torno dela, alimentam sua fé com sua agitação mútua. Mas o grupo mágico, ainda que extenso, não se basta a si mesmo. Após cada decepção dos associados, estes precisam da ajuda de esperanças emergentes que alguns novos recrutas lhes trazem. Do mesmo modo, o mágico de Moulins de que já falamos, o carpinteiro Jean Michel, recupera suas certezas no contato com a crença de seu juiz e faz confissões pelo prazer de falar da magia.

Assim, o mágico recebe de fora um encorajamento perpétuo. A crença na magia, ainda persistente em alguns recantos de nossas sociedades, ainda geral há apenas um século, é o sinal mais real e mais vivo desse estado de inquietude e de sensibilidade sociais em que flutuam todas as idéias vagas, todas as esperanças e os temores vãos, corporificados por aquilo que subsiste da antiga categoria de *mana*. Há, na sociedade, um inesgotável fundo de magia difusa, que o próprio mágico utiliza e explora conscientemente. Tudo se passa como se ela formasse em torno dele, à distância, uma espécie de imenso conclave mágico. É o que faz com que o mágico viva, por assim dizer, numa atmosfera especial que o acompanha em toda parte. Por mais distante que esteja da vida mundana, ele não se sente realmente desligado dela. Sua consciência de indivíduo é profundamente alterada por esse sentimento. Enquanto mágico, ele não é ele próprio. Quando reflete sobre seu estado, chega a dizer-se que seu poder mágico lhe é alheio, provém de outra parte, ele sendo apenas o depositário. Ora, sem poder, sua ciência de indivíduo é vã. Próspero não é o mestre de Ariel; seu poder mágico, ele o tomou para seu serviço, após tê-lo libertado da árvore onde o encerrara a feiticeira Sicorax, mas condicionalmente e por tempo determinado. Quando devolve Ariel aos ares, à natureza e ao mundo, Próspero não é mais que um homem e pode queimar seus livros:

*Now my charms are all o'erthrown,
And what strength I have's mine own;
Which is most faint...**

A magia lembrou-se, ao longo de toda a sua existência, de sua origem social. Cada um de seus elementos, agentes, ritos e representações não

* Versos de *A tempestade* de Shakespeare: "Agora meus encantos caem todos por terra, / e só me restam minhas próprias forças, / tão débeis..." [N.T.]

apenas perpetua a lembrança dos estados coletivos originais, mas também propicia sua reprodução sob uma forma atenuada. Diariamente a sociedade ordena, por assim dizer, novos mágicos, experimenta ritos, escuta contos inéditos, que são sempre os mesmos. Embora interrompida a todo instante, nem por isso a criação da magia pela sociedade é menos contínua. Constantemente produzem-se, na vida comum, aquelas emoções, aquelas impressões, aqueles impulsos dos quais brotou a noção de *mana*. Constantemente os hábitos populares são desarranjados pelo que parece perturbar a ordem das coisas, seca, riqueza, doença, morte, guerra, meteoros, pedras de formas especiais, indivíduos anormais etc. A cada um desses choques, a cada percepção do extraordinário, a sociedade hesita, procura, espera. O próprio Ambroise Paré* acreditava na virtude universal da pedra de Béozar, que o imperador Rodolfo recebera do rei de Portugal. É essa atitude que faz que o anormal seja *mana*, isto é, mágico ou produto da magia. Por outro lado, tudo o que é mágico é eficaz, porque a expectativa de todo um grupo confere às imagens que essa expectativa suscita, bem como à que ela persegue, uma realidade alucinante. Vimos que, em certas sociedades, o doente abandonado pelo mágico morre. Vemo-lo também curar-se por confiança, pois tal é o conforto que uma sugestão coletiva e tradicional pode trazer. O mundo mágico é povoado pelas expectativas sucessivas das gerações, por suas ilusões tenazes, por suas esperanças realizadas em receitas. No fundo, ele é somente isso, mas isso é o que lhe confere uma objetividade muito superior à que teria se fosse apenas um tecido de idéias individuais falsas, uma ciência primitiva e aberrante.

Mas, sobre esse fundo de fenômenos sociais, é muito notável que, tão logo a magia se diferenciou da religião, não mais se destaquem senão fenômenos individuais. Depois de ter reencontrado fenômenos sociais sob a magia que havíamos definido por seu caráter individualista, nos é fácil agora voltar a este último. Pois, se nos era impossível compreender a magia sem o grupo mágico, podemos, ao contrário, perfeitamente conceber que o grupo mágico tenha se decomposto em indivíduos. Do mesmo modo, percebe-se facilmente de que maneira as necessidades coletivas públicas do pequeno grupo primitivo deram lugar mais tarde a necessidades individuais, muito gerais. Imagina-se também com faci-

dade que, uma vez dada essa sugestão definitiva que é a educação e a tradição, a magia tenha podido viver como um fenômeno individual.

A educação mágica parece mesmo ter sido dada na maioria das vezes, como a educação científica ou técnica, de indivíduos a indivíduos. As formas da transmissão dos rituais mágicos entre os Cherokee são das mais instrutivas a esse respeito. Houve todo um ensino mágico, escolas de mágicos. Certamente, para ensinar a magia a indivíduos era preciso torná-la inteligível para os indivíduos. Fez-se então sua teoria experimental ou dialética, que negligenciava naturalmente os dados coletivos inconscientes. Os alquimistas gregos e, depois deles, os mágicos modernos tentaram deduzi-la de princípios filosóficos. Por outro lado, todas as magias, mesmo as mais primitivas, mesmo as mais populares, justificam suas receitas por experiências anteriores. Ademais, as magias desenvolveram-se através de pesquisas objetivas, de verdadeiras experiências; enriqueceram-se progressivamente de descobertas, falsas ou verdadeiras. Assim reduziu-se cada vez mais a parte relativa à coletividade na magia, à medida que esta despojava-se de tudo o que podia abandonar de *a priori* e de irracional. Desse modo ela se aproximou das ciências e, de fato, assemelha-se a elas, pois se diz resultar de pesquisas experimentais e de deduções lógicas feitas por indivíduos. Desse modo assemelha-se também, e cada vez mais, às técnicas, que respondem, aliás, às mesmas necessidades positivas e individuais. De coletivo, a magia procura conservar apenas seu caráter tradicional; todo o seu trabalho teórico e prático é obra de indivíduos, ela não é mais explorada senão por indivíduos.

* Cirurgião francês (1517-90), conhecido como o pai da cirurgia moderna. [N.T.]

v. Conclusão

A magia é, portanto, um fenômeno social. Resta-nos mostrar qual é seu lugar entre os outros fenômenos sociais, excetuados os fatos religiosos, sobre os quais voltaremos a falar. As relações que ela mantém com o direito e os costumes, com a economia e a estética, com a linguagem, por curiosas que sejam, não nos interessam agora. Entre essas séries de fatos e a magia não há senão trocas de influências. A magia só tem parentesco verdadeiro com a religião, de um lado, e as técnicas e a ciência, de outro.

Acabamos de dizer que a magia tendia a assemelhar-se às técnicas, à medida que se individualizava e se especializava na busca de seus diversos fins. Mas, entre essas duas ordens de fatos, há mais do que uma similitude exterior: há identidade de função, pois, como vimos em nossa definição, uns e outros tendem aos mesmos fins. Enquanto a religião tende à metafísica e se absorve na criação de imagens ideais, a magia escapa por mil fissuras da vida mística, onde vai buscar suas forças, para misturar-se à vida leiga e servi-la. Ela tende ao concreto, assim como a religião tende ao abstrato. Trabalha no mesmo sentido em que trabalham nossas técnicas, indústrias, medicina, química, mecânica etc. A magia é essencialmente uma arte do fazer, e os mágicos utilizaram com cuidado seu *savoir-faire*, sua destreza, sua habilidade manual. Ela é o domínio da produção pura, *ex nihilo*; faz com palavras e gestos o que as técnicas fazem com trabalho. Por felicidade, a arte mágica nem sempre gesticulou em vão. Ela se ocupou das matérias, fez experiências reais e mesmo descobertas.

Mas pode-se dizer que ela é sempre a técnica mais fácil. Ela evita o esforço, porque consegue substituir a realidade por imagens. Não faz nada ou quase nada, mas tudo faz crer, tanto mais facilmente quanto põe a serviço da imaginação individual forças e idéias coletivas. A arte dos mágicos sugere meios, amplifica as virtudes das coisas, antecipa os efeitos, e desse modo satisfaz plenamente os desejos, as expectativas que

gerações inteiras alimentaram em comum. Aos gestos mal coordenados e impotentes, pelos quais se exprime a necessidade dos indivíduos, a magia dá uma forma e, porque os transforma em ritos, torna-os eficazes.

Cumprir dizer que esses gestos são esboços de técnicas. A magia é ao mesmo tempo um *opus operatum*, do ponto de vista mágico, e um *opus inoperans*, do ponto de vista técnico. A magia, sendo a técnica mais infantil, é talvez a técnica antiga. Com efeito, a história das técnicas nos ensina que há, entre elas e a magia, um vínculo genealógico. É mesmo em virtude de seu caráter místico que esta colaborou para a formação daquelas. Ela forneceu-lhes um abrigo sob o qual puderam desenvolver-se, quando deu sua autoridade certa e emprestou sua eficácia real aos ensaios práticos, mas tímidos, dos mágicos técnicos, ensaios que o insucesso teria sufocado sem ela. Algumas técnicas de objeto complexo e de ação incerta, de métodos delicados, como a farmácia, a medicina, a cirurgia, a metalurgia, a arte de esmaltar (as duas últimas são herdeiras da alquimia), não teriam podido viver se a magia não lhes tivesse dado seu apoio e, para fazê-las durar, se não as tivesse mais ou menos absorvido. É lícito afirmarmos que a medicina, a farmácia, a alquimia, a astrologia desenvolveram-se na magia em torno de um núcleo de descobertas puramente técnicas, tão reduzido quanto possível. Arriscamo-nos a supor que outras técnicas mais antigas, mais simples talvez, mais cedo separadas da magia, confundiram-se igualmente com ela no começo da humanidade. Hewitt nos informa, a propósito dos Woivorung, que o clã local que fornece os bardos mágicos é também proprietário da pedra de sílex onde as tribos ao redor vêm se abastecer de instrumentos. O fato pode ser fortuito; ele nos parece, porém, projetar alguma luz sobre a maneira pela qual se produziram a invenção e a fabricação dos primeiros instrumentos. Para nós, as técnicas são como germes que frutificaram no terreno da magia, para depois desapossá-la. Progressivamente despojaram-se de tudo o que lhe haviam tomado de místico; os procedimentos que dela subsistem mudaram, cada vez mais, de valor; outrora atribuía-se-lhes uma virtude mística, eles passaram a ter somente uma ação mecânica; é assim que vemos, em nossos dias, a massagem médica sair dos passes de curandeiro.

A magia liga-se às ciências, do mesmo modo que às técnicas. Ela não é apenas uma arte técnica, é também um tesouro de idéias. Dá uma importância extrema ao conhecimento, e este é um de seus principais recursos. Com efeito, vimos várias vezes que, para ela, saber é

poder. Mas enquanto a religião, por seus elementos intelectuais, tende para a metafísica, a magia, que descrevemos mais apaixonada pelo concreto, dedica-se a conhecer a natureza. Ela constitui muito cedo uma espécie de índice das plantas, dos metais, dos fenômenos, dos seres em geral, um primeiro repertório das ciências astronômicas, físicas e naturais. Na realidade, certos ramos da magia, como a astronomia e a alquimia, eram, na Grécia, físicas aplicadas; era com razão, portanto, que os mágicos recebiam o nome de φύσικοι, e que a palavra φυσικός era sinônimo de mágico.

Os mágicos tentaram às vezes, inclusive, sistematizar seus conhecimentos e descobrir destes os princípios. Quando semelhante teoria se elabora no seio das escolas de mágicos, é por procedimentos inteiramente racionais e individuais. No curso desse trabalho doutrinal, sucede de os mágicos se preocuparem em rejeitar o máximo possível de sua mística, a magia adquirindo com isso o aspecto de uma ciência verdadeira. Foi o que aconteceu nos últimos tempos da magia grega. “Quero te representar o espírito dos antigos, diz o alquimista Olimpiodoro, dizer-te como, sendo filósofos, eles têm a linguagem dos filósofos e aplicaram a filosofia à arte por meio da ciência”, και παρεισηνεγκαν τη τεχνη δια της σοφιας την φιλοσοφίαν [*kai pareisēnenkan tēi tékhnei diá tēs sophías tēn philosophían*] (Olimpiodoro, II, 4; Berthelot 1887, I: 86).

É certo que uma parte das ciências foi elaborada, sobretudo nas sociedades primitivas, pelos mágicos. Os mágicos alquimistas, os mágicos astrólogos, os mágicos médicos foram, na Grécia, como na Índia e noutras partes, os fundadores e os obreiros da astronomia, da física, da química, da história natural. Pode-se supor, como o fazíamos mais acima em relação às técnicas, que outras ciências, mais simples, tiveram as mesmas relações genealógicas com a magia. As matemáticas certamente deveram muito às pesquisas sobre os quadrados mágicos ou sobre as propriedades mágicas dos números e das figuras. Esse tesouro de idéias, acumulado pela magia, foi por muito tempo o capital que as ciências exploraram. A magia alimentou a ciência e os mágicos forneceram os cientistas. Nas sociedades primitivas, somente os feiticeiros tiveram o tempo de fazer observações sobre a natureza, de refletir sobre ela ou de sonhar com ela. Fizeram isso por função. Podemos supor que foi também nas escolas de mágicos que se constituíram uma tradição científica e um método de educação intelectual. Foram as primeiras academias. Nas camadas inferiores da civilização, os mágicos são os cientistas e os

cientistas são mágicos. Cientistas e mágicos, tais são os bardos da metamorfose das tribos australianas, bem como os da literatura céltica: Amairgen, Taliessin, Talhwiarn, Gaion, profetas, astrólogos, astrónomos, físicos, mas que parecem ter obtido o conhecimento da natureza e de suas leis no caldeirão da feiticeira Ceridwen.

Por mais distantes que pensemos estar da magia, ainda continuamos presos a ela. Por exemplo, as idéias de sorte e de azar, de quintessência, que nos são ainda familiares, são muito próximas da idéia da própria magia. Nem as técnicas, nem as ciências, nem mesmo os princípios diretores de nossa razão estão lavados de sua mancha original. Não é temerário supor que, em boa parte, tudo o que as noções de força, de causa, de fim, de substância ainda possuem de não positivo, de místico e de poético, deve-se aos velhos hábitos mentais de que nasceu a magia, e dos quais o espírito humano é lento em desfazer-se.

Assim, pensamos encontrar na origem da magia a forma primeira de representações coletivas que se tornaram depois os fundamentos do entendimento individual. Com isso, nosso trabalho não é apenas, como dizíamos no início, um capítulo de sociologia religiosa, mas é também uma contribuição ao estudo das representações coletivas. A sociologia poderá mesmo, como esperamos, encontrar aqui algum proveito, pois pensamos ter mostrado, a propósito da magia, de que maneira um fenômeno coletivo pode assumir formas individuais.

Apêndice

Até o presente, a história das religiões viveu de uma bagagem de idéias indecisas. Ela já é rica de fatos autênticos e instrutivos, que fornecerão um dia abundante material à ciência das religiões. Mas esses fatos são classificados ao acaso, sob rubricas imprecisas; com freqüência, inclusive, sua descrição é prejudicada pelos vícios do vocabulário. As palavras religião e magia, prece e encantação, sacrifício e oferenda, mito e lenda, deus e espírito etc., são empregadas indiferentemente umas pelas outras. A ciência das religiões ainda não possui nomenclatura científica, e ela muito se beneficiaria em começar a estabelecer uma. Nossa ambição, aliás, não é somente definir palavras, mas constituir classes naturais de fatos e, uma vez constituídas essas classes, tentar uma análise deles tão explicativa quanto possível. Essas definições e essas explicações nos darão noções científicas, isto é, idéias claras sobre as coisas e suas relações.

Já estudamos, dentro desse espírito, o sacrifício. Escolhemo-lo como objeto de estudo porque, entre todos os atos religiosos, ele nos parecia ser um dos mais típicos. Tratava-se de explicar seu mecanismo e, além disso, a multiplicidade das funções às quais, uma vez estabelecido o rito, faziam-no servir; justificar, em suma, a importância do lugar que ele ocupa no conjunto do sistema religioso.

Esse primeiro problema fez surgir outros aos quais hoje chegamos. Ao estudar o sacrifício, apercebemo-nos do que era um rito. Sua universalidade, sua constância, a lógica de seu desenvolvimento lhe deram, a nosso ver, uma espécie de necessidade, muito superior à autoridade da convenção legal que parecia suficiente para impor sua observância. Por aí, já, o sacrifício e, por extensão, os ritos em geral nos pareceram profundamente enraizados na vida social. Por outro lado, o mecanismo do sacrifício só se explicava, para nós, por uma aplicação lógica da noção de sagrado; supúnhamos que tal noção nos era concedida e fazíamos dela nosso ponto de partida; afirmávamos, além disso, em nossa conclusão,

que as coisas sagradas, postas em jogo pelo sacrifício, não eram um sistema de ilusões propagadas, mas que eram coisas sociais, portanto reais. Constatamos, enfim, que as coisas sagradas eram consideradas como uma fonte inesgotável de forças, capazes de produzir efeitos infinitamente especiais e infinitamente variados. Na medida em que pudemos ver no sacrifício um rito suficientemente representativo de todos os outros, chegamos à conclusão geral de que a noção fundamental de todo ritual, aquela cuja análise devia ser o termo de nossa investigação, era a noção de sagrado.

Mas essa primeira generalização era defeituosa, porque a tirávamos do estudo de um fato demasiado singular, que não havíamos despojado suficientemente de suas características diferenciais. Havíamos-lo considerado exclusivamente como um rito religioso e não simplesmente como um rito. Nossa indução vale então apenas para os ritos religiosos, da qualidade religiosa dos quais ela dependeria? Ou pode-se estendê-la a toda espécie de ritos, religiosos ou não? Mas, antes de tudo, há outros ritos além dos ritos religiosos? Isso é admitido implicitamente, pois é comum falar-se de ritos mágicos. Com efeito, a magia compreende um conjunto de práticas que todos concordam em comparar às da religião. Se há em algum lugar ritos diferentes daqueles nomeadamente religiosos, são efetivamente esses.

Para verificar e ampliar as conclusões de nosso trabalho, fomos portanto levados a fazer da magia o objeto de nosso segundo estudo. Se conseguirmos encontrar na base da magia noções aparentadas à noção de sagrado, estaremos autorizados a estender a toda espécie de técnicas místicas e tradicionais o que terá sido demonstrado verdadeiro em relação ao sacrifício. Pois os ritos mágicos são precisamente aqueles que, à primeira vista, parecem fazer intervir o mínimo de força sagrada. Percebe-se todo o interesse dessa pesquisa que deve nos conduzir a uma teoria do rito em geral. Mas nossa ambição não se detém aí. Encaminhamo-nos ao mesmo tempo para uma teoria da noção de sagrado, pois, se virmos funcionar na magia noções da mesma ordem, teremos uma idéia completamente diferente de seu alcance, de sua generalidade e também de sua origem.

Levantamos ao mesmo tempo uma dificuldade grave, e é uma das razões que nos conduziu a este trabalho. Dissemos outrora que a noção de sagrado era uma noção social, isto é, um produto da atividade coletiva; aliás, a proibição ou a prescrição de certas coisas parecem ser clara-

mente, de fato, o fruto de uma espécie de acordo. Deveríamos portanto concluir que as práticas mágicas, oriundas dessa noção ou de uma noção semelhante, são fatos sociais do mesmo modo que os ritos religiosos. Mas não é sob esse aspecto que se apresentam normalmente os ritos mágicos. Praticados por indivíduos isolados do grupo social, agindo em seu próprio interesse ou no de outros indivíduos e em nome deles, esses ritos parecem exigir muito mais da engenhosidade e do *savoir-faire* dos operadores. Nessas condições, como pode a magia proceder, em última análise, de uma noção coletiva como a de sagrado e explorá-la? Estamos diante de um dilema: ou a magia é coletiva, ou a noção de sagrado é individual. Para resolver esse dilema, vamos ter de examinar se os ritos mágicos se passam num meio social; pois, se pudermos constatar, em magia, a presença de semelhante meio, teremos por isso mesmo demonstrado que uma noção de natureza social como a de sagrado pode funcionar na magia, e não será mais que um jogo mostrar que ela, na realidade, funciona assim.

Eis aqui o terceiro benefício que esperamos deste estudo. Passamos da observação do mecanismo de um rito ao estudo do meio dos ritos, já que é somente no meio onde ocorrem os ritos mágicos que se acham as razões de ser das práticas do indivíduo mágico.

Não vamos portanto analisar uma série de ritos mágicos, mas o conjunto da magia, que é o meio próximo dos ritos mágicos. Essa tentativa de descrição nos permitirá talvez resolver futuramente a questão tão controvertida das relações da magia e da religião. Por ora, não nos proibimos de abordá-la, mas não nos deteremos nela, apressados que estamos para atingir nosso objetivo. Queremos compreender a magia antes de explicar sua história. Deixamos de lado por enquanto, e reservamos a uma próxima dissertação, o que essas investigações devem trazer de fatos novos à sociologia religiosa. Fomos tentados, aliás, a sair do círculo de nossas preocupações habituais para contribuir ao estudo da sociologia em geral, mostrando de que maneira, na magia, o indivíduo isolado trabalha sobre fenômenos sociais.

O tema que nos impusemos exige um método diferente do que nos serviu em nosso estudo do sacrifício. Não nos é possível aqui, ou melhor, não seria proveitoso proceder pela análise, mesmo muito completa, de um número, mesmo considerável, de cerimônias mágicas. É que a magia não é, como o sacrifício, um desses hábitos coletivos que se pode nomear,

descrever, analisar, sem nunca recear perder a noção de que eles possuem uma realidade, uma forma e uma função distintas. Ela é somente num grau muito pequeno uma instituição; é uma espécie de total de ações e de crenças, mal definido, mal organizado, mesmo para quem a pratica e nela crê. Disso resulta que não conhecemos *a priori* seus limites e que, portanto, não estamos aptos a escolher, com conhecimento de causa, fatos típicos que representem a totalidade dos fatos mágicos. Precisaremos então, primeiro, fazer uma espécie de inventário desses fatos, que nos permitirá circunscrever mais ou menos o domínio no qual se moverá nossa pesquisa. Dito de outro modo, não deveremos considerar independentemente uma série de ritos isolados, mas considerar ao mesmo tempo tudo o que constitui a magia, em suma, descrevê-la e defini-la em primeiro lugar. Na análise que se seguirá, não seremos guiados pela ordem de sucessão dos momentos de um rito. Com efeito, o interesse incide menos sobre o plano e a composição dos ritos que sobre a natureza dos meios de ações da magia, independentemente de sua aplicação, sobre as crenças que ela implica, os sentimentos que provoca e os agentes que a produzem.

Segunda parte

ENSAIO SOBRE A DÁDIVA*

Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas

Introdução

- I. As dádivas trocadas e a obrigação de retribuí-las (Polinésia)
- II. Extensão desse sistema (liberalidade, honra, moeda)
- III. Sobrevivências desses princípios nos direitos antigos e nas economias antigas
- IV. Conclusão

* Extraído de *Année Sociologique*, 2ª série, v. 1, [1923-24] 1925.

Introdução

Da dádiva e, em particular, da obrigação de retribuir os presentes

EPIGRAFE

Eis aqui algumas estrofes do *Havamál*, um dos velhos poemas do *Eda* escandinavo.¹ Elas podem servir de epígrafe a este trabalho, na medida em que colocam diretamente o leitor na atmosfera de idéias e de fatos em que irá transcorrer nossa demonstração.²

39 *Jamais encontrei homem tão generoso
e tão pródigo em alimentar seus hóspedes
que “receber não fosse recebido”,
nem homem tão... (falta o adjetivo)
de seu bem
que receber em troca lhe fosse desagradável.*³

1. Foi Cassel (1918, v. II: 345) que nos indicou esse texto. Os estudiosos escandinavos estão familiarizados com esse traço de sua antigüidade nacional. 2. Maurice Cahen consentiu em fazer para nós essa tradução. 3. A estrofe é obscura, sobretudo porque falta o adjetivo no verso 4, mas o sentido é claro quando este é suprido, como geralmente se faz, por uma palavra que quer dizer liberal, perdulário. O verso 3 é igualmente difícil. Cassel traduz por: “que toma o que lhe oferecem”. A tradução de Cahen, ao contrário, é literal. “A expressão é ambígua, ele nos escreve; uns compreendem: ‘que receber não lhe fosse agradável’; outros interpretam: ‘que receber um presente não comportasse a obrigação de retribuí-lo’. Inclino-me naturalmente pela segunda explicação” Apesar de nossa incompetência em norreno antigo, permitimo-nos uma outra interpretação. A expressão corresponde evidentemente a um velho centão que devia significar algo como “receber é recebido”. Isto admitido, o verso faria alusão ao estado de espírito em que se encontram o visitante e o visitado. Cada um é suposto oferecer sua hospitalidade ou seus presentes como se eles jamais devessem ser retribuídos. Mesmo assim, cada um aceita os presentes do visitante ou as contraprestações do anfitrião, porque são bens e também um meio de fortalecer o contrato, do qual são parte integrante. Parece-nos, inclusive, que se pode distinguir nessas estrofes uma parte mais antiga. A estrutura de todas é a mesma, curiosa e clara. Em cada uma, um centão jurídico forma o centro: “que receber não seja recebido” (39), “os que se dão presentes são amigos” (41), >

41 *Com armas e vestimentas
os amigos devem se obsequiar;
cada um o sabe por si mesmo (por sua própria experiência)
Os que se dão mutuamente presentes
são amigos por mais tempo
se as coisas conseguem se encaminhar bem.*

42 *Deve-se ser um amigo
para seu amigo
e retribuir presente por presente;
deve-se ter
riso por riso
e fraude por mentira.*

43 *Sabes isto, se tens um amigo
em quem confias
e se queres obter um bom resultado,
convém misturar tua alma à dele
e trocar presentes
e visitá-lo com freqüência.*

44 *Mas se tens um outro
de quem desconfias
e se queres chegar a um bom resultado,
convém dizer-lhe belas palavras
mas ter pensamentos falsos
e retribuir fraude por mentira.*

46 *É assim com aquele
em quem não confias
e de quem suspeitas os sentimentos,
convém sorrir-lhe*

> “retribuir presentes por presentes” (42), “convém misturar tua alma à dele e trocar presentes” (43), “o avaro sempre teme os presentes” (48), “um presente dado espera sempre um presente de volta” (145) etc. É uma verdadeira coleção de ditados. Esse provérbio ou regra é cercado de um comentário que o desenvolve. Lidamos aqui não apenas com uma antiquíssima forma de direito, mas também com uma antiquíssima forma de literatura.

*mas falar contra a vontade;
os presentes dados devem ser semelhantes aos presentes recebidos.*

48 *Os homens generosos e valorosos
têm a melhor vida;
não sentem temor algum.
Mas um poltrão tem medo de tudo;
o avaro sempre teme os presentes.*

Cahen nos assinala também a estrofe 145:

145 *Mais vale não rezar (pedir)
do que sacrificar demais (aos deuses):
Um presente dado espera sempre um presente de volta.
Mais vale não levar oferenda
do que gastar demais com ela.*

PROGRAMA

Percebe-se o tema. Na civilização escandinava e em muitas outras, as trocas e os contratos se fazem sob a forma de presentes, em teoria voluntários, na verdade obrigatoriamente dados e retribuídos.

Este trabalho é um fragmento de estudos mais vastos. Há anos nossa atenção dirige-se ao mesmo tempo para o regime do direito contratual e para o sistema das prestações econômicas entre as diversas seções ou subgrupos de que se compõem as sociedades ditas primitivas, e também as que poderíamos chamar arcaicas. Existe aí um enorme conjunto de fatos. E fatos que são muito complexos. Neles, tudo se mistura, tudo o que constitui a vida propriamente social das sociedades que precederam as nossas – até à da proto-história. Nesses fenômenos sociais “totais”, como nos propomos chamá-los, exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo –; econômicas – estas supondo formas particulares da produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição –; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam esses fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam.

De todos esses temas muito complexos e dessa multiplicidade de coisas sociais em movimento, queremos considerar aqui apenas um dos

traços, profundo mas isolado: o caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e no entanto obrigatório e interessado, dessas prestações. Elas assumiram quase sempre a forma do regalo, do presente oferecido generosamente, mesmo quando, nesse gesto que acompanha a transação, há somente ficção, formalismo e mentira social, e quando há, no fundo, obrigação e interesse econômico. E não obstante indicarmos com precisão os diversos princípios que deram esse aspecto a uma forma necessária da troca — isto é, da própria divisão social do trabalho —, vamos estudar a fundo somente um de todos esses princípios. *Qual é a regra de direito e de interesse que, nas sociedades de tipo atrasado ou arcaico, faz que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído? Que força existe na coisa dada que faz que o donatário a retribua?* Eis o problema ao qual nos dedicamos mais especialmente, ao mesmo tempo em que indicamos os outros. Esperamos dar, por um número bastante grande de fatos, uma resposta a essa questão precisa e mostrar em que direção é possível lançar um estudo das questões conexas. Também se verá a que novos problemas somos levados: uns dizem respeito a uma forma permanente da moral contratual, a saber: a maneira pela qual o direito real permanece ainda em nossos dias ligado ao direito pessoal; outros dizem respeito às formas e às idéias que sempre presidiram, ao menos parcialmente, à troca, e que ainda hoje suprem em parte a noção de interesse individual.

Assim, atingiremos um duplo objetivo. De um lado, chegaremos a conclusões de certo modo arqueológicas sobre a natureza das transações humanas nas sociedades que nos cercam ou que imediatamente nos precederam. Descreveremos os fenômenos de troca e de contrato nessas sociedades que são, não privadas de mercados econômicos como se afirmou — pois o mercado é um fenômeno humano que, a nosso ver, não é alheio a nenhuma sociedade conhecida —, mas cujo regime de troca é diferente do nosso. Nelas veremos o mercado antes da instituição dos mercadores, e antes de sua principal invenção, a moeda propriamente dita; de que maneira ele funcionava antes de serem descobertas as formas, pode-se dizer modernas (semítica, helênica, helenística e romana), do contrato e da venda, de um lado, e a moeda oficial, de outro. Veremos a moral e a economia que regem essas transações.

E, como constataremos que essa moral e essa economia funcionam ainda em nossas sociedades de forma constante e, por assim dizer, subjacente, como acreditamos ter aqui encontrado uma das rochas humanas

sobre as quais são construídas nossas sociedades, poderemos deduzir disso algumas conclusões morais sobre alguns problemas colocados pela crise de nosso direito e de nossa economia, e nos deteremos aí. Essa página de história social, de sociologia teórica, de conclusões de moral, de prática política e econômica, não nos leva, no fundo, senão a colocar mais uma vez, sob formas novas, antigas mas sempre novas questões.⁴

MÉTODO SEGUIDO

Seguimos um método de comparação preciso. Primeiro, como sempre, só estudamos nosso tema em áreas determinadas e escolhidas: Polinésia, Melanésia, Noroeste americano, e alguns grandes direitos. A seguir, naturalmente, escolhemos apenas direitos nos quais, graças aos documentos e ao trabalho filológico, tivéssemos acesso à consciência das próprias sociedades, pois se trata aqui de termos e de noções; isso restringiu ainda mais o campo de nossas comparações. Por fim, cada estudo teve por objeto sistemas que nos limitamos a descrever, um após o outro, em sua integridade; renunciamos, portanto, a essa comparação constante em que tudo se mistura e em que as instituições perdem toda cor local, e os documentos seu sabor.⁵

PRESTAÇÃO. DÁDIVA E POTLATCH

O presente trabalho faz parte da série de pesquisas que há muito vimos desenvolvendo, Davy e eu, sobre as formas arcaicas do contrato.⁶ Um resumo destas é necessário.

* * *

Jamais parece ter havido, nem até uma época bastante próxima de nós, nem nas sociedades muito erradamente confundidas sob o nome de pri-

4. Não pude consultar Burckhard (1899: 53-ss). Mas, quanto ao direito anglo-saxão, o fato que vamos evidenciar foi muito bem percebido por Pollock & Maitland (1898, t. II: 82): *"The wide word gift, which will cover sale, exchange, gage and lease"* [a ampla palavra *gift*, que cobrirá venda, troca, penhor, arrendamento]. Cf. também pp. 12, 212-14: "Não há dádiva gratuita que tenha força de lei". Cf. também toda a dissertação de Neubecker (1909: 65-ss), a propósito do dote germânico. 5. As notas e tudo o que não está em caracteres maiores são indispensáveis somente aos especialistas. 6. Davy, *Foi jurée* (1922); e indicações >

mitivas ou inferiores, algo que se assemelhasse ao que chamam a Economia natural.⁷ Por uma estranha mas clássica aberração, escolhiam-se mesmo, para apresentar o modelo dessa economia, os textos de Cook sobre a troca e o escambo entre os polinésios.⁸ Ora, são esses mesmos polinésios que vamos aqui estudar, e veremos o quanto estão distantes, em matéria de direito e de economia, do estado de natureza.

Nas economias e nos direitos que precederam os nossos, nunca se constata, por assim dizer, simples trocas de bens, de riquezas e de produtos num mercado estabelecido entre os indivíduos. Em primeiro lugar, não são indivíduos, são coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam;⁹ as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais: clãs, tribos, famílias, que se enfrentam e se opõem seja em grupos frente a frente num terreno, seja por intermédio de seus chefes, seja ainda dessas duas maneiras ao mesmo tempo.¹⁰ Ademais, o que

> bibliográficas em Mauss 1921a e Lenoir 1924b. 7. F. Somlo (1909) fez uma boa discussão e um resumo desses fatos, começando a trilhar um caminho (p. 156) que nós mesmos iremos seguir. 8. Grierson (1903) já apresentou os argumentos necessários para acabar com esse preconceito. O mesmo fez Moszkowski (1911); mas ele considera o roubo como primitivo e confunde, em suma, o direito de tomar com o roubo. Encontrar-se-á uma boa exposição dos fatos maori em Brun 1912, onde um capítulo é dedicado à troca. O mais recente trabalho de conjunto sobre a economia dos povos ditos primitivos é: Koppers 1915-16: 611-51, 971-1079; sobretudo bom pela exposição das doutrinas; um pouco dialético quanto ao resto. 9. Desde nossas últimas publicações, constatamos, na Austrália, um começo de prestação regrada entre tribos, e não mais apenas entre clãs e fratrias, em particular por ocasião de morte. Entre os Kakadu, do território norte, há uma terceira cerimônia funerária depois do segundo enterro. Durante essa cerimônia, os homens procedem a uma espécie de inquérito judiciário para determinar, ao menos ficticiamente, quem foi o autor da morte por feitiço. Mas, contrariamente ao que sucede na maior parte das tribos australianas, nenhuma vendeta é exercida. Os homens contentam-se em reunir suas lanças e em definir o que pedirão em troca. No dia seguinte, essas lanças são levadas a uma outra tribo, os Umoriu, por exemplo, no acampamento dos quais compreende-se perfeitamente o objetivo dessa remessa. Lá, as lanças são dispostas por maços segundo seus proprietários. E, de acordo com uma tarifa conhecida previamente, os objetos desejados são colocados diante desses maços. Depois, todos são entregues aos Kakadu (Spencer 1914: 247). Sir Baldwin Spencer menciona que esses objetos poderão novamente ser trocados por lanças, fato que não compreendemos muito bem. Ao contrário, ele acha difícil compreender a conexão entre esses funerais e essas trocas, acrescentando que “os nativos não fazem idéia disso”. O costume, no entanto, é perfeitamente compreensível: de certo modo, é uma espécie de composição jurídica regular, que substitui a vendeta e serve de origem a um mercado intertribal. Essa troca de penhores é ao mesmo tempo troca de penhores de paz e de solidariedade no luto, como costuma ocorrer na Austrália entre clãs de famílias associadas e aliadas por casamento. A única diferença é que desta vez o costume tornou-se intertribal. 10. Mesmo um poeta tão tardio quanto >

eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente. Enfim, essas prestações e contra-prestações se estabelecem de uma forma sobretudo voluntária, por meio de regalos, presentes, embora elas sejam no fundo rigorosamente obrigatórias, sob pena de guerra privada ou pública. Propusemos chamar tudo isso o *sistema das prestações totais*. O tipo mais puro dessas instituições nos parece ser representado pela aliança de duas fratrias nas tribos australianas ou norte-americanas em geral, onde os ritos, os casamentos, a sucessão de bens, os vínculos de direito e de interesse, posições militares e sacerdotais, tudo é complementar e supõe a colaboração das duas metades da tribo. Por exemplo, os jogos são particularmente regidos por elas.¹¹ Os Tlingit e os Haïda, duas tribos do noroeste americano, exprimem fortemente a natureza dessas práticas dizendo que “as duas fratrias se mostram respeito”.¹²

Mas, nessas duas últimas tribos do noroeste americano e em toda essa região, aparece uma forma típica, por certo, mas evoluída e relativamente rara dessas prestações totais. Propusemos chamá-la *potlatch*, como o fazem, aliás, os autores americanos que se servem do nome chinook incorporado à linguagem corrente dos brancos e dos índios de Vancouver ao Alaska. *Potlatch* quer dizer essencialmente “nutrir”, “consumir”.¹³ Essas tribos, muito ricas, que vivem nas ilhas ou na costa,

> Píndaro diz: νεανία γαμβρῶ προπίτων οἰκοθεν οἰκαδε [*neanai gambroí propínon oikóthen oikade*, ao jovem noivo brindando de casa em casa], *Olimpica*, VIII, 4. Toda a passagem deixa transparecer ainda o estado de espírito que vamos descrever. Os temas do presente, da riqueza, do casamento, da honra, do favor, da aliança, da refeição em comum e do brinde oferecido, mesmo o do ciúme que o casamento suscita, são todos representados por palavras expressivas e dignas de comentários. 11. Ver em especial as notáveis regras do jogo de bola entre os Omaha: Alice Fletcher e La Flesche (1905-06: 197, 366). 12. Krause (1885: 234-88) percebeu bem esse caráter das festas e ritos que ele descreve, sem dar-lhes o nome de potlatch. Boursin (1893: 54-66) e Porter (1893: 33) perceberam bem esse caráter de glorificação recíproca do potlatch, desta vez nomeado. Mas foi Swanton (1905a: 345) quem melhor o observou. Cf. nossas observações, *A.S.*, v. II: 207, e Davy (1922: 172). 13. Sobre o sentido da palavra potlatch, ver Barbeau (1911); Davy op.cit.: 162. No entanto, não nos parece que o sentido proposto seja originário. Com efeito, Boas (& Hunt 1905, v. X: 43, n.2; v. III: 255, 517, s.v.) indica para a palavra potlatch, em kwakiutl, é verdade, e não em chinook, >

ou entre as Rochosas e a costa, passam o inverno numa perpétua festa: banquetes, feiras e mercados, que são ao mesmo tempo a assembléa solene da tribo. Esta se dispõe segundo suas confrarias hierárquicas, suas sociedades secretas, geralmente confundidas com as primeiras e com os clãs; e tudo, clãs, casamentos, iniciações, sessões de xamanismo e culto dos grandes deuses, dos totens ou dos ancestrais coletivos ou individuais do clã, tudo se mistura numa trama inextricável de ritos, de prestações jurídicas e econômicas, de determinações de cargos políticos na sociedade dos homens, na tribo e nas confederações de tribos, e mesmo internacionalmente.¹⁴ Mas o que é notável nessas tribos é o princípio da rivalidade e do antagonismo que domina todas essas práticas. Chega-se até à batalha, até à morte dos chefes e nobres que assim se enfrentam. Por outro lado, chega-se até à destruição puramente suntuária¹⁵ das riquezas acumuladas para eclipsar o chefe rival que é ao mesmo tempo associado (geralmente avô, sogro ou genro). Há prestação total no sentido de que é claramente o clã inteiro que contrata por todos, por tudo o que ele possui e por tudo o que ele faz, mediante seu chefe.¹⁶ Mas essa prestação adquire, da parte do chefe, um caráter agonístico muito marcado. Ela é essencialmente usurária e suntuária, e assiste-se antes de tudo a uma luta dos nobres para assegurar entre eles uma hierarquia que ulteriormente beneficiará seu clã.

Propomos reservar o nome de *potlatch* a esse gênero de instituição que se poderia, com menos perigo e mais precisão, mas também mais longamente, chamar: *prestações totais de tipo agonístico*.

> o sentido de *Fedder* [criador de gado leiteiro] e literalmente "place of being satiated", lugar onde as pessoas se saciam. Mas os dois sentidos de *potlatch*, dádiva e alimento, não são excludentes, a forma essencial da prestação sendo aqui alimentar, ao menos em teoria. Sobre esses sentidos, ver p. 194-ss, *infra*. 14. O aspecto jurídico do *potlatch* foi estudado por Adam, em seus artigos de 1911 e 1920, e por Davy em sua *Foi jurée*. Os aspectos religioso e econômico não são menos essenciais e devem ser tratados igualmente a fundo. A natureza religiosa das pessoas envolvidas e das coisas trocadas ou destruídas não são indiferentes, com efeito, à natureza mesma dos contratos, nem tampouco os valores que lhes são atribuídos. 15. Os Haïda dizem "matar" a riqueza. 16. Ver os documentos de Hunt em Boas (1921, t. 11: 1340), onde se achará uma interessante descrição da maneira como o clã traz suas contribuições ao chefe para o *potlatch*, e discursos de agradecimento muito interessantes. O chefe diz, em particular: "Pois não será em meu nome. Será em vosso nome e vos tornareis famosos entre as tribos quando disserem que ofereceis vossa propriedade para um *potlatch*" (id. *ibid.*: 1342, linha 31-ss).

Até aqui, praticamente só havíamos encontrado exemplos dessa instituição nas tribos do noroeste americano e nas de uma parte do norte americano,¹⁷ na Melanésia e na Papuásia [Nova Guiné].¹⁸ Em todos os outros lugares, na África, na Polinésia e na Malásia, na América do Sul e no restante da América do Norte, o fundamento das trocas entre os clãs e as famílias nos parecia permanecer do tipo mais elementar da prestação total. No entanto, pesquisas mais aprofundadas mostram agora um número bastante considerável de formas intermediárias entre essas trocas com rivalidade exasperada, com destruição de riquezas, como as do noroeste americano e da Melanésia, e outras com emulação mais moderada em que os contratantes rivalizam em presentes: assim rivalizamos em nossos brindes de fim de ano, em nossos festins, bodas, em nossos simples convites para jantar, e sentimo-nos ainda obrigados a nos *revanchieren*,¹⁹ como dizem os alemães. Constatamos essas formas intermediárias no mundo indo-europeu antigo, particularmente entre os trácios.²⁰

Diversos temas – regras e idéias – estão contidos nesse tipo de direito e de economia. O mais importante, entre esses mecanismos espirituais, é evidentemente o que obriga a retribuir o presente recebido. Ora, em parte alguma a razão moral e religiosa dessa obrigação é mais aparente do que na Polinésia. Estudemo-la em particular; veremos claramente que força leva a retribuir uma coisa recebida e, em geral, a executar os contratos reais.

17. O domínio do *potlatch*, com efeito, vai além dos limites das tribos do noroeste. Em particular, convém considerar o Asking Festival dos Esquimós do Alasca como algo distinto de um empréstimo tomado das tribos indígenas vizinhas: ver mais adiante, n. 45, p. 203, 18. Ver nossas observações em *A.S.*, v. 11: 101 e v. 12: 372-74, e *Anthropologie*, 1920. Lenoir (1924a) assinalou duas ocorrências bastante nítidas de *potlatch* na América do Sul. 19. Thurnwald (1912, t. III: 8), emprega a palavra, que significa "desferrar-se", "dar o troco". 20. Mauss 1921a.

I. As dádivas trocadas e a obrigação de retribuí-las (Polinésia)

1. Prestação total, bens uterinos contra bens masculinos (Samoa)

Nas pesquisas sobre a extensão do sistema das dádivas contratuais, por muito tempo pareceu que não havia potlatch propriamente dito na Polinésia. As sociedades polinésias em que as instituições mais se aproximavam disso não pareciam ultrapassar o sistema das “prestações totais”, dos contratos perpétuos entre clãs que põem em comum suas mulheres, seus homens, suas crianças, seus ritos etc. Os fatos que então estudamos, particularmente em Samoa, o significativo costume das trocas de esteiras brasonadas entre chefes por ocasião do casamento, não estavam acima desse nível, em nosso entender.¹ Os elementos de rivalidade, destruição e combate pareciam ausentes, ao contrário do que ocorre na Melanésia. Por fim, havia muito poucos fatos. Agora, porém, seríamos menos taxativos.

Em primeiro lugar, esse sistema de oferendas contratuais em Samoa estende-se muito além do casamento, acompanhando os seguintes acontecimentos: nascimento de filho,² circuncisão,³ doença,⁴ puberdade da moça,⁵ ritos funerários,⁶ comércio.⁷

1. Davy (1922: 140) estudou essas trocas a propósito do casamento e de suas relações com o contrato. Veremos que elas têm uma outra extensão. 2. Turner 1861: 178; 1864: 82-ss; Stair 1897: 175. 3. Krämer 1902-03, t. II: 52-63. 4. Stair 1897: 180; Turner 1861: 225; 1864: 142. 5. Turner 1861: 184; 1864: 91. 6. Krämer op.cit., t. II: 105; Turner 1884: 146. 7. Krämer op.cit. (t. II: 96, 363). A expedição comercial, o “malaga” (cf. “walaga”, Nova Guiné), é, de fato, muito próxima do potlatch que, por sua vez, é característico das expedições no arquipélago melanésio vizinho. Krämer emprega a palavra “Gegengeschenk” para a troca dos “oloa” pelos “tonga” de que iremos falar. De resto, se convém não cair nos exageros dos etnógrafos ingleses da escola de Rivers e de Elliot Smith, nem nos dos etnógrafos americanos que, juntamente com Boas, vêem em todo o sistema do potlatch americano uma série de empréstimos, é preciso no entanto conferir à viagem das instituições grande papel; especialmente nesse caso, em que um comércio considerável, de ilha a ilha, de porto a porto, a distâncias >

A seguir, dois elementos essenciais do potlatch propriamente dito são nitidamente atestados: o da honra, do prestígio, do *mana* que a riqueza confere,⁸ e o da obrigação absoluta de retribuir as dádivas sob pena de perder esse *mana*, essa autoridade, esse talismã e essa fonte de riqueza que é a própria autoridade.⁹

Por um lado, Turner nos diz: “Depois das festas do nascimento, depois de ter recebido e retribuído os *oloa* e os *tonga* – ou seja, os bens masculinos e os bens femininos –, o marido e a mulher não se encontravam mais ricos do que antes. Mas tinham a satisfação de ter visto o que eles consideravam como uma grande honra: massas de propriedades reunidas por ocasião do nascimento de seu filho.”¹⁰ Por outro lado, essas dádivas podem ser obrigatórias, permanentes, sem outra contraprestação que o estado de direito que as provoca. Assim, a criança que a irmã, e portanto o cunhado, tio uterino, recebem para criar de seu irmão e cunhado, é ela própria chamada um *tonga*, um bem uterino.¹¹ Ela é “o canal pelo qual os bens de natureza nativa,¹² os *tonga*, continuam a escoar da família da criança para essa família. Por outro lado, a criança é o meio de seus pais obterem bens de natureza estrangeira (*oloa*) dos parentes que o adotaram, e isso o tempo todo que a criança viver”. “(...) Esse sacrifício [dos vínculos naturais cria uma] facilidade sistemática de circulação entre propriedades indígenas e estrangeiras.” Em suma, a criança, bem uterino, é o meio pelo qual os bens da família uterina são trocados pelos da família masculina. E basta constatar que, vivendo na

> muito grandes, desde tempos muito remotos, deve ter veiculado não apenas coisas, mas também as maneiras de intercambiá-las. Malinowski, nos trabalhos que citamos mais adiante, teve a justa consciência desse fato. Ver um estudo sobre algumas dessas instituições (Melanésia noroeste) em R. Lenoir 1924a. 8. A emulação entre clãs maori é, em todo caso, mencionada com bastante frequência, em particular a propósito das festas, cf. S. P. Smith s/d.: 87. 9. A razão pela qual não dizemos que há, nesse caso, potlatch propriamente dito, é que o caráter usurário da contraprestação está ausente. No entanto, como veremos em direito maori, o fato de não retribuir acarreta a perda de “mana”, da “face”, como dizem os chineses; e, em Samoa, sob a mesma pena, é preciso dar e retribuir. 10. Turner 1861: 178; 1864: 52. Esse tema da ruína e da honra é fundamental no potlatch do noroeste americano, v. ex. in Porter 1893: 34. 11. Turner 1861: 178; 1864: 83, chama o rapaz de “adotivo”. Ele se engana: o costume é exatamente o do “*fosterage*” [criação], da educação dada fora da família natal, com o esclarecimento de que “*fosterage*” é uma espécie de retorno à família uterina, já que a criança é educada na família da irmã de seu pai, na realidade na casa do tio uterino, esposo desta. Convém não esquecer que na Polinésia estamos em país de duplo parentesco classificatório: uterino e masculino; ver nossa apreciação do trabalho de Elsdon Best (1902-03: 420), e as observações de Durkheim (*A.S.*, v. 5: 37). 12. Turner 1861: 179; 1864: 83.

casa do tio uterino, ele possui evidentemente um direito de nela viver, e portanto um direito geral sobre suas propriedades, para que esse sistema de “*fosterage*” [criação de crianças] se revele como muito próximo do direito geral reconhecido ao sobrinho uterino sobre as propriedades de seu tio, em terras melanésias.¹³ Falta apenas o tema da rivalidade, do combate, da destruição, para que haja potlatch.

Mas observemos os dois termos: *oloa*, *tonga*; o segundo, sobretudo. Eles designam uma das parafernalias permanentes, em particular as esteiras de casamento¹⁴ que as jovens filhas herdaram ao se casarem, os adornos, os talismãs que entram pela mulher na família recém fundada, com a condição de reciprocidade;¹⁵ são, em suma, espécies de bens imóveis por destinação. Os *oloa*¹⁶ designam objetos, instrumentos em sua maior parte, que são especificamente do marido; são essencialmente bens móveis. Assim aplica-se esse termo, agora, às coisas provenientes dos brancos.¹⁷ É evidentemente uma extensão recente de sentido. E podemos negligenciar esta tradução de Turner: “*Oloa-foreign*”; “*tonga-native*”. Ela é inexata e insuficiente, ou mesmo sem interesse, pois prova que algumas propriedades chamadas *tonga* estão mais ligadas ao solo,¹⁸ ao clã, à família e à pessoa do que algumas outras chamadas *oloa*.

Mas, se estendemos nosso campo de observação, a noção de *tonga* adquire de imediato uma outra amplitude. Ela conota, em maori, em taitiano, em tongan e mangarevan, tudo o que é propriedade propriamente dita, tudo o que pode ser trocado, objeto de compensação.¹⁹ São

13. Ver nossas observações sobre o *vasu* fijiano, em *Procès-Verb. de l'I.F.A.* 1921. 14. Krämer 1902-03, s. v. *toga*, t. I: 482; t. II: 90. 15. Id. *ibid.*, t. II: 296; cf. p. 90 (*toga* = *Mügififi*); p. 94, troca dos *oloa* pelos *toga*. 16. Id. *ibid.*, t. I: 477. Violette (1879), *Dictionnaire Samoan-Français*, s. v. “*toga*”, diz com exatidão: “riquezas do país que consistem em esteiras finas, e *oloa*, riquezas tais como casas, embarcações, tecidos, fuzis” (194, col. 2); e ele remete a *oa*, riquezas, bens, que compreende todos os artigos estrangeiros. 17. Turner 1861: 179, cf. p. 186. Tregear (na palavra *toga*, s. v. *taonga*) 1887: 468, confunde as propriedades que têm esse nome e as que têm o nome de *oloa*. Trata-se evidentemente de uma negligência. O rev. Ella (s/d.: 165), descreve assim os *ie tonga* (esteiras): “Eram a riqueza principal dos indígenas, outrora utilizados como um meio monetário nas trocas de propriedade, nos casamentos e em ocasiões de especial cortesia. Geralmente são guardados nas famílias como “*heirlooms*” (bens substituídos)[bens herdados] e muitos velhos “*ie*” são conhecidos e mais altamente apreciados como tendo pertencido a alguma família célebre” etc. Cf. Turner, 1864: 120. – Todas essas expressões têm seu equivalente na Melanésia, na América do Norte, em nosso folclore, como iremos ver. 18. Krämer 1902-03, t. II: 90, 93. 19. Ver Tregear *op.cit.*, ad verb. *Taonga*: (Taitiano) *tataoa*, dar propriedade, *faataoa*, compensar, dar propriedade; (Marquesas) >

exclusivamente os tesouros, os talismãs, os brasões, as esteiras e os ídolos sagrados, às vezes também as tradições, cultos e rituais mágicos. Aqui chegamos àquela noção de propriedade-talismã da qual temos certeza que ela é geral em todo o mundo malaio-polinésio e mesmo no Pacífico inteiro.²⁰

2. O espírito da coisa dada (Maori)

Ora, essa observação nos leva a uma constatação muito importante. Os *taonga* são, pelo menos na teoria do direito e da religião maori, fortemente ligados à pessoa, ao clã, ao solo; são o veículo de seu *mana*, de sua força mágica, religiosa e espiritual. Num provérbio, felizmente recolhido por sir G. Grey²¹ e C.O. Davis,²² lhes é rogado que destruam o indivíduo que os aceitou. É porque contém dentro deles essa força, caso o direito, sobretudo a obrigação de retribuir, não seja observado.

Nosso saudoso amigo Hertz havia entrevisto a importância desses fatos; com seu tocante desprendimento pessoal, ele anotara “para Davy e Mauss”, na ficha que contém o seguinte fato. Colenso diz: “Eles tinham uma espécie de sistema de troca, ou melhor, de dar presentes que devem ulteriormente ser trocados ou retribuídos”.²³ Por exemplo, trocasse peixe seco por aves em conserva, esteiras.²⁴ Tudo isso é trocado entre tribos ou “famílias amigas sem nenhuma espécie de estipulação”.

Mas Hertz também havia anotado – e descubro em suas fichas – um texto cuja importância escapara a nós dois, pois eu o conhecia igualmente.

A propósito do *hau*, do espírito das coisas, em particular o da floresta e dos animais de caça que ela contém, Tamati Ranaipiri, um dos melhores informantes maori de R. Elsdon Best, nos oferece inteiramente ao acaso, e sem nenhuma prevenção, a chave do problema.²⁵

> Lesson 1881, t. II: 232, *taetae*; cf. “puxa os presentes”, *tiau tae-tae*, presentes dados, “presentes, bens do país dados para obter bens estrangeiros”; Radiguet 1882: 157. A raiz da palavra é *tahu* etc. 20. Ver Mauss 1914, em que quase todos os fatos citados, com exceção dos nigricianos e americanos, pertencem a esse domínio. 21. Cf. Grey s/d.: 103 (trad. p. 103). 22. Cf. Davis 1855: 21. 23. Colenso 1840, t. I: 354. 24. As tribos da Nova Zelândia são teoricamente divididas, pela própria tradição maori, em pescadores, agricultores e caçadores, que são supostos trocar constantemente seus produtos, cf. Elsdon Best 1909: 435. 25. Id. *ibid.*: 431, texto maori (trad. p. 439).

“Vou lhes falar do *hau*... O *hau* não é o vento que sopra. De modo nenhum. Suponha que você possua um artigo determinado (*taonga*) e que me dê esse artigo; você me dá sem preço fixado.²⁶ Não fazemos negociações a esse respeito. Ora, dou esse artigo a uma terceira pessoa que, depois de transcorrido um certo tempo, decide retribuir alguma coisa em pagamento (*utu*),²⁷ ela me dá de presente alguma coisa (*taonga*). Ora, esse *taonga* que ela me dá é o espírito (*hau*) do *taonga* que recebi de você e que dei a ela. Os *taonga* que recebi pelos *taonga* (vindos de você), é preciso que eu os devolva. Não seria justo (*tika*) de minha parte guardar esses *taonga* para mim, fossem eles desejáveis (*rawe*) ou desagradáveis (*kino*). Devo dá-los de volta, pois são um *hau*²⁸ do *taonga* que você me deu. Se eu conservasse esse segundo *taonga*, poderia advir-me um mal, seriamente, até mesmo a morte. Assim é o *hau*, o *hau* da propriedade pessoal, o *hau* dos *taonga*, o *hau* da floresta. *Kali ena*. (Basta sobre esse assunto.)”

Esse texto capital merece alguns comentários. Puramente maori, impregnado do espírito teológico e jurídico ainda impreciso das doutrinas da “casa dos segredos”, mas por momentos surpreendentemente claro, ele oferece apenas uma obscuridade: a intervenção de uma terceira pessoa. Mas, para bem compreender o jurista maori, basta dizer: “Os *taonga* e todas as propriedades rigorosamente ditas pessoais têm um *hau*, um poder espiritual. Você me dá um, eu o dou a um terceiro; este me retribui um outro, porque ele é movido pelo *hau* de minha dádiva; e sou obrigado a dar-lhe essa coisa, porque devo devolver-lhe o que em realidade é o produto do *hau* do seu *taonga*”.

Assim interpretada, a idéia não apenas se torna clara, mas aparece como uma das idéias dominantes do direito maori. Se o presente recebido, trocado, obriga, é que a coisa recebida não é inerte. Mesmo abandonada pelo doador, ela ainda conserva algo dele. Por ela, ele tem poder sobre o beneficiário, assim como por ela, sendo proprietário, ele tem

26. A palavra *hau* designa, como o latim *spiritus*, ao mesmo tempo o vento e a alma; mais precisamente, ao menos em certos casos, a alma e o poder das coisas inanimadas e vegetais, a palavra *mana* estando reservada aos homens e aos espíritos, e aplicando-se às coisas menos freqüentemente que em melanésio. 27. A palavra *utu* refere-se à satisfação dos vingadores de sangue, às compensações, aos pagamentos suplementares, à responsabilidade etc. Designa também o preço. É uma noção complexa de moral, de direito, de religião e de economia. 28. *He hau*. A tradução dessas duas frases é abreviada por Elsdon Best, mesmo assim a sigla.

poder sobre o ladrão.²⁹ Pois o *taonga* é animado pelo *hau* de sua floresta, de seu território, de seu chão; ele é realmente “nativo”:³⁰ o *hau* acompanha todo detentor.

Ele acompanha não apenas o primeiro donatário, mesmo eventualmente um terceiro, mas todo indivíduo ao qual o *taonga* é simplesmente transmitido.³¹ No fundo, é o *hau* que quer voltar ao lugar de seu nascimento, ao santuário da floresta e do clã e ao proprietário. É o *taonga* ou seu *hau* — que é, aliás, ele próprio uma espécie de indivíduo³² — que se

29. Um grande número de fatos demonstrativos foram reunidos sobre esse último ponto por R. Hertz, para um dos parágrafos de seu trabalho sobre *O pecado e a expiação*. Eles provam que a sanção do roubo é o simples efeito mágico e religioso do *mana*, do poder que o proprietário conserva sobre a coisa roubada; e que esta, além disso, cercada de tabus e com marcas de propriedade, está inteiramente carregada de *hau*, de poder espiritual. É esse *hau* que vinga o roubado, que se apodera do ladrão, o enfeitiça, o conduz à morte ou o obriga à restituição. Esses fatos estão no livro de Hertz que publicaremos, nos parágrafos dedicados ao *hau*. 30. No trabalho de R. Hertz serão encontrados os documentos sobre os *mauri* a que nos referimos aqui. Esses *mauri* são ao mesmo tempo talismãs, salvaguardas e santuários onde reside a alma do clã, *hapu*, seu *mana* e o *hau* de sua terra. Os documentos de Elsdon Best sobre esse ponto necessitam de comentário e discussão, em particular os que se referem às significativas expressões *hau whitia* e *kai hau*. As passagens principais estão em Best 1901a: 10 (texto maori) e 1900: 198. Não podemos examiná-los como seria conveniente, mas eis aqui nossa interpretação: “*hau whitia*, averted *hau*”, diz Elsdon Best, e sua tradução parece exata. Pois o pecado do roubo, ou o do não pagamento ou da não contraprestação, é realmente um desvio de alma, de *hau*, assim como nos casos (que se confundem com o roubo) de recusa de fazer uma troca ou de dar um presente; ao contrário, *kai hau* é mal traduzido quando considerado como um simples equivalente de *hau whitia*. Com efeito, ele designa o ato de comer a alma e é sinônimo de *whanga hau*, cf. Tregear 1887, s. v. *kai* e *whanga*; mas essa equivalência não é simples. Pois o presente típico é o do alimento, *kai*, e a palavra faz alusão a esse sistema de comunhão alimentar, à falta que consiste aqui em ficar em débito. E mais: a própria palavra *hau* está contida nessa esfera de idéias: Williams 1844: 23, s. v., diz: “*hau*, presente retribuído em forma de reconhecimento por um presente recebido”. 31. Chamamos também a atenção para a significativa expressão *kai-hau-kai*, Tregear 1887: 116: “Retribuir um presente de alimento oferecido por uma tribo a uma outra; festa (ilha do Sul)”. Ela significa que esse presente e essa festa retribuídos são, na verdade, a alma da primeira prestação que volta a seu ponto de partida; “alimento que é o *hau* do alimento”. Nessas instituições e idéias confundem-se todo tipo de princípios que os vocabulários europeus, ao contrário, têm o maior cuidado de distinguir. 32. De fato, os *taonga* parecem ser dotados de individualidade, mesmo fora do *hau* que lhes confere sua relação com o proprietário. Eles têm nomes. De acordo com a melhor enumeração (cf. Tregear 1887: 360, s. v. *pounamu*, extraído dos manuscritos de Colenso), eles compreendem as seguintes categorias: os *pounamu*, os famosos jades, propriedade sagrada dos chefes e dos clãs, mais comumente os *iki*, tão raros, individualizados e bem esculpidos; depois, diversos tipos de esteiras, sendo que uma, brasonada como em Samoa, tem o nome de *korowai* (é a única palavra maori que nos lembra a samoana *oloa*, cujo equivalente maori buscamos em vão). Um documento maori dá o nome de *taonga* às >

prende a essa série de usuários, até que estes retribuam com seus próprios *taonga*, suas propriedades ou então seu trabalho ou comércio, através de banquetes, festas e presentes, um equivalente ou um valor superior que, por sua vez, darão aos doadores autoridade e poder sobre o primeiro doador, transformado em último donatário. Eis aí a idéia dominante que parece presidir, em Samoa e na Nova Zelândia, à circulação obrigatória das riquezas, tributos e dádivas.

Tal fato esclarece dois sistemas importantes de fenômenos sociais na Polinésia e mesmo fora da Polinésia. Em primeiro lugar, compreende-se a natureza do vínculo jurídico criado pela transmissão de uma coisa. Voltaremos daqui a pouco a esse ponto. Mostraremos de que maneira esses fatos podem contribuir para uma teoria geral da obrigação. Mas, por ora, é nítido que, em direito maori, o vínculo de direito, vínculo pelas coisas, é um vínculo de almas, pois a própria coisa tem uma alma, é alma. Donde resulta que apresentar alguma coisa a alguém é apresentar algo de si. Em segundo lugar, fica mais clara a natureza mesma da troca por dádivas, de tudo aquilo que chamamos prestações totais, e, entre estas, o *potlatch*. Compreende-se logicamente, nesse sistema de idéias, que seja preciso retribuir a outrem o que na realidade é parcela de sua natureza e substância; pois, aceitar alguma coisa de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual, de sua alma; a conservação dessa coisa seria perigosa e mortal, e não simplesmente porque seria ilícita, mas também porque essa coisa que vem da pessoa, não apenas moralmente, mas física e espiritualmente, essa essência, esse alimento,³³ esses bens, móveis ou imóveis, essas mulheres ou esses descendentes, esses ritos ou essas comunhões, têm poder mágico e religioso sobre nós. Enfim, a coisa dada não é uma coisa inerte. Animada, geralmente individualizada, ela tende a retornar ao que Hertz chamava seu "lar de origem", ou a produzir, para o clã e o solo do qual surgiu, um equivalente que a substitua.

3. Outros temas: a obrigação de dar, a obrigação de receber

Para compreender completamente a instituição da prestação total e do *potlatch*, resta buscar a explicação dos outros dois momentos que são

> *Karakia*, fórmulas mágicas individualmente intituladas e consideradas como talismãs pessoais transmissíveis: *J.P.S.*, v. 9: 126 (trad. p. 133). 33. Elsdon Best 1909: 449.

complementares deste; pois a prestação total não implica somente a obrigação de retribuir os presentes recebidos, mas supõe duas outras igualmente importantes: obrigação de dar, de um lado, obrigação de receber, de outro. A teoria completa dessas três obrigações, desses três temas do mesmo complexo, daria a explicação fundamental satisfatória dessa forma de contrato entre clãs polinésios. Por ora, podemos apenas indicar a maneira de tratar o assunto.

Será fácil encontrar um grande número de fatos relativos à obrigação de receber. Pois um clã, os membros da família, um grupo de pessoas, um hóspede, não são livres para não pedir a hospitalidade,³⁴ para não receber presentes, para não negociar,³⁵ para não contrair aliança, pelas mulheres e pelo sangue. Os Dayak desenvolveram inclusive todo um sistema de direito e de moral sobre o dever de não deixar de partilhar a refeição a que se assiste ou que se viu preparar.³⁶

Não menos importante é a obrigação de dar; seu estudo poderia fazer compreender de que maneira os homens passaram a trocar coisas. Podemos indicar apenas alguns fatos. Recusar dar,³⁷ negligenciar convi-

34. Aqui caberia o estudo do sistema de fatos que os Maori classificam pelo termo expressivo de "desprezo de *Tahu*". O documento principal encontra-se em Best 1899: 113. *Tahu* é o nome "emblemático" do alimento em geral, é sua personificação. A expressão "*Kaua e toka-i ia Tahu*", "não despreze *Tahu*", emprega-se diante de uma pessoa que recusou alimento que lhe foi oferecido. Mas o estudo dessas crenças relativas ao alimento em país maori nos levaria muito longe. Baste-nos dizer que esse deus, essa hipótese do alimento, é idêntico a *Rongo*, deus das plantas e da paz, e compreender-se-ão melhor estas associações de idéias: hospitalidade, alimento, comunhão, paz, troca, direito. 35. Ver Best 1900: 198. 36. Ver Harde land s/d., s. v. *indjok, irek, pahuni*, t. 1: 190, 397 a. O estudo comparativo dessas instituições pode ser estendido a qualquer área da civilização malaia, indonésia e polinésia. A única dificuldade consiste em reconhecer a instituição. Um exemplo: é pelo nome de "comércio forçado" que Spencer Saint-John descreve a maneira pela qual, no Estado de Brunei (Bornéu), os nobres impunham um tributo antecipado aos Bisaya, começando por presentear-lhes com tecidos pagos a seguir com juros indevidos e durante muitos anos (*Life in the Forests of the Far East*, t. II: 42). O erro já provém dos próprios malaios civilizados, que exploravam um costume de seus irmãos menos civilizados e não mais os compreendiam. Não enumeraremos todos os fatos indonésios desse gênero (cf. mais adiante resenha do trabalho de Kruyt 1923). 37. Deixar de convidar a uma dança de guerra é um pecado, uma falta que, na Ilha do Sul, tem o nome de *puha*. H. T. de Croiselles, *J.P.S.*, v. 10: 76 (a observar: *tahua, gift of food*). O ritual de hospitalidade maori compreende: um convite obrigatório, que aquele que chega não deve recusar, mas que tampouco deve solicitar; ele deve dirigir-se à casa de recepção (diferente segundo as castas), sem olhar para os lados; seu anfitrião deve preparar-lhe uma refeição, de imediato, e assistir humildemente a ela; ao partir, o visitante recebe de presente mantimentos de viagem (Tregear 1904: 29); ver mais adiante os ritos >

dar, assim como recusar receber,³⁸ equivale a declarar guerra; é recusar a aliança e a comunhão.³⁹ A seguir, dá-se porque se é forçado a isso, porque o donatário tem uma espécie de direito de propriedade sobre tudo o que pertence ao doador.⁴⁰ Essa propriedade se exprime e se concebe como um vínculo espiritual. Assim, na Austrália, o genro, que deve todos os produtos de sua caça ao sogro e à sogra, nada pode consumir diante deles, sob pena de que pela simples respiração eles envenenem o que ele come.⁴¹ Vimos mais acima os direitos desse tipo que possui o *taonga* sobrinho uterino em Samoa, e que são totalmente comparáveis aos que possui o sobrinho uterino (*vasu*) em Fiji.⁴²

Em tudo isso há uma série de direitos e deveres de consumir e de retribuir, correspondendo a direitos e deveres de dar e de receber. Mas essa mistura íntima de direitos e deveres simétricos e contrários deixa de parecer contraditória se pensarmos que há, antes de tudo, mistura de vínculos espirituais entre as coisas, que de certo modo são alma, e os indivíduos e grupos que se tratam de certo modo como coisas.

> *idênticos* da hospitalidade hindu. 38. Com efeito, as duas regras misturam-se indissoluvelmente, assim como as prestações antitéticas e simétricas que elas prescrevem. Um provérbio exprime essa mistura: Taylor (1855: 132, provérbio n. 60) o traduz de forma aproximada: "When raw it is seen, when cooked, it is taken", "Mais vale comer um alimento semi-cozido (do que esperar os estranhos chegarem), ele ficar cozido e ter que dividi-lo com eles". 39. O chefe Hekemaru (falta de Maru), segundo a lenda, recusava aceitar "o alimento", exceto quando era visto e recebido pela aldeia estrangeira. Se seu cortejo passava despercebido e se lhe enviavam mensageiros para rogar, a ele e à sua comitiva, que voltassem atrás e partilhassem o alimento, ele respondia que "o alimento não seguiria suas costas". Queria dizer com isso que o alimento oferecido "às costas sagradas de sua cabeça" (isto é, quando já havia ultrapassado os arredores da aldeia) seria perigoso para os que o ofereciam. Daí o provérbio: "O alimento não seguirá as costas de Hekemaru". (Tregear 1904: 79). 40. Na tribo de Turhoe, esses princípios de mitologia e de direito foram comentados para Elsdon Best (1899: 113): "Quando um chefe de renome deve visitar um país, 'seu mana o precede'. As pessoas do distrito põem-se a caçar e a pescar para conseguir bom alimento. Elas não pegam nada; 'é que nosso mana partiu antes' tornou invisíveis todos os animais e todos os peixes; 'nosso mana os banii'... etc." (segue-se uma explicação da geada e da neve, do *Whai riri* (pecado contra a água) que retém o alimento longe dos homens). Na verdade, esse comentário um tanto obscuro descreve o estado em que estaria o território de um *hapu* de caçadores cujos membros não tivessem feito o necessário para receber um chefe de outro clã. Eles teriam cometido um "*kaipapa*, uma falta contra o alimento", destruindo assim suas colheitas, seus animais de caça e pesca, seus próprios alimentos. 41. Ex. Arunta, Unmatjara, Kaitish, cf. Spencer e Gillen 1898: 610. 42. Sobre o *vasu*, ver sobretudo o velho documento de Williams 1858, t. 1: 34-ss. Cf. Steinmetz 1896, t. 1: 241-ss. Esse direito do sobrinho uterino corresponde apenas ao comunismo familiar. Mas ele permite conceber outros direitos, por exemplo os de parentes por aliança e o que geralmente se chama o "roubo legal".

E todas essas instituições exprimem unicamente apenas um fato, um regime social, uma mentalidade definida: é que tudo, alimentos, mulheres, filhos, bens, talismãs, solo, trabalho, serviços, ofícios sacerdotais e funções, é matéria de transmissão e de prestação de contas. Tudo vai e vem como se houvesse troca constante de uma matéria espiritual que compreendesse coisas e homens, entre os clãs e os indivíduos, repartidos entre as funções, os sexos e as gerações.

4. Observação – O presente dado aos homens e o presente dado aos deuses

Um quarto tema desempenha um papel nessa economia e nessa moral das dádivas, é o do presente dado aos homens em vista dos deuses e da natureza. Não fizemos o estudo geral que seria preciso para realçar a importância disso. Ademais, nem todos os fatos de que dispomos pertencem às áreas a que nos limitamos. Enfim, o elemento mitológico, que ainda compreendemos mal, é aqui muito forte para que possamos dispensá-lo. Limitemo-nos, portanto, a algumas indicações.

Em todas as sociedades do nordeste siberiano⁴³ e entre os Esquimós do oeste do Alasca,⁴⁴ assim como entre os da costa asiática do estreito de Behring, o potlatch⁴⁵ produz um efeito não apenas sobre os homens que rivalizam em

43. Ver Bogoras, "The Chukchee" (1904-09), v. VII. As obrigações de dar, receber e retribuir presentes são mais marcadas entre os Chukchee marítimos do que entre os Chukchee da Rena. Ver "Social Organization", pp. 634, 637. Cf. "Règle du sacrifice et abattage du renne, Religion", t. 11: 375: dever de convidar, direito do convidado a pedir o que ele quer, obrigação que ele tem de dar um presente. 44. O tema da obrigação de dar é profundamente esquimó. Ver nosso trabalho sobre as *Variações sazonais das sociedades esquimós*, p. 121 [cf. Sétima parte, *infra*]. Uma das últimas compilações esquimós publicadas contém ainda contos desse tipo, que ensinam a generosidade. Hawkes, "The Labrador Eskimos" (s/d.: 159). 45. Em *Variações sazonais* (1904-05: 121), consideramos as festas dos Esquimós do Alasca como uma combinação de elementos esquimós e de empréstimos tomados do potlatch indígena propriamente dito. Mas, desde a época em que escrevemos, o potlatch foi identificado, assim como o costume dos presentes, entre os Chukchee e os Koryak da Sibéria, como veremos. Por conseguinte, o empréstimo pode ter sido feito tanto por estes quanto pelos indígenas da América. Além disso, convém levar em conta as belas e plausíveis hipóteses de Sauvageot (1924) sobre a origem asiática das línguas esquimós, hipóteses que vêm confirmar as idéias mais constantes dos arqueólogos e dos antropólogos sobre as origens dos Esquimós e de sua civilização. Enfim, tudo demonstra que os Esquimós do Oeste, em vez de serem degenerados em relação aos do Leste e do Centro, estão mais próximos, lingüística e etnologicamente, da origem. É o que agora parece provado por Thalbitzer. Nessas condições, convém ser >

generosidade, não apenas sobre as coisas que eles se transmitem ou consomem, sobre as almas dos mortos que assistem e participam da cerimônia, e das quais os homens carregam o nome, mas também sobre a natureza. As trocas de presentes entre os homens, "name-sakes", homônimos dos espíritos, incitam os espíritos dos mortos, os deuses, as coisas, os animais, a natureza, a serem "generosos para com eles".⁴⁶ A troca de presentes produz a abundância de riquezas, explicam. Nelson⁴⁷ e Porter⁴⁸ nos deram uma boa descrição dessas festas e de sua ação sobre os mortos, sobre os animais comestíveis, cetáceos e peixes que os Esquimós caçam e pescam. Elas são chamadas, na espécie de língua dos caçadores ingleses, pelo nome expressivo de Asking Festival⁴⁹ ou de Inviting in Festival. Geralmente ultrapassam os limites das aldeias de inverno. Essa ação sobre a natureza é claramente assinalada num dos mais recentes trabalhos sobre os Esquimós.⁵⁰

Os Esquimós da Ásia inventaram, inclusive, uma espécie de mecanismo, uma roda ornada de todo tipo de provisões, e apoiada sobre uma espécie de mastro de cocanha, no topo do qual há uma cabeça de morsa. Essa parte

> mais firme e dizer que há potlatch entre os Esquimós do Leste e que esse potlatch está estabelecido há muito entre eles. Restam, porém, os totens e máscaras que são bastante específicos das festas do Oeste, um certo número deles sendo evidentemente de origem indígena; por fim, explica-se bastante mal o desaparecimento, no Leste e no Centro da América ártica, do potlatch esquimó, a não ser pela redução de tamanho das sociedades esquimós do Leste. 46. Hall 1864, t. II: 320. É extremamente significativo que essa expressão nos seja dada, não a propósito de observações sobre o potlatch do Alasca, mas a propósito dos Esquimós centrais, que conhecem apenas as festas hibernais de comunismo e troca de presentes. Isso prova que a idéia ultrapassa os limites da instituição do potlatch propriamente dito. 47. Nelson 1899: 303-ss. 48. Porter 1893: 138, 141, e sobretudo Wrangell s/d.: 132. 49. Nelson, cf. "asking stick" em Hawkes, "The Inving-in Feast" (s/d.: 7). 50. Hawkes, loc.cit.: 7, 3; 9, descrição de uma dessas festas: Unalaklit contra Malemiut. Um dos traços mais característicos desse complexo é a série cômica de prestações no primeiro dia e os presentes que elas envolvem. A tribo que consegue fazer rir a outra pode pedir-lhe tudo o que quiser. Os melhores dançarinos recebem presentes de valor, pp. 12-14. É um exemplo muito nítido e muito raro de representações rituais (só conheço outros exemplos na Austrália e na América) de um tema que é, ao contrário, muito freqüente na mitologia: o do espírito ciumento que, quando ri, solta a coisa que ele guarda. O rito do Inviting in Festival termina, aliás, por uma visita do *angekok* (xamã) aos espíritos homens "inua", dos quais tem a máscara e que o informam que gostaram das danças e enviarão animais de caça. Cf. o presente dado às focas, Jenness 1922, v. XII: 178, n. 2. Os outros temas do direito aos presentes são também muito desenvolvidos; por exemplo, o chefe "näskuk" não tem o direito de recusar nenhum presente, nem iguarias, por mais raras que sejam, sob pena de cair em desgraça para sempre. Hawkes, ibid.: 9. Hawkes tem toda a razão de considerar (p. 19) a festa dos Déné (Anvik) descrita por Chapman (1907, t. II) como um empréstimo tomado pelos índios aos Esquimós.

do mastro ultrapassa a tenda de cerimônia da qual ele forma o eixo. O mecanismo é manobrado no interior da tenda com o auxílio de uma outra roda, que o faz girar no sentido do movimento do sol. Não se poderia exprimir melhor a conjunção de todos esses temas.⁵¹

Ela é também evidente entre os Chukchee⁵² e os Koryak do extremo nordeste siberiano. Uns e outros praticam o potlatch. Mas são os Chukchee marítimos que, como seus vizinhos Yuit, Esquimós asiáticos dos quais acabamos de falar, mais praticam essas trocas voluntárias e obrigatórias de dádivas, de presentes, durante as longas Thanksgiving Ceremonies,⁵³ cerimônias de ação de graças que se sucedem, numerosas no inverno, em cada uma das casas, uma após a outra. Os restos do sacrifício-festim são lançados ao mar ou espalhados ao vento. Eles se dirigem à terra de origem e levam consigo os animais caçados mortos naquele ano, que voltarão no ano seguinte. Jochelson menciona festas do mesmo tipo entre os Koryak, mas não assistiu a elas, com exceção da festa da baleia.⁵⁴ Entre estes, o sistema do sacrifício mostra-se muito claramente desenvolvido.⁵⁵

Bogoras⁵⁶ aproxima com razão esses costumes da Koliada russa: crianças mascaradas vão de casa em casa pedir ovos e farinha, e ninguém ousa recusar-lhes. Sabe-se que esse costume é europeu.⁵⁷

As relações desses contratos e trocas entre homens, e desses contratos e trocas entre homens e deuses, esclarecem todo um aspecto da teoria do Sacrifício. Em primeiro lugar, compreende-se perfeitamente que elas existam, sobretudo em sociedades nas quais esses rituais contratuais e econômicos se praticam entre homens, mas homens que são encarnações mascaradas, geralmente xamanísticas, possuídas do espírito do qual têm o nome: na verdade, eles agem apenas enquanto representantes dos espíritos.⁵⁸ Sendo assim, essas trocas e esses contratos arrastam em seu turbilhão não apenas homens e coisas, mas os seres sagrados que estão mais ou menos associados a eles.⁵⁹ Esse é muito nitidamente o caso do potlatch tlingit, de uma das duas espécies de potlatch haïda e do potlatch esquimó.

51. Ver fig. em Bogoras 1904-09: 403. 52. Id. ibid.: 399-401. 53. Jochelson 1908, t. VI: 64. 54. Id. ibid.: 90. 55. Cf. p. 98, "This for Thee". 56. Bogoras op.cit.: 400. 57. Sobre os costumes desse gênero, cf. Frazer 1922, t. III: 78-85, 91-ss; t. X: 169-ss. Ver mais adiante. 58. Sobre o potlatch tlingit, ver mais adiante, p. 232-ss. Esse caráter é fundamental de todo o potlatch do noroeste americano. No entanto, ele é pouco aparente, porque o ritual é demasiado totêmico para que sua ação sobre a natureza se destaque além de sua ação sobre os espíritos. Ele é muito mais claro, em particular, no potlatch praticado entre os Chukchee e os Esquimós na Ilha Saint-Lawrence, no estreito de Behring. 59. Ver um mito de potlatch em Bogoras >

A evolução era natural. Um dos primeiros grupos de seres com os quais os homens tiveram de estabelecer contrato, e que por definição estavam aí para contratar com eles, eram os espíritos dos mortos e os deuses. Com efeito, são eles os verdadeiros proprietários das coisas e dos bens do mundo.⁶⁰ Com eles é que era mais necessário intercambiar e mais perigoso não intercambiar. Mas, inversamente, com eles é que era mais fácil e mais seguro intercambiar. A destruição sacrificial tem por objetivo ser, precisamente, uma doação a ser necessariamente retribuída. Todas as formas do potlatch do noroeste americano e do nordeste asiático conhecem esse tema da destruição.⁶¹ Não é somente para manifestar poder, riqueza e desprendimento que escravos são mortos, que óleos preciosos são queimados, que o cobre é lançado ao mar e até mesmo casas suntuosas são incendiadas. É também para sacrificar aos espíritos e aos deuses, em verdade confundidos com suas encarnações vivas, os portadores de seus títulos, seus aliados iniciados.

Mas revela-se já um outro tema que não tem mais necessidade desse suporte humano e que pode ser tão antigo quanto o próprio potlatch: acredita-se que é dos deuses que se deve comprar, e que os deuses sabem dar o preço das coisas. Talvez em parte alguma essa idéia se exprima de uma forma mais típica do que entre os Toradja das ilhas Celebes. Kruyt⁶² nos diz “que o proprietário deve ‘comprar’ dos espíritos o direito de realizar certos atos em ‘sua’ propriedade – na realidade na ‘deles’”. Antes de cortar “sua” madeira, antes mesmo de limpar “sua” terra, de plantar o poste de “sua” casa, é preciso pagar aos deuses. Embora a noção de compra pareça muito pouco desenvolvida no costume civil e comercial dos Toradja,⁶³ a dessa compra feita aos espíritos e aos deuses é, ao contrário, perfeitamente constante.

> (1910: 14, l. 2). Um diálogo se estabelece entre dois xamãs: “*What will you answer*”, isto é, “*give as return present*”. O diálogo termina por uma luta; depois, os dois xamãs fazem um contrato; trocam entre si sua faca mágica e seu colar mágico, depois seu espírito (auxiliares mágicos), e por fim seu corpo (p. 15, l. 2). Mas não são bem sucedidos em seus vãos e aterrisagens; é que esqueceram de encantar seus braceletes e seus “*tassels*”, “*my guide in motion*” (p. 16, l. 10). Finalmente, conseguem dar suas voltas. Percebe-se que todas essas coisas têm o mesmo valor espiritual que o espírito, que todas são espíritos. 60. Ver Jochelson, “Koryak religion” (1908: 30). Um canto kwakiutl da dança dos espíritos (xamanismo das cerimônias de inverno) começa o tema: “Vós nos enviastes tudo do outro mundo, espíritos! que retirais seus sentidos aos homens / Vós ouvistes que tínhamos fome, espíritos!... / Receberemos muito de vós!” etc. Boas 1897b: 483. 61. Ver Davy 1922: 224-ss. Ver também mais adiante, p. 239. 62. Kruyt 1923: 163-68, 158-59. 63. Id. *ibid.*: 3 e 5 do resumo.

Malinowski, a propósito das formas de troca que vamos descrever em seguida, assinala fatos do mesmo gênero nas ilhas Trobriand. Conjura-se um espírito maléfico, um “*tauvau*” do qual foi encontrado um cadáver (serpente ou caranguejo de terra), apresentando a este um dos *vaygu'a*, um dos objetos preciosos – ornamento, talismã e riqueza ao mesmo tempo – que servem para as trocas do *kula*. Essa dádiva tem uma ação direta sobre o espírito desse espírito.⁶⁴ Por outro lado, durante a festa dos *milamila*,⁶⁵ potlatch em honra dos mortos, as duas espécies de *vaygu'a*, as do *kula* e as que Malinowski chama pela primeira vez⁶⁶ os “*vaygu'a* permanentes”, são expostas e oferecidas aos espíritos numa plataforma idêntica à do chefe. Isso torna bons seus espíritos, que levam a sombra dessas coisas ao país dos mortos,⁶⁷ onde rivalizam em riquezas como o fazem os homens vivos que voltam de um *kula* solene.⁶⁸

Van Ossenbruggen, que é não apenas um teórico mas um observador excelente e que vive no local, percebeu um outro traço dessas instituições.⁶⁹ As oferendas aos homens e aos deuses têm também por objetivo obter a paz com uns e outros. Afastam-se assim os maus espíritos e, de maneira mais geral, as más influências, mesmo não personalizadas: pois uma maldição de homem permite que espíritos ciumentos penetrem em nós e nos matem, que influências más atuem, e as faltas contra os homens tornam o culpado fraco diante dos espíritos e das coisas sinistras. Van Ossenbruggen interpreta desse modo, em particular, as moedas lançadas pelo cortejo de casamento na China, e mesmo o preço de compra da noiva. Sugestão interessante a partir da qual toda uma cadeia de fatos abre-se à investigação.⁷⁰

Percebe-se como é possível iniciar aqui uma teoria e uma história do sacrifício-contrato. Este supõe instituições do tipo das que descrevemos, e,

64. Malinowski 1922: 511. 65. *Ibid.*: 72, 184. 66. *Ibid.*: 512 (os que não são objetos de troca obrigatória). Cf. Malinowski 1917. 67. Um mito maori, o de Te Kanava (Grey 1906: 213) conta de que maneira os espíritos, as fadas, tomaram a sombra dos *pounamu* (jades etc.) expostos em sua honra. Um mito exatamente idêntico em Mangaia (Wyatt Gill 1876: 257) conta a mesma coisa dos colares de discos de nácar vermelho, e de como eles conquistaram o favor da bela Manapa. 68. Cf. Malinowski 1922: 513. Malinowski exagera um pouco (1922: 510-ss.) a novidade desses fatos, perfeitamente idênticos aos do potlatch *tingit* e do potlatch *haïda*. 69. Van Ossenbruggen *s/d.*, v. 71: 245-46. 70. Crawley, *Mystic Rose*, *s/d.*: 386, já emitiu uma hipótese desse gênero e Westermarck entrevê a questão e começa a prová-la. Ver em particular *History of Human Marriage*, 1894: 394-ss. Mas faltou-lhe clareza para identificar o sistema das prestações totais e o sistema mais desenvolvido do potlatch, dos quais todas essas trocas, em particular a de mulheres e o casamento, são apenas uma das partes. Sobre a fertilidade do casamento garantida pelos presentes dados aos cônjuges, ver adiante.

inversamente, as realiza em grau supremo, pois os deuses que dão e retribuem estão aí para dar uma coisa grande em troca de uma pequena. Talvez não seja o efeito de um puro acaso que as duas fórmulas solenes do contrato – em latim, *do ut des*; em sânscrito, *dadami se, dehi me*,⁷¹ – foram conservadas também por textos religiosos.

Outra observação, a esmola. – No entanto, mais tarde, na evolução dos direitos e das religiões, reaparecem os homens, voltando a ser mais uma vez representantes dos deuses e dos mortos, se é que jamais deixaram de sê-lo. Por exemplo, entre os Haoussa do Sudão, quando o “trigo da Guiné” está maduro, acontece de febres se difundirem; a única maneira de evitar essa febre é presentear com esse trigo os pobres.⁷² Entre os mesmos Haoussa (desta vez de Tripoli), por ocasião da Grande Prece (*Baban Salla*), as crianças (costumes mediterrâneos e europeus) visitam as casas: “Posso entrar?...” “Ó lebre de orelhas compridas! respondem, por um osso recebemos serviços.” (Um pobre fica feliz de trabalhar para os ricos.) Essas dádivas às crianças e aos pobres agradam aos mortos.⁷³ É possível que esses costumes dos Haoussa sejam de origem muçulmana,⁷⁴ ou de origem muçulmana, negra e europeia ao mesmo tempo, berbere também.

Em todo caso, percebe-se como se introduz aqui uma teoria da esmola. A esmola é fruto de uma noção moral da dádiva e da fortuna,⁷⁵ de um lado, e de uma noção do sacrifício, de outro. A liberalidade é obrigatória, porque Nêmesis vinga os pobres e os deuses pelo excesso de felicidade e riqueza de alguns homens que devem desfazer-se delas: é a velha moral da dádiva transformada em princípio de justiça; e os deuses e os espíritos consentem que as porções que lhes dão e que são destruídas em sacrifícios inúteis sirvam aos pobres e às crianças.⁷⁶ Temos aqui a história das idéias morais dos semitas. A *sadaka*⁷⁷ árabe é, na origem, assim como a *zedaga* hebraica, exclusivamente a justiça; e ela se tornou a esmola. Pode-se mesmo datar da época mixnaica, com a vitória dos “Pobres” em Jerusalém, o

71. Vajasaneyisamhita, ver Hubert e Mauss, “Essai sur le sacrifice” (1899: 105). 72. Tremearne 1913: 55. 73. Id. 1915: 239. 74. Robertson Smith 1889: 283. “Os pobres são os hóspedes de Deus.” 75. Os Betsimisarakta de Madagascar contam que, de dois chefes, um distribuía tudo que possuía, enquanto o outro nada distribuía e guardava tudo. Deus deu fortuna ao que era generoso e arruinou o avaro (Grandidier s/d., t. II: 67, n. a.). 76. Sobre as noções de esmola, de generosidade e de liberalidade, ver a compilação de fatos de Westermarck 1906, t. cap. XXIII. 77. Sobre um valor mágico ainda atual da *sadaka*, ver mais adiante.

momento em que nasce a doutrina da caridade e da esmola que fez a volta ao mundo com o cristianismo e o islã. É nessa época que a palavra *zedaga* muda de sentido, pois ela não queria dizer esmola na Bíblia.

Mas voltemos ao nosso assunto principal: a dádiva e a obrigação de retribuir.

Estes documentos e estes comentários não têm apenas um interesse etnográfico local. Uma comparação pode estender e aprofundar esses dados.

Os elementos fundamentais do potlatch⁷⁸ encontram-se assim na Polinésia, mesmo se a instituição completa⁷⁹ não está presente; em todo caso, a troca-dádiva é ali a regra. Mas seria pura erudição sublinhar esse tema do direito se ele fosse apenas maori ou, a rigor, polinésio. Deslo-

78. Não podemos refazer o trabalho de reler novamente toda uma literatura. Há questões que só se colocam depois de terminada a pesquisa. Mas não duvidamos que, recompondo os sistemas de fatos separados pelos etnógrafos, encontrar-se-iam ainda outros traços importantes de potlatch na Polinésia. Por exemplo, as festas de exposição de alimentos, *hakari*, na Polinésia (ver Tregear 1904: 113) comportam exatamente as mesmas ostentações, os mesmos amontoamentos, a mesma distribuição de alimentos, que os *hekarai*, festas de nome idêntico dos melanésios de Koira. Ver Seligmann 1910: 141-45. Sobre o *hakari*, ver também Taylor 1855: 13; Yeats 1835: 139. Cf. Tregear 1887, s. v. Hakari. Cf. um mito em Grey 1906: 213 (edição de 1855), 189 (edição popular da Routledge), descreve o *hakari* de Maru, deus da guerra; ora, a designação solene dos donatários é absolutamente idêntica à das festas neocalédônias, fijianas e neoguineenses. Eis aqui ainda um discurso para um *hikairo* (distribuição de alimento) conservado num canto (sir E. Grey 1853: 132), e que me arrisco a traduzir (estrofe 2): “Dá-me desse lado meus *taonga* / Dá-me os *taonga* que os ponho amontoados / Que os ponho amontoados / em direção à terra / Que os ponho amontoados em direção ao mar / etc... em direção ao Leste / [...] / Dá-me os meus *taonga*”. A primeira estrofe faz certamente alusão aos *taonga* de pedra. Percebe-se em que grau a noção mesma de *taonga* é inerente a esse ritual da festa do alimento. Cf. Percy Smith, *J.P.S.*, v. 8: 156 (Hakari de Te Toko). 79. Supondo que ela não se verifique nas sociedades polinésias atuais, é possível que tenha existido nas civilizações e sociedades que a imigração dos polinésios absorveu ou substituiu, e é possível também que os polinésios a tivessem antes de sua migração. Na realidade, há uma razão para que ela tenha desaparecido de uma parte dessa área. É que os clãs estão definitivamente hierarquizados em quase todas as ilhas e mesmo concentrados em torno de uma monarquia: falta, portanto, uma das principais condições do potlatch, a instabilidade de uma hierarquia que a rivalidade dos chefes busca justamente fixar por instantes. Do mesmo modo, se encontramos mais vestígios (talvez de segunda formação) entre os Maori, mais que em qualquer outra ilha, é que precisamente o sistema de chefia ali se reconstituiu e os clãs isolados tornaram-se rivais. Em relação a destruições de riquezas de tipo melanésio ou americano em Samoa, ver Krämer 1902-03, t. I: 375. Ver índice s. v. *ifoga*. O *murū* maori, destruição de bens devida a uma falta, pode ser estudado também desse ponto de vista. >

quem os assuntos. Pelo menos quanto à obrigação de retribuir, podemos mostrar que ela tem uma extensão bem diferente. Indicaremos também a extensão das outras obrigações e provaremos que essa interpretação vale para vários outros grupos de sociedades.

> Em Madagascar, as relações dos *Lohareny* – que devem comerciar entre si, que podem se insultar e destruir tudo em suas respectivas casas – são igualmente vestígios de potlatch antigos. Ver Grandidier s/d., t. II: 131 e n. p. 132-33.

II. Extensão desse sistema Liberalidade, honra, moeda

1. Regras da generosidade. Andaman (Obs.)

Em primeiro lugar, esses costumes verificam-se também entre os Pigmeus, os mais primitivos dos homens, segundo o Padre Schmidt.¹ Brown observou, já em 1906, fatos desse tipo entre os Andamaneses (Ilha do Norte) e os descreveu em excelentes termos a propósito da hospitalidade entre grupos locais e visitas – festas, feiras que servem para as trocas voluntárias-obrigatórias (comércio do ocre e produtos do mar por produtos da floresta etc.) –; “Apesar da importância dessas trocas, como o grupo local e a família, noutros casos, são auto-suficientes em matéria de ferramentas etc., esses presentes não servem à mesma finalidade que o comércio e a troca nas sociedades mais desenvolvidas. A finalidade é antes de tudo moral, seu objeto é produzir um sentimento de amizade entre as duas pessoas envolvidas, e, se a operação não tivesse esse efeito, faltaria tudo...”²

Obs. – Todos esses fatos, como os que seguem, são tomados de províncias etnográficas bastante variadas, cujas conexões não é nosso objetivo estudar. De um ponto de vista etnológico, a existência de uma civilização do Pacífico está fora de dúvida e explica em parte muitos traços comuns, por exemplo, do potlatch melanésio e do potlatch americano, assim como a identidade do potlatch norte-asiático e do americano. Mas, por outro lado, esses começos entre os Pigmeus são bastante extraordinários. Os traços do potlatch indo-europeu, de que falaremos, não o são menos. Portanto, iremos nos abster de quaisquer considerações em moda sobre as migrações de instituições. Em nosso caso, é muito fácil e perigoso falar de empréstimo, e não menos perigoso falar de invenções independentes. De resto, esses mapas que traçamos são apenas os de nossos pobres conhecimentos ou ignorâncias atuais. Por ora, que nos baste mostrar a natureza e a ampla distribuição de um tema de direito; caberá a outros fazer sua história, se puderem. 1. Schmidt 1910. Não estamos de acordo com o padre Schmidt sobre esse ponto. Ver *A.S.*, v. 12: 65-ss. 2. [Radcliffe-] Brown 1922: 83: “Embora os objetos fossem considerados como presentes, as pessoas esperavam receber algo de igual valor e zangavam-se se o presente retribuído não correspondesse à expectativa”.

“Ninguém é livre para recusar um presente oferecido. Todos, homens e mulheres, procuram superar-se uns aos outros em generosidade. Havia uma espécie de rivalidade de quem poderia dar o maior número de objetos de mais valor.”³ Os presentes selam o casamento, formam um parentesco entre os dois casais de pais. Dão uma mesma natureza aos dois “lados”, e essa identidade de natureza é claramente manifestada pela interdição que, doravante, transformará em tabu, desde o primeiro compromisso de noivado até o fim de seus dias, os dois grupos de parentes que não se vêem mais, não se dirigem mais a palavra, mas trocam perpétuos presentes.⁴ Na verdade, essa interdição exprime tanto a intimidade quanto o temor que reinam entre essa espécie de credores e essa espécie de devedores recíprocos. Que seja esse o princípio, é o que prova o seguinte: o mesmo tabu, indicador da intimidade e do afastamento simultâneos, se estabelece também entre jovens dos dois sexos que passaram ao mesmo tempo pelas cerimônias de “comer tartaruga e comer porco”,⁵ e que estão pelo resto da vida igualmente obrigados à troca de presentes. Há fatos desse gênero também na Austrália.⁶ Brown nos assinala ainda os ritos do encontro após longas separações, os abraços, a saudação pelas lágrimas, e mostra como as trocas de presentes são os equivalentes disso,⁷ e como neles se misturam os sentimentos e as pessoas.⁸

Trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca.

2. Princípios, razões e intensidade das trocas de dádivas (Melanésia)

As populações melanésias conservaram ou desenvolveram, melhor que as polinésias, o potlatch.⁹ Mas esse não é o nosso assunto. Em todo caso,

3. Id. *ibid.*: 73, 81; Brown observa a seguir o quanto esse estado de atividade contratual é instável e como conduz com frequência a contendas súbitas, quando seu objetivo era geralmente fazê-las desaparecer. 4. Id. *ibid.* 5. Id. *ibid.* 6. O fato é perfeitamente comparável às relações *kalduke* dos *ngia-ngiampe*, entre os *Narrinyerri*, e às *yutchin* entre os *Dieri*; sobre essas relações, permitimo-nos adiar seu exame. 7. Id. *ibid.* 8. *Ibid.* Brown apresenta uma excelente teoria sociológica dessas manifestações de comunhão, identidade de sentimentos, do caráter ao mesmo tempo obrigatório e livre de suas manifestações. Existe aí um outro problema, aliás conexo, para o qual já chamamos a atenção. Cf. Brown 1921. 9. Ver mais acima: >

melhor que as polinésias, elas por um lado conservaram e por outro desenvolveram todo o sistema das dádivas e dessa forma de troca. E como nelas aparece, com mais clareza do que na Polinésia, a noção de moeda,¹⁰ o sistema em parte se complica, mas também fica mais preciso.

Nova-Caledônia. – Verificamos não apenas as idéias que acabamos de destacar, mas também sua expressão, nos documentos característicos que Leenhardt reuniu sobre os neocaledônios. Ele começou por descrever o *pilou-pilou* e o sistema de festas, presentes, prestações de todo tipo, inclusive de moeda,¹¹ que não devemos hesitar em qualificar de potlatch. Declarações de direito nos discursos solenes do arauto são inteiramente características. Assim, por ocasião da apresentação cerimonial dos inhames¹² do banquete, o arauto diz: “Se houver um antigo *pilou* diante do qual não estivemos, lá entre os *Wi...* etc., que esse inhame se precipite até eles como outrora um inhame semelhante veio deles até nós...”¹³ É a própria coisa que volta. Mais adiante, no mesmo discurso, é o espírito dos antepassados que deixa “descer... sobre estas porções de víveres o efeito de sua ação e sua força”. “O resultado do ato que realizastes aparece hoje. Todas as gerações apareceram em sua boca.” Eis aqui uma outra maneira de representar o vínculo de direito, não menos expressiva: “Nossas festas são o movimento da agulha que serve para ligar as partes do telhado de palha, para que haja um único teto, uma única palavra.”¹⁴ São as mesmas coisas que voltam, o mesmo fio que passa.¹⁵ Outros autores assinalam esses fatos.¹⁶

> p. 191, n. 13. 10. Seria conveniente retomar a questão da moeda em relação à Polinésia. Ver mais acima: p. 196, n. 17, a citação de Ella sobre as esteiras samoanas. Os grandes machados, os jades, os *liki*, dentes de cachalote, são certamente moedas assim como um grande número de conchas e de cristais. 11. Leenhardt 1922: 328, sobretudo no que diz respeito às moedas destinadas a funerais, p. 322. “La Fête de Pilou en Nouvelle-Calédonie” s/d.: 226-ss. 12. Id. *ibid.*: 236-237; cf. p. 250-51. 13. Cf. p. 247; cf. p. 250-51. 14. Leenhardt s/d.: 263. Cf. 1922: 332. 15. Essa fórmula parece pertencer ao simbolismo jurídico polinésio. Nas ilhas Mangaia, a paz era simbolizada por uma “casa bem coberta” que reunia os deuses e os clãs, debaixo de um telhado “bem trançado”. Wyatt Gill 1876: 294. 16. O padre Lambert (1900) descreve numerosos potlatch: um de 1856: p. 119; a série das festas funerárias, p. 234-35; um potlatch de enterro secundário, pp. 240-46; ele percebeu que a humilhação e mesmo a emigração de um chefe vencido eram a sanção de um presente e de um potlatch não retribuídos, p. 53; e compreendeu que “todo presente exige um outro presente em troca”, p. 116; serve-se da expressão popular francesa “*un retour*” [um retorno]: “retorno regulamentar”; os “retornos” são expostos na casa dos ricos, p. 125. Os presentes de visita são obrigatórios. São >

Trobriand. — Na outra extremidade do mundo melanésio, um sistema muito desenvolvido é equivalente ao dos neocaledônios. Os habitantes das ilhas Trobriand figuram entre as mais civilizadas dessas raças. Atualmente ricos pescadores de pérolas e, antes da chegada dos europeus, ricos fabricantes de cerâmica, moeda de conchas, machados de pedra e coisas preciosas, eles foram, em todos os tempos, bons comerciantes e ousados navegadores. Malinowski lhes dá um nome realmente exato quando os compara aos companheiros de Jasão: *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Num livro que é um dos melhores de sociologia descritiva, instalando-se, por assim dizer, no tema que nos interessa, ele descreve todo o sistema de comércio intertribal e intratribal que leva o nome de *kula*.¹⁷ Deixa-nos ainda a esperar a descrição de todas as instituições que os mesmos princípios de direito e de economia presidem: casamento, festa dos mortos, iniciação etc., e, por conseguinte, a descrição que vamos oferecer também é apenas provisória. Mas os fatos são fundamentais e evidentes.¹⁸

O *kula* é uma espécie de grande potlatch; veiculando um grande comércio intertribal, ele se estende por todas as ilhas Trobriand, por uma parte das ilhas Entrecasteaux e das ilhas Amphlett. Em todas essas terras, ele interessa indiretamente todas as tribos e diretamente algumas grandes tribos: as de Dobu, nas Amphlett, as de Kiriwina, Sinaketa e

> condição do casamento, p. 10, 93-94; são irrevogáveis e os "reconhecimentos são feitos com juros", em particular ao *bengam*, primo irmão, p. 215. A *trianda*, dança dos presentes, p. 158, é um caso notável de formalismo, de ritualismo e de estética jurídica misturados. 17. Ver Malinowski, "Kula", *Man*, 1920, n. 51: 90-ss; *Argonautas do Pacífico Ocidental* [1922]. Todas as referências não denominadas de outro modo nesta seção referem-se a este livro. 18. Malinowski exagera, no entanto (pp. 513 e 515), a novidade dos fatos que ele descreve. Em primeiro lugar, o *kula* não é senão, no fundo, um potlatch intertribal, de um tipo bastante comum na Melanésia e ao qual se referem as expedições descritas pelo padre Lambert, na Nova Caledônia, e as grandes expedições, as *Olo-Olo*, dos fijianos etc. Ver Mauss 1920b. O sentido da palavra *kula* parece-me ligar-se a outras palavras do mesmo tipo, por exemplo: *ulu-ulu*. Ver Rivers 1914, t. II: 415, 485; t. I: 160. Mas o *kula* é menos característico que o potlatch americano, por certos aspectos, as ilhas sendo menores e as sociedades menos ricas e menos fortes que as da costa da Colúmbia Britânica. Nestas, todos os traços dos potlatch intertribais se verificam. Há mesmo verdadeiros potlatch internacionais; por exemplo: Haida contra Tlingit (Sitka era, na realidade, uma aldeia comum, e o Nass River, um lugar de encontro constante); Kwakiutl contra Bellacoola, contra Heiltsuq; Haida contra Tsimshian etc.; aliás, isso faz parte da natureza das coisas, as formas de troca sendo normalmente extensíveis e internacionais; certamente, aqui como alhures, elas ao mesmo tempo seguiram e abriram as vias comerciais entre essas tribos igualmente ricas e igualmente marítimas.

Kitava, nas Trobriand, de Vakuta, na ilha Woodlark. Malinowski não dá a tradução da palavra, que certamente quer dizer círculo; de fato, é como se todas essas tribos, essas expedições marítimas, essas coisas preciosas, esses objetos de uso, alimentos e festas, esses serviços de toda espécie, rituais e sexuais, esses homens e essas mulheres, fossem pegos dentro de um círculo¹⁹ e seguissem ao redor desse círculo, tanto no tempo como no espaço, um movimento regular.

O comércio *kula* é de ordem nobre.²⁰ Ele parece estar reservado aos chefes, estes sendo ao mesmo tempo os chefes das frotas e canoas, os comerciantes e também os donatários de seus vassallos, nesse caso seus filhos, seus cunhados, que também são seus súditos, e ao mesmo tempo os chefes de diversas aldeias enfeudadas. É exercido de maneira nobre, com uma aparência puramente desinteressada e modesta.²¹ É cuidadosamente diferenciado da simples troca econômica de mercadorias úteis, que leva o nome de *gimwali*.²² Esta, com efeito, pratica-se, juntamente com o *kula*, nas grandes feiras primitivas que são as assembléias do *kula* intertribal, ou nos pequenos mercados do *kula* interior: distingue-se por uma negociação muito tenaz das duas partes, procedimento indigno do *kula*. De um indivíduo que não conduz o *kula* com a grandeza de alma necessária, diz-se que ele o "conduz como um *gimwali*". Aparentemente, pelo menos, o *kula* — assim como o potlatch do noroeste americano — consiste em dar, da parte de uns, e de receber, da parte de outros,²³ os donatários de um dia sendo os doadores da vez seguinte. Na forma mais completa, solene, elevada e competitiva²⁴ do *kula*, a das grandes expedições marítimas, as *Uvalaku*, a regra é partir sem nada para trocar, inclusive sem nada para dar, nem mesmo em troca de um alimento, que se evita até pedir. Finge-se apenas receber. Somente quando a tribo visitante acolher, no ano seguinte, a frota da tribo visitada, é que os presentes serão retribuídos com juros.

19. Malinowski prefere a expressão "*kula ring*". 20. Id. *ibid.*, "*noblesse oblige*". 21. Id. *ibid.*, as expressões de modéstia: "trago meu resto de comida de hoje, toma-o", enquanto se oferece um colar precioso. 22. Id. *ibid.* É de forma puramente didática e para fazer-se compreender por europeus que Malinowski, p. 187, classifica o *kula* entre as "trocas cerimoniais com pagamento" (em retorno): as palavras pagamento e troca são igualmente européias. 23. Ver Malinowski, "Primitive Economics of the Trobriand Islanders" (1921). 24. Rito do *tanarere*, exposição dos produtos da expedição, na praia de Muwa, p. 374-75, 391. Cf. *Uvalaku* de Dobu, p. 381 (20-21 de abril). Determina-se aquele que foi o mais belo, isto é, o mais afortunado, o melhor comerciante.

No entanto, nos *kula* de menor envergadura, aproveita-se a viagem marítima para trocar carregamentos; os próprios nobres praticam o comércio, pois há muita teoria indígena sobre esse ponto; inúmeras coisas são solicitadas,²⁵ pedidas e trocadas, estabelecendo-se todo tipo de relações além do *kula*; mas este permanece sempre o objetivo, o momento decisivo dessas relações.

A própria doação assume formas muito solenes: a coisa recebida é desdenhada, desconfia-se dela, só é tomada um instante depois de ter sido posta no chão; o doador simula uma modéstia exagerada:²⁶ após levar solenemente, e ao som de trompa, seu presente, ele desculpa-se de oferecer apenas seus restos, e lança aos pés do rival e parceiro a coisa dada.²⁷ No entanto, a trompa e o arauto proclamam a todos a solenidade da transferência. Busca-se em tudo isso mostrar liberalidade, liberdade e autonomia, ao mesmo tempo que grandeza.²⁸ Mas, no fundo, são mecanismos de obrigação, e mesmo de obrigação pelas coisas, que atuam.

O objeto essencial dessas trocas-doações são os *vaygu'a*, espécie de moeda.²⁹ Há dois tipos: os *mwali*, belos braceletes de concha talhada e

25. Ritual do *wawoyla*, p. 353-54; magia do *wawoyla*, p. 360-63. 26. Ver mais acima n. 21, *supra*. 27. Ver o frontispício e as fotografias das ilustrações, v. mais adiante p. 223-ss. 28. Excepcionalmente, indicaremos que se pode comparar essas morais com os belos parágrafos da *Ética a Nicômaco* [Aristóteles] sobre a μεγαλοπρέπεια [*megaloprépeia*, magnificência] e a ἐλευθερία [*eleuthería*, liberdade]. 29. Nota de princípio sobre o emprego da noção de moeda. — Apesar das objeções de Malinowski (1923), persistimos em empregar esse termo. Malinowski protestou contra seu abuso (1922: 499, n. 2), e critica a nomenclatura de Seligmann. Ele reserva a noção de moeda a objetos que sirvam não apenas de meio de troca, mas também de padrão para medir o valor. Simiand me fez objeções semelhantes a propósito do emprego da noção de valor em sociedades desse gênero. Esses dois estudiosos certamente têm razão do ponto de vista deles; entendem a palavra moeda e a palavra valor no sentido estrito. Sob esse aspecto, só houve valor econômico quando houve moeda, e só houve moeda quando coisas preciosas, riquezas condensadas e signos de riqueza foram realmente amoedados, isto é, intitulados, impessoalizados, separados de toda relação com pessoas morais, coletivas ou individuais que não sejam a autoridade do Estado que se impõe. Mas a questão assim colocada é apenas a do limite arbitrário que se deve estabelecer ao emprego da palavra. Em minha opinião, define-se desse modo somente um segundo tipo de moeda: a nossa. Em todas as sociedades que precederam as que amoedaram o ouro, o bronze e a prata, houve outras coisas — pedras, conchas e metais preciosos, em particular — que foram empregadas e serviram de meio de troca e de pagamento; num bom número das que nos cercam ainda, esse sistema funciona de fato, e é ele que descrevemos. É verdade que essas coisas preciosas diferem do que temos o hábito de conceber como instrumentos liberatórios. Em primeiro lugar, além de sua natureza econômica, de seu valor, eles possuem uma natureza mágica e são sobretudo >

polida, usados nas grandes ocasiões por seus proprietários ou seus parentes; os *soulava*, colares confeccionados pelos hábeis artesãos de Sina-keta com o nácar da ostra-espinhosa vermelha. São usados solenemente

> talismãs: *life givers*, como dizia Rivers e como dizem Perry e Jackson. Ademais, eles têm uma circulação muito geral no interior de uma sociedade e mesmo entre as sociedades; mas estão ainda ligados a pessoas ou a clãs (as primeiras moedas romanas eram cunhadas por *gentes*), à individualidade de seus antigos proprietários e a contratos estabelecidos entre seres morais. Seu valor é ainda subjetivo e pessoal. Por exemplo, as moedas de conchas enfileiradas, na Melanésia, são ainda medidas a palmo pelo doador. (Rivers 1914, t. II: 527; t. I: 64, 71, 101, 160-ss. Cf. a expressão *Schulterfaden*: Thurnwald 1912, t. III: 41-ss, v. I: 189, v. 15; *Hüftschur*, t. I: 263, l. 6 etc.) Veremos outros exemplos importantes dessas instituições. É verdade também que esses valores são instáveis e carecem daquele caráter fixo necessário do padrão, da medida: por exemplo, aumentam e diminuem com o número e a grandeza das transações em que foram utilizados. Malinowski compara muito bem os *vaygu'a* das Trobriand, que adquirem prestígio com suas viagens, às jóias da coroa. Do mesmo modo, os cobs brasonados do noroeste americano e as esteiras de Samoa aumentam de valor a cada potlatch, a cada troca. Mas, por outro lado, sob dois pontos de vista, essas coisas preciosas têm as mesmas funções que a moeda de nossas sociedades, e portanto merecem ser classificadas pelo menos no mesmo gênero. Elas têm um poder de compra e esse poder é calculado em números. A tal “cobre” americano é devido um pagamento de tantas mantas, a tal *vaygu'a* correspondem tantos e tantos cestos de inhame. A idéia de número está presente, ainda que este seja fixado de outro modo que não por uma autoridade de Estado e varie na sucessão dos *kula* e dos potlatch. Além disso, esse poder de compra é verdadeiramente liberatório. Mesmo sendo reconhecido apenas entre indivíduos, clãs e tribos determinados, ainda assim ele é público, oficial, fixo. Brudo, amigo de Malinowski e que, como ele, residiu por muito tempo nas Trobriand, pagava seus pescadores de pérolas tanto com *vaygu'a* quanto com moeda européia ou mercadorias de preço fixo. A passagem de um sistema a outro fazia-se tranqüilamente, portanto era possível. — Armstrong (1924), a propósito das moedas da ilha Rossel, vizinha das Trobriand, fornece indicações muito claras e persiste, se há erro, no mesmo erro que nós. Em nossa opinião, a humanidade tateou por muito tempo. Na primeira fase, ela descobriu que certas coisas, quase todas mágicas e preciosas, não eram destruídas pelo uso, e estas foram dotadas de poder de compra; ver Mauss 1914. (Naquele momento, havíamos encontrado apenas a origem remota da moeda.) Depois, segunda fase, após ter conseguido fazer circular essas coisas, na tribo e fora dela, à distância, a humanidade descobriu que esses instrumentos de compra podiam servir de meio de contagem e circulação das riquezas. Esse é o estágio que estamos descrevendo. E foi a partir desse estágio, numa época bastante remota, nas sociedades semíticas, mas talvez não tão remota noutros lugares, que se inventou — terceira fase — o meio de separar essas coisas preciosas dos grupos e das pessoas, de fazer delas instrumentos permanentes de medida de valor, de medida universal, se não racional — à espera de melhor. Houve portanto, a nosso ver, uma forma de moeda que precedeu as nossas. Sem contar as que consistem em objetos de uso, por exemplo, na África e na Ásia, as placas e lingotes de cobre, de ferro etc., e sem contar, em nossas sociedades antigas e nas sociedades africanas atuais, o gado (a propósito deste último, ver mais adiante p. 284, n. 80). Escusamo-nos de ter que tomar partido sobre essas questões muito amplas. Mas elas estão muito próximas de nosso tema e era preciso esclarecer.

pelas mulheres,³⁰ excepcionalmente pelos homens, por exemplo em caso de agonia.³¹ Mas, normalmente, tanto uns quanto outros são vistos como tesouros. As pessoas os possuem para usufruir de sua posse. A fabricação de uns, a pesca e a joalheria dos outros, o comércio desses dois objetos de troca e de prestígio, são, juntamente com outros comércios mais leigos e vulgares, a fonte da fortuna dos trobriandeses.

Segundo Malinowski, esses *vaygu'a* são animados de uma espécie de movimento circular; os *mwali*, os braceletes, transmitem-se regularmente de Oeste a Leste, e os *soulava* viajam sempre de Leste a Oeste.³² Esses dois movimentos de sentido contrário ocorrem entre todas as ilhas Trobriand, Entrecasteaux, Amphlett e as ilhas isoladas, Woodlark, Marshall-Bennet, Tube-tube, e finalmente a extrema costa sudeste da Nova Guiné, de onde vêm os braceletes brutos. Lá, esse comércio encontra as grandes expedições de mesma natureza que vêm da Nova Guiné (Massim meridional),³³ e que Seligmann descreveu.

Em princípio, a circulação desses signos de riqueza é incessante e infalível. Não se deve nem guardá-los por muito tempo, nem ser lento ou duro³⁴ em desfazer-se deles, nem tampouco dá-los a outra pessoa que não os parceiros determinados num sentido determinado, “sentido bracelete”, “sentido colar”.³⁵ Deve-se e pode-se guardá-los de um *kula* a outro, e toda a comunidade orgulha-se dos *vaygu'a* que um de seus chefes obteve. Há ocasiões, inclusive, como a preparação das festas funerárias, as grandes *s'oi*, em que é permitido sempre receber e nada retribuir.³⁶ Mas isso é para retribuir tudo, gastar tudo, quando for dada a festa. Trata-se, portanto, de uma propriedade que se tem sobre o presente recebido, mas propriedade de um certo tipo. Poder-se-ia dizer que ela participa de toda espécie de direitos que nós, modernos, cuidadosamente isolamos uns dos outros. É uma propriedade e uma posse, um

30. Prancha XIX. Parece que a mulher, nas Trobriand, assim como as “princesas” no noroeste americano e algumas outras pessoas, servem, de certo modo, de meio de expor objetos de exibição... sem contar que eles são assim “encantados”. Cf. Thurnwald 1912, t. 1: 138, 159, 192, v. 7. 31. Ver mais adiante. 32. Ver mapa, p. 82. Cf. Malinowski 1920: 101. Malinowski disse-nos que não encontrou razões míticas ou outros sentidos para essa circulação. Seria muito importante determiná-los. Pois, se a razão estivesse numa orientação qualquer desses objetos, tendendo a voltar a um ponto de origem e seguindo uma via de origem mítica, o fato seria então prodigiosamente idêntico ao fato polinésio, ao *hau* maori. 33. Ver, sobre essa civilização e esse comércio, Seligmann 1910, cap. XXXIII-ss. Cf. *A.S.*, v. 12: 374; Malinowski 1922: 96. 34. Os homens de Dobu são “duros no *kula*”, p. 94. 35. *Id. ibid.* 36. Cf. p. 502 e 492.

penhor e uma coisa alugada, uma coisa vendida e comprada, ao mesmo tempo que depositada, confiada em procuração e fideicometida: pois ela só nos é dada com a condição de dela fazer-se por um outro, ou de transmiti-la a um terceiro, “parceiro longínquo”, *murimuri*.³⁷ Tal é o complexo econômico, jurídico e moral, verdadeiramente típico, que Malinowski soube descobrir, recuperar, observar e descrever.

Essa instituição tem também sua face mítica, religiosa e mágica. Os *vaygu'a* não são coisas indiferentes, simples moeda. Cada um, pelo menos os mais caros e mais cobiçados — e outros objetos têm o mesmo prestígio³⁸ —, cada um tem seu nome,³⁹ uma personalidade, uma história, até mesmo um romance. A tal ponto que alguns indivíduos emprestam-lhes inclusive seu nome. Não se pode dizer que eles sejam realmente o objeto de um culto, pois os trobriandeses são positivistas à sua maneira. Mas é impossível não reconhecer sua natureza eminente e sagrada. Possuí-los é “deleitante, reconfortante, suavizante em si”.⁴⁰ Os proprietários os manipulam e os observam durante horas. Um simples contato transmite suas virtudes.⁴¹ Colocam-se os *vaygu'a* sobre a testa, o peito do moribundo, eles são esfregados em seu ventre, balouçados diante de seu nariz. São o supremo conforto dele.

Mas tem mais. O próprio contrato se ressent de dessa natureza dos *vaygu'a*. Não apenas os braceletes e os colares, mas também todos os bens, ornamentos, armas, tudo o que pertence ao parceiro é de tal modo animado — se não de alma pessoal, ao menos de sentimento — que participa igualmente do contrato.⁴² Uma belíssima fórmula, a do “encantamento da trompa”,⁴³ serve, após tê-las evocado, para encantar, para levar⁴⁴ ao “parceiro candidato” as coisas que ele deve pedir e receber.

37. O “remote partner” (*muri muri*, cf. *muri*, Seligmann 1910: 505, 752) é conhecido de uma parte, ao menos, da série dos “partners”, como nossos correspondentes de bancos. 38. Ver as observações, justas e de alcance geral, p. 89 e 90, sobre os objetos de cerimônia. 39. p. 504, nomes de pares, p. 89, p. 271. Ver o mito, p. 323: maneira pela qual se ouve falar de um *soulava*. 40. p. 512. 41. p. 513. 42. p. 340, comentário p. 341. 43. Sobre o emprego da trompa, v. p. 340, 387, 471. Cf. ilustração LXI. A trompa feita de concha é o instrumento tocado em cada transação, em cada momento solene da refeição em comum etc. Sobre a extensão, quando não a história do uso da trompa, ver Jackson 1921. O uso de trombetas e tambores, por ocasião de festas e contratos, verifica-se num grande número de sociedades negras (guineenses e bantus), asiáticas, americanas, indo-européias etc. Vincula-se ao tema de direito e de economia que estudamos aqui e merece um estudo à parte, por si e em sua história. 44. P. 340. *Mwanita*, *mwanita*. Cf. o texto em kiriwina dos dois primeiros versos (2º >

[Um estado de excitação⁴⁵ apodera-se de meu parceiro⁴⁶]
Um estado de excitação apodera-se de seu cachorro,
Um estado de excitação apodera-se de seu cinto,

E assim por diante: "... de seu *gwara* (tabu sobre o côco e o bétele);⁴⁷ ... de seu colar *bagido'u*... ; ... de seu colar *bagiriku*; ... de seu colar *bagidudu*,⁴⁸ etc."

Uma outra fórmula mais mítica,⁴⁹ mais curiosa, porém de um tipo mais comum, exprime a mesma idéia. O parceiro do *kula* tem um animal auxiliar, um crocodilo que ele invoca e que deve trazer os colares (em Kitava, os *mwali*).

> e 3º, em nossa opinião), p. 448. Essa palavra é o nome de compridos vermes, de círculos negros, aos quais são identificados os colares de discos de espôndilo, p. 341. Segue a evocação-invocação: "Vinde aqui juntos. Eu vos farei vir aqui juntos. Vinde aqui juntos. O arco-íris aparece lá. Eu farei aparecer o arco-íris lá. O arco-íris aparece aqui. Eu farei aparecer o arco-íris aqui." Malinowski considera, de acordo com os indígenas, o arco-íris como um simples presságio. Mas ele pode designar também os reflexos múltiplos do nácar. A expressão "vinde aqui juntos" refere-se às coisas de valor que vão se juntar no contrato. Os jogos de palavras com "aqui" e "lá" são representados muito simplesmente pelos sons *m* e *w*, espécies de formativos; eles são muito freqüentes em magia. Depois vem a segunda parte do exórdio: "Sou o homem único, o chefe único etc." Mas ela só é interessante de outros pontos de vista, o do *potlatch* em particular. 45. A palavra que é assim traduzida é, cf. p. 449, *munumwaynise*, reduplicativo de *mwana* ou *mwayna* que exprime o "*iching*" ou "*state of excitement*". 46. Suponho que devia haver um verso desse gênero, porque Malinowski diz formalmente, p. 340, que essa palavra principal do encantamento designa o estado de espírito que tomou conta do parceiro e que lhe fará dar generosos presentes. 47. Geralmente imposto em função do *kula* e das *s'oi*, festas funerárias, a fim de juntar os alimentos e os frutos de areca necessários, bem como os objetos preciosos. Cf. p. 347 e 350. O encantamento estende-se aos alimentos. 48. Nomes diversos dos colares. Eles não são analisados nesta obra. Esses nomes compõem-se de *bagi*, colar (p. 351), e de diversas palavras. Seguem-se outros nomes especiais de colares, igualmente encantados. Como essa é uma fórmula do *kula* de Sinaketa, onde se buscam colares e se dão braceletes, fala-se apenas dos colares. A mesma fórmula emprega-se nos *kula* de Kiriwina; mas então, como lá se buscam braceletes, seriam os nomes dos diferentes tipos de braceletes que seriam mencionados, o resto da fórmula permanecendo idêntica. A conclusão da fórmula é igualmente interessante, porém, mais uma vez, só do ponto de vista do *potlatch*: "Eu 'vou *kula*' (fazer meu comércio), vou enganar meu *kula* (meu parceiro). Vou voar meu *kula*, vou pilhar meu *kula*, vou *kula* enquanto meu barco afundar... Meu renome é um trovão. Meu passo, um terremoto". O último trecho tem aparências estranhamente americanas. Existem exemplos análogos nas ilhas Salomão. Ver mais adiante. 49. p. 344, comentário p. 345. O final da fórmula é o mesmo que o que acabamos de citar: "vou *kula*" etc.

Crocodilo cai em cima, pega teu homem, empurra-o sob o *gebobo* (depósito de mercadoria da canoa),
Crocodilo, traz-me o colar, traz-me o *bagido'u*, o *bagiriku* etc...

Uma fórmula precedente do mesmo ritual invoca uma ave de rapina.⁵⁰

A última fórmula de encantamento dos associados e contratantes (em Dobu ou em Kitava, pelos homens de Kiriwina) contém um refrão⁵¹ do qual duas interpretações são dadas. O ritual, aliás, é muito comprido, longamente repetido: tem por finalidade enumerar tudo o que o *kula* proscree, todas as coisas de ódio e de guerra que devem ser conjuradas para poder haver amizade.

Tua fúria, o cachorro fareja,
Tua pintura de guerra, o cachorro fareja etc.

Outras versões dizem:⁵²

Tua fúria, o cachorro é dócil etc.

ou então:

Tua fúria parte como a maré, o cachorro brinca;
Tua cólera parte como a maré, o cachorro brinca etc.

Deve-se entender: "Tua fúria torna-se como o cachorro que brinca". O essencial é a metáfora do cachorro que se levanta e vem lambem a mão do dono. Assim deve fazer o homem e até mesmo a mulher de Dobu. Uma segunda interpretação, sofisticada, não isenta de escolástica, diz Malinowski, mas evidentemente muito indígena, oferece um outro comentário que, aliás, coincide mais com o que sabemos: "Os cachorros brincam cheirando-se. Quando mencionais a palavra cachorro, como há muito está prescrito, as coisas preciosas vêm do mesmo modo (brincar).

50. P. 343. Cf. p. 449, texto do primeiro verso com comentário gramatical. 51. P. 348. Esse refrão vem após uma série de versos (p. 347). "Tua fúria, homem de Dobu, retira-se (como o mar)." Segue-se depois a mesma série com "Mulher de Dobu". Cf. mais adiante. As mulheres de Dobu são tabu, enquanto as de Kiriwina prostituem-se aos visitantes. A segunda parte do encantamento é do mesmo tipo. 52. pp. 348, 349.

Demos braceletes, colares virão, uns e outros se encontrarão (como cachorros que vêm se cheirar)". A expressão, a parábola é encantadora. Todo o feixe de sentimentos coletivos é dado de uma só vez: o ódio possível dos associados, o isolamento dos *vaygu'a* cessando por encantamento; homens e coisas preciosas reunindo-se como cachorros que brincam e acodem ao chamado.

Uma outra expressão simbólica é a do casamento dos *mwali*, braceletes, símbolos femininos, e dos *soulava*, colares, símbolo masculino, que tendem um para o outro, como o macho para a fêmea.⁵³

Essas diversas metáforas significam exatamente a mesma coisa que o que exprime noutros termos a jurisprudência mítica dos Maori. Sociologicamente, é mais uma vez a mistura das coisas, dos valores, dos contratos e dos homens que se acha assim expressa.⁵⁴

Infelizmente, conhecemos mal a regra de direito que domina essas transações. Ou ela é inconsciente e mal formulada pelas pessoas de Kiriwina, informantes de Malinowski, ou, sendo clara para os trobriandeses, deveria ser o objeto de uma nova investigação. Possuímos apenas detalhes. A primeira oferenda de um *vaygu'a* tem o nome de *vaga*, "opening gift" [dom de abertura].⁵⁵ Ela abre, obriga definitivamente o donatário a uma oferenda recíproca, o *yotile*,⁵⁶ que Malinowski traduz excelentemente por "clinchng gift": a "oferenda que aferrolha" a transação. Um outro título dessa última oferenda é *kudu*, o dente que morde, que realmente corta e libera.⁵⁷ Ela é obrigatória: é esperada e deve ser equivalente à primeira; eventualmente, pode-se tomá-la à força ou de surpresa;⁵⁸ é possível⁵⁹ vingá-la⁶⁰ por magia, ou pelo menos por injúria

53. P. 356. Talvez haja aí um mito de orientação. 54. Poderia ser utilizado aqui o termo que Lévy-Bruhl emprega geralmente: "participação". Mas, justamente, esse termo tem por origem confusões, misturas e, em particular, identificações jurídicas e comunhões do gênero das que neste momento tentamos descrever. Estamos aqui no princípio e é inútil descer às conseqüências. 55. p. 345-ss. 56. p. 98. 57. Talvez haja igualmente nessa palavra uma alusão à antiga moeda feita de presas de javali, p. 353. 58. Costume do *lebu*, p. 319. Cf. Myrthe, p. 313. 59. Queixa violenta (*injuria*), p. 357 (ver numerosos cantos desse gênero em Thurnwald 1912, I). 60. p. 359. Diz-se de um *vaygu'a* célebre: "Muitos homens morreram por ele". Parece, ao menos num caso, o de Dobu (p. 356), que o *yotile* é sempre um *mwali*, um bracelete, princípio feminino da transação: "We do noi kwaypolu or pokala them, they are women". Mas, em Dobu, buscam-se apenas braceletes, e é possível que o fato não tenha outra significação.

e ressentimento, de um *yotile* mal retribuído. Se a pessoa é incapaz de retribuí-lo, ela pode a rigor oferecer um *basi* que apenas "fura" a pele, sem mordê-la, sem encerrar a questão. É uma espécie de presente de espera, de moratória; ele apazigua o credor ex-doador; mas não libera o devedor,⁶¹ futuro doador. Todos esses detalhes são curiosos e tudo é impressionante nessas expressões: mas não temos aqui a sanção. É ela puramente moral⁶² e mágica? O indivíduo "duro no *kula*" é apenas desprezado e eventualmente enfeitiçado? Será que o parceiro infiel não perde outra coisa: sua condição nobre ou, pelo menos, seu lugar entre os chefes? Eis o que ainda teríamos de saber.

Mas, por outro lado, o sistema é típico. Com exceção do velho direito germânico de que falaremos mais adiante, no estado atual da observação, de nossos conhecimentos históricos, jurídicos e econômicos, seria difícil encontrar uma prática da dádiva-troca mais nítida, mais completa, mais consciente e, de outra parte, melhor compreendida pelo observador que a registra, do que a descoberta por Malinowski nas Trobriand.⁶³

O *kula*, sua forma essencial, não é senão um momento, o mais solene, de um vasto sistema de prestações e de contraprestações que, em verdade, parece englobar a totalidade da vida econômica e civil das Trobriand. O *kula* parece ser apenas o ponto culminante dessa vida, sobretudo o *kula* internacional e intertribal; certamente ele é um dos objetivos da existência e das grandes viagens, mas dele participam, afinal, somente os chefes, somente os das tribos marítimas e, mais especificamente ainda, de algumas tribos marítimas. Ele apenas concretiza e reúne outras instituições.

Para começar, a troca dos próprios *vaygu'a* enquadra-se, por ocasião do *kula*, em toda uma série de outras trocas extremamente variadas, que vão do regateio ao salário, da solicitação à pura cortesia, da hospita-

61. Parece haver aqui vários sistemas de transações diversas e entremeadas. O *basi* pode ser um colar, cf. p. 98, ou um bracelete de menor valor. Mas pode-se dar como *basi* outros objetos que não são estritamente *kula*: as espátulas de cal (para bêtele), os colares grosseiros, os grandes machados polidos (*beku*), p. 358, 481, que são também espécies de moedas, ocorrem aqui. 62. p. 157, 359. 63. O livro de Malinowski, como o de Thurnwald, mostra a superioridade da observação de um verdadeiro sociólogo. Aliás, foram as observações de Thurnwald sobre o *mamoko*, 1912, t. III: 40 etc., a "*Trostgabe*", em Buin, que nos orientaram a pesquisa de uma parte desses fatos.

lidade completa à reticência e ao pudor. Em primeiro lugar, com exceção das *uvalaku*, as grandes expedições solenes, puramente cerimoniais e competitivas,⁶⁴ todos os *kula* dão ocasião a *gimwali*, trocas prosaicas, e estas não ocorrem necessariamente entre parceiros.⁶⁵ Há um mercado livre entre os indivíduos das tribos aliadas, ao lado das associações mais estreitas. Em segundo lugar, entre os parceiros do *kula* passa como que uma cadeia ininterrupta de presentes suplementares, dados e retribuídos, e também um comércio obrigatório. O *kula* inclusive os supõe. A associação que ele constitui, que é o seu princípio,⁶⁶ começa por um primeiro presente, o *vaga*, que é rogado insistentemente por meio de “solicitações”; para obter esse primeiro dom, pode-se cortejar o parceiro futuro, ainda independente, por uma série de presentes.⁶⁷ Enquanto há certeza de que o *vaygu'a* recíproco, o *yotile*, fechará o ferrolho, não há certeza de que o *vaga* será dado e as solicitações aceitas. Essa maneira de solicitar e de aceitar um presente é de praxe; cada um dos presentes dados assim tem um nome especial; as pessoas os mostram antes de oferecê-los; nesse caso, são os “*pari*”.⁶⁸ Outros têm um título que designa a natureza nobre e mágica do objeto oferecido.⁶⁹ Mas aceitar uma dessas oferendas é mostrar que se está disposto a entrar no jogo, quando não a permanecer. Alguns nomes desses presentes exprimem a situação de direito que sua aceitação acarreta:⁷⁰ desta vez, o negócio é considerado como concluído; esse presente é em geral alguma coisa bastante preciosa, um grande machado de pedra, por exemplo, ou uma colher de osso

64. P. 211. 65. p. 189. Cf. ilustr. XXXVII. Cf. p. 100, “secondary trade”. 66. Cf. p. 93. 67. Parece que esses presentes têm o nome genérico *wawoyla*, p. 353-54; cf. p. 360-61. Cf. *Woyla*, “*kula courting*”, p. 439, numa fórmula mágica em que são precisamente enumerados todos os objetos que o futuro parceiro pode possuir e cuja “ebulição” deve decidir o doador. Entre essas coisas está justamente a série dos presentes que segue. 68. Esse é o termo mais geral: “*presentation goods*”, p. 439, 205 e 350. A palavra *vata'i* é a que designa os mesmos presentes dados pelos habitantes de Dobu. Cf. p. 391. Esses “*arrival gifts*” são enumerados na fórmula: “Meu pote de cal, isso ferve; minha colher, isso ferve; meu pequeno cesto, isso ferve etc.” (mesmo tema e mesmas expressões, p. 200). Além desses nomes genéricos, há nomes particulares para diversos presentes de diversas circunstâncias. As oferendas de alimentos que os habitantes de Sinaketa trazem a Dobu (e não vice-versa), as cerâmicas, esteiras etc., têm o simples nome de *pokaia*, que corresponde a salário, oferenda etc. São também *pokaia* os *gugu'a*, “*personal belongings*”, p. 501, cf. p. 313, 270, pertencentes de que o indivíduo se desfaz para buscar seduzir (*poka-pokata*, p. 360) seu futuro parceiro, cf. p. 369. Há nessas sociedades um sentimento muito vivo da diferença entre as coisas que são de uso pessoal e as que são “*properties*”, coisas duráveis da família e da circulação. 69. Ex. p. 313, *buna*. 70. Ex. os *kaributu*, p. 344 e 358.

de baleia. Recebê-lo é comprometer-se a dar o *vaga*, a primeira dádiva desejada. Mas até aqui se continua sendo meio parceiro. Apenas a tradição solene compromete completamente. A importância e a natureza dessas dádivas provêm da extraordinária competição que se instala entre os parceiros possíveis da expedição que chega. Eles buscam o melhor parceiro possível da tribo oposta. A questão é grave: pois a associação que se tenta criar estabelece uma espécie de clã entre os parceiros.⁷¹ Para escolher, portanto, é preciso seduzir, deslumbrar.⁷² Levando em conta as hierarquias,⁷³ é preciso atingir o objetivo antes que os outros, ou melhor que os outros, provocar assim trocas mais abundantes das coisas mais ricas, que são naturalmente propriedade das pessoas mais ricas. Concorrência, rivalidade, ostentação, busca de grandeza e interesse, tais são os motivos diversos que subjazem a todos esses atos.⁷⁴

Eis aí as dádivas de chegada; outras dádivas lhes respondem e lhes equivalem: são dádivas de partida (chamadas *talo'i* em Sinaketa),⁷⁵ de dispensa; são sempre superiores às dádivas de chegada. Temos aí o ciclo das prestações e contraprestações usurárias já efetuado, ao lado do *kula*.

Naturalmente houve — o tempo todo que duram essas transações — prestações de hospitalidade, de alimentos e, em Sinaketa, de mulheres.⁷⁶ Enfim, durante todo esse tempo intervêm outras dádivas suplementares, sempre regularmente retribuídas. Parece-nos, inclusive, que a troca desses *korotumna* representa uma forma primitiva de *kula* — quando ele consistia em trocar também machados de pedra⁷⁷ e presas recurvadas de porco.⁷⁸

Aliás, todo o *kula* intertribal não é senão, a nosso ver, o caso exagerado, mais solene e mais dramático, de um sistema mais geral. Ele tira a tribo

71. Disseram a Malinowski: “Meu parceiro, a mesma coisa que meu gentílico (*kakavegoyu*). Ele poderia combater contra mim. Meu verdadeiro parente (*vegoyu*), a mesma coisa que um cordão umbilical, estaria sempre do meu lado” (p. 276). 72. É o que exprime a magia do *kula*, o *mwasila*. 73. Os chefes de expedição e os chefes de canoas têm, de fato, precedência. 74. Um mito divertido, o de Kasabwaybwayreta, p. 342, reúne todos esses motivos. Vê-se como o herói obteve o famoso colar Gumakarakedakeda, como ultrapassou todos os seus companheiros de *kula* etc. Ver também o mito de Takasikuna, p. 307. 75. P. 390. Em Dobu, p. 362, 365 etc. 76. Em Sinaketa, não em Dobu. 77. Sobre o comércio dos machados de pedra, ver Seligmann 1910: 350, 353. Os *korotumna* (Malinowski 1922: 365, 358) são geralmente colheres em osso de baleia decoradas, espátulas decoradas, que servem também de *basi*. Há ainda outras dádivas intermediárias. 78. *Doga*, *dogina*.

inteira do círculo estreito de suas fronteiras, e mesmo de seus interesses e de seus direitos; mas normalmente, no interior, os clãs e as aldeias estão ligados por vínculos do mesmo gênero. Só que então são somente os grupos locais e domésticos, e seus chefes, que saem de suas casas, visitam-se, negociam e casam-se. Isso talvez não mais se chame *kula*. No entanto, Malinowski, por oposição ao “*kula* marítimo”, fala com razão do “*kula* do interior” e de “comunidades de *kula*” que abastecem o chefe de seus objetos de troca. Mas não é exagero falar, nesses casos, de potlatch propriamente dito. Por exemplo, as visitas das pessoas de Kiriwina a Kitava para as festas funerárias, *s’oi*,⁷⁹ comportam muitas outras coisas além da troca dos *vaygu’a*; há nelas uma espécie de ataque simulado (*youlawada*),⁸⁰ uma distribuição de alimentos, com abundância de porcos e inhames.

Por outro lado, os *vaygu’a* e todos esses objetos nem sempre são adquiridos, fabricados e trocados pelos próprios chefes,⁸¹ e, pode-se dizer, não são nem fabricados⁸² nem trocados para os próprios chefes. A maior parte chega aos chefes sob a forma de dádivas de seus parentes de condição inferior, dos cunhados em particular, que são ao mesmo tempo vassallos,⁸³ ou dos filhos, que são enfeudados separadamente. Além disso, a maior parte dos *vaygu’a*, quando a expedição retorna, é solenemente transmitida aos chefes das aldeias, dos clãs, e mesmo às pessoas comuns dos clãs associados: em suma, a todo aquele que teve participação, direta ou indireta, geralmente muito indireta, na expedição,⁸⁴ e que é assim recompensado.

Enfim, ao lado ou, se quiserem, por cima, por baixo, ao redor e, em nossa opinião, no fundo desse sistema do *kula* interno, o sistema das dádivas trocadas permeia toda a vida econômica e moral dos trobriandeses. Ela está “impregnada” dele, como disse muito bem Malinowski. É um constante “dar e tomar”.⁸⁵ É como que atravessada por uma corrente

contínua e em todos os sentidos, de presentes dados, recebidos, retribuídos, obrigatoriamente e por interesse, por grandeza e por serviços, como desafios e garantias. Não podemos aqui descrever todos os fatos cuja publicação, aliás, o próprio Malinowski não concluiu. Vejamos os principais, inicialmente dois.

Uma relação inteiramente análoga àquela do *kula* é a dos *wasi*.⁸⁶ Ela estabelece trocas regulares, obrigatórias, entre parceiros de tribos agrícolas, de um lado, e de tribos marítimas, de outro. O sócio agricultor vem depositar seus produtos diante da casa de seu parceiro pescador. Este, num outro momento, após uma grande pesca, retribuirá generosamente a aldeia agrícola com o produto de sua pesca.⁸⁷ É o mesmo sistema de divisão do trabalho que constatamos na Nova Zelândia.

Uma outra forma de troca considerável adquire o aspecto de exposições.⁸⁸ São os *sagali*, grandes distribuições⁸⁹ de alimentos que se faz em várias ocasiões: colheitas, construção da cabana do chefe, construção de novas canoas, festas funerárias.⁹⁰ Essas distribuições são feitas a grupos que prestaram serviços ao chefe ou a seu clã;⁹¹ cultivo, transporte dos grandes troncos de árvores em que são talhadas as canoas e as vigas, serviços fúnebres prestados pelas pessoas do clã do morto etc. Elas são inteiramente equivalentes ao potlatch tlingit, estando presente inclusive o tema do combate e da rivalidade. Nelas vemos defrontarem-se os clãs e as fraternias, as famílias aliadas, e de modo geral parecem assunto de grupos, na medida em que a individualidade do chefe não transparece.

Mas, além desses direitos dos grupos e dessa economia coletiva, já menos próximos do *kula*, todas as relações individuais de troca, parecidos, são desse tipo. Talvez somente algumas sejam da ordem do simples escambo. No entanto, como este praticamente só ocorre entre parentes, aliados ou parceiros de *kula* e de *wasi*, não parece que a troca seja realmente livre. Em geral, mesmo aquilo que se recebe e do qual se obteve

79. P. 486 a 491. Sobre a extensão desses costumes, em todas as civilizações ditas de Massim-Norte, ver Seligmann 1910: 584. Descrição do *walaga*, p. 594, 603; cf. Malinowski 1922: 486-87.
80. P. 479. 81. P. 472. 82. A fabricação e a oferenda dos *mwali* por cunhados têm o nome de *youlo*, p. 503, 280. 83. P. 171-ss; cf. p. 98-ss. 84. Por exemplo, na construção de canoas, ou colaborando com cerâmicas ou víveres. 85. P. 167: “Toda a vida tribal é um constante ‘dar e receber’; toda cerimônia, ato legal e costumeiro só são feitos com uma dádiva material e uma contradádiva que os acompanham; a riqueza dada e recebida é um dos principais instrumentos da organização social, do poder do chefe, dos laços de parentesco pelo sangue e dos laços de parentesco por casamento.” Cf. p. 175-76 e *passim* (ver índice: *Give and take*).

86. Ela é geralmente idêntica à do *kula*, os parceiros sendo com freqüência os mesmos, p. 193; para a descrição do *wasi*, ver p. 187-88. Cf. ilustr. XXXVI. 87. A obrigação dura ainda hoje, apesar dos inconvenientes e das perdas de pérolas sofridas pelos pescadores, obrigados a viver da pesca e a perder rendimentos importantes por uma obrigação puramente social. 88. Ver ilustr. XXXVII e XXXVIII. 89. A palavra *sagali* quer dizer distribuição (como *hakari* em polinésio), p. 491. Descrição p. 147-50; p. 170, 182-83. 90. Ver p. 491. 91. Isso é sobretudo evidente no caso das festas funerárias. Cf. Seligmann 1910: 594-603.

a posse – não importa de que maneira – não é guardado para si, salvo se for imprescindível; normalmente é transmitido a uma outra pessoa, a um cunhado, por exemplo.⁹² Acontece de coisas que uma pessoa adquiriu e deu voltarem a ela no mesmo dia, idênticas.

Todas as recompensas de prestações as mais diversas, de coisas e serviços, entram nessa categoria. Eis aqui, em desordem, as mais importantes.

Os *pokala*⁹³ e *kaributu*,⁹⁴ “*sollicitory gifts*” [dons de solicitação] que vimos no *kula*, são espécies de um gênero bem mais vasto que corresponde bastante bem ao que chamamos salário. São oferecidos aos deuses, aos espíritos. Um outro nome genérico do salário é *vakapula*,⁹⁵ *mapula*.⁹⁶ são sinais de reconhecimento e de boa acolhida e devem ser retribuídos. A esse respeito, Malinowski fez,⁹⁷ em nossa opinião, uma importantíssima descoberta que esclarece todas as relações econômicas e jurídicas entre os sexos no interior do casamento: os serviços de toda espécie prestados à mulher pelo marido são considerados como um salário-dádiva pelo serviço prestado pela mulher quando ela empresta o que o Alcorão chama também “o campo”.

A linguagem jurídica um tanto pueril dos trobriandeses multiplicou as distinções de nomes para todo tipo de contraprestações, conforme o nome da prestação recompensada,⁹⁸ da coisa dada,⁹⁹ da circunstância,¹⁰⁰

92. P. 175. 93. P. 323; outro termo, *kwaypolu*, p. 356. 94. P. 378-79, 354. 95. P. 163, 373. O *vakapula* tem subdivisões com títulos especiais, por exemplo: *vewoulo* (*initial gift*) e *yomelu* (*final gift*) (isso prova a identidade com o *kula*, cf. a relação *yotile vaga*). Um certo número desses pagamentos tem títulos especiais: *karibudaboda* designa a recompensa dos que trabalham nas canoas e, em geral, dos que trabalham, por exemplo, no campo, em particular para os pagamentos finais das colheitas (*urigubu*, no caso das prestações anuais de colheita por um cunhado, p. 63-65, p. 181) e para a fabricação de colares, p. 394 e 183. Esta tem também o título de *sousala* quando é suficientemente grande (fabricação dos discos de Kaloma, p. 373, 183). *Youlo* é o título do pagamento pela fabricação de um bracelete. *Puwayu* é o do alimento dado como estímulo à equipe de lenhadores. Ver o belo canto à p. 129: “O porco, o côco (bebida) e os inhames acabaram / E continuamos puxando... muito pesados”. 96. As palavras *vakapula* e *mapula* são modos diferentes do verbo *pula*, *vaka* sendo evidentemente o formativo do causativo. Sobre o *mapula*, ver p. 178-ss, 182-ss. Malinowski traduz com frequência por “*repayment*”. Ele é em geral comparado a um “emplastro”, pois acalma o sofrimento e a fadiga do serviço prestado, compensa a perda do objeto ou do segredo dados, do título e do privilégio concedidos. 97. p. 179. O nome das “dádivas por causa sexual” é também *buwana* e *sebuwana*. 98. Ver notas precedentes: assim também, *Kabigidoya*, p. 164, designa a cerimônia da apresentação de uma nova canoa, os que a produzem, o ato que executam (“romper a dianteira da nova canoa” etc.) e os presentes que, aliás, são retribuídos >

etc. Alguns nomes levam em conta todas essas considerações; por exemplo, a dádiva feita a um mágico, ou para a aquisição de um título, chama-se *laga*.¹⁰¹ É impressionante o quanto esse vocabulário é complicado por uma estranha inaptidão em dividir e em definir, e por estranhos refinamentos de nomenclatura.

OUTRAS SOCIEDADES MELANÉSIAS

Multiplicar as comparações com outros pontos da Melanésia não é necessário. No entanto, alguns detalhes tomados aqui e ali fortalecerão a convicção e provarão que os trobriandeses e os neocaledônios não desenvolveram de forma anormal um princípio que não se verificaria nos povos vizinhos.

Na extremidade sul da Melanésia, em Fiji, onde identificamos o potlatch, estão em vigor outras instituições notáveis que pertencem ao sistema da dádiva. Há uma estação do ano, a do *kere-kere*, durante a qual nada se pode recusar a ninguém.¹⁰² Dádivas são trocadas entre as duas famílias por ocasião do casamento¹⁰³ etc. Além disso, a moeda de Fiji, feita de dentes de cachalote, é exatamente do mesmo tipo que a dos trobriandeses. Ela tem o nome de *tambua*,¹⁰⁴ é completada por pedras (mães dos dentes) e ornamentos, espécies de “mascotes”, talismãs e “figas” da tribo. Os sentimentos dos fijianos em relação a seus *tambua* são exatamente os mesmos que os que descrevemos há pouco: “Eles os tratam como bonecas, os tiram do cesto, os admiram e falam de sua beleza; untam e pulem a mãe deles”.¹⁰⁵ A apresentação dos *tambua* constitui uma demanda: aceitá-los é comprometer-se.¹⁰⁶

Os melanésios da Nova Guiné e alguns dos Papua influenciados por eles chamam sua moeda pelo nome de *tau-tau*,¹⁰⁷ ela é do mesmo gênero e é objeto das mesmas crenças que a moeda dos trobriandeses.¹⁰⁸

> com generosidade. Outras palavras designam a locação da canoa, p. 186; dádivas de boas-vindas, p. 232 etc. 99. *Buna*, dádivas de “*big cowrie shell*”, p. 317. 100. *Youlo*, *vaygu'a* dado em recompensa de trabalho numa colheita, p. 280. 101. P. 186, 426 etc., designa evidentemente toda contraprestação usurária. Pois há um outro nome, *ula-ula*, para as simples aquisições de fórmulas mágicas (*sousala*, quando o valor do presente é muito elevado, p. 183). *Ula'ula* se diz também quando os presentes são oferecidos tanto aos mortos quanto aos vivos (p. 183) etc. 102. Brewster 1922: 91-92. 103. Id. *ibid.*: 191. 104. Id. *ibid.*: 23. Reconhece-se a palavra *tabu*, *tambu*. 105. Id. *ibid.*: 24. 106. Id. *ibid.*: 26. 107. Seligmann 1910 (glossário: 754 e 77, 93, 94, 109, 204). 108. Ver a descrição dos *doa*, id. *ibid.*: 89, 71, 91 etc.

Mas convém aproximar esse nome de *tahu-tahu*¹⁰⁹ que significa o “empréstimo de porcos” (Motu e Koita). Ora, esse nome¹¹⁰ nos é familiar. Trata-se do termo polinésio, raiz da palavra *taonga* que, em Samoa e na Nova Zelândia, se refere a jóias e propriedades incorporadas à família. As próprias palavras são polinésias, assim como as coisas.¹¹¹

Sabe-se que os melanésios e os Papua da Nova Guiné têm o potlatch.¹¹²

Os belos documentos que Thurnwald nos transmite sobre as tribos de Buin¹¹³ e sobre os Banaro¹¹⁴ já nos forneceram numerosos pontos de comparação. O caráter religioso das coisas trocadas é ali evidente, em particular da moeda, da maneira pela qual ela recompensa os cantos, as mulheres, o amor, os serviços; como nas Trobriand, ela é uma espécie de penhor. Enfim, Thurnwald analisou, num caso bem estudado,¹¹⁵ um dos fatos que melhor ilustram ao mesmo tempo o que é esse sistema de dádivas recíprocas e o que é impropriamente chamado casamento por compra: este, na realidade, compreende prestações em todos os sentidos, inclusive da família por aliança: é devolvida a mulher cujos pais não deram presentes de retorno suficientes.

Em suma, todo o mundo das ilhas, e provavelmente uma parte do mundo da Ásia meridional que lhe é aparentado, conhece um mesmo sistema de direito e de economia.

A idéia que convém fazer dessas tribos melanésias, ainda mais ricas e comerciantes que as polinésias, é portanto muito diferente da que costuma ser feita. Esses povos têm uma economia extra-doméstica e um sistema de troca muito desenvolvido, com um ritmo mais intenso e precipitado, talvez, que o que conheciam nossos camponeses ou as aldeias de pescadores de nossas costas há menos de cem anos. Têm uma vida

109. Id. *ibid.*: 95 e 146. 110. As moedas não são as únicas coisas desse sistema de dádivas que as tribos do golfo da Nova Guiné chamam com um nome idêntico à palavra polinésia de mesmo sentido. Já assinalamos mais acima a identidade dos *hakari* neozelandeses e dos *hekarai*, festas-exposições de alimento que Seligmann nos descreveu na Nova Guiné (Motu e Koita), cf. 1910: 144-45, *ilust.* XVI-XVIII. 111. Ver mais acima. É significativo que a palavra *tun*, no dialeto de Mota (ilhas Banks) – evidentemente idêntica a *taonga* – tenha o sentido de comprar (em particular, uma mulher). Codrington, no mito de Qat comprando a noite (1890: 307-08, n. 9), traduz por: “comprar a um alto preço”. Com efeito, é uma compra feita segundo as regras do potlatch, bem atestado nessa parte da Melanésia. 112. Ver documentos citados em *A.S.*, v. 12: 372. 113. Ver sobretudo Thurnwald 1912, III: 38 a 41. 114. Id. 1922. 115. Id. 1912, III, *ilust.* 2, n. 3.

econômica extensa que ultrapassa as fronteiras das ilhas e dos dialetos, e um comércio considerável. Ora, eles substituem com vigor, através de dádivas feitas e retribuídas, o sistema de compra e venda.

O ponto no qual esses direitos – e, como veremos, o direito germânico também – tropeçaram foi sua incapacidade de abstrair e de dividir seus conceitos econômicos e jurídicos. Aliás, eles não tinham necessidade disso. Nessas sociedades, nem o clã nem a família sabem dissociar-se, como tampouco dissociar seus atos; os próprios indivíduos, por mais influentes e conscientes que sejam, não sabem compreender que precisam se opor uns aos outros, e que precisam saber dissociar seus atos uns dos outros. O chefe confunde-se com seu clã e este com ele; os indivíduos só se sentem agir de uma única maneira. Holmes observa finalmente que as duas linguagens, uma papua, a outra melanésia, das tribos que ele conhece na embocadura do Finke (Toaripi e Namau), têm “um único termo para designar a compra e a venda, fazer e tomar um empréstimo”. As operações “antitéticas são expressas pela mesma palavra”.¹¹⁶ “Estritamente falando, eles não sabiam pedir emprestado e emprestar no sentido em que empregamos esses termos, havendo sempre algo de dado na forma de honorários pelo empréstimo, e que era devolvido ao ser quitado o empréstimo.”¹¹⁷ Esses homens não têm nem a idéia da venda nem a idéia do empréstimo, no entanto fazem operações jurídicas e econômicas que têm a mesma função.

Do mesmo modo, a noção de escambo não é mais natural aos melanésios que aos polinésios.

Um dos melhores etnógrafos, Kruyt, embora se servindo da palavra venda, nos descreve com precisão¹¹⁸ esse estado de espírito entre os habitantes das Celebes centrais. E no entanto, os Toradja estão há muito tempo em contato com os malaios, grandes comerciantes.

Assim, uma parte da humanidade, relativamente rica, trabalhadora, criadora de excedentes importantes, soube e sabe trocar coisas consideráveis, sob outras formas e por razões diferentes das que conhecemos.

116. Holmes 1924: 294. 117. No fundo, Holmes nos descreve bastante mal o sistema das dádivas intermediárias. Ver mais adiante *basí*. 118. Ver o trabalho citado mais acima. A incerteza do sentido das palavras que traduzimos mal: “comprar, vender”, não é particular às sociedades do Pacífico. Voltaremos a esse assunto, mas desde já lembramos que, mesmo em nossa linguagem corrente, a palavra venda designa tanto a venda quanto a compra, e que em chinês há apenas uma diferença de tom entre os dois monossílabos que designam o ato de vender e o ato de comprar.

3. Noroeste americano

A HONRA E O CRÉDITO

Dessas observações sobre alguns povos melanésios e polinésios já se delineia uma figura bem formada desse regime da dádiva. A vida material e moral, a troca, nele funcionam de uma forma desinteressada e obrigatória ao mesmo tempo. Ademais, essa obrigação se exprime de maneira mítica, imaginária ou, se quiserem, simbólica e coletiva: ela assume o aspecto do interesse ligado às coisas trocadas: estas jamais se separam completamente de quem as troca; a comunhão e a aliança que elas estabelecem são relativamente indissolúveis. Com efeito, esse símbolo da vida social – a permanência da influência das coisas trocadas – apenas traduz bastante diretamente a maneira pela qual os subgrupos dessas sociedades segmentadas, de tipo arcaico, estão constantemente imbricados uns nos outros, e sentem que se devem tudo.

As sociedades indígenas do noroeste americano apresentam as mesmas instituições, com a diferença de que nelas são ainda mais radicais e mais acentuadas. Em primeiro lugar, dir-se-ia que o escambo é desconhecido. Mesmo após um longo contato com os europeus,¹¹⁹ não parece que nenhuma das consideráveis transferências de riquezas¹²⁰ que ali se operam constantemente se faça de outro modo senão nas formas solenes do potlatch.¹²¹ Iremos descrever esta última instituição de nosso ponto de vista.

Obs. – Antes, é indispensável uma breve descrição dessas sociedades. As tribos, ou melhor, os grupos de tribos de que vamos falar residem todos na costa do noroeste americano: do Alaska,¹²² Tlingit e Haída, e da Colúmbia

119. Com os russos desde o século XVIII e os caçadores canadenses franceses desde o início do século XIX. 120. Ver, no entanto, vendas de escravos: Swanton, *Haída Texts and Myths* (1905b): 410. 121. Uma bibliografia sumária dos trabalhos teóricos relativos a esse “potlatch” é dada mais acima. 122. Este quadro sucinto é traçado sem justificação, mas é necessário. Prevenimos que ele não é completo nem do ponto de vista do número e do nome das tribos, nem do ponto de vista de suas instituições. Deixamos de lado um grande número de tribos, principalmente as seguintes: 1) Nootka (grupo Wakash, ou Kwakiutl), Bella Kula (vizinho); 2) tribos salish da costa sul. Por outro lado, as pesquisas relativas à extensão do potlatch deveriam ser levadas mais ao sul, até a Califórnia. Ali – o que é notável de outros pontos de vista – a instituição parece difundida nas sociedades dos grupos ditos Punutia e >

Britânica, principalmente Haída, Tsimshian e Kwakiutl.¹²³ Elas vivem também do mar ou, quando junto aos rios, de sua pesca mais do que da caça; mas, ao contrário dos melanésios e polinésios, não têm agricultura. No entanto são muito ricas, e mesmo hoje suas pescarias, suas caçadas, suas peles lhes fornecem importantes excedentes, sobretudo quando calculados pelos índices europeus. Elas têm as mais sólidas casas de todas as tribos americanas, e uma indústria de cedro extremamente desenvolvida. Seus barcos são bons e, embora raramente se aventurem em alto mar, sabem navegar entre as ilhas e as costas. Suas artes materiais são muito apuradas. Em particular, mesmo antes da chegada do ferro, no século XVIII, elas sabiam coletar, fundir, moldar e cunhar o cobre encontrado em estado natural em terras tsimshian e tlingit. Alguns de seus cobres, verdadeiros

> Hoka: ver por ex. Powers 1877: 153 (Pomo), 238 (Wintum), 303, 311 (Maidu); cf. pp. 247, 325, 332, 333, para outras tribos; observações gerais, p. 411. A seguir, as instituições e as artes que descrevemos em poucas palavras são infinitamente complicadas, e nelas algumas ausências são não menos curiosas que algumas presenças. Por exemplo, a cerâmica é desconhecida, como na camada mais inferior da civilização do Pacífico sul. 123. As fontes que permitem o estudo dessas sociedades são consideráveis e de uma notável segurança, sendo muito abundantemente filológicas e compostas de textos transcritos e traduzidos. Ver bibliografia em Davy 1922: 21, 171, 215. Acrescentar, principalmente: F. Boas e G. Hunt, *Ethnology of the Kwakiutl* (1921); Boas, *Tsimshian Mythology* (1916, publicado em 1923). No entanto, todas essas fontes têm um inconveniente: ou as antigas são insuficientes, ou as novas, apesar de seus detalhes e de sua profundidade, não são bastante completas do ponto de vista que nos ocupa. Foi para a civilização material, para a lingüística e a literatura mitológica que se voltou a atenção de Boas e de seus colaboradores da Jesup Expedition. Mesmo os trabalhos de emógrafos profissionais mais antigos (Krause, Jacobsen) ou mais recentes (Sapir, Hill Tout etc.) têm a mesma orientação. A análise jurídica, econômica e a demografia permanecem, se não por fazer, ao menos por completar. (Entretanto, a morfologia social é iniciada pelos diversos *Census* do Alaska e da Colúmbia Britânica.) Barbeau nos promete uma monografia completa dos Tsimshian. Aguardamos essa informação indispensável e esperamos ver esse exemplo em breve imitado, enquanto é tempo. Sobre numerosos pontos relativos à economia e ao direito, os velhos documentos – os dos viajantes russos, ou de Krause (1885), de Dawson (sobre os Haída, Kwakiutl, Bellakoola etc.), a maior parte publicados no *Bulletin* do *Geological Survey* do Canadá ou nos *Proceedings of the Royal Society* do Canadá; os de Swan (Nootka) 1870; os de Mayne 1862 – são ainda os melhores e suas datas lhes conferem uma definitiva autoridade. Na nomenclatura dessas tribos há uma dificuldade. Os Kwakiutl formam uma tribo e dão também seu nome a várias outras tribos que, confederadas com eles, formam uma verdadeira nação. Procuraremos mencionar de que tribo kwakiutl falamos a cada vez. Quando não o fizermos, é dos Kwakiutl propriamente ditos que se trata. A palavra kwakiutl, aliás, quer dizer simplesmente rico, “fumaça do mundo”, e já indica por si mesma a importância dos fatos econômicos que vamos descrever.

escudos brasonados, lhes serviam como uma espécie de moeda. Outro tipo de moeda foi seguramente as belas mantas ditas de Chilkat,¹²⁴ admiravelmente ornadas de figuras e que servem ainda de enfeites, algumas tendo um valor considerável. Esses povos têm excelentes escultores e desenhistas profissionais. Os cachimbos, maças, bastões, colheres de chifre esculpido etc., são o ornamento de nossas coleções etnográficas. Toda essa civilização é notavelmente uniforme, numa área bastante ampla. Evidentemente essas sociedades se penetraram mutuamente em datas muito antigas, embora pertençam, ao menos por suas línguas, a, no mínimo, três diferentes famílias de povos.¹²⁵ Sua vida de inverno, mesmo para as tribos mais meridionais, é muito diferente da de verão. As tribos têm uma dupla morfologia: dispersas desde o fim da primavera, para a caça, para a coleta de raízes e bagas suculentas das montanhas, para a pesca fluvial do salmão, no inverno elas voltam a se concentrar no que chamam suas “vilas”. E é então, durante todo o tempo dessa concentração, que elas se põem num estado de perpétua efervescência. A vida social torna-se extremamente intensa, inclusive mais intensa do que nas congregações tribais que podem ocorrer no verão. Ela consiste numa espécie de agitação perpétua. São visitas constantes de tribos a tribos inteiras, de clãs a clãs e de famílias a famílias. São festas repetidas, contínuas, cada uma delas geralmente muito longa. Por ocasião de casamentos, rituais variados, promoções, gasta-se sem contar tudo o que foi acumulado com grande empenho no verão e no outono numa das costas mais ricas do mundo. O mesmo acontece na vida privada: convidam-se as pessoas do clã quando se matou uma foca, quando se abre uma caixa de bagas ou de raízes conservadas; convidam-se todos quando encalha uma baleia. A civilização moral, do mesmo modo, é notavelmente uniforme, embora dispondo-se entre o regime da fratria (Tlingit e Haïda) com descendência uterina, e o clã com descendência masculina mitigada dos Kwakiutl; os caracteres gerais da organização social e, em particular, do totemismo revelam-se mais ou menos os mesmos em todas as tribos. Elas têm confrarias, como na Melanésia, nas ilhas Banks, impropriamente chamadas sociedades secretas, com freqüência internacionais, mas nas quais a sociedade dos homens — e, seguramente, entre os Kwakiutl, a sociedade

124. Sobre as mantas de Chilkat, ver Emmons 1907: III. 125. Ver Rivet, em Meillet e Cohen 1924, *Les Langues du monde*: 616-ss. Foi Sapir (1915) quem definitivamente reduziu o tlingit e o haïda a ramos da matriz atapascana.

das mulheres — recortam as organizações de clãs. Uma parte das dádivas e contraprestações de que iremos falar é destinada, como na Melanésia,¹²⁶ a pagar as graduações e as ascensões¹²⁷ sucessivas nessas confrarias. Os rituais, dessas confrarias e dos clãs, ocorrem nos casamentos de chefes, nas “vendas dos cobres”, nas iniciações, nas cerimônias xamanísticas, nas cerimônias funerárias, estas últimas sendo mais desenvolvidas entre os Haïda e os Tlingit. Tudo isso efetuado numa série indefinidamente retribuída de “potlatch”. Há potlatch em todas as direções, respondendo a outros potlatch em todas as direções. Como na Melanésia, é um constante *give and take*, “dar e receber”.

O próprio potlatch, tão típico como fato, e ao mesmo tempo tão característico dessas tribos, não é outra coisa senão o sistema das dádivas trocadas.¹²⁸ Diferencia-se apenas pela violência, o exagero, os antagonismos que suscita, de um lado, e, de outro, por uma certa pobreza dos conceitos jurídicos, por uma estrutura mais simples, mais bruta do que na Melanésia, sobretudo nas duas nações do Norte, Tlingit e Haïda.¹²⁹ O caráter coletivo do contrato¹³⁰ aparece melhor, nelas, do que na Melanésia e na Polinésia. No fundo, essas sociedades estão mais próximas, apesar das aparências, daquilo que chamamos as prestações totais simples. Assim os conceitos jurídicos e econômicos têm menos clareza e precisão consciente. Na prática, porém, os princípios são formais e suficientemente claros.

126. Sobre esses pagamentos para aquisição de graduações, ver Davy 1922: 300-05. Em relação à Melanésia, ver exemplos em Codrington 1890: 106-ss. etc.; Rivers 1914, I: 70-ss. 127. Essa palavra ascensão deve ser tomada no sentido próprio e no figurado. Assim como o ritual do *vajapeya* (védico posterior) comporta um ritual de ascensão numa escada, assim também os rituais melanésios consistem em fazer o jovem chefe subir a uma plataforma. Os Snahnaïmuq e os Shushwap do noroeste conhecem o mesmo andaime de onde o chefe distribui seu potlatch. Boas 1891: 39; 1894: 459. As outras tribos conhecem apenas a plataforma onde sentam-se os chefes e as altas confrarias. 128. É assim que os velhos autores, Mayne, Dawson, Krause etc., descrevem seu mecanismo. Ver em particular Krause 1885: 187-ss, uma coleção de documentos de velhos autores. 129. Se a hipótese dos linguistas é exata e se os Tlingit e Haïda são simplesmente Atapascanos que adotaram a civilização do Noroeste (hipótese da qual Boas, aliás, está um pouco distante), o caráter grosseiro dos potlatch tlingit e haïda se explicaria por si mesmo. É possível também que a violência do potlatch do noroeste americano provenha do fato de essa civilização estar no ponto de encontro dos dois grupos de famílias de povos que o possuíam igualmente: uma civilização vinda do sul da Califórnia, uma civilização vinda da Ásia (sobre esta última, ver mais adiante). 130. Ver Davy 1922: 247-ss.

Duas noções, no entanto, são mais bem evidenciadas que no potlatch melanésio ou que nas instituições mais evoluídas ou mais decompostas da Polinésia: é a noção de crédito, de termo, e também a de honra.¹³¹

As dadas circulam, como vimos, na Melanésia e na Polinésia, com a certeza de que serão retribuídas, tendo como “garantia” a virtude da coisa dada que é, ela própria, essa “garantia”. Mas, em toda sociedade possível, é da natureza da dádiva obrigar a termo. Por definição, uma refeição em comum, uma distribuição de *kava*, um talismã que se leva não podem ser retribuídos imediatamente. O “tempo” é necessário para executar qualquer contraprestação. A noção de termo está portanto logicamente implicada quando se trata de retribuir visitas, contrair casamentos, alianças, estabelecer uma paz, participar de jogos e combates

131. Sobre o potlatch, Boas nada escreveu de melhor do que a seguinte página (1898: 54-55, cf. 1880: 38): “O sistema econômico dos índios da colônia britânica é amplamente baseado no crédito assim como o dos povos civilizados. Em todos os seus empreendimentos, o índio confia na ajuda de seus amigos, prometendo pagá-los por essa ajuda numa data ulterior. Se essa ajuda fornecida consiste em coisas de valor que são calculadas pelos índios em mantas, assim como calculamos em moeda, ele promete retribuir o valor do empréstimo com juros. O índio não tem sistema de escrita e, portanto, para que a transação tenha garantias, ela é feita em público. Contrair dívidas, de um lado, pagar dívidas, de outro, isso é o potlatch. Esse sistema econômico desenvolveu-se a tal ponto que o capital possuído por todos os indivíduos associados da tribo excede em muito a quantidade de valores disponíveis que existe; dito de outro modo, as condições são inteiramente análogas às que prevalecem em nossa sociedade: se quiséssemos que nos pagassem todos os nossos créditos, descobriríamos que de modo algum há dinheiro suficiente, de fato, para pagá-los. O resultado de uma tentativa dos credores de fazer reembolsar seus empréstimos é um pânico desastroso do qual a comunidade se ressentirá por muito tempo. “Convém compreender claramente que um índio que convida os amigos e vizinhos a um potlatch, o qual, aparentemente, desperdiça os resultados acumulados de longos anos de trabalho, tem em vista duas coisas que só podemos reconhecer como sensatas e dignas de louvor. Seu primeiro objeto é pagar suas dívidas. Isso é feito publicamente, com muita cerimônia e à maneira de uma autenticação em cartório. Seu segundo objeto é colocar os frutos de seu trabalho de tal forma que obtenha o maior proveito tanto para si quanto para os filhos. Os que recebem presentes nessa festa, os recebem como empréstimos que utilizam em seus empreendimentos em curso, mas, após o intervalo de alguns anos, é preciso retribuí-los com juros ao doador ou a seu herdeiro. Assim, o potlatch acaba sendo considerado pelos índios como um meio de assegurar o bem-estar de seus filhos, se os deixam órfãos quando são jovens...”. Corrigindo os termos “dívida, pagamento, reembolso, empréstimo” e substituindo-os por termos como “presentes dados e presentes retribuídos”, termos que Boas, aliás, acaba por empregar, tem-se uma idéia bastante exata do funcionamento da noção de crédito no potlatch. Sobre a noção de honra, ver Boas 1890: 57.

regulamentados, celebrar festas alternativas, retribuir serviços rituais e de honra, “manifestar respeito” recíprocos,¹³² coisas essas que se trocam juntamente com coisas cada vez mais numerosas e preciosas, à medida que essas sociedades são mais ricas.

A história econômica e jurídica corrente é muito incorreta sobre esse ponto. Imbuída de idéias modernas, ela concebe idéias *a priori* da evolução,¹³³ seguindo uma lógica supostamente necessária; no fundo, não vai além das velhas tradições. Nada mais perigoso que essa “sociologia inconsciente”, como a chamou Simiand. Por exemplo, Cuq faz esta afirmação: “Nas sociedades primitivas, concebe-se apenas o regime do escambo; nas avançadas, pratica-se a venda com pagamento à vista. A venda a crédito caracteriza uma fase superior da civilização; ela aparece primeiro sob uma forma desviada, combinação da venda com pagamento à vista e do empréstimo”.¹³⁴ Na verdade, o ponto de partida está alhures. Ele foi dado numa categoria de direitos relegada pelos juristas e os economistas, que não se interessam por ela; é a dádiva, fenômeno complexo, sobretudo em sua forma mais antiga, a da prestação total que não examinamos nesta dissertação; ora, a dádiva implica necessariamente a noção de crédito. A evolução não fez o direito passar da economia do escambo à venda, e do pagamento à vista ao pagamento a prazo. Foi sobre um sistema de presentes dados e retribuídos a prazo que se edificaram, de um lado, o escambo, por simplificação, por aproximações de tempos outrora disjuntos, e, de outro lado, a compra e a venda, esta a prazo e à vista, e também o empréstimo. Pois nada prova que nenhum dos direitos que foram além da fase que descrevemos (direito babilônio, em particular) não tenha conhecido o crédito que conhecem todas as sociedades arcaicas que sobrevivem em torno de nós. Eis uma outra forma, simples e realista, de resolver o problema dos dois “momentos do tempo” que o contrato unifica, e que Davy já estudou.¹³⁵

Não menos importante é o papel que nessas transações dos índios desempenha a noção de honra.

132. Expressão tlingit: Swanton, *Tlingit Indians* (1903: 421). 133. Não se percebeu que a noção de prazo era não apenas tão antiga, mas também tão simples ou, se quiserem, tão complexa quanto a noção de pagamento à vista. 134. Estudo sobre os contratos da época da primeira dinastia babilônia (Cuq 1910: 477). 135. Davy 1922: 207.

Em parte alguma o prestígio individual de um chefe e o prestígio de seu clã estão mais ligados ao dispêndio e à exatidão em retribuir usurariamente as dádivas aceitas, de modo a transformar em obrigados aqueles que os obrigaram. Aqui, o consumo e a destruição são realmente sem limites. Em certos potlatch deve-se gastar tudo o que se tem e nada conservar.¹³⁶ É uma disputa de quem será o mais rico e também o mais loucamente perdulário. O princípio do antagonismo e da rivalidade está na base de tudo. O estatuto político dos indivíduos, nas confrarias e nos clãs, as posições de todo tipo se obtêm pela “guerra de propriedade”¹³⁷ assim como pela guerra, ou pela sorte, ou pela herança, pela aliança e o casamento. Mas tudo é concebido como se fosse uma “luta de riqueza”.¹³⁸

136. Distribuição de toda a propriedade: Kwakiutl, Boas, “Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians” (1895b: 469). No caso de iniciação do noviço, id. ibid.: 551, Koskimo. Shushwap: redistribuição, Boas 1890: 91; Swanton 1903: 442 (num discurso): “Ele gastou tudo para mostrar a ele” (seu sobrinho). Redistribuição de tudo que se ganhou no jogo, Swanton, *Texts and Myths of the Tlingit Indians* (1909: 139). 137. Sobre a guerra de propriedade, ver o canto de Maa, Boas 1895b: 577, p. 602: “Combate-mos com propriedade”. A oposição guerra de riquezas / guerra de sangue aparece nos discursos feitos no mesmo potlatch de 1895 em Fort Rupert. Ver Boas e Hunt, *Kwakiutl Texts*, 1905, t. III: 485, 482; e Boas 1895b: 668, 673. 138. Ver particularmente o mito de Haiyas (Haïda texts, *Jesup*, VI, n. 83, Masset), que perdeu a “face” no jogo e morre por isso. Suas irmãs e seus sobrinhos adotam o luto, oferecem um potlatch de desforra e ele ressuscita. — Seria oportuno, a esse respeito, estudar o jogo que, mesmo entre nós, não é considerado como um contrato, mas como uma situação na qual se compromete a honra e se entregam bens que poderiam não ser entregues. O jogo é uma forma do potlatch e do sistema das dádivas. Sua extensão no noroeste americano é significativa. Embora seja conhecido dos Kwakiutl (ver Boas 1921: 1394, s. v. *ebayu*: dados (?), s. v. *lepa*, p. 1435, cf. *lep*, p. 1448, “segundo potlatch, dança”; cf. p. 1423, s. v. *maqwate*), ele não parece desempenhar entre eles um papel comparável ao que possui entre os Haïda, Tlingit e Tsimshian. Estes são jogadores inveterados e perpétuos. Ver descrições do jogo de bastonetes entre os Haïda: Swanton, Haïda (1905c: 58-ss, 141-ss), para as figuras e os nomes; mesmo jogo entre os Tlingit, descrição com nomes dos bastonetes: Swanton 1903: 443. O *naq* tlingit ordinário, a peça que ganha, equivale ao *djil* haïda. — As histórias estão cheias de lendas de jogos, de chefes que perderam tudo no jogo. Um chefe tsimshian perdeu inclusive seus filhos e seus parentes: Boas 1916: 207, 101; cf. Boas ibid.: 409. Uma lenda haïda conta a história de um jogo total dos Tsimshian contra os Haïda. Ver Swanton 1905b: 322. Cf. a mesma lenda: os jogos contra os Tlingit, id. ibid.: 94. Um catálogo desses temas será encontrado em Boas 1916: 847 e 843. A etiqueta e a moral recomendam que o ganhador deixe a liberdade ao perdedor, à sua mulher e a seus filhos, Swanton 1909: 137. Inútil sublinhar o parentesco desse traço com as lendas asiáticas. — Aliás, há aqui influências asiáticas inegáveis. Sobre a extensão dos jogos de azar asiáticos na América, ver o belo trabalho de E. B. Tylor 1896: 55-ss.

O casamento dos filhos, o assento nas confrarias só se obtêm ao longo de potlatch trocados e retribuídos. Os bens se perdem no potlatch como são perdidos na guerra, no jogo, na luta.¹³⁹ Em alguns casos, não se trata sequer de dar e de retribuir, mas de destruir,¹⁴⁰ a fim de nem mesmo querer dar a impressão de desejar ser retribuído. Queimam-se caixas de óleo de *olachen* (*candle-fish*, peixe-vela) ou de óleo de baleia,¹⁴¹ queimam-se casas e milhares de mantas; os cobses mais caros são rompidos, atirados

139. Davy expôs o tema do desafio, da rivalidade. Convém acrescentar o da aposta. Ver p. ex. Boas 1895a: 203-06. Aposta de comezaina, aposta de luta, aposta de ascensão etc., nas lendas. Cf. Id. ibid.: 363, para um catálogo de temas. A aposta é ainda, em nossos dias, um vestígio desses direitos e dessa moral. Ela compromete apenas a honra e o crédito, no entanto faz circular riquezas. 140. Sobre o potlatch de destruição, ver Davy 1922: 224. Convém acrescentar as seguintes observações. Dar é já destruir, cf. Boas 1895b: 334. Um certo número de rituais de doação comporta destruições: p. ex., o ritual do reembolso do dote, ou, como o chama Boas, “resgate da dívida de casamento”, contém uma formalidade chamada “afundar a canoa” (Boas 1895: 518, 520). Mas essa cerimônia é figurada. No entanto, as visitas ao potlatch haïda e tsimshian comportam a destruição real das canoas dos que chegam. Entre os Tsimshian, estas são destruídas na chegada, após o cuidadoso desembarque de tudo que continham, e canoas mais belas são retribuídas na partida: Boas 1916: 338. — Mas a destruição propriamente dita parece constituir uma forma superior de dispêndio. Ela é chamada “matar propriedade” entre os Tsimshian e os Tlingit (Boas 1916: 344; Swanton 1903: 442). Na verdade, esse nome é dado mesmo às distribuições de mantas: “tantas mantas foram perdidas para vê-lo”, Swanton ibid. — Nessa prática da destruição no potlatch intervêm ainda dois motivos: 1) o tema da guerra: o potlatch é uma guerra. Ele tem o título de “dança de guerra” entre os Tlingit, Swanton ibid.: 458, cf. p. 436. Assim como numa guerra é possível apoderar-se das máscaras, dos nomes e dos privilégios dos proprietários mortos, assim também numa guerra de propriedades mata-se a propriedade: ou a própria, para que os outros não a tenham, ou a dos outros, dando-lhes bens que eles serão obrigados a retribuir ou que não poderão retribuir. — O segundo tema é o do sacrifício, cf. mais acima. Se a propriedade é morta, é que ela tem uma vida (ver mais adiante). Um arauto diz: “Que nossa propriedade permaneça em vida sob os esforços de nosso chefe, que nosso cobre permaneça não quebrado”. Boas 1921: 1285, I. 1. Talvez mesmo os sentidos da palavra “*yääq*”, estar estendido morto, distribuir um potlatch (cf. Boas 1905: 59, I. 3, e Índice, Boas 1921), expliquem-se desse modo. Mas, em princípio, trata-se realmente de transmitir, como no sacrifício normal, coisas destruídas a espíritos, no caso os antepassados do clã. Esse tema é naturalmente mais desenvolvido entre os Tlingit (Swanton 1903: 443, 462), para quem os antepassados não apenas assistem ao potlatch e aproveitam-se das destruições, mas aproveitam-se também dos presentes dados a seus homônimos vivos. A destruição pelo fogo parece ser característica desse tema. Ver mito muito interessante entre os Tlingit, Swanton 1909: 82, e o sacrifício no fogo (Skidegate) entre os Haïda; id. 1905b: 36, 28 e 91. O tema é menos evidente entre os Kwakiutl, que possuem no entanto uma divindade chamada “Sentado-sobre-o-fogo” a quem é sacrificada, por exemplo, a roupa da criança doente, como forma de pagamento: Boas 1921: 705-06. 141. Boas 1895b: 353 etc.

n'água, para esmagar, para "fazer calar" o rival.¹⁴² Com isso não apenas a pessoa se eleva, mas eleva também sua família na escala social. Eis portanto um sistema de direito e de economia no qual se consomem e se transferem constantemente riquezas consideráveis. Se quiserem, pode-se dar a essas transferências o nome de intercâmbio ou mesmo de comércio, de venda;¹⁴³ mas é um comércio nobre, cheio de etiqueta e generosidade; em todo caso, quando é feito com outro espírito, em vista de ganho imediato, ele é o objeto de um desprezo muito acentuado.¹⁴⁴

Como se vê, a noção de honra fortemente marcada na Polinésia, sempre presente na Melanésia, exerce aqui verdadeiras devastações. Também sobre esse ponto os ensinamentos clássicos avaliam mal a importância das motivações que animaram os homens, e tudo o que devemos às sociedades que nos precederam. Mesmo um cientista tão experiente quanto Huvelin julgou-se obrigado a deduzir a noção de honra, reputada sem eficácia, da noção de eficácia mágica.¹⁴⁵ Ele não vê na honra, no prestígio, senão o sucedâneo desta. Mas a realidade é mais complexa. Assim como a noção de magia, a noção de honra não é alheia a essas civilizações.¹⁴⁶ O *mana* polinésio simboliza, ele próprio, não somente a força mágica de

cada ser, mas também sua honra, e uma das melhores traduções dessa palavra é: autoridade, riqueza.¹⁴⁷ O potlatch tlingit, haïda, consiste em considerar como honras os serviços mútuos.¹⁴⁸ Mesmo em tribos realmente primitivas como as australianas, o ponto de honra é tão melindroso quanto nas nossas, e as pessoas se satisfazem por prestações, oferendas de alimento, precedências e ritos, assim como por dádivas.¹⁴⁹ Os homens souberam empenhar sua honra e seu nome bem antes de saberem assinar.

O potlatch do noroeste americano foi suficientemente estudado no que se refere à forma mesma do contrato. No entanto, é necessário situar o

> Tsimshian: "Fez-se tudo para honrá-lo... Acima de tudo está a riqueza e a exibição de vaidade"; Boas 1889: 19. Duncan, in Mayne 1862: 265, já dizia: "peça simples vaidade da coisa". De resto, um grande número de rituais, não apenas o da ascensão etc., mas também os que consistem, por exemplo, em "levantar o cobre" (Kwakiutl), Boas 1905: 499, l. 26, "levantar a lança" (Tlingit), Swanton 1909: 117, "levantar o mastro do potlatch", funerário e totêmico, "levantar a viga" da casa, o velho pau de sebo, traduzem princípios desse gênero. Convém não esquecer que o potlatch tem por objeto saber qual é "a família mais elevada" (comentários do chefe Katishan a propósito do mito do Corvo, Tlingit, Swanton 1909: 119, n. a.). 147. Tregear 1887, s. v. *Mana*. Seria interessante estudar a própria noção de riqueza. Do ponto de vista em que estamos, o homem rico é um homem que tem *mana* na Polinésia, "auctoritas" em Roma, e que nas tribos americanas é um homem "generoso", *walas* (Boas 1921: 1396). Mas nos limitamos a indicar, estritamente, a relação entre a noção de riqueza, de autoridade, de direito de comandar os que recebem presentes, e o potlatch: ela é muito nítida. Entre os Kwakiutl, por exemplo, um dos clãs mais importantes é o dos Walasaka (igualmente nome de uma família, de uma dança e de uma confraria); esse nome quer dizer "os nobres que vêm do alto", que distribuem no potlatch; *walasita* quer dizer não somente riquezas, mas também "distribuição de mantas por ocasião de um leilão de um cobre". Uma outra metáfora é a que consiste em considerar que o indivíduo adquire "peso" pelos potlatches oferecidos: Boas 1895b: 558, 559. O chefe é dito "devarar as tribos" às quais distribui suas riquezas; ele "vomita propriedade" etc. 148. Um canto tlingit diz da fratria do Corvo: "É ela que faz os Lobos 'valuable'" (Swanton 1909: 398, n. 38). O princípio de que os "respeitos" e "honras" a dar e a retribuir compreendem as dádivas, é muito preciso nas duas tribos (Swanton 1903: 451; id. 1905b: 162) e dispensa de retribuir certos presentes. 149. Cf. mais adiante (*Conclusão*). A etiqueta do festim, da dádiva dignamente recebida e que não se solicita, é muito marcada nessas tribos. Indiquemos apenas três fatos kwakiutl, haïda e tsimshian, instrutivos de nosso ponto de vista: os chefes e nobres comem pouco nos festins, são os vassallos e as pessoas comuns que comem muito; limitam-se a apreciar os bons petiscos; Boas 1909: 247, 430; perigos de comer muito, id. 1916: 59, 149, 153 etc. (mitos); eles cantam no festim, id. ibid.: 430, 437. Fazem soar a trompa "para que digam que não morreremos de fome", Boas 1905: 486. O nobre jamais solicita. O xamã médico jamais pede preço, seu "espírito" o proíbe disso. Boas 1921: 731, 742; Swanton 1905b: 238, 239. Existe no entanto uma confraria e uma dança de "mendicidade" entre os Kwakiutl.

142. Ver mais adiante, a propósito da palavra *p./Es*. 143. As palavras "troca" e "venda" parecem mesmo ser estranhas à língua kwakiutl. Não encontro a palavra venda nos diversos glossários de Boas senão a propósito do leilão de um cobre. Mas esse leilão não é de modo nenhum uma venda, é uma espécie de aposta, de luta de generosidade. Quanto à palavra troca, encontro-a apenas sob a forma *L'ay*: mas no texto indicado, Boas 1905: 77, l. 41, ela é empregada a propósito de uma mudança de nome. 144. Ver a expressão "ávido de alimento", Boas 1921: 1462, "desejoso de fazer fortuna rapidamente", id. ibid.: 1394; ver a bela imprecisão contra os "pequenos chefes": "Os pequenos que deliberam; os pequenos que trabalham... que são vencidos... que prometem dar canoas... que aceitam a propriedade dada... que buscam a propriedade... que só trabalham pela propriedade (o termo que traduz "property" é "maneq", retribuir um favor, id. ibid.: 1403)...os traidores". Id. ibid.: 1287, linhas 15 a 18, cf. um outro discurso em que é dito do chefe que ofereceu um potlatch e das pessoas que recebem e jamais retribuem: "Ele lhes deu de comer, ele os convidou... ele os pôs em suas costas...", id. ibid.: 1293; cf. 1291. Ver uma outra imprecisão contra "os pequenos", id. ibid.: 1381. Não se deve pensar que uma moral desse gênero seja contrária à economia ou correspondente a uma preguiça comunista. Os Tsimshian reprovam a avareza e contam de que modo o herói principal, Corvo (o criador), foi expulso por seu pai porque era avarento: Boas 1916: 61, cf. p. 444. O mesmo mito existe entre os Tlingit. Estes também reprovam a preguiça e a mendicidade dos hóspedes, e contam de que modo foram punidos Corvo e os que vão de aldeia em aldeia fazendo-se convidar: Swanton 1909: 260, cf. 217. 145. Injúria, *Mélanges Appleton*; "Magie et droit individual", *A.S.*, v. 10: 28. 146. Paga-se pela honra de dançar entre os Tlingit: Swanton 1909: 141. Pagamento ao chefe que organizou uma dança. Entre os >

estudo que dele fizeram Davy e Léonhard Adam¹⁵⁰ no quadro mais amplo onde deveria enquadrar-se para o assunto que nos ocupa. Pois o potlatch é bem mais que um fenômeno jurídico: é um daqueles que propomos chamar “totais”. Ele é religioso, mitológico e xamanístico, pois os chefes que nele se envolvem representam, encarnam os antepassados e os deuses, dos quais portam o nome, cujas danças eles efetuam e cujos espíritos os possuem.¹⁵¹ Ele é econômico, e convém avaliar o valor, a importância, as razões e os efeitos dessas transações, enormes mesmo quando calculadas em valores europeus atuais.¹⁵² O potlatch é também um fenômeno de morfologia social: a reunião das tribos, dos clãs e das famílias, e até mesmo das nações, produz um nervosismo e uma excitação notáveis: os grupos confraternizam e no entanto permanecem estranhos; comunicam-se e opõem-se num gigantesco comércio e num torneio constante.¹⁵³ Deixamos de lado os fenômenos estéticos, que são extremamente numerosos. Por fim, mesmo do ponto de vista jurídico, além do que já sublinhamos da forma desses contratos e do que poderíamos chamar o objeto humano desse contrato, além do estatuto jurídico dos contratantes (clãs, famílias, posição social, casamento), é preciso acrescentar o seguinte: os objetos materiais dos contratos, as coisas que são trocadas, têm, igualmente, uma virtude especial, que faz com que sejam dadas e sobretudo retribuídas.

Teria sido útil – se pudéssemos nos estender – distinguir, para nossa exposição, quatro formas do potlatch do noroeste americano: 1) um po-

150. Ver bibliografia. 151. Os potlatch tlingit e haïda desenvolveram especialmente esse princípio. Cf. Swanton 1903: 443, 462. Cf. discursos em id. 1909: 373; os espíritos fumam quando os convidados fumam. Cf. p. 385, l. 9: “Nós que dançamos aqui para vocês, não somos realmente nós mesmos. São nossos tios mortos há muito tempo que estão dançando aqui”. Os convidados são espíritos, mascotes *goná qadet*, id. ibid.: 119, nota a. Na verdade, temos aqui, pura e simplesmente, a confusão dos princípios do sacrifício e da dádiva, comparável, excetuada talvez a ação sobre a natureza, a todos os casos que já citamos (mais acima). Dar aos vivos é dar aos mortos. Uma notável história tlingit (id. 1909: 227) conta que um indivíduo ressuscitado sabe de que maneira foi feito um potlatch para ele; o tema dos espíritos que censuram os vivos de não oferecer potlatch é corrente. Os Kwakiutl tiveram seguramente os mesmos princípios, cf. discursos, Boas 1921: 788. Entre os Tsimshian, os vivos representam os mortos. Tate escreve a Boas: “As oferendas se mostram sobretudo sob a forma de presentes dados numa festa”. Boas 1916: 452 (lendas históricas), p. 287. Coleção de temas, Boas ibid.: 486, para as comparações com os Haïda, Tlingit e Tsimshian. 152. Ver mais adiante alguns exemplos de valor dos cobres. 153. Krause 1885: 240, descreve bem essas maneiras de se abordar entre tribos tlingit.

tlatch em que as fraternias e as famílias dos chefes são os únicos ou quase os únicos em causa (Tlingit); 2) um potlatch em que fraternias, clãs, chefes e famílias desempenham aproximadamente o mesmo papel; 3) um potlatch entre chefes que se enfrentam por clãs (Tsimshian); 4) um potlatch de chefes e de confrarias (Kwakiutl). Mas seria demasiado longo proceder assim e, ademais, a distinção de três dessas formas (falta a forma tsimshian) foi exposta por Davy.¹⁵⁴ Enfim, no que concerne a nosso estudo dos três temas da dádiva, a obrigação de dar, a obrigação de receber e a obrigação de retribuir, essas quatro formas do potlatch são relativamente idênticas.

AS TRÊS OBRIGAÇÕES: DAR, RECEBER, RETRIBUIR

A obrigação de dar é a essência do potlatch. Um chefe deve oferecer vários *potlatch*, por ele mesmo, por seu filho, seu genro ou sua filha,¹⁵⁵ por seus mortos.¹⁵⁶ Ele só conserva sua autoridade sobre sua tribo e sua aldeia, até mesmo sobre sua família, só mantém sua posição entre chefes¹⁵⁷ – nacional e internacionalmente – se prova que é visitado com freqüência e favorecido pelos espíritos e pela fortuna,¹⁵⁸ que é possuído

154. Davy 1922: 171-ss, p. 251-ss. A forma tsimshian não se distingue sensivelmente da forma haïda. Talvez aqui o clã esteja mais em evidência. 155. É inútil retomar a demonstração de Davy a propósito da relação entre o potlatch e o estatuto político, em particular do genro e do filho. É igualmente inútil comentar o valor de comunhão dos festins e das trocas. A troca de canoas entre dois espíritos, por exemplo, faz que eles tenham “um só coração”, um sendo o sogro e o outro o genro (Boas 1895b: 387). O texto (Boas 1905: 274) acrescenta: “era como se eles tivessem trocado o nome deles”. Ver também id. ibid.: 23; num mito de festa *nimkish* (outra tribo kwakiutl), o banquete de casamento tem por objetivo estabelecer a jovem na aldeia “onde ela irá comer pela primeira vez”. 156. O potlatch funerário é atestado e suficientemente estudado entre os Haïda e os Tlingit; entre os Tsimshian, ele parece estar mais especialmente ligado ao fim do luto, à ereção do mastro totêmico e à cremação (Boas 1916: 354-ss). Boas não nos assinala potlatch funerário entre os Kwakiutl, mas existe a descrição de um potlatch desse gênero num mito: Boas 1905: 407. 157. Potlatch para manter o direito a um brasão, Swanton 1905b: 107. Ver história de *Leg.ek*, Boas 1916: 386. *Leg.ek* é o título do principal chefe tsimshian. Ver tb. id. ibid.: 364, as histórias do chefe Nesbalas, outro grande título de chefe tsimshian, e a maneira pela qual ele zombou do chefe Haïmas. Um dos títulos de chefe mais importante entre os Kwakiutl (*Lewikilaq*) é o de *Dabend* (Boas 1905: 19, l. 22; cf. *dabend-gal'ala*, id. 1921: 1406, col. 1) que, antes do potlatch, tem um nome que quer dizer “incapaz de manter o fim” e, depois do potlatch, adquire o nome que quer dizer “capaz de manter o fim”. 158. Um chefe kwakiutl diz: “Isso é minha vaidade; os nomes, as raízes de minha família, todos os meus antepassados foram...” (e aqui ele declina um nome >

por ela e que a possui;¹⁵⁹ e ele não pode provar essa fortuna a não ser gastando-a, distribuindo-a, humilhando com ela os outros, colocando-os “à sombra de seu nome”.¹⁶⁰ O nobre kwakiutl e haïda tem exatamente a mesma noção da “face” que o letrado ou o funcionário chinês.¹⁶¹ Diz-se de um dos grande chefes míticos que não oferecia potlatch que ele tinha a “face apodrecida”.¹⁶² A expressão é aqui mais exata do que na China. Pois, no noroeste americano, perder o prestígio é de fato perder a alma: é perder realmente a “face”, a máscara de dança, o direito de encarnar um espírito, de usar um brasão, um totem, é realmente a *persona* que é assim posta em jogo, que se perde no potlatch,¹⁶³ no jogo das dádivas,¹⁶⁴ assim como se pode perdê-la na guerra¹⁶⁵ ou por uma falta

> que é ao mesmo tempo um título e um nome comum), “doadores de *maxwa*” (grande potlatch): Boas 1921: 887, l. 54; cf. p. 843, l. 70. **159.** Ver mais adiante (num discurso): “Estou coberto de propriedades. Sou rico de propriedades. Sou contador de propriedades.”, id. *ibid.*: 1280, l. 18. **160.** Adquirir um cobre é colocá-lo “sob o nome” do comprador (Boas 1895b: 345). Uma outra metáfora é que o nome do doador do potlatch “adquire peso” pelo potlatch oferecido, id. *ibid.*: 349; “perde peso” pelo potlatch aceito, *ibid.*: 345. Há outras expressões da mesma idéia, da superioridade do doador sobre o donatário: a noção de que este é de certo modo um escravo enquanto não retribuir (“o nome é ruim” então, dizem os Haïda, Swanton 1905b: 70; cf. mais adiante); os Tlingit dizem que “colocam-se as dádivas nas costas das pessoas que as recebem”, id. 1903: 428. Os Haïda têm duas expressões muito sintomáticas: “fazer andar”, “fazer correr depressa” a agulha (cf. a expressão neocaledônia, mais acima), e que significa, ao que parece, “combater um inferior”, id. 1905b: 162. **161.** Ver a história de Haïmas, como ele perdeu sua liberdade, seus privilégios, máscaras, espíritos auxiliares, sua família e suas propriedades, Boas 1916: 361-62. **162.** Boas 1921: 805; Hunt, o autor kwakiutl de Boas, lhe escreve: “Não sei por que o chefe Maxuyalidze (de fato, “doador de potlatch”) nunca ofereceu uma festa. Por isso ele era chamado Qelsem, isto é, Face Apodrecida.” (Id. *ibid.*, l. 13-15). **163.** O potlatch é, de fato, uma coisa perigosa, seja para quem dá, seja para quem recebe. Pessoas que vieram a um potlatch mítico morreram (Haïda T., *Jesup.*, vi: 626; cf. p. 667, o mesmo mito tsimshian.). Cf., para comparações, Boas, *Indiánische Sagen* (1895a: 356, n. 58). É perigoso participar da substância daquele que oferece o potlatch: por exemplo, consumir, num potlatch, espíritos do mundo inferior, cf. lenda kwakiutl (Awikenoq), id. 1895a: 239. Ver o belo mito do Corvo que tira de sua carne os alimentos (vários exemplares), Ctaoq, id. *ibid.*: 76; Nootka, id. *ibid.*: 106. Comparações em Boas 1916: 694-95. **164.** O potlatch é realmente um jogo e uma prova. Por exemplo, a prova é não ter soluções durante o festim. “É preferível morrer do que solucionar”, dizem. Boas, “Kwakiutl Indians”, *Jesup.*, 1909: 428. Ver uma fórmula do desafio: “Tentemos fazê-los esvaziar por nossos hóspedes (os pratos)...” (id. 1921, s. v. *yenesa*, *yenka*: dar alimento, recompensar, ter sua desforra). **165.** Ver mais acima a equivalência do potlatch e da guerra. A faca na ponta do bastão é um símbolo do potlatch kwakiutl, Boas 1905: 483. Entre os Tlingit, é a lança erguida, Swanton 1909: 117. Ver os rituais de potlatch de compensação entre os Tlingit. Guerra dos Kloo contra os Tsimshian, id. *ibid.*: 432, 433, n. 34; danças por ter obtido algum >

ritual.¹⁶⁶ Em todas essas sociedades, as pessoas se apressam em dar. Não há um instante um pouco além do comum, mesmo fora das solenidades e reuniões de inverno, em que não haja obrigação de convidar os amigos, de partilhar com eles os ganhos de caça e de colheita que vêm dos deuses e dos totens;¹⁶⁷ em que não haja obrigação de redistribuir tudo o que vem de um potlatch de que se foi o beneficiário;¹⁶⁸ em que não haja obrigação de reconhecer mediante dádivas qualquer serviço,¹⁶⁹ os dos chefes,¹⁷⁰ dos vassallos, dos parentes;¹⁷¹ sob pena, ao menos para os nobres, de violar a etiqueta e perder sua posição social.¹⁷²

> escravo; potlatch sem dança por ter matado alguém. Cf. o ritual da dádiva do cobre, n. 236. **166.** Sobre as faltas rituais entre os Kwakiutl, ver Boas 1895b: 433, 507 etc. A expiação consiste precisamente em oferecer um potlatch ou ao menos uma dádiva. Eis um princípio de direito e de ritual extremamente importante em todas essas sociedades. Uma distribuição de riquezas desempenha o papel de uma multa, de uma propiciação ante os espíritos e de um restabelecimento da comunhão com os homens. O padre Lambert (1900: 66) já havia observado entre os Canaque o direito dos parentes uterinos de reclamar indenizações quando um dos seus perde seu sangue na família de seu pai. A instituição reaparece exatamente entre os Tsimshian, cf. Duncan, in Mayne 1862: 265; cf. p. 296 (potlatch em caso de perda de sangue do filho). A instituição do *murū* maori deve provavelmente ser comparada a essa. – Os potlatch de resgate de cativos devem ser interpretados da mesma forma. Pois não é apenas para recuperar o cativo, mas também para restabelecer “o nome”, que a família, que o deixou tornar-se escravo, deve oferecer um potlatch. Ver história de Dzebasá, Boas 1916: 338. A mesma regra entre os Tlingit, Krause 1885: 245; Porter 1893: 54; Swanton 1903: 449. – Os potlatch de expiação de faltas rituais kwakiutl são numerosos. Mas convém notar o potlatch de expiação dos pais de gêmeos que vão trabalhar, Boas 1921: 691. Um potlatch é devido a um sogro para que o genro reconquiste a mulher que o abandonou... evidentemente por culpa deste. Ver vocabulário, id. *ibid.*: 1423, col. 1. O princípio pode ter um emprego fictício: quando um chefe deseja uma ocasião de potlatch, ele envia sua mulher à casa do sogro, como um pretexto para novas distribuições de riquezas, Boas 1889: 42. **167.** Uma longa lista dessas obrigações a festas, depois de pesca, colheita, caça, abertura de caixas de conservas, é dada no primeiro volume de Boas 1921: 757-ss; cf. p. 607-ss, em relação à etiqueta etc. **168.** Ver mais acima. **169.** Ver Boas 1916: 512, 439; cf. p. 534, sobre pagamento de serviços. Kwakiutl, ex. pagamento ao contador de mantas, id. 1895b: 614, 629 (Nimkish, festa do verão). **170.** Os Tsimshian têm uma notável instituição que prescreve as divisões entre potlatch de chefes e potlatch de vassallos, determinando a parte respectiva de uns e de outros. Embora seja no interior das diferentes classes feudais recortadas por clãs e fratrias que os rivais se enfrentam, há no entanto direitos que se exercem de classe a classe, Boas 1916: 539. **171.** Pagamentos a parentes, id. *ibid.*: 534; cf. Davy 1922, para os sistemas opostos entre os Tlingit e os Haïda, repartições de potlatch por famílias: 196. **172.** Um mito haïda de Masset (Haïda Texts, *Jesup.*, vi, n. 43) fala de um velho chefe que não oferece potlatch suficientes; os outros não mais o convidam, ele morre, seus sobrinhos fazem sua estátua e oferecem uma festa, dez festas em seu nome: então ele renasce. Num outro mito de Masset, *ibid.*: 727, um espírito dirige-se a um chefe, dizendo-lhe: “Tens propriedades >

A obrigação de convidar é inteiramente evidente quando se exerce de clã a clã ou de tribo a tribo. Ela só tem sentido mesmo se oferecida a outros que não as pessoas da família, do clã ou da fratria.¹⁷³ Deve-se convidar quem pode¹⁷⁴ e consente¹⁷⁵ ou vem¹⁷⁶ assistir à festa, ao potlatch.¹⁷⁷ O esquecimento tem conseqüências funestas.¹⁷⁸ Um mito tsimshian importante¹⁷⁹ mostra em que estado de espírito germinou esse tema essencial do folclore europeu: o da fada má esquecida no batismo e no casamento. O tecido de instituições no qual ele é bordado aparece aqui nitidamente; vê-se em que civilizações ele funcionou. Uma princesa de uma das aldeias tsimshian concebeu no “País das Lontras” e pariu milagrosamente “Pequena Lontra”. Ela volta com o filho à aldeia de seu pai, o Chefe. “Pequena Lontra” pesca grandes linguados que seu avô oferece em festa a seus confrades, chefes de todas as tribos. Este o apresenta a todos e recomenda-lhes não matá-lo, se o encontrarem a pescar em sua forma animal: “Eis aqui meu neto que trouxe este alimento que servi a vocês, meus hóspedes”. Assim, o avô enriqueceu com

> demais, deves oferecer um potlatch” (*wal* = distribuição, cf. o nome *walgai*, equivalente a potlatch). Ele constrói uma casa e paga os construtores. Num outro mito (id. *ibid.*: 723, l. 34), um chefe diz: “Não guardarei nada para mim”, cf. mais adiante: “Farei potlatch dez vezes (*wal*)”. 173. Sobre a maneira como os clãs se enfrentam regularmente (Kwakiutl), Boas 1895b: 343; (Tsimshian), id. 1916: 497. Isso é uma coisa natural em terra de fratria. Ver Swanton 1905b: 162; id. 1903: 424. Esse princípio é notavelmente exposto no mito do Corvo, id. 1909: 115-ss. 174. Naturalmente, não é preciso convidar os que faltaram a um dever, os que não oferecem festas, os que não têm nomes de festas, Hunt, em Boas 1921: 707; sobre os que não retribuíram o potlatch, cf. id. *ibid.*, índice, s. v. *Waya e Wayapo Lela*: 1395; cf. p. 358, l. 25. 175. Daí o relato constante – comum igualmente em nosso folclore europeu e asiático – do perigo que há em não convidar o órfão, o abandonado, o pobre que chega. Ex. Boas 1895a: 301, 303; ver id. 1916: 295, 292, um mendigo que é o totem, o deus totêmico. Catálogo de temas in Boas 1916: 784-ss. 176. Os Tlingit têm uma expressão notável: os convidados são ditos “flutuar”, suas canoas “vagueiam pelo mar”, o mastro totêmico que eles trazem está à deriva, é o potlatch, é o convite à festa que os segura, Swanton 1909: 394, n. 22; p. 395, n. 24 (em discursos). Um dos títulos bastante comuns dos chefes kwakiutl é “aquele em direção ao qual se rema”, é “o lugar aonde se vai”, ex. Boas 1921: 187, l. 10 e 15. 177. A ofensa que consiste em negligenciar alguém faz que seus parentes, solidários, também se abstenham de vir ao potlatch. Num mito tsimshian, os espíritos não comparecem enquanto não é convidado o Grande Espírito, todos comparecem quando este é convidado, Boas 1916: 277. Uma história conta que o grande chefe Nesbalas não foi convidado e os outros chefes tsimshian não compareceram; eles diziam: Ele é chefe, não podemos nos indispor com ele”. 178. A ofensa tem conseqüências políticas. Ex. potlatch dos Tlingit com os Atapascanos do Leste, Swanton 1903: 435. Cf. id. 1909: 117. 179. Boas 1916: 170-71.

todo tipo de bens que lhe davam quando iam à sua casa comer baleias, focas e peixes frescos que “Pequena Lontra” trazia durante a escassez de inverno. Mas esqueceu-se de convidar um chefe. Então, num dia em que a tripulação de uma canoa da tribo esquecida encontrou no mar “Pequena Lontra”, que prendia com a boca uma grande foca, o arqueiro da canoa o matou e pegou a foca. E o avô e as tribos procuraram “Pequena Lontra”, até que informaram o que tinha acontecido à tribo esquecida. Esta se desculpou, dizendo que não conhecia “Pequena Lontra”. A princesa, sua mãe, morreu de desgosto; o chefe involuntariamente culpado trouxe ao chefe avô as mais diversas oferendas como forma de expiação. E o mito conclui:¹⁸⁰ “Por isso os povos davam grandes festas quando um filho de chefe nascia e recebia um nome, para que ninguém o ignorasse”. O potlatch, a distribuição dos bens, é o ato fundamental do “reconhecimento” militar, jurídico, econômico, religioso, em todos os sentidos da palavra. As pessoas “reconhecem” o chefe ou seu filho e tornam-se-lhe “reconhecidas”.¹⁸¹

Às vezes o ritual das festas kwakiutl¹⁸² e das outras tribos desse grupo exprime esse princípio do convite obrigatório. Acontece de uma parte das cerimônias começar pela dos Cães. Estes são representados por homens mascarados que partem de uma casa para entrar à força numa outra. O que se comemora é um acontecimento no qual pessoas dos três outros clãs da tribo dos Kwakiutl propriamente ditos deixaram de convidar o mais destacado deles, os Guetela,¹⁸³ os quais, não querendo permanecer “profanos”, entraram na casa e destruíram tudo.

A obrigação de receber não é menos constringente. Não se tem o direito de recusar uma dádiva, de recusar o potlatch.¹⁸⁴ Agir assim é manifestar que se teme ter de retribuir, é temer ter de “ficar calado” enquanto não se retribuiu. De fato, é já “ficar calado”. É “perder o peso” de seu nome,¹⁸⁵ é confessar-se vencido de antemão,¹⁸⁶ ou, ao contrário, em certos

180. Boas põe em nota essa frase do texto de Tate, seu redator indígena, id. *ibid.*, n. a. É preciso, ao contrário, unir a moralidade do mito ao próprio mito. 181. Cf. o detalhe do mito tsimshian de Negunaks, id. *ibid.*: 287-ss. E as notas da p. 846 para os equivalentes desse tema. 182. Ex. o convite à festa dos cassis; o arauto diz: “Nós vos convidamos, a vós que não vistes” (Boas 1921: 752). 183. Boas 1895b: 543. 184. Entre os Tlingit, os convidados que demoraram dois anos para vir ao potlatch ao qual eram convidados são ditos “mulheres”. Swanton 1909: 119, n. a. 185. Boas 1895b: 345. 186. Kwakiutl: há a obrigação de ir à festa das focas, embora a gordura faça vomitar, Boas 1921: 1046; cf. p. 1048: “procura comer tudo”.

casos, proclamar-se vencedor e invencível.¹⁸⁷ Com efeito, ao menos entre os Kwakiutl, parece que uma posição reconhecida na hierarquia e vitórias em potlatch anteriores permitem recusar o convite, ou mesmo, quando se está presente, recusar a dádiva, sem que resulte guerra. Mas, então, o potlatch é obrigatório para aquele que recusou; em particular, é preciso tornar mais rica a festa da gordura na qual, precisamente, esse ritual da recusa pode se observar.¹⁸⁸ O chefe que se julga superior recusa a colher cheia de gordura que lhe apresentam; ele sai, vai buscar seu “cobre” e volta com esse cobre para “extinguir o fogo” (da gordura). Segue-se uma série de formalidades que marcam o desafio e que obrigam o chefe que recusou a oferecer ele próprio um outro potlatch, uma outra festa da gordura.¹⁸⁹ Mas, em princípio, toda dádiva é sempre aceita e mesmo louvada.¹⁹⁰ Deve-se apreciar em voz alta o alimento que nos preparam.¹⁹¹ Ao aceitá-lo, porém, a pessoa sabe que se compromete.¹⁹² Recebe-se uma dádiva como “um peso nas costas”.¹⁹³ Faz-se mais do que se beneficiar de uma coisa e de uma festa, aceitou-se um desafio; e pôde-se aceitá-lo porque se tem certeza de retribuir,¹⁹⁴ de provar que não se é desigual.¹⁹⁵ Ao se enfrentarem desse modo, os chefes chegam a

187. Por isso, há às vezes temor em dirigir-se aos convidados; pois, se eles recusassem a oferta, é que se manifestariam superiores. Um chefe kwakiutl disse a um chefe koskimo (tribo da mesma nação): “Não recuse minha amável oferta ou ficarei envergonhado, não rechace meu coração etc. Não sou daqueles que pretendem, daqueles que oferecem somente aos que lhes comprarão (= darão). É isso, meus amigos.” Boas 1895b: 546. 188. Boas *ibid.*: 355. 189. Ver *id.* 1921: 774-ss, uma outra descrição da festa dos óleos e das bagas de salal; ela é de Hunt e parece melhor; esse ritual parece também ser empregado no caso em que não se convida e em que não se oferece. Um ritual de festa do mesmo gênero, dada em desprezo a um rival, comporta cantos ao tambor (*Id. ibid.*: 770; cf. p. 764), como entre os Esquimós. 190. Fórmula haída: “Faz o mesmo, oferece-me boa comida” (num mito), *Haída Texts, Jesup*. VI: 685-686; (Kwakiutl), Boas 1921: 767, l. 39; p. 738, l. 32; p. 770, história de PoLelasa. 191. Cantos que marcam que não se está satisfeito são muito precisos (Tlingit), Swanton 1909: 396, n. 26, n. 29. 192. Entre os Tsimshian, os chefes têm por norma enviar um mensageiro examinar os presentes que os convidados ao potlatch lhes trazem, Boas 1916: 184; cf. p. 430 e 434. De acordo com uma ordem do rei do ano 802, na corte de Carlos Magno, havia um funcionário encarregado de uma inspeção desse tipo. Mannier indicou-me esse fato que é mencionado por Demeunier. 193. Ver mais acima. Cf. a expressão latina *oere oboeratus*, onerado. 194. O mito de Corvo entre os Tlingit conta que este não foi a uma festa porque os outros (a fratria oposta; mal traduzido por Swanton, que deveria ter escrito fratria oposta ao Corvo) se mostraram ruidosos e ultrapassaram a linha mediana que, na casa de dança, separa as duas fratrias. Corvo ficou com medo de que eles fossem invencíveis, Swanton 1909: 118. 195. A desigualdade resultante do fato de aceitar é bem exposta em discursos kwakiutl, Boas 1895b: 355, 667, l. 17, etc.; cf. p. 669, l. 9.

colocar-se em situações cômicas e seguramente sentidas como tais. Como na antiga Gália ou na Germânia, como em nossos festins de estudantes, soldados ou camponeses, as pessoas se obrigam a devorar quantidades de alimentos, a “honrar” de modo grotesco aquele que as convida. Age-se assim, mesmo quando se é apenas o herdeiro de quem aceitou o desafio.¹⁹⁶ Abster-se de dar, como se abster de receber,¹⁹⁷ é faltar a um dever — assim como se abster de retribuir.¹⁹⁸

*A obrigação de retribuir*¹⁹⁹ é todo o potlatch, na medida em que ele não consiste em pura destruição. Parece que nem todas essas destruições, muitas vezes sacrificiais e em benefício dos espíritos, precisam ser retribuídas incondicionalmente, sobretudo quando são obra de um chefe superior no clã ou de um chefe de um clã já reconhecido superior.²⁰⁰ Mas, normalmente, o potlatch deve sempre ser retribuído com juros, aliás toda dádiva deve ser retribuída dessa forma. As taxas são em geral de 30% a 100% ao ano. Mesmo se, por um serviço prestado, um súdito recebe uma manta de seu chefe, ele lhe devolverá duas por ocasião de casamento na família do chefe, da entronização do filho do chefe etc. É verdade que este, por sua vez, redistribuirá todos os bens que obtiver nos próximos potlatch em que os clãs opostos lhe fizerem suas oferendas.

196. Ex. Tlingit, Swanton 1903: 440-41. 197. Entre os Tlingit um ritual permite fazer-se pagar mais e permite ao anfitrião, por outro lado, forçar um convidado a aceitar um presente: o convidado não satisfeito faz o gesto de sair; o doador oferece-lhe o dobro, mencionando o nome de um parente morto, Swanton 1903: 442. É provável que esse ritual corresponda às qualidades que os dois contratantes possuem de representar os espíritos de seus antepassados. 198. Ver discurso, Boas 1921: 1281: “Os chefes das tribos nunca retribuem... eles caem em desgraça, e tu te elevas como grande chefe entre os que caíram em desgraça”. 199. Ver discurso (relato histórico) por ocasião do potlatch do grande chefe Legek (título do príncipe dos Tsimshian), Boas 1916: 386; é dito aos Haída: “Sereis os últimos dentre os chefes porque não sois capazes de lançar ao mar cobres, como o grande chefe o fez.” 200. O ideal seria oferecer um potlatch e que ele não fosse retribuído. Ver num discurso: “Desejas dar o que não será retribuído”. Boas 1921: 1282, l. 63. O indivíduo que ofereceu um potlatch é comparado a uma árvore, a uma montanha (cf. mais acima, p. 72): “Sou o grande chefe, a grande árvore, estais debaixo de mim... minha paliçada... eu vos dou propriedade.”, *id. ibid.*: 1290, estrofe 1. “Erguei o mastro do potlatch, o inatacável, é a única árvore espessa, é a única raiz espessa...”, *id. ibid.*, estrofe 2. Os Haída exprimem isso pela metáfora da lança. As pessoas que aceitam “vivem de sua lança” (do chefe), *Haída Texts* (Masset): 486. Trata-se, aliás, de um tipo de mitos.

A obrigação de retribuir dignamente é imperativa.²⁰¹ Perde-se a “face” para sempre se não houver retribuição ou se valores equivalentes não forem destruídos.²⁰²

A sanção da obrigação de retribuir é a escravidão por dívida. Ela funciona, pelo menos, entre os Kwakiutl, Haïda e Tsimshian. É uma instituição realmente comparável, em natureza e em função, ao *nexum* romano. O indivíduo que não pôde retribuir o empréstimo ou o potlatch é desqualificado e perde mesmo a condição de homem livre. Quando, entre os Kwakiutl, um indivíduo de baixo crédito pede um empréstimo, diz-se que ele “vende um escravo”. Inútil fazer observar, mais uma vez, a identidade dessa expressão e da expressão romana.²⁰³

Os Haïda²⁰⁴ chegam a dizer – como se tivessem descoberto independentemente a expressão latina – de uma mãe que dá um presente de noivado na meninice à mãe de um jovem chefe: que ela “põe um fio em volta dele”.

Mas, assim como o *kula* trobriandês não é senão um caso supremo da troca das dádivas, assim também o potlatch das sociedades da costa noroeste americana não é senão uma espécie de produto monstruoso do sistema dos presentes. Pelo menos nas terras de fraternas, entre os Haïda e Tlingit, restam importantes vestígios da antiga prestação total, aliás tão característica dos Atapascanos, importante grupo de tribos aparentadas. Trocam-se presentes a propósito de tudo, de cada “serviço”; e tudo se retribui posteriormente ou na mesma hora para ser redistribuído imediatamente.²⁰⁵ Os Tsimshian não estão muito longe de ter conser-

201. Ver relato de insulto por potlatch mal retribuído, Boas 1916: 314. Os Tsimshian sempre se lembram dos dois cobres que lhes são devidos pelos Wutsenluk, id. ibid.: 364. 202. O “nome” fica “quebrado” enquanto não se tiver quebrado um cobre de igual valor àquele do desafio, Boas 1895b: 543. 203. Quando um indivíduo assim desacreditado pede um empréstimo para fazer uma distribuição ou uma redistribuição obrigatória, ele “compromete seu nome”, e a expressão sinônima é que ele “vende um escravo”, privado de crédito, Boas 1895b: 341; cf. id. 1921: 1451, 1424, s. v. *kelgelgend*; cf. p. 1420. 204. O sucessor pode ainda não ter nascido, o contrato hipotético já o compromete, Swanton 1905b: 50. 205. Ver mais acima. Em particular, os ritos de paz entre os Haïda, Tsimshian e Tlingit consistem em prestações e contraprestações imediatas; no fundo, são trocas de cauções (cobres brasonados) e de reféns, escravos e mulheres. Ex. na guerra de Tsimshian contra Haïda, Swanton 1905b: 395: “Como eles tiveram casamentos de mulheres de cada lado, com seus opostos, porque temiam que poderiam zangar-se de novo, assim houve paz”. Numa guerra de Haïda contra Tlingit, ver um potlatch de compensação, id. ibid.: 396.

vado as mesmas regras.²⁰⁶ E, em muitos casos, elas funcionam mesmo fora do potlatch, entre os Kwakiutl.²⁰⁷ Não insistiremos sobre esse ponto evidente: os velhos autores não descrevem o potlatch noutros termos, a tal ponto que se pode perguntar se ele constitui uma instituição distinta.²⁰⁸ Lembremos que entre os Chinook, tribo muito mal conhecida mas que teria figurado entre as mais importantes a estudar, a palavra potlatch quer dizer dádiva.²⁰⁹

A FORÇA DAS COISAS

Podemos ainda levar mais longe a análise e provar que, nas coisas trocadas no potlatch, há uma virtude que força as dádivas a circularem, a serem dadas e retribuídas.

206. Ver mais acima e em particular Boas 1916: 511-12. 207. (Kwakiutl): uma distribuição de propriedade nos dois sentidos, sucessivamente, Boas 1895b: 418; novo pagamento, no ano seguinte, das multas pagas por faltas rituais, id. ibid.: 596; novo pagamento usurário do preço de compra da noiva, id. ibid., p. 365, 366, p. 518-20, 563, p. 423, l. 1. 208. Sobre a palavra potlatch, ver mais acima p. 191, n. 13. Aliás, parece que nem a idéia nem a nomenclatura que o emprego desse termo supõe tenham, nas línguas do noroeste, o tipo de precisão que lhes atribui o “saber” anglo-índio de origem chinook. Em todo caso, o tsimshian distingue entre o *yook*, grande potlatch intertribal (Boas [Tate] 1916: 537; cf. p. 968, impropriamente traduzido por *podlatch*), e os outros. Os Haïda distinguem entre o “*walgal*” e o “*sirka*”, Swanton 1905b: 35, 178, 179, p. 68 (texto de Masset), potlatch funerário e potlatch por outros motivos. – Em kwakiutl, a palavra comum ao kwakiutl e ao chinook “*poLa*” (fartar-se) (Boas 1905: 211, l. 13, *PoL* = farto, id. ibid., III: 25, l. 7) parece designar não o potlatch, mas o festim ou o efeito do festim. A palavra “*poLas*” designa o doador do festim (Boas 1906, *Jesup*, t. X: 79, l. 14; 43, l. 2) e designa também o lugar onde as pessoas se fartam. (Lenda do título de um dos chefes Dzawadaenoxu.) Cf. id. 1921: 770, l. 30. O nome mais geral em kwakiutl é “*p/Es*”, “achatar” (o nome do ritual) (índice, id. ibid., s. v.), ou então os cestos ao serem esvaziados (id. 1905: 93, l. 1; p. 451, l. 4). Os grandes potlatch tribais e intertribais parecem ter um nome específico, *maxwa* (id. ibid.: 451, l. 15); Boas deriva, de sua raiz *ma*, duas outras palavras, de forma bastante inverossímil: uma delas é *mawil*, o quarto de iniciação, e a outra o nome da orca (id. 1921: índice, s. v.). – De fato, entre os Kwakiutl há uma série de termos técnicos para designar os mais diversos potlatch e também cada um dos vários pagamentos e repagamentos, ou melhor, dádivas e contradádivas: para casamentos, para subsídios a xamãs, para iniciativas, para juros atrasados, em suma, para todo tipo de distribuições e redistribuições. Ex. “*men(a)*”, “pick up”, id. 1921: 218: um pequeno potlatch no qual roupas de menina são lançadas ao povo para serem amontoadas por ele; “*payol*”, “dar um cobre”; ver outro termo para dar uma canoa, id. ibid.: 1448. Os termos são numerosos, instáveis e concretos, e sobrepõem-se uns aos outros, como em todas as nomenclaturas arcaicas. 209. Ver Barbeau 1911: 278, n. 3, para esse sentido e as referências indicadas.

Em primeiro lugar, pelo menos os Kwakiutl e os Tsimshian fazem, entre os diversos tipos de propriedades, a mesma distinção que os romanos ou os trobriandeses e os samoanos. Para eles, há, de um lado, os objetos de consumo e de partilha comum.²¹⁰ (Não encontrei sinais de trocas.) De outro lado, há as coisas preciosas da família,²¹¹ os talismãs, os cobres brasonados, as mantas de peles ou tecidos com emblemas. Esta última classe de objetos se transmite tão solenemente quanto se transmitem as mulheres no casamento, os “privilégios” ao gênero,²¹² os

210. Talvez, também, de venda. 211. A distinção entre propriedade e provisões é muito evidente em tsimshian, Boas 1916: 435. Boas, certamente de acordo com seu informante Tate, diz: “A posse do que é chamado *“rich food”* (cf. id. *ibid.*: 406) era essencial para manter as dignidades na família. Mas as provisões não eram contadas como constituindo riqueza. A riqueza é obtida pela venda (diríamos, na realidade: dádivas intercambiadas) de provisões ou outros tipos de bens que, após terem sido acumulados, são distribuídos no potlatch”. (Cf. mais acima p. 84, n. 9, Melanésia.). — Os Kwakiutl distinguem do mesmo modo entre as simples provisões e a riqueza-propriedade. Essas duas últimas palavras são equivalentes, sendo que propriedade, ao que parece, tem dois nomes, id. 1921: 1454. O primeiro é *yâg*, ou *yâo* (filologia vacilante de Boas), com os derivados *“yeqala”*, propriedade, e *“yâxulu”*, bens talismãs, extradotais, cf. as palavras derivadas de *yâ*, id. *ibid.*: 1406. O outro nome é *“dadekas”*, cf. índice em id. 1905: 519; cf. id. *ibid.*: 473, l. 31; em dialeto de Newette, *daoma*, *dedemala* (índice em id. 1912, s. v.). A raiz desse termo é *dâ*, que tem por sentidos, curiosamente análogos aos do radical idêntico *“dâ”*, indo-europeu: receber, tomar, levar na mão, manejar etc. Mesmo os derivados são significativos. Um quer dizer “pegar um pedaço de roupa do inimigo para enfeitá-lo”; outro, “pôr na mão”, “pôr na casa” (aproximar os sentidos de *manus* e *família*, ver mais adiante) (a propósito de mantas dadas como entrada na compra de cobres a serem retribuídos com juros); outra palavra quer dizer “pôr uma quantidade de mantas sobre a pilha do adversário, aceitá-las” ao fazer assim. Um derivado da mesma raiz é ainda mais curioso: *dadeka*, “ter ciúmes um do outro”, id. 1905: 133, l. 22; evidentemente, o sentido original deve ser: a coisa que se toma e que causa ciúme; cf. *dadego*, combater, certamente referido à luta de propriedades. Outras palavras têm também o mesmo sentido, porém mais preciso. Por ex. “propriedade na casa”, *mamekas*, id. 1905: 119, l. 20. 212. Ver numerosos discursos de transmissão, Boas e Hunt 1921: 706-ss. Não há quase nada de moralmente e materialmente precioso (intencionalmente não empregamos a palavra “útil”) que não seja o objeto de crença desse gênero. Com efeito, as coisas são primeiramente bens, propriedades, objetos de dádivas e de trocas. Por exemplo, assim como em civilizações mais primitivas, como as australianas, o *corroboree*, a representação ensinada a uma tribo, é deixado com ela, também entre os Tlingit, após o potlatch, “deixa-se”, aos que o ofereceram, uma dança em troca, Swanton 1903: 442. A propriedade essencial entre os Tlingit, a mais inviolável e a que mais provoca o ciúme, é a do nome e do brasão totêmico, id. *ibid.*: 416 etc.; aliás, é ela que faz as pessoas ricas e felizes. Emblemas totêmicos, festas e potlatch, nomes conquistados nesses potlatch, presentes que os outros deverão retribuir e que estão ligados aos potlatch oferecidos, tudo forma uma seqüência: ex. Kwakiutl, num discurso: “E agora minha festa vai a ele” (designando o gênero, Boas 1895b: 356). São >

nomes e agasalhos de peles às crianças e aos genros. É mesmo inexato falar, nesses casos, de alienação. Eles são mais objetos de empréstimo do que de venda ou de verdadeira cessão. Entre os Kwakiutl, um certo número deles, embora apareçam no potlatch, não podem ser cedidos. No fundo, essas “propriedades” são objetos sagrados dos quais a família só se desfaz com muito pesar e às vezes nunca.

Observações mais aprofundadas haverão de mostrar a mesma divisão das coisas entre os Haïda. Com efeito, estes inclusive divinizaram a noção de propriedade, de fortuna, à maneira dos antigos. Por um esforço mitológico e religioso bastante raro na América, chegaram até a substancializar uma abstração, “Senhora propriedade” (os autores ingleses dizem: *Property Woman*), da qual temos mitos e descrições.²¹³

> os “assentos” e também os “espíritos” das sociedades secretas que são assim dados e retribuídos (ver um discurso sobre a hierarquia das propriedades e a propriedade das hierarquias), id. 1921: 472. Cf. id. *ibid.*: 708, um outro discurso: “Eis vosso canto de inverno, vossa dança de inverno: isto é vosso canto, isto é vossa dança”. Uma única palavra em kwakiutl designa os talismãs da família nobre e seus privilégios: a palavra *“klezo”*, brasão, privilégio, ex. id. 1905: 122, l. 32. — Entre os Tsimshian, as máscaras e chapéus brasonados de dança e de desfile são chamados “uma certa quantidade de propriedade”, conforme a quantidade dada no potlatch (conforme os presentes dados pelas tias maternas do chefe às “mulheres das tribos”): Tate em Boas 1916: 541. — Inversamente, entre os Kwakiutl, por exemplo, é no modo moral que as coisas são concebidas, em particular as duas coisas preciosas, talismãs essenciais, o “dador de morte” e a “água de vida” (que são um único cristal de quartzo), e as mantas etc., de que falamos. Num curioso ditado kwakiutl, todos esses bens extradotais são identificados ao avô, o que é natural, pois eles só são emprestados ao gênero para serem devolvidos ao neto, Boas 1895b: 507. 213. O mito de Djilqons se encontra em Swanton 1905b: 92, 95, 171. A versão de Masset acha-se em Haïda T., *Jesup*, vi: 94, 98; a de Skidegate 1905: 458. Seu nome figura num certo número de nomes de família haïda pertencentes à fratria dos Águias. Ver Swanton 1905b: 282, 283, 292 e 293. Em Masset, o nome da deusa da fortuna é Skil, Haïda T., *Jesup*, vi: 665, l. 28; cf. índice: 805. Cf. o pássaro Skil, Skirl (Swanton 1905b: 120). Skiltagos quer dizer cobre-propriedade, e o relato fabuloso da maneira como esses “cobres” são encontrados está ligado a esse nome, cf. p. 146, fig. 4. Um mastro esculpido representa Djilqada, seu cobre, seu mastro e seus brasões, Swanton 1905b: 125; cf. *ilust.* 3, fig. 3. Ver descrições de Newcombe, id. *ibid.*: 46. Cf. reprodução figurada, id. *ibid.*, fig. 4. Seu fetiche deve ser forrado de coisas roubadas e roubado ele próprio. — Seu título exato é (id. *ibid.*: 92) “propriedade que faz ruído”. E ela tem quatro nomes suplementares (id. *ibid.*: 95). Tem um filho que possui o título de “Costelas de pedra” (na realidade, de cobre, id. *ibid.*: 110, 112). Quem a encontra, a ela ou a seu filho ou filha, é feliz no jogo. Ela tem uma planta mágica; quem a come enriquece; enriquece também quem toca seu manto, quem encontra mexilhões que ela pôs enfileirados etc., id. *ibid.*: 29, 109. Um desses nomes é “Propriedade mantém-se na casa”. Um grande número de indivíduos possui títulos compostos com Skil: “que espera Skil”, “caminho para Skil”. Ver nas listas >

Entre eles, ela é nada menos que a mãe, a deusa original da fratria dominante, a dos Águias. Mas, por outro lado – fato estranho e que evoca remotas reminiscências do mundo asiático e antigo –, ela parece idêntica à “rainha”,²¹⁴ à peça principal do jogo de bilharda, aquela que tudo ganha e da qual ela tem em parte o nome. Essa deusa está presente entre os Tlingit²¹⁵ e seu mito, quando não seu culto, aparece entre os Tsimshian²¹⁶ e os Kwakiutl.²¹⁷

O conjunto dessas coisas constitui o legado mágico; este é geralmente idêntico tanto ao doador quanto ao recipiendário, e também ao espírito que dotou o clã desses talismãs, ou ao herói fundador do clã a quem o espírito os deu.²¹⁸ Em todo caso, o conjunto dessas coisas é sempre, em todas as tribos, de origem espiritual e de natureza espiritual.²¹⁹ Além disso, ele está contido numa caixa, ou melhor, numa grande arca

> genealógicas háida, E. 13, E. 14; na fratria do Corvo, R. 14, R. 15, R. 16. Ela parece ser oposta à “Mulher pestilênciosa”, cf. id. *ibid.*: 299. **214.** Sobre *djil* háida e *náq* tlingit, ver mais acima: 94, n. 3. /?/ **215.** O mito aparece completo entre os Tlingit, Swanton 1909: 173, 292, 368. Cf. Swanton 1903: 460. Em Sitka, o nome de Skil é, certamente, Lenaxxidek. É uma mulher que tem um filho. Ouvem o ruído dessa criança que mama; correm atrás dela; quem for arranhado por ela e ficar com cicatrizes, as crostas das cicatrizes tornam essa pessoa feliz. **216.** O mito tsimshian é incompleto, Boas 1916: 154, 197. Comparar as notas de Boas *ibid.*: 746, 760. Boas não fez a identificação, mas ela é clara. A deusa tsimshian veste um “traje de riqueza” (*garment of wealth*). **217.** É possível que o mito da Qominoqa, da (mulher) “rica”, tenha a mesma origem. Ela parece ser o objeto de um culto reservado a certos clãs entre os Kwakiutl, ex. Boas 1921: 862. Um herói dos Qoexsotenoq tem o título de “corpo de pedra” e torna-se “propriedade sobre corpo”, id. 1905: 187; cf. p. 247. **218.** Ver, por ex., o mito do clã das Orcas, Boas 1911-22, I: 554-59. O herói autor do clã é ele próprio membro do clã das Orcas. “Busco encontrar um *logwa* (um talismã, cf. p. 554, l. 49) vosso”, ele diz a um espírito com o qual depara, que tem forma humana mas que é uma orca: 557, l. 122. Este o reconhece como de seu clã e lhe dá o arpão com ponta de cobre que mata as baleias: as orcas são “killer-whales”. Dá também seu nome (de potlatch): ele se chamará “lugar de ficar saciado”, “sentindo-se saciado”. Sua casa será a “casa da orca”, com uma “orca pintada na fachada”. “E orca será teu prato na casa (terá a forma de orca), e também o *halayu* (dador de morte), a ‘água de vida’ e a faca com dentes de quartzo para cortar (serão orcas)”: 559. **219.** Uma caixa milagrosa contendo uma baleia, e que deu seu nome a um herói, tinha o título de “riquezas chegando à praia”, Boas 1895b: 374. Cf. “propriedade dirige-se para mim”, id. *ibid.*: 247, 414. A propriedade “faz ruído”, ver mais acima. O título de um dos principais chefes de Masset é “Aquele cuja propriedade faz ruído”, Haïda Texts, *Jesup*, VI: 684. A propriedade vive (Kwakiutl): “Que nossa propriedade permaneça em vida sob seus esforços, que nosso cobre permaneça não quebrado”, cantam os Maamtagila, id. 1921: 1285, l. 1. **220.** Os bens extradotais da família, os que circulam entre os homens, suas filhas ou genros, e retornam aos filhos homens quando estes são iniciados ou se casam, estão >

brasonada,²²⁰ ela própria dotada de uma potência-individualidade,²²¹ que fala, afeição-se a seu proprietário, contém sua alma etc.²²²

Cada uma dessas coisas preciosas, cada um desses signos de riqueza possui – como nas ilhas Trobriand – sua individualidade, seu nome,²²³

> geralmente contidos numa caixa, ou arca, ornada e brasonada, cujos detalhes, construção e uso são inteiramente característicos dessa civilização do noroeste americano (desde os Yurok da Califórnia até o estreito de Behring). Em geral, essa caixa possui as figuras e os olhos dos totens ou dos espíritos, dos quais possui os atributos; este são: as mantas enfeitadas com figuras, os talismãs “de vida” e “de morte”; as máscaras, as máscaras-chapéus, os chapéus e coroas, o arco. O mito confunde com frequência o espírito com essa caixa e seu conteúdo. Ex. Swanton 1903: 173, o *gonakadet* que é idêntico à caixa, ao cobre, ao chapéu e à argola com guizos. **221.** É sua transferência, sua doação que, originalmente, como em cada iniciação ou casamento, transforma o recipiendário num indivíduo “sobrenatural”, num iniciado, num xamã, num mágico, num nobre, num titular de danças numa confraria. Ver discursos em histórias de famílias kwakiutl, Boas 1921: 965-66; cf. p. 1012. **222.** A caixa milagrosa é sempre misteriosa, e guardada nos arcanos da casa. Pode haver caixas dentro de caixas, embutidas em grande número umas dentro das outras (Haïda), Masset, Haïda Texts, *Jesup*, VI: 395. Ela contém espíritos, por exemplo a “mulher camundongo” (Haïda), Swanton 1905b: 340; p. ex., também, o Corvo que fura os olhos do detentor infiel. Ver o catálogo dos exemplos desse tema em Boas 1916: 854, 851. O mito do sol encerrado na caixa é um dos mais difundidos (catálogo em Boas 1916: 641, 549). É conhecida a extensão desses mitos no mundo antigo. Um dos episódios mais comuns das histórias de herói é o da caixa muito pequena, muito leve para ele, mas muito pesada para todos os outros, onde há uma baleia, Boas 1895b: 374; id. 1906: *Jesup*, X: 171; cujo alimento é inesgotável, id. *ibid.*: 223. Essa caixa é animada, flutua por seu próprio movimento, id. 1895b: 374. A caixa de Katlian traz as riquezas, Swanton 1903: 448; cf. p. 446. As flores, “estrume de sol”, “ovo de madeira a queimar”, “que produzem riqueza”, em outras palavras, os talismãs que ela contém, as próprias riquezas, devem ser alimentados. Uma delas contém o espírito “demañado forte para ser apropriado”, cuja máscara mata o portador (Swanton 1909: 341). – Os nomes dessas caixas são geralmente sintomáticos de seu uso no potlatch. Uma grande caixa de gordura háida chama-se mãe (Masset op.cit.: 758). A “caixa de fundo vermelho” (sol) “espalha a água” no “mar das tribos” (a água são as mantas que o chefe distribui), Boas 1895b: 551 e n. 1: 564. – A mitologia da caixa milagrosa é igualmente caracterizada das sociedades do Pacífico norte-asiático. Um bom exemplo de um mito comparável será encontrado em Pilsudski 1913: 124-25. Essa caixa é dada por um urso, o herói deve observar tabus; ela está cheia de objetos de ouro e prata, de talismãs que proporcionam riqueza. – Aliás, a técnica da caixa é a mesma em todo o Pacífico norte. **223.** As “coisas da família são individualmente nomeadas” (Haïda), Swanton 1905b: 117; elas têm nomes: as casas, as portas, os pratos, as colheres esculpidas, as canoas, as armadilhas de salmões. Cf. a expressão “cadeia contínua de propriedades”, id. *ibid.*: 15. – Temos a lista das coisas que são nomeadas pelos Kwakiutl, por clãs, além dos títulos variáveis dos nobres, homens e mulheres, e de seus privilégios: danças, potlatch etc., que são igualmente propriedades. As coisas que chamaremos móveis, e que são nomeadas, personificadas nas mesmas condições, são: os pratos, a casa, >

suas qualidades, seu poder.²²⁴ As grandes conchas de *abalone*,²²⁵ os escudos por elas cobertos, os cintos e as mantas ornadas com elas, as próprias

> o cão e a canoa. Ver Boas 1921: 793-ss. Dessa lista, Hunt deixou de mencionar os nomes dos cobres, das grandes conchas de *abalone*, das portas. — As colheres enfileiradas numa corda estendida numa espécie de canoa figurada têm o título de “finha de âncora de colheres” (v. Boas 1895b: 422, num ritual de pagamento de dívidas de casamento). Entre os Tlingit, são nomeados: os cobres, as canoas, as colheres, os potes de pedra, as facas de pedra, os pratos de chefes, Boas 1916: 506. Os escravos e os cães são sempre bens de valor e seres adotados pelas famílias. 224. O único animal doméstico dessas tribos é o cão. Ele tem um nome diferente por clã (provavelmente na família do chefe) e não pode ser vendido. “Eles são homens, como nós”, dizem os Kwakiutl, Boas 1921: 1260. “Eles protegem a família” contra a feitiçaria e contra os ataques dos inimigos. Um mito conta como um chefe koskimo e seu cão Waned transformavam-se um no outro e tinham o mesmo nome, id. ibid.: 833; cf. mais acima (Celebes). Cf. o fantástico mito dos quatro cães de Lewiqilaq, Boas 1905: 18 e 20. 225. “*Abalone*” é a palavra “sabit” chinook que designa as grandes conchas de “*haliois*” que servem de ornamento, pendentes do nariz (Boas 1909, *Jesup*, v, 1: 484) e das orelhas (Tlingit e Haida, cf. Swanton 1905b: 146). Elas são também dispostas sobre as mantas brasonadas, nos cintos, no chapéu. Ex. (Kwakiutl), Boas 1921: 1069. Entre os Awikenoq e os Lasiqoala (tribos do grupo kwakiutl), as conchas de *abalone* são dispostas em torno de um escudo de forma estranhamente européia, Boas 1889: 43. Esse tipo de escudo parece ser a forma primitiva ou equivalente dos escudos de cobre, que possuem igualmente uma forma estranhamente medieval. — As conchas de *abalone* parecem ter tido outrora valor de moeda, valor semelhante ao que possuem os cobres atualmente. Um mito Çtalolq (Salish do sul) associa os dois personagens, K’obois, “cobre”, e Teadjas, “*abalone*”; seus filho e filha se casam e o neto pega a “caixa de metal” do urso, apodera-se de sua máscara e de seu podlatch, Boas 1895a: 84. Um mito Awikenoq relaciona os nomes das conchas, assim como os nomes dos cobres, a “filhas da lua”, id. ibid.: 218-19. — Cada uma dessas conchas têm um nome entre os Haida, pelo menos quando são de grande valor e conhecidas, exatamente como na Melanésia, Swanton 1905b: 146. Além disso, elas servem para nomear indivíduos ou espíritos. Ex. entre os Tsimshian, os “nomes de *abalone*”, por clãs, Boas 1921: 1261 a 1275, para as tribos Awikenoq, Naqoatok e Gwasela. Houve aí certamente um uso internacional. — A caixa de *abalone* dos Bella Kula (caixa ornamentada de conchas) é mencionada e descrita com exatidão no mito awikenoq; além disso, ela guarda o cobertor de *abalone*, e ambos têm o brilho do sol. Ora, o nome do chefe cujo relato aparece no mito é Legek, Boas 1895a: 218-ss. Esse nome é o título do principal chefe tsimshian. Compreende-se que o mito viajou com a coisa. — Num mito haida de Masset, o do “Corvo criador”, o sol que ele oferece à sua mulher é uma concha de *abalone*, Swanton, Haida Texts, *Jesup*, vi: 313, p. 227. Para nomes de heróis que têm títulos de *abalone*, ver em Boas 1905: 50, 222 etc. — Entre os Tlingit, essas conchas eram associadas aos dentes de tubarão, Swanton 1909: 129. (Comparar com o uso dos dentes de cachalote na Melanésia, mais acima.) — Todas essas tribos têm, além disso, o culto dos colares de *denzalia* (conchas pequenas). Ver, em particular, Krause 1885: 186. Em suma, reconhecemos aqui exatamente as mesmas formas da moeda, com as mesmas crenças e servindo ao mesmo uso, que na Melanésia e, em geral, no Pacífico. — Essas diversas conchas, aliás, foram também o objeto de um comércio também praticado >

mantas brasonadas,²²⁶ ilustradas com faces, olhos e figuras animais e humanas tecidas e bordadas, as casas, vigas e paredes decoradas²²⁷ são seres. Tudo fala, o telhado, a chaminé, as esculturas, as pinturas; pois a casa mágica é edificada²²⁸ não apenas pelo chefe ou seus familiares ou os membros da fratria oposta, mas também pelos deuses e os antepassados; é ela que recebe e vomita ao mesmo tempo os espíritos e os jovens iniciados.

Cada uma dessas coisas preciosas²²⁹ tem dentro de si, aliás, uma virtude produtora.²³⁰ Ela não é apenas signo e penhor; é também signo e penhor de riqueza, princípio mágico e religioso da hierarquia e da

> pelos russos durante sua ocupação do Alasca; e esse comércio ia nos dois sentidos, do golfo da Califórnia ao estreito de Behring, Swanton, Haida Texts, *Jesup*, vi: 313. 226. As mantas são decoradas com figuras do mesmo modo que as caixas. Inclusive, costumam ser copiadas dos desenhos das caixas (v. fig. Krause, 1885: 200). Têm sempre algo de espiritual, cf. as expressões: (Haida, “cintos de espírito”, mantas em fiapos, Swanton, Haida Texts, *Jesup*, vi: 165; cf. p. 174. Um certo número de mantos míticos são “mantos do mundo”: (Lilloët), mito de Qäis, Boas 1895a: 19-20; (Bellakula), “mantos de sol”, id. ibid.: 260; um manto com peixes: (Heiltsuq), ibid.: 248; comparação dos exemplares desse tema, id. ibid.: 359, n. 113. Cf. a esteira que fala, Masset, op.cit.: 430, 432. O culto das mantas, das esteiras, das peles dispostas como cobertas, parece dever ser aproximado do culto das esteiras da Polinésia. 227. Entre os Tlingit, é aceito que tudo fala na casa, que os espíritos falam aos pilares e vigas da casa e desde os pilares e vigas, que estes e estas falam, havendo assim diálogo entre animais totêmicos, espíritos, homens e coisas da casa; esse é um princípio regular da religião tlingit. V. Swanton 1903: 458-59. A casa escuta e fala entre os Kwakiutl, Boas 1921: 1279, l. 15. 228. A casa é concebida como uma espécie de bem móvel. (Sabe-se que ela permaneceu assim em direito germânico, por muito tempo.) Ela é transportada e se transporta. Ver numerosos mitos da “casa mágica” edificada num piscar de olhos, em particular dada por um avô (catálogo por Boas 1916: 852-53). Ver exemplos kwakiutl, Boas 1895b: 376, e as figuras e ilustrações: 376, 380. 229. São igualmente coisas preciosas, mágicas e religiosas: 1) as plumas de águia, geralmente identificadas à chuva, ao alimento, ao quartzo, ao “bom medicamento”. Ex. Swanton 1903: 383, p. 128 etc.; Haida (Masset), Haida Texts, *Jesup*, vi: 292; 2) os bastões, os pentes, Swanton 1903: 385; Haida, Swanton 1905b: 38; Boas 1909: 455; 3) os braceletes, ex. tribo do Lower Fraser River, Boas 1895a: 36; (Kwakiutl), Boas 1909: 454. 230. Todos esses objetos, inclusive as colheres, pratos e cobres, possuem em kwakiutl o título genérico de *logwa*, que quer dizer exatamente talismã, coisa sobrenatural. (Ver as observações que fizemos a respeito dessa palavra em nosso trabalho sobre as *Origens da noção de moeda* e em nosso prefácio, Hubert e Mauss 1909) A noção de “*logwa*” é exatamente a de *mana*. Mas, neste caso específico, e quanto ao objeto que nos ocupa, ela é a “virtude” de riqueza e de alimento que produz riqueza e alimento. Um discurso fala do talismã, do “*logwa*” que é “o grande aumentador passado de propriedade”, Boas 1921: 1280, l. 18. Um mito conta como um “*logwa*” foi “fácil de adquirir propriedade”, como quatro “*logwa*” (cintos etc.) a acumularam. Um deles chamava-se “a coisa que faz que propriedade se acumule”, Boas 1905: 108. Com efeito, é a riqueza que faz a riqueza. Uma expressão haida fala mesmo de “propriedade que enriquece” a propósito das >

abundância.²³¹ Os pratos²³² e as colheres²³³ com que se come solenemente, decorados e esculpido, brasonados com o totem de clã ou o totem de posição hierárquica, são coisas animadas. São réplicas dos instrumentos inesgotáveis, criadores de alimento, que os espíritos deram aos antepassados. Eles próprios são tidos como mágicos. Assim, as coisas são confundidas com os espíritos, seus autores, e os instrumentos de comer com os alimentos. Assim, os pratos kwakiutl e as colheres haïda são bens essenciais de circulação muito estrita, e são cuidadosamente repartidos entre os clãs e as famílias dos chefes.²³⁴

A "MOEDA DE RENOME"²³⁵

Mas são sobretudo os cobs²³⁶ brasonados que, bens fundamentais do potlatch, são o objeto de crenças importantes e mesmo de um culto.²³⁷

> conchas de *abalone* usadas pela jovem adolescente, Swanton 1905b: 48. **231.** Uma máscara é chamada "obtendo alimento". Cf. "e sereis ricos em alimento" (mito nimkish), Boas 1905: 36, l. 8. Um dos nobres mais importantes entre os Kwakiutl tem o título de "convivador", de "dador de alimento", de "dador de pena de água". Cf. Boas 1895b: 415. — Os cestos e as caixas ornadas com figuras (por exemplo os que servem para a coleta de bagas) são igualmente mágicos; p. ex. o mito haïda (Masset), Haïda T., *Jesup*, vi: 404; o mito importante de Qäis mistura o lúcio, o salmão, o pássaro-trovão e um cesto que um cuspe desse pássaro enche de bagas. (Tribo do Lower Fraser River), Boas 1895a: 34; mito equivalente de Awike-noq, id. 1889: 28, em que um cesto tem o nome de "nunca vazio". **232.** Cada prato é nomeado de acordo com o que sua escultura representa. Entre os Kwakiutl, eles representam os "chefes animais". Cf. mais acima: 115. Um deles tem o título de "prato que permanece cheio", Boas 1910: 264, l. 11. Os de um certo clã são "logwa"; eles falaram a um antepassado, o convivador (ver a penúltima nota), e lhe disseram para tomá-los, Boas 1921: 809. Cf. o mito de Kaniqilaku id. 1895a: 198; cf. id. 1906: 205; de que maneira o transformador deu de comer a seu sogro (que o atormentava) as bagas de um cesto mágico. Estas se transformaram em matagal e lhe saíram pelo corpo todo. **233.** Ver mais acima. **234.** Ver mais acima, id. ibid. **235.** A expressão provém do alemão "*Renommierge*" e foi empregada por Krickberg. Ela descreve com bastante exatidão os escudos e placas que servem ao mesmo tempo de moedas e são sobretudo os objetos de exibição usados pelos chefes no potlatch, ou aqueles em proveito dos quais eles oferecem o potlatch. **236.** Embora muito mencionada, a indústria do cobre no noroeste americano é ainda mal conhecida. Rivet (1923), em seu notável trabalho sobre a ourivesaria pré-colombiana, intencionalmente deixou-a de lado. Em todo caso, parece certo que essa arte é anterior à chegada dos europeus. As tribos do Norte, Tlingit e Tsimshian, procuravam, exploravam ou recebiam cobre pelo Cooper River. Cf. os antigos autores e Krause 1885: 186. Todas essas tribos falam da "grande montanha de cobre"; (Tlingit), Swanton 1909: 160; (Haïda), Swanton, Haïda, *Jesup*, I: 130; (Tsimshian), Boas 1916: 299. **237.** Aproveitamos a ocasião para retificar um erro que cometemos em nossa *Nota sobre a origem da noção de moeda*. Confundimos a palavra *Laqa*, *Laqwa* (Boas emprega >

Em primeiro lugar, em todas essas tribos há um culto e um mito do cobre²³⁸ ser vivo. Ao menos entre os Haïda e os Kwakiutl, o cobre é identificado ao salmão, ele próprio objeto de um culto.²³⁹ Mas, além desse elemento de mitologia metafísica e técnica,²⁴⁰ todos os cobs são, cada um isoladamente, o objeto de crenças individuais e especiais. Cada cobre

> as duas grafias) com *logwa*. Tínhamos por escusa que, nesse momento, Boas escrevia com frequência as duas palavras do mesmo modo. Mas desde então ficou muito evidente que uma quer dizer vermelho, cobre, e a outra quer dizer apenas coisa sobrenatural, coisa de valor, talismã etc. No entanto, todos esses cobs são *logwa*, o que faz que nossa demonstração se mantenha. Mas, nesse caso, a palavra é uma espécie de adjetivo e de sinônimo. Ex. Boas 1905: 108, dois títulos de "*logwa*" que são cobs: o que é "fácil de adquirir propriedade", "o que faz que a propriedade se acumule". Mas nem todos os *logwa* são cobs. **238.** O cobre é uma coisa viva; sua mina e sua montanha são mágicas, cheias de "plantas de riqueza", Masset, Haïda Texts, *Jesup*, vi: 681, 692. Cf. Swanton 1905b: 146, outro mito. Ele possui, o que é verdade, um cheiro Boas 1905: 64, l. 8. O privilégio de trabalhar o cobre é o objeto de um importante ciclo de lendas entre os Tsimshian: mito de Tsauda e de Gao, Boas 1916: 306-ss. Para o catálogo dos temas equivalentes, ver id. ibid.: 856. O cobre parece ter sido personalizado entre os Bellakula, id. 1895a: 261; cf. Boas 1898b, I, parte 2: 71, onde o mito do cobre é associado ao mito das conchas de *abalone*. O mito tsimshian de Tsauda liga-se ao mito do salmão que iremos mencionar. **239.** Por ser vermelho, o cobre é identificado ao sol, ex. Swanton 1909, n. 39, n. 81; ao "fogo caído do céu" (nome de um cobre), Boas 1902: 467; e sempre ao salmão. Essa identificação é particularmente nítida no caso do culto dos gêmeos entre os Kwakiutl, tribo do salmão e do cobre, Boas 1921: 685-ss. A seqüência mítica parece ser a seguinte: primavera, chegada do salmão, sol novo, cor vermelha, cobre. A identidade cobre-salmão é mais caracterizada entre as nações do Norte (v. catálogo dos ciclos equivalentes, Boas 1916: 856). Ex. mito haïda de Masset, Haïda T., *Jesup*, vi: 689, 691, l. 6-ss, n. 1; cf. p. 692, mito n. 73. Encontramos aqui um equivalente exato da lenda do anel de Polícrates: a de um salmão que engoliu cobre, Skidegate (Swanton 1905b: 82). Os Tlingit têm (e os Haïda igualmente) o mito do ser cujo nome é traduzido em inglês por Mouldy-End (nome do salmão); ver mito de Sitka: correntes de cobs e salmões, id. 1909: 307. Um salmão dentro de uma caixa torna-se um homem, outra versão de Wrangell 1839 n.5. Para os equivalentes, ver Boas 1916: 857. Um cobre tsimshian tem o título de "cobre que remonta o rio", alusão evidente ao salmão, Boas 1916: 857. — Seria oportuno pesquisar o que aproxima o culto do cobre do culto do quartzo, ver mais acima. Ex. mito da montanha de quartzo, Boas 1906: 111. — Do mesmo modo, o culto do jade, ao menos entre os Tlingit, deve ser aproximado do do cobre: um jade-salmão fala, Swanton 1909: 5. Uma pedra de jade fala e dá nomes, Sitka, id. ibid.: 416. Por fim, convém lembrar o culto das conchas e suas associações com o do cobre. **240.** Vimos que a família de Tsauda, entre os Tsimshian, seria a dos fundidores ou dos detentores dos segredos do cobre. Parece que o mito (Kwakiutl) da família principesca Dzawadaenoqu é um mito do mesmo gênero. Ele associa Lakwagila, o fazedor de cobre, a Qomqomgila, O Rico, e a Qomoqoa, "a Rica", que produz cobs, Boas 1905: 50; e liga o conjunto a um pássaro branco (sol), filho do pássaro-trovão, que tem cheiro de cobre, que se transforma em mulher, a qual faz nascer dois gêmeos com cheiro de cobre, id. ibid.: 61 a 67.

principal das famílias de chefes de clãs tem seu nome,²⁴¹ sua individualidade própria, seu valor próprio,²⁴² no pleno sentido da palavra, mágico e econômico, permanente, perpétuo sob as vicissitudes dos potlatch por que passam, e mesmo para além de destruições parciais ou completas.²⁴³

Eles possuem, além disso, uma virtude atrativa que chama os outros cobres, assim como a riqueza atrai a riqueza, como as dignidades acarretam honrarias, possessão de espíritos e belas alianças,²⁴⁴ e inversamente.

241. Cada cobre tem seu nome. “Os grandes cobres que têm nome”, dizem os discursos kwakiutl, Boas 1895b: 348, 349, 350. Lista dos nomes de cobres, infelizmente sem indicação do clã que é seu perpétuo proprietário, id. ibid.: 344. Temos boas informações sobre os grandes cobres kwakiutl, havendo culto e crenças a eles associados. Um tem o título de “Lua” (tribo dos Nisqa), Boas 1921: 856. Outros têm o nome do espírito que encarnam e que os produziu. Ex. a Dzonogoa, Boas 1921: 1421, cuja figura eles reproduzem. Outros ainda têm nomes dos espíritos fundadores dos totems: um cobre chama-se “face de castor”, id. ibid.: 1427; outro, “leão do mar”, id. ibid.: 894. Outros nomes fazem simplesmente alusão à forma, “cobre em T”, ou “longa porção superior”, id. ibid.: 862. Outros chamam-se simplesmente “Grande cobre”, id. ibid.: 1289, “Cobre sonante”, id. ibid.: 962 (igualmente nome de um chefe). Outros nomes fazem alusão ao potlatch que eles encarnam e cujo valor concentram. O nome do cobre Maxtoselem é “aquele do qual os outros se envergonham”. Cf. Boas 1905: 452, n. 1: “eles se envergonham de suas dívidas” (dívidas: *gagim*). Outro nome, “causa-disputa”, id. 1921: 893, 1026 etc. — Sobre os nomes dos cobres tlingit, v. Swanton 1903: 421, 405. A maior parte desses nomes são totêmicos. Em relação aos nomes dos cobres haída e tsimshian, conhecemos apenas os que têm o mesmo nome que os chefes, seus proprietários. 242. O valor dos cobres entre os Tlingit variava segundo sua altura e era calculado em número de escravos, Swanton 1909: 337, 260, p. 131 (Sitka e Skidegate etc., Tsimshian). Tate, em Boas 1916: 540; cf. id. ibid.: 436. Princípio equivalente: (Haída), Swanton 1905b: 146. — Boas estudou bem a maneira pela qual cada cobre aumenta de valor com a série dos potlatch; por exemplo, o valor do cobre de Lesaxalayo era, por volta de 1906-10, cerca de 9 mil mantas de lã (valendo 4 dólares cada), 50 canoas, 6 mil mantas com botões, 260 braceletes de prata, 60 braceletes de ouro, 70 argolas de orelha de ouro, 40 máquinas de costura, 25 fonógrafos, 50 máscaras. E o arauto diz: “Para o príncipe Laqwagila, vou dar todas essas pobres coisas”. Boas 1921: 1352; cf. id. ibid., l. 28, onde o cobre é comparado a um “corpo de baleia”. 243. Sobre o princípio de destruição, ver mais acima. No entanto, a destruição dos cobres parece ter um caráter particular. Entre os Kwakiutl, ela é feita por partes, quebrando-se a cada potlatch uma nova porção. E é visto como uma honra reconquistar, em outros potlatch, cada uma das porções e ligá-las novamente quando todas forem reunidas. Um cobre desse tipo aumenta de valor, Boas 1895b: 334. Em todo caso, destruí-los, quebrá-los, é matá-los, id. 1921: 1285, l. 8 e 9. A expressão geral é “jogá-los ao mar”; ela é comum também aos Tlingit, Swanton 1909: 63; p. 399, canto n. 43. Se esses cobres não afundam, não desaparecem, não morrem, é que são falsos, são de madeira, flutuam. (História de um potlatch de Tsimshian contra Haída, Boas 1916: 369.) Quebrados, diz-se que eles estão “mortos na praia” (Kwakiutl), Boas 1895b: 564 e n. 5. 244. Parece que entre os Kwakiutl havia duas espécies de cobres: os mais importantes, que não saem da família, que não se pode quebrar >

— Eles vivem e têm um movimento autônomo,²⁴⁵ e arrastam²⁴⁶ os outros cobres. Um deles,²⁴⁷ entre os Kwakiutl, é chamado “o arrastador de cobres”, e a fórmula descreve como os cobres se amontoam em torno dele, ao mesmo tempo em que o nome de seu proprietário é “Propriedade-escoando-em-minha-direção”. Um outro nome freqüente dos cobres é “trazedor-de-propriedades”. Entre os Haída e os Tlingit, os cobres são um “forte” em torno da princesa que os traz;²⁴⁸ noutros lugares, o chefe que os possui²⁴⁹ é invencível. Eles são “as coisas achatadas divinas”²⁵⁰ da casa. Com freqüência, o mito os identifica todos uns aos outros os espíritos doadores dos cobres,²⁵¹ os proprietários dos cobres e os próprios

> para refundi-los, e outros de menor valor que circulam intactos e servem como de satélites aos primeiros. Ex. Boas 1895b: 564, 579. A posse desses cobres secundários, entre os Kwakiutl, corresponde certamente à dos títulos nobiliários e posições de segunda ordem com que eles viajam, de chefe a chefe, de família a família, entre as gerações e os sexos. Os grandes títulos e os grandes cobres parecem permanecer fixos no interior dos clãs e das tribos, pelo menos. Aliás, seria difícil que fosse de outro modo. 245. Um mito haída do potlatch do chefe Hayas conta que um cobre cantava: “Essa coisa é muito ruim. Faz parar Gomsíwa (nome de uma aldeia e de um herói); em volta do pequeno cobre, há muitos cobres”. Haída Texts, *Jesup*, vi: 760. Trata-se de um “pequeno cobre” que fica “grande” por si mesmo, e em torno do qual outros se agrupam. Cf. mais acima o cobre-salmão. 246. Num canto de criança, Boas 1921: 1312, l. 3, l. 14, “os cobres com grandes nomes dos chefes das tribos se reunirão em torno dela”. Os cobres são supostos “cair por si mesmos na casa do chefe” (nome de um chefe haída, Swanton 1905b: 274, E). Eles se “encontram na casa”, são “coisas achatadas que se juntam”, Boas 1921: 701. 247. Ver o mito do “Trazedor de cobres” no mito do “Convidador” (Qoexsot’enoq), Boas 1905: 248, l. 25, l. 26. O mesmo cobre é chamado “trazedor de propriedades”, Boas 1895b: 415. O canto secreto do nobre que tem o título de Convidador é: “Meu nome será ‘propriedade-dirigindo-se-a-meu-encontro’, por causa de meu ‘trazedor’ de propriedades”. — “Os cobres dirigem-se a mim por causa do ‘trazedor’ de cobres.” — O texto kwakiutl diz exatamente “O aqwagila”, o “fazedor-de-cobres”, e não simplesmente “o trazedor”. 248. Ex. num discurso de potlatch tlingit, Swanton 1909: 379; (Tsimshian) o cobre é um “escudo”, Boas 1916: 385. 249. Num discurso a propósito de doações de cobres em honra de um filho recentemente iniciado, os cobres dados são uma “armadura”, uma “armadura de propriedade”, Boas 1895b: 557. (Fazendo alusão aos cobres pendurados em volta do peçoço.) O título do jovem, aliás, é Yaqois, “portador-de-propriedade”. 250. Um ritual importante, por ocasião do enclausuramento das princesas púberes kwakiutl, manifesta claramente essas crenças: elas usam cobres e conchas de *abalome* e, nesse momento, adquirem elas próprias o título dos cobres, de “coisas achatadas e divinas, que se encontram na casa”. É dito então que “elas e seus maridos terão facilmente cobres” (Boas 1921: 701). “Cobres-na-casa” é o título da irmã de um herói awikenoq, Boas 1905: 430. Um canto de moça nobre kwakiutl, prevendo uma espécie de *svayamvara*, a escolha do noivo entre os hindus, pertence talvez ao mesmo ritual e exprime-se assim: “Estou sentada sobre cobres. Minha mãe tece-me o cinto para quando eu tiver ‘pratos da casa’ etc.” (Boas 1921: 1314). 251. Os cobres são com freqüência idênticos aos espíritos. É o tema bem conhecido do escudo e do brasão >

cobres.²⁵² É impossível discernir o que faz a força de um do espírito e da riqueza do outro: o cobre fala, resmunga;²⁵³ pede para ser dado, destruído, e é coberto com mantas para ficar aquecido, do mesmo modo que um chefe é coberto pela pilha de mantas que ele deve distribuir.²⁵⁴

Mas, por outro lado, ao mesmo tempo que os bens,²⁵⁵ é a riqueza e a sorte que se transmitem. É seu espírito, são seus espíritos auxiliares que fazem do iniciado um possuidor de cobres, de talismãs que são, eles próprios, meios de adquirir: cobres, riquezas, distinção e, finalmente,

> heráldico animado. Identidade do cobre e da "Dzonoqoa" e da "Qominoqa", Boas 1921: 1421, 860. Cobres são animais totêmicos, id. 1916, 460. Noutros casos, eles são apenas atributos de certos animais míticos. "O gamo de cobre" e seus "pequenos chifres de cobre" desempenham um papel nas festas de verão dos Kwakiutl, Boas 1895b: 630-31; cf. p. 729: "Grandeza sobre seu corpo" (literalmente, riqueza sobre seu corpo). Os Tsimshian consideram os cobres como "cabelos de espíritos", Boas 1895b: 326; como "excrementos de espíritos" (catálogo de temas, Boas 1916: 837); garras da mulher-lontra-da-terra, id. ibid.: 563. Os cobres são usados pelos espíritos nos potlatch que eles se oferecem entre si, Boas 1916: 285; Swanton 1909: 51. Os cobres "lhes agradam". Para comparações, ver Boas 1916: 846. **252.** Canto de Neqapenkem (Face-de-dez-côvados): "Sou peças de cobre, e os chefes das tribos são cobres quebrados." Boas 1895b: 482; cf. p. 667, para o texto e uma tradução literal. **253.** O cobre Dandalayu "resmunga na casa" pedindo para ser dado, Boas 1895b: 622 (discurso). O cobre Maxtoslem "queixava-se que não o quebravam". As mantas com que lhe pagam "o mantêm aquecido", Boas 1895b: 572. Lembramos que ele tem o título de "Aquele que os outros cobres têm vergonha de olhar". Um outro cobre participa do potlatch e "se envergonha", Boas 1921: 882, l. 32. Um cobre haïda (Masset), Haïda Texts, *Jesup*, VI, propriedade do chefe "Aquele cuja propriedade faz ruído", canta após ter sido quebrado: "Apodrecerei aqui, arrastei muita gente (à morte, por causa do potlatch). **254.** Os dois rituais do doador ou donatário enterrados debaixo ou que andam sobre as pilhas de mantas são equivalentes: num caso se é superior, no outro inferior à própria riqueza. **255.** *Observação geral.* — Sabemos bastante bem como, por que e durante quais cerimônias, dispêndios e destruições se transmitem os bens no noroeste americano. No entanto, ainda estamos mal informados sobre as formas que assume o ato mesmo da transmissão das coisas, em particular dos cobres. Essa questão deveria ser o objeto de um estudo. O pouco que conhecemos é extremamente interessante e indica, por certo, o vínculo da propriedade e dos proprietários. Não apenas o que corresponde à cessão de um cobre chama-se "pôr o cobre à sombra do nome" de alguém e sua aquisição "dá peso" ao novo proprietário, entre os Kwakiutl (Boas 1895b: 349), não apenas, entre os Haïda, levanta-se um cobre para manifestar que se compra uma terra (Swanton 1905b: 86), mas também os cobres são por eles usados por percussão, como no direito romano: golpeia-se com eles as pessoas a quem são dados: o ritual é atestado numa história (Skidegate), id. ibid.: 432. Nesse caso, as coisas tocadas pelo cobre lhe são anexadas, são mortas por ele; aliás, esse é um ritual de "paz" e de "dádiva". — Os Kwakiutl conservaram, pelo menos num mito (Boas 1895b: 383 e 385; cf. p. 677, l. 10), a lembrança de um rito de transmissão que se verifica entre os Esquimós: o herói morde tudo o que ele dá. Um mito haïda descreve como a Senhora Camundongo "lambia" o que ela dava, Haïda Texts, *Jesup*, VI: 191.

espíritos, coisas essas que são todas, aliás, equivalentes. No fundo, quando se consideram simultaneamente os cobres e as outras formas permanentes de riquezas que são também objeto de entesouramento e de potlatch alternados, máscaras, talismãs etc., todos se confundem com seu uso e com seu efeito.²⁵⁶ Por meio deles obtêm-se posições hierárquicas; é porque se obtém a riqueza que se obtém o espírito; este, por sua vez, possui o herói vencedor dos obstáculos; e esse herói, então, fez com que lhe paguem seus transes xamanísticos, suas danças rituais e os serviços de seu governo. Tudo se conserva, se confunde; as coisas têm uma personalidade e as personalidades são, de certo modo, coisas permanentes do clã. Títulos, talismãs, cobres e espíritos dos chefes são homônimos e sinônimos,²⁵⁷ de mesma natureza e de mesma função. A circulação dos bens acompanha a dos homens, das mulheres e das crianças, dos festins, dos ritos, das cerimônias e das danças, mesmo a dos gracejos e das injúrias. No fundo, ela é a mesma. Se coisas são dadas e retribuídas, é porque se dão e se retribuem "respeitos" — podemos dizer igualmente "cortêsias". Mas é também porque as pessoas se dão ao dar, e, se as pessoas se dão, é porque se "devem" — elas e seus bens — aos outros.

256. Num rito de casamento (partir a canoa simbólica), canta-se: "Vou sair e fazer em pedaços o monte Stevens. Dele farei pedras para meu fogo (cacos de louça). / "Vou sair e quebrar o monte Qatsai. Dele farei pedras para meu fogo. / "Riqueza está rolando em direção a ele, da parte dos grandes chefes. / "Riqueza está rolando em direção a ele de todos os lados; / "Todos os grandes chefes se farão proteger por ele". **257.** Aliás, eles são normalmente idênticos, ao menos entre os Kwakiutl. Alguns nobres são identificados com seus potlatch. O principal título do principal chefe é simplesmente Maxwa, que quer dizer "grande potlatch", Boas 1921: 972, 976, 805. Cf. no mesmo clã os nomes "doadores de potlatch" etc. Numa outra tribo da mesma nação, entre os Dzawadeenoxu, um dos títulos principais é o de "Polas". Ver mais acima p. 110, n. 1; ver Boas 1905: 43, para sua genealogia. O principal chefe dos Heiltsuq tem relação com o espírito "Qominoqa", "a Rica", e tem o nome de "Fazedor de riquezas", id. ibid.: 427, 424. Os príncipes Qaqtsenoqu têm "nomes de verão", isto é, nomes de clãs que designam exclusivamente "propriedades", nomes em "yag": "propriedade-sobre-o-corpo", "grande-propriedade", "que-tem-propriedade", "lugar-de-propriedade", Boas 1905: 191; cf. p. 187, l. 14. Uma outra tribo kwakiutl, os Nakoatoq, dá a seu chefe os títulos de "Maxwa" e "Yaxtem", "potlatch", "propriedade"; esse nome figura no mito de "Corpo de pedra" (cf. Costelas-de-pedra, filho-da-Senhora-Fortuna, Haïda.). O espírito lhe diz: "Teu nome será 'Propriedade', 'Yaxtem'", Boas 1905: 215, l. 39. Entre os Haïda, do mesmo modo, um chefe tem o nome "Aquele-que-não-se-pode-comprar" (o cobre que o rival não pode comprar), Swanton 1905b: 294, XVI, I. O mesmo chefe porta também o título de "Todos-misturados", isto é, "assembléia-de-potlatch". Cf. mais acima os títulos "Propriedades-na-casa".

Assim, em quatro grupos importantes de populações, encontramos: primeiro, em dois ou três grupos, o potlatch; depois, a razão principal e a forma normal do próprio potlatch; e, mais ainda, para além deste e em todos os grupos, a forma arcaica da troca: a das dádivas oferecidas e retribuídas. Ademais, identificamos a circulação das coisas nessas sociedades com a circulação dos direitos e das pessoas. Poderíamos, a rigor, ficar aqui. O número, a extensão e a importância desses fatos nos autorizam plenamente a conceber um regime que deve ter sido o de uma grande parte da humanidade durante uma longa fase de transição, e que ainda subsiste noutros povos além dos que acabamos de descrever. Eles nos permitem conceber que *esse princípio de troca-dádiva deve ter sido o das sociedades que ultrapassaram a fase da "prestação total"* (de clã a clã e de família a família), *mas que ainda não chegaram ao contrato individual puro, ao mercado onde circula o dinheiro, à venda propriamente dita e, sobretudo, à noção de preço calculado em moeda pesada e reconhecida.*

III. Sobrevivências desses princípios nos direitos antigos e nas economias antigas

Todos os fatos precedentes foram recolhidos no domínio do que chamamos Etnografia. Ademais, estão localizados nas sociedades que povoam as margens do Pacífico.¹ Geralmente fatos como esses são utilizados a título de curiosidade ou, a rigor, de comparação, para medir o quanto nossas sociedades se afastam ou se aproximam desses tipos de instituições chamadas "primitivas".

No entanto, eles têm um valor sociológico geral, pois nos permitem compreender um momento da evolução social. E mais: têm também uma importância em história social. Instituições desse tipo forneceram realmente a transição para nossas formas, as formas de nosso direito e de nossa economia. Elas podem servir para explicar historicamente nossas próprias sociedades. A moral e as trocas praticadas pelas sociedades que precederam imediatamente as nossas conservam ainda vestígios mais ou menos importantes de todos os princípios que acabamos de analisar. Acreditamos poder demonstrar, de fato, que nossos direitos e nossas economias se originaram de instituições similares às precedentes.²

Vivemos em sociedades que distinguem fortemente (a oposição é agora criticada pelos próprios juristas) os direitos reais e os direitos pessoais, as pessoas e as coisas. Essa separação é fundamental: ela constitui a condição mesma de uma parte de nosso sistema de propriedade, de alienação e de troca. No entanto, é alheia ao direito que acabamos de estudar. Do mesmo modo, nossas civilizações, desde a semítica, a grega e a romana, distinguem fortemente entre a obrigação e a prestação não gratuita, de um lado, e a dádiva, de outro. Mas não serão essas distinções

1. Naturalmente, sabemos que eles têm uma outra extensão (ver mais acima, p. 232, n. 122) e é apenas provisoriamente que a pesquisa se detém aqui. 2. Os srs. Meillet e Henri Lévy-Bruhl, assim como o nosso saudoso Huvelin, nos forneceram informações preciosas para o parágrafo que segue.

bastante recentes nos direitos das grandes civilizações? Não passaram elas por uma fase anterior, em que não tinham essa mentalidade fria e calculista? Não terão mesmo praticado aqueles costumes da dádiva trocada em que se fundem pessoas e coisas? A análise de alguns aspectos dos direitos indo-europeus nos permitirá mostrar que eles atravessaram de fato esse avatar. Em Roma, são vestígios que iremos encontrar. Na Índia e na Germânia, serão esses próprios direitos, ainda vigorosos, que veremos funcionar numa época ainda relativamente recente.

1. Direito pessoal e direito real (*Direito romano muito antigo*)

Uma aproximação entre esses direitos arcaicos e o direito romano anterior à época, relativamente recente, em que ele entra de fato na história,³ e o direito germânico da época em que ele entra na história,⁴ joga uma luz sobre os dois últimos. Em particular, ela permite colocar de novo uma das questões mais controvertidas da história do direito, a teoria do *nexum*.⁵

Num trabalho que trouxe grandes esclarecimentos sobre o assunto,⁶ Huvelin aproximou o *nexum* do *wadium* germânico e, em geral, dos “penhores suplementares” (Togo, Cáucaso etc.) dados por ocasião de um contrato, para depois aproximar este último da magia simpática e do poder conferido à outra parte por toda coisa que esteve em contato com

3. Sabe-se que, excetuadas reconstruções hipotéticas das *Doze Tábuas* e de alguns textos de leis conservados por inscrições, temos apenas fontes muito pobres no que concerne aos quatro primeiros séculos do direito romano. Mesmo assim, não adotaremos a atitude hiper-crítica de Lambert 1906. Mas é preciso convir que uma grande parte das teorias dos romanistas, e mesmo a dos próprios “antiquários” romanos, devem ser tratadas como hipóteses. Permitimo-nos acrescentar uma outra hipótese à lista. 4. Sobre o direito germânico, ver mais adiante. 5. Sobre o *nexum*, v. Huvelin, “Nexum”, in *Dict. des Ant.*; 1905-06, e suas análises e discussões em *A.S.*, v. 7: 472-ss; 11: 442-ss; 12: 482-ss; Davy 1922: 135; para a bibliografia e as teorias dos romanistas, v. Girard 1896: 354. Huvelin e Girard nos parecem, sob todos os pontos de vista, muito próximos da verdade. À teoria de Huvelin, propomos apenas um complemento e uma objeção. A “cláusula de injúrias” (Huvelin 1905-06: 28; cf. *Injuria*, *Mél. Appleton*), em nossa opinião, não é somente mágica. Ela é um caso muito nítido, um vestígio, de antigos direitos a potlatch. O fato de um ser devedor e outro credor torna este último, que é assim superior, capaz de injuriar seu oponente, que lhe deve obrigações. Dai uma série considerável de relações para as quais chamamos a atenção no tomo de *Année Sociologique* a propósito dos *Joking relationships*, do “parentesco jocoso”, em particular dos Winnebagos (Sioux). 6. Huvelin 1905-06.

o contratante. Mas essa última explicação vale apenas para uma parcela dos fatos. A sanção mágica é somente uma possibilidade, e ela mesma não é senão a consequência da natureza e do caráter espiritual da coisa dada. Em primeiro lugar, o penhor suplementar e em particular o *wadium* germânico⁷ são mais do que trocas de penhores, inclusive mais do que penhores de vida destinados a estabelecer uma influência mágica possível. A coisa penhorada é geralmente sem valor: por exemplo, os bastões intercambiados, a *stips* na estipulação do direito romano,⁸ e a *festuca notata* na estipulação germânica; mesmo as arras,⁹ de origem semítica, são mais do que pagamentos adiantados. São coisas, e coisas animadas. Sobretudo, são ainda resíduos das antigas dádivas obrigatórias, devidas à reciprocidade; os contratantes estão ligados por elas. Sob esse aspecto, essas trocas suplementares exprimem por ficção esse vaivém das almas e das coisas confundidas entre si.¹⁰ O *nexum*, o “vínculo” de direito vem tanto das coisas quanto dos homens.

7. Ver mais adiante p. 290. Sobre a *wadiatio*, ver Davy, *A.S.*, v. 12: 522-23. 8. Essa interpretação da palavra *stips* tem por fundamento a de Isidoro de Sevilha, v: 24, 30. Ver Huvelin 1906. Girard 1896: 507, n. 4, de acordo com Savigny, opõe os textos de Varrão e de Festo a essa interpretação figurada pura e simples. Mas Festo, tendo de fato dito “*stipulus*”, “*firmus*”, referiu-se, numa frase infelizmente em parte destruída, a um “[...] *defixus*”, talvez bastão cravado no chão (cf. o arremesso do bastão por ocasião de uma venda de terra nos contratos da época de Hamurabi na Babilônia, ver Cuq 1910: 467. 9. Ver Huvelin 1905-06: 33. 10. Não entramos na discussão dos romanistas; mas acrescentaremos algumas observações às de Huvelin e de Girard a propósito do *nexum*. 1) A própria palavra vem de *nectere* e, a propósito desta última, Festo (*ad ver.*; cf. s. v. *obnectere*) conservou um dos raros documentos dos Pontífices chegados até nós: *Napuris stramentis nectio*. O documento alude evidentemente ao tabu de propriedade, indicado pelos nós de palha. Portanto, a coisa *tradita* era ela própria marcada e ligada, e vinha ao *accipiens* comprometido por esse vínculo. Ela podia portanto obrigá-lo. — 2) O indivíduo que se torna *nexus* é o que recebe, o *accipiens*. Ora, a fórmula solene do *nexum* supõe que ele é *emptus*, comprado, como se traduz geralmente. Mas (ver mais adiante) *emptus* quer dizer realmente *acceptus*. O indivíduo que recebeu a coisa é ele próprio, mais do que comprado, aceito pelo empréstimo, por ter recebido a coisa e por ter recebido o lingote de cobre que o empréstimo lhe dá além da coisa. Discute-se a questão de saber se, nessa operação, há *damnatio*, *mancipatio* etc. (Girard 1896: 503). Sem tomar partido nessa questão, acreditamos que todos esses termos são relativamente sinônimos (cf. a expressão *nexo mancipioque* e a das inscrições – vendas de escravos – *emit mancipioque accepit*). E nada é mais simples que essa sinonímia, pois o simples fato de ter aceito uma coisa de alguém nos faz devedores: *damnatus*, *emptus*, *nexus*. — 3) Parece-nos que os romanistas e mesmo Huvelin geralmente não deram suficiente atenção a um detalhe de formalismo do *nexum*: a destinação do lingote de bronze, do *aes nexum* tão discutido por Festo (*ad ver. Nexum*). Esse lingote, no momento da formação do *nexum*, é dado pelo >

O formalismo mesmo prova a importância das coisas. Em direito romano quirritário, a tradição dos bens — e os bens essenciais eram os escravos e o gado, mais tarde os bens imobiliários — nada tinha de comum, de profano, de simples. A tradição é sempre solene e recíproca;¹¹ ela ainda é feita em grupo: as cinco testemunhas, amigos pelo menos, mais o “pesador”. É mesclada de todo tipo de considerações alheias a nossas concepções puramente jurídicas e puramente econômicas modernas. O *nexum* que ela estabelece está portanto ainda repleto, como Huvelin bem observou, de representações religiosas que ele no entanto excedeu-se em considerar como exclusivamente mágicas.

Em verdade, o contrato mais antigo do direito romano, o *nexum*, já está separado do fundo dos contratos coletivos, e separado também do sistema das antigas dádivas que comprometem. A pré-história do sistema romano das obrigações talvez nunca poderá ser escrita com certeza. Contudo, acreditamos poder indicar em que sentido se poderia investigar.

Há certamente um vínculo nas coisas, além dos vínculos mágicos e religiosos, os das palavras e dos gestos do formalismo jurídico.

> *tradens* ao *accipiens*. Mas — acreditamos — quando este se libera, ele não apenas cumpre a prestação prometida ou entrega a coisa ou o valor, mas sobretudo, com a mesma balança e as mesmas testemunhas, devolve esse *aes* ao prestador, ao vendedor etc. Então ele o compra e o recebe de volta. Esse rito da *solutio* do *nexum* nos é perfeitamente descrito por Gaio, III, 174 (o texto está bastante reconstituído; adotamos a versão de Girard, cf. 1896: 501, n.; cf. id. *ibid.*, 751). Numa venda à vista, os dois atos ocorrem por assim dizer ao mesmo tempo, ou em intervalos muito curtos; o duplo símbolo aparecia menos do que numa venda a prazo ou num empréstimo operado solenemente, e por isso ele não foi bem percebido, embora funcionasse do mesmo modo. Se nossa interpretação é exata, existe, além do *nexum* que vem das formas solenes, além do *nexum* que vem da coisa, um outro *nexum* que vem desse lingote sucessivamente dado e recebido, e pesado com a mesma balança, *hanc tibi libram primam postremamque*, pelos dois contratantes, assim ligados alternadamente. — 4) Aliás, suponhamos por instantes que pudéssemos conceber um contrato romano antes de ser utilizada a moeda de bronze, ou esse lingote pesado, ou ainda o pedaço de cobre moldado, o *aes flatum*, que representava uma vaca (sabemos que as primeiras moedas romanas foram cunhadas pelas *gentes* e, ao representarem o gado, foram certamente títulos que comprometiam o gado dessas *gentes*). Suponhamos uma venda em que o valor fosse pago em gado real ou figurado. Basta perceber que a entrega desse gado-valor, ou de sua figuração, aproximava os contratantes, em particular o vendedor do comprador, assim como numa venda, ou em qualquer cessão de gado, o comprador ou o último possuidor permanece, ao menos por um tempo (vícios redibitórios etc.), em ligação com o vendedor ou o possuidor precedente (ver mais adiante os fatos de direito hindu e de folclore). 11. Varrão, *De re rustica*, II: 1, 15.

Esse vínculo é ainda marcado por alguns velhíssimos termos do direito dos latinos e dos povos itálicos. A etimologia de alguns desses termos parece apontar tal sentido. Indicamos o que segue a título de hipótese.

Na origem, seguramente, as próprias coisas tinham uma personalidade e uma virtude.

As coisas não são os seres inertes que o direito de Justiniano e nossos direitos concebem. Em primeiro lugar, elas fazem parte da família: a família romana compreende as *res* e não apenas as pessoas. Temos ainda sua definição no *Digeste*,¹² e é muito significativo que, quanto mais remontamos na antigüidade, tanto mais o sentido da palavra *familia* denota as *res* que fazem parte dela, designando mesmo os viveres e os meios de vida da família.¹³ A melhor etimologia da palavra *familia* é certamente a que a aproxima¹⁴ do sânscrito *dhaman*, casa.

Além disso, as coisas eram de duas espécies. Distingua-se entre a família e a *pecunia*, entre as coisas da casa (escravos, cavalos, jumentos) e o gado que vive nos campos longe dos estábulos.¹⁵ E distingua-se também entre as *res Mancipi* e as *res nec Mancipi*, segundo as formas de venda.¹⁶ Para umas, que constituem as coisas preciosas, compreendidos os imóveis e mesmo os filhos, só pode haver alienação segundo as fórmulas da *mancipatio*,¹⁷ da tomada (*capere*) em mãos (*manu*). Discute-se

12. Sobre família, ver *Dig.*, L. XVI, de verb. sign., n. 195, § 1. *Familiae appellatio* etc., in *res e in personas diducitur* etc. (Ulpiano). Cf. Isidoro de Sevilha, xv, 9, 5. Em direito romano, até uma época muito tardia, a ação para divisão de herança chamou-se *familiae erciscundae*, *Dig.*, XI, II. Ainda no *Código*, III, XXXVIII. Inversamente, *res* iguala família; nas *Doze Tábuas*, v, 3, *super pecunia tutelave suae rei*. Cf. Girard 1890: 869, n.; *Manuel*: 322; Cuq 1891-1902, I: 37. Gaio, II, 224, reproduz esse texto dizendo *super familia pecuniaque. Familia* iguala *res et substantia* ainda no *Código* (Justiniano), VI, XXX, 5. Cf. ainda *familia rustica et urbana*, *Dig.*, L. XVI, de verb. sign., n. 166. 13. Cícero, *De Orat.*, 56; *Pro Caecina*, VII; Terêncio, *decem dierum vix mihi est familia*. 14. Walde (1932-48: 70) hesita sobre a etimologia que ele propõe, mas não há que hesitar. De resto, a *res* principal, o *mancipium* por excelência da família, é o escravo *mancipium*, cujo outro nome *famulus* tem a mesma etimologia que *familia*. 15. Sobre a distinção *familia pecuniaque* atestada pelas *sacrae leges* (cf. Festo, *ad verbum*) e por numerosos textos, ver Girard 1890: 841, n. 2; 1896: 274, 263, n. 3. É certo que a nomenclatura nem sempre foi segura, mas, contrariamente à opinião de Girard, acreditamos que antigamente, na origem, é que houve uma distinção muito precisa. A divisão verifica-se, aliás, em osco [língua itálica primitiva], *famelo in etuo* (*Lex Bantia*, l. 13). 16. A distinção das *res Mancipi* e das *res nec Mancipi* só desapareceu do direito romano no ano 532 de nossa era, por uma revogação expressa do direito quirritário. 17. Sobre a *mancipatio*, ver mais adiante. O fato de ela ser exigida, ou lícita ao menos, até uma época tão tardia prova com que dificuldade a >

muito para saber se a distinção entre *familia* e *pecunia* coincidia com a distinção das *res mancipi* e das *res nec mancipi*. Para nós, essa coincidência – na origem – está fora de dúvida. As coisas que escapam à *mancipatio* são precisamente o gado miúdo dos campos e a *pecunia*, o dinheiro, do qual a idéia, o nome e a forma derivavam do gado. Dir-se-ia que os *veteres* romanos fazem a mesma distinção que as que acabamos de constatar nos povos tsimshian e kwakiutl, entre os bens permanentes e essenciais da “casa” (como se diz ainda na Itália e na França) e as coisas passageiras: os víveres, o gado dos prados distantes, os metais, o dinheiro, com os quais mesmo os filhos não emancipados podiam negociar.

A seguir, a *res* não deve ter sido, na origem, a coisa bruta e apenas tangível, o objeto simples e passível de transação que ela se tornou. Parece que a melhor etimologia é a que compara com a palavra sânscrita *rah*, *ratih*,¹⁸ dádiva, presente, coisa agradável. A *res* deve ter sido, antes de tudo, o que dá prazer a uma outra pessoa.¹⁹ Por outro lado, a coisa é sempre marcada, selada, com a marca de propriedade da família. Compreende-se assim que, com as coisas *mancipi*, a tradição solene,²⁰ *mancipatio*, crie um vínculo de direito. Pois, nas mãos do *accipiens*, ela permanece ainda, em parte e por um momento, da “família” do primeiro proprietário; continua ligada a ele e obriga o atual possuidor até que este seja desonerado pela execução do contrato, isto é, pela tradição compensatória da coisa, do preço ou serviço que obrigará, por sua vez, o primeiro contratante.

ESCÓLIO

A noção da força inerente à coisa, aliás, jamais abandonou o direito romano em dois pontos: o roubo, *furtum*, e os contratos *re*.

No que diz respeito ao roubo,²¹ as ações e obrigações que ele acarreta são claramente devidas à força da coisa. Esta possui uma *aeterna aucto-*

> *familia* se desfazia das *res mancipi*. 18. Sobre essa etimologia, v. Walde 1932-48: 650, *ad. verb.* Cf. *rayih*, propriedade, coisa preciosa, talismã; cf. avéstico *era*, *rayyi*, mesmos sentidos; cf. velho irlandês *raih*, “presente gracioso”. 19. A palavra que designa a *res* em osco é *egmo*, cf. *Lex Bant.*, l. 6, 11 etc. Walde liga *egmo* a *egere*, é a “coisa de que se carece”. É bem possível que as antigas línguas itálicas tivessem duas palavras correspondentes e antitéticas para designar a coisa que se dá e dá prazer, *res*, e a coisa de que se carece, *egmo*, e que se espera. 20. Ver mais adiante. 21. Ver Huvelin, “Furtum” (*Mélanges Girard*): 159 a 175; 1915, 1, *Les sources*: 272.

ritas nela mesma,²² que se faz sentir quando é roubada e para sempre. Sob esse aspecto, a *res* romana não difere da propriedade hindu ou haída.²³

Os contratos *re* formam quatro dos contratos mais importantes do direito: empréstimo, depósito, caução e comodato. Um certo número de contratos sem nome – em particular os que acreditamos terem estado, com a venda, na origem do próprio contrato –, a dádiva e a troca,²⁴ são ditos igualmente *re*. Mas isso era fatal. Com efeito, mesmo em nossos direitos atuais, como no direito romano, é impossível sair aqui²⁵ das mais antigas regras do direito: é preciso que haja coisa ou serviço para haver dádiva, e é preciso que a coisa ou o serviço obriguem. É evidente, por exemplo, que a revogabilidade da doação por causa de ingratidão, que é de direito romano recente,²⁶ mas que é constante em nossos direitos, é uma instituição de direito normal, natural, pode-se dizer.

Mas esses fatos são parciais e valem apenas para certos contratos. Nossa tese é mais geral. Acreditamos que não pôde haver, nas épocas muito antigas do direito romano, um único momento em que o ato da *traditio* de uma *res* não tenha sido – mesmo além das palavras e dos escritos – um dos momentos essenciais. Aliás, o direito romano sempre hesitou sobre essa questão.²⁷ Se, de um lado, ele proclama que a solenidade das trocas, e pelo menos o contrato, é necessária como prescrevem os direitos arcaicos que descrevemos, se ele dizia *nunquam nuda traditio transfert dominium*,²⁸ ele proclamava igualmente, ainda numa época tão tardia quanto a de Diocleciano (298 d.C.):²⁹ *Traditionibus et usucapionibus dominia non pactis transferentur*. A *re*, prestação ou coisa, é um elemento essencial do contrato.

De resto, todas essas questões muito debatidas são problemas de vocabulário e de conceitos e, em vista da pobreza das fontes antigas, estamos muito mal colocados para resolvê-las.

22. Expressão de uma antiqüíssima lei, *Lex Atinia*, conservada por Aulo Gelo, xvii, 7, *Quod subruptum erit ejus rei aeterna auctoritas esto*. Cf. trechos de Ulpiano, iii: 4 e 6; cf. Huvelin 1905-06: 19. 23. Ver mais adiante. Entre os Haída, quem é roubado só precisa colocar um prato à porta de quem roubou e a coisa geralmente é devolvida. 24. Girard 1896: 265. Cf. *Dig.*, xix, iv, *De permut.*, 1, 2: *permutatio autem ex re tradita obligationi praebet*. 25. *Mod. Regul.*, em *Dig.*, xliv, vii, *de Obl. et act.*, 52, *re obligamur cum res ipsa intercedit*. 26. Justiniano (ano 529), *Código* viii, lvi, 10. 27. Girard 1896: 308. 28. Paulo, *Dig.*, xli, i, 31, 1. 29. *Código*, ii, iii, *De pactis*, 20.

Estamos bastante seguros até esse ponto de nosso estudo. Entretanto, talvez se possa ir mais longe e indicar aos juristas e aos lingüistas um caminho mais largo onde fazer trilhar uma pesquisa, em cujo final se veria todo um direito já derruído no momento da lei das Doze Tábuas e provavelmente bem antes. Outros termos de direito além de *familia*, *res*, prestam-se a um estudo aprofundado. Vamos esboçar uma série de hipóteses, talvez isoladamente não muito importantes, mas cujo conjunto não deixa de ser bastante significativo.

Quase todos os termos do contrato e da obrigação, e um certo número das formas desses contratos, parecem relacionados a esse sistema de vínculos espirituais criados pelo fato bruto da *traditio*.

O contratante é, em primeiro lugar, *reus*;³⁰ é antes de tudo o homem que recebeu a *res* de outrem, tornando-se assim seu *reus*, isto é, o indivíduo que está ligado a ele pela coisa mesma, ou seja, por seu espírito.³¹ A etimologia já foi proposta e com freqüência eliminada como não tendo nenhum sentido. No entanto, ela possui um, muito nítido. De fato, como observou Hirn,³² *reus* é originariamente um genitivo em *os* de *res*, e substitui *rei-jos*. Trata-se do homem que é possuído pela coisa. É verdade que Hirn e Walde, que o reproduz,³³ traduzem aqui *res* por “processo” e *rei-jos* por “implicado no processo”.³⁴ Mas essa tradução é arbitrária, supondo

30. Sobre o sentido da palavra *reus*, culpado, responsável, v. Mommsen 1876: 189. A interpretação clássica provém de uma espécie de *a priori* histórico que faz do direito público pessoal e em particular criminal o direito primitivo, e que considera os direitos reais e os contratos como fenômenos modernos e refinados. Quando seria tão simples deduzir os direitos do próprio contrato! 31. *Reus* pertence, aliás, à linguagem da religião (v. Wissowas 1912: 320, n. 3 e 4), não menos que à do direito: *voli reus*, *Eneida*, v, 237; *reus Qui voto se numinibus obligat* (Sérvio, *Ad Aen.*, IV, v. 699). O equivalente de *reus* é *voli damnatus* (Virgílio, *Egl.*, V, v. 80); e isso é bastante sintomático, uma vez que *damnatus* = *nexus*. O indivíduo que fez um voto está exatamente na posição daquele que prometeu ou recebeu uma coisa. Ele é *damnatus* até que tenha cumprido a palavra. 32. *Indo-germ. Forsch.*, XIV: 131. 33. 1932-48: 651, *ad ver. Reus*. 34. É a interpretação dos mais velhos juristas romanos (Cícero, *De Or.*, II, 183, *Rei omnes quorum de re disceptatur*); eles tinham sempre o sentido *res* = *processo* presente no espírito. Mas ela tem o interesse de conservar a lembrança do tempo das Doze Tábuas, II, 2, onde *reus* não designa apenas o acusado mas as duas partes em todo processo, o *actor* e o *reus* dos autos judiciais recentes. Festo (*ad. verb. Reus*, cf. outro fragmento “*pro utroque ponitur*”), ao comentar as Doze Tábuas, cita dois velhíssimos juriscultos romanos a esse respeito. Cf. Ulpiano no *Dig.*, II, XI, 2, 3, *alleruter ex litigatoribus*. As duas partes estão igualmente ligadas pelo processo. Há razão de supor que elas estavam, antes, igualmente ligadas pela coisa.

que o termo *res* é antes de tudo um termo de procedimento judicial. Ao contrário, se for aceita nossa derivação semântica, toda *res* e toda *traditio* de *res* sendo o objeto de uma “questão”, de um “processo” público, compreende-se que o sentido de “implicado no processo” seja um sentido secundário. Com mais forte razão, o sentido de culpado, para *reus*, é ainda mais derivado, e reconstituiríamos a genealogia dos sentidos de forma diretamente inversa da que se costuma fazer. Diríamos: 1) o indivíduo possuído pela coisa; 2) o indivíduo implicado na questão causada pela *traditio* da coisa; 3) enfim, o culpado e o responsável.³⁵ Desse ponto de vista, todas as teorias do “quase-delito”, origem do contrato, do *nexum* e da *actio*, são um pouco mais esclarecidas. O simples fato de *ter a coisa* coloca o *accipiens* num estado incerto de quase culpabilidade (*damnatus*, *nexus*, *aere obaeratus*), de inferioridade espiritual, de desigualdade moral (*magister*, *minister*)³⁶ perante o fornecedor (*tradens*).

Ligamos igualmente a esse sistema de idéias um certo número de traços muito antigos da forma ainda praticada, se não compreendida, da *mancipatio*,³⁷ da compra-venda que se tornará a *emptio venditio*,³⁸ no direito

35. A noção de *reus*, responsável por uma coisa, tornado responsável pela coisa, é ainda familiar aos velhíssimos juriscultos romanos que Festo cita (*ad verb.*), “*reus stipulando est idem qui stipulator dicitur... reus promittendo qui suo nomine alteri quid promisit*” etc. Festo alude evidentemente à mudança de sentido dessas palavras no sistema de caucionamento chamado a correaldade; mas os velhos autores falavam de outra coisa. Aliás, a correaldade (Ulpiano no *Dig.*, XIV, VI, 7, 1, e o título *Dig.*, XLV, II, *de duo. reis const.*) conservou o sentido de laço indissolúvel que liga o indivíduo à coisa, no caso, ao processo, e com ele “seus amigos e parentes” correais. 36. Na *Lex Bantia*, em osco, *minstreis* = *minoris partis* (1. 19), é a parte que sucumbe ao processo. Tanto assim que o sentido desses termos jamais se perdeu, nos dialetos itálicos! 37. Os romanistas parecem fazer remontar mais acima a divisão: *mancipatio* e *emptio venditio*. Na época das Doze Tábuas e provavelmente bastante depois, é pouco provável que houvesse contratos de venda que fossem puros contratos consensuais, como eles se tornaram posteriormente, numa época que se pode aproximadamente datar como a de Scaevola. As Doze Tábuas empregam o termo *venum duiit* exatamente para designar a venda mais solene possível e que certamente só podia operar-se por *mancipatio*, a de um filho homem (XII T, IV, 2). Por outro lado, ao menos para as coisas *mancipi*, nessa época a venda opera-se exclusivamente, enquanto contrato, por um *mancipatio*; todos esses termos são portanto sinônimos. Os antigos guardavam a lembrança dessa confusão. Ver Pompônio, *Digeste*, XI, VII, *de statuliberis*: “*quoniam Lex XII T., emtionis verbo omnem alienationem complexa videatur*”. Inversamente, a palavra *mancipatio* por muito tempo designou, até a época das Ações da Lei, atos que são puros contratos consensuais, como a *fiducia*, com a qual é às vezes confundida. Ver documentos em Girard 1896: 545; cf. p. 299. Mesmo *mancipatio*, *mancipium* e *nexum* foram, certamente numa época muito antiga, empregados de modo bastante indiferenciado. No entanto, com a ressalva dessa sinonímia, consideramos >

romano mais antigo. Em primeiro lugar, assinalamos que ela sempre comporta uma *traditio*.³⁹ O primeiro detentor, *tradens*, manifesta sua propriedade, separa-se solenemente de sua coisa, entrega-a e assim compra o *accipiens*. Em segundo lugar, a essa operação corresponde a *mancipatio* propriamente dita. Aquele que recebe a coisa toma-a em sua *manus* e não apenas a reconhece aceita, mas reconhece-se ele próprio vendido até o pagamento. Tem-se o costume, na esteira dos prudentes romanos, de considerar apenas uma *mancipatio* e de compreendê-la somente como uma tomada de posse, mas existem várias tomadas de posse simétricas, de coisas e de pessoas, na mesma operação.⁴⁰

Discute-se, por outro lado, e muito longamente, a questão de saber se a *emptio venditio*⁴¹ corresponde a dois atos separados ou a um só. Como se vê, fornecemos uma outra razão para dizer que são dois que devem ser contados, embora eles possam seguir-se quase imediatamente na venda à vista. Assim como nos direitos mais primitivos há a dádiva e depois a dádiva retribuída, assim também no direito romano há a colocação à venda e depois o pagamento. Nessas condições não há nenhuma dificuldade de compreender todo o sistema e inclusive a estipulação.⁴²

De fato, quase basta observar as fórmulas solenes que foram utilizadas: a da *mancipatio*, relativa ao lingote de bronze, a da aceitação do ouro do escravo que é libertado⁴³ (esse ouro “deve ser puro, probó, profano, dele”, *puri, probi, profani, sui*); elas são idênticas. Além do mais, são ambas ecos

de fórmulas da mais velha *emptio*, a do gado e do escravo, que nos foi conservada em sua forma do *jus civile*.⁴⁴ O segundo detentor só aceita a coisa isenta de vícios e, principalmente, de vícios mágicos; e só a aceita porque pode retribuir ou compensar, pagar o preço. Notar as expressões *reddid pretium, reddere* etc., em que aparece ainda o radical *dare*.⁴⁵

Aliás, Festo nos conservou claramente o sentido do termo *emere* (comprar) e mesmo a forma de direito que ele exprime. Ele diz também: “*abemito significat demito vel auferto; emere enimanti qui dicebant pro accipere*” (s. v. *abemito*) e retorna alhures a esse sentido: “*Emere quod nunc est mercari antiqui accipiebant pro sumere*” (s. v. *emere*), o que, aliás, é o sentido da palavra indo-européia à qual se liga a própria palavra latina. *Emere* é tomar, aceitar alguma coisa de alguém.⁴⁶

O outro termo da *emptio venditio* parece igualmente fazer ressoar uma música jurídica diferente da dos prudentes romanos,⁴⁷ para os quais só havia escambo e doação quando não havia preço e moeda, signo da venda. *Vendere*, originariamente *venum-dare*, é uma palavra composta de tipo arcaico,⁴⁸ pré-histórico. Sem dúvida nenhuma, ela compreende nitidamente o elemento *dare*, que lembra a dádiva e a transmissão. Quanto ao outro elemento, ele parece derivado de um termo indo-europeu que significava já, não a venda, mas o preço de venda *ṽvṇī*, em sânscrito *vasnah*, que Hirn,⁴⁹ aliás, aproximou de uma palavra búlgara que significa dote, preço de compra da mulher.

OUTROS DIREITOS INDO-EUROPEUS

Essas hipóteses relativas ao antiquíssimo direito romano são sobretudo de ordem pré-histórica. O direito, a moral e a economia dos latinos devem ter tido essas formas, mas elas foram esquecidas quando suas insti-

> no que segue exclusivamente a *mancipatio* das *res* que fazem parte da *familia*, e partimos do princípio conservado por Ulpiano, XIX, 3 (cf. Girard 1896: 303): “*mancipatio... propria alienatio rerum mancipi*”. 38. Para Varrão, *De re rustica*, II, I, 15; II, 2, 5; II, V, 11; II, 10, 4, a palavra *emptio* compreende a *mancipatio*. 39. Pode-se mesmo imaginar que essa *traditio* era acompanhada de ritos como os que nos são conservados no formalismo da *manumissio*, da liberação do escravo que é suposto comprar-se ele próprio. Somos mal informados sobre os gestos das duas partes na *mancipatio* e, por outro lado, é muito significativo que a fórmula da *manumissio* (Festo, s. v. *puri*) seja no fundo idêntica à da *emptio venditio* do gado. Talvez, após ter pego na mão a coisa que ele entregava, o *tradens* batesse nela com sua palma. Pode-se comparar o *vus rave* com a palmada no porco (Ilhas Banks, Melanésia) e a palmada de nossas feiras no lombo do gado vendido. Mas são hipóteses que não nos permitiríamos se os textos, em particular o de Gaio, não estivessem, a esse respeito, cheio de lacunas, que certamente um dia serão preenchidas por descobertas de manuscritos. Lembramos também que descobrimos um formalismo idêntico ao da “percussão” com o cobre brasonado, entre os Haída, cf. mais acima, p. 262, n. 255. 40. Ver mais acima observações sobre o *nexum*. 41. Cuq 1891-1902, t. II: 454. 42. Ver mais acima. A *stipulatio*, a troca do bastão entre as duas partes, corresponde não apenas a antigas cauções, mas a antigas dádivas suplementares. 43. Festo, *ad manumissio*.

44. Ver Varrão, *De re rustica*: 2, I, 15; 2, 5; 2, 5, 11: *sanos, noxis solutos* etc. 45. Observar também as expressões *mutui datio* etc. Na verdade, os romanos não tinham outro nome além de *dare*, dar, para designar todos os atos que consistem na *traditio*. 46. Walde 1932-48: 253. 47. *Dig.*, XVIII, 1 – 33, citações de Paulo. 48. Sobre as palavras desse tipo, v. Ernout, *Credo-Craddahâ (Mélanges Sylvain Lévi, 1911)*. Ainda um caso de identidade, como para *res* e tantas outras palavras, dos vocabulários jurídicos ítalo-célticos e indo-iranianos. Notemos as formas arcaicas de todas essas palavras: *tradere, reddere*. 49. Ver Walde 1932-48, s. v. *Vendere*. É mesmo possível que o velhíssimo termo *licitatio* conserve uma lembrança da equivalência da guerra e da venda (em leilão): “*Licitati in mercando sive pugnando contententes*”, diz ainda Festo, *ad verb. Licitati*; comparar com a expressão tlingit, kwakiutl, “guerra de propriedade”; cf. mais acima, sobre leilões e potlatch.

tuições entraram na história. Pois foram justamente os romanos e os gregos⁵⁰ que, talvez depois dos semitas do Norte e do Oeste,⁵¹ inventaram a distinção dos direitos pessoais e dos direitos reais, separaram a venda da dádiva e da troca, isolaram a obrigação moral e o contrato, e sobretudo conceberam a diferença entre ritos, direitos e interesses. Foram eles que, por uma verdadeira, grande e venerável revolução, ultrapassaram uma moralidade envelhecida e uma economia da dádiva demasiado incerta, demasiado dispendiosa e suntuária, atulhada de considerações de pessoas, incompatível com um desenvolvimento do mercado, do comércio e da produção, e, no fundo, na época, antieconômica.

Toda a nossa reconstituição é apenas uma hipótese verossímil, mas seu grau de probabilidade aumenta, em todo caso, pelo fato de que outros direitos indo-europeus, direitos verdadeiros e escritos, seguramente conheceram, em épocas históricas ainda relativamente próximas de nós, um sistema semelhante ao que descrevemos nas sociedades da Oceania e da América, chamadas vulgarmente primitivas e que são, no máximo, arcaicas. Podemos, portanto, generalizar com alguma segurança.

Os dois direitos indo-europeus que melhor conservaram esses traços são o direito germânico e o direito hindu. São também aqueles dos quais possuímos numerosos textos.

50. Não estudamos suficientemente o direito grego, ou melhor, as sobrevivências do direito que devem ter precedido as grandes codificações dos jônios e dos dórios, para poder dizer se realmente os diferentes povos gregos ignoraram ou conheceram essas regras da dádiva. Seria preciso rever toda uma literatura a propósito de questões diversas: dádivas, casamentos, prendas (v. Gernet, *Εγγύαι*, 1927; cf. Vinogradoff 1920, I: 235), hospitalidade, juros e contratos, e mesmo assim só encontraríamos fragmentos. Eis aqui um deles: Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1123 a 3, a propósito do cidadão magnânimo e de seus gastos públicos e privados, de seus deveres e de seus encargos, menciona as recepções de estrangeiros, embaixadas, και δωρεάς και αντιδωρεάς [*kai doréas kai antidoréas*, tanto dons quanto contradons] como eles gastam εις τα κοινά [*eis tá koiná*, tendo em vista a comunidade], e ele acrescenta: τὰ δὲ δῶρα τοῖς ἀναθήμασιν ἔχει τι ὅμοιον [*tá dé dōra tois anathémasin ékhei ti hómoion*], “As dádivas têm algo de análogo às consagrações”. (cf. mais acima p. 99, n. 1, Tsimschian). – Dois outros direitos indo-europeus vivos apresentam instituições desse gênero: o albanês e o osseto [Cáucaso]. Limitamo-nos a mencionar as leis e decretos modernos que proíbem ou limitam, nesses povos, as dilapidações em caso de casamento, morte etc. Ex. Kowalewski 1893: 187, n. 51. Sabe-se que quase todas as fórmulas do contrato são atestadas pelos papiros aramaicos dos judeus de File no Egito, séc.V antes de nossa era. Ver Cowley 1923. Conhecem-se também os trabalhos de Ungnad sobre os contratos babilônios (v. *A.S.*, v. 12; Huvelin: 508, e Cuq 1910).

2. Direito hindu clássico⁵² (Teoria da dádiva)

Obs. – Há uma dificuldade bastante grave em utilizar documentos jurídicos hindus. Os códigos e os livros épicos que lhes equivalem em autoridade foram redigidos pelos brâmanes, se não para eles, ao menos em seu proveito, e na época mesma de seu triunfo.⁵³ Eles nos mostram apenas um

52. O direito hindu antigo nos é conhecido por duas séries de compilações de redação bastante tardia em relação ao resto das Escrituras. A mais antiga série é constituída pelos *Dharmasutra*, aos quais Bühler atribui uma data anterior ao budismo (*Sacred Laws em Sacred Books of the East*, intr.). Mas não é evidente que um certo número desses *sutra* – quando não a tradição sobre a qual estão fundados – sejam anteriores ao budismo. Em todo caso, eles fazem parte daquilo que os hindus chamam a *Çruti*, a Revelação. A outra série é a da *smriti*, a Tradição, ou *Dharmaçastra*: Livros da Lei, o principal deles sendo o famoso código de Manu que, por sua vez, é pouco posterior aos *sutra*. – No entanto, preferimos nos servir de um longo documento épico, o qual, na tradição bramânica, tem um valor de *smriti* e de *Castra* (tradição e lei ensinada). O *Anuçasanaparvan* (livro XIII do *Mahabharata*) é bem mais explícito sobre a moral da dádiva que os livros da lei. Por outro lado, ele possui o mesmo valor e a mesma inspiração que estes. Em particular, na base de sua redação parece estar presente a mesma tradição da escola bramânica dos Manava sobre a qual se apóia o próprio Código de Manu (v. Bühler 1886: lxx-ss.). Aliás, dir-se-ia que esse *parvan* e Manu citam-se mutuamente. – Em todo caso, esse último documento é inapreciável, livro enorme de uma enorme epopéia da dádiva, *dana-dharmakathanam*, como diz o comentário, ao qual mais de um terço do livro, mais de quarenta lições são consagradas. Além disso, esse livro é extremamente popular na Índia. O poema conta como ele foi recitado de forma trágica a Yudisthira, o grande rei, encarnação do Dharma, a Lei, pelo grande rei-vidente Bhishma, deitado em seu leito de flechas, no momento de sua morte. Citamo-lo doravante assim: *Anuç.*, e indicamos em geral as duas referências: n. do verso e n. do verso por *adhyaya*. Os caracteres de transcrição são substituídos por caracteres em itálico. 53. É evidente sob mais de um aspecto que, se não as regras, ao menos as redações dos *castra* e das epopéias são posteriores à luta contra o budismo de que eles falam. Em todo caso, isso é certo para o *Anuçasanaparvan*, que está cheio de alusões a essa religião. (Ver em particular o *Adhyaya*, 120.) Talvez se pudesse mesmo – na possibilidade de as redações definitivas serem tardias – encontrar uma alusão ao cristianismo, precisamente a propósito da teoria das dádivas, no mesmo *parvan* (*Adhyaya* 114, verso 10), em que Vyasa diz: “Tal é a lei ensinada com sutileza (*nipunena*, Calcutá) (*nai-punena*, Bombaim)”: “que ele não faça a outrem o que é contrário a seu eu, eis o *dharma* (a lei) resumido” (verso 5673). Mas, por outro lado, não é impossível que os brâmanes, esses fazedores de fórmulas e provérbios, possam ter chegado eles próprios a tal invenção. Com efeito, o verso precedente (verso 9 = 5672) tem um caráter profundamente bramânico: “Tal outro se guia pelo desejo (e se engana). Na recusa e na dádiva, na felicidade e na infelicidade, no prazer e no desprazer, é ao relacionar a si (a seu eu) (as coisas) que o homem as avalia etc.”. O comentário de Nilakantha é formal e bastante original, não cristão: “Assim como alguém se comporta frente aos outros, assim (comportam-se os outros frente a ele). É sentindo como nós mesmos aceitaríamos uma recusa após termos solicitado... etc., que vemos o que é preciso dar”.

direito teórico. Portanto, é somente por um esforço de reconstituição, com o auxílio dos numerosos testemunhos que eles contêm, que podemos entrever o que eram o direito e a economia das duas outras castas, *ksatriya* e *vaiçya*. No caso, a teoria, “a lei da dádiva” que vamos descrever, o *danadharma*, só se aplica realmente aos brâmanes, à maneira como eles a solicitam, a recebem... sem retribuí-la de outro modo a não ser por seus serviços religiosos, e também à maneira como a dádiva lhes é devida. Naturalmente, é esse dever de dar aos brâmanes que é o objeto de numerosas prescrições. É provável que relações muito diferentes reinassem entre os nobres, entre famílias principescas e, no interior das numerosas castas e raças, entre as pessoas comuns. Apenas suspeitamos tais relações. Mas não importa. Os fatos hindus têm uma dimensão considerável.

A Índia antiga, imediatamente após a colonização ariana, era, de fato, duplamente um país de potlatch.⁵⁴ Em primeiro lugar, o potlatch verifica-se ainda em dois grupos muito grandes que eram outrora bem mais numerosos e formaram o substrato de uma grande parte da população da Índia: as tribos do Assam (tibetano-birmanesas) e as tribos de origem munda (austro-asiáticas). É lícito mesmo supor que a tradição dessas tribos é aquela que subsistiu num meio bramânico.⁵⁵ Por exemplo, poderíamos ver os vestígios⁵⁶ de uma instituição comparável ao *indjok* batak e a outros princípios de hospitalidade malaia nas regras que proibem comer sem ter convidado o hóspede recém-chegado: “ele come veneno *halahalah*

54. Não queremos dizer que, desde uma época muito antiga, a da redação do *Rig Veda*, os Arya chegados ao nordeste da Índia não conhecessem o mercado, o mercador, o preço, a moeda, a venda (cf. Zimmer 1879: 257-58): *Rig Veda*, IV, 24, 9. O *Atharva Veda*, em particular, convive com essa economia. O próprio Indra é um mercador. (*Hymne*, III, 15, empregado em *Kauçika-sutra*, VII, 1; VII, 10 e 12, no ritual de um homem que vai negociar. Ver, no entanto, *dhanada*, *ibi*, v. 1, e *vajin*, epíteto de Indra, *Id. ibid.* Não queremos dizer tampouco que o contrato tenha tido na Índia apenas essa origem, parte real, parte pessoal e parte formal da transmissão dos bens, e que a Índia não tenha conhecido outras formas de obrigações, por exemplo o quase-délito. Procuramos demonstrar apenas o seguinte: a subsistência, ao lado desses direitos, de um outro direito, de uma outra economia e de uma outra mentalidade. 55. Em particular, deve ter havido — como há ainda nas tribos e nações aborígenes — prestações totais de clãs e de aldeias. A interdição feita aos brâmanes (*Vasistha*, 14, 10, e *Gausama*, XIII, 17; *Manu*, IV, 217) de aceitar o que quer que fosse das “multidões” e sobretudo de participar de um festim oferecido por elas, certamente tem em vista costumes desse gênero. 56. *Anuç.*, verso 5051 e 5045 (= *Adh.* 104, versos 98 e 95): “que ele não consuma líquido do qual a essência é tirada... nem sem ofertar a quem está sentado à mesa com ele” (comentário: e que ele fez sentar e que deve comer com ele).

(aquele que come) sem participação de seu amigo”. Por outro lado, instituições do mesmo gênero, quando não da mesma espécie, deixaram alguns vestígios no mais antigo *Veda*. E, como as reconhecemos em quase todo o mundo indo-europeu,⁵⁷ temos razões para acreditar que os arianos as trouxeram, igualmente, à Índia.⁵⁸ As duas correntes certamente confluíram numa época que podemos estimar contemporânea das partes posteriores do *Veda* e da colonização das grandes planícies dos dois grandes rios, o Indo e o Ganges. Essas duas correntes certamente também se reforçaram uma à outra. Assim, tão logo deixamos os tempos védicos da literatura, encontramos essa teoria extraordinariamente desenvolvida, bem como esses costumes. O *Mahabharata* é a história de um gigantesco potlatch: jogo de dados dos Káurava contra os Pândava; torneios e escolha de

57. Por exemplo, o *adanam*, dádiva que fazem os amigos aos pais do jovem tonsurado ou do jovem iniciado, à noiva e ao noivo etc., é idêntico mesmo no título ao *gaben* germânico de que falaremos adiante (ver os *grhyasutra*, rituais domésticos em *Sacred Books* de Oldenberg, no índice sob esses diversos títulos). Outro exemplo, a honra que provém dos presentes (de alimento), *Anuç.*, 122, versos 12, 13 e 14: “Honrados, eles honram; agraciados, eles agraciam. Há um doador aqui, acolá, dizem, em toda parte ele é glorificado”. (*Anuç.*, verso 5850.) 58. Um estudo etimológico e semântico permitiria, aliás, obter aqui resultados análogos aos que obtivemos a propósito do direito romano. Os mais velhos documentos védicos abundam em palavras cujas etimologias são ainda mais claras que as dos termos latinos e que supõem todas, mesmo as que dizem respeito ao mercado e à venda, um outro sistema em que trocas, dádivas e apostas faziam as vezes de contratos nos quais pensamos geralmente quando falamos dessas coisas. Foi observada com frequência a incerteza (aliás geral em todas as línguas indo-européias) dos sentidos da palavra sânscrita que traduzimos por dar: *da*, e de seus derivados infinitamente numerosos. Ex. *ada*, receber, tomar etc. Por exemplo, ainda, tomemos as duas palavras védicas que melhor designam o ato técnico da venda, e que são: *parada çulka*, vender a um preço, e todas as palavras derivadas do verbo *pan*, ex. *pani*, mercador. Além de *parada* compreender *da*, dar, *çulka*, que tem o sentido técnico do latim *pretium*, quer dizer algo bem diferente: significa não apenas valor e preço, mas também: preço do combate, preço da noiva, salário do serviço sexual, imposto, tributo. E *pan*, que originou, desde o *Rig Veda*, a palavra *pani* (mercador, avarento, cômico, e um nome para estrangeiros) e o nome da moeda, *pana* (mais tarde o famoso *karsapana*) etc., quer dizer vender, mas também jogar, apostar, bater-se por alguma coisa, dar, trocar, arriscar, ousar, ganhar, pôr em jogo. Além disso, certamente não é necessário supor que *pan*, honrar, louvar, apreciar, seja um verbo diferente do primeiro. *Pana*, moeda, quer dizer também: a coisa que se vende, o salário, o objeto da aposta e do jogo, a casa de jogos e mesmo o albergue que substituiu a hospitalidade. Todo esse vocabulário liga idéias que só estão ligadas no potlatch; tudo revela o sistema original utilizado para conceber o sistema ulterior da venda propriamente dita. Mas não prossigamos essa tentativa de reconstrução por etimologia. Ela não é necessária no caso da Índia e certamente nos levaria muito além do mundo indo-europeu.

noivos por Draupadi, irmã e esposa poliândrica dos Pândava.⁵⁹ Outras repetições do mesmo ciclo legendário aparecem entre os mais belos episódios da epopéia; por exemplo, o romance de Nala e de Damayanti narra, como o *Mahabharata* inteiro, a construção conjunta de uma casa, um jogo de dados etc.⁶⁰ Mas tudo é desfigurado pelo caráter literário e teológico da narrativa.

Aliás, nossa demonstração atual não nos obriga a dosar essas múltiplas origens e a reconstituir hipoteticamente o sistema completo.⁶¹ Do mesmo modo, a quantidade das classes envolvidas e a época em que o sistema floresceu não precisam ser muito exatas num trabalho de comparação. Mais tarde, por razões que não nos interessam aqui, esse direito desapareceu, exceto em favor dos brâmanes; mas pode-se dizer que ele esteve certamente em vigor durante seis a dez séculos, do século VIII a.C. aos séculos II ou III d.C. E isto é suficiente: a epopéia e a lei bramânica vivem-se ainda na velha atmosfera: os presentes são ainda obrigatórios, as coisas possuem virtudes especiais e fazem parte dos seres humanos. Limitemo-nos a descrever essas formas de vida social e a estudar suas razões. A simples descrição será bastante demonstrativa.

A coisa dada produz sua recompensa nesta vida e na outra. Aqui, ela engendra automaticamente para o doador uma coisa idêntica a si mesma:⁶² ela não é perdida, ela se reproduz; no outro mundo, é a mesma

59. Ver resumo da epopéia em *Mahbh. Asiparvan*, leitura 6. 60. Ver por ex. a lenda de Hariçandra, *Sabhaparvan, Mahbh.*, livro II, leit. 12; outro ex. *Virata Parvan*, leit. 72. 61. É preciso convir que, sobre o tema principal de nossa demonstração, a obrigação de retribuir, encontramos poucos fatos no direito hindu, exceto talvez *Manu*, VIII, 213. Mesmo o mais claro consiste na regra que a proíbe. Parece que, na origem, o *çraddha* funerário, o banquete dos mortos que os brâmanes tanto desenvolveram, era uma ocasião de fazer e retribuir convites. Ora, é formalmente proibido proceder assim, cf. *Anuç.*, versos 4311, 4315 = XIII, leit. 90, v. 43-ss.: “Aquele que só convida amigos ao *çraddha* não vai para o céu. Não se deve convidar nem amigos nem inimigos, mas pessoas neutras etc. O salário dos sacerdotes oferecido a sacerdotes que são amigos leva o nome de demoníaco” (*piçaca*), v. 4316. Essa interdição constituiu certamente uma verdadeira revolução em relação a costumes correntes. Mesmo o poeta jurista a vincula a um momento e a uma escola determinada (*Vaikhānasa Çruti*, *ibi.*, verso 4323 = leit. 90, verso 51). Com efeito, os engenhosos brâmanes acusaram os deuses e os manes de retribuir os presentes dados a eles. O comum dos mortais certamente continuou a convidar seus amigos ao banquete funerário. Aliás, a prática ainda existe atualmente na Índia. Já o brâmane não retribuía, não convidava e, no fundo, nem sequer aceitava. No entanto, seus códigos conservaram suficientes documentos que ilustram nosso caso. 62. *Vas Dh. Su.*, XXIX, 1, 8, 9, 11 a 19 = *Manu*, IV, 229-ss. Cf. *Anuç.*, leituras de 64 a 69 (com citações de >

coisa aumentada que reaparece. O alimento dado é alimento que voltará neste mundo ao doador; é o mesmo alimento, para ele, no outro mundo; é ainda o mesmo alimento na série de seus renascimentos;⁶³ a água, os poços e as fontes dados asseguram contra a sede;⁶⁴ as vestimentas, o ouro, as sombrinhas, as sandálias que permitem andar no chão ardente, retornam a nós nesta vida e na outra. A terra doada e que produz colheitas para outrem também faz crescer nossos ganhos neste mundo, no outro e nos renascimentos futuros. “Assim como o crescimento da lua se faz dia a dia, assim também a doação de terra aumenta de ano a ano (de colheita em colheita).”⁶⁵ A terra engendra colheitas, rendimentos e impostos, minas e rebanhos. A doação de terra enriquece com esses mesmos produtos o doador e o donatário.⁶⁶ Toda essa teologia jurídico-econômica desenvolve-se em magníficas sentenças ao infinito, em centões versificados sem conta, e nem os códigos nem as epopéias se calam a esse respeito.⁶⁷

A terra, o alimento, tudo o que se dá, são aliás personificados, são seres vivos com os quais se dialoga e que participam do contrato. Eles querem ser dados. A terra falou outrora ao herói solar, a Rama, filho de Jamadagni; e, quando este ouviu seu canto, ele a deu inteira ao próprio rei Kaçiapa; ela dizia⁶⁸ em sua linguagem, certamente antiga:

> *Paraçara*). Toda essa parte do livro parece ter por base uma espécie de litania: ela é em parte astrológica e começa por um *danakalpa*, leit. 64, determinando as constelações sob as quais isso ou aquilo deve ser dado por esse ou aquele, a esse ou aquele. 63. *Anuç.*, 3212; mesmo o que se oferece aos cães e ao *gudra*, “àquele que cozinha para o cão” (*susqui çvapaka* (= leit. 63, verso 13. Cf. *id. ibid.*, verso 45 = v. 3243, 3248). 64. Ver os princípios gerais sobre a maneira como se recuperam as coisas dadas na série dos renascimentos (XIII, leit. 145, versos 1-8, verso 23 e 30). As sanções relativas ao avarento são expostas na mesma leitura, versos 15 a 23. Em particular, ele “renasce numa família pobre”. 65. *Anuç.*, 3135; cf. 3162 (= leit. 62, versos 33, 90). 66. Verso 3162 (= *id. ibid.*, verso 90). 67. No fundo, todo esse *parvan*, esse canto do *Mahabharata*, é uma resposta à seguinte questão: Como adquirir a Fortuna, *Çri*, deusa instável? Uma primeira resposta é que *Çri* reside entre as vacas, em sua bosta e em sua urina, onde as vacas permitiram a essa deusa residir. Por isso, doar uma vaca garante a felicidade (leit. 82; ver mais adiante, n. 86). Uma segunda resposta, fundamentalmente hindu e que é inclusive a base de todas as doutrinas morais da Índia, ensina que o segredo da Fortuna e da felicidade é (leit. 163) dar, não guardar, não buscar a Fortuna, mas distribuí-la, para que ela retorne, neste mundo, espontaneamente, e sob a forma do bem que fizemos, no outro. Renunciar a si mesmo, adquirir apenas para dar, eis a lei da natureza e eis a fonte do verdadeiro proveito (verso 5657 = leit. 112, v. 27): “Cada um deve retribuir seus dias férteis distribuindo alimentos”. 68. O verso 3136 (= leit. 62, v. 34) chama essa estrofe uma *gātha*. Ela não é um *çloka*; provém, portanto, de uma tradição antiga. Além disso, penso que o >

Recebe-me (donatário)
Doa-me (doador)
Doando-me tu me terás de novo

E acrescentava, falando desta vez uma linguagem bramânica um tanto comum: “neste mundo e no outro, o que é dado é adquirido de novo”. Um código muito antigo⁶⁹ diz que *Anna*, a própria comida deificada, proclamou o seguinte verso:

Aquele que, sem me dar aos deuses, aos manes, a seus servidores e a seus hóspedes, (me) consome preparada e, em sua loucura, (assim) engole veneno, esse eu consumo, sou a morte dele.
Mas àquele que oferece o agnihotra, cumpre o vaiçvadeva⁷⁰ e come a seguir – em contentamento, em pureza e fé – o que resta depois que alimentou os que ele deve alimentar, para esse torno-me ambrosia e ele se delicia comigo.

É da natureza do alimento ser partilhado; não dividi-lo com outrem é “matar sua essência”, é destruí-lo para si e para os outros. Tal é a interpretação, materialista e idealista ao mesmo tempo, que o bramanismo deu da caridade e da hospitalidade.⁷¹ A riqueza é produzida para ser dada. Se não houvesse brâmanes para recebê-la, “vã seria a riqueza dos ricos”.⁷²

> primeiro meio-verso *mamevadattha, mam dattha, mam datva mamevapsyaya* (verso 3137 = leit. 62, v. 35) pode perfeitamente ser isolado do segundo. Aliás, o verso 3132 o isola antecipadamente (= leit. 62, verso 30): “Como uma vaca corre para seu bezerro, com as tetas cheias deixando cair leite, assim a terra abençoada corre para o doador de terras”. 69. *Baudhayana Dh. su.*, 11, 18, contemporâneo evidente não apenas dessas regras de hospitalidade, mas também do Culto do Alimento, do qual se pode dizer que é contemporâneo das formas posteriores da religião védica e que durou até o Vishnuísmo, no qual foi integrado. 70. Sacrifícios bramânicos da época védica tardia. Cf. *Baudh. Dh. su.*, 11, 6, 41 e 42. Cf. *Taittirīya Aranyaka*, VIII, 2. 71. Toda a teoria é exposta na famosa conversa entre o *rsi* Maitreya e Vyasa, encarnação do próprio *Kṛṣṇa dvaipaayana* (*Anuṣ.*, XIII, 120 e 121). Essa conversa, na qual encontramos vestígios da luta do bramanismo contra o budismo (ver sobretudo verso 5802 = XIII, 120, v. 10), deve ter tido uma importância histórica e faz alusão a uma época em que o krishnaísmo venceu. Mas a doutrina ensinada é claramente a da antiga teologia bramânica, e talvez até a da moral nacional mais antiga da Índia... anterior aos arianos. 72. Id. *ibid.*, verso 5831 (= leit. 121, v. 11).

*Aquele que come o alimento sem saber, mata o alimento e, comido, o alimento o mata.*⁷³

*A avareza interrompe o círculo do direito, dos méritos, dos alimentos que renascem perpetuamente uns dos outros.*⁷⁴

Por outro lado, o bramanismo identificou nitidamente nesse jogo de trocas, assim como a propósito do roubo, a propriedade à pessoa. A propriedade do brâmane é o próprio brâmane.

A vaca do brâmane é um veneno, uma serpente venenosa,

diz já o *Veda* dos mágicos.⁷⁵ O velho código de Baudhayana⁷⁶ proclama: “A propriedade do brâmane mata (o culpado) com os filhos e os netos; o veneno não é (veneno); a propriedade do brâmane é chamada veneno (por excelência)”. Ela contém nela mesma sua sanção, por ser o que há de terrível no brâmane. Não há sequer necessidade de que o roubo da propriedade do brâmane seja consciente e intencional. Uma “leitura” de nosso *Parvan*,⁷⁷ da seção do *Mahabharata* que mais nos interessa, conta de que maneira *Nrga*, rei dos *Yadu*, foi transformado em lagarto porque, por culpa de seus subordinados, deu a um brâmane uma vaca que pertencia a um outro brâmane. Aquele que a recebeu de boa fé não quer devolvê-la, nem mesmo em troca de cem mil outras; ela faz parte de sua casa, de seus familiares:

73. Id. *ibid.*, verso 5832 (= 121, v. 12). Deve-se ler *annam*, com a edição de Calcutá, e não *artham* (Bombaim). O segundo meio-verso é obscuro e certamente mal transmitido. No entanto, ele significa alguma coisa. “Esse alimento que ele come, o que faz dele um alimento, é o matador que é morto, o ignorante.” Os dois versos seguintes são ainda mais enigmáticos, mas exprimem mais claramente a idéia e fazem alusão a uma doutrina que devia ter um nome, o de um *rsi* (verso 5834 = Id. *ibid.*, 14): “o sábio, o estudioso, ao comer o alimento, faz o alimento renascer mestre – e, por sua vez, o alimento o faz renascer” (5863). “Eis aí o desenvolvimento (das coisas). Pois o mérito de quem dá é o mérito de quem recebe (e vice-versa), pois aqui há uma roda que vai de um lado só.” A tradução de Pratâp (Mahâbhârata) é muito parafraseada, mas ela se baseia em excelentes comentários e mereceria ser traduzida (salvo um erro em *evam janayati*, verso 14: é o alimento e não a progênie que é recriado). Cf. = *Ap. Dh. su.*, 11, 7 e 3. “Quem come antes de seu hóspede destrói o alimento, a propriedade, a descendência, o gado, o mérito de sua família.” 74. Ver mais acima. 75. *Atharvaveda*, v. 18, 3; cf. Id. *ibid.*, v. 19, 10. 76. I, 5 e 16 (cf. mais acima a *aeterna auctoritas* da *res* roubada). 77. Leit. 70. Ela é feita a propósito da doação das vacas (cujo ritual é dado na leitura 69).

Ela é adaptada aos lugares e aos tempos, ela é boa leiteira, tranqüila e muito afeiçoada. Seu leite é doce, precioso e permanente em minha casa (verso 3466). Ela (essa vaca) alimenta um neto meu que está fraco e desmamado. Ela não pode ser dada por mim... (verso 3467).

Do mesmo modo, aquele de quem ela foi retirada não aceita outra. Ela tornou-se a propriedade de dois brâmanes, irrevogavelmente. Entre as duas recusas, o desafortunado rei permanece enfeitiçado, por milhares de anos, pela imprecação que aí estava contida.⁷⁸

Em parte alguma a ligação entre a coisa dada e o doador, entre a propriedade e o proprietário, é mais íntima do que nas regras relativas à doação da vaca.⁷⁹ Elas são famosas. Observando-as, alimentando-se de cevada e bosta de vaca, deitando-se no chão, o rei Dharma⁸⁰ (a lei), Yudishthira, herói principal da epopéia, tornou-se um “touro” entre os reis. Durante três dias e três noites, o proprietário da vaca a imita e observa o “desejo da vaca”.⁸¹ Ele se alimenta exclusivamente das “substâncias da vaca”, água, bosta, urina, na primeira das três noites. (Na urina reside Çri, a Fortuna.) Na segunda noite, ele se deita no chão com as vacas e, acrescenta o comentário, “sem se apoquentar com a vermina”, identificando-se, assim, “em alma única a elas”.⁸² Quando entra no estábulo, chamando-as com nomes sagrados,⁸³ ele acrescenta: “a vaca é minha mãe, o touro é meu pai etc.” Repetirá a primeira fórmula no ato de doação. E eis chegado o momento solene da transferência. Depois dos louvores das vacas, o doador diz:

78. Verso 14-ss. “A propriedade do brâmane mata como a vaca do brâmane (mata) *Nrga*”, verso 3462 (= Id. *ibid.*, 33) (cf. 3519 = leit. 71, v. 36). 79. *Anuç.*, leit. 77, 72; leit. 76. Essas regras são relatadas com um luxo de detalhes um pouco inverossímil e seguramente teórico. O ritual é atribuído a uma escola determinada, a de Brhaspati (leit. 76). Ele dura três dias e três noites antes do ato e três dias depois; em certas circunstâncias, chega a durar dez dias. (Verso 3532 = leit. 71, 49; verso 3597 = 73, 40; 3517 = 71, 32.) 80. Ele vivia numa constante “dádiva de vacas” (*gavam pradana*), verso 3695 = leit. 76, v. 30. 81. Trata-se aqui de uma verdadeira iniciação das vacas ao doador e do doador às vacas; é uma espécie de mistério, *upanitesu gosu*, verso 3667 (= 76, v. 2). 82. É ao mesmo tempo um ritual de purificação. Ele se livra assim de todo pecado (verso 3673 = leit. 76, v. 8). 83. *Samanga* (que tem todos os seus membros), *Bahula* (grande, gorda), verso 3670 (cf. v. 6042, as vacas disseram: “*Bahula, Samanga. És sem temor, és pacífica, és boas amiga*”). A epopéia não esquece de mencionar que esses nomes são os do *Veda*, da *Çruti*. De fato, os nomes sagrados se encontram em *Atharvaveda*, v, 4, 18, versos 3 e 4.

As que vós sois, essas eu sou, transformado neste dia em vossa essência; ao vos dar, eu me dou⁸⁴ (verso 3676).

E o donatário, ao receber (fazendo o *pratigrahana*),⁸⁵ diz:

Movidas (transmitidas) em espírito, recebidas em espírito, glorificai-nos nós dois, vós nas formas de Soma (lunares) e de Ugra (solares)⁸⁶ (verso 3677).

Outros princípios do direito bramânico nos lembram estranhamente alguns dos costumes polinésios, melanésios e americanos que descrevemos. A maneira de receber a dádiva é curiosamente análoga. O brâmane tem um orgulho invencível. Em primeiro lugar, ele recusa ocupar-se, seja como for, com o mercado. Não deve mesmo aceitar nada que venha dele.⁸⁷ Numa economia nacional em que havia cidades, mercados, dinheiro, o brâmane permanece fiel à economia e à moral dos antigos pastores indo-arianos e também à dos agricultores alógenos ou aborígenes das grandes planícies. Conserva inclusive a atitude digna do nobre⁸⁸ que se ofende ainda mais com generosidades.⁸⁹ Duas “leituras” do *Mahabharata* contam de que maneira os sete *rsi*, os grandes Videntes, e seu bando, em tempo de penúria, quando iam comer o corpo do filho do rei Çibi, recusaram presentes imensos e mesmo as figuras de ouro que lhes oferecia o rei Çaivya Vrsadarbha, respondendo-lhe:

Ó rei, receber dos reis é no começo mel, no final veneno (v. 4459 = Leit. 93, v. 34).

Seguem-se duas séries de imprecações. Toda essa teoria, aliás, é bastante cômica. A casta inteira dos brâmanes, que vive de dádivas, pretende recusá-las.⁹⁰ Depois, ela transige e aceita as que foram oferecidas

84. Exatamente: “doador de vós, sou doador de mim”. 85. “O ato de tomar”: a palavra é rigorosamente equivalente de *accipere*, λαμβάνειν, *take* etc. 86. O ritual prevê que se possa oferecer “vacas em doce de gergelim ou manteiga rançosa”, e igualmente vacas “em ouro, prata”. Nesse caso, elas eram tratadas como verdadeiras vacas, cf. 3523, 3839. Os ritos, sobretudo os da transação, são então um pouco mais aperfeiçoados. Nomes rituais são dados a essas vacas. Um deles quer dizer “a futura”. O convívio com as vacas, “o voto das vacas”, é ainda mais rigoroso. 87. *Ap. Dh. su.*, 1, 17 e 14, *Manu*, x, 86-95. O brâmane pode vender o que não foi comprado. Cf. *Ap. Dh. su.*, 1, 19, 11. 88. Cf. mais acima /?/, p. 51, n. 2; p. 66, n. 2, *Melanésia, Polinésia*; p. 1 (*Germânia*), p. 157, n. 1; *Ap. Dh. su.*, 1, 19, 11. 89. Cf. *Anuç.*, leit. 93 e 94. 90. *Ap. Dh. su.*, 1, 19 e 13, 3, onde é citada *Kanva*, outra escola bramânica.

espontaneamente,⁹¹ para em seguida elaborar longas listas⁹² das pessoas de quem, das circunstâncias nas quais e das coisas⁹³ que se pode aceitar, até admitir tudo em caso de penúria,⁹⁴ sob a condição, é verdade, de leves expiações.⁹⁵

É que o vínculo que a dádiva estabelece entre o doador e o donatário é demasiado forte para os dois. Como em todos os sistemas que examinamos anteriormente, e mesmo ainda mais, um está demasiadamente ligado ao outro. O donatário coloca-se na dependência do doador.⁹⁶ Por isso o brâmane não deve “aceitar” e muito menos solicitar do rei. Divindade entre as divindades, ele é superior ao rei e se rebaixaria se agisse de outro modo. Do lado do rei, por sua vez, a maneira de dar tem tanta importância quanto o que ele dá.⁹⁷

A dádiva, portanto, é ao mesmo tempo o que se deve fazer, o que se deve receber e o que, no entanto, é perigoso tomar. É que a própria coisa dada forma um vínculo bilateral e irrevogável, sobretudo quando é uma dádiva de alimento. O donatário depende da cólera do doador,⁹⁸ e cada um depende do outro. Assim, não se deve comer na casa do inimigo.⁹⁹

Todos os tipos de precauções arcaicas são tomados. Os códigos e as epopéias estendem-se, como sabem estender-se as literaturas hindus, sobre o tema segundo o qual dádivas, doadores, coisas dadas, são termos a considerar relativamente,¹⁰⁰ com especificações e escrúpulos, de modo que não haja nenhuma falta na maneira de dar e de receber. Tudo

91. Manu, IV, 233. 92. *Gautama Dh. su.*, XVII, 6, 7; Manu, IV, 253. Lista das pessoas de quem o brâmane não pode aceitar, *Gautama*, XVII, 17; cf. Manu, IV, 215 a 217. 93. Lista das coisas que devem ser recusadas. *Ap.*, I, 18, 1; *Gautama*, XVII. Cf. Manu, IV, 247 a 250. 94. Ver toda a leit. 136 do *Anuç.* Cf. Manu, IV, 250; X, 101, 102. *Ap. Dh. su.*, I, 18, 5-8; 14-15; *Gaut.*, VII, 4, 5. 95. *Baudh. Dh. su.*, II, 5, 8; IV, 2, 5, A recitação dos Taratsamandî = *Rig Veda*. IX, 58. 96. “A energia e o brilho dos sábios são diminuídos pelo fato de eles não receberem” (aceitarem, tomarem). “Dos que não querem aceitar, guarda-te, ó rei!”, *Anuç.* (v. 2164 = leit. 35, v. 34). 97. *Gautama*, XVII, 19, 12-ss; *Ap.*, I, 17, 2. Fórmula da etiqueta da dádiva, Manu, VII, 86. 98. *Krodho hanti yad danam*. “A cólera mata a dádiva”, *Anuç.*, 3638 = leit. 75, v. 16. 99. *Ap.*, II, 6, 19; cf. Manu, III, 5, 8. Com interpretação teológica absurda: nesse caso, “come-se a falta do anfitrião”. Essa interpretação se refere à interdição geral que as leis impuseram aos brâmanes de exercer um de seus ofícios essenciais, que eles exercem ainda mas que não deveriam exercer: o de comedores de pecados. Isso quer dizer, em todo caso, que nada de bom resulta da doação, para nenhum dos contratantes. 100. Renasce-se no outro mundo com a natureza daqueles de quem se aceitou o alimento, ou daqueles de quem se tem o alimento no ventre, ou com a natureza do próprio alimento.

faz parte da etiqueta; não é como no mercado onde, objetivamente, por um preço, adquire-se uma coisa. Nada é indiferente.¹⁰¹ Contratos, alianças, transmissões de bens, vínculos criados pelos bens transmitidos entre quem dá e quem recebe, essa moralidade econômica leva tudo em conta. A natureza e a intenção dos contratantes, a natureza da coisa dada são indivisíveis.¹⁰² O poeta jurista soube exprimir perfeitamente o que queremos descrever:

Aqui há somente uma roda (girando de um lado só).¹⁰³

3. Direito germânico (A caução e a dádiva)

Se as sociedades germânicas não conservaram traços tão antigos e completos¹⁰⁴ de sua teoria da dádiva, elas tiveram um sistema tão claro e desenvolvido de trocas sob a forma de dádivas, voluntárias e obrigatórias, recebidas e retribuídas, que há poucos tão característicos.

101. Toda a teoria está resumida numa leitura que parece recente, *Anuç.*, 131, sob o título expresso de *danadharm* (verso 3 = 6278): “Algumas dádivas, a quem, quando, por quem”. É aí que estão bem expostos os cinco motivos da dádiva: o dever, quando se dá aos brâmanes espontaneamente; o interesse (“ele me dá, ele me deu, ele me dará”); o temor (“não pertença a ele, ele não pertence a mim, ele poderia fazer-me mal”); o amor (“ele me é caro, eu lhe sou caro” e “ele me dá sem demora”); a piedade (“ele é pobre e se contenta com pouco”). Ver também leit. 37. 102. Seria oportuno também estudar o ritual pelo qual se purifica a coisa dada, mas que evidentemente é um meio de separá-la do doador. Ela é aspergida com água, com o auxílio de um talo de erva *kuça* (em relação ao alimento, ver *Gaut.*, V, 21, 18 e 19, *Ap.* II, 9, 8. Cf. a água que purifica da dívida, *Anuç.*, leit. 69, verso 21 e comentários de Prâtap (*ad locum*: 313). 103. Verso 5834, ver mais acima ?/?/, p. 147, n. 2. 104. Os fatos são conhecidos por monumentos bastante tardios. A redação dos cantos do *Eda* é bem posterior à conversão dos escandinavos ao cristianismo. Mas, em primeiro lugar, a época da tradição pode ser muito diferente da da redação; a seguir, mesmo a época da forma mais antigamente conhecida da tradição pode ser muito diferente da da instituição. Há aí dois princípios de crítica, que o crítico não deve nunca perder de vista. No nosso caso, não há nenhum perigo em servir-se desses fatos. Primeiro, porque uma parte das dádivas tão importantes no direito que descrevemos figura entre as primeiras instituições germânicas por nós conhecidas. É o próprio Tácito que nos descreve duas delas: as dádivas por motivo de casamento, e a maneira pela qual elas retornam à família dos doadores (*Germania*, XVIII, num curto capítulo sobre o qual voltaremos a falar); e as dádivas nobres, sobretudo as do chefe ou feitas ao chefe (*Germania*, XV). Depois, se esses costumes se conservaram por tempo suficiente para que pudéssemos encontrar tais vestígios, é que eles eram sólidos e haviam espalhado fortes raízes em toda a alma germânica.

A civilização germânica, igualmente, existiu por muito tempo sem mercados.¹⁰⁵ Permaneceu essencialmente feudal e camponesa; nela, a noção e mesmo as palavras preço de compra e venda parecem ser de origem recente.¹⁰⁶ Mais antigamente, ela desenvolveu ao extremo todo o sistema do potlatch, mas sobretudo o sistema das dádivas. Na medida — e esta era bastante grande — em que os clãs no interior das tribos, as grandes famílias indivisas no interior dos clãs,¹⁰⁷ e em que as tribos entre si, os chefes entre si e mesmo os reis entre si viviam moral e economicamente fora das esferas fechadas do grupo familiar, era sob a forma da dádiva e da aliança, por meio de penhores e reféns, festins e presentes, tão grandes quanto possível, que eles se comunicavam e se ajudavam. Vimos mais acima toda a litania dos presentes recebidos no *Havamál*. Além dessa bela passagem do *Eda*, indicaremos três fatos.

Um estudo aprofundado do riquíssimo vocabulário alemão das palavras derivadas de *geben* e *gaben* ainda não foi feito.¹⁰⁸ Elas são extraordinariamente numerosas: *Ausgabe*, *Algabe*, *Angabe*, *Hingabe*, *Liebesgabe*, *Morgengabe*, a tão curiosa *Trostgabe* (nosso prêmio de consolação), *widergeben* e *wiedergeben*; o estudo de *Gift*, *Mitgift* etc., e o estudo das instituições que são designadas por essas palavras também ainda está por fazer.¹⁰⁹ Em compensação, todo o sistema dos presentes, oferendas, sua importância na tradição e no folclore, inclusive a obrigação de retribuir, são admiravelmente descritos por Richard Meyer num dos mais

105. Ver Schrader e as referências que ele indica, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, s. v. *Markt, Kauf*. 106. Sabe-se que a palavra *Kauf* e todos os seus derivados vêm do latim *caupo*, mercador. A incerteza do sentido das palavras *leihen*, *leihen*, *lohn*, *bürgen*, *borgen* etc. é bem conhecida e prova que seu emprego técnico é recente. 107. Não levantamos aqui a questão da *geschlossene Hauswirtschaft*, da economia fechada, de Bücher 1893. Para nós, é um problema mal colocado. Assim que houve dois clãs numa sociedade, eles necessariamente fizeram trocas e contratos entre si, ao mesmo tempo de suas mulheres (exogamia), de seus ritos, de seus bens, ao menos em certas épocas do ano e em certas ocasiões da vida. No resto do tempo, a família, geralmente muito restrita, vivia fechada em si mesma. Mas jamais houve um tempo em que ela vivesse sempre assim. 108. Ver essas palavras no Kluge e nos outros dicionários etimológicos das diferentes línguas germânicas. Ver von Amira, sobre *Abgabe*, *Ausgabe*, *Morgengabe* (*Hdb. de Hermann Paul*) (páginas citadas no índice). 109. Os melhores trabalhos são ainda J. Grimm 1864-71, II: 174; e Brunner *Deutsche Rechtsbegriffe besch* (s/d.). Ver ainda Grimm 1899, I: 246, cf. p. 297, sobre *Bete* = *Gabe*. A hipótese de que se teria passado da dádiva incondicional a uma dádiva obrigatória é inútil. Sempre houve duas espécies de dádivas, e sobretudo as duas sempre estiveram misturadas no direito germânico.

deliciosos trabalhos de folclore que conhecemos.¹¹⁰ Apenas nos referimos a ele, retendo por ora somente suas finas observações sobre a força do vínculo que obriga, o *Angebinde* constituído pela troca, a oferta, a aceitação dessa oferta e a obrigação de retribuir.

Aliás, há uma instituição que persistia até bem pouco tempo, que persiste ainda certamente na moral e na prática econômica das aldeias alemãs, e que tem uma importância extraordinária do ponto de vista econômico: é o *Gaben*,¹¹¹ estrito equivalente do *adanam* hindu. Por ocasião do batismo, da comunhão, do noivado, do casamento, os convidados — na maioria das vezes a aldeia inteira —, depois do banquete de núpcias, por exemplo, ou no dia anterior — ou no dia seguinte —, oferecem presentes de núpcias cujo valor geralmente ultrapassa em muito o custo das bodas. Em algumas localidades alemãs, é esse *Gaben* que constitui inclusive o dote da noiva, a ela oferecido na manhã do dia de casamento e que tem o nome de *Morgengabe*. Em alguns lugares, a generosidade dessas dádivas é um voto de confiança na fertilidade do jovem casal.¹¹² O estabelecimento de relações nas núpcias, os presentes diversos que padrinhos e madrinhas darão em vários momentos da vida, para qualificar e ajudar (*Halfete*) os afilhados, são igualmente importantes. Reconhecemos o tema que é familiar ainda a nossos costumes, a nossos contos e lendas de convite para festa e de maldição dos não convidados, de bênção e generosidade dos convidados, sobretudo quando são fadas.

Uma segunda instituição tem a mesma origem. É a necessidade da caução em todo tipo de contratos germânicos.¹¹³ A própria palavra francesa *gage*, que possui os significados de caução, penhor, prenda, salário, vem

110. Meyer 1898: 18-ss. 111. Ver E. Meyer 1898: 115, 168, 181, 183 etc. Todos os manuais de folclore germânico (Wuttke etc.) podem ser consultados sobre a questão. 112. Aqui encontramos uma outra resposta à questão colocada (ver mais acima) por M. van Ossenbruggen, sobre a natureza mágica e jurídica do “preço da noiva”. Ver a notável teoria das relações entre as diversas prestações feitas aos esposos e pelos esposos no Marrocos, em Westermarck 1914: 361-ss, e as partes do livro citadas a esse respeito. 113. No que segue, não confundamos as cauções com as arras, embora estas, de origem semítica — como o indica o nome em grego e em latim —, fossem conhecidas tanto do direito germânico recente como dos nossos. Em certos costumes, inclusive, elas se confundiram com as antigas dádivas e, por exemplo, o *Handgeld* se diz “*Harren*” em alguns dialetos do Tirol. Também não nos preocupamos em mostrar a importância da noção de caução em matéria de casamento. Apenas assinalamos que, nos dialetos germânicos, o “preço de compra” tem ao mesmo tempo os nomes de *Pfund*, *Weeten*, *Trugge* e *Ehethalter*.

de *wadium* (cf. o inglês *wage*, salário). Huvelin¹¹⁴ já mostrou que o *wadium* germânico¹¹⁵ fornecia um meio de compreender o vínculo dos contratos e o aproximava do *nexum* romano. De fato, como interpreta Huvelin, a caução aceita permite aos contratantes do direito germânico agir um sobre o outro, já que um possui algo do outro, já que o outro, tendo sido proprietário da coisa, pode tê-la enfeitiçado, e já que a caução, com frequência um objeto cortado em dois, era guardada em metade por cada um dos dois contratantes. Mas a essa explicação é possível sobrepor outra mais próxima. A sanção mágica pode intervir, ela não é o único vínculo. A própria coisa, dada e comprometida na caução, é, por sua virtude mesma, um vínculo. Antes de mais nada, a caução é obrigatória. Em direito germânico, todo contrato, toda venda ou compra, empréstimo ou depósito, compreende uma constituição de caução; dá-se ao outro contratante um objeto, em geral de pouco valor, uma luva, uma moeda (*Treugeld*), uma faca – entre nós, ainda, alfinetes – que serão devolvidos por ocasião do pagamento da coisa fornecida. Huvelin já observa que a coisa é de pequeno valor e, geralmente, pessoal; ele aproxima com razão esse fato do tema do “penhor de vida”, do “*life-token*”.¹¹⁶ Com efeito, a coisa assim transmitida é inteiramente carregada da individualidade do doador. O fato de ela estar nas mãos do donatário obriga o contratante a executar o contrato, a redimir-se resgatando a coisa. Assim, o *nexum* está nessa coisa e não apenas nos atos mágicos, nem tampouco apenas nas formas solenes do contrato, nas palavras, juramentos e ritos recíprocos, no aperto de mãos; está nela do mesmo modo que está nos escritos, nos “atos” de valor mágico, nas “talhas” em que cada lado guarda sua parte, nas refeições em comum em que cada um participa da substância do outro.

Aliás, dois aspectos da *wadiatio* provam essa força da coisa. Em primeiro lugar, a caução não apenas obriga e vincula, mas também compromete a honra,¹¹⁷ a autoridade, o “*mana*” daquele que a fornece.¹¹⁸

114. Huvelin *A.S.*, v. 9: 29-ss. Cf. Kovalewski 1893: 111-ss. 115. Sobre o *wadium* germânico, pode-se também consultar: Thévenin *s/d.*, IV: 72; Grimm 1899, I: 209-13; von Amira 1882; von Amira, in *Hdb.* de Hermann Paul, I: 254 e 248. – Sobre a *wadiatio*, cf. Davy *A.S.*, XII: 52-ss. 116. Huvelin op.cit.: 31. 117. Brissaud, *Manuel d'Histoire du Droit français*, 1904: 1381. 118. Huvelin op.cit.: 31, n. 4, interpreta esse fato exclusivamente por uma degenerescência do rito mágico primitivo que teria se tornado um simples tema de moralidade. Mas essa interpretação é parcial, inútil (ver mais acima p. 97, n. 1 / ? /), e não exclusi a que propomos.

Este permanece numa posição inferior enquanto não tiver se liberado de seu compromisso-aposta. Pois a palavra *wette*, *wetten*,¹¹⁹ que o *wadium* das leis traduz, tem tanto o sentido de “aposta” quanto o de “caução”. É o prêmio de um concurso e a sanção de um desafio, ainda mais imediatamente que um meio de obrigar o devedor. Enquanto o contrato não estiver terminado, ele é como o perdedor da aposta, o segundo na corrida, e assim perde mais do que participa, mais do que aquilo que terá de pagar; sem contar que se expõe a perder o que recebeu e que o proprietário reivindicará enquanto a caução não tiver sido retirada. – O outro aspecto demonstra o perigo que há em receber a caução. Pois não é somente quem dá que se compromete, quem recebe também se obriga. Do mesmo modo que o donatário das ilhas Trobriand, ele desconfia da coisa dada. Assim esta lhe é lançada aos pés,¹²⁰ quando é uma *festuca notata*,¹²¹ carregada de caracteres rúnicos e de entalhes – quando é uma talha da qual conserva ou não uma parte –, e ele a recebe no chão ou em seu peito (*in laisum*), e não na mão. Todo o ritual tem a forma do desafio e da desconfiança, exprimindo um e outra. Em inglês, aliás, mesmo hoje, *throw the gage* equivale a *throw the gauntlet*. É que a caução, como a coisa dada, contém perigo para os dois “co-respondentes”.

E eis aqui o terceiro fato. O perigo que a coisa dada ou transmitida representa não se percebe em parte alguma melhor, certamente, do que no antiquíssimo direito e nas antiquíssimas línguas germânicas. Isso explica o sentido duplo da palavra *gift* no conjunto dessas línguas – dádiva, de um lado, e veneno, de outro. Em outro estudo examinamos a história semântica dessa palavra.¹²² O tema da dádiva funesta, do presente ou do

119. Sobre o parentesco das palavras *wette*, *wedding*, voltaremos a falar. A anfibologia da aposta e do contrato é marcada mesmo em francês, por exemplo: *se défier* [desconfiar] e *défier* [desafiar]. 120. Huvelin op.cit.: 36, n. 4. 121. Sobre a *festuca notata*, v. Heusler 1885, I: 76-ss; Huvelin: 33, nos parece ter negligenciado o costume das talhas. 122. Mauss 1924c. Perguntaram-nos por que não examinamos a etimologia *gift*, tradução do latim *dosis*, ele próprio transcrição do grego *δόσις*, dose, dose de veneno. Essa etimologia supõe que os dialetos em alto e baixo alemão teriam reservado um nome erudito a uma coisa de uso vulgar, o que não é a lei semântica habitual. Além disso, seria preciso também explicar a escolha da palavra *gift* para essa tradução e o tabu linguístico inverso que pesou sobre o sentido de “dádiva” dessa palavra, em certas línguas germânicas. Enfim, o emprego latino e sobretudo grego da palavra *dosis* no sentido de veneno prova que, também entre os antigos, houve associações de idéias e regras morais do tipo daquelas que descrevemos. Aproximamos a incerteza do sentido de *gift* da do latim *venenum*, da de *φίλτρον* e de *φάρμακον*; seria >

bem que se transforma em veneno é fundamental no folclore germânico. O ouro do Reno é fatal a seu conquistador, a taça de Hagen é fúnebre para o herói que bebe nela; milhares de contos e romances desse gênero, germânicos e célticos, ainda dominam nossa sensibilidade. Citemos apenas a estrofe pela qual um herói do *Eda*,¹²³ Hreidmar, responde à maldição de Loki:

*Deste-me presentes,
Mas não me deste presentes de amor,
Não deste com um coração bondoso.
Já terias perdido tua vida
Se eu soubesse antes o perigo.*

Direito céltico

Uma outra família de sociedades indo-européias conheceu certamente essas instituições: são os povos célticos. Hubert e eu começamos a provar essa asserção.¹²⁴

Direito chinês

Por fim, uma grande civilização, a chinesa, conservou, dos tempos arcaicos, precisamente o princípio de direito que nos interessa: ela reconhece o vínculo indissolúvel de toda coisa com o proprietário original. Mesmo hoje, um indivíduo que vendeu um de seus bens,¹²⁵ inclusive

> preciso acrescentar a aproximação (Bréal, *Mélanges...*, t. III: 410) de *venia*, *venus*, *venenum* a *vanau* (sânscrito, dar prazer) e a *gewinnen*, *win* (ganhar). Convém também corrigir um erro de citação. Aulo Gelo discorreu sobre essas palavras, mas não é ele que cita Homero (cf. *Odyssée*, IV: 226); é Gaio, o jurista, em seu livro sobre as *Doze Tábuas* (*Digeste*, I, XVI, *De verb. sign.*, 236). 123. Reginsmal, 7. Os deuses mataram Otr, filho de Hreidmar, e foram obrigados a se redimir cobrindo de ouro a pele de Otr. Mas o deus Loki amaldiçoa esse ouro e Hreidmar responde na estrofe citada. Devemos essa indicação a Maurice Cahen, que observa no verso 3: “com um coração benevolente” é a tradução clássica: *af heilom hug* significa, na verdade, “com uma disposição de espírito que traz felicidade”. 124. Ver em *Le Suicide du chef Gaulois*, trabalho que aparecerá num próximo número da *Revue Celtique* com as notas de Hubert. 125. O direito chinês dos imóveis, como o direito germânico e como o antigo direito francês, conhecem tanto a venda com possibilidade de devolução quanto os >

móvel, conserva por toda a vida, contra o comprador, uma espécie de direito de “chorar seu bem”. O padre Hoang consignou modelos desses “bilhetes de gemido” que o vendedor remete ao comprador.¹²⁶ É uma espécie de direito de sucessão sobre a coisa, misturado a um direito de sucessão sobre a pessoa, e que o vendedor exige mesmo muito tempo depois que a coisa entrou definitivamente noutros patrimônios, e depois que todos os termos do contrato “irrevogável” foram executados. Pela coisa transmitida, mesmo se ela é fungível, a aliança contraída não é momentânea, e os contratantes são supostos em perpétua dependência.

Em moral anamita [região do Vietnã], aceitar um presente é perigoso. Westermarck,¹²⁷ que assinala esse último fato, entreviu uma parte de sua importância.

> direitos que têm os parentes – considerados de forma bastante ampla – de resgatar os bens imobiliários vendidos que não deveriam ter saído da herança, o que é chamado de reivindicação de linhagem. Ver Hoang (*Variétés sinologiques*) 1897: 8-9. Mas não levamos em grande consideração esse fato: a venda definitiva do solo é, na história humana, e na China em particular, algo bastante recente; mesmo no direito romano, e nos antigos direitos germânico e francês, ela foi cercada de tantas restrições, provenientes do comunismo doméstico e do apego profundo da família ao solo e do solo à família, que a prova seria demasiado fácil; sendo a família o lar e a terra, é normal que a terra escape ao direito e à economia do capital. Na realidade, as velhas e novas leis do “*homestead*” e as leis francesas mais recentes sobre o “bem de família impenhorável” são uma persistência do estado antigo e um retorno a ele. Falamos, portanto, sobretudo dos bens móveis. 126. Ver Hoang *ibid.*: 10, 109, 133. – Devo a indicação desses fatos ao obséquio dos srs. Mestre e Granet, que aliás os constataram, eles próprios, na China. 127. Westermarck 1906, v. I: 594. Westermarck percebeu que havia um problema do gênero daquele que tratamos, mas apenas o tratou do ponto de vista do direito da hospitalidade. No entanto, convém ler suas observações muito importantes sobre o costume marroquino do *ar* (sacrifício penoso do suplicante, *id. ibid.*: 386) e sobre o princípio “Deus e a comida lhe pagarão” (expressões notavelmente idênticas às do direito hindu). Ver *id.* 1914: 365; cf. *Anthr. Ess. E. B. Tylor*: 373-ss.

IV. Conclusão

1. Conclusões de moral

É possível estender essas observações a nossas sociedades.

Uma parte considerável de nossa moral e de nossa própria vida permanece estacionada nessa mesma atmosfera em que dádiva, obrigação e liberdade se misturam. Felizmente, nem tudo ainda é classificado exclusivamente em termos de compra e venda. As coisas possuem ainda um valor sentimental além de seu valor venal, se é que há valores que sejam apenas desse gênero. Restam ainda pessoas e classes que mantêm ainda os costumes de outrora e quase todos nos curvamos a eles, ao menos em certas épocas do ano ou em certas ocasiões.

A dádiva não retribuída ainda torna inferior quem a aceitou, sobretudo quando é recebida sem espírito de reciprocidade. Não se sai do domínio germânico ao lembrar o curioso ensaio de Emerson, *On Gifts and Presents*.¹ A caridade é ainda ofensiva para quem a aceita,² e todo o esforço de nossa moral tende a suprimir o patronato inconsciente e injurioso do rico “esmoler”.

O convite deve ser retribuído, assim como a “cortesia”. Vemos aqui, na prática, o vestígio da antiga tradição, a dos velhos potlatch nobres, e vemos também aflorar os motivos fundamentais da atividade humana: a emulação entre indivíduos do mesmo sexo,³ esse “imperialismo intrínseco” dos homens; fundo social, de um lado, fundo animal e psicológico, de outro, eis o que se afigura. Nessa vida à parte que é nossa vida social, nós mesmos não podemos “ficar em dívida”, como ainda costumamos dizer. É preciso retribuir mais do que se recebeu. A “devolução” é sempre maior e mais cara. Assim, uma família aldeã de nossa infância, em Lorraine, que se restringia à vida mais modesta em tempos

comuns, arruinava-se por seus hóspedes por ocasião de festas patronais, casamento, comunhão ou enterro. É preciso ser “grande senhor” nessas ocasiões. Pode-se mesmo dizer que uma parte de nosso povo age desse modo constantemente, gastando à farta quando se trata de seus hóspedes, de suas festas, de seus presentes de Ano Novo.

O convite deve ser feito e deve ser aceito. Temos ainda esse costume, mesmo em nossas corporações liberais. Há não mais que cinquenta anos, talvez ainda recentemente, em algumas partes da Alemanha e da França, toda a aldeia participava da festa de casamento; a abstenção de alguém era um mau sinal, presságio e prova de inveja, de “azar”. Na França, em muitas localidades, todos participam ainda da cerimônia. Na Provença, por ocasião do nascimento de uma criança, cada um traz ainda seu ovo e outros presentes simbólicos.

As coisas vendidas têm ainda uma alma, são ainda seguidas pelo antigo proprietário e o seguem. Num vale dos Vosges, em Cornimont, o seguinte costume era corrente há não muito tempo e talvez se conserve em algumas famílias: para que os animais comprados esquecessem o antigo dono e não fossem tentados a retornar à “casa deles”, fazia-se uma cruz no alto da porta do estábulo, guardava-se o cabresto do vendedor, e oferecia-se-lhes sal na mão. Em Raon-aux-Bois, dava-se-lhes uma fatia de manteiga que se fizera girar três vezes na cremalheira, oferecendo-a depois com a mão direita. Trata-se, é verdade, de equinos e bovinos, animais que fazem parte da família, o estábulo sendo uma extensão da casa. Mas muitos outros costumes franceses indicam que é preciso separar a coisa vendida do vendedor, por exemplo: golpear a coisa vendida, chicotear a ovelha que se vende etc.⁴

Pode-se mesmo dizer que toda uma parte do direito, direito dos industriais e dos comerciantes, acha-se em conflito com a moral. Os preconceitos econômicos do povo, dos produtores, provêm de sua firme vontade de acompanhar a coisa que eles produziram, e da aguda sensação de que seu trabalho é revendido sem que eles participem do lucro.

Em nossos dias, os velhos princípios reagem contra os rigores, as abstrações e as inumanidades de nossos códigos. Desse ponto de vista,

1. *Ensaíos*, 2ª série, v. 2. Cf. Alcorão, Surata II, 265; cf. Kohler, in *Jewish Encyclopaedia*, I: 465. 3. William James 1890, II: 409.

4. Kruyt 1923 cita fatos desse gênero nas Celebes, p. 12. Cf. id. 1912, LXIII, 2; p. 209, rito da introdução do búfalo no estábulo; p. 296, ritual da compra do cão que se compra membro a membro, parte do corpo após parte do corpo, e no alimento do qual se cospe; p. 281, o gato não é vendido sob nenhum pretexto, mas se empresta etc.

pode-se dizer que uma parte de nosso direito em gestação e certos costumes, mais recentes, consistem em voltar atrás. E essa reação contra a insensibilidade romana e saxônica de nosso regime é perfeitamente saudável e forte. Alguns novos princípios de direito e de costume podem ser interpretados desse modo.

Foi preciso um longo tempo para reconhecer a propriedade artística, literária e científica, para além do ato brutal da venda do manuscrito, da primeira máquina ou da obra de arte original. De fato, as sociedades não têm grande interesse em reconhecer aos herdeiros de um autor ou inventor, esse benfeitor humano, mais do que alguns direitos sobre as coisas criadas pelo interessado; proclama-se de bom grado que elas são o produto tanto do espírito coletivo quanto do espírito individual; todos desejam que elas caiam o mais rápido possível no domínio público ou na circulação geral das riquezas. No entanto, o escândalo da valorização de pinturas, esculturas e objetos de arte, ainda em vida dos artistas e de seus herdeiros imediatos, inspirou uma lei francesa, de setembro de 1923, que dá ao artista e a seus herdeiros um direito de sucessão, sobre as valorizações sucessivas nas vendas sucessivas de suas obras.⁵

Toda a nossa legislação de previdência social, esse socialismo de Estado já realizado, inspira-se no seguinte princípio: o trabalhador deu sua vida e seu trabalho à coletividade, de um lado, a seus patrões, de outro, e, se ele deve colaborar na obra da previdência, os que se beneficiaram de seus serviços não estão quites em relação a ele com o pagamento do salário, o próprio Estado, que representa a comunidade, devendo-lhe, com a contribuição dos patrões e dele mesmo, uma certa seguridade em vida, contra o desemprego, a doença, a velhice e a morte.

Mesmo costumes recentes e engenhosos, como as caixas de assistência familiar que os industriais franceses propuseram, livre e vigoroso-

5. Essa lei não é inspirada no princípio da ilegitimidade dos benefícios feitos pelos detentores sucessivos. Ela é pouco aplicada. A legislação soviética sobre a propriedade literária e suas variações são bastante curiosas de estudar desse mesmo ponto de vista: de início, tudo foi nacionalizado; depois, percebeu-se que com isso o artista vivo era prejudicado e que assim não se criavam suficientes recursos para o monopólio nacional de edição. Resolveu-se então restabelecer os direitos autorais, mesmo para os clássicos mais antigos, os de domínio público, os anteriores às leis que, na Rússia, protegiam os escritores. Agora, dizem, os Sovietes adotaram uma lei de tipo moderno. Na realidade, nessas matérias os Sovietes hesitam, como nossa moral, e não sabem muito bem por que direito optar, direito da pessoa ou direito sobre as coisas.

samente, em favor dos operários encarregados de família, respondem espontaneamente a essa necessidade de vincular os próprios indivíduos, de levar em conta seus encargos e os graus de interesse material e moral que esses encargos representam.⁶ Associações análogas funcionam na Alemanha e na Bélgica com idêntico sucesso. — Na Grã-Bretanha, nesta época de terrível e longo desemprego afetando milhões de operários, esboça-se todo um movimento em favor de garantias contra o desemprego, que seriam obrigatórias e organizadas por corporações. As cidades e o Estado estão cansados de arcar com essas imensas despesas, os pagamentos aos sem trabalho, cuja causa se deve apenas às indústrias e às condições gerais do mercado. Assim, economistas destacados, capitães de indústria (Mr. Pybus, sir Lynden Macassey), agem para que as próprias empresas organizem caixas de desemprego por corporação, façam elas mesmas esses sacrifícios. Eles gostariam, em suma, de integrar o custo da seguridade operária, da defesa contra a falta de trabalho, nos custos gerais de cada indústria em particular.

Toda essa moral e essa legislação correspondem, a nosso ver, não a uma perturbação, mas a um retorno ao direito.⁷ Por um lado, vê-se despontar e entrar nos fatos a moral profissional e o direito corporativo. Essas caixas de compensação, essas sociedades mútuas que os grupos industriais formam em favor dessa ou daquela obra corporativa, não incorrem em nenhum vício, aos olhos de uma moral pura, exceto pelo fato de sua gestão ser puramente patronal. Ademais, são grupos que agem: o Estado, as comunas, os estabelecimentos públicos de assistência, as caixas de aposentadoria, de poupança, as cooperativas, o patronato, os assalariados; todos estão associados, por exemplo na legislação social da Alemanha, da Alsácia-Lorena; e amanhã, na previdência social francesa, todos o estarão igualmente. Voltamos portanto a uma moral de grupos.

Por outro lado, trata-se de indivíduos dos quais o Estado e seus subgrupos querem cuidar. A sociedade quer reencontrar a célula social.

6. Pirou já fez observações desse gênero. 7. É desnecessário dizer que não preconizamos aqui nenhuma destruição. Os princípios de direito que presidem ao mercado, à compra e à venda, que são a formação indispensável da formação do capital, devem e podem subsistir ao lado de princípios novos e dos princípios mais antigos. No entanto, o moralista e o legislador não devem se deixar deter por supostos princípios de direito natural. Por exemplo, convém considerar a distinção entre o direito real e o direito pessoal apenas como uma abstração, um resumo teórico de alguns de nossos direitos. Deve-se deixá-la subsistir, mas isolada em seu canto.

Ela procura, cerca o indivíduo, num curioso estado de espírito, no qual se misturam o sentimento dos direitos que ele possui e outros sentimentos mais puros — de caridade, de “serviço social”, de solidariedade. Os temas da dádiva, da liberdade e da obrigação na dádiva, da liberalidade e do interesse que há em dar, reaparecem entre nós, como um motivo dominante há muito esquecido.

Mas não basta constatar o fato, é preciso deduzir dele uma prática, um preceito de moral. Não basta dizer que o direito está em via de desembaraçar-se de algumas abstrações: distinção do direito real e do direito pessoal; que está em via de acrescentar outros direitos ao direito brutal da venda e do pagamento dos serviços. É preciso dizer que essa revolução é boa.

Em primeiro lugar, voltamos, e é preciso voltar, a costumes de “dispêndio nobre”. É preciso que, como em países anglo-saxões, como em muitas outras sociedades contemporâneas, selvagens e altamente civilizadas, os ricos voltem — de maneira livre e também obrigatória — a se considerar como espécies de tesoureiros de seus concidadãos. As civilizações antigas — das quais saíram as nossas — tinham, umas, o jubileu, outras as liturgias, coregias e trierarquias, as sissitias (banquetes em comum), as despesas obrigatórias do edil e dos cônsules. Teremos que remontar a leis desse gênero. A seguir, é preciso mais preocupação com o indivíduo, sua vida, sua saúde, sua educação — o que é rentável, aliás —, sua família e o futuro desta. É preciso mais boa fé, sensibilidade e generosidade nos contratos de arrendamento de serviços, de locação de imóveis, de venda de gêneros alimentícios necessários. E será preciso que se encontre o meio de limitar os frutos da especulação e da usura.

No entanto, é preciso que o indivíduo trabalhe. Ele tem que ser forçado a contar mais consigo do que com os outros. Por outro lado, é preciso que ele defenda seus interesses, pessoalmente e em grupo. O excesso de generosidade e o comunismo lhe seriam tão prejudiciais, e para a sociedade, quanto o egoísmo de nossos contemporâneos e o individualismo de nossas leis. No *Mahabharata*, um gênio maléfico dos bosques explica a um brâmane que dava em excesso e sem propósito: “Eis por que és magro e pálido”. A vida de monge e a de Shylock* devem ser

* Personagem do *Mercador de Veneza* de Shakespeare. Usurário implacável e sem coração. [N.T.]

igualmente evitadas. Essa nova moral consistirá, seguramente, numa boa e média mistura de realidade e ideal.

Assim, pode-se e deve-se voltar ao arcaico, ao elementar; serão redescobertos motivos de vida e de ação que numerosas sociedades e classes ainda conhecem: a alegria de doar em público; o prazer do dispêndio artístico generoso; o da hospitalidade e da festa privada e pública. A previdência social, a solicitude das cooperativas, do grupo profissional, de todas essas pessoas morais que o direito inglês honra com o nome de “Friendly Societies”, valem mais que o simples seguro pessoal que o nobre garantia a seu capataz, mais que a vida mesquinha que o salário pago pelo patrão assegura, e mais até que a poupança capitalista — baseada apenas num crédito variável.

É possível mesmo conceber o que seria uma sociedade em que reinassem tais princípios. Nas profissões liberais de nossas grandes nações já funcionam, em certo grau, uma moral e uma economia desse gênero. Nelas, a honra, o desprendimento, a solidariedade corporativa não são uma palavra vã, nem contrariam as necessidades do trabalho. Humanizemos do mesmo modo os outros grupos profissionais e aperfeiçoemos ainda mais estes. Será um grande progresso, que Durkheim várias vezes preconizou.

Com isso se voltará, em nossa opinião, ao fundamento constante do direito, ao princípio mesmo da vida social normal. Convém que o cidadão não seja nem demasiado bom e subjetivo demais, nem demasiado insensível e realista demais. É preciso que ele tenha um senso agudo de si mesmo mas também dos outros, da realidade social (e haverá, nesses fatos de moral, uma outra realidade?). Ele deve agir levando em conta a si, os subgrupos e a sociedade. Essa moral é eterna; é comum às sociedades mais evoluídas, às do futuro próximo, e às sociedades menos educadas que possamos imaginar. Tocamos a pedra fundamental. Nem mesmo falamos mais em termos de direito, falamos de homens e de grupos de homens, porque são eles, é a sociedade, são sentimentos de homens de carne, osso e espírito que agem o tempo todo e agiram em toda parte.

Demonstremos isso. O sistema que propomos chamar o sistema das prestações totais, de clã a clã — aquele no qual indivíduos e grupos trocam tudo entre si — constitui o mais antigo sistema de economia e de

direito que podemos constatar e conceber. Ele forma o fundo sobre o qual se destacou a moral da dádiva-troca. Ora, guardadas as proporções, ele é exatamente do mesmo tipo que aquele para o qual gostaríamos de ver nossas sociedades se dirigirem. Para fazer compreender essas longínquas fases do direito, eis aqui dois exemplos tomados de sociedades extremamente diversas.

Num *corroboree* (dança dramática pública) de Pine Mountain⁸ (centro-oriental do Queensland, Austrália), cada indivíduo entra, um de cada vez, no lugar consagrado, segurando na mão seu propulsor de lança e deixando a outra nas costas; ele lança sua arma num círculo na outra extremidade do terreiro de dança, nomeando ao mesmo tempo, em voz alta, o lugar de onde vem, por exemplo: “Kunyan é minha terra”;⁹ fica parado algum tempo e, enquanto isso, seus amigos “põem um presente” – uma lança, um bumerangue, uma outra arma – em sua outra mão. “Um bom guerreiro pode assim receber mais do que sua mão pode segurar, sobretudo se tem filhas por casar.”¹⁰

Na tribo dos Winnebago (tribo sioux), os chefes de clãs dirigem a seus confrades,¹¹ chefes dos outros clãs, discursos muito característicos, modelos da etiqueta¹² difundida em todas as civilizações dos índios da América do Norte. Cada clã cozinha alimentos, prepara tabaco para os representantes dos outros clãs, por ocasião da festa do clã. Eis aqui, por exemplo, fragmentos dos discursos do chefe do clã das Serpentes:¹³ “Eu vos saúdo; pois é; que outra coisa eu poderia dizer? Sou um pobre homem sem valor e vos lembrastes de mim. Pois é... Pensastes nos espíritos e viestes sentar comigo... Vossos pratos logo estarão cheios, assim volto a vos saudar, a vós, humanos que tomais o lugar dos espíritos etc.”. E, quando cada um dos chefes comeu e foram feitas as oferendas de tabaco no fogo, a fórmula final expõe o efeito moral da festa e de todas as suas prestações: “Eu vos agradeço ter vindo ocupar esse assento, eu vos sou grato. Vós me encorajastes... As bênçãos de vossos avós (que tiveram revelações e que encarnais) são iguais às dos espíritos. É bom que

8. Roth 1902a: 23. 9. Esse anúncio do nome do clã que chega é um costume muito geral em todo o Leste australiano e está ligado ao sistema da honra e da virtude do nome. 10. Fato notável, que faz pensar que se contraem então compromissos matrimoniais por meio da troca de presentes. 11. Radin 1913-14: 320-ss. 12. Ver art. “Etiqueta”, *Handbook of American Indians*, de Hodge. 13. P. 326; por exceção, dois dos chefes convidados são membros do clã da Serpente. Podem ser comparados os discursos exatamente sobreponíveis de uma festa funerária (tabaco), Tlingit, Swanton 1909: 372.

tenhais participado de minha festa. Isso deve ser, porque nossos anciãos disseram: ‘Vossa vida é frágil e só podeis ser fortalecidos pelo Conselho dos Bravos’. Vós me aconselhastes... Isso é vida para mim”.

Assim, de uma ponta à outra da evolução humana, não há duas sabedorias. Que adotemos então como princípio de nossa vida o que sempre foi um princípio e sempre o será: sair de si, dar, de maneira livre e obrigatória; não há risco de nos enganarmos. Um belo provérbio maori diz:

Ko Maru kai atu
Ko Maru kai mai
ka ngohe ngohe.

“Dá tanto quanto tomas, tudo estará muito bem.”¹⁴

2. Conclusões de sociologia econômica e de economia política

Esses fatos não esclarecem apenas nossa moral e não ajudam apenas a dirigir nosso ideal; do ponto de vista deles, pode-se analisar melhor os fatos econômicos mais gerais, essa análise podendo inclusive ajudar a entrever melhores procedimentos de gestão aplicáveis a nossas sociedades.

Em diversos momentos, viu-se o quanto a economia da troca-dádiva estava longe de inserir-se nos quadros da economia supostamente natural, do utilitarismo. Esses fenômenos consideráveis da vida econômica de todos os povos – digamos, para maior clareza, que eles são bons representantes da grande civilização neolítica – e as sobrevivências consideráveis dessas tradições, nas sociedades próximas de nós ou nos costumes das nossas, escapam aos esquemas geralmente apresentados pelos raros economistas que quiseram comparar as diversas economias conhecidas.¹⁵ Acrescentemos, portanto, nossas observações repetidas às

14. Rev. Taylor, 1855: 130, prov. 42, traduzido muito abreviadamente por “give as well as take and all will be right”; mas a tradução literal é provavelmente a seguinte: Tanto Maru dá, quanto Maru toma, e isso é certo, certo. (Maru é o deus da guerra e da justiça.) 15. Bucher 1893: 73, percebeu esses fenômenos econômicos, mas subestimou sua importância ao reduzi-los à hospitalidade.

de Malinowski, que dedicou todo um trabalho a “fazer dissipar” as doutrinas correntes sobre a economia “primitiva”.¹⁶

Eis aqui uma cadeia de fatos bastante sólida.

A noção de valor funciona nessas sociedades; excedentes muito grandes, em termos absolutos, são acumulados; eles são gastos em geral inutilmente, com um luxo relativamente enorme¹⁷ e que nada tem de mercantil; há signos de riqueza, espécies de moedas,¹⁸ que são intercambiados. Mas toda essa economia muito rica está cheia de elementos religiosos: a moeda tem ainda seu poder mágico e ainda está ligada ao clã ou ao indivíduo;¹⁹ as diversas atividades econômicas, por exemplo o mercado, ainda estão impregnadas de ritos e de mitos; conservam um caráter cerimonial, obrigatório, eficaz;²⁰ estão repletas de ritos e de direitos. Desse ponto de vista, respondemos já à questão que Durkheim colocava a propósito da origem religiosa da noção de valor econômico.²¹ Esses fatos respondem também a uma série de questões relativas às formas e às razões do que erroneamente é chamado a troca, o “escambo”, a *permutatio*²² das coisas úteis, que, a partir dos prudentes latinos, eles próprios de acordo com Aristóteles,²³ uma economia histórica coloca na origem da divisão do trabalho. É algo muito diferente do útil que circula nessas sociedades, a maioria delas já bastante esclarecidas. Os clãs, as gerações e geralmente os sexos – por causa das múltiplas relações que os contratos ensejam – estão num estado de perpétua efervescência econômica, e essa excitação é ela própria muito pouco material; ela é muito menos prosaica que nossas compras e vendas, que nossas contratações de serviço ou nossas aplicações na Bolsa.

No entanto, é possível ir ainda mais longe do que fomos até aqui. É possível dissolver, misturar, colorir e definir de outro modo as noções prin-

16. Malinowski 1922: 167-ss; 1921. Ver o prefácio de J.G. Frazer a Malinowski, *Argonautas* (1922). 17. Um dos casos máximos que podemos citar é o do sacrifício dos cães entre os Chukchee. Os proprietários de canis massacram seus animais de trenó e são obrigados a adquirir novos. 18. Ver mais acima. 19. Cf. mais acima. 20. Malinowski 1922: 95. Cf. Frazer, prefácio ao livro de Malinowski. 21. 1912: 598, n. 2. 22. *Digeste*, XVIII, 1; *De Contr. Em.*, 1. Paulo nos explica o grande debate entre prudentes romanos para saber se a “*permutatio*” era uma venda. Toda essa passagem é interessante, mesmo o erro que o douto jurista comete em sua interpretação de Homero, II, VII, 472 a 475: *olutoro* quer dizer efetivamente comprar, mas as moedas gregas eram o bronze, o ferro, as peles, as próprias vacas e os escravos, todos tendo valores determinados. 23. *Pol.*, livro I, 1257 a, 10-ss; observar a palavra *μετεδòσις*, *ibid.*, 25.

cipais de que nos servimos. Os próprios termos que empregamos – presente, regalo, dádiva – não são inteiramente exatos. Não encontramos outros, só isso. Os conceitos de direito e de economia que costumamos opor – liberdade e obrigação; liberalidade, generosidade, luxo e poupança, interesse, utilidade –, seria conveniente reelaborá-los. Podemos oferecer apenas indicações sobre esse ponto: escolhamos, por exemplo,²⁴ as ilhas Trobriand. É ainda uma noção complexa que inspira todos os atos econômicos que descrevemos; e essa noção não é nem a da prestação puramente livre e puramente gratuita, nem a da produção e da troca puramente interessadas pelo útil. É uma espécie de híbrido que floresceu nessas sociedades.

Malinowski fez um esforço sério²⁵ para classificar, do ponto de vista das motivações, do interesse e do desprendimento pessoais, todas as transações que ele constata entre seus trobriandeses; ele as situa entre a dádiva pura e o puro escambo após regateio.²⁶ Essa classificação é, no fundo, inaplicável. Assim, segundo Malinowski, o tipo da dádiva pura seria a dádiva entre esposos.²⁷ Ora, a nosso ver, um dos fatos mais importantes assinalados por Malinowski, e que lança uma luz brilhante sobre as relações sexuais em toda a humanidade, consiste precisamente em aproximar o *mapula*,²⁸ o pagamento “constante” do homem à sua mulher, a uma espécie de salário por serviço sexual prestado.²⁹ Do mesmo modo, os presentes ao chefe são tributos; as distribuições de alimento (*sagali*) são indenizações por trabalhos, por ritos efetuados, por exemplo, em caso de vigília funerária.³⁰ No fundo, do mesmo modo que essas dádivas não são livres, elas não são realmente desinteressadas. São já, em sua maior parte, contraprestações, feitas em vista não apenas de pagar serviços e coisas, mas também de manter uma aliança proveitosa³¹ e que não pode sequer ser recusada, como, por exemplo, a aliança entre tribos de pescadores³² e tribos de agricultores ou de oleiros. Ora, esse fato é geral, como constatamos, por exemplo, entre os

24. Poderíamos igualmente escolher a *sadaqa* árabe: esmola, preço da noiva, justiça, imposto. Cf. mais acima. 25. Malinowski 1922: 177. 26. É muito significativo que, nesse caso, não haja venda, pois não há troca de *vaygu'a*, de moedas. O máximo de economia atingido pelos trobriandeses não chega portanto ao uso da moeda na própria troca. 27. *Pure gift*. 28. *Id. ibid.* 29. A palavra aplica-se ao pagamento da espécie de prostituição lícita das moças não casadas; cf. *id. ibid.*: 183. 30. Cf. mais acima. A palavra *sagali* (cf. *hakari*) quer dizer distribuição. 31. Cf. mais acima; em particular a dádiva do *urigubu* ao cunhado: produtos da colheita em troca de trabalho. 32. Ver mais acima (*wasi*).

Maori, os Tsimshian³³ etc. Percebe-se, portanto, onde reside essa força ao mesmo tempo mística e prática que une os clãs e simultaneamente os divide, que divide seu trabalho e simultaneamente os obriga à troca. Mesmo nessas sociedades, o indivíduo e o grupo, ou melhor, o subgrupo, sempre sentiram o direito soberano de recusar o contrato: é o que confere um aspecto de generosidade a essa circulação dos bens; mas, por outro lado, eles não tinham, normalmente, nem direito a essa recusa, nem interesse por ela; e é o que cria um parentesco entre essas sociedades distantes e as nossas.

O emprego da moeda poderia sugerir outras reflexões. Os *vaygu'a* das Trobriand, braceletes e colares, assim como os cobses do noroeste americano ou os *wampun* iroqueses, são ao mesmo tempo riquezas, signos³⁴ de riquezas, meios de troca e de pagamento, e também coisas que devem ser dadas e até mesmo destruídas. Só que são ainda cauções ligadas às pessoas que as empregam, e essas cauções as vinculam. Mas como, por outro lado, eles servem já de signos monetários, há interesse em dá-los para poder possuir outros novamente, transformando-os em mercadorias ou em serviços que, por sua vez, voltarão a se transformar em moedas. Dir-se-ia que o chefe trobriandês ou tsimshian procede, em grau longínquo, à maneira do capitalista que sabe desfazer-se de seu dinheiro em tempo útil, para reconstituir em seguida um capital móvel. Interesse e desprendimento explicam igualmente essa forma de circulação das riquezas e a da circulação arcaica dos signos de riqueza que as acompanham.

Mesmo a destruição pura das riquezas não corresponde ao desaparecimento completo que lá se acreditaria encontrar. Mesmo esses atos de grandeza não são isentos de egotismo. A forma puramente suntuária, quase sempre exagerada, com freqüência puramente destrutiva, do consumo,

33. Maori, ver mais acima. A divisão do trabalho (e a maneira como ela funciona no caso da festa entre clãs tsimshian) é admiravelmente descrita num mito de potlatch, Boas 1916: 274-75; cf. p. 378. Exemplos desse tipo poderiam ser indefinidamente multiplicados. Essas instituições existem, com efeito, mesmo em sociedades muito menos evoluídas. Ver, por exemplo, na Austrália, a notável posição de um grupo local possuidor de uma jazida de ocre vermelho (Aiston e Horne 1924: 81, 130). 34. Ver mais acima. A equivalência nas línguas germânicas das palavras *token* e *zeichen*, para designar a moeda em geral, conserva o traço dessas instituições: o signo que a moeda é, o signo que ela veicula e a caução que ela oferece são uma única e mesma coisa – assim como a assinatura de um homem é também o que compromete sua responsabilidade.

em que bens consideráveis e longamente acumulados são dados de uma só vez ou mesmo destruídos, sobretudo em caso de potlatch,³⁵ confere a essas instituições um caráter de puro gasto dispendioso, de prodigalidade infantil. De fato, não apenas se faz desaparecer coisas úteis, ricos alimentos consumidos em excesso, como também se destrói pelo prazer de destruir – por exemplo, os cobses, as moedas, que os chefes tsimshian, tlingit e haïda atiram n'água, e que os chefes kwakiutl e os de suas tribos aliadas despedaçam. Mas o motivo dessas dádivas e desses consumos exagerados, dessas perdas e destruições loucas de riquezas, não é de modo algum, sobretudo nas sociedades com potlatch, desinteressado. Entre chefes e vassallos, entre vassallos e servidores, é a hierarquia que se estabelece por essas dádivas. Dar é manifestar superioridade, é ser mais, mais elevado, *magister*; aceitar sem retribuir, ou sem retribuir mais, é subordinar-se, tornar-se cliente e servidor, ser pequeno, ficar mais abaixo (*minister*).

O ritual do *kula* chamado *mwasila*³⁶ é cheio de fórmulas e de símbolos que demonstram que o futuro contratante busca antes de tudo esse proveito: a superioridade social e, poder-se-ia mesmo dizer, brutal. Assim, após ter enfeitado a noz de bétele que será utilizada pelos parceiros, após ter enfeitado o chefe, seus companheiros, seus porcos, seus colares, depois a cabeça e suas "aberturas", e também tudo o que lhe trazem, as *pari*, dádivas de abertura etc., após ter enfeitado tudo isso, o mágico canta, não sem exagero:³⁷

*Eu derrubo a montanha, a montanha se mexe, a montanha desmorona etc.
Meu feitiço vai até o topo da montanha de Dobu... Minha canoa vai afundar...
etc. Meu renome é como o trovão; meu passo é como o ruído que fazem os bruxos voadores. Tudududu.*

35. Ver Davy 1922: 344-ss; Davy (1923) apenas exagerou a importância desses fatos. O potlatch é útil para estabelecer a hierarquia e a estabelece com freqüência, mas não é absolutamente necessário. Assim, as sociedades africanas, nigricianas ou bantu, não conhecem o potlatch, ou ao menos não o desenvolveram muito, ou talvez o perderam – mas elas têm todas as formas de organização política possíveis. 36. Malinowski 1922: 199-201; cf. p. 203. 37. Id. *ibid.*: 199. A palavra *montanha* designa, nessa poesia, as ilhas de Entrecasteaux. A canoa afundará sob o peso das mercadorias trazidas do *kula*. Cf. outra fórmula: 200, texto com comentários: 441; cf. p. 442, notável jogo de palavras sobre "espumar". Cf. fórmula: 205; cf. mais acima, p. 124, n. 1. //

Ser o primeiro, o mais belo, o mais afortunado, o mais forte e o mais rico, eis o que se busca e como se obtém. Mais tarde, o chefe confirma seu *mana* redistribuindo a seus vassallos e parentes o que acaba de receber; ele mantém sua posição entre os chefes retribuindo braceletes por colares, hospitalidade por visitas, e assim por diante... Nesse caso, a riqueza é, sob todos os pontos de vista, tanto um meio de prestígio quanto um objeto de utilidade. Mas é certo que isso seja diferente entre nós, e que para nós a riqueza não seja antes de tudo o meio de comandar os homens?

Testemos, agora, a outra noção que acabamos de opor à de dádiva e de desprendimento: a noção de interesse, de busca individual do útil. Esta tampouco se apresenta da maneira como funciona em nosso espírito. Se algum motivo equivalente anima os chefes trobriandeses ou americanos, os clãs andamaneses etc., ou animava outrora os generosos hindus, os nobres germanos e celtas em suas dádivas e gastos, não é a fria razão do negociante, do banqueiro e do capitalista. Nessas civilizações, as pessoas têm interesses, mas não do mesmo modo que em nosso tempo. Acumulam-se tesouros, mas para gastar, para “obrigar”, para ter “servos de gleba”. Por outro lado, fazem-se trocas, mas sobretudo de coisas luxuosas, ornamentos, vestuários, ou de coisas imediatamente consumidas, festins. Retribui-se com usura, mas para humilhar o primeiro doador e não apenas para recompensá-lo da perda que um “consumo adiado” lhe causa. Há interesse, mas é um interesse apenas análogo ao que, dizem, nos guia.

Entre a economia relativamente amorfa e desinteressada, no interior dos subgrupos, que regula a vida dos clãs australianos ou norte-americanos (Leste e Pradaria), de um lado, e, de outro, a economia individual e do puro interesse que nossas sociedades conheceram ao menos em parte, desde que essa economia foi descoberta pelas populações semíticas e gregas, entre esses dois tipos dispôs-se uma série imensa de instituições e de acontecimentos econômicos, e essa série não é governada pelo racionalismo econômico do qual se costuma fazer a teoria.

A própria palavra interesse é recente, de origem técnica contábil: “*interest*”, em latim, que se escrevia nos livros de contabilidade referindo-se aos rendimentos a receber. Nas morais antigas mais epicurianas, é o bem e o prazer que se busca, e não a utilidade material. Foi preciso a vitória do racionalismo e do mercantilismo para que entrassem em vigor,

e fossem elevadas à altura de princípios, as noções de lucro e de indivíduo. Pode-se quase datar – depois de Mandeville (*Fábula das Abelhas*) – o triunfo da noção de interesse individual. Só com muita dificuldade e por perífrase é possível traduzir essas últimas palavras em latim, em grego ou em árabe. Mesmo os homens que escreveram em sânscrito clássico e empregaram a palavra *artha*, bastante próxima da nossa idéia de interesse, fizeram do interesse, assim como de outras categorias da ação, uma idéia bem diferente da nossa. Os livros sagrados da Índia clássica já dividem as atividades humanas segundo a lei (*dharma*), o interesse (*artha*) e o desejo (*kama*). Mas é principalmente do interesse político que se trata: o do rei e dos brâmanes, dos ministros, do reino e de cada casta. A considerável literatura dos *Nitiçāstra* não é econômica.

Foram nossas sociedades ocidentais que, muito recentemente, fizeram do homem um “animal econômico”. Mas nem todos somos ainda seres desse gênero. Em nossas massas e em nossas elites, o dispêndio puro e irracional é de prática corrente; ele é ainda característico dos poucos fósseis de nossa nobreza. O *homo oeconomicus* não está atrás, está adiante de nós; assim como o homem da moral e do dever; assim como o homem da ciência e da razão. O homem foi por muito tempo outra coisa e não faz muito que é uma máquina, complicada de uma máquina de calcular.

Aliás, felizmente ainda estamos longe desse constante e glacial cálculo utilitário. Que se analise de forma aprofundada, estatística, como Halbwachs o fez em relação às classes operárias, o que são os gastos e o consumo de nossas classes médias ocidentais. Quantas necessidades satisfazemos? E quantas tendências satisfazemos que não têm por objetivo último a utilidade? O homem rico, por sua vez, quanto ele ostenta, quanto pode ostentar de sua riqueza em sua utilidade pessoal? Seus gastos com luxo, arte, extravagâncias, servidores, não o fazem assemelhar-se aos nobres de outrora ou aos chefes bárbaros cujos costumes descrevemos?

É bom que seja assim? Essa é uma outra questão. Talvez seja bom que haja outros meios de gastar e de trocar que não o puro dispêndio. No entanto, a nosso ver, não é no cálculo das necessidades individuais que se encontrará o método da melhor economia. Penso que devemos, mesmo na medida em que quisermos desenvolver nossa própria riqueza, ser outra coisa do que puros financistas, ainda que nos tornando melhores contabilistas e melhores administradores. A busca brutal dos fins do

indivíduo é prejudicial aos fins e à paz do conjunto, ao ritmo de seus trabalhos e de suas alegrias, e — por efeito contrário — ao próprio indivíduo.

Como vimos há pouco, segmentos importantes da sociedade, associações das próprias empresas capitalistas, procuram em grupos se ligar a seus empregados em grupos. Por outro lado, todos os grupos sindicais, tanto dos patrões quanto dos assalariados, afirmam que defendem e representam o interesse geral com o mesmo fervor que o interesse particular de seus membros ou de suas corporações. É verdade que há muita metáfora nesses belos discursos. Mas cumpre constatar que, não apenas a moral e a filosofia, mas também a opinião pública e a própria arte econômica, começam a se elevar a esse nível “social”. Percebe-se que só é possível fazer trabalhar bem homens seguros de serem lealmente pagos por toda a vida em troca do trabalho que lealmente executaram, ao mesmo tempo para outrem e para si mesmos. O produtor sente de novo — como sempre sentiu, mas desta vez de forma aguda — que troca mais do que um produto ou um tempo de trabalho, ele sente que dá algo de si: seu tempo, sua vida. Quer portanto ser recompensado, mesmo com moderação, por essa dádiva. E recusar-lhe essa recompensa é incitá-lo à preguiça e ao menor rendimento.

Talvez pudéssemos indicar uma conclusão ao mesmo tempo sociológica e prática. A famosa Surata LXVI, “decepção mútua” (Juízo final), dada em Meca a Maomé, diz de Deus:

15. *Vossas riquezas e vossos filhos são vossa tentação enquanto Deus mantém em reserva uma recompensa magnífica.*

16. *Temei a Deus com todas as vossas forças; escutai, obedecêi, dai esmola (sadaqa) em vosso próprio interesse. Aquele que se preservar contra sua avareza será feliz.*

17. *Se fazeis a Deus um empréstimo generoso, ele vos pagará em dobro, ele vos perdoará, pois é agradecido e cheio de longanimidade.*

18. *Ele conhece as coisas visíveis e invisíveis, ele é o poderoso e o sábio.*

Substitua-se o nome de Alá pelo da sociedade e do grupo profissional, ou adicionem-se os três nomes, para quem é religioso; substitua-se o conceito de esmola pelo de cooperação, de trabalho, de uma prestação feita em vista de outrem: teremos uma idéia bastante boa da arte econômica que está se formando laboriosamente. Vemo-la já funcionar em alguns grupos econômicos e no coração das massas, as quais possuem,

muitas vezes melhor que seus dirigentes, o senso de seus interesses, do interesse comum.

É estudando esses aspectos obscuros da vida social que talvez se consiga iluminar um pouco o caminho que devem tomar nossas nações, sua moral ao mesmo tempo que sua economia.

3. Conclusão de sociologia geral e de moral

Que nos permitam ainda uma observação de método a propósito daquele que seguimos.

Não que queiramos propor este trabalho como um modelo. Ele é todo feito de indicações. É insuficientemente completo e a análise poderia ser levada mais longe.³⁸ No fundo, são antes questões que colocamos aos historiadores, aos etnógrafos, trata-se mais de propor objetos de investigação do que de resolver um problema e dar uma resposta definitiva. Por enquanto nos basta estar convencidos de que, nessa direção, numerosos fatos serão encontrados.

Mesmo assim, há nessa maneira de tratar um problema um princípio heurístico que gostaríamos de destacar. Os fatos que estudamos são todos, permitam-nos a expressão, fatos sociais *totais* ou, se quiserem — mas gostamos menos da palavra — gerais: isto é, eles põem em ação, em certos casos, a totalidade da sociedade e de suas instituições (potlatch, clãs que se enfrentam, tribos que se visitam etc.) e, noutros casos, somente um número muito grande de instituições, em particular quando essas trocas e contratos dizem respeito sobretudo a indivíduos.

Todos esses fenômenos são ao mesmo tempo jurídicos, econômicos, religiosos, e mesmo estéticos, morfológicos etc. São jurídicos, de direito privado e público, de moralidade organizada e difusa, estritamente obrigatórios ou simplesmente aprovados e reprovados, políticos e domésticos simultaneamente, interessando tanto as classes sociais

38. A área na qual nossas pesquisas mais deveriam se aplicar juntamente com as que estudamos é a Micronésia. Lá existe um sistema de moeda e de contratos extremamente importante, sobretudo em Yap e em Palaos. Na Indochina, sobretudo no Khmer, em Assam e entre os tibeto-birmaneses, há também instituições do gênero. Por fim, os berberes desenvolveram os significativos costumes da *thaoussa* (cf. Westermarck 1914. V. ind. s. v. *Present*). Os srs. Douffé e Maunier, mais competentes que nós, reservaram-se o estudo desse fato. O velho direito semítico e o costume beduíno fornecerão também preciosos documentos.

quanto os clãs e as famílias. São religiosos: de religião estrita, de magia, de animismo, de mentalidade religiosa difusa. São econômicos: pois as idéias do valor, do útil, do ganho, do luxo, da riqueza, da aquisição, da acumulação e, de outro lado, a do consumo, mesmo a de dispêndio puro, puramente suntuário, estão presentes em toda parte, embora sejam entendidas diferentemente de como as entendemos hoje. Por outro lado, essas instituições têm um aspecto estético importante que deliberadamente deixamos de lado neste estudo: mas as danças que se sucedem, os cantos e os desfiles de todo tipo, as representações dramáticas que se oferecem de acampamento a acampamento e de associado a associado, os objetos mais diversos que se fabricam, usam, enfeitam, pulem, recolhem e transmitem com amor, tudo que se recebe com alegria e se apresenta com sucesso, os próprios festins de que todos participam, tudo, alimentos, objetos e serviços, mesmo o "respeito", como dizem os Tlingit, tudo é causa de emoção estética e não apenas de emoções da ordem da moral ou do interesse.³⁹ Isso é verdadeiro não somente para a Melanésia, mas ainda mais particularmente para o sistema que é o potlatch do noroeste americano, e ainda mais verdadeiro para a festa-mercado do mundo indo-europeu.⁴⁰ Enfim, esses fenômenos são claramente morfológicos. Tudo neles se passa durante assembléias, feiras, mercados ou pelo menos festas que funcionam como tais. Todas elas supõem congregações cuja permanência pode ultrapassar uma estação de concentração social, como os potlatch de inverno dos Kwakiutl, ou semanas, como as expedições marítimas melanésias. Por outro lado, é preciso haver caminhos, trilhas pelo menos, mares ou lagos por onde se possa viajar em paz. É preciso alianças tribais e intertribais ou internacionais, o *commercium* e o *connubium*.⁴¹

Portanto, são mais que temas, mais que elementos de instituições, mais que instituições complexas, mais até que sistemas de instituições divididos, por exemplo, em religião, direito, economia etc. São "todos", sistemas sociais inteiros cujo funcionamento tentamos descrever. Vimos

39. Ver o "ritual de Beleza" no "Kula" das Trobriand, Malinowski 1922: 334-ss, 336: "nosso parceiro nos vê, vê que nossa figura é bela, ele nos lança seus *vaygu'a*". Cf. Thurnwald (1912, t. III: 29) sobre o uso da prata como ornamento; cf. a expressão *Prachtbaum*, t. III: 144, v. 6, v. 13; 156, v. 12, para designar um homem ou uma mulher enfeitados de moeda. Em alguns lugares o chefe é designado como a "árvore", t. 298, v. 3. Noutros, o homem enfeitado exala um perfume, t. 192, v. 7; v. 13, 14. 40. Mercados de noivas; noção de festa, *feria*, feira. 41. Cf. Thurnwald *ibid.*, III: 36.

sociedades no estado dinâmico ou fisiológico. Não as estudamos como se estivessem imóveis, num estado estático ou cadavérico, e muito menos as decomposemos e dissecamos em regras de direito, em mitos, em valores e preço. Foi considerando o conjunto que podemos perceber o essencial, o movimento do todo, o aspecto vivo, o instante fugaz em que a sociedade toma, em que os homens tomam consciência sentimental de si mesmos e de sua situação frente a outrem. Há, nessa observação concreta da vida social, o meio de descobrir fatos novos que apenas começamos a entrever. Em nossa opinião, nada é mais urgente e frutífero do que esse estudo dos fatos sociais.

Ele possui uma dupla vantagem. Primeiro, uma vantagem de generalidade, pois esses fatos de funcionamento geral têm chances de ser mais universais que as diversas instituições ou que os diversos temas dessas instituições, sempre mais ou menos acidentalmente tingidos de uma cor local. Mas, sobretudo, ele tem uma vantagem de realidade. Consegue-se assim ver as próprias coisas sociais, no concreto, como são. Nas sociedades, apreendemos mais que idéias ou regras, apreendemos homens, grupos e seus comportamentos. Vemo-los moverem-se como em mecânica se movem massas e sistemas, ou como no mar vemos polvos e anêmonas. Percebemos quantidades de homens, forças móveis, que flutuam em seu ambiente e em seus sentimentos.

Os historiadores sentem e objetam com razão que os sociólogos fazem demasiadas abstrações e separam demais os diversos elementos das sociedades uns dos outros. É preciso fazer como eles: observar o que é dado. Ora, o dado é Roma, é Atenas, é o francês de classe média, é o melanésio dessa ou daquela ilha, e não a prece ou o direito em si. Depois de terem necessariamente dividido e abstraído um pouco em excesso, é preciso que os sociólogos se esforcem para recompor o todo. Assim encontrarão dados fecundos. — Assim encontrarão também o meio de satisfazer os psicólogos. Estes percebem vivamente seu privilégio; os psicopatologistas, em particular, têm a certeza de estudar o concreto. Todos estudam ou deveriam observar o comportamento de seres totais e não divididos em faculdades. Convém imitá-los. O estudo do concreto, e do completo, é possível e mais cativante e explicativo ainda em sociologia. Nós, sociólogos, observamos reações completas e complexas de quantidades numericamente definidas de homens, de seres completos e complexos. Também nós descrevemos o que eles são em seus organismos e suas psiques, ao mesmo tempo que descrevemos o

comportamento dessa massa e as psicoses que lhe correspondem: sentimentos, idéias, volições da multidão ou das sociedades organizadas e de seus subgrupos. Também nós vemos corpos e as reações desses corpos, das quais idéias e sentimentos costumam ser as interpretações e, mais raramente, os motivos. O princípio e o fim da sociologia é perceber o grupo inteiro e seu comportamento inteiro.

Não tivemos tempo – e teria sido estender indevidamente um assunto restrito – de tentar perceber desde agora o substrato morfológico de todos os fatos que indicamos. No entanto, talvez seja útil indicar, pelo menos a título de exemplo do método que gostaríamos de seguir, em que sentido desenvolveríamos essa pesquisa.

Todas as sociedades que descrevemos acima, com exceção de nossas sociedades européias, são sociedades segmentadas. Mesmo as sociedades indo-européias, a romana anterior às *Doze Tábuas*, as sociedades germânicas ainda mais tarde, até a redação do *Eda*, a sociedade irlandesa até a redação de sua principal literatura, existiam ainda à base de clãs e pelo menos de grandes famílias mais ou menos indivisas no interior, e mais ou menos isoladas umas das outras no exterior. Todas essas sociedades estão, ou estavam, longe de nossa unificação e da unidade que uma história insuficiente lhes atribui. Por outro lado, no interior desses grupos, os indivíduos, mesmo fortemente marcados, eram menos tristes, menos sérios, menos avarentos e menos pessoais do que somos; exteriormente, pelo menos, eles eram ou são mais generosos, mais dádivosos que nós. Quando, por ocasião das festas tribais, das cerimônias de clãs que se enfrentam e de famílias que se aliam ou se iniciam reciprocamente, os grupos se visitam; mesmo quando, em sociedades mais avançadas – onde a lei “de hospitalidade” se desenvolveu –, a lei das amizades e dos contratos com os deuses veio assegurar a “paz” dos “mercados” e das cidades; durante um tempo considerável e num número considerável de sociedades, os homens se abordaram num curioso estado de espírito, de temor e de hostilidade exagerados, e de generosidade igualmente exagerada, mas que são desarrazoados apenas aos nossos olhos. Em todas as sociedades que nos precederam imediatamente e ainda nos cercam, e mesmo em numerosos costumes de nossa moralidade popular, não há meio-termo: é confiar inteiramente ou desconfiar inteiramente; é depor armas e renunciar à própria magia, ou dar tudo, desde a hospitalidade fugaz até as filhas e os bens. É em estados desse tipo que os homens renunciaram a sua autonomia e souberam dispor-se a dar e a retribuir.

É que eles não tinham escolha. Dois grupos de homens que se encontram podem apenas: ou se afastar – e, se reconhecem uma descon-fiança ou lançam-se um desafio, combater – ou negociar. Mesmo em direitos muito próximos de nós, e em economias não muito distantes da nossa, é sempre com estranhos que se “negocia”, mesmo quando se é aliado. Os habitantes de Kiriwina, nas Trobriand, disseram a Malinowski:⁴² “Os homens de Dobu não são bons como nós; são cruéis, são canibais; quando chegamos em Dobu, tivemos medo. Eles poderiam nos matar. Mas veja, eu cuspo raiz de gengibre e o espírito deles muda. Eles depõem suas lanças e nos acolhem bem”. Nada traduz melhor essa instabilidade entre a festa e a guerra.

Um dos melhores etnógrafos, Thurnwald, nos descreve, a propósito de uma outra tribo da Melanésia, numa estatística genealógica,⁴³ um acontecimento preciso que mostra igualmente bem de que maneira esses homens passam, em grupo e repentinamente, da festa à batalha. Buleau, um chefe, havia convidado Bobal, outro chefe, e seus familiares a um festim, provavelmente o primeiro de uma longa série. Começou-se pelas danças, durante a noite toda. De manhã, todos estavam excitados pela noite de vigília, de danças e de cantos. A uma simples observação de Buleau, um dos homens de Bobal o matou. E o bando massacrou, pilhou e raptou as mulheres da aldeia. “Buleau e Bobal eram sobretudo amigos, no entanto rivais”, disseram a Thurnwald. Todos observamos fatos como esse, mesmo ainda próximos de nós.

Foi opondo a razão e o sentimento, foi estabelecendo a vontade de paz contra loucuras bruscas desse gênero, que os povos conseguiram substituir a guerra, o isolamento e a estagnação pela aliança, a dádiva e o comércio.

Eis, portanto, o que se descobriria ao cabo dessas pesquisas. As sociedades progrediram na medida em que elas mesmas, seus subgrupos e seus indivíduos, souberam estabilizar suas relações, dar, receber e, enfim, retribuir. Para começar, foi preciso inicialmente depor as lanças. Só então se conseguiu trocar os bens e as pessoas, não mais apenas de clãs a clãs, mas de tribos a tribos, de nações a nações e – sobretudo – de indivíduos a indivíduos. Só então as pessoas souberam criar e satisfazer interesses mútuos, e, finalmente, defendê-los sem precisar recorrer às armas. Foi

42. Malinowski 1922: 246. 43. Thurnwald 1912, t. III, tabela 85, n. 2.

assim que o clã, a tribo, os povos souberam – e é assim que amanhã, em nosso mundo dito civilizado, as classes e as nações e também os indivíduos deverão saber – se opor sem se massacrar, dando-se uns aos outros sem se sacrificar. Esse é um dos segredos permanentes de sua sabedoria e de sua solidariedade.

Não há outra moral, nem outra economia, nem outras práticas sociais a não ser essas. Os bretões, as *Crônicas de Artur*, contam⁴⁴ de que maneira o rei Artur, com a ajuda de um carpinteiro da Cornualha, inventou esta maravilha de sua corte: a “Távola Redonda” milagrosa em torno da qual os cavaleiros não mais se bateram. Antes, por “sórdida inveja”, em escaramuças estúpidas, duelos e homicídios ensanguentavam os mais belos festins. O carpinteiro disse a Artur: “Farei uma mesa muito bela, junto à qual poderão sentar-se mil e seiscentos ou mais, e dispor-se em volta sem que ninguém seja excluído... Nenhum cavaleiro poderá travar combate, pois ali o mais graduado estará no mesmo nível que o menos graduado”. Não houve “lugar de honra” e, portanto, não mais disputas. Por toda parte onde Artur transportou sua Mesa, sua nobre companhia permaneceu alegre e invencível. É assim que hoje ainda se fazem as nações, fortes e ricas, felizes e boas. Os povos, as classes, as famílias, os indivíduos poderão enriquecer, mas só serão felizes quando souberem sentar-se, como cavalheiros, em torno da riqueza comum. Inútil buscar muito longe qual é o bem e a felicidade. Eles estão aí, na paz imposta, no trabalho bem ritmado, alternadamente em comum e solitário, na riqueza acumulada e depois redistribuída, no respeito mútuo e na generosidade recíproca que a educação ensina.

Percebe-se como é possível estudar, em certos casos, o comportamento humano total, a vida social inteira; e percebe-se também como esse estudo concreto pode levar não apenas a uma ciência dos costumes, a uma ciência social parcial, mas inclusive a conclusões de moral, ou melhor – para retomar a velha expressão –, de “civilidade”, de “civismo”, como se diz agora. De fato, estudos desse tipo permitem entrever, medir, ponderar as diversas motivações estéticas, morais, religiosas, econômicas, os diversos fatores materiais e demográficos cujo conjunto funda a sociedade e constitui a vida em comum, e cuja direção consciente é a arte suprema, a *Política*, no sentido socrático da palavra.

44. *Layamon's Brut*, versos 22736-ss; *Brut*, versos 9994-ss.

Terceira parte

RELAÇÕES REAIS E PRÁTICAS ENTRE A PSICOLOGIA E A SOCIOLOGIA*

- I. Lugar da sociologia na antropologia
 - II. Serviços recentes prestados pela psicologia à sociologia
 - III. Serviços a prestar à psicologia pela sociologia
 - IV. Questões colocadas à psicologia
- Apêndice – Resumo da conclusão do debate, por Marcel Mauss

* Extraído do *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 1924. Comunicação apresentada em 10 de janeiro de 1924 à Sociedade de Psicologia.

Há um perigo na honra que nos fazeis ao aceitar considerar como vossos aqueles que, sem a ela ser totalmente estranhos, são apenas apreciadores de vossa ciência, a psicologia. Sabeis extrair de nós o melhor de nós e, certamente, não vos censuramos por isso. É nosso dever estrito submeter-vos nossas idéias e nossos fatos. Mas, por outro lado, podemos nos enganar gravemente nessa aventura, e então cuidai de desencorajar-nos, de impedir-nos de realizar, através de críticas legítimas, trabalhos cujo alcance não teremos sabido provar, e que no entanto seriam honrosos e verdadeiros de um outro ponto de vista que não o vosso.

* * *

Hoje, não irei apresentar uma verdadeira contribuição à vossa ciência. Vou desincumbir-me de um dever mais fácil de cumprir, fazer uma daquelas revisões de conjunto, uma daquelas comparações e balanços de duas ciências, comparações e balanços que, de tempo em tempo, têm sua utilidade.

* * *

Sei muito bem – como disse espirituosamente um de meus amigos e melhores sociólogos – que “os que não sabem fazer uma ciência, fazem sua história, discutem seu método ou criticam seu alcance”.

De fato, numa certa medida, encontro uma escapatória pela qual cumpro uma tarefa mais fácil do que a invenção. A discussão de nossas ciências parece mais bela e mais filosófica, mas é certamente menos importante que o menor progresso de fato ou de teoria sobre um ponto qualquer. Mas, entendida como a entendo, uma discussão prática das relações práticas, das relações atuais que ligam e devem ligar atualmente

e por algum tempo a sociologia e a psicologia, uma discussão desse gênero não é sem utilidade e sem alcance imediatos.

Pois não se trata mais de filosofia. Não precisamos defender nem a psicologia, nem a sociologia. Os tempos heróicos – perdoai-me a palavra – de Weber e de Fechner, de Wundt e de Ribot já vão longe. Há muito a psicologia separou-se de sua mãe alimentadora, a filosofia. Do mesmo modo, há mais de trinta anos que Durkheim soube defender a sociologia contra o simplismo individualista de Tarde, o simplismo brutal de Spencer, e contra os metafísicos da moral e da religião. Ninguém mais contesta os progressos de nossas duas ciências. Duas gerações de cientistas, trabalhando simultaneamente nesses dois compartimentos novos das ciências naturais, nos puseram a salvo dos teólogos e dos dialéticos da alma, do ser e do bem em si. Entre esses fundadores comuns, nomeio: Waitz e Wundt, na Alemanha, Romanes e Lubbock, na Inglaterra, e, na França, Espinas. Graças a quarenta anos de esforços, nossas ciências tornaram-se fenomenologias. Sabemos que existem dois reinos especiais: o reino da consciência, de um lado, e o reino da consciência coletiva e da coletividade, de outro. Sabemos que esses dois reinos estão no mundo e na vida, estão na natureza. E isso já é alguma coisa, pois nos permite trabalhar, já há um quarto de século, cada qual por seu lado, uns na história natural do homem vivendo em sociedade, os outros na teoria dos fenômenos de consciência individual. Sobre esses dois pontos fundamentais – o caráter fenomenológico e experimental de nossas duas ciências, a divisão de nossas ciências –, todos estamos de acordo. As únicas questões que nos separam são questões de medida e questões de fatos.

Portanto, colocaremos apenas uma questão prática e de fato: quais são as relações atuais, e quais as relações desejáveis, certamente próximas, de nossos dois grupos de cientistas? Quais as colaborações a buscar e quais os conflitos a evitar, que incursões de uns no terreno dos outros não devemos fazer? E, ainda, que questões nos colocais às quais poderíamos atualmente responder? Mas, também, que questões já elucidastes e cujo progresso faz avançar nossas pesquisas? Que questões temos a vos colocar, mais ou menos urgentes, e em relação às quais esperamos vossos progressos para poder, por nossa vez, aperfeiçoar nossa própria aparelhagem?

Eis o que desejo, hoje, debater diante de vós.

Mas vejamos quais são as relações atuais, definidas, entre nossas ciências.

1. Lugar da sociologia na antropologia

A questão dessas relações reais já se colocará muito claramente se nos contentamos, sem definir os fenômenos psicológicos e os fenômenos sociológicos, em situar simplesmente estes últimos na ordem dos fatos e na ordem das ciências.

Veremos, aliás, que colocar essa questão nos permitirá resolver provisoriamente o problema tão debatido da psicologia coletiva.

Em primeiro lugar, há sociedades apenas entre seres vivos: Os fenômenos sociológicos são fenômenos da vida. Logo, a sociologia não é senão parte da biologia assim como a psicologia, pois tanto vós quanto nós lidamos somente com homens em carne e osso, que vivem ou que viveram.

A seguir, a sociologia é, como a psicologia *humana*, uma parte daquela parte da biologia que é a antropologia, isto é, o conjunto das ciências que consideram o homem como ser vivo, consciente e sociável.

Aqui, peço vossa permissão, a mim que, na medida em que ultrapasso os círculos restritos de minha ciência, pretendo ser apenas historiador ou antropólogo e, eventualmente, psicólogo, para dizer mais precisamente o que se deve entender pelo seguinte: que a sociologia é exclusivamente antropológica. Enquanto a psicologia não se limita, como tampouco a fisiologia, ao estudo do homem, enquanto, por exemplo, nossos colegas Rabaud e Piéron escolhem os objetos de suas experiências em toda a escala animal, nós, sociólogos, constatamos e registramos apenas fatos humanos.

Marquemos bem esse ponto. Sei que toco aqui na difícil questão das sociedades animais. Estas atrairão um dia, espero, a atenção de jovens cientistas que certamente realizarão novos progressos. Mas, até lá, convém proceder com rigor e uma certa arbitrariedade em todas essas delimitações preliminares. As sociedades humanas são, por natureza, sociedades animais, e todos os traços destas se verificam naquelas. Mas

há outros traços que as distinguem, até nova ordem. Não percebemos, no comportamento dos grupos de antropóides mais desenvolvidos, nos bandos de mamíferos mais sólidos e permanentes, nas sociedades de insetos mais altamente evoluídas, não percebemos, repito, nem as vontades gerais, nem a pressão da consciência de uns sobre a consciência dos outros, as comunicações de idéias, a linguagem, as artes práticas e estéticas, os agrupamentos e as religiões – em uma palavra, as instituições que são o traço de nossa vida em comum. Ora, sentimos que são estas que – isso é para nós um fato primeiro, uma evidência, um *cogito ergo sum* – nos fazem não apenas homem social, mas homem, simplesmente. Quando me mostrarem equivalentes mesmo distantes dessas instituições nas sociedades animais, me inclinarei e direi que a sociologia deve considerar as sociedades animais. Mas nada desse gênero me foi mostrado ainda e, por enquanto, posso continuar acantonado na sociologia humana. Assim, primeira diferença: a psicologia não é somente a do homem, enquanto a sociologia é rigorosamente humana.

Mas há outras diferenças que provêm de outros caracteres da sociedade. Mesmo enquanto ciências antropológicas, a psicologia humana e a sociologia têm um terreno diferente. De fato, há uma diferença capital entre as duas. A psicologia humana estuda apenas fatos observados no comportamento do indivíduo. É aqui que podemos tomar posição no debate sempre aberto, e que não pretendemos concluir, sobre esta disciplina contenciosa: a *psicologia coletiva*. Em particular, podemos esclarecer o que entendemos por esse termo. Fazemos isso por oposição a Mac Dougall. Para ele, a sociologia é, no fundo, uma psicologia coletiva, e, embora ele consinta, de vez em quando, em nos reservar alguns restos, e embora creia, por outro lado, que essa é uma parte da psicologia muito especial, no fundo admite apenas esta última e a reduz ao estudo das interações individuais. Não nos estenderemos sobre essas idéias bastante conhecidas. (Ver os comentários que Davy fez, no *Journal de Psychologie*, aos livros de Mac Dougall: *Social Psychology* e *Group Mind*.)

No fundo, se as sociedades contivessem apenas indivíduos e se, nestes, os sociólogos considerassem apenas fenômenos de consciência, mesmo daquela espécie de representação que traz a marca do coletivo, talvez estaríamos de acordo com Mac Dougall e diríamos: “A sociologia, ou psicologia coletiva, não é senão um capítulo da psicologia”; pois mesmos os sinais diversos pelos quais se reconhece que se está em presença da coletividade, aqueles pelos quais se sente que é ela que inspira

a representação: o arbitrário, o simbólico, a sugestão exterior, a pré-licação e sobretudo a obrigação (esta sendo apenas um dos efeitos conscientes das outras representações), mesmo esses sinais podem ser interpretados, em suma, por uma inter-psicologia. Por conseguinte, não seria muito útil construir uma ciência especial se ela não tivesse outro objeto senão as representações coletivas ou mesmo a multiplicação dos fatos de consciência pela pressão das consciências umas sobre as outras. Se houvesse apenas isso na sociedade, a psicologia coletiva seria suficiente e não iríamos além. Mas ainda que seja excelente a descrição que Mac Dougall oferece do *Group Mind*, do espírito do grupo, ela é insuficiente. Ela procede de uma abstração abusiva, separando a consciência do grupo de todo o seu substrato material e concreto. Na sociedade, há algo mais que representações coletivas, por importantes ou dominantes que sejam; assim como na França há algo mais que a idéia de pátria: há seu solo, seu capital, sua adaptação; há sobretudo os franceses, sua distribuição e sua história. Por trás do espírito do grupo, em uma palavra, há o grupo que merece estudo e por três pontos; e por esses três pontos a sociologia escapa à vossa jurisdição. Ei-los:

1) Há coisas e homens, portanto há o físico e o material, em primeiro lugar, e o número, em segundo. De fato, essas coisas e esses homens são recenseados, enumerados, classificam-se e distribuem-se segundo os lugares, os tempos etc. Os homens, as mulheres, as crianças e os velhos formam gerações cujas relações numéricas variam. Por isso, a sociologia e os sociólogos vão e vêm constantemente do “*group mind*” ou “grupo” a seu território fechado de fronteiras, a seu sentimento gregário, à sua limitação voluntária por filiação ou adoção, a suas relações entre sexos, idades, natalidade, mortalidade. Há fenômenos morfológicos, em suma.

2) Mas os fenômenos morfológicos não são os únicos enumerados. Há outros fenômenos estatísticos que dizem respeito à fisiologia, isto é, ao funcionamento da sociedade. Mesmo as noções puras, as representações coletivas, adquirem por esse viés um aspecto numérico extraordinário. Por exemplo, a noção de valor, de moeda que serve para calcular os preços, a medida econômica, a única exata, da qual Aristóteles já dizia que ela servia para contar: todo francês sente neste momento, durante, tanto o poder e a independência fatal quanto o caráter numérico dessa representação coletiva. Mas há ainda outros fatos que comportam o emprego de métodos desse gênero. Calcula-se estatisticamente o apego à vida, os erros cometidos no correio, a criminalidade, a intensidade

do sentimento religioso etc. Desse ponto de vista, o sociólogo, diga-se de passagem, dispõe de testes e medidas que o psicólogo não possui e que poderia nos invejar, se o sociólogo não trouxesse, como bom servidor, esses fatos já digeridos para vosso julgamento crítico.

3) Enfim, por trás de todo fato social, há história, tradição, linguagem e hábitos. Discutem-se muito, neste momento, todas as questões relativas ao emprego do método histórico e do método sociológico. Para muitos bons espíritos, entre eles nosso saudoso amigo comum, Rivers, e Elliot Smith, etnografia e sociologia só têm interesse na medida em que a história natural das sociedades pode servir para fazer a história delas em sentido estrito. O debate é de envergadura, mas sobretudo verbal. Pois os mesmos fatos sociais podem ser apresentados em ordens diversas, e a das comparações não exclui a das filiações históricas. Mas o relevante é que o sociólogo deve sentir sempre que um fato social qualquer, mesmo quando parece novo e revolucionário, por exemplo uma invenção, está carregado de passado. Ele é o fruto das circunstâncias mais remotas no tempo e das conexões mais múltiplas na história e na geografia. Portanto, ele jamais deve ser separado completamente, mesmo pela mais alta abstração, nem de sua cor local, nem de sua ganga histórica.

Assim, desse triplo ponto de vista, morfológico, estatístico, histórico, nossa ciência nada tem a vos pedir. Ela vos pede um apoio apenas para essa parte importante de seu trabalho que tem por objeto as representações coletivas, isto é, as idéias, as motivações que as constituem, e as práticas ou comportamentos sociais que a elas correspondem. Chamemos esse capítulo de psicologia coletiva, se quiserdes, mas seria preferível dizer sociologia, simplesmente.

Essa parte de nossa ciência é talvez a essencial; pois é em torno de idéias comuns, religião, pátria, moeda, assim como sobre o solo, que se agrupam os homens, com seu material, seus números e suas histórias. Mesmo os fenômenos de ordens diversas, mesmo os mais físicos, como a guerra por exemplo, são muito mais função das idéias que das coisas. Só que essa questão da independência relativa entre fatos de diversas ordens biológicas e psicológicas e fatos sociais ainda não foi submetida à medida, e a relação entre fatos psíquicos e fatos materiais na sociedade permanece por descobrir. Assim, embora digamos que essa parte essencial da sociologia que é a psicologia coletiva é uma parte essencial, nós negamos que ela possa ser separada das outras, e não diremos que ela é

apenas psicologia. Pois essa psicologia coletiva ou “sociologia psicológica” é mais do que isso. E vós mesmos deveis temer suas usurpações e suas conclusões.

Aqui, não é mais a sociologia que está em questão, mas sim, por uma curiosa inversão, a própria psicologia. Os psicólogos, ainda que aceitando nossa colaboração, talvez fizessem bem em defender-se. Com efeito, a parte das representações coletivas – idéias, conceitos, categorias, motivações de atos e de práticas tradicionais, sentimentos coletivos e expressões estereotipadas das emoções e dos sentimentos – é tão considerável, mesmo na consciência individual – e reivindicamos seu estudo com tanta energia – que, por instantes, parecemos querer reservar, para nós, todas as pesquisas nessas camadas superiores da consciência individual. Sentimentos superiores em sua maior parte sociais: razão, personalidade, vontade de escolha ou liberdade, hábito prático, hábito mental e caráter, variação desses hábitos, dizemos que eles são de nossa alçada com muitas outras coisas mais. Assim o ritmo e o canto, que figuram talvez entre os fatos decisivos na formação da religião e da humanidade, os uníssonos no tom e no tempo, e mesmo o unísono do gesto e da voz, e mais ainda o unísono da emissão simultânea do som musical e dos movimentos da dança, tudo isso nos diz respeito.

Vamos ainda mais longe, e sei que aqui estou de acordo com nossos amigos Dumas e Blondel, como o estava com meu pobre amigo Rivers. Tocamos em tais pontos da fisiologia e dos fenômenos da vida do corpo que, entre esta e o social, a camada da consciência individual parece ser muito estreita: risos, lágrimas, lamentações funerárias, ejaculações rituais, são tanto reações fisiológicas quanto gestos e signos obrigatórios, sentimentos obrigatórios ou necessários, suggestionados ou empregados pelas coletividades com um objetivo preciso, em vista de uma espécie de descarga física e moral de suas expectativas, físicas e morais elas também.

Mas não vos assusteis. Somos os primeiros a querer respeitar, por senso do direito, vossos limites, e basta que haja um elemento de consciência individual, pequeno ou grande, para legitimar a existência de uma disciplina que lhe seja consagrada, individual. Aliás, não pensamos em negá-la. Mesmo quando o espírito do indivíduo é inteiramente invadido por uma representação ou uma emoção coletiva, mesmo quando sua atividade está inteiramente votada a uma obra coletiva – içar as velas de um barco, lutar, avançar, fugir numa batalha, mesmo então concordamos que o indivíduo é fonte de ação e de impressão particulares.

Sua consciência pode e deve ser, mesmo então, o objeto de vossas considerações, e nós mesmos somos obrigados a levar isso em conta. Pois, seja qual for o poder de sugestão da coletividade, ela sempre deixa ao indivíduo um santuário, sua consciência, que é vossa.

De resto, não nos preocupemos com essas nuances. Eu nem teria falado dessas questões de limites das ciências se a descrição de nossas fronteiras recíprocas não servisse a meus objetivos práticos. Pois é nos confins das ciências, em suas bordas exteriores, com tanta frequência quanto em seus princípios, seu núcleo e seu centro, que se fazem os progressos. E, como não coloco a questão do método, a dos pontos de vista em que podemos e devemos nos opor, como coloco a questão dos fatos comuns em cujo estudo devemos colaborar sob diversos pontos de vista, isso já é dizer para onde podemos desejar que nossas pesquisas se dirijam. É nesse espírito que vou enumerar alguns dos atos já efetuados de colaboração de sociólogos e psicólogos, e que outros atos de colaboração seriam desejáveis.

II. Serviços recentes prestados pela psicologia à sociologia

Naturalmente, é da instrução que nos destes e da que vou receber de vós que devo primeiro falar.

Toda a teoria das representações coletivas e das práticas coletivas, toda essa parte psicológica de nossos estudos dependem exclusivamente de três ciências além da nossa: da estatística e da história que, como eu vos disse, nos fazem conhecer os fatos e suas circunstâncias, e, enfim, terceira ciência, da psicologia, que nos permite compreendê-los, isto é, traduzi-los, quaisquer que eles sejam, em termos precisos, inteligentes e científicos. Devo vos falar apenas desta última.

Mas, tendo falado de representações e de práticas coletivas, isto é, de atos e idéias habituais, já falei necessariamente uma linguagem psicológica. Com efeito, nossa análise dos fatos de consciência coletiva não pode falar outra linguagem senão a vossa. Talvez sobre alguns pontos raros, para alguns fatos importantes exclusivamente sociais – valor, sagrado, tempo ritmado, espaços limítrofes e centrais, técnicas etc. –, devemos nos ater a nosso próprio sistema de expressões. Mas mesmo quando se trata de traduzir esses termos gerais e, de modo geral, em toda questão de psicologia coletiva, nenhum dos progressos que realizais na análise dos elementos da consciência, ou na análise do agrupamento desses elementos, nos é indiferente. Eis por que Durkheim, discípulo de Wundt e de Ribot, Espinas, o amigo de Ribot, e nós, que seguimos esses mestres, jamais deixamos de estar prontos a aceitar os progressos da psicologia. Pois somente ela, ao lado de nossas próprias elaborações, nos fornece os conceitos necessários, as palavras úteis que denotam os fatos mais numerosos e conotam as idéias mais claras e mais essenciais.

Aqui está, portanto, o balanço que acredito poder fazer de alguns dos serviços que nos prestastes nesses últimos vinte anos. Peço mesmo a permissão de escolher apenas algumas das idéias que os psicólogos emitiram, para vos mostrar o quanto elas foram e devem nos ser úteis.

Peço também a permissão de vos fazer observar desde já que essas idéias provêm quase todas não do estudo fragmentário dessa ou daquela ordem de fatos de consciência, mas do estudo total, da consciência em bloco e em suas relações com o corpo. Vereis mais tarde por quê. Escolhi quatro dessas idéias: noção de vigor e fraqueza mental ou nervosa; noção de psicose; noção de símbolo; noção de instinto.

1) *Noção de vigor mental.* — As idéias que a escola de psiquiatria e de neurologia francesa, com Babinski e Janet, difundiu sobre o vigor e a fraqueza, sobre a astenia e a estenia nervosa e mental — nervosa, se quiserdes —, encontraram um eco entre nós. Este ano mesmo espero vos trazer uma nova prova da veracidade delas e talvez até uma nova contribuição para seu estudo. Falar-vos-ei de um fato normal na Polinésia e na Austrália que proponho chamar a “tanatomania”. Nessas civilizações, os indivíduos que se crêem em estado de pecado ou de enfeitiçamento deixam-se morrer e de fato morrem, sem lesão aparente; às vezes em hora marcada e geralmente muito depressa. Esse estudo também me permitirá levar mais adiante o estudo fino e profundo que Durkheim fez da relação do individual e do social no caso do *Suicídio*. No livro que traz esse título, obra exemplar e modelo de demonstração sociológica e estatística, Durkheim insiste sobre a raridade do suicídio em período de grande crise social: guerra, revolução. Ele já empregava, no fundo, as noções de estenia e astenia, de coragem e de fraqueza diante da vida. Mas quão mais precisa seria sua descrição agora. Aliás, Durkheim utiliza amplamente essas idéias em suas *Formas elementares da vida religiosa*. Elas nos ajudam, de fato. Claro que o fenômeno social permanece sempre específico. Mas a descrição da maneira como ele se manifesta na consciência individual torna-se mais precisa e matizada. Pude fazer observações sobre mim mesmo durante a guerra. Sei, por violenta experiência, o que é a força física e mental que nervos em bom estado oferecem. Mas sei também o que ela deve à sensação física da força mental e física dos que combatem conosco. Tive a experiência do medo e de como ele é reforçado pelo pânico, a ponto de não apenas o grupo, mas a própria vontade individual, o instinto bruto da vida, se dissolvem simultaneamente.

2) *Noção de psicose.* — Um segundo progresso foi realizado quando vós — e os neurologistas franceses, e os psiquiatras alemães — substituístes a

noção de idéia fixa pela noção de psicose. Essa é uma noção fértil para nós, e acompanhamos de perto vossos trabalhos. A hipótese de um estado da consciência inteira, de um estado que por si mesmo tem uma força de desenvolvimento, de proliferação, de desvio, de multiplicação e de ramificação, de um estado que se apossa do ser psicológico inteiro, essa hipótese deve tornar-se comum a nós. Certamente não caímos nos excessos da psicanálise. E *Totem e tabu* são coisas bem diferentes de psicoses, para mencionar apenas o último livro de Freud, esse último dos livros de sistema, cifrado, não havendo razão para que eles se multipliquem sem fim. Mas, se tememos esse exagero, acreditamos que tais idéias têm uma imensa capacidade de desenvolvimento e de persistência, e, pela maneira como elas freqüentam a consciência individual, compreendemos melhor a maneira como são acreditadas quando, praticadas pelo grupo em conjunto, são verificadas pela obsessão comum do grupo. A mitomania, a loucura judiciária, o fanatismo e a vendeta em grupo, as alucinações do culto funerário (por exemplo, as atitudes de viúvas australianas que se dedicam a vidas de silêncio), as alucinações e os sonhos coletivos: tudo isso é esclarecido pelo emprego de vossas observações. Assim, nada das novas teorias do sonho deveria nos ser alheio. A esse propósito, permiti-me homenagear a bela descoberta de um de vós, o dr. Leroy, que nos explica, pela conservação no sonho das impressões da infância, o caráter dos sonhos que tão bem chamais de “liliputianos”. Acrescentarei que assim é encontrada, num terreno preciso, a chave de numerosíssimos mitos presentes em todas as mitologias. Sendo do mesmo gênero, essa descoberta é tão bela quanto a explicação que Wundt propôs da natureza cômica e, acrescento, pequena, de duendes, elfos e diabretes. Ela deve combinar-se com o que Wundt disse do “*Frauentraum*”, do sonho burlesco, e completar a fisionomia de tantos de nossos mitos, contos, fábulas, de um lado, e de tantos de nossos sonhos, de outro.

3) *Noção de símbolo e de atividade essencialmente simbólica do espírito.* — Aqui, os trabalhos de Head encontraram entre nós uma acolhida natural, e foi com entusiasmo que tomamos conhecimento deles, depois da guerra. Eu mesmo tive a felicidade de uma concordância perfeita com Head e nosso caro Rivers, por ocasião de uma dessas conversações científicas que são uma das mais puras alegrias de nossa vida de estudiosos. Foi nos admiráveis jardins do New College em Oxford, em 1920. As pes-

quisas de Head sobre a afasia, coincidindo com observações independentes do dr. Mourgue sobre o mesmo assunto, concordavam demais com nossas idéias anteriores para que não nos seduzissem. Que a maior parte dos estados mentais não fossem elementos isolados – há muito Bergson criticara o atomismo psicológico e justamente a propósito da afasia –, era algo já sabido. Mas que a maior parte deles fosse algo mais que o que significa a expressão “estado mental”, que eles fossem signos, símbolos do estado geral e de um conjunto de atividades e de imagens, e sobretudo que fossem utilizados como tais pelos mecanismos mais profundos da consciência, isso era novo e fundamental para nós. O que, aliás, não nos surpreendia; ao contrário, fazia entrar nossas teorias em quadros mais gerais. Pois a noção de símbolo – não é verdade? – é inteiramente nossa, oriunda da religião e do direito. Há muito Durkheim e nós ensinamos que não pode haver comunhão e comunicação entre homens a não ser por símbolos, por signos comuns, permanentes, exteriores aos estados mentais individuais que são simplesmente sucessivos, por signos de grupos de estados tomados a seguir por realidades. Chegamos até a supor por que eles se impõem: é porque, em troca, pela visão e pela audição, pelo fato de ouvir o grito, de sentir e ver os gestos dos outros simultaneamente ao nosso, os tomamos por verdades. Há muito pensamos que uma das características do fato social é precisamente seu aspecto simbólico. Na maioria das representações coletivas, não se trata de uma representação única de uma coisa única, mas de uma representação escolhida arbitrariamente, ou mais ou menos arbitrariamente, para significar outras e para comandar práticas.

Agora estamos seguros de nossa teoria em razão de nossa própria concordância convosco. Se o que dizeis é verdadeiro para a consciência individual, o é ainda mais para a consciência coletiva. Um exemplo vos fará perceber de imediato a importância que se deve dar a essa concordância de nossas pesquisas. Num rito aranda ou arunta (Austrália central) para obter água, enquanto os atores entregam-se a penosas sangrias – que simbolizam a chuva –, os acompanhantes cantam “Ngai, ngai, ngai...” (Strehlow 1915, III: 132). Não saberíamos o que quer dizer esse grito, nem mesmo que é uma onomatopéia, se Strehlow não nos dissesse, da parte de seus informantes indígenas, que essa palavra imita o som das gotas d’água caindo sobre a pedra. E ele reproduz não apenas o ruído das gotas atuais, mas o que fizeram as gotas da tempestade mítica desencadeada outrora pelos deuses ancestrais do clã totêmico da

água. Esse grito ritual do clã é onomatopéia, alusão ao mito, símbolo, há tudo isso nessa sílaba. A palavra, o verso e o canto mais primitivo só valem pelo comentário com que se pode cercar sua mística. A atividade do espírito coletivo é ainda mais simbólica que a do espírito individual, mas o é exatamente no mesmo sentido. Desse ponto de vista, há apenas diferença de intensidade, de espécie, não há diferença de gênero.

Essa idéia de símbolo pode ser empregada juntamente com as anteriores. E todas elas em conjunto (depois da análise, vem a síntese) podem explicar elementos importantes dos mitos, dos ritos, das crenças, da fé em sua eficácia, da ilusão, da alucinação religiosa e estética, da mentira e do delírio coletivo e de suas correções.

4) *Noção de instinto.* – A quarta noção que nos ensinastes e que toda a psicologia comparada e toda a psicopatologia favoreceram, é a de instinto.

Babinski, Monakow e Rivers nos mostraram a importância considerável que destes a esse elemento da vida mental – tão negligenciado outrora – em vossa interpretação das histerias.

Também aí há um veio fecundo para nós: por enquanto nenhum sociólogo se aprofundou suficientemente nessa galeria, mas ela seguramente conduz a jazidas de fatos muito ricos. Para vós, a idéia, a representação e o ato, quer se trate de uma fuga ou de uma captura, não traduzem apenas tal função ou estado do espírito em sua relação com as coisas, mas manifestam ao mesmo tempo, de forma sempre simbólica e parcial, a relação que existe entre as coisas e o corpo, e sobretudo o instinto, “*Trieb*” de todo indivíduo, de seus mecanismos psicofisiológicos inteiramente montados. Mas se essa é a parte do instinto em matéria de psicologia individual, ela é ainda bem maior em matéria de psicologia coletiva. Pois o que é comum aos homens não é apenas as imagens idênticas que produzem em sua consciência as mesmas coisas, é também, e principalmente, a identidade dos instintos afetados por essas coisas. Os homens comunicam-se por símbolos, dissemos; porém, mais precisamente, eles só podem ter esses símbolos e se comunicar por eles porque possuem os mesmos instintos. As exaltações, os êxtases, criadores de símbolos, são proliferações do instinto, como nosso amigo Rivers bem demonstrou. As necessidades, as necessidades-limites, cujo estudo toda uma escola de economistas substituiu pelo do interesse, noção vaga, não são, no fundo, senão expressões diretas ou indiretas do instinto. Seria infundável mostrar a importância do instinto em matéria de psicologia

coletiva. Por um lado – e sempre soubestes disto –, a vida social não é senão o instinto gregário hipertrofiado, alterado, transformado e corrigido. Aqui também minhas experiências de homem normal, na guerra, me fizeram violentamente sentir essa força física e moral, simultaneamente segregativa e agregadora do instinto, simultaneamente expansiva e inibidora, que anima ou desencoraja todo indivíduo, conforme nossa personalidade esteja ou não ameaçada. Também senti que o homem forte é antes de tudo aquele que resiste ao instinto ou, mais exatamente, aquele que o corrige graças a outros instintos.

Os termos de psicologia normal nos quais podemos traduzir todos esses fatos para fazê-los compreender direta e universalmente, são portanto realmente clarificados graças a vós.

Mas aqui é preciso notar uma coincidência significativa e não fortuita. Todos esses progressos que nos trouxestes provêm daqueles que trouxestes à psicologia, não apenas enquanto tal, mas enquanto dirigida a uma espécie de biologia mental, uma espécie de verdadeira psicofisiologia; por outro lado, todos provêm da consideração que fizestes, não dessa ou daquela função mental, mas da mentalidade do indivíduo como um todo. Vereis que aqueles fatos que podemos, em troca, submeter a vossas reflexões pertencem à mesma ordem. Isso também não é fortuito e explica-se por boas razões que vos darei em minha conclusão.

III. Serviços a prestar à psicologia pela sociologia

Nossa dívida é portanto grande, e não creio que algum dia a pagaremos. Talvez mesmo só vos recompensaremos por novas usurpações. Mas quero fazer aqui um esforço leal e vos indicar alguns fatos úteis que podemos fornecer em quantidades muito grandes, e espero que sua enumeração possa suscitar entre vós tanto observações quanto reflexões de crítica e de teoria. Pois, a nosso ver – a idéia não é nossa, mas de um dos fundadores comuns de nossas ciências, Waitz –, um dos repertórios principais de fatos de consciência observáveis de outro modo que não pela introspecção, é o dos fatos da consciência coletiva. Sua repetição, seu caráter médio, normal ou, melhor dizendo, sua natureza estatística, como sempre dissemos e como observou aqui mesmo um excelente químico, Urbain, sua quantidade, enfim, são característicos. Isso faz deles documentos típicos sobre o comportamento humano e lhes dá uma particular segurança. Como, por outro lado, eles são comuns a muitos indivíduos e em geral expressos em símbolos perfeitamente coordenados, testados por práticas constantes, conscientemente transmitidos e ensinados oralmente enquanto tais, podemos estar certos de que, nesse caso, o comportamento corresponde ao estado de consciência clara, ao menos em parte.

As confusões mentais e as interpretações, os contrastes e as inibições, os delírios e as alucinações que só dificilmente observais e em casos patológicos, podemos vos oferecer em milhões de exemplares e – o que é mais importante – em casos *normais*. Por exemplo, a “tanatomania” de que vos falei, essa negação violenta do instinto de viver pelo instinto social, ela não é anormal, mas normal entre os australianos e os Maori. Do mesmo modo, todos os Maori, uma grande parte dos malaios, um grande número de polinésios, conhecem a fúria alucinatória da vendeta, o “*amok*”, tão freqüentemente descrito. Temos, portanto, o mais rico registro de fatos psicológicos. Vejamos alguns deles.

Não falo da linguagem, embora seu estudo venha imediatamente ao espírito. Entre os sociólogos, os lingüistas tiveram a felicidade de ser os primeiros a saber que os fenômenos que estudam eram, como todos os fenômenos sociais, primeiramente sociais, mas que eram também, simultaneamente, fisiológicos e psicológicos. Eles sempre souberam que as línguas supunham, além dos grupos, sua história. A sociologia seria por certo bem mais avançada se tivesse procedido em toda parte à imitação dos lingüistas, e se não tivesse caído nesses dois defeitos: a filosofia da história e a filosofia da sociedade.

Mas quero apenas assinalar duas ordens de fatos nos quais podemos vos oferecer observações realmente instrutivas desde já: o estudo do símbolo, o estudo do ritmo.

1) *Símbolos míticos e morais como fatos psicológicos.* – Pode parecer, à primeira vista, que o sociólogo é incapaz de trazer fatos novos de simbolizações psicológicas e também psicofisiológicas, já que os mecanismos mentais da vida coletiva do indivíduo não diferem, como tais, dos mecanismos da vida individual consciente. Mas enquanto vós percebeis esses casos de simbolismo só bastante raramente e geralmente em séries de fatos anormais, nós, sociólogos, percebemos inúmeros deles de forma constante e em séries imensas de fatos normais. Acabo de vos citar um fato suficientemente instrutivo, a escolha da onomatopéia; posso acrescentar a escolha do gesto ritual, mimético e contagioso. Mas ultrapassemos os limites da lingüística, da magia e do ritual em que nos movemos com demasiada facilidade quando falamos de símbolos. Em todas as regiões da sociologia podemos colher uma grande quantidade de símbolos e lançar o feixe a vossos pés.

Wundt já desenvolveu, em sua *Völkerpsychologie*, esse aspecto expressivo da vida religiosa e estética. Comentei outrora, em artigos da *Revue Philosophique*, os excessos dessa interpretação; em contrapartida, assinei também que em alguns outros pontos ela podia ser seguida. Com efeito, pode-se desenvolver essa idéia de simbolismo sob muitos outros pontos de vista.

São signos e símbolos as exclamações e as palavras, os gestos e os ritos, por exemplo, da etiqueta e da moral. No fundo, etiqueta e moral são traduções. Com efeito, elas traduzem primeiramente a presença do grupo; mas elas exprimem também as ações e as reações dos instintos de seus membros, as necessidades diretas de cada um e de todos, de sua

personalidade, de suas relações recíprocas. Vejamos um exemplo. Um dos tabus que encontramos freqüentemente, em particular na Polinésia (Maori, Havaí etc.) – e também na África do Norte –, consiste na proibição de passar – ou de fazer passar – sua sombra sobre outrem. O que exprime esse ritual negativo? Ele manifesta o instinto de uma forte personalidade que defende a seu redor como que uma esfera, e ao mesmo tempo o respeito que os outros têm por ela. Ou seja, em suma, esse rito negativo não é senão o símbolo das relações dos instintos de uns e dos instintos dos outros. Será fácil compreender, ainda a partir disso, nossos costumes de precedência. Mas o fato pode estender-se a quase todas as morais. As palavras, as saudações, os presentes solenemente trocados e recebidos, e retribuídos obrigatoriamente sob pena de guerra, que outra coisa são senão símbolos? E o que são, senão símbolos, as crenças que animam a fé, que inspiram as confusões de certas coisas entre si e as interdições que separam as coisas umas das outras?

Chegamos agora a essa proliferação gigantesca da própria vida social, do mundo de relações simbólicas que temos com nossos vizinhos. Não podem estas ser comparadas diretamente à imagem mítica e, como ela, não se reverberam ao infinito?

Pois temos à nossa disposição, sobretudo em mitologia, casos que chamo de “reverberação mental”, nos quais a imagem multiplica-se, por assim dizer, sem fim. São assim os braços de Vishnu, portadores, cada qual, de um atributo. São assim o chapéu de plumas do sacerdote-deus dos astecas, cada uma sendo uma parcela diferente da alma do Deus. Eis aí um dos pontos fundamentais ao mesmo tempo da vida social e da vida da consciência individual: o símbolo – gênio evocado – tem sua vida própria; ele age e se reproduz indefinidamente.

2) Passemos ao *ritmo*. Esse é um fato fundamental que já mencionei. Wundt percebeu sua importância e sua natureza ao mesmo tempo fisiológica, psicológica e sociológica quando, no início de sua *Sprache*, ligava à psicologia coletiva, e não à psicologia simplesmente, o estudo do ritmo, seguindo nisso, aliás, Grosse, Bücher e Ribot. Mas penso que o estudo do ritmo, precisamente no que este tem de contagioso, permite sobretudo avançar mais em sua análise do que qualquer estudo aplicado ao que se passa num só indivíduo. Deixemos de lado, por um momento, a natureza social do ritmo. Mas não é evidente, por exemplo, se estudamos a dança – mesmo superficialmente, mas de um ponto de vista

sociológico —, que ela corresponde a movimentos respiratórios, cardíacos e musculares idênticos em todos os indivíduos, com frequência partilhados pelos espectadores, e que ao mesmo tempo ela supõe e segue uma sucessão de imagens, essa série sendo ela própria a que o símbolo da dança desperta simultaneamente nos dançarinos e nos espectadores? Ainda aqui, é a união direta do sociológico e do fisiológico que percebemos, e não simplesmente do social e do psicológico.

E se considerarmos no ritmo — e também no canto — um de seus efeitos — sua obsessão, a maneira como ele persegue os que foram impressionados por ele —, não chegamos aos mesmos resultados? E, sobre esse ponto, há numerosos fatos a vos citar, estereotípias rituais formidáveis: como acontece em danças, em geral acompanhadas de um simples grito indefinidamente ululado, ou de alguns versos de um canto muito simples, durante dias e noites, quando grupos geralmente consideráveis buscam ao mesmo tempo a atividade e a fadiga, a excitação e o êxtase — causas e efeitos simultânea e sucessivamente. Tais fatos verificam-se em abundância na Austrália e na América do Sul.

Lembro que vos falei do uníssono. Também aí o social, o psicológico e o próprio fisiológico coincidem, nesse caso não apenas do ponto de vista do ritmo, mas ainda do ponto de vista do tom.

Eis portanto dois grupos precisos de fatos que vos assinalo de forma especial. Mas, no fundo, não há fato social de natureza psíquica que não possa vos instruir.

Em toda parte, em toda ordem de coisas, o fato psicológico geral revela-se em toda a sua nitidez por ser social; ele é comum a todos os que dele participam, e, por ser comum, despoja-se das variantes individuais. Nos fatos sociais temos uma espécie de natural experiência de laboratório, fazendo desaparecer os harmônicos para deixar apenas, por assim dizer, o tom puro.

Eis ainda alguns exemplos, sumariamente indicados desta vez.

Mourgue, num recente trabalho dedicado a Monakow, aproxima os fatos que ele constata entre seus doentes, dos fatos que estudamos. Ele vê um parentesco entre as “participações” que Lévy-Bruhl julgou características das mentalidades chamadas primitivas, e o que ele próprio chama pelo nome bastante ambicioso de “lei do tudo ou nada”. Aliás, prefiro essa expressão psicológica que lembra o fato essencial, o da “totalidade” com sua forma positiva e negativa. Pois as “participações”

de Lévy-Bruhl, de um lado, e, de outro, contrastes e tabus de mistura, “oposições”, diríamos — tão importantes quanto as participações e confusões —, são manifestações de “totalidade”. Um e outro aspecto exprimem as aglomerações positivas e negativas de instintos, volições e imagens, de idéias de indivíduos, aglomerações formadas e reforçadas precisamente pela presença do grupo. Um e outro traduzem os esforços que ele faz: de assimilação e avaliação, de identidade e oposição, de amor e ódio. No fundo, traduzem o grupo, isto é, um todo, um composto de indivíduos; ...mas estes são, eles próprios, “todos”, que pensam e agem como tais. O estudo dessas ações e reações e o de suas relações com a ideação são singularmente fáceis no caso do fenômeno social.

Outro exemplo, tomado não mais apenas da vida religiosa, mas da moral: a tanatomania que já mencionei e que examinarei mais a fundo. Com efeito, ela nos permitirá ver em detalhe o que devemos pensar do instinto vital no homem: em que medida este depende da sociedade e pode ser negado pelo próprio indivíduo, por razão extra-individual. No fundo, será um estudo do “moral” do homem (os ingleses dizem *da moral*) que vos apresentarei; nele vereis como o social, o psicológico e o fisiológico se misturam. Inversamente, sabemos que há muito a ausência do instinto social, a imoralidade, a amoralidade, são, tanto para vós como para os juízes, um sintoma seguro de uma certa espécie de loucura.

Haveria muito a dizer. Por exemplo, o instinto do trabalho, o sentido da causação, onde pode melhor ser estudado senão em matéria de fabricação, no sentido técnico, quando o homem, espírito e membros, está absorvido por seu trabalho?

Outro problema psicológico e fisiológico — *especificamente antropológico desta vez*, e portanto especificamente social também —, sobre o qual nosso saudoso Hertz lançou uma luz tão viva: a distinção entre direito e esquerdo; ela é religiosa e técnica ao mesmo tempo; na natureza física e hereditária do homem ela procede talvez da sociedade. Mas, em todo caso, ela supõe o estudo combinado destes três elementos: o corpo, o espírito e a sociedade. Por exemplo, no que concerne à noção de um espaço dividido em direito e esquerdo, ela supõe ainda bem mais todos os três.

Por fim, vos falarei daqui a pouco da expectativa, fenômeno tríplice como os demais. Mas antes devo fazer a observação que vos prometi e que diz respeito a todos esses fatos.

Todos os que vos assinalei e todos os que achei interessantes nas novas descobertas da psicologia, pertencem não apenas à ordem da consciência pura, mas àquela que os implica em sua relação com o corpo. Com efeito, na nossa ciência, em sociologia, nunca ou quase nunca encontramos, exceto em matéria de literatura ou de ciência puras, o homem dividido em faculdades. Lidamos sempre com seu corpo, com sua mentalidade por inteiro, dados de maneira simultânea e imediata. No fundo, tudo aqui se mistura, corpo, alma, sociedade. Não são mais fatos especiais dessa ou daquela parte da mentalidade, são fatos de uma ordem muito complexa, a mais complexa imaginável, que nos interessam. É o que chamo fenômenos de *totalidade*, dos quais participam não apenas o grupo, mas também, por ele, todas as personalidades, todos os indivíduos em sua integridade moral, social, mental e, sobretudo, corporal e material. Mas o estudo desses fenômenos complexos requer de vossa parte precisamente alguns avanços. Isso me leva, portanto, como sociólogo, a vos colocar algumas questões e a vos pedir para elucidá-las.

IV. Questões colocadas à psicologia

Esses confins de nossas ciências onde hoje nos comprazemos são todos da mesma ordem. A psicologia coletiva, a sociologia das representações e das práticas, a estatística movem-se, exatamente como vossas últimas pesquisas, na mesma esfera, na consideração não dessa ou daquela faculdade do homem, mas na do homem completo, concreto.

O estudo desse homem completo figura entre os mais urgentes daqueles que vos pedimos para fazer. Sem querer criticar, com exceção da psicopatologia, vossos trabalhos foram sobretudo frutíferos nos diversos departamentos da psicologia, departamentos muito essenciais, mas muito especiais e no fundo internos: teoria da sensação, teoria da emoção. Certamente, eu seria o último a desconhecer que uma ciência procede antes de tudo como ela pode e, conseqüentemente, ao acaso! No entanto, será que nós, sociólogos, não podemos vos pedir, para o nosso próprio bem e para o bem comum a nós todos, que consintais trabalhar ainda mais em vosso campo normal, em vosso domínio, aberto pelos psicopatologistas, do estudo do homem completo e não compartimentado? É esse homem, esse ser ponderável mas indivisível, que encontramos em nossas estatísticas morais, econômicas, demográficas. É com ele que deparamos na história das massas e dos povos, de suas práticas, do mesmo modo que a história depara com ele na história dos indivíduos. É do comportamento e das representações de homens médios e dotados medianamente de uma vida completa média que tratamos, na maioria das vezes. Excepcionalmente podemos chegar a individualidades excepcionais. Mas o herói é ainda um homem como os outros.

1) *O homem total*. – Quer estudemos fatos especiais ou fatos gerais, no fundo é sempre com o homem completo que lidamos, como eu vos disse. Por exemplo, ritmos e símbolos põem em jogo não apenas as faculdades estéticas ou imaginativas do homem, mas todo o seu corpo e toda

a sua alma ao mesmo tempo. Na sociedade mesma, quando estudamos um fato especial, é com o complexo psicofisiológico total que temos de lidar. Só podemos descrever o estado de um indivíduo “obrigado”, isto é, moralmente dominado, alucinado por suas obrigações, por exemplo um ponto de honra, se sabemos qual é o efeito fisiológico e não apenas psicológico do sentido dessa obrigação. Não podemos compreender que o homem possa acreditar, por exemplo quando reza, que ele é uma causa eficiente, se não compreendemos como, ao falar, ele se ouve e crê, exalando-se por todas as fibras de seu ser.

Dai-nos, portanto, uma teoria das relações que existem entre os diversos compartimentos da mentalidade e das que existem entre esses compartimentos e o organismo.

Inclusive essa questão capital para o sociólogo, a do homem médio – e também a do homem normal –, só é solúvel por vosso intermédio e se consentis estudar qual é a mistura média normal dos diferentes compartimentos do espírito. Observais, em particular, a importância considerável do instinto no homem médio, mesmo de nossas sociedades modernas. Mas seria preciso desenvolver isso. Notai a quantidade considerável dos momentos da vida corrente que são apenas “respostas”: a mãe que se levanta ao grito de seu filho, o trabalhador que responde à ferramenta que ele maneja, ou que segue o animal que ele crê dirigir quando este é que o dirige. É de séries imensas de atos instintivos que se compõem não apenas nossa vida material, mas nossa vida social e a própria vida familiar. Dosai essa quantidade de instintos, e então poderemos desenvolver tal teoria. Talvez então possamos compreender os movimentos de massa e de grupos que são os fenômenos sociais, se, como acreditamos, estes consistem em instintos e reflexos raramente iluminados por um pequeno número de idéias-signos ligados a eles, pelos quais os homens comungam e se comunicam.

O interesse dessa pesquisa é considerável, para nós, sob dois pontos de vista: para o estudo das formas menos evoluídas da vida social e para o estudo dos fatos estatísticos. Primeiramente, quanto mais recuamos em direção às formas menos evoluídas da vida social – não há formas verdadeiramente primitivas por nós conhecidas –, tanto mais lidamos com homens instintivos, ou, se me permitis a expressão, eu preferiria dizer *totais*. Do mesmo modo, são esses homens “totais” que encontramos nas camadas mais amplas de nossas populações e sobretudo nas mais atrasadas. São eles, portanto, que formam a maioria nos

elementos estatísticos de que dispomos, em particular em estatística moral, as classes realmente civilizadas sendo, mesmo nas nações mais ricas, ainda numericamente bastante pequenas.

Com efeito, é somente o homem civilizado das elites de nossas civilizações e de um pequeno número de outras, das precedentes, das orientais ou atrasadas, que sabe controlar as diferentes esferas de sua consciência. Ele difere dos outros homens. É especializado, geralmente diferenciado hereditariamente pela divisão do trabalho social, ela também geralmente hereditária. Mas, sobretudo, ele está também dividido em sua própria consciência, é um consciente. Ele sabe, portanto, resistir ao instinto; sabe exercer, graças à sua educação, a seus conceitos, a suas escolhas deliberadas, um controle sobre cada um de seus atos. O homem da elite não é simplesmente um *homo duplex*, ele é mais do que desdobrado em si mesmo; ele é, se me permitis também essa expressão, “dividido”: sua inteligência, a vontade que a acompanha, a demora que ele põe na expressão de suas emoções, a maneira como as domina, sua crítica – com freqüência excessiva – o impedem de abandonar completamente a consciência aos impulsos violentos do momento. O que Cícero já dizia, no *Pro Cluentio* (1, 5), do direito que supõe o divórcio do ódio e do julgamento, é verdade não apenas da vida social, mas de seu efeito supremo na vida individual.

Mas não são esses homens que nós, sociólogos, temos geralmente que estudar. O homem comum já é desdobrado e percebe em si uma alma; mas ele não é mestre de si mesmo. O homem médio de nossos dias – e isso é verdade sobretudo em relação às mulheres – e quase todos os homens das sociedades arcaicas ou atrasadas é um “total”: ele é afetado em todo o seu ser pela menor de suas percepções ou pelo menor choque mental. O estudo dessa “totalidade” é capital, portanto, para tudo o que não diz respeito à elite de nossas sociedades modernas. Um dos erros comuns da sociologia é acreditar na uniformidade de uma mentalidade que se imagina, em suma, a partir de uma mentalidade – eu diria acadêmica – do gênero da nossa. Ajudai-nos, pois, a corrigir esse método defeituoso.

2) *A expectativa*. – E, a esse respeito, permiti-me assinalar-vos um dos fenômenos sobre os quais temos necessidade de vossas luzes, cujo estudo é o mais urgente para nós e que supõe precisamente a consideração da totalidade do homem, seu corpo, seus instintos, suas emoções, suas vontades,

suas percepções e sua inteligência: a expectativa, que nós, sociólogos ou zeladores da psicologia coletiva, não confundimos com a atenção.

Devo dizer que eu esperava muito da elogiada dissertação da srta. Morand sobre a Expectativa, publicada num recente volume do *Année Psychologique*. Não que eu esperasse mais do que se deve esperar de um trabalho de laboratório, evidentemente ocupado mais com psicofisiologia, condições, síndromes e sintomas da expectativa, do que com os efeitos dela. Mesmo assim, fiquei um pouco decepcionado. De fato, creio que poderíeis levar mais longe, no laboratório e na clínica, o estudo dos efeitos da expectativa. Recordo o belo livro do saudoso psicólogo Lehmann, de Copenhague, intitulado: *Aberglaube und Zauberei* [Superstição e feitiçaria]. Esse livro é um dos melhores trabalhos que conheço, tanto sobre a magia quanto sobre a psicologia da Expectativa. Lehmann demonstra que os passes de magia e prestidigitação, o engodo tão freqüente em que eles consistem, supõem sempre a expectativa dos espectadores, a ilusão que ela causa e a distração que ela produz. Disso ele deduz a causa da crença na eficácia de pelo menos uma parte dos atos mágicos.

As pesquisas de Lehmann deveriam inspirar imitadores. Estes não nos deixariam indiferentes. Pois encontramos em toda parte na sociedade, e não apenas em magia e em religião, essa "expectativa" indeterminada ou determinada que, digamos, "justifica, ou pela qual se destroem" — como dizia Kant —, antecipadamente, todos os milagres e todos os direitos.

A expectativa é um dos fenômenos de sociologia mais próximos tanto do psíquico como do fisiológico, e é ao mesmo tempo um dos mais freqüentes.

A expectativa abrange toda uma parte do direito. Emmanuel Lévy demonstrou isso bem: o direito de responsabilidade civil é uma expectativa; mas a violação das leis, o crime, não é senão uma infração à expectativa, pois as pessoas sempre esperam que nem as leis nem as coisas mudem. E a idéia de ordem é apenas o símbolo dessa expectativa. Toda uma parte da arte não é senão um sistema de expectativas suscitadas, deflagradas, por jogos alternados de expectativas frustradas e satisfeitas. Bergson desenvolveu essa idéia no que concerne ao cômico. Ela já se encontra em Aristóteles; este propunha a teoria tão simples e justa da purificação, no fundo da purgação da expectativa, que justifica numerosos ritos e o emprego — outrora ritual — do cômico e do trágico. Toda

uma parcela imensa dos efeitos da arte, do romance, da música, dos jogos, todo o exercício das paixões fictícias substituem assim, em nós, os dramas sombrios da paixão real, bárbara, antiga ou selvagem. — Mesmo os fatos econômicos são, por todo um lado, fenômenos de expectativa: a loteria, a especulação, o crédito, o desconto, a moeda (que se acredita que circulará) correspondem a expectativas. — Do ponto de vista da sociologia geral, poderíamos citar os estados de tensão popular, a chamada tensão diplomática, a posição de "sentido" do soldado em suas fileiras ou em seus postos; em tecnologia, a ansiedade que acompanha a maior parte dos trabalhos técnicos.

São particularmente fecundos o estudo da expectativa e da ilusão moral, as frustrações infligidas à expectativa dos indivíduos e das coletividades, o de suas reações. Encontrar-se-ão numa parte do livro de Robert Hertz sobre *O pecado e a expiação*, livro que pude reescrever e que em breve será publicado, anotações importantes que Hertz havia preparado sobre esse ponto.

Uma boa descrição psicológica e sobretudo fisiológica nos permitirá descrever melhor as "vagas ansiedades" — julgadas insensatas —, as imagens precisas que as substituem, os movimentos violentos e as inibições absolutas que a expectativa causa em nós. Esses fatos são raros na vida tranqüila, leiga e civil dos povos. Mas a guerra nos fez sentir e viver duramente experiências desse tipo. Elas deviam ser infinitamente mais freqüentes nas vidas dos homens que nos precederam, como o são ainda nas dos homens que nos cercam.

Por fim, a expectativa é um desses fatos em que a emoção, a percepção, e mais precisamente o movimento e o estado do corpo, condicionam diretamente o estado social e são condicionados por ele. Como em todos os fatos que acabo de vos citar, a tríplice consideração do corpo, do espírito e do meio social deve combinar-se.

Se um de vós, senhores, se dispusesse a nos esclarecer sobre fatos desse gênero, eu acreditaria não ter esta noite abusado de vossa... expectativa, e teríeis satisfeito a minha.

Escusai-me por ter feito apenas cintilar diante de vós indicações gerais. Mas essas enumerações de idéias podem ter seu interesse e formulo apenas um desejo; deixar de minha passagem entre vós um fugaz e modesto rastro.

Apêndice – Resumo da conclusão do debate

por Marcel Mauss

Foi levantado o problema muito grave das categorias do espírito. Isso era pertinente, já que seu estudo é um dos pontos onde nossos trabalhos se juntam. Com efeito, queremos, como vós, que essas categorias sejam analisadas de uma forma concreta e não mais dialética. Mas quero vos dizer por que não me aventurei por esse lado. É que são necessários ainda numerosos trabalhos de aproximação. Sem dúvida, é prematuro contar apenas com indicações. Por outro lado, precisamente, entre esses longos estudos que seriam necessários, os mais necessários não nos são comuns, são os estudos históricos, e não me cabia vos falar deles, a vós.

De fato, as categorias aristotélicas não são as únicas que existem em nosso espírito, ou que existiram no espírito e com as quais devemos nos ocupar. É preciso, antes de tudo, fazer o catálogo maior possível de categorias; é preciso partir de todas aquelas que podemos saber que os homens utilizaram. Veremos então que houve e que há ainda muitas luas mortas, ou pálidas, ou obscuras, no firmamento da razão. O pequeno e o grande, o animado e o inanimado, o direito e o esquerdo foram categorias. Entre as que conhecemos, tomemos, por exemplo, a de substância, à qual dediquei uma atenção muito técnica: por quantas vicissitudes ela não passou? Entre seus protótipos, ela teve uma outra noção, particularmente na Índia e na Grécia: a noção de alimento.

Todas as categorias são apenas símbolos gerais que, como os outros, só muito lentamente foram adquiridos pela humanidade. É preciso descrever esse trabalho de construção. Esse é precisamente um dos principais capítulos da sociologia entendida do ponto de vista histórico. Pois esse trabalho foi, ele próprio, complexo, arriscado, incerto. A humanidade edificou seu espírito por todos os meios: técnicos e não técnicos; místicos e não místicos; servindo-se de seu espírito (sentido, sentimento, razão), servindo-se de seu corpo; ao acaso das escolhas, das coisas e dos tempos; ao acaso das nações e de suas obras ou de suas ruínas.

Nossos conceitos gerais são ainda instáveis e imperfeitos. Creio sinceramente que é por esforços conjugados, mas vindo de direções opostas, que nossas ciências, psicológicas, sociológicas e históricas, poderão um dia tentar uma descrição dessa penosa história. E creio que essa ciência, o sentimento da relatividade atual de nossa razão, é que talvez há de inspirar a melhor filosofia. Permitam-me concluir desse modo.

Quarta parte

EFEITO FÍSICO NO INDIVÍDUO DA IDÉIA DE MORTE SUGERIDA PELA COLETIVIDADE*

Austrália, Nova Zelândia

- I. Definição da sugestão coletiva da idéia de morte
- II. Tipos de fatos australianos
- III. Tipos de fatos neozelandeses e polinésios

* Extraído do *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 1926. Comunicação apresentada à Sociedade de Psicologia.

O estudo sobre as relações da psicologia e da sociologia¹ era inteiramente de método. Mas um método só se justifica se ele abre um caminho, *μάθοδος*, se é um meio de classificar fatos até então rebeldes à classificação. Ele só tem interesse se tiver um valor heurístico. Passemos portanto ao trabalho positivo e mostremos que, por trás de algumas asserções que me permiti, havia fatos, em particular os que mostram a ligação direta, no homem, do físico, do psicológico e do moral, isto é, do social.

Eu vos indiquei que, num número muito grande de sociedades, uma obsessão pela idéia de morte, de origem puramente social, sem nenhuma mistura de fatores individuais, era capaz de tamanhas devastações mentais e físicas, na consciência e no corpo do indivíduo, que ela provocava sua morte em pouco tempo, sem lesão aparente ou conhecida. E vos prometi apresentar documentos, uma demonstração e, se não uma análise, ao menos uma proposição de análise. Aqui estão eles, abertos ao debate e submetidos à vossa crítica. Mas, antes, definamos o problema.

1. *Journal de Psychologie*, 1924: 892. Cf. Terceira parte, *supra*.

I. Definição da sugestão coletiva da idéia de morte

Não confundiremos esses fatos com aqueles, no entanto vizinhos, outrora confundidos com eles sob o nome de *Tanatomania*. O suicídio é com freqüência, nas sociedades que vamos estudar, o resultado de uma obsessão do mesmo gênero; a maneira como o indivíduo, em certos estados de pecado ou de magia, multiplica seus atentados à própria vida, em particular entre os Maori, manifesta essa sugestão persistente. Esta pode ter, portanto, exatamente as mesmas formas, só que tem conseqüências diferentes no sistema de fatos que vamos descrever.¹ Pois, nesse caso, a vontade e o ato brutal de matar-se intervêm. A influência do social sobre o físico conta com uma mediação psíquica evidente; é a própria pessoa que se destrói, e o ato é inconsciente.

A ordem dos fatos de que irei vos falar é, de nosso ponto de vista, e para a nossa demonstração, muito mais impressionante. Trata-se de *casos de morte causada brutalmente*, de forma elementar, em numerosos indivíduos, mas simplesmente *porque eles sabem ou crêem* (o que é a mesma coisa) *que vão morrer*.

Entre esses últimos fatos, porém, é conveniente separar aqueles em que essa crença e esse saber são – ou podem ser – de origem individual. Veremos em seguida que, nas civilizações consideradas, eles muitas vezes se confundem com os que examinamos de forma mais precisa. No entanto, é claro que, se o indivíduo está doente e acredita que vai morrer, mesmo se a doença é causada, segundo ele, pela feitiçaria de um outro ou por pecado próprio (de cometimento ou de omissão), podemos afirmar que a idéia da doença é o “meio-causa” do raciocínio consciente e subconsciente.

1. Alguns casos desse gênero serão encontrados no bom catálogo de informações africanas de Steinmetz 1907. Ver, em particular, os suicídios por perda de prestígio, freqüentes ainda entre nós e na China, e que foram tão numerosos na Antigüidade.

Portanto, consideraremos somente os casos em que *o sujeito que morre não se crê ou não se sabe doente, e apenas por causas coletivas precisa julgar-se em estado próximo da morte*. Esse estado coincide geralmente com uma ruptura de comunhão, seja por magia, seja por pecado, com as forças e coisas sagradas cuja presença normalmente o sustenta. A consciência é então invadida por idéias e sentimentos que são totalmente de origem coletiva, que não revelam nenhum distúrbio físico. A análise não chega a perceber nenhum elemento de vontade, de escolha ou de ideação voluntária da parte do paciente, ou mesmo de distúrbio mental individual, exceto a própria sugestão coletiva. O indivíduo acredita-se enfeitado ou julga-se em pecado, e morre por essa razão. Eis portanto o tipo de acontecimentos aos quais restringimos nosso exame. Outros fatos, de suicídio ocasionado ou de doença motivada pelos mesmos estados de pecado ou de enfeitamento, são evidentemente menos típicos. Ao complicar assim nosso estudo por uma circunscrição tão detalhada, tornamo-lo mais simples, mais impressionante e mais demonstrativo.

Esses fatos são bem conhecidos em numerosas civilizações, ditas inferiores, mas parecem raros ou inexistentes nas nossas. O que lhes confere um caráter social ainda mais marcado; pois eles dependem evidentemente da presença ou da ausência de um certo número de instituições e de crenças precisas desaparecidas do leque das nossas: a magia, as interdições ou tabus etc. Mas, embora numerosos e conhecidos nesses povos, eles ainda não foram submetidos — creio eu — a um estudo psicológico e sociológico um pouco profundo. Bartels² e Stoll³ citam um bom número deles, mas os confundem com os outros e não vão além da coleta de fatos tomados dos povos mais diversos. Contudo, seus livros são suficientes para dar uma boa idéia da difusão desse tipo de fatos na humanidade. Quanto a nós, procedamos mais metodicamente; concentremos nosso estudo em dois grupos de fatos de dois grupos de civilizações: uma, a mais inferior possível ou a mais inferior conhecida: a australiana; a outra, já bastante evoluída e que certamente passou por vicissitudes, é a dos Maori, malaio-polinésios da Nova Zelândia. Limitar-me-ei a uma escolha de fatos nas compilações que constituímos, o falecido Hertz e eu.⁴ Teria sido fácil multiplicar as comparações; em particular na

2. *Medizin der Naturvölker* (1893:10-13). 3. *Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie* (1894). 4. Hertz examinara admiravelmente a maior parte dos documentos publicados sobre a Nova Zelândia antes da guerra. Ele preparava um grande trabalho sobre O >

América do Norte, na África,⁵ fatos do mesmo gênero são freqüentes, tendo sido inclusive bem descritos pelos velhos autores. Mas é preferível concentrar nossa atenção em duas espécies de fatos vizinhos, no entanto bastante afastadas uma da outra para que a comparação seja possível, e das quais conhecemos bem as naturezas, bem como o funcionamento em si e em relação ao meio social e ao indivíduo.

Uma breve descrição das condições mentais, físicas e sociais em que se elaboram casos desse tipo não é inútil. Fauconnet⁶, por exemplo, a propósito da responsabilidade em sociedades diversas, e Durkheim, a propósito de numerosos fatos religiosos australianos, como o ritual funerário e outros,⁷ descreveram bem os impulsos violentos que animam os grupos, os medos e as reações violentas a que eles podem se expor. Mas essas dominações totais das consciências individuais, engendradas no grupo e pelo grupo, não são as únicas. As idéias então elaboradas se mantêm e se reproduzem no indivíduo sob a pressão permanente do grupo, da educação etc. À menor ocasião elas desencadeiam devastações e superexcitam as forças.

A intensidade dessas ações do moral sobre o físico é tanto mais notável na medida em que este, nesses povos, é mais forte, mais rude e mais animal do que entre nós. É um fato de observação corrente, da etnografia australiana e de muitas outras, que o corpo do indígena possui uma espantosa resistência física. Seja por causa da ação do sol e da vida no estado de nudez completa ou quase completa, seja por causa da baixíssima septicidade do ambiente e dos instrumentos antes da chegada dos europeus, seja por causa de certas particularidades dessas raças selecionadas precisamente por esse gênero de vida (em particular, pode haver em seus organismos elementos fisiológicos, soros e outros, diferentes dos das raças mais fracas, elementos que Eugène Fischer começou a

> *pecado e a expiação nas sociedades inferiores*, cuja introdução foi publicada (*Revue de l'Histoire des Religions*, 1921) e cujo restante, reescrito por mim, espero poder publicar, graças às admiráveis notas e a importantes fragmentos que restam de uma grande obra. Ele deparava com essa questão a propósito da noção de pecado mortal. Tomei a liberdade de servir-me dessa documentação. Eram fatos que me interessavam a propósito de pesquisas sobre a origem da crença na eficácia das palavras na Austrália, e, sobre esse ponto, meu exame da publicação etnográfica sobre os indígenas australianos é igualmente bastante completo. No entanto, indicarei em detalhe apenas um pequeno número de descrições, difíceis de encontrar, deixando de lado os autores conhecidos. 5. Ex. Casalis, *Basulos*: 269. 6. *La Responsabilité* (1920). 7. *Formas elementares da vida religiosa* (1912).

pesquisar ainda com pequeno sucesso), seja qual for a causa, o fato é que, mesmo em relação aos negros africanos, o organismo do australiano distingue-se por espantosas faculdades de recuperação. A parturiente retorna de imediato a suas ocupações, põe-se a caminhar após algumas horas; incisões formidáveis na carne cicatrizam com rapidez; em algumas tribos, uma punição usual consiste em enfiar uma lâmina na coxa da mulher ou do homem; fraturas de braço são rapidamente curadas com talas simples. Todos esses casos contrastam singularmente com outros acontecimentos. Um indivíduo é ferido, mesmo levemente; ele não tem nenhuma chance de se restabelecer se acredita que a lança está enfeitiçada; outro quebra algum membro, e só se restabelecerá rapidamente no dia em que tiver feito as pazes com as regras que violou, e assim por diante. O máximo dessas ações do moral sobre um físico desse gênero é evidentemente ainda mais sensível nos casos em que não há nenhum ferimento e que se enquadram exclusivamente em nosso assunto.

O campo de observações neozelandesas é igualmente fértil em fatos típicos, embora os neozelandeses tenham organismos mais delicados e menos resistentes aos agentes físicos do que os australianos. É um lugar comum de sua etnografia, sobretudo antiga, antes da chegada da varíola e outras doenças dos europeus que os dizimaram, a observação de sua força, de sua saúde, da rapidez das cicatrizações, das curas, quando o moral não é atingido. Mas eles nos interessam de outros pontos de vista. Os neozelandeses são, como todos os malaio-polinésios, os mais expostos, entre os homens, a esses estados "pânicos". Todos já ouviram falar do *amok* malaio: homens (são sempre homens), mesmo nos dias de hoje e mesmo nas grandes cidades, para vingar um insulto ou a morte de um dos seus, saem a matar quantas pessoas puderem, até que eles próprios sejam abatidos. A humanidade neozelandesa e malaio-polinésia em geral é a terra de eleição de emotividades desse gênero. É nela que Hertz, por uma acertada escolha, começou a analisar esses efeitos espantosos dos mecanismos da consciência moral. Os Maori, em particular, apresentam os pontos máximos de força mental e física por causa moral e mística, e também os pontos mínimos de depressão pelas mesmas razões. No livro de Hertz se encontrarão detalhes dessa demonstração cujo interesse apenas indicamos.

II. Tipos de fatos australianos

Os australianos consideram como naturais as mortes que chamamos violentas. Um ferimento, um assassinato, uma fratura são causas naturais. A vendeta desencadeia-se com menos força contra o assassino do que contra o feiticeiro. Todas as outras mortes têm por causa uma origem mágica ou então religiosa.¹ Já na Nova Zelândia são os acontecimentos de origem moral e religiosa que sugerem ao indivíduo a idéia dominante de que ele vai morrer, e mesmo os feitiços são geralmente conhecidos como destinados sobretudo a fazer cometer um pecado. Ao contrário, os fatos australianos apresentam-se em proporção inversa. O número de casos em que a morte é causada pela idéia de ela ser o resultado fatal de um pecado é — ao que sabemos — bastante raro, e encontramos somente um pequeno número deles, em sua maior parte relativos a crimes contra o totem, em particular seu consumo,² ou então a alimentos interditos por classes de idade. Eis aqui dois casos bastante típicos destes últimos, que Durkheim não chegou a considerar.³ "Se um jovem Wakelbure (moça ou rapaz) come caça proibida etc., ele adoecer e provavelmente definha e morre, soltando gritos da criatura em questão." É o espírito dessa criatura que entrou nele e que o mata.⁴ O outro é um caso ilustrativo⁵ que nos interessa mais. O sr. McAlpine empregava um garoto

1. Lévy-Bruhl estudou esses fatos várias vezes do ponto de vista da noção de causa (*Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910; e *Mentalité primitive*, 1922). 2. Colecionamos cuidadosamente esses fatos, Durkheim e eu. Uma enumeração deles será encontrada em *Formas elementares da vida religiosa* (1912: 84, n. 1-4; cf. p. 184, n. 2). Eles se verificam sobretudo nas tribos do Centro e do Sul, Narrinyeri, Encounter Bay Tribe etc. Esclareçamos que, no caso do tabu do Yunbeai (Mrs. Parker 1905: 20), este é o totem individual e não o totem do clã. 3. Howitt 1904: 769. 4. Esse caso de obsessão e de possessão é típico de nosso ponto de vista (cf. *Samoa*) e também do ponto de vista das relações entre o indivíduo e as forças que podem tornar-se más e substituir seu espírito pelo delas. 5. Id. *ibid.*

Kurnai em 1856-57. Era um negro forte e saudável. Um dia o encontrou doente. Ele explica que tinha feito o que não devia, tinha roubado uma fêmea de marsupial antes de ter a permissão de comê-la. Os velhos haviam descoberto e ele sabia que não cresceria mais. Deitou-se, por assim dizer sob o efeito dessa crença, e não voltou mais a se levantar, morrendo em três semanas.

Assim as causas morais e religiosas podem causar a morte também entre os australianos, por sugestão. Este último fato serve igualmente de transição com os casos de morte de origem puramente mágica. Houve ameaça da parte dos velhos. Aliás, como muitas mortes infligidas por magia decorrem de vendeta ou de punições⁶ decretadas em conselho e são no fundo castigos, o indivíduo que se crê enfeitado por essas decisões jurídicas é também atingido moralmente, no sentido estrito da palavra, e o conjunto dos fatos australianos não está tão distante do conjunto dos fatos maori como se poderia pensar. No entanto, trata-se normalmente de magia. Um homem que se crê enfeitado morre, eis aí o fato brutal e inumerável. Citemos alguns casos de observação, de preferência antigos e bem observados, geralmente durante acontecimentos precisos, até mesmo por naturalistas e médicos. Backhouse,⁷ antes de 1840, em Bourne Island, relata que um homem se crê enfeitado, diz que morrerá no dia seguinte e morre de fato. No distrito de Kennedy, em 1865, no estudo dos Eden,⁸ uma velha empregada irlandesa censura a uma empregada negra seu egoísmo, dizendo-lhe: "Morrerás logo por seres tão cruel". "A mulher ficou parada por um minuto, suas mãos cárram, empalideceu... e, desesperada, sob o efeito das palavras, consumiu-se e, em menos de um mês, morreu."

Autores antigos relatam esses fatos de maneira mais geral. Austin, o explorador do distrito de Kimberley,⁹ em 1843, observa a surpreendente vitalidade dos negros e sua surpreendente e mortal fraqueza à idéia de que estão enfeitados. Segundo Froggitt,¹⁰ um naturalista, quando "um negro sabe que isso (a feitiçaria) foi feito contra ele, *he waste away with fright*", "ele se consome de pavor". Um autor diz ter

observado, por volta de 1870, um homem que declarou que morreria certo dia, e que morreu nesse dia "por puro poder imaginário".¹¹ O evangelizador do norte de Victoria, reverendo Bulmer, é geralmente muito afirmativo a propósito de certas tribos¹² nas quais presenciou esses casos. Numa das tribos do Queensland com menos contato, o evangelizador afirma (é uma frase de "saber" anglo-australiano? é um fato?) que, se não se achar contrafeito, "o sangue *go bad* (fica ruim) e o enfeitado morre".¹³

Foram observados casos em que o indivíduo morre inclusive num momento determinado. Noutros, bastante raros, que escapam à magia mas ainda assim pertencem ao social e ao religioso, quando há obsessão por um morto, isso também é assinalado. O mesmo Backhouse conta como um negro de Molombah morreu em dois dias, após ter visto um "pálido" morto lhe dizer que ele morreria nesse tempo.¹⁴ O assassino do botânico Stevens, em 1864, morreu em um mês, na prisão. O morto olhava para ele com desdém.¹⁵ Uma lenda diéris — um documento desse gênero vale para nós toda a observação —, perfeitamente transcrita,¹⁶ conta como um ancestral divino, o Mura Wanmondina, abandonado por sua tribo, desejou morrer e morreu. Ele próprio se enfeitou pelo rito do osso ao fogo. Quanto mais ele sofria, mais se regozijava. Seu fim foi como ele desejava.

O estudo da cura dessas obsessões e dessas doenças é tão demonstrativo quanto o de suas conseqüências mortais. O indivíduo fica curado se a cerimônia mágica de exorcismo, se o contrafeito funciona, tão infalivelmente quanto ele morre no caso contrário.¹⁷ Dois observadores recentes, um deles médico, contam como se morre pelo "osso de morto" entre os Wonkanguru, feitiço que lhes causa um grande pavor. Se esse osso é encontrado, o enfeitado melhora; caso contrário, ele piora. "A medicina européia não inspira confiança. Ela nada pode contra o feitiço, não é da mesma categoria que ele."¹⁸ Convém ler toda a história contada a Sir Baldwin Spencer, o grande fisiologista e antropólogo, por um dos velhos kakadu, um certo Mukalakki. Jovem, ele comera por descuido a

6. Por exemplo, a descrição do Kurdaitcha arunta e loritja, em Strehlow 1915, IV, 11: 20; magia por causa de luto, p. 34. Os casos de suicídio australianos são raros. Strehlow nos diz, em dois momentos, que eles são desconhecidos entre os Arunta e os Loritja. "Eles são muito apegados à vida." 7. Backhouse 1843: 105. 8. C. H. Eden 1872: 110-11. 9. Publicado por Roth 1902b: 47, 49. 10. Froggitt 1888: 654.

11. H.-P., *Australian Blacks* (Lachlan River), *Australian Anthropological Journal Science of M. I.* (1ª série, 1): 100, col. 1. 12. Bulmer s/d.: 13. 13. A. Ward 1908 (observações feitas com Hey, colaborador de Roth). 14. Backhouse 1843: 105 (cerca de 1850). 15. *Letters of Victorian Pioneers*. 16. Siebert 1910: 47. 17. Newland, Parkingi, *Roy. Geog. of. S. Australia*, 11: 126. 18. Aiston e Horne 1923: 150, 152.

carne de uma certa serpente proibida em sua idade. Um velho percebe o fato. "Por que comeste? És um homenzinho... ficarás muito doente", disse.¹⁹ Ele respondeu, muito assustado: "O quê! vou morrer?" E o velho exclamou: "Sim, aos pouquinhos, morrer."²⁰ Quinze anos mais tarde, Mukalakki sentiu-se mal. Um velho médico-feiticeiro perguntou-lhe: "O que comeste?". Então ele recorda e conta a antiga aventura. "É isso, hoje morrer",²¹ responde o doutor indígena. Ele sentiu-se cada vez pior durante a jornada. Eram precisos três homens para segurá-lo. O espírito da serpente havia se enrolado em seu corpo e de tempo em tempo saía-lhe pela testa, silvava em sua boca etc. Era terrível. Foram até bem longe para buscar uma ilustre reencarnação de um célebre médico-feiticeiro, chamado Morpun. Este chegou a tempo, pois as convulsões da serpente e de Mukalakki eram cada vez mais horrorosas. Ele mandou as pessoas embora, olhou em silêncio Mukalakki, viu a serpente mística, pegou-a, colocou-a numa bolsa mágica, levou-a embora para sua terra, onde a pôs num poço dizendo-lhe que ali ficasse. Mukalakki "sentiu-se imensamente aliviado. Transpirou abundantemente, dormiu e ao amanhecer estava restabelecido... Se Morpun não tivesse ido lá para extrair a serpente, ele teria morrido. Somente Morpun tinha poder para fazer isso etc."

Whitnell²² relata, sobre tribos igualmente do norte (noroeste, desta vez), que os "larlow" (santuários e cerimônias dos totens) têm virtudes curativas desse gênero... eficazes mesmo sobre o espírito de crianças pequenas. No fundo, trata-se de manifestar e de restabelecer a comunhão com a coisa sagrada essencial. Assim, o dieri que se crê enfeitado salva-se ao entoar o canto sagrado de seu clã, de seu antepassado, a *mura-wima*,²³ e mesmo o canto de um certo antepassado tornado invencível.²⁴ Um canto de origem cristã miscigenada, relatado por Bulmer²⁵ e composto no enterro de um negro convertido, dizia que ele estava protegido da morte por ser "*cheered by your helping spirit*". Um dos melhores etnógrafos do centro australiano²⁶ apóia a interpretação de Guyon e de Howitt a propósito das cerimônias do Mindari (iniciação e propiciação) e dos rituais de contramagia e de *intichiuma*. O sentido destes era mostrar aos homens que eles estavam em paz com o mundo inteiro.

19. Spencer 1914: 349-50. 20. Vemos aqui a imprecisão reforçar a sanção físico-moral do tabu. 21. Repetição da imprecisão. 22. Whitnell 1904: 6. 23. Siebert 1910: 46, col. 2. 24. Canto do Wodampa, id. *ibid.*: 48, col. 1. 25. Bulmer s/d.: 43. 26. Worsnop (que infelizmente pouco escreveu) 1886, II.

Essas mentalidades estão completamente impregnadas pela crença na eficácia das palavras, no perigo dos atos sinistros. Elas também estão infinitamente preocupadas com uma espécie de mística da paz da alma. E é assim que a confiança na vida se perde definitivamente ou readquire seu equilíbrio por meio de um auxiliar, mágico ou espírito protetor cuja natureza é ela própria coletiva, como o é também a ruptura de equilíbrio.

III. Tipos de fatos neozelandeses e polinésios

Estas descrições são igualmente uma espécie de traço comum da etnografia dos Maori e de toda a Polinésia. Um de seus melhores conhecedores, Tregear,¹ voltou com frequência ao assunto. A resistência física dos Maori é extraordinária e famosa. Talvez ela não exceda a de nossos antepassados de dois mil anos atrás. No entanto, as cicatrizações eram extraordinárias. Tregear cita casos notáveis: por exemplo, o de um homem que viveu até uma idade avançada sem mandíbula, que lhe fora arrancada por um obus em 1843. Essa resistência contrasta fortemente com a fraqueza em caso de doença causada por pecado ou por magia, mesmo sem gravidade num ou noutra. O velho e excelente autor Jarvis Havaii descreve nestes termos o estado assim provocado: a consequência do enfeitiçamento é a morte “por falta de apetite de viver”, por espírito de “*fatal despondency*” [abatimento fatal], por “pura apatia”.² Um provérbio das ilhas Marquesas dizia, antes da chegada dos europeus: “Somos pecadores, morreremos”. Uma alternativa domina toda a consciência, sem meio-termo. De um lado, a força física, a alegria, a solidez, a brutalidade e a simplicidade mental; de outro, a excitação sem limite e sem trégua³ do luto, do insulto, ou então a depressão, igualmente sem limite e sem trégua, e sem transição, a lamentação sobre o abandono, o desespero, e por fim a sugestão da morte.⁴ Newman⁵ considera que esta afeta inclusive a taxa de mortalidade. “Sem dúvida nenhuma, numerosos maori morrem de pequenas indisposições, simplesmente porque, atacados, não lutam contra a doença, nem tentam

1. Tregear, *J.P.S.*, v. 2: 71, 73; 1904: 20-ss. 2. Havaii: 20, 191: “*want exertion to live*”. 3. Que pode chegar até ao homicídio ou ao suicídio, diz Colenso, ver mais adiante. 4. Resumo da descrição dessa mentalidade por Colenso (documento recolhido em cerca de 1840), in *Transactions of the New-Zealand Institute*, I: 380. 5. Newman, “Causes leading to the extinction of the Maori”, *Transactions*, XIV: 371.

resistir a seus danos, mas enrolam-se em seus cobertores e deitam-se precisamente para morrer. Parecem não ter mais força de alma, e seus amigos olham para eles sem escutá-los, sem fazer nada, aceitando a sorte deles como se fosse necessária.” Em todo caso, os próprios maori classificam assim as causas de suas mortes:⁶ a) morte pelos espíritos (violação de tabu, magia etc.); b) morte na guerra; c) morte por decadência natural; d) morte por acidente ou suicídio.⁷ E eles atribuem à primeira dessas causas a maior importância.

O sistema dessas crenças é portanto o mesmo que na Austrália. Só que os resultados, e portanto a intensidade das crenças, se distribuem de outro modo. São as noções puramente morais e religiosas que dominam. O encantamento e o feitiço desempenham assim o mesmo papel que na Austrália, mas a moralidade do polinésio, rica, tortuosa, no entanto brutal e simples em suas revoluções ou por seus efeitos, é a causa da maioria das mortes. Em todo caso, eis aqui alguns fatos que provam a continuidade desses dois tipos.

Em primeiro lugar, embora o totemismo polinésio seja bastante humilde, sobretudo na Nova Zelândia, ele deixou justamente traços como meio de representar certas causas de morte. Em Tonga,⁸ particularmente, Mariner conta que um homem que comeu tartaruga proibida teve o fígado aumentado e morreu por causa disso. Mas é sobretudo nas ilhas Samoa que os tabus (totêmicos) violados se vingam. O animal absorvido fala, age no interior, destrói o homem, come-o e ele morre.⁹ Mariner conta¹⁰ de que maneira uma mulher (espírito) persegue o espírito de um jovem chefe. O *tohunga* [feiticeiro] lhe diz que ele morreria em dois dias, e ele morre. Noutros lugares, é um deus monstro que morre enfeitiçado.¹¹ As mortes em consequência de um presságio são igualmente frequentes.¹²

6. Elsdon Best, in Goldie, “Maori Medical Lore”, *Trans. N.-Zeal Inst.*, v. 37: 3; cf. v. 38: 221. 7. Vê-se que eles não cometem o erro de confundir suicídio e depressão mortal. Mas tampouco devemos buscar nessas divisões — recolhidas entre os teólogos da tribo de Tuhoë — uma precisão que elas não possuem. Assim, ferimentos recebidos na guerra são também consequências de uma magia ou de um pecado. 8. Mariner & Martin 1817, II: 133. 9. (Crenças de Salevao, principalmente.) Turner, 1884: 50, 51. Na Nova Zelândia, a idéia parece aplicar-se apenas às sanções do culto do lagarto. Goldie, loc.cit.: 17. 10. Mariner & Martin 1817, I: 109, 111. 11. (Mito ngai tahu.) H.-T. (de Croiselles), in *J.P.S.*, v. 10, 73. 12. Elsdon Best 1898: 13. Sobre essas mortes, essas obsessões etc., ver White 1864; Goldie, loc.cit.: 7.

Mas é essencialmente a morte por “pecado mortal” que é freqüente, sobretudo em terra maori. Aliás, a expressão é deles. As inúmeras descrições são geralmente muito circunstanciadas e com muitas alternativas mitológicas: a alma fica pesada; ela está presa, atada em cordas, fios e nós; ela se ausenta; ela é pega; ela não é o único espírito que habita o corpo; ela tem um vizinho que a persegue; ou então é ferida por um animal ou uma coisa que invade o corpo ou que invade ela própria. Todas essas expressões são certamente familiares ao neurologista e ao psicólogo, mas encontram aqui um emprego amplo, seguro, tradicional e individual.

Convém, no entanto, não abstrair demais o efeito de sua causa. Os Maori têm um senso refinado de moral e de escrúpulo. Hertz fez uma bela análise desses mecanismos complicados e típicos, da qual extraímos duas indicações: a morte por magia é muito freqüentemente concebida e geralmente só é possível em consequência de um pecado prévio. Inversamente, a morte por pecado não é geralmente senão o resultado de uma magia que fez pecar.¹³ Adivinhação, presságio, espíritos (“*aitu*”, “*atua*”) podem também se misturar ao acaso.¹⁴ São verdadeiros males de consciência que provocam os estados de depressão fatal,¹⁵ eles próprios causados por essa magia de pecado que faz que o indivíduo se sinta culpado, induzido à culpa.¹⁶ Por sorte, dispomos do trabalho de um médico sobre esse conjunto de fatos. O dr. Goldie, auxiliado por um dos melhores etnógrafos, Elsdon Best, elaborou sobre eles uma teoria, inclusive comparativa.¹⁷ O capítulo intitula-se: “Melancolia fatal com

13. Sobre o *makulu*, magia, e o *pahunu*, pecado provocado, ver Tregear 1904: 201. 14. Tribos de Tuhoë. E. Best 1898: 119-ss. Se o “*atua*”, o espírito auxiliar, não é mais forte, ele “*waste away*” [se dissipa]. 15. Sobre o *whakapahuna*, fazer pecar, ver Best (Tuhoë), “Maori Magic”, 1901b: 81; 1902: 52, fazer que “a consciência agarre” o enfeitado. 16. Sobre o “fazer pecar” (“*whakahehe*”), ver Shortland 1854: 20. 17. Goldie, “Maori Medical Lore”: 78, 79. Comparações tomadas de Andrew Lang 1887 (Atkinson, sobrinho de Andrew Lang, sobre um caso canaque; Fison e um informante de Howitt, sobre casos em Fiji e na Austrália; Codrington, sobre a Melanésia). Goldie serve-se (p. 80) do termo *tanatomania* e diz que o número de casos é imenso. No Havai, um mágico, a quem um europeu dissera que também era feiticeiro, morreu de fraqueza. Nas ilhas Sandwich (Havai), em 1847, por ocasião de uma epidemia, multidões sucumbiram, não apenas pela doença, mas pelo pavor e por essa fatal melancolia. Essa epidemia foi chamada *Okuu*, porque as pessoas entregaram a ela (*okuu*) suas almas e morreram. Em Fiji, do mesmo modo, em casos de epidemia, as pessoas tornam-se incapazes de salvar-se e de salvar as outras; dizem que estão “*taqaya*”, esmagadas, desesperadas, apavoradas, e abandonam toda a esperança de viver.

desfecho rápido”. As pessoas “querem para si a morte” (“*will to death*”).¹⁸ Eis alguns fatos que ele cita. O doutor (depois Sir) Barry Tuke conheceu um indivíduo de boa saúde, de constituição hercúlea. Ele morreu em menos de três meses por causa dessa “melancolia”. Um outro, de aparência excelente, e “seguramente sem nenhuma lesão das vísceras torácicas”, “perdeu o gosto da vida”; disse que ia morrer e morreu em dez dias. Na maioria dos casos estudados por esse médico, o período foi de dois ou três dias.

Outros fatos são históricos, registrados por Shortland, por Taylor etc. Aconteceram em público. A bordo do barco do governador, o velho chefe Kukutai, quando viu o cabo Norte e a falésia, porta do País dos Mortos, ofereceu sacrifícios às almas, lançando ao mar roupas brancas, primeiro dos tripulantes e inclusive dos ministros, depois as suas próprias; “sua prostração foi tal que todos temeram por seus dias”.

Mas permitam-me apresentar, além desses fatos concretos, documentos literários maori. Um canto célebre, o da filha de Kikokko, relata bem os sentimentos do doente.¹⁹

*Sol brilhante, ainda estás no céu,
Avermelhando com teus raios o cume de Pukihinau.
Fica ainda aí, Sol, fiquemos juntos!
... Ai, nada podes dizer, amiga (mãe)!
Whir (Deus da guerra e dos castigos) decidiu assim,
Ele cravou seu machado em meus ossos e os desarticulou,
Estou partido como um galho que o golpe
Arrancou de seu tronco e que, ao cair,
Num estalo, se fez em pedaços... etc.
... Eu o fiz. Trouxe para mim essa morte
que vem de Deus (Hertz).
E agora aqui, como esquecida,
Estou privada de todo amparo,
Emagrecida, abandonada. (Segundo Hertz, bem melhor:)
Exausta pelo sofrimento (“sem alma”),
De meu corpo, (oprimida, exaurida)*

18. Goldie op.cit.: 77, 81. 19. A cópia por Goldie (p. 79) não se compara nem ao texto completo, nem à tradução de C. O. Davis 1855: 192 (texto), p. 191 (versão), nem sobretudo à que Hertz preparou. Goldie omite o apelo — muito euripidiano — ao sol.

Deito-me para morrer. (Hertz, bem melhor: "por isso o corpo volta-se para morrer")²⁰

Eis a conclusão do dr. Goldie:

Essa tendência fatalística tão freqüentemente observada... e que leva à morte após um intervalo de depressão mais ou menos longo, de profunda depressão e falta de vontade de viver, deve-se aos efeitos de um temor supersticioso que age sobre um sistema nervoso particularmente suscetível (p. 77)...

Penso que ninguém tentou explicar a razão da morte devida a essa curiosa forma de melancolia. O vulgo supõe que a vítima "se entrega à morte", mas não podemos seriamente atribuir tal desfecho fatal à força de vontade do selvagem. A característica principal do espírito maori é sua instabilidade. Seu equilíbrio mental está à mercê de mil incidentes cotidianos, ele é o joguete de circunstâncias exteriores. Como seu cérebro não foi submetido a uma cultura moral e intelectual prolongada e metódica, falta aquele balanceamento mental característico dos povos altamente civilizados. Ele é incapaz de governar-se. Chorar e rir pelas razões mais fúteis; explosões de alegria e de tristeza podem desaparecer num instante... (Goldie cita aqui numerosos exemplos).

Nesse curioso estado mental chamado a "histeria do Pacífico", o paciente, após um período preliminar de depressão, fica subitamente excitado, pega uma faca ou uma arma e precipita-se através da aldeia, golpeando todas as pessoas que encontra, causando danos sem fim, até cair, exausto. Se não encontrar uma faca, ele pode ir até a falésia, lançar-se no oceano e nadar várias milhas até que o salvem ou se afogue. Essa excitação histérica violenta é comum a todas as ilhas, assim como o estado oposto de depressão súbita e profunda... Segue a descrição dos resultados lamentáveis de uma sessão espírita realizada depois de funerais. Uma das jovens irmãs ouve o espírito do morto, excita-se, prostra-se, decide segui-lo e mata-se em poucas horas.

Portanto, num povo que é assim altamente emocional, cujo cérebro se acha num estado de equilíbrio instável, sujeito a uma excitação excessiva ou a uma profunda melancolia; num povo que não tem medo da morte, no qual o instinto de preservação da vida é espantosamente fraco, que é profundamente supersticioso, que atribui poderes maléficos ilimitados aos deuses e aos feiticeiros malignos, quando alguém que possui essas características mentais

num grau acentuado se convence de que é vítima de um deus poderoso ou de um tohunga (feiticeiro), o choque nervoso excessivo torna todo o sistema nervoso "paretic" [parético]; ele não oferece resistência ao estado de estu-por que então ocorre; o indivíduo se absorve em si e se fixa na idéia da enormidade de seu pecado e do caráter desesperado de seu caso; ele é a vítima sem esperança de uma melancolia de ilusão, ilusão todo-poderosa que o submerge: ele ofendeu os deuses e morrerá. Ele esquece o interesse das coisas exteriores; o estado mórbido é centralizado de uma forma inteiramente aguda; a depressão nervosa é grande, há perda de energia física, e essa depressão secundária estende-se gradualmente a todos os órgãos; as funções vitais se deprimem, o coração se deprime, os músculos involuntários se entorpecem, e finalmente produz-se uma completa "anergia" ou a morte. O espírito privado de equilíbrio sucumbe sem combate à violência do choque de um medo supersticioso invasor. (p. 79-81).

Submeto essa conclusão simplesmente à vossa reflexão. Em sua linguagem envelhecida do ponto de vista médico, ela tem sua importância, e seu valor certamente deverá permanecer.

Aliás, a extensão desses fatos dificilmente seria exagerada. Citamos apenas um número muito pequeno dos que conhecemos. Para terminar, vejamos um dos fatos mais consideráveis e trágicos, o dos Moriori das ilhas Chatham, conquistados pelos Maori em 1835 e reduzidos a apenas 25 homens dos 2000 que eram. Shand, seu intérprete, conta como eles foram transportados para a Ilha do Sul, e o que disseram seus conquistadores:²¹

Os Maori diziam: "Não é o número dos que matamos que os reduziu assim. Depois de tê-los tomado como escravos, os encontrávamos com freqüência mortos, de manhã, em suas casas. Era a infração a seu próprio tabu que os matava (a obrigação de fazer atos que dessacralizavam seu tabu). Eles eram um povo muito tabu".

E conhecemos o famoso texto de Jó²² que corresponde ainda tão profundamente a tantas mentalidades que dizemos anormais, mas que não o eram nessas civilizações:

20. Um outro canto descreve a obsessão do animal implantado na carne, desta vez por magia.

21. Shand, J.P.S., v. 3: 79. 22. Jó, XXXII, 16 a 21, Bíblia, Ed. Ave Maria.

Então Deus abre o ouvido do homem e o assusta pelas suas aparições /... para salvar sua alma do fosso e sua vida da seta mortífera. / Pela dor também o homem em seu leito é instruído, quando todos os seus membros são agitados, / quando recebe o alimento com desgosto e já não pode suportar as iguarias mais deliciosas; / sua carne some aos olhares, seus membros emagrecidos se desvanecem; / sua alma aproxima-se da sepultura e sua vida daqueles que estão mortos.

* * *

Esses são os fatos. Dispensó-vos de toda discussão psicopatológica e neuropatológica. Todas as testemunhas, inclusive médicos, dizem que não há nenhuma lesão aparente nesses casos, ou algum mal sensível à auscultação etc. Não sei. Observações seriam necessárias. Talvez pudésseis suscitá-las.

Enquanto sociólogo, basta-me indicar, conforme vos havia prometido, uma direção na qual encontrei numerosos exemplos normais, ou pelo menos freqüentes em sua anormalidade.

Trata-se de um gênero de fatos que, no meu entender, deveriam ser estudados com urgência, aqueles em que a natureza social reencontra muito diretamente a natureza biológica do homem. Esse medo pânico que desorganiza tudo na consciência, até mesmo o que chamamos o instinto de conservação, desorganiza sobretudo a própria vida. O elo psicológico é visível, sólido: a consciência. Mas ele é frágil; o indivíduo enfeitiçado ou em estado de pecado mortal perde todo o controle de sua vida, toda escolha, toda independência, toda personalidade.

Além disso, esses fatos figuram entre aqueles fatos “totais” que, penso, devem ser estudados. A consideração do psíquico, ou melhor, do psico-orgânico, é insuficiente aqui, mesmo para descrever o complexo inteiro. A consideração do social é necessária. Inversamente, a simples consideração desse fragmento de nossa vida que é nossa vida em sociedade não basta. Vê-se aqui de que modo o “homo duplex” de Durkheim se situa com mais precisão, e de que modo podemos considerar sua dupla natureza.

Por fim, desse duplo ponto de vista, do estudo da totalidade da consciência e da totalidade da conduta, penso que esses fatos são interessantes. Eles opõem essa “totalidade” daqueles que chamamos impropriamente primitivos, à “dissociação” característica dos homens que

somos, sentindo nossas pessoas e resistindo à coletividade. A instabilidade de todo o caráter e da vida de um australiano ou de um Maori é visível. Essas “histerias” coletivas ou individuais, como as chamava ainda Goldie, não são mais, entre nós, senão casos hospitalares ou de homens rústicos. Elas formam a ganga da qual, lentamente, nossa solidez moral se separou.

Para terminar, quero ainda mencionar que esses fatos confirmam e ampliam a teoria do suicídio anômico que Durkheim expôs num livro modelar de demonstração sociológica.²³

23. *O suicídio* [1897].

Quinta parte

**UMA CATEGORIA DO ESPÍRITO HUMANO:
A NOÇÃO DE PESSOA, A DE "EU"***

- I. O sujeito: a pessoa
- II. O *personagem* e o lugar da *pessoa*
- III. A *persona* latina
- IV. A *persona*
- V. A pessoa: fato moral
- VI. A pessoa cristã
- VII. A pessoa, ser psicológico
- VIII. Conclusão

* Extraído do *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 68, 1938, Londres (Huxley Memorial Lecture).

I. O sujeito: a pessoa

A indulgência de meus ouvintes e de meus leitores deverá ser grande, pois o assunto é realmente imenso e não poderei, nestes cinquenta e cinco minutos, senão vos dar uma idéia da maneira de estudá-lo. Trata-se de nada menos que de vos explicar como uma das categorias do espírito humano – uma dessas idéias que acreditamos inatas – lentamente surgiu e cresceu ao longo dos séculos e através de numerosas vicissitudes, de tal modo que ela ainda é, mesmo hoje, flutuante, delicada, preciosa, e passível de maior elaboração. É a idéia de “pessoa”, a idéia do “Eu”. Todos a consideram natural, bem definida no fundo da sua própria consciência, perfeitamente equipada no fundo da moral que dela se deduz. Trata-se de substituir essa visão ingênua de sua história e de seu atual valor por uma visão mais precisa.

Uma palavra sobre o princípio desse tipo de pesquisa

Com isso, vereis uma amostra – talvez inferior ao que esperais – dos trabalhos da escola francesa de sociologia. Dedicamo-nos de maneira muito especial à história social das categorias do espírito humano. Tentamos explicá-las uma a uma, partindo simplesmente, e provisoriamente, da lista das categorias² aristotélicas. Descrevemos algumas de suas formas em algumas civilizações e, por essa comparação, buscamos encontrar sua natureza fluida, e as razões de esta ser assim. Foi dessa maneira que, ao desenvolver a noção de *mana*, Hubert e eu acreditamos encontrar não apenas o fundamento arcaico da magia, mas também a

1. Duas teses da École des Hautes Études já abordaram problemas dessa ordem: Charles Le Coeur 1932 e V. Labock 1932. 2. Hubert e Mauss 1909.

forma muito geral e provavelmente muito primitiva da noção de causa; foi assim que Hubert descreveu algumas características da noção de tempo; que nosso saudoso colega, amigo e discípulo Czarnowski começou a elaborar – e infelizmente não terminou – sua teoria do “retalhamento da extensão”, isto é, de alguns aspectos da noção de espaço; foi assim que meu tio e mestre Durkheim estudou a noção de *todo*, após ter estudado comigo a noção de gênero. Há muitos anos venho preparando estudos sobre a noção de substância, do qual publiquei apenas um trecho bastante abscosso e inútil de ler em sua forma atual. Mencionarei também as múltiplas vezes em que Lucien Lévy-Bruhl abordou essas questões no conjunto de suas obras relativas à mentalidade primitiva – em particular no que se refere ao nosso tema, o que ele chamou a “Alma primitiva”. Mas ele está interessado, não no estudo de cada categoria em particular, ou da que vamos estudar, mas sobretudo em destacar, a propósito de todas, inclusive a do “eu”, o que há de “pré-lógico” na mentalidade das populações que pertencem à antropologia e à etnologia, e não à história.

Nosso procedimento será mais metódico e nos restringimos ao estudo de apenas uma dessas categorias, a do “Eu”. Isso já será bastante. Nesse curto espaço de tempo, com alguma intrepidez e a uma velocidade excessiva, vos levarei a percorrer o mundo e as épocas, indo da Austrália a nossas sociedades européias, e de histórias muito antigas à de nossos dias. Pesquisas mais amplas poderiam ser empreendidas, cada uma poderia ser muito mais aprofundada, mas pretendo apenas vos mostrar como se poderia organizá-las. Pois minha intenção é vos oferecer, bruscamente, um catálogo das formas que a noção adquiriu em diversos pontos, e mostrar de que maneira ela acabou por ganhar corpo, matéria, forma, arestas, e isto até nossos tempos, quando ela finalmente tornou-se clara, nítida, em nossas civilizações (nas ocidentais, muito recentemente) e não ainda em todas. Farei apenas um esboço, darei uma primeira forma à argila. Ainda estou longe de ter explorado o bloco inteiro, de ter concluído a escultura.

Assim, não vos falarei da questão lingüística, que deveria ser tratada num estudo completo. De modo nenhum afirmo que tenha havido uma tribo, uma língua, em que a palavra “eu – mim” [*je – moi*] (vejam que a declinamos ainda com duas palavras) não existisse e não expressasse algo de nitidamente representado. Muito pelo contrário, além do pronome que elas possuem, muitas línguas se destacam pelo uso de

abundantes sufixos de posição, os quais se referem em grande parte às relações que existem no tempo e no espaço entre o sujeito que fala e o objeto de que ele fala. Aqui, o “Eu” é onipresente, no entanto não se exprime por “mim” nem por “eu”. Mas sou um medíocre conhecedor nesse vasto terreno das línguas. Minha pesquisa será inteiramente uma pesquisa de direito e de moral.

Como de lingüística, tampouco vos falarei de psicologia. Deixarei de lado tudo o que diz respeito ao “Eu”, à personalidade consciente como tal. Direi apenas: é evidente, sobretudo para nós, que nunca houve ser humano que não tenha tido o senso, não apenas de seu corpo, mas também de sua individualidade espiritual e corporal ao mesmo tempo. A psicologia desse sentido fez imensos progressos no último século, de uns cem anos para cá. Todos os neurologistas franceses, ingleses, alemães, entre os quais meu mestre Ribot, nosso caro colega Head e outros, acumularam sobre esse ponto numerosos conhecimentos: sobre a maneira como se forma, funciona, decai, desvia-se e decompõe-se esse sentido, e sobre o papel considerável que ele desempenha.

Meu assunto é bem diferente, e é independente. É um assunto de história social. De que maneira, ao longo dos séculos, através de numerosas sociedades, se elaborou lentamente, não o senso do “eu”, mas a noção, o conceito que os homens das diversas épocas criaram a seu respeito? O que quero mostrar é a série das formas que esse conceito assumiu na vida dos homens, das sociedades, com base em seus direitos, suas religiões, seus costumes, suas estruturas sociais e suas mentalidades.

Uma coisa pode vos indicar a tendência de minha demonstração; é que vos mostrarei o quanto é recente a palavra filosófica “Eu”, como são recentes a “categoria do Eu”, o “culto do Eu” (sua aberração) e o respeito ao Eu – em particular, ao dos outros (sua norma).

Classifiquemos, pois. Sem nenhuma pretensão de reconstituir uma história geral, da pré-história aos nossos dias, estudemos primeiro algumas dessas formas da noção de “Eu”, para depois entrarmos na história com os gregos e constataremos, a partir daí, alguns encadeamentos certos. Antes, sem outra preocupação exceto a lógica, faremos um passeio por essa espécie de museu de fatos (não gosto da palavra *survivals*, sobrevivências, para instituições que ainda vivem e proliferam) que a etnografia nos apresenta.

II. O personagem e o lugar da pessoa

Os Pueblos

Começemos pelo fato do qual partiram todas essas pesquisas. Vou tomá-lo dos índios Pueblos, dos Zuñi, mais precisamente os do Pueblo de Zuñi, admiravelmente estudados por Frank Hamilton Cushing (plenamente iniciado aos Pueblos) e por Mathilda Cox Stevenson e seu marido durante muitos anos. A obra deles foi criticada. Mas julgo-a segura e, em todo caso, única. Nada de “muito primitivo”, é verdade. As “Cidades de Cibola” foram convertidas outrora ao cristianismo, elas conservaram seus registros batismais; mas ao mesmo tempo praticaram seus antigos direitos e religiões – quase em “estado nativo”, se podemos dizer: aproximadamente os de seus predecessores, os *cliff dwellers* [moradores dos rochedos] e os habitantes da *mesa* até o México. Eles eram e continuaram sendo muito comparáveis em civilização material e em constituição social aos mexicanos e aos mais civilizados dos índios das duas Américas. “México, esse Pueblo”, escreve admiravelmente o grande e tão injustamente tratado L. H. Morgan, fundador de nossas ciências.¹

O documento que segue é de Frank Hamilton Cushing, autor muito criticado, mesmo por seus colegas do Bureau of American Ethnology. Mas, conhecendo sua obra publicada e muito do que foi publicado sobre os Zuñi e os Pueblos em geral, e também pelo que julgo saber de um grande número de sociedades americanas, insisto em considerá-lo como um dos melhores descritores de sociedades de todos os tempos.

1. Sobre as datas respectivas das diferentes civilizações que ocuparam essa área dos *basket people*, dos *cliff dwellers*, povos que habitavam as ruínas da *mesa*, e enfim dos *pueblos* (quadrados e circulares), encontrar-se-á uma boa exposição das hipóteses prováveis recentes em F. H. H. Roberts 1932: 23-ss. Id. 1930: 9.

Deixo de lado, se permitis, tudo o que diz respeito à orientação e à divisão dos personagens do ritual, embora isso tenha uma grande importância, como já assinalamos alhures; mas destaco estes dois pontos:

Existência de um número determinado de prenomes por clã; definição do papel exato que cada um desempenha na figuração do clã, e expresso por esse nome.

Em cada clã encontra-se um conjunto de nomes que são chamados nomes de infância. Esses nomes são mais títulos que cognomes. São selecionados segundo modos sociológicos e divinatórios, e conferidos na infância na qualidade de “nomes de verdade” ou títulos das crianças que os recebem. Mas este corpo de nomes relacionado a qualquer um dos totens – por exemplo, a um dos totens animais – não será o nome do próprio totem, e sim o nome do totem em suas várias condições ou de suas partes, ou de suas funções, ou de seus atributos, reais ou místicos. Estas partes ou funções, ou atributos das partes ou funções, são também subdivididas em seis, de modo que o nome referente a um membro qualquer do totem – por exemplo, o braço direito ou a perna do animal – corresponderia ao norte, e seria o primeiro em honra no clã (clã que não é, ele próprio, parte do grupo setentrional); então o nome referente a outro membro – digamos, a perna ou braço esquerdo e seus poderes etc. – pertenceria ao oeste e seria o segundo em honra; e outro membro – o pé direito por exemplo – ao sul e seria o terceiro em honra; e outro membro ainda – o pé esquerdo – ao leste e o quarto em honra; a outro – digamos a cabeça – às regiões superiores e seria o quinto em honra; e outro – digamos a cauda – à região inferior e seria o sexto em honra; enquanto o coração ou umbigo e centro do ser seria o primeiro assim como último em honra. Os estudos do Major Powell entre os Maskoki e outras tribos deixaram muito claro que os termos de parentesco, assim chamados, entre outras tribos indígenas (e a regra não se aplicará menos, e talvez mesmo mais estritamente, aos Zuñi), são antes dispositivos para determinar a posição ou autoridade relativa como significadas pela relação de idade, mais velho ou mais novo, da pessoa tratada ou referida pelo termo de parentesco. De modo que é impossível para um Zuñi falando com outro dizer simplesmente irmão; é preciso sempre dizer irmão mais velho ou mais novo, por meio de que o falante afirma, ele mesmo, sua idade ou posição relativa. É também habitual que o membro de um clã chame o outro pelos nomes de parentesco para irmão mais velho ou irmão mais novo, tio ou sobrinho etc.; mas segundo o clã daquele que é chamado ocupe uma posição superior ou inferior ao do que o chama pelo termo vocativo, a palavra-símbolo para mais velho ou mais novo tem de ser usada.

Com um tal sistema de ordenamento, que se pode constatar ser tudo isso, com um dispositivo tão simples para simbolizar esse ordenamento (não apenas segundo o número de regiões e suas subdivisões em sua sucessão relativa e a sucessão de seus elementos e estações, mas também nas cores atribuídas a elas etc.); e, finalmente, com tal ordenamento dos nomes correspondentemente classificados e dos termos de parentesco, indicativos de posição mais do que de conexão consanguínea, com tudo isso, um erro na ordem de uma cerimônia, uma procissão ou um conselho, é simplesmente impossível, e as pessoas que empregam tais dispositivos podem ser ditas ter escrito e estar escrevendo seus status e suas leis em todos os seus relacionamentos e expressões diárias.

Assim, por um lado, o clã é concebido como constituído por um certo número de pessoas, na verdade personagens; e, por outro, o papel de todos esses personagens é realmente figurar, cada um por sua parte, a totalidade prefigurada do clã.

Isto em relação às pessoas e ao clã. As “fraternidades” são ainda mais complicadas. Entre os Pueblos de Zuñi, e evidentemente entre os outros, os de Sai, de Tusayan, entre os Hopi, de Walpi e Mishongnovi, os nomes correspondem não simplesmente à organização do clã, a seu desfile, a suas pompas, privadas e públicas, mas sobretudo às posições nas confrarias, naquilo que a antiga nomenclatura de Powell e do Bureau of American Ethnology chamava as “*Fraternities*”, as “*Secret Societies*”, e que poderíamos com muita exatidão comparar aos Colégios da religião romana. Segredo das preparações e de numerosos ritos solenes reservados à Sociedade dos Homens (Kaka ou Koko, Koyemshi etc.), mas também demonstrações públicas – quase teatrais –, sobretudo em Zuñi, sobretudo entre os Hopi: as danças de máscaras – em particular as dos Katsina, visita dos espíritos representados pelos que possuem seus direitos nesse mundo, os portadores de seus títulos. Tudo isso, que virou agora espetáculo para turistas, estava ainda em plena vida há menos de cinquenta anos, e ainda continua vivo.

A srta. B. Freire Marecco (agora sra. Aitken) e o sr. E. Clews Parsons continuam trazendo-nos informações e corroborando nossos conhecimentos.

Por outro lado, se considerarmos que essas vidas dos indivíduos, forças motoras dos clãs e das sociedades sobrepostas aos clãs, asseguram não apenas a vida das coisas e dos deuses, mas a “propriedade” das coisas; e que não apenas asseguram a vida dos homens, neste mundo e

no além, mas também o renascimento dos indivíduos (homens), únicos herdeiros dos portadores de seus prenomes (a reencarnação das mulheres é uma questão bem diferente), compreenderéis que vemos já entre os Pueblos, em suma, uma noção da pessoa, do indivíduo confundido com seu clã mas já destacado dele no cerimonial, pela máscara, por seu título, sua posição, seu papel, sua propriedade, sua sobrevivência e seu reaparecimento na terra num de seus descendentes dotados das mesmas posições, prenomes, títulos, direitos e funções.

Noroeste americano

Um outro grupo de tribos da América seria digno, neste estudo, se eu tivesse tempo, de uma análise aprofundada dos mesmos fatos. É o das tribos do noroeste americano, cujas instituições vosso Royal Anthropological Institute e a British Association tiveram a honra de suscitar a análise completa, iniciada por Dawson, o grande geólogo, tão bem prosseguida, quando não terminada, pelos excelentes trabalhos de Boas e seus auxiliares índios Hunt e Tate, pelos de Sapir, de Swanton, de Barbeau etc.

Lá também se coloca, em termos diferentes mas com natureza e função idênticas, o mesmo problema, o do nome, da posição social, da “natividade” jurídica e religiosa de cada homem livre e, com mais razão, dos nobres e príncipes.

Tomarei como ponto de partida a mais conhecida dessas importantes sociedades, os Kwakiutl, e me limitarei a algumas indicações.

Uma ressalva: como em relação aos Pueblos, tampouco se deve pensar em qualquer coisa de primitivo em relação aos índios do noroeste americano. Em primeiro lugar, uma parte desses índios, justamente os do norte, Tlingit e Haïda, falam línguas que, segundo Sapir, são línguas tonais e aparentadas às línguas derivadas do tronco que se convencionou chamar proto-sino-tibeto-birmanês. E, se posso vos contar uma de minhas impressões de etnógrafo, se não de gabinete, pelo menos “de museu”, é muito forte a lembrança que guardo de uma apresentação dos Kwakiutl, devida ao respeitado Putnam, um dos fundadores da seção etnológica do American Museum of Natural History: um grande barco de cerimônia, com manequins em tamanho natural, com todos os seus petrechos de religião e de direito, representava os Hamatsé, príncipes

canibais que chegavam do mar para um ritual – certamente de casamento. Com suas roupas muito ricas, suas coroas de casca de cedro vermelho, seus acompanhantes menos ricamente vestidos mas gloriosos, eles me deram precisamente a impressão do que pode ter sido, por exemplo, uma China setentrional muito, muito antiga. Penso que esse barco, que essa representação um tanto romanceada desapareceu; ela não está mais na moda em nossos museus de etnografia. Mas o que importa é que esta produziu um efeito sobre mim. Mesmo as faces indígenas lembraram-me vivamente as faces dos “paleo-asiáticos” (assim chamados porque não se sabe onde classificar suas línguas). E, a partir desse ponto de civilização e de povoamento, devemos ainda contar longas e múltiplas evoluções, revoluções, novas formações, que o nosso caro colega Franz Boas se esforça por reconstituir, talvez um pouco apressadamente.

O fato é que todos esses índios, os Kwakiutl em particular, instalaram² entre eles um sistema social e religioso no qual, numa imensa troca de direitos, de prestações, de bens, de danças, de cerimônias, de privilégios, de posições, as pessoas e os grupos sociais são simultaneamente satisfeitos. Vê-se muito nitidamente como, a partir das classes e dos clãs, ordenam-se as “pessoas humanas”, e como, a partir destas, ordenam-se os gestos dos atores num drama. Aqui, todos os atores são teoricamente todos os homens livres. Mas, desta vez, o drama é mais do que estético. É religioso, e ao mesmo tempo cósmico, mitológico, social e pessoal.

Primeiro, como entre os Zuñi, todo indivíduo em cada clã tem um nome – ou até dois nomes – para cada estação, profano (verão) (*WiXsa*) e sagrado (inverno) (*LaXsa*). Esses nomes são repartidos entre as famílias separadas, as “sociedades secretas” e os clãs que colaboram nos ritos, nos momentos em que os chefes e as famílias se enfrentam nos inúmeros e intermináveis *potlatch*, dos quais busquei alhures dar uma idéia. Cada clã tem duas séries completas de nomes próprios, ou melhor, de prenomes, uma corrente, a outra secreta, mas esta não é uma série simples. Pois o prenome do indivíduo, no caso o nobre, muda com sua

2. Cf. Davy 1922; Mauss [1923-24] 1925 (cf. Terceira parte, *supra*), onde não pude insistir – estava fora do meu assunto – sobre o fato da “pessoa” e de seus direitos, deveres e poderes religiosos, sobre a sucessão dos nomes etc. Nem Davy nem eu insistimos sobre o fato de que o *potlatch* comporta, além das trocas de homens, mulheres, heranças, contratos, bens, prestações rituais, em primeiro lugar, e em particular, danças, iniciações, e ainda: êxtases e possessões pelos espíritos eternos e reencarnados. Tudo, mesmo a guerra, as lutas, é feito apenas entre portadores desses títulos hereditários, que encarnam essas almas.

idade e as funções que ele cumpre em decorrência dessa idade.³ É o que diz um discurso do clã das Águias, isto é, é verdade, de uma espécie de grupo privilegiado de clãs privilegiados:

O hábito de não mudar os nomes começou há muito tempo // Öemax! ālaLĒĒ, o ancestral do numaym G. ig.īlgīm do / Q lomoyāyē, fez os tronos das Águias; e esses passaram para os numayms. E o dono do nome WiltseEgstala diz / “agora, nossos chefes receberam tudo, e eu vou direto para baixo (segundo a posição na hierarquia)”. / Assim ele diz, quando ele doa suas propriedades: pois eu vou apenas nomear os nomes // de um dos chefes principais dos numayms das / tribos Kwakiutl. Eles nunca mudam seus nomes desde o começo, / quando os primeiros humanos existiam no mundo; pois os nomes não podem sair / da família dos chefes principais dos numayms, apenas para o mais velho da prole do chefe.

O que está em jogo em tudo isso é portanto mais do que o prestígio e a autoridade do chefe e do clã, é a existência mesma destes e dos antepassados que se reencarnam nos detentores de tal direito, que revivem no corpo dos que carregam seus nomes, cuja perpetuidade é garantida pelo ritual em todas as suas fases. A perpetuidade das coisas e das almas só é garantida pela perpetuidade dos nomes dos indivíduos, das pessoas. Estas agem apenas como representantes e, inversamente, são responsáveis por todo o seu clã, suas famílias, suas tribos. Por exemplo, uma posição, um poder, uma função religiosa e estética, dança e possessão, *paraphernalia* e cobres em forma de escudos – verdadeiras “moedas” de cobre –, moedas insígnies dos *potlatch* presentes e futuros, tudo isso se conquista pela guerra: basta matar seu possuidor – ou apoderar-se de um dos aparatos do ritual, vestes, máscaras – para herdar seus nomes, seus bens, seus cargos, seus antepassados, sua pessoa – no sentido pleno da palavra.⁴ Assim adquirem-se posições, bens, direitos pessoais, coisas e ao mesmo tempo o espírito individual delas.

Toda essa imensa mascarada, todo esse drama e esse balé complicado de êxtases, dizem respeito tanto ao passado quanto ao futuro, são uma prova do oficiante e uma prova da presença nele do *naualaku* (ibid.: 396), elemento de força impessoal, ou do antepassado, ou do deus pessoal, em todo caso do poder sobre-humano, espiritual, defini-

3. Boas 1921: 431. 4. A melhor exposição geral de Boas encontra-se em: 1895b: 396-ss.

tivo. O *potlatch* vitorioso, o cobre conquistado, correspondem à dança impecável (cf. *ibid.*, p. 565) e à possessão bem-sucedida (ver *ibid.*, p. 658, 505, 465 etc.).

Não dispomos de tempo para desenvolver todos esses assuntos. De um ponto de vista quase anedótico, assinalo-vos uma instituição, um objeto comum desde os Nootka até os Tlingit do norte do Alasca: é o uso das notáveis máscaras com portinholas, duplas e mesmo triplas, que se abrem para revelar os dois ou três seres (totens superpostos) que o portador da máscara personifica.⁵ Podereis ver algumas, muito belas, no British Museum. E também os famosos *totem poles*, os cachimbos em pedra-sabão etc., todos esses objetos que viraram agora mercadoria para turistas trazidos de trem ou de navio, podem ser assim analisados. Um cachimbo que julgo haida, e ao qual não dei antes muita atenção, representa precisamente um jovem iniciado com seu chapéu pontudo, apresentado por seu pai-espírito com chapéu, portando a orca – e abai-xo do iniciado, ao qual estão subordinados em ordem descendente: uma rã, certamente sua mãe, e o corvo, certamente seu avô (materno).

O caso importantíssimo das mudanças de nome ao longo da vida – sobretudo nobre – não irá nos ocupar; seria preciso expor toda uma série de fatos curiosos de substituição: o filho – menor – é representado temporariamente por seu pai, que recolhe provisoriamente o espírito do avô falecido; e teríamos que fazer aqui toda uma demonstração da presença, entre os Kwakiutl, da dupla descendência uterina e masculina, e do sistema das gerações alternadas e defasadas.

De resto, é muito significativo que, entre os Kwakiutl (e seus parentes mais próximos, Heitsuk, Bellacoola etc.), cada momento da vida seja nomeado, personificado, por um novo nome, um novo título, da criança, do adolescente, do adulto (masculino e feminino); o adulto também possui um nome como guerreiro (naturalmente, não as mulheres), como príncipe e princesa, como chefe e chefe, um nome para a festa que eles oferecem (homens e mulheres) e para o cerimonial particular que lhes pertence, para sua idade de retiro, seu nome da sociedade das focas (dos retirados: sem êxtases nem possessões, sem responsabilidades nem benefícios, exceto os das lembranças do passado); enfim, são nomeados: sua “sociedade secreta” na qual são protagonistas (urso –

5. A última portinhola abre-se, se não para a face inteira, ao menos para a boca, e na maioria das vezes para os olhos e a boca (cf. *id. ibid.*: 628, fig. 195).

frequente entre as mulheres, que são representadas por seus homens ou seus filhos –, lobo, Hamatsé (canibais) etc.). São ainda nomeados: a casa do chefe (com seu telhado, vigas, portas, aberturas, decorações, serpente com dupla cabeça e face), a canoa cerimonial, os cães. É preciso acrescentar às listas expostas em “Ethnology of the Kwakiutl”⁶ que os pratos, os garfos, os cobres, tudo é brasonado, animado, faz parte da *persona* do proprietário e da *família*, das *res* de seu clã.

Escolhemos os Kwakiutl, e em geral os índios do noroeste, porque eles representam os pontos máximos, os excessos que permitem perceber melhor os fatos do que lá onde, não menos essenciais, estes se mostram ainda pequenos e não evoluídos. Mas convém saber que uma grande parte dos americanos da Pradaria, os Sioux em particular, têm instituições semelhantes. Assim os Winnebago, estudados por nosso colega Radin, têm justamente essas séries de prenomes determinados por clãs e famílias, que os repartem segundo uma certa ordem, mas sempre precisamente segundo uma repartição lógica de atributos ou de forças e naturezas,⁷ baseada no mito de origem do clã, e que fundamenta a capacidade desse ou daquele de assumir seu personagem.

Eis aqui um exemplo dessa origem dos nomes de indivíduos que Radin oferece em detalhe em sua autobiografia exemplar, *Crashing Thunder* [1927]:

Em nosso clã sempre que uma criança ia ser nomeada, era meu pai que o fazia. Ele agora transmitiu esse direito a meu irmão.

O criador [Earthmaker], no princípio, enviou quatro homens do mundo de cima e, quando eles chegaram a esta terra, tudo o que acontecia com eles era utilizado para fazer nomes pessoais. Foi isso que nosso pai nos contou. Do fato de eles virem de cima originou-se o nome Vem-de-cima; e como vieram como espíritos temos o nome Homem-espírito. Quando vieram, caiu uma garoa, daí os nomes Andando-no-nevoeiro, Vem-no-nevoeiro, Chuva-miúda. Dizem que quando eles vieram para Lago-de-dentro [Within-lake] eles descansaram junto a um arbusto e daí o nome Dobra-o-arbusto; e como eles descansaram junto a um carvalho, há o nome Arvore-carvalho. Como nossos pássaros

6. Boas 1921: 792-801. 7. Ver Radin (1916, v: 246), para os nomes do clã do Búfalo, e as páginas seguintes, para os outros clãs; ver sobretudo a repartição dos quatro a seis primeiros prenomes para os homens e o mesmo para as mulheres. Ver outras listas (p. 221) que datam de Dorsey.

vieram com os pássaros-trovão temos um nome Pássaro-trovão, e como esses são os animais que causam trovões, temos o nome Ele-que-trovoa. Temos também Anda-com-passadas-poderosas, Treme-a-terra-com-sua-força, Vem-com-vento-e-granizo, Raios-para-todos-os-lados, Só-um-raio, Relâmpago, Anda-nas-nuvens, Ele-com-longas-asas, Atinge-a-árvore.

Os pássaros-trovão vieram com terríveis trovoadas. Tudo sobre a terra, animais, plantas, tudo, é coberto pela água da chuva. Trovoadas terríveis ressoam por toda a parte. De tudo isso um nome foi derivado, e este é o meu nome: Choque-do-trovão [Crashing Thunder].⁸

Cada um dos nomes de pássaro-trovão em que se dividem os diferentes momentos do totem trovão, é o nome de um dos antepassados perpetuamente reencarnados. (Temos inclusive⁹ a história de duas reencarnações.) Os homens que os reencarnam são intermediários entre o animal totêmico e o espírito guardião, de um lado, e as coisas brasonadas e os ritos do clã ou grandes “medicamentos”, de outro. E todos esses nomes e heranças de personalidades são determinados por revelações, cujos limites o beneficiário conhece antecipadamente, indicados por sua avó ou pelos anciões. Encontramos um pouco por toda a América, se não os mesmos fatos, pelo menos o mesmo gênero de fatos. Poderíamos prosseguir essa demonstração no mundo iroquês, algonquino etc.

Austrália

Convém voltar por um instante a fatos mais sumários, mais primitivos. Duas ou três indicações dizem respeito à Austrália.

Também aqui o clã de modo nenhum é representado como um ser inteiramente impessoal, coletivo, o totem, representado pela espécie animal e não pelos indivíduos – homens, de um lado, animais, de outro.¹⁰ Sob seu aspecto homem, ele é o fruto das reencarnações dos espíritos dispersos e que renascem perpetuamente no clã (isso é verdade

8. Ver o mesmo fato, diferentemente disposto, em Radin 1916: 194. 9. P. Radin, *Crashing Thunder* (1927: 41). 10. Formas de totemismo desse gênero encontram-se na A.O.F. [África Ocidental Francesa] e na Nigéria, o número de peixes-boi e de crocodilos de um determinado braço morto de rio correspondendo ao número de viventes. Noutros lugares, provavelmente, os indivíduos animais são nomeados como os indivíduos humanos.

para os Arunta, os Loritja, os Kakadu etc.). Mesmo entre os Arunta e os Loritja, esses espíritos reencarnam-se com grande precisão na terceira geração (avô-neto) e na quinta, na qual antepassado e trineto são homônimos. Também aqui se trata de um fruto da descendência uterina cruzada com a masculina. – E, por exemplo, pode-se estudar na repartição dos nomes por indivíduos, por clã e classe matrimonial exata (oito classes arunta), a relação desses nomes com os ancestrais eternos, com os *ratapa*, sob a forma deles no momento da concepção, os fetos e crianças que eles engendram a partir desse dia, e entre os nomes desses *ratapa* e os nomes de adultos (que são, em particular, os das funções cumpridas nas cerimônias de clã e tribais).¹¹ A arte de todas essas repartições é não apenas culminar na religião, mas também definir a posição do indivíduo em seus direitos, seu lugar tanto na tribo como nos ritos.

Finalmente, se, por razões que veremos em seguida, falei sobretudo de sociedades com máscaras permanentes (Zuñi, Kwakiutl), convém não esquecer que as mascaradas temporárias são, na Austrália e noutros lugares, simplesmente cerimônias de máscaras não permanentes. Nelas o homem fabrica-se uma personalidade sobreposta, verdadeira no caso do ritual, fingida no caso do jogo. Mas, entre uma pintura facial ou corporal e uma vestimenta e uma máscara, há somente uma diferença de grau, nenhuma diferença de função. Tudo resultou, aqui e acolá, numa representação extática do antepassado.

Aliás, a presença ou a ausência da máscara são antes traços da arbitrariedade social, histórica, cultural, como foi dito, do que traços fundamentais. Assim, os Kiwai, os Papua da ilha de Kiwai, possuem admiráveis máscaras, que rivalizam até mesmo com as dos Tlingit, da América do Norte – enquanto seus vizinhos pouco afastados, os Marind-Anim, não têm senão uma única máscara inteiramente simples, mas realizam festas de confrarias e de clãs com as pessoas enfeitadas da cabeça aos pés, tornadas irreconhecíveis com tantos enfeites.

Concluamos esta primeira parte de nossa demonstração. Observa-se evidentemente que um imenso conjunto de sociedades chegou à noção de personagem, de papel cumprido pelo indivíduo em dramas sagrados,

11. Sobre essas três séries de nomes, ver os quadros genealógicos (Arunta) em Strehlow 1915, Caderno de ilustrações, parte V. Podem ser acompanhados com interesse os casos dos Jerramba (formiga de mel) e dos Malbanka (portadores do nome do herói civilizador e fundador do clã do gato selvagem) que reaparecem várias vezes em genealogias muito seguras.

assim como ele desempenha um papel na vida familiar. A função criou a fórmula, e isso desde sociedades muito primitivas até as nossas. — Instituições como as dos “retirados”, das focas kwakiutl, ou um costume como o dos Arunta, que relegam à condição das pessoas incoseqüentes aquele que não consegue mais dançar, “que perdeu seu *Kabara*”, são inteiramente típicas.

Um outro ponto de vista, que apenas mencionarei, é o da noção de reencarnação de um número determinado de espíritos nomeados, nos corpos de um número determinado de indivíduos. — No entanto, B. e C. G. Seligmann publicaram com razão os documentos de Deacon, que observou o fato na Melanésia. Rattray já o havia observado a propósito do *nzoro shantin*.¹² E vos anuncio que Maupoil descobriu nisso um dos elementos mais importantes do culto do Fa (Daomé e Nigéria). — Mas deixo tudo isso de lado.

Passemos da noção de personagem à noção de pessoa e de “Eu”.

12. Ver o artigo de Herskovits 1937: 287-96. Um bom exemplo de reaparecimento de nomes em países bantu foi assinalado por E. W. Smith e A. Dale, 1920; C. G. e B. Seligmann jamais perderam essa questão de vista.

III. A *persona* latina

Todos sabeis o quanto é normal, clássica, a noção de *persona* latina: máscara, máscara trágica, máscara ritual e máscara de ancestral. Ela aparece no início da civilização latina.

Quero vos mostrar de que maneira ela se tornou efetivamente a nossa. O espaço, os tempos, as diferenças que separam essa origem desse fim são consideráveis. Evoluções e revoluções dispõem-se, historicamente desta vez, segundo datas precisas, e por causas visíveis que iremos descrever. Essa categoria do espírito vacilou em alguns pontos, noutros lançou profundas raízes.

Mesmo entre as grandes e antigas sociedades que foram as primeiras a tomar consciência dela, duas a inventaram para, por assim dizer, dissolvê-la quase definitivamente, já a partir dos últimos séculos que precederam nossa era. O exemplo delas é instrutivo: é o da Índia bramânica e búdica, e o da China antiga.

A Índia

A Índia parece-me ter sido a mais antiga das civilizações que teve a noção do indivíduo, de sua consciência, digo eu, do “Eu”; a *ahamkara*, a “fabricação do eu”, é o nome da consciência individual, *aham* = eu (é a mesma palavra indo-européia que *ego*). A palavra *ahamkara* é evidentemente uma palavra técnica, criada por alguma escola de sábios videntes, superiores a todas as ilusões psicológicas. O *samkhya*, a escola que justamente deve ter precedido o budismo, afirma o caráter composto das coisas e dos espíritos (*samkhya* quer dizer precisamente composição), considera que o “Eu” é algo ilusório; quanto ao budismo, numa primeira parte de sua história, ele decretava ser esse apenas um composto, divisível, separável de *skandha*, e buscava seu aniquilamento no monge.

As grandes escolas do bramanismo dos Upanixades – seguramente anteriores ao *samkhya* assim como às duas formas ortodoxas do Vedanta que o seguem – partem todas da lição dos “videntes”, até o diálogo de Vixnu mostrando a verdade a Arjuna, na *Bhagavad Gita*: “*tat tvam asi*”, o que equivale quase a dizer verbalmente em inglês: “*that thou art*” – tu és isso (o universo). Aliás, o ritual védico posterior e seus comentários já estavam impregnados dessa metafísica.

A China

Da China, sei apenas o que meu colega e amigo Marcel Granet consentiu em ensinar-me. Em nenhum lugar, ainda hoje, o indivíduo, seu ser social em particular, é mais levado em conta; em parte alguma ele se classifica mais fortemente. O que nos revelam os admiráveis trabalhos de Granet é a força e a grandeza, na China antiga, de instituições comparáveis às do noroeste americano. A ordem dos nascimentos, a hierarquia e o jogo das classes sociais fixam os nomes, a forma de vida do indivíduo, sua “face”, como ainda se diz (começa-se a falar assim entre nós). Sua individualidade é seu *ming*, seu nome. A China conservou as noções arcaicas. Mas, ao mesmo tempo, retirou da individualidade todo caráter de ser perpétuo e indecomponível. O nome, o *ming*, é um coletivo, é uma coisa vinda de alhures: o antepassado correspondente o usou, assim como voltará a usá-lo o descendente do portador. E quando se filosofou sobre o indivíduo, quando em certas metafísicas se tentou exprimir o que ele é, foi dito que é um composto de *shen* e de *kwei* (ainda dois coletivos) nesta vida. Taoísmo e budismo também tocaram nesse ponto, e a noção de pessoa não se desenvolveu mais.

Outras nações conheceram ou adotaram idéias semelhantes. São raras as que fizeram da pessoa humana uma entidade completa, independente de qualquer outra, exceto de Deus. A mais importante é a romana. A nosso ver, foi em Roma que essa última noção se formou.

IV. A *persona*

Ao contrário dos hindus e dos chineses, os romanos – os latinos, melhor dizendo – parecem ser aqueles que estabeleceram parcialmente a noção de *pessoa*, cujo nome permaneceu exatamente o da palavra latina. Bem no início, somos transportados aos mesmos sistemas de fatos que os anteriores, mas já com uma forma nova: a “pessoa” é mais do que um elemento de organização, mais do que um nome ou o direito a um personagem e a uma máscara ritual, ela é um fato fundamental do direito. Em direito, os juristas dizem: há somente as *personae*, as *res* e as *actiones*: esse princípio ainda governa as divisões de nossos códigos. Mas trata-se aqui do resultado de uma evolução particular ao direito romano.

Com alguma ousadia, eis como posso conceber essa história.¹ Tudo indica que o sentido original da palavra fosse exclusivamente “máscara”. Naturalmente, a explicação dos etimologistas latinos – *persona* vindo de *per/sonare*, a máscara pela (*per*) qual ressoa a voz (do ator) – foi inventada logo em seguida. (Embora se distinga entre *persona* e *persona muta*, o personagem mudo do drama e da pantomima.) Na verdade, a palavra não parece ser exatamente de origem latina, mas sim etrusca, como outros nomes em *na* (*Porsenna*, *Caecina* etc.). Meillet e Ernout (*Dictionnaire Etymologique*) comparam-na à palavra mal transmitida *farsu*, e Benveniste disse-me que ela pode vir de um empréstimo tomado pelos etruscos do grego πρόσωπον (*perso*). O fato é que, materialmente, mesmo

1. O sociólogo e o historiador do Direito sempre deparam com o obstáculo de não termos praticamente fontes autênticas do mais antigo direito: só alguns fragmentos da época dos Reis (Numa) e alguns trechos da *Lei das Doze Tábuas*, e a seguir fatos registrados muito posteriormente. Do direito romano completo, só começamos a formar uma idéia certa através de textos de direito, devidamente restituídos ou recuperados, nos séculos III e II antes de nossa era, e mesmo mais tarde. No entanto, precisamos imaginar um passado do Direito e da Cidade. Sobre esta e sua primeira história, podem ser consultados os livros de Piganiol e Carcopino.

a instituição das máscaras, e em particular das máscaras de ancestrais, parece ter tido por núcleo principal a Etrúria. Os etruscos tinham uma civilização de máscaras. Não há comparação entre a quantidade de máscaras de madeira, de terracota – as de cera desapareceram –, a quantidade de efígies de ancestrais adormecidos e sentados que se encontraram nas escavações do vasto reino tirreno, e as encontradas em Roma, no Lácio ou na Magna Grécia – aliás, em minha opinião, em sua maior parte de fatura etrusca.

Mas, se não foram os latinos que inventaram a palavra e as instituições, ao menos foram eles que lhe deram o sentido primitivo que veio a ser o nosso. Eis aqui o processo.

Em primeiro lugar, encontramos neles traços definidos de instituições do gênero das cerimônias de clãs, máscaras, pinturas, em que os atores se enfeitam conforme os nomes que trazem. Ao menos um dos grandes rituais da Roma mais antiga corresponde exatamente ao tipo comum cujas formas descrevemos. É o dos *Hirpi Sorani*, dos lobos do [monte] Soracte (*Hirpi* = lobo em língua samnita). *Irpini apellati nomine lupi, quem irpum dicunt Samnites; eum enim duces secuti agros occupavere*, ensina Festo, 93, 25.²

As pessoas das famílias que portavam esse título caminhavam sobre carvões ardentes no santuário da deusa Feronia, e gozavam de privilégios e de isenção de impostos. Sir James Frazer supôs ser o resto de um antigo clã, transformado em confraria, que usava nomes, peles e máscaras. E mais: parece que estamos aqui em presença do mito mesmo de Roma. *Acca Larentia*, a velha, a mãe dos Lares, festejada nas Larentais (dezembro), não é outra senão o *indigitamentum*, o nome secreto da Loba romana, mãe de Rômulo e de Remo (Ovídio, *Fastes*, I, 55-ss).³ Um clã, danças, máscaras, um nome, nomes, um ritual. O fato, admito, está um pouco dividido em dois elementos: uma confraria que sobrevive, um mito que relata o que precedeu a própria Roma. Mas os dois formam um todo completo. O estudo de outros colégios romanos permitiria outras hipóteses. No fundo, samnitas, etruscos, latinos ainda

2. Alusão clara a uma forma de totem-lobo do deus do trigo *Roggenwolff* (germ.). A palavra *hūpex* originou *herse* (cf. *Lupatum*). Ver Meillet e Ernout 1931. 3. Ver os comentários de Frazer, *ad. loc.*, cf. id. *ibid.*, verso 453. *Acca* lamentando-se sobre os restos mortais de Remo morto por Rômulo – Fundação das Lemúria (festa sinistra dos lêmures, das almas dos mortos sangrentos) – jogo de palavras entre *Remuria/Lemuria*.

viviam na atmosfera que acabamos de deixar: *personae*, máscaras e nomes, direitos individuais a ritos, privilégios.

Daí à noção de pessoa há somente um passo. Ele talvez não foi dado de uma só vez. Penso que lendas como a do cônsul Bruto e seus filhos, do fim do direito do *pater* de matar seus filhos, seus *sui*, traduzem a aquisição da *persona* pelos filhos, ainda em vida do pai. Penso que a revolta da plebe, o pleno direito de cidadania que adquiriram – depois dos filhos das famílias senatoriais – todos os membros plebeus das *gentes*, foi decisiva. Todos os homens livres de Roma foram cidadãos romanos, todos tiveram a *persona* civil; alguns tornaram-se *personae* religiosas; algumas máscaras, nomes e rituais permaneceram ligados a algumas famílias privilegiadas dos colégios religiosos.

Um outro costume chegou aos mesmos fins, o dos nomes, prenomes e cognomes. O cidadão romano tem direito ao *nomen*, ao *praenomen* e ao *cognomen*, que sua *gens* lhe atribui. Prenome que traduz, por exemplo, a ordem de nascimento do antepassado que o usou. *Primus*, *Secundus*. Nome (*nomen* – *numen*) sagrado da *gens*. *Cognomen*, sobrenome (não apelido), por exemplo *Naso*, *Cícero* etc.⁴ Um senátus-consulta determinou (evidentemente deve ter havido abusos) que não havia o direito de tomar, de usar o prenome de outra *gens* que não a sua. O *cognomen* tem uma outra história, acabou-se por confundir *cognomen*, o sobrenome que se pode usar, com a *imago*, a máscara de cera moldada sobre a face, o πρόσωπον do ancestral morto e conservado no vestibulo

4. Deveríamos desenvolver mais essa questão das relações, em Roma, entre a *persona* e a *imago*, e entre esta e o nome: *nomen*, *praenomen* e, sobretudo, *cognomen*. Não temos o tempo para isso. A pessoa é *conditio*, *status*, *munus*. *Conditio* é a posição hierárquica (por ex. *secunda persona Epaminondae*, o segundo personagem depois de Epaminondas). *Status* é o estado da vida civil. *Munus* são os cargos e as honrarias na vida civil e militar; tudo isso é determinado pelo nome, ele próprio determinado pela posição familiar, a classe, o nascimento. Leia-se nos *Fastes* a tradução e o admirável comentário de Sir J. G. Frazer, a passagem que fala da origem do nome de Augusto (II, v. 476; cf. I, v. 589), por que Otávio Augusto não quis tomar o nome de Rômulo, nem de Quirino (*Qui tenet hoc numen, Romulus ante fuit*), preferindo um que resumisse o caráter sagrado de todos os outros (cf. Frazer, *ad. v. 40*). Encontramos aí toda a teoria romana do nome. Assim também em Virgílio: Marcelo, o filho de Augusto, já é nomeado no limbo, onde seu “Pai” Enéias o vê. – Aqui deveria inscrever-se igualmente a consideração do *niulus* que é mencionado nesses versos. Ernout me disse que, para ele, a própria palavra tem uma origem etrusca. Do mesmo modo, a noção gramatical de “pessoa” que empregamos ainda, *persona* (grego πρόσωπον, gramáticos), deveria ser considerada.

da casa de família. O uso dessas máscaras e estátuas deve ter sido reservado por muito tempo às famílias patrícias, e de fato – ainda mais que de direito – parece nunca ter se estendido muito na plebe. São antes usurpadores, estrangeiros que adotam *cognomina* que não lhes pertenciam. Aliás, as palavras *cognomen* e *imago* estão, por assim dizer, indissoluvelmente ligadas em fórmulas quase correntes. Aqui está um dos fatos – em minha opinião, típico – de que parti para todas essas pesquisas, e que encontrei sem procurar. Trata-se de um indivíduo suspeito, Staienus, contra o qual Cícero advoga em favor de Cluentius. Eis a cena. *Tum appellat hilari vultu hominem Bulbus, ut placidissime potest. “Quid tu, inquit, Paete?” Hoc enim sibi Staienus cognomen ex imaginibus Aeliorum delegerat ne sese Ligurem fecisset, nationis magis quam generis uti cognomine videretur.*⁵ [Então, Bilbo chama o homem de rosto risonho, do modo mais brando possível. “E agora tu, Peto*?”, diz. Com efeito, Estaleno** escolheu para si este sobrenome, tendo como referência as estátuas da família Élia, temendo, se se apresentasse como Ligure, que parecesse usar antes o nome de sua nação do que o de sua família.] Paetus é um *cognomen* dos Aelii, ao qual Staienus, um ligure, não tinha nenhum direito, e que ele usurpava para esconder sua nacionalidade e indicar uma outra descendência que não a sua. Usurpação de pessoa, ficção de pessoa, de título, de filiação.

Um dos mais belos e autênticos documentos, assinado no bronze pelo imperador Cláudio (assim como nos chegaram as *Tábuas de Ancira* de Augusto), a *Tábua de Lyon* (anno 48), contendo o discurso imperial sobre o senátus-consulta *de Jure honorum Gallis dando*, concede aos jovens senadores gauleses, recentemente admitidos à cúria, o direito às imagens e aos *cognomina* de seus antepassados. “Agora eles nada mais terão a lamentar. Como Persicus, meu caro amigo [que fora obrigado a escolher esse cognome estrangeiro... na falta desse senátus-consulta], e que agora pode *inter imagines majorum suorum Allobrogici nomen legere* (‘escolher seu nome Allobrogicus entre as imagens de seus ancestrais’).”

Até o fim, o Senado romano concebeu-se como composto por um número determinado de *patres* que representavam as pessoas, as imagens de seus antepassados.

5. *Pro Cluentio*, 72. * Peto é nome próprio masculino e, também, adjetivo que significa zarolho. ** Élio Estaleno Peto, juiz do processo de Opiânico tratado no *Pró Cluêncio*. [N.T.]

A propriedade dos *simulacra* e das *imagines* (Lucrecio, 4, 296) é o atributo da *persona* (cf. Plínio, 35, 43, e no *Digeste*, 19. 1. 17, final).

Paralelamente, a palavra *persona*, personagem artificial, máscara e papel de comédia e de tragédia, representando o embuste, a hipocrisia – o estranho ao “Eu” – prosseguia seu caminho. Mas o caráter pessoal do direito estava fundado,⁶ e *persona* também havia se tornado sinônimo da verdadeira natureza do indivíduo.⁷

Por outro lado, o direito à *persona* é fundado. Somente o escravo está excluído dele. *Servus non habet personam*. Ele não tem personalidade, não possui seu corpo, não tem antepassados, nome, *cognomen*, bens próprios. O velho direito germânico ainda o distingue do homem livre, *Leibeigen*, proprietário de seu corpo. Mas, no momento em que os direitos dos saxões e dos suevos são redigidos, se os servos não possuíam seu corpo, já possuíam uma alma, que o cristianismo lhes deu.

Mas antes de chegar ao cristianismo, convém falar de um outro enriquecimento do qual participaram não apenas os latinos, mas também seus colaboradores gregos, seus mestres e intérpretes. Entre filósofos gregos, nobres e legisladores romanos, é todo um outro edifício que se construiu.

6. Outros exemplos de usurpação de *praenomina*, Suetônio, *Nero*, 1. 7. Assim Cícero, *Ad Atticum*, diz *naturam et personam meam, e personam sceleris* noutra parte.

v. A pessoa: fato moral

Explico: penso que esse trabalho, esse progresso, foi feito sobretudo com a ajuda dos estóicos, cuja moral voluntarista, pessoal, podia enriquecer a noção romana de pessoa, e mesmo se enriquecer ao mesmo tempo que enriquecia o direito.¹ Creio, mas infelizmente posso apenas começar a provar, que não há como exagerar a influência das escolas de Atenas e de Rodes sobre o desenvolvimento do pensamento moral latino – e, inversamente, a influência dos fatos romanos e das necessidades da educação dos jovens romanos sobre os pensadores gregos. Políbio e Cícero já o testemunham, assim como Sêneca, Marco Aurélio, Epicteto e outros, mais tarde.

A palavra *πρόσωπον* tinha claramente o mesmo sentido que *persona*, máscara; mas eis que ela pode também significar o personagem que cada um é e quer ser, seu caráter (as duas palavras estão ligadas com frequência), a verdadeira face. Ela rapidamente adquire, a partir do século II antes de nossa era, o sentido de *persona*. Ao traduzir exatamente *persona*, pessoa, direito, ela conserva ainda um sentido de imagem superposta; por exemplo, a figura da proa do barco (entre os celtas etc.). Mas significa também personalidade humana ou mesmo divina. Tudo depende do contexto. Estende-se a palavra *πρόσωπον* ao indivíduo em sua natureza nua, arrancada toda máscara, conservando-se, em contraposição, o sentido do artifício: o sentido do que é a intimidade dessa pessoa e o sentido do que é personagem.

Tudo soará de outro modo entre os clássicos latinos e gregos da moral (século II a.C. a século IV d.C.): *πρόσωπον* será tão-somente *persona* e, o que é fundamental, acrescenta-se cada vez mais um sentido moral ao sentido jurídico, um sentido de ser consciente, independente,

autônomo, livre, responsável. A consciência moral introduz a consciência na concepção jurídica do direito. Às funções, honrarias, cargos e direitos, acrescenta-se a pessoa moral consciente. Sou aqui talvez mais ousado, porém mais claro que Brunschvicg que, em sua grande obra *Le Progrès de la conscience* [1927], abordou com frequências esses assuntos (em particular, I, p. 69-ss). Para mim, as palavras que designam primeiro a consciência, depois a consciência psicológica, a *συνείδησις* – *τὸ συνειδός*, são verdadeiramente estóicas; elas parecem técnicas e traduzem nitidamente *conscius*, *conscientia* do direito romano. Pode-se mesmo perceber, entre o antigo estoicismo e o da época greco-latina, o progresso, a mudança, definitivamente realizada na época de Epicteto e de Marco Aurélio. De um sentido primitivo de cúmplice, “que viu com” – *σύννοιδε* –, de testemunha, passou-se ao sentido da “consciência do bem e do mal”. De uso corrente em latim, a palavra adquire por fim esse sentido entre os gregos, em Diodoro de Sicília, em Luciano, em Dionísio de Halicarnasso, e a consciência de si tornou-se o apanágio da pessoa moral. Epicteto guarda ainda o sentido das duas imagens sobre as quais trabalhou essa civilização, quando escreve o que Marco Aurélio cita: “esculpe tua máscara”, impõe teu “personagem”, teu “tipo” e teu “caráter”, quando lhe propunha o que veio a ser nosso exame de consciência. Renan percebeu a importância desse momento da vida do Espírito.

Mas a noção de pessoa carecia ainda de base metafísica segura. É ao cristianismo que ela deve esse fundamento.

1. Sobre a moral estóica, tanto quanto estou informado, o melhor livro é ainda Bonhofer 1894.

VI. A pessoa cristã

Foram os cristãos que fizeram da pessoa moral uma entidade metafísica, depois de terem sentido sua força religiosa. Nossa própria noção de pessoa humana é ainda fundamentalmente a noção cristã. Aqui, não farei senão seguir o excelente livro de Schlossmann (1906).¹ Este percebeu muito bem – depois de outros, mas melhor que outros – a passagem da noção de *persona*, *homem investido de um estado*, à noção de homem simplesmente, de pessoa humana.

A noção de “pessoa moral”, aliás, havia se tornado de tal modo clara que, já nos primeiros dias de nossa era, e antes em Roma, em todo o Império, ela se impunha a todas as personalidades fictícias que chamamos ainda por esse nome de *personas morais*: corporações, fundações religiosas etc., que passaram a ser “pessoas”. A palavra *πρόσωπον* as designa até nos Processos e Constituições mais recentes. Uma *universitas* é uma pessoa de pessoas – mas, como uma cidade, como Roma, é uma coisa, uma entidade. *Magistratus gerit personam civitatis*, diz claramente Cícero (*De Off.*, I, 34). E von Carolsfeld examina e comenta muito bem a Epístola aos Gálatas, 3, 28: “Já não sois, um frente ao outro, nem judeu, nem grego, nem escravo, nem livre, nem homem, nem mulher, pois todos sois *um*, *εἷς*, em Jesus Cristo.”

Estava colocada a questão da unidade da pessoa, da unidade da Igreja, em relação à unidade de Deus, *εἷς*. Ela foi resolvida após numerosos debates. É toda a história da Igreja que seria preciso reconstituir aqui (ver Suidas – *s. v.* e as passagens do famoso *Discurso da Epifania* de São Gregório de Nazianza, 39, 630, A). São as querelas Trinitária, Monofisita, que continuarão a agitar os espíritos por muito tempo, e que a

1. Henri Lévy-Bruhl indicou-me há bastante tempo esse livro e, desse modo, facilitou toda essa demonstração. Ver também a primeira parte do primeiro volume de M.L.I. von Carolsfeld, *Geschichte der Juristischen Person*.

Igreja resolveu refugiando-se no mistério divino, mas também com uma firmeza e uma clareza decisivas: *Unitas in tres personas, una persona in duas naturas* – diz definitivamente o Concílio de Nicéia. Unidade das três pessoas – da Trindade – e unidade das duas naturezas do Cristo. É a partir da noção de *uno* que a noção de *pessoa* é criada – acredito nisto há muito tempo – a propósito das pessoas divinas, mas simultaneamente a propósito da pessoa humana, substância e modo, corpo e alma, consciência e ato.²

Não comentarei mais nem prolongarei esse estudo teológico. Casiodoro resume com precisão: *persona – substantia rationalis individua* (Ps VII). A pessoa é uma substância racional indivisível, individual.³

Faltava fazer dessa substância racional individual o que ela é agora, uma consciência e uma categoria.

Isso foi a obra de um longo trabalho dos filósofos, que tenho somente alguns minutos para descrever.⁴

2. Ver as notas de Schlossmann, *op.cit.*: 65 etc. 3. Ver o *Concursus* de Rusticus. 4. Sobre essa história, essa revolução da noção de unidade, haveria ainda muito a dizer. Ver em particular o 2º volume de *Progrès de la Conscience* de Brunschvicg [1927].

VII. A pessoa, ser psicológico

Ao resumir um certo número de investigações pessoais e inúmeras opiniões das quais se pode fazer a história, escusar-me-ão se lanço aqui mais idéias do que provas.

A noção de pessoa haveria de sofrer ainda uma outra transformação para tornar-se o que ela se tornou há menos de um século e meio, a categoria do *Eu*. Longe de ser a idéia primordial, inata, claramente inscrita desde Adão no mais fundo de nosso ser, eis que ela continua, até quase o nosso tempo, lentamente a edificar-se, a clarificar-se, a especificar-se, a identificar-se com o conhecimento de si, com a consciência psicológica.

Todo o longo trabalho da Igreja, das Igrejas, dos teólogos, dos filósofos escolásticos, dos filósofos do Renascimento – sacudidos pela Reforma –, produziu mesmo um certo atraso, e obstáculos para criar a idéia que agora julgamos clara. A mentalidade de nossos antepassados até o século XVII, e mesmo até o final do século XVIII, é atormentada pela questão de saber se a alma individual é uma substância ou se é sustentada por uma substância – se é a natureza do homem ou se é apenas uma das duas naturezas do homem; se é una e indivisível ou divisível e separável; se é livre, fonte absoluta de ações, ou se é determinada e está encadeada por outros destinos, por uma predestinação. Pergunta-se com ansiedade de onde ela vem, quem a criou e quem a dirige. E, no debate de seitas, grupos e grandes instituições da Igreja e das escolas filosóficas, das universidades em particular, não se vai muito além do resultado estabelecido desde o século IV de nossa era. – O concílio de Trento põe fim, felizmente, a polémicas inúteis sobre a criação pessoal de cada alma.

De resto, quando se fala das funções precisas da alma, é ao pensamento, ao pensamento discursivo, claro, dedutivo, que o Renascimento e Descartes se dirigem para compreender sua natureza. É esta que contém o revolucionário *Cogito ergo sum*; é ela que constitui a oposição es-

pinosista da “extensão” e do “pensamento”. Apenas uma parte da consciência é considerada.

Mesmo Espinosa¹ conservou ainda sobre a imortalidade da alma a idéia antiga pura. Sabemos que ele não crê na subsistência após a morte de uma outra parte da alma senão a que é animada pelo “amor intelectual de Deus”. No fundo, ele repete Maimônides, que repetia Aristóteles (*De an.*, 408, 6 cf. 430 a, *Gen an.* II, 3, 736 b). Somente a alma poética pode ser eterna, pois as duas outras almas, a vegetativa e a sensitiva, estão necessariamente ligadas ao corpo, e a energia do corpo não penetra no voûç. – E, ao mesmo tempo, por uma oposição natural que Brunschvicg² evidenciou bem, é Espinosa, melhor que Descartes, e melhor que o próprio Leibniz, porque colocou antes de tudo o problema ético, que tem a visão mais correta das relações da consciência individual com as coisas de Deus.

Não foi entre os cartesianos, mas em outros meios, que o problema da pessoa que é apenas consciência encontrou sua solução. Não se poderia exagerar a importância dos movimentos sectários, durante os séculos XVII e XVIII, sobre a formação do pensamento político e filosófico. Neles é que se colocaram as questões da liberdade individual, da consciência individual, do direito de comunicar-se diretamente com Deus, de ser um sacerdote para si mesmo, de ter um Deus interior. As noções dos Irmãos Morávios, dos puritanos, dos wesleyanos, dos pietistas, formam a base sobre a qual se estabelece a noção: pessoa = o *Eu*; o *Eu* = a consciência – que é sua categoria primordial.

Tudo isso é relativamente recente. Foi preciso que Hume revolucionasse tudo (depois de Berkeley, que havia começado) para dizer que, na alma, havia apenas *estados de consciência*, “percepções”; mas ele acabava por hesitar diante da noção de “*Eu*”³ como categoria fundamental da consciência. Os escoceses aclimataram melhor suas idéias.

É somente com Kant que ela adquire forma precisa. Kant era pietista, swedenborguiano, aluno de Tetens, que foi filósofo medíocre mas psicólogo e teólogo experiente; o “*Eu*” indivisível, ele o descobria a seu

1. *Ética*, Vª parte, proposição XL. Corolário, proposição XXIII e escólio, em relação com: pr. XXXIX e escólio, pr. XXXVIII e escólio, pr. XXIX, pr. XXI. A noção de amor intelectual vem de Leão, o Hebreu, florentino e platônico. 2. *op.cit.*, I: 182-ss. 3. Blondel lembra-me o interesse das notas de Hume, nas quais este coloca a questão da relação consciência-eu. *Ensaio sobre o entendimento humano: identidade pessoal* (1912).

redor. Kant colocou, mas sem solucioná-la, a questão de saber se o “Eu”, *das Ich*, é uma categoria.

Enfim, quem respondeu que todo fato de consciência é um fato do “Eu”, quem fundou toda ciência e toda ação sobre o “Eu”, foi Fichte. Kant já havia feito da consciência individual, do caráter sagrado da pessoa humana, a condição da Razão Prática. Foi Fichte⁴ que fez dela, também, a categoria do “Eu”, condição da consciência e da ciência, da Razão Pura.

Desde então, a revolução das mentalidades se completou, temos cada um nosso “Eu”, eco das Declarações dos Direitos que haviam precedido Kant e Fichte.

VIII. Conclusão

De uma simples mascarada à máscara; de um personagem a uma pessoa, a um nome, a um indivíduo; deste a um ser com valor metafísico e moral; de uma consciência moral a um ser sagrado; deste a uma forma fundamental do pensamento e da ação; foi assim que o percurso se realizou.

Quem sabe quais serão ainda os progressos do Entendimento sobre esse ponto? Que luzes projetarão sobre esses recentes problemas a psicologia e a sociologia, já avançadas, mas que devem se desenvolver ainda mais?

Quem pode mesmo dizer que essa “categoria”, que todos aqui acreditamos estabelecida, será sempre reconhecida como tal? Ela só se formou para nós, entre nós. Mesmo sua força moral – o caráter sagrado da pessoa humana – é questionada não apenas por todo um Oriente que jamais chegou às nossas ciências, mas até mesmo em países onde esse princípio foi encontrado. Temos grandes bens a defender, conosco pode desaparecer a Idéia. Não moralizemos.

Mas tampouco especulemos em demasia. Digamos que a antropologia social, a sociologia, a história nos ensinam a ver como o pensamento humano “caminha” (Meyerson); lentamente, através dos tempos, das sociedades, de seus contatos, de suas mudanças, por caminhos aparentemente os mais arriscados, ele consegue articular-se. E trabalhem para mostrar como é preciso tomar consciência de nós mesmos, para aperfeiçoá-la, para articulá-la ainda mais.

4. Fichte 1810-11. Um breve e excelente resumo desse texto pode ser lido em Xavier Léon 1922: 161-69.

Sexta parte

AS TÉCNICAS DO CORPO*

- I. Noção de técnica do corpo
- II. Princípios de classificação das técnicas do corpo
- III. Enumeração biográfica das técnicas do corpo
- IV. Considerações gerais

* Extraído do *Journal de Psychologie*, v. 32, n. 3-4, 1935. Comunicação apresentada à Sociedade de Psicologia em 17 de maio de 1934.

1. Noção de técnica do corpo

Eu digo *as* técnicas do corpo, porque se pode fazer a teoria *da* técnica do corpo a partir de um estudo, de uma exposição, de uma descrição pura e simples *das* técnicas do corpo. Entendo por essa expressão as maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo. Em todo caso, convém proceder do concreto ao abstrato, não inversamente.

Quero vos apresentar o que julgo ser um dos setores do meu ensino que não reaparece noutras partes, que é o objeto de um curso de Etnologia descritiva (os livros contendo as *Instruções sumárias* e as *Instruções para uso dos etnógrafos* estão por ser publicados) e que várias vezes já abordei em minhas aulas do Instituto de Etnologia da Universidade de Paris.

Quando uma ciência natural faz progressos, ela nunca os faz no sentido do concreto, e sempre os faz no sentido do desconhecido. Ora, o desconhecido se encontra nas fronteiras das ciências, lá onde os professores “devoram-se entre si”, como diz Goethe (eu digo devoram, mas Goethe não é tão polido). É geralmente nesses domínios mal partilhados que jazem os problemas urgentes. Essas terras a desbravar contêm, aliás, uma marca. Nas ciências naturais tais como elas existem, encontramos sempre uma rubrica desonrosa. Há sempre um momento, não estando ainda a ciência de certos fatos reduzida a conceitos, não estando esses fatos sequer agrupados organicamente, em que se planta sobre essa massa de fatos o marco de ignorância: “Diversos”. É aí que devemos penetrar. Temos certeza de que é aí que há verdades a descobrir; primeiro porque se sabe que não se sabe, e porque se tem a noção viva da quantidade de fatos. Durante muitos anos, em meu curso de Etnologia descritiva, tive que suportar essa desgraça e esse opróbrio de “diversos” num ponto em que essa rubrica “Diversos”, em etnografia, era realmente heteróclita. Eu sabia perfeitamente que a marcha, o nado, por

exemplo, que coisas desse tipo eram específicas a sociedades determinadas; que os polinésios não nadam como nós, que minha geração não nadou como nada a geração atual. Mas que fenômenos sociais eram esses? Eram fenômenos sociais “diversos”, e, como essa rubrica é um horror, pensei várias vezes nesse “diversos”, ao menos toda vez que fui obrigado a falar disso, de tempos em tempos.

Escusai-me se, para formar diante de vós essa noção de técnica do corpo, vos conto em que ocasiões persegui e como pude colocar claramente o problema geral. Foi uma série de passos consciente e inconscientemente dados.

De início, em 1898, estive ligado a alguém cujas iniciais ainda recordo bem, mas cujo nome esqueci. Tive preguiça de tornar a procurá-lo. Era ele que redigia um excelente artigo sobre o “Nado” para a edição da *British Encyclopedia* de 1902, então em curso. (Os artigos “Nado” das duas edições posteriores não são tão bons.) Ele mostrou-me o interesse histórico e etnográfico da questão. Isso foi um ponto de partida, um quadro de observação. Posteriormente – eu mesmo o percebia –, assisti à mudança das técnicas do nado, ainda no período de nossa geração. Um exemplo nos fará compreender isso imediatamente, a nós, psicólogos, biólogos, sociólogos. Outrora nos ensinavam a mergulhar depois de ter aprendido a nadar. E, quando nos ensinavam a mergulhar, nos diziam para fechar os olhos e depois abri-los dentro d’água. Hoje a técnica é inversa. Começa-se toda aprendizagem habituando a criança a ficar dentro d’água de olhos abertos. Assim, antes mesmo que nadem, as crianças são treinadas sobretudo a controlar reflexos perigosos mas instintivos dos olhos, são antes de tudo familiarizadas com a água, para inibir seus medos, criar uma certa segurança, selecionar paradas e movimentos. Há portanto uma técnica do mergulho e uma técnica da educação do mergulho que foram descobertas em meu tempo. E vejam que se trata claramente de um ensino técnico, e que há, como para toda técnica, uma aprendizagem do nado. Por outro lado, nossa geração, aqui, assistiu a uma mudança completa de técnica: vimos o nado a braçadas e com a cabeça fora d’água ser substituído pelas diferentes espécies de *crawl*. Além disso, perdeu-se o costume de engolir água e de cuspi-la. Pois os nadadores se consideravam, em meu tempo, como espécies de barcos a vapor. Era estúpido, mas, enfim, ainda faço esse gesto: não consigo desembaraçar-me de minha técnica. Eis aí, portanto, uma técnica corporal específica, uma arte gímnica aperfeiçoada em nosso tempo.

Mas essa especificidade é o caráter de todas as técnicas. Um exemplo: durante a guerra pude fazer numerosas observações sobre essa especificidade das técnicas. Como a de cavar. As tropas inglesas com as quais eu estava não sabiam servir-se de pás francesas, o que obrigava a substituir 8 mil pás por divisão quando rendíamos uma divisão francesa, e vice-versa. Eis aí, de forma evidente, como uma habilidade manual só se aprende lentamente. Toda técnica propriamente dita tem sua forma.

Mas o mesmo vale para toda atitude do corpo. Cada sociedade tem seus hábitos próprios. Também durante a guerra tive muitas ocasiões de perceber diferenças de um exército a outro. Uma anedota a propósito da *marcha*. Todos sabem que a infantaria britânica marcha a um passo diferente do nosso: diferença de freqüência, com uma outra duração. Não falo, por enquanto, do balanceio inglês, nem da ação do joelho etc. Ora, o regimento de Worcester, tendo feito proezas consideráveis durante a batalha do Aisne, ao lado da infantaria francesa, pediu a autorização real para ter toques de clarins e baterias francesas, uma banda de corneteiros e de tambores franceses. O resultado foi pouco encorajador. Durante cerca de seis meses, nas ruas de Bailleul, muito tempo depois da batalha do Aisne, vi com freqüência o seguinte espetáculo: o regimento conservara sua marcha inglesa e a ritmava à francesa. Tinha inclusive à frente da tropa um pequeno ajudante de infantaria francês que tocava corneta e marcava os passos melhor que os demais. O pobre regimento de nobres ingleses não conseguia desfilar. Tudo era discordante em sua marcha. Quando tentava marchar direito, era a música que não marcava o passo. Com isso, o regimento de Worcester foi obrigado a suprimir os clarins franceses. Com efeito, os toques de clarins adotados de exército a exército, outrora, durante a guerra da Criméia, eram toques de clarim de “descansar”, de “retirada” etc. Assim, vi de forma muito precisa e freqüente, não só quanto à marcha mas também quanto à corrida e seus desdobramentos, a diferença de técnicas tanto elementares quanto esportivas entre ingleses e franceses. O padre Curt Sachs, que vive neste momento entre nós, fez a mesma observação. Falou disso em várias de suas conferências. Ele reconhece de longe a marcha de um inglês e de um francês.

Mas essas eram só as primeiras aproximações do tema.

Uma espécie de revelação me veio no hospital. Eu estava doente em Nova York e me perguntava onde tinha visto moças andando como minhas enfermeiras. Eu tinha tempo para refletir sobre isso. Descobri,

por fim, que fora no cinema. De volta à França, passei a observar, sobretudo em Paris, a frequência desse andar; as jovens eram francesas e caminhavam também dessa maneira. De fato, os modos de andar americanos, graças ao cinema, começavam a se disseminar entre nós. Era uma idéia que eu podia generalizar. A posição dos braços e das mãos enquanto se anda é uma idiosincrasia social, e não simplesmente um produto de não sei que arranjos e mecanismos puramente individuais, quase inteiramente psíquicos. Por exemplo: creio poder reconhecer assim uma jovem que foi educada no convento. Ela anda, geralmente, com as mãos fechadas. E lembro-me ainda de meu professor do ginásio interpelando-me: “Seu animal! Andas o tempo todo com as manoplas abertas!”. Portanto, existe igualmente uma educação do andar.

Outro exemplo: há *posições da mão*, em repouso, convenientes ou inconvenientes. Assim, podeis adivinhar com certeza, se uma criança conserva à mesa os cotovelos junto ao corpo e, quando não come, as mãos sobre os joelhos, que ela é inglesa. Uma criança francesa não se comporta mais assim: abre os cotovelos em leque e os apóia sobre a mesa, e assim por diante.

Sobre a *corrida*, enfim, também presenciei, como vós todos, a mudança de técnica. Imaginem que meu professor de ginástica, um dos melhores formados em Joinville, por volta de 1860, ensinou-me a correr com os punhos colados ao corpo: movimento completamente contraditório a todos os movimentos da corrida; foi preciso que eu visse os corredores profissionais de 1890 para compreender que devia correr de outro modo.

Assim, durante muitos anos tive a noção da natureza social do “*habitus*”. Observem que digo em bom latim, compreendido na França, “*habitus*”. A palavra exprime, infinitamente melhor que “hábito”, a “*exis*” [hexis], o “adquirido” e a “faculdade” de Aristóteles (que era um psicólogo). Ela não designa os hábitos metafísicos, a “memória” misteriosa, tema de volumosas ou curtas e famosas teses. Esses “hábitos” variam não simplesmente com os indivíduos e suas imitações, variam sobretudo com as sociedades, as educações, as conveniências e as modas, os prestígios. É preciso ver técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual, lá onde geralmente se vê apenas a alma e suas faculdades de repetição.

Assim, tudo me reconduzia um pouco à posição tomada por alguns de nós, aqui em nossa Sociedade, a exemplo de Comte: a posição de Dumas, por exemplo, que, nas relações constantes entre o biológico e o

sociológico, não reserva muito espaço à intermediação psicológica. E concluí que não se podia ter uma visão clara de todos esses fatos, da corrida, do nado etc., senão fazendo intervir uma tríplice consideração em vez de uma única, fosse ela mecânica e física, como uma teoria anatômica e fisiológica da marcha, ou, ao contrário, psicológica ou sociológica. É o tríplice ponto de vista, o do “homem total”, que é necessário.

Enfim, uma outra série de fatos se impunha. Em todos esses elementos da arte de utilizar o corpo humano os fatos de *educação* predominavam. A noção de educação podia sobrepor-se à de imitação. Pois há crianças, em particular, que têm faculdades de imitação muito grandes, outras muito pequenas, mas todas se submetem à mesma educação, de modo que podemos compreender a seqüência dos encadeamentos. O que se passa é uma imitação prestigiosa. A criança, como o adulto, imita atos bem-sucedidos que ela viu ser efetuados por pessoas nas quais confia e que têm autoridade sobre ela. O ato se impõe de fora, do alto, mesmo um ato exclusivamente biológico, relativo ao corpo. O indivíduo assimila a série dos movimentos de que é composto o ato executado diante dele ou com ele pelos outros.

É precisamente nessa noção de prestígio da pessoa que faz o ato ordenado, autorizado, provado, em relação ao indivíduo imitador, que se verifica todo o elemento social. No ato imitador que se segue, verificam-se o elemento psicológico e o elemento biológico.

Mas o todo, o conjunto é condicionado pelos três elementos indissoluvelmente misturados.

Tudo isso pode facilmente ser relacionado a outros fatos. Num livro de Elsdon Best, publicado na França em 1925, acha-se um documento notável sobre a maneira de andar da mulher maori (Nova Zelândia). (Não se diga que são primitivos, julgo-os sob certos aspectos superiores aos celtas e aos germanos.) “As mulheres indígenas adotam um certo ‘*gait*’ (a palavra inglesa é deliciosa): a saber, um balanceio solto e no entanto articulado dos quadris que nos parece desgracioso, mas que é extremamente admirado pelos Maori. As mães exercitavam (o autor diz “*drill*”) suas filhas nessa maneira de andar que é chamada ‘*onior*’. Ouvi mães dizerem a suas filhas (eu traduzo): ‘não estás fazendo o *onior*’, quando uma menina deixava de fazer esse balanceio.” (*The Maori*, 1, p. 408-9, cf. p. 135.) Era uma maneira adquirida, e não uma maneira natural de andar. Em suma, talvez não exista “maneira natural” no adulto. E com mais

razão ainda quando outros fatos técnicos intervêm: no que se refere a nós, o fato de andarmos calçados transforma a posição de nossos pés; sentimos isso bem ao andarmos descalços.

Essa mesma questão fundamental colocava-se a mim, por um outro aspecto, a propósito de todas as noções relativas à força mágica, à crença na eficácia não apenas física, mas oral, ritual, de certos atos. Aqui me situo mais em meu terreno do que no terreno perigoso da psicofisiologia dos modos de andar, no qual me arrisco diante de vós.

Eis aqui um fato mais "primitivo", australiano desta vez: uma fórmula de ritual de caça e ritual de corrida ao mesmo tempo. Sabe-se que o australiano consegue correr atrás de cangurus, emas, cães selvagens, até deixá-los exaustos. Consegue capturar o opossum no alto de sua árvore, embora o animal ofereça uma resistência particular. Um desses rituais de corrida, observado há já cem anos, é o da corrida ao cão selvagem, o dingo, nas tribos dos arredores de Adelaide. O caçador não cessa de cantar a seguinte fórmula:

*Golpeia-o com o tufo de plumas de águia (de iniciação etc.),
Golpeia-o com o cinto,
Golpeia-o com a faixa de cabeça,
Golpeia-o com o sangue da circuncisão,
Golpeia-o com o sangue do braço,
Golpeia-o com os mênstruos da mulher,
Faça ele dormir etc.¹*

Numa outra cerimônia, a da caça ao opossum, o indivíduo leva na boca um pedaço de cristal de rocha (*kawemukka*), pedra mágica entre todas, e canta uma fórmula do mesmo gênero, e é assim convencido de que pode desaninhar o gambá, trepar e ficar suspenso na árvore pelo cinto, perseguir, pegar e finalmente matar essa caça difícil.

As relações entre os procedimentos mágicos e as técnicas da caça são evidentes, demasiado universais para nisso insistirmos.

O fenômeno psicológico que constatamos nesse momento é, do ponto de vista habitual do sociólogo, muito fácil de perceber e de compreender. Mas o que queremos destacar agora é a confiança, o *momentum* psicológico capaz de associar-se a um ato que é antes de tudo uma

1. Teichelmann e Schumann 1840. Retomado por Eyre, *Journal etc.*, II: 241.

proeza de resistência biológica, obtida graças a palavras e a um objeto mágico.

Ato técnico, ato físico, ato mágico-religioso confundem-se para o agente. Eis aí os elementos de que eu dispunha.

* * *

Isso ainda não me satisfazia. Eu via como tudo podia ser descrito, mas não organizado; não sabia que nome, que título dar a tudo aquilo.

Era muito simples, eu só precisava referir-me à divisão dos atos tradicionais em técnicas e em ritos, que considero fundada. Todos esses modos de agir eram técnicas, são técnicas do corpo.

Todos cometemos, e cometi durante muitos anos, o erro fundamental de só considerar que há técnica quando há instrumento. Era preciso voltar a noções antigas, aos dados platônicos sobre a técnica, quando Platão falava de uma técnica da música e em particular da dança, e ampliar essa noção.

Chamo técnica um ato *tradicional eficaz* (e vejam que nisso não difere do ato mágico, religioso, simbólico). Ele precisa ser *tradicional e eficaz*. Não há técnica e não há transmissão se não houver tradição. Eis em que o homem se distingue antes de tudo dos animais: pela transmissão de suas técnicas e muito provavelmente por sua transmissão oral.

Peço-vos então a permissão de considerar que adotais minhas definições. Mas qual é a diferença entre o ato tradicional eficaz da religião, o ato tradicional, eficaz, simbólico, jurídico, os atos da vida em comum, os atos morais, de um lado, e o ato tradicional das técnicas, de outro? É que este último é sentido pelo autor *como um ato de ordem mecânica, física ou físico-química*, e é efetuado com esse objetivo.

Nessas condições, cabe dizer simplesmente: estamos lidando com *técnicas do corpo*. O corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem. Ou, mais exatamente, sem falar de instrumento: o primeiro e o mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico, do homem, é seu corpo. Imediatamente, toda a imensa categoria daquilo que, em sociologia descritiva, eu classificava como "diversos" desaparece dessa rubrica e ganha forma e corpo: sabemos onde colocá-la.

Antes das técnicas de instrumentos, há o conjunto das técnicas do corpo. Não quero exagerar a importância desse tipo de trabalho, trabalho de taxonomia psico-sociológica. Mas já é alguma coisa: a ordem

posta nas idéias, onde não havia nenhuma. Mesmo no interior desse agrupamento de fatos, o princípio permitia uma classificação precisa. Essa adaptação constante a um objetivo físico, mecânico, químico (por exemplo, quando bebemos) é efetuada numa série de atos montados, e montados no indivíduo não simplesmente por ele próprio mas por toda a sua educação, por toda a sociedade da qual faz parte, conforme o lugar que nela ocupa.

Além disso, todas essas técnicas se ordenam muito facilmente num sistema que nos é comum: a noção fundamental dos psicólogos, sobretudo Rivers e Head, da vida simbólica do espírito, noção que temos da atividade da consciência como sendo, antes de tudo, um sistema de montagens simbólicas.

Eu não acabaria nunca se quisesse vos mostrar todos os fatos que poderíamos enumerar para demonstrar esse concurso do corpo e dos símbolos morais ou intelectuais. Olhem para nós mesmos, neste momento. Tudo em nós todos é imposto. Estou a conferenciar convosco; vedes isso em minha postura sentada e em minha voz, e me escutais sentados e em silêncio. Temos um conjunto de atitudes permitidas ou não, naturais ou não. Assim, atribuiremos valores diferentes ao fato de olhar fixamente: símbolo de cortesia no exército, de descortesia na vida corrente.

II. Princípios de classificação das técnicas do corpo

Duas coisas são imediatamente visíveis a partir dessa noção de técnicas do corpo: elas se dividem e variam por sexos e por idades.

1) *Divisão das técnicas do corpo entre os sexos* (e não simplesmente divisão do trabalho entre os sexos). — O assunto é bastante considerável. As observações de Yerkes e de Köhler sobre a posição dos objetos em relação ao corpo e especialmente ao regaço, no macaco, podem inspirar comentários gerais sobre a diferença de atitudes dos corpos em movimento em relação a objetos em movimento nos dois sexos. Sobre esse ponto, aliás, há observações clássicas feitas sobre o homem. Seria preciso completá-las. Permito-me indicar a meus amigos psicólogos esta série de pesquisas. Tenho pouca competência e, de resto, não teria tempo. Tomemos a maneira de fechar o punho. O homem fecha normalmente o punho com o polegar para fora, a mulher com o polegar para dentro; talvez porque ela não foi educada para isso, mas estou certo de que, se a educassem, ela teria dificuldades. O soco, o arremesso do golpe, na mulher, são frouxos. E todos sabem que, ao lançar uma pedra, o arremesso da mulher é não apenas frouxo, mas sempre diferente do do homem: plano vertical em vez de horizontal.

Talvez se trate aqui de duas instruções. Pois há uma sociedade dos homens e uma sociedade das mulheres. Mas creio também que há talvez coisas biológicas e outras psicológicas, a ver. Seja como for, o psicólogo sozinho não poderá oferecer senão explicações duvidosas e precisará da colaboração de duas ciências vizinhas: fisiologia, sociologia.

2) *Variação das técnicas do corpo com as idades*. — A criança se agacha normalmente. Nós não sabemos mais nos agachar. Considero isso um absurdo e uma inferioridade de nossas raças, civilizações, sociedades. Um exemplo. Estive no *front* com australianos (brancos). Eles tinham

uma superioridade considerável sobre mim. Quando interrompíamos a marcha sobre a lama ou poças d'água, eles podiam sentar-se sobre os calcanhares, repousar, e a "inundação", como dizíamos, ficava abaixo de seus calcanhares. Eu era obrigado a ficar em pé com minhas botas, todo ereto dentro d'água. A posição agachada é, em minha opinião, uma posição interessante, que pode ser conservada numa criança. É um gravíssimo erro proibir-lhe. Toda a humanidade, exceto nossas sociedades, a conservou.

Aliás, na série das idades da raça humana, essa postura parece ter igualmente mudado de importância. Todos se lembram que outrora se considerava como um sinal de degenerescência o arqueamento dos membros inferiores. Foi dada uma explicação fisiológica desse traço racial. Aquele que Virchow ainda considerava como um pobre degenerado e que não é senão o homem dito de Neanderthal, tinha as pernas arqueadas. É que ele vivia normalmente agachado. Há portanto coisas que acreditamos ser da ordem da hereditariedade e que são, na verdade, de ordem fisiológica, de ordem psicológica e de ordem social. Uma certa forma dos tendões e mesmo dos ossos não é senão uma conseqüência de uma certa forma de apoiar-se e firmar-se. Isso é bastante claro. Por esse procedimento, é possível não apenas classificar as técnicas, mas classificar suas variações por idade e por sexo.

Estabelecida essa classificação em relação à qual todas as classes da sociedade se dividem, podemos entrever uma terceira.

3) *Classificação das técnicas do corpo em relação ao rendimento.* — As técnicas do corpo podem se classificar em função de seu rendimento, dos resultados de um adestramento. O adestramento, como a montagem de uma máquina, é a busca, a aquisição de um rendimento. Aqui, é um rendimento humano. Essas técnicas são portanto as normas humanas do adestramento humano. Assim como fazemos com os animais, os homens as aplicaram voluntariamente a si mesmos e a seus filhos. As crianças foram provavelmente as primeiras criaturas assim adestradas, antes dos animais, que precisaram primeiro ser domesticados. Numa certa medida, portanto, eu poderia comparar essas técnicas, elas mesmas e sua transmissão, a adestramentos, classificando-as por ordem de eficácia.

Aqui intervem a noção, muito importante em psicologia e em sociologia, de destreza. Mas, em francês, temos apenas um termo ruim, "*habile*", que traduz mal a palavra latina "*habilis*", bem melhor para

designar as pessoas que têm o senso da adaptação de seus movimentos bem coordenados a objetivos, que têm hábitos, que "sabem como fazer". É a noção inglesa de "*craft*", de "*clever*" (destreza, presença de espírito e hábito), é a habilidade em alguma coisa. Mais uma vez, estamos claramente no domínio técnico.

4) *Transmissão da forma das técnicas.* — Último ponto de vista: o ensino das técnicas sendo essencial, podemos classificá-las em relação à natureza dessa educação e desse adestramento. E eis aqui um novo campo de estudos: incontáveis detalhes inobservados, e cuja observação deve ser feita, compõem a educação física de todas as idades e dos dois sexos. A educação da criança é repleta daquilo que chamam detalhes, mas que são essenciais. Veja-se o problema da ambidestria, por exemplo: observamos mal os movimentos da mão direita e os da mão esquerda, e sabemos mal como são ensinados. Reconhecemos à primeira vista um religioso muçulmano: mesmo quando tem um garfo e uma faca (o que é raro), ele fará o impossível para servir-se apenas de sua mão direita. Ele jamais deve tocar o alimento com a esquerda e certas partes do corpo com a direita. Para saber por que ele não faz determinado gesto e faz outro, não bastam nem fisiologia nem psicologia da dissimetria motora no homem, é preciso conhecer as tradições que impõem isso. Robert Hertz colocou bem esse problema.¹ Mas reflexões desse gênero e outras podem aplicar-se a tudo que é escolha social dos princípios dos movimentos.

Há razão de estudar todos os modos de adestramento, de imitação e, particularmente, essas formas fundamentais que podemos chamar o modo de vida, o *modus*, o *tonus*, a "matéria", as "maneiras", a "feição".

Eis aqui uma primeira classificação, ou melhor, quatro pontos de vista.

1. Hertz 1909. Reimpresso em *Mélanges de Sociologie religieuse et de folklore*, Alcan.

III. Enumeração biográfica das técnicas do corpo

Uma classificação bem diferente é, não direi mais lógica, porém mais fácil para o observador. Trata-se de uma enumeração simples. Eu havia projetado vos apresentar uma série de pequenos quadros, como os preparam os professores americanos. Vamos simplesmente seguir mais ou menos as idades do homem, a biografia normal de um indivíduo, para dispor as técnicas que lhe dizem respeito ou que lhe ensinam.

1. *Técnicas do nascimento e da obstetrícia.* – Os fatos são relativamente mal conhecidos, e muitas informações clássicas são discutíveis.¹ Entre as boas estão as de Walter Roth, sobre as tribos australianas do Queensland e da Guiana britânica.

As formas da obstetrícia são muito variáveis. No nascimento do menino Buda, sua mãe, Mãya, agarrou-se a um galho de árvore. Ela deu à luz em pé. Uma boa parte das mulheres da Índia ainda fazem assim. Coisas que acreditamos normais, como o parto na posição deitada de costas, não são mais normais que as outras, por exemplo a posição de quatro. Há técnicas do parto, seja por parte da mãe, seja por parte de seus auxiliares; do modo de pegar a criança, da ligadura e-corte do cordão umbilical; cuidados com a mãe, com a criança. Essas são questões já bastante consideráveis. Eis algumas outras: a escolha da criança, o abandono dos fracos, a condenação à morte dos gêmeos são momentos decisivos na história de uma raça. Tanto na história antiga como nas outras civilizações, o reconhecimento da criança é um acontecimento capital.

2. *Técnicas da infância.* – *Criação e alimentação da criança.* – Atitudes dos dois seres em relação: a mãe e a criança. Consideremos a criança: a sucção, a maneira de transportá-la etc. A história desse transporte é muito

1. Mesmo as últimas edições do Ploss 1887 (por Bartels etc.) deixam a desejar sobre esse ponto.

importante. A criança transportada junto à pele da mãe durante dois ou três anos tem uma atitude completamente diferente frente a ela do que uma criança não transportada;² ela tem um contato com sua mãe muito diferente que o da criança entre nós. Pendura-se ao pescoço, ao ombro, aos quadris dela. É uma ginástica notável, essencial para toda a sua vida. Assim como, para a mãe, é uma outra ginástica transportá-la. Parecem originar-se aqui, inclusive, estados psíquicos desaparecidos de nossas infâncias. Há contatos de sexos e de peles etc.

Desmame. – Amamentação muito longa, geralmente de dois a três anos. Obrigação de amamentar, às vezes mesmo obrigação de amamentar animais. A mulher demora muito a suspender o leite. Além disso, há relações entre o desmame e a reprodução, interrupção da reprodução até o desmame.³

A humanidade pode perfeitamente ser dividida em povos com berços e povos sem berços. Pois há técnicas do corpo que supõem um instrumento. Nos países com berços situam-se quase todos os povos do hemisfério norte, os da região andina e um certo número de populações da África central. Nestes dois últimos grupos, o uso do berço coincide com a deformação craniana (que talvez tenha graves consequências fisiológicas).

A criança após o desmame. – Ela sabe comer e beber; é ensinada a andar; sua visão, sua audição, seu senso do ritmo, da forma e do movimento são exercitados, freqüentemente para a dança e a música.

Ela aprende as noções e os costumes de relaxamento, de respiração. Adota certas posturas, que geralmente lhe são impostas.

3. *Técnicas da adolescência.* – A observar sobretudo no homem. Menos importantes entre as moças, nas sociedades a cujo estudo é destinado um curso de Etnologia. O grande momento da educação do corpo é, de fato, o da iniciação. Imaginamos, em virtude da maneira como nossos filhos e filhas são educados, que tanto uns quanto as outras adquirem as mesmas maneiras e posturas, recebendo o mesmo treinamento em toda parte. Essa já é uma idéia errada entre nós – sendo completamente falsa em povos ditos primitivos. Além disso, descrevemos os fatos como se

2. Começam a ser publicadas observações sobre esse ponto. 3. A grande coleção de fatos reunidos por Ploss, refeita por Bartels, é satisfatória sobre esse ponto.

houvesse sempre e em toda parte algo do gênero de nossa escola, que começa a partir de um momento e deve cuidar da criança e educá-la para a vida. É o contrário que é a regra. Por exemplo: em todas as sociedades negras, a educação do rapaz intensifica-se em sua adolescência, a das mulheres permanecendo, por assim dizer, tradicional. Não há escola para as mulheres. Elas seguem a escola de suas mães e nelas se formam constantemente, para passar, salvo exceções, diretamente ao estado de esposas. Já o rapaz ingressa na sociedade dos homens, onde aprende seu ofício e sobretudo seu ofício militar. Contudo, tanto para os homens como para as mulheres, o momento decisivo é o da adolescência. É nesse momento que eles aprendem definitivamente as técnicas do corpo que conservarão durante toda a sua idade adulta.

4. *Técnicas da idade adulta.* – Para fazer um inventário destas, podemos seguir os diversos momentos da jornada em que se repartem movimentos coordenados e pausas.

Podemos distinguir o sono e a vigília, e, na vigília, o repouso e a atividade.

1) *Técnicas do sono.* – A noção de que deitar numa cama é algo natural é completamente inexata. Posso vos dizer que a guerra me ensinou a dormir em toda parte, sobre montes de seixos, por exemplo, mas que jamais pude mudar de leito sem ter um momento de insônia: somente no segundo dia eu podia adormecer depressa.

O que é muito simples é que podemos distinguir as sociedades que nada têm para dormir, exceto “o chão duro”, e as outras que se valem de um instrumento. A “civilização de 15° de latitude”, de que fala Graebner,⁴ caracteriza-se, entre outras coisas, pelo uso de um apoio para a nuca, para dormir. Esse objeto é geralmente um totem, às vezes esculpido com figuras agachadas de homens, de animais totêmicos. – Há os povos com esteira e os povos sem esteira (Ásia, Oceania, uma parte da América). – Há os com travesseiros e os sem travesseiros. – Há as populações que se comprimem em roda para dormir, em volta de um fogo, ou mesmo sem fogo. Há maneiras primitivas de se aquecer e de aquecer os pés. Os fueguinos, que vivem num lugar muito frio, só aquecem os pés quando dormem, apenas com um cobertor de pele (guanaco). – Há, enfim, o sono em pé. Os Masai conseguem dormir em pé. Eu mesmo

4. Graebner 1923.

dormi em pé, na montanha. Várias vezes dormi montado a cavalo, inclusive em marcha, às vezes: o cavalo era mais inteligente que eu. Os velhos historiadores das invasões nos representam hunos e mongóis dormindo a cavalo. Isso ainda é verdade, e seus cavaleiros adormecidos não detêm a marcha dos cavalos.

Há o uso do cobertor. Povos que dormem cobertos e os que dormem não cobertos. Há a rede e a maneira de dormir suspenso.

Eis aí uma grande quantidade de práticas que são ao mesmo tempo técnicas do corpo, profundas em repercussões e efeitos biológicos. Tudo isso pode e deve ser observado no trabalho de campo; centenas dessas coisas estão ainda por conhecer.

2) *Vigília: Técnicas do repouso.* – O repouso pode ser repouso completo ou simples pausa: deitado, sentado, agachado etc. Tentai vos agachar. Vereis a tortura que vos causa, por exemplo, fazer uma refeição marroquina em conformidade com os ritos. A maneira de sentar-se é fundamental. Podeis distinguir a humanidade de cócoras e a humanidade sentada. E, nesta última, os povos com bancos e os sem bancos e estrados, os povos com assentos e os sem assentos. O assento de madeira sustentado por figuras agachadas é muito comum, fato muito significativo, em todas as regiões a 15° de latitude norte e da linha do equador dos dois continentes.⁵ Há os povos que têm mesas e os que não as têm. A mesa, a “trapeza” grega, está longe de ser universal. Em todo o Oriente, usa-se normalmente um tapete, uma esteira. Tudo isso é bastante complicado, pois esses repouso comportam a refeição, a conversação etc. Algumas sociedades fazem seus repouso em posições singulares. Assim, toda a África nilótica e uma parte da região do Chade, até o Tanganika, são povoadas por homens que, nos campos, põem-se como aves pernaltas para repousar. Alguns conseguem ficar num pé só sem ajuda, outros se apóiam num bastão. Eis aí verdadeiros traços de civilizações formados por essas técnicas de repouso, comuns a um grande número, a famílias inteiras de povos. Nada parece mais natural a psicólogos; não sei se eles concordam inteiramente comigo, mas creio que essas posturas na savana se devem à altura das ervas, à função de pastor, de sentinela etc.; elas são adquiridas com dificuldade pela educação, e conservadas.

Há ainda o repouso ativo, geralmente estético; assim, é freqüente mesmo a dança no repouso etc. Voltaremos a esse ponto.

5. Essa é uma das boas observações de Graebner, *ibid.*

3) *Técnicas da atividade, do movimento.* — Por definição, o repouso é a ausência de movimentos, o movimento, a ausência de repouso. Eis aqui uma enumeração pura e simples:

Movimentos do corpo inteiro: rastejar; pisar, andar. *A marcha: habitus* do corpo em pé ao andar, respiração, ritmo da marcha, balanceio dos punhos, dos cotovelos, progressão do tronco adiante do corpo ou por avanço alternado dos dois lados do corpo (estamos habituados a avançar com o corpo todo de uma só vez). Pés para fora, pés para dentro. Extensão da perna. Zombam do “passo de ganso”. É o meio de o exército alemão obter o máximo de extensão da perna, dado que a maioria dos homens do norte, de pernas compridas, gostam de dar o passo mais longo possível. Na falta desses exercícios, um grande número de nós, na França, ficamos cambaios, em maior ou menor grau, do joelho. Eis uma das idiossincrasias que são ao mesmo tempo de raça, de mentalidade individual e de mentalidade coletiva. Técnicas como a da “meia-volta” são das mais curiosas. A meia-volta “por princípio” à inglesa é tão diferente da nossa que é todo um estudo aprendê-la.

Corrida. — Posição do pé, dos braços, respiração, magia da corrida, resistência. Vi em Washington o chefe da Confraria do fogo dos índios hopi, que vinha, com quatro de seus homens, protestar contra a proibição de utilizar bebidas alcoólicas para suas cerimônias. Ele havia andado 250 milhas sem parar. Todos os Pueblos estão acostumados a proezas físicas desse tipo. Hubert, que os conheceu, os comparava fisicamente aos atletas japoneses. Esse mesmo índio era um dançarino incomparável.

Enfim, chegamos às técnicas de repouso ativo, que não dizem respeito simplesmente à estética mas também a jogos do corpo.

Dança. — Talvez tenhais assistido às aulas dos srs. von Hornbostel e Curt Sachs. Recomendo-vos a belíssima história da dança deste último.⁶ Admito a divisão que eles fazem em danças de repouso e danças de ação. Admito menos, porém, sua hipótese sobre a repartição dessas danças. Eles são vítimas do erro fundamental em que vive uma parte da sociologia. Haveria sociedades com descendência exclusivamente masculina e outras com descendência uterina. Umas, feminizadas, dançariam sobretudo sem sair do lugar; outras, de descendência masculina, sentiriam prazer no deslocamento.

6. Curt Sachs 1933.

Curt Sachs classificou melhor essas danças em danças extrovertidas e danças introvertidas. Estamos em plena psicanálise, provavelmente bastante fundamentada aqui. Em verdade, o sociólogo deve ver as coisas de um modo mais complexo. Assim, os polinésios, e os Maori em particular, agitam-se muito, sem sair do lugar, ou se deslocam com força quando têm espaço para fazer isso.

Convém distinguir a dança dos homens e a das mulheres, frequentemente opostas.

Enfim, é preciso saber que a dança enlaçada é um produto da civilização moderna da Europa. O que demonstra que coisas completamente naturais para nós são históricas. Aliás, elas são motivo de horror para o mundo inteiro, exceto para nós.

Deixo de lado as técnicas do corpo que funcionam como profissões ou parte de profissões ou de técnicas mais complexas.

Salto. — Assistimos à transformação da técnica do salto. Todos fomos ensinados a saltar a partir de um trampolim e, mais uma vez, de frente. Felizmente isso acabou. Atualmente salta-se de lado. Salto em comprimento, largura, profundidade. Salto de posição, salto com vara. Aqui reconhecemos os temas de reflexão de nossos amigos Köhler, Guillaume e Meyerson: a psicologia comparada do homem e dos animais. Não falarei disso. Essas técnicas variam infinitamente.

Escalar. — Posso vos dizer que sou um mau escalador de árvores, um pouco melhor de montanha e rochedo. Diferença de educação, portanto de método.

Um método de escalar com o cinto cingindo a árvore e o corpo é fundamental, em todos os povos ditos primitivos. Mas nós não empregamos esse cinto. Vemos o operário dos telégrafos escalar os postes com seus ganchos e sem cinto. Deveriam ensinar-lhes esse procedimento.⁷

A história dos métodos de alpinismo é notável. Ela fez progressos fabulosos durante minha existência.

Descida. — Nada mais vertiginoso do que ver num declive um Kabyla com seus chinelos. Como ele consegue firmar-se, e sem perder os chinelos? Tentei fazer o mesmo, não compreendo.

Aliás, também não compreendo como as senhoras conseguem andar com seus saltos altos. Assim, há tudo a observar, e não apenas a comparar.

7. Acabo finalmente de vê-lo utilizado (primavera de 1935).

Nado. – Eu vos disse o que pensava disso. Mergulhar, nadar; utilizações de meios suplementares: bóias, pranchas etc. Estamos no caminho da invenção da navegação. Fui um dos que criticaram o livro dos de Rougé sobre a Austrália, mostraram seus plágios, apontaram suas graves inexatidões. Como tantos outros, eu considerava fantasioso seu relato: eles tinham visto os Niol-Niol (oeste e norte da Austrália) cavalgar enormes tartarugas do mar. Pois bem, temos agora excelentes fotografias em que eles são vistos cavalgando tartarugas. Do mesmo modo, a história da prancha de madeira sobre a qual se nada foi anotada por Rattray em relação aos *Ashanti* (vol. I). E ela também é verdadeira para os indígenas de quase todas as lagunas da Guiné, de Porto-Novo, de nossas próprias colônias.

Movimentos de força. – Empurrar, puxar, levantar. Todos sabem o que é um esforço muscular da região lombar. É uma técnica aprendida e não uma simples série de movimentos.

Lançar, arremessar no ar, em superfície etc.; a maneira de segurar nos dedos o objeto a lançar é importante e comporta grandes variações.

Segurar. Segurar com os dentes. Uso dos dedos do pé, da axila etc.

Todo esse estudo dos movimentos mecânicos já vem sendo feito. Trata-se da formação de pares mecânicos com o corpo. Todos se lembram bem da teoria de Reulaux sobre a formação desses pares. E cabe aqui recordar o nome importante de Farabeuf. Assim que me sirvo de minha mão fechada, com mais forte razão quando o homem teve em mãos “o soco-inglês chelense”, “pares” são formados.

Aqui situam-se todas as habilidades manuais, as prestidigitações, a acrobacia, o atletismo etc. Devo vos confessar que sempre tive a maior admiração pelos prestidigitadores, pelos ginastas, e não cesso de tê-la.

4) *Técnicas dos cuidados do corpo. Esfregar, lavar, ensaboar.* – Esse dossiê é quase recente. Os inventores do sabão não foram os antigos, eles não se ensaboavam. Foram os gauleses. E, por outro lado, independentemente, toda a América central e a do sul (nordeste) se ensaboavam com a madeira-do-panamá e com o pau-brasil, donde o nome desse império.

Cuidados da boca. – Técnicas do tossir e do cuspir. Eis aqui uma observação pessoal. Uma garotinha não sabia cuspir, o que agravava seus resfriados. Fui informado de que na aldeia de seu pai e particularmente na família de seu pai, no Berry [província da França], ninguém sabia cuspir. Ensinei-lhe a fazer isso. Dava-lhe uma moeda por cuspida.

Como ela queria muito ter uma bicicleta, aprendeu a cuspir. Foi a primeira da família a saber cuspir.

Higiene das necessidades naturais. – Aqui poderiam ser enumerados fatos sem conta.

5) *Técnicas do consumo. Comer.* – Todos se lembram da anedota do xá da Pérsia, contada por Höffding. Convidado por Napoleão III, o xá comia com os dedos; o imperador insiste para que ele se sirva de um garfo de ouro. “Não sabeis de que prazer vós me privais”, responde-lhe o xá.

Ausência e uso da faca. Um grande erro é cometido por Mac Gee, para quem os Seri (Ilha de Madalena, Califórnia), por não conhecerem a faca, eram os mais primitivos dos homens. Eles não têm faca para comer, só isso.

Bebida. – É muito útil ensinar as crianças a beber diretamente na fonte, na água que jorra ou em veios d’água etc., a beber com gosto.

6) *Técnicas da reprodução.* – Nada mais técnico do que as posições sexuais. Muito poucos autores têm a coragem de falar dessa questão. Devemos agradecer Krauss por ter publicado sua grande coleção de *Anthropophyteia*. Consideremos, por exemplo, a seguinte técnica de posição sexual: a mulher com as pernas suspensas pelos joelhos aos cotovelos do homem. É uma técnica *específica* de todo o Pacífico, da Austrália ao Peru, passando pelo estreito de Behring – e bastante rara noutras partes.

Há todas as técnicas dos atos sexuais normais e anormais. Toques por sexo, mistura das respirações, beijos etc. Aqui as técnicas e a moral sexuais estão em estreitas relações.

7) Há, por fim, as *técnicas de medicação, do anormal*: massagens etc. Mas deixemos de lado.

IV. Considerações gerais

Questões gerais talvez vos interessem mais do que essas longas enumerações de técnicas que apresentei. O que sobressai nitidamente delas é que em toda parte nos encontramos diante de montagens fisio-psico-sociológicas de séries de atos. Esses atos são mais ou menos habituais e mais ou menos antigos na vida do indivíduo e na história da sociedade.

Vamos mais longe: uma das razões pelas quais essas séries podem ser montadas mais facilmente no indivíduo é que elas são montadas pela autoridade social e para ela. Cabo de infantaria, eis como eu ensinava a razão do exercício em fileira cerrada. Eu proibia a marcha ordinária e a formação de filas duplas, e obrigava o esquadrão a passar entre duas das árvores do pátio. Eles marchavam colados uns aos outros, mas percebiam que a ordem que eu lhes dava não era assim tão estúpida. Há em todo o conjunto da vida em grupo uma espécie de educação dos movimentos em fileira cerrada.

Em toda sociedade, todos sabem e devem saber e aprender o que devem fazer em todas as condições. Naturalmente, a vida social não é isenta de estupidez e de anormalidades. O erro pode ser um princípio. Só recentemente a marinha francesa passou a ensinar seus marujos a nadar. Mas o princípio é este: exemplo e ordem. Há portanto uma forte causa sociológica em todos esses fatos. Espero que concordeis comigo.

Por outro lado, já que se trata de movimentos do corpo, tudo supõe um enorme aparelho biológico, fisiológico. Qual a espessura da roda de engrenagem psicológica? Digo propositalmente roda de engrenagem. Um seguidor de Comte diria que não há intervalo entre o social e o biológico. O que posso vos dizer é que vejo aqui os fatos psicológicos como engrenagens e que não os vejo como causas, exceto nos momentos de criação ou de reforma. Os casos de invenção, de posição de princípios, são raros. Os casos de adaptação são de natureza psicológica

individual. Mas geralmente são comandados pela educação, e no mínimo pelas circunstâncias da vida em comum, do convívio.

Por outro lado, há duas importantes questões na ordem do dia da psicologia – a da capacidade individual, da orientação técnica, e a da característica, da biotipologia – que podem contribuir para o breve levantamento que acabamos de fazer. Em minha opinião, os grandes progressos da psicologia, nos últimos tempos, não foram feitos na área das chamadas faculdades da psicologia, mas sim em psicotécnica, e em análise dos “todos” psíquicos.

Aqui o etnólogo depara com as grandes questões das possibilidades psíquicas dessa e daquela raça, dessa e daquela biologia desse e daquele povo. São questões fundamentais. Mas penso que aqui também estamos diante de fenômenos biológico-sociológicos. Creio que a educação fundamental das técnicas que vimos consiste em fazer adaptar o corpo a seu uso. Por exemplo, as grandes provas de estoicismo etc., que constituem a iniciação na maior parte da humanidade, têm por finalidade ensinar o sangue-frio, a resistência, a seriedade, a presença de espírito, a dignidade etc. A principal utilidade que vejo em meu alpinismo de outrora foi essa educação de meu sangue-frio, que me permitia dormir em pé num degrau à beira do abismo.

Creio que essa noção de educação das raças que se selecionam em vista de um rendimento determinado é um dos momentos fundamentais da própria história: educação da visão, educação da marcha – subir, descer, correr. É, em particular, na educação do sangue-frio que ela consiste. E este é, antes de tudo, um mecanismo de retardamento, de inibição de movimentos desordenados; esse retardamento permite, a seguir, uma resposta coordenada de movimentos coordenados, que partem então na direção do alvo escolhido. Essa resistência à perturbação invasora é fundamental na vida social e mental. Ela separa entre si, ela classifica mesmo as sociedades ditas primitivas: conforme as reações são mais ou menos brutais, irrefletidas, inconscientes, ou, ao contrário, isoladas, precisas, comandadas por uma consciência clara.

É graças à sociedade que há uma intervenção da consciência. Não é graças à inconsciência que há uma intervenção da sociedade. É graças à sociedade que há segurança e presteza nos movimentos, domínio do consciente sobre a emoção e o inconsciente. É graças à razão que a marinha francesa obrigará seus marujos a aprender a nadar.

Daí passaríamos facilmente a problemas bem mais filosóficos.

Não sei se prestastes atenção ao que nosso amigo Granet já indicou a partir de suas pesquisas sobre as técnicas do taoísmo, técnicas do corpo, da respiração, em particular. Fiz suficientes estudos nos textos sânscritos do Ioga para saber que os mesmos fatos se verificam na Índia. No meu entender, no fundo de todos os nossos estados místicos há técnicas do corpo que não foram estudadas, e que foram perfeitamente estudadas pela China e pela Índia desde épocas muito remotas. Esse estudo sócio-psico-biológico da mística deve ser feito. Penso que há necessariamente meios biológicos de entrar em "comunicação com o Deus". E, embora a técnica da respiração etc., seja o ponto de vista fundamental apenas na Índia e na China, creio, enfim, que ela é bem mais difundida de um modo geral. Em todo caso, temos sobre esse ponto meios de compreender um grande número de fatos até aqui não compreendidos. Penso também que todas as descobertas recentes em reflexoterapia merecem nossa atenção, a atenção dos sociólogos, depois da dos biólogos e psicólogos... bem mais competentes que nós.

Sétima parte

MORFOLOGIA SOCIAL

*Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós**

1. Morfologia geral
2. Morfologia sazonal
3. As causas dessas variações sazonais
4. Os efeitos
5. Conclusão

Anexos

* Extraído de *Année Sociologique*, v. 9, [1904-05] 1906, com a colaboração de H. Beuchat.

Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós

Estudo de morfologia social

Propomo-nos estudar aqui a morfologia social das sociedades esquimós. Sabe-se que designamos¹ por essa palavra a ciência que estuda, não apenas para descrevê-lo mas também para explicá-lo, o substrato material das sociedades, isto é, a forma que elas ostentam ao se estabelecerem no solo, o volume e a densidade da população, a maneira como esta se distribui, bem como o conjunto das coisas que servem de base para a vida coletiva.

Mas o fato de nosso trabalho ter por objeto uma população geográfica determinada não significa que se deva considerá-lo como um estudo de pura etnografia. Nossa intenção não é de modo algum reunir, numa monografia descritiva, as particularidades diversas que pode apresentar a morfologia dos povos esquimós. Ao contrário, queremos estabelecer, a propósito dos Esquimós, contribuições de uma certa generalidade. E, se tomamos como objeto especial de nosso estudo essa notável população,² é que as relações para as quais queremos chamar a atenção estão ali como que amplificadas, apresentando caracteres mais

1. Ver *Année Sociologique*, nota de Durkheim, v. 2, 1899: 520-ss, e os anos seguintes (seção VI). 2. Dizemos "população" na falta de palavra melhor. De fato, seria perfeitamente inexato falar de uma nação, da qual as tribos esquimós, elas próprias mal delimitadas, jamais tiveram sequer o embrião. Mas seria também perfeitamente inexato imaginar entre as tribos desse grupo, pouco numerosas (seu número é calculado em apenas 60 mil indivíduos, cf. H. Rink 1887-91: 31-ss, e esses números não foram desmentidos por pesquisas posteriores), diferenças como as que separam entre si as tribos das outras populações ditas primitivas. A civilização inteira, assim como a raça, é de uma notável uniformidade. Sobre a unidade da raça, ver Rink, *ibid.*: 8-ss, e Bahnson 1894, I: 223. Sobre a unidade da língua, ver Rink *ibid.*, II: 6-ss. (não admitimos, naturalmente, todas as hipóteses de Rink) e sobretudo o excelente livro de M. W. Thalbitzer (1904: 225-ss). Essa unidade era um fato bem conhecido dos mais antigos exploradores e serviu de base para as instruções de Franklin e de seus sucessores. Cf. Franklin 1823: 43; Miertsching 1856: 37, p. 42; Markham 1875a: 151. Sobre a unidade da situação material e moral, o livro de Murdoch (1892) é rico de informações. O de H. P. Steensby >

acusados que permitem compreender claramente sua natureza e seu alcance. Fica-se assim melhor preparado para percebê-las mesmo nas sociedades em que elas são menos imediatamente visíveis, em que a trama formada pelos outros fatos sociais as dissimula mais ao observador. Sob esse aspecto, o que faz dos Esquimós um campo de estudo privilegiado é o fato de sua morfologia não ser a mesma nos diferentes momentos do ano: conforme as estações, a maneira como os homens se agrupam, a extensão, a forma de suas casas, a natureza de suas instituições mudam completamente. Essas variações, cuja amplitude excepcionalmente considerável veremos mais adiante, permitem estudar em condições particularmente favoráveis a maneira pela qual a forma material dos agrupamentos humanos, isto é, a natureza e a composição de seu substrato, afeta os diferentes modos da atividade coletiva.

Talvez se julgue que uma única população constitui uma base muito estreita para um estudo em que se busca estabelecer proposições que não se aplicam unicamente a um caso particular. Mas, em primeiro lugar, convém não perder de vista que os Esquimós ocupam uma imensa área litorânea, quando não de territórios.³ Há, não uma, mas várias sociedades esquimós⁴ cuja civilização é bastante homogênea para que elas possam ser utilmente comparadas, e bastante diversificada para que essas comparações sejam fecundas. Além disso, é um erro pensar que o crédito que merece uma proposição científica depende estritamente do

> (1905) é mais especialmente dedicado à civilização material e constitui uma excelente demonstração do fato que indicamos neste momento. Um certo número de trabalhos etnográficos especiais são também importantes; são os: de O. Mason 1896; de Murdoch 1884, sobretudo p. 869, e 1885: 307-16; de Rink e Boas, sobre as lendas, 1889: 122-ss; 1904: 1-14; cf. id. 1901: 355-ss. Os diferentes grupos esquimós têm uma única mitologia, uma única tecnologia, uma única organização social, uma única língua; há apenas diferenças dialetais no que se refere à língua, e variações práticas no que se refere ao restante de seus traços coletivos. O presente trabalho servirá também para demonstrar que eles têm também uma única morfologia. A comparação e a generalização serão, com isso, infinitamente facilitadas e garantidas. 3. Ver mais adiante, p. 431. 4. Não podemos fornecer uma enumeração das sociedades esquimós com seus nomes. Contentamo-nos em indicar os principais trabalhos que se ocuparam dessa questão de nomenclatura geográfica. São, a começar pelo Alaska: os de Dall 1872, I: 180-ss; e 1877, I: 1-8; de Porter e de Wells & Kelly citados mais adiante, p. 432, n. 24; o de Petitot 1872: XIII-ss; de Boas 1884-85: 414-ss. Como se verá, os diversos grupos do Labrador e da Groenlândia não parecem ter nomes tribais (cf. mais adiante, p. 435). O mapa melhor e mais explicativo que qualquer enumeração é o de Thalbitzer 1904.

número de casos em que se julga poder verificá-la. Quando uma relação foi estabelecida num caso, mesmo único, mas metódica e minuciosamente estudada, sua realidade é bem mais segura do que quando, para ser demonstrada, ela é ilustrada com fatos numerosos, mas discordantes, com exemplos curiosos, mas confusamente tomados de sociedades, raças, civilizações as mais heterogêneas. Stuart Mill disse alhures que uma experiência bem feita é suficiente para demonstrar uma lei: ela é infinitamente mais demonstrativa do que muitas experiências mal feitas. Ora, essa regra de método aplica-se à sociologia assim como às outras ciências da natureza. Aliás, indicaremos, no final deste trabalho, alguns fatos que mostrarão que as relações que vamos constatar entre os Esquimós não são desprovidas de generalidade.

Ao tratar dessas questões, somos levados a especificar nossa posição em relação aos métodos praticados pela disciplina especial que adotou o nome de antropogeografia.⁵ Os fatos que ela examina são claramente, num certo sentido, do mesmo gênero que os que iremos abordar. Ela também se propõe estudar o modo de repartição dos homens na superfície do solo e a forma material das sociedades, e não se poderia contestar sem injustiça que as pesquisas que ela empreendeu nessa direção trouxeram resultados importantes. Portanto, nada mais distante de nosso pensamento do que depreciar seja as descobertas positivas, seja as sugestões fecundas que devemos a essa brilhante plêiade de trabalhadores. Ao conceber as sociedades apenas como grupos de homens organizados em pontos determinados do globo, não cometemos o erro de considerá-las como se fossem independentes de sua base territorial; é claro que a configuração do solo, sua riqueza mineral, sua fauna e sua flora afetam a organização delas. Mas, por serem especialistas da geografia, os cientistas dessa escola foram naturalmente induzidos a ver as coisas de que se ocupam sob um ângulo muito particular; em razão

5. Sabe-se que o fundador dessa disciplina foi Ratzel, cujos principais trabalhos: *Anthropogeographie*, 1ª parte, 2ª ed., 1899, 1ª parte, 1ª ed., 1891, *Politische Geographie*, 1897, são mencionados aqui, bem como outros trabalhos no mesmo espírito. Ver *A.S.*, v. 2: 522; 3: 559; 4: 565; 6: 539-ss, 8: 612, 620. (Cf. um resumo, por Ratzel, *A.S.*, v. 3: 9. Encontrar-se-á em *Anthropogeographie*, I: 579, uma bibliografia exaustiva desses trabalhos até 1899; bibliografia continuada na rubrica Geografia humana em *Bibliographie des Annales de Géographie*. Os mais importantes dos trabalhos recentes dessa escola são os da Escola francesa de Vidal de la Blache, de Martonne, Brunhes, Demangeon. Sobre a geografia humana, suas relações com a geografia da vida, ver *Rev. de Synth. Histor.*, III, 1903: 219-40.)

mesmo dos estudos aos quais se dedicam, eles atribuíram ao fator telúrico uma preponderância quase exclusiva.⁶ Em vez de estudarem o substrato material das sociedades em todos os seus elementos e em todos os seus aspectos, é sobretudo e antes de tudo o solo que concentra sua atenção; é ele que está no primeiro plano de suas pesquisas, e tudo que os diferencia dos geógrafos comuns é que eles consideram o solo mais especialmente em suas relações com a sociedade.

Por outro lado, eles atribuíram a esse fator não se sabe que perfeita eficácia, como se ele pudesse produzir os efeitos que, por suas meras forças, implica,⁷ sem precisar concorrer com outras que o reforcem ou o neutralizem, em totalidade ou em parte. Basta, por assim dizer, abrir os livros dos antropogeógrafos mais reputados para ver essa concepção traduzir-se no próprio título dos capítulos: o solo é tratado, sucessivamente, em suas relações com a habitação, em suas relações com a família, em suas relações com o Estado etc.⁸ Ora, na realidade, o solo só age misturando sua ação à de inúmeros outros fatores dos quais é inseparável. Para que determinada riqueza mineral leve os homens a se agrupar em determinado ponto do território, não basta que ela exista; é preciso ainda que o estado da técnica industrial permita sua exploração.

6. Naturalmente não podemos levar em conta, numa exposição tão curta, trabalhos de um gênero ainda mal classificado, e que se aproximam mais da sociologia que da geografia, por serem sobretudo trabalhos de geografia histórica, com considerações de filosofia geográfica da história social, tais como: os de Ramsay 1902: 257-ss; de Mackinder 1904: 421-ss, e sobretudo o *Tableau de la Géographie de la France*, por Vidal de la Blache (1903), cf. C. F. de M. Vacher, *A.S.*, v. 8: 613. Também não levamos em conta certos esboços, feitos principalmente por etnógrafos norte-americanos, e que se aproximam ainda mais do que vamos tentar aqui. Trata-se sobretudo de mostrar a ação imediata do meio físico sobre a vida social, especialmente técnica e religiosa; ver em particular as lições de Mac Gee, Mason e outros em *Report of the U. S. National Museum*, 1895: 741-ss. 7. O último dos geógrafos dessa escola, e também o único que não adere a esse costume, Demangeon (1905: 455-56) acredita, com efeito, que é por intermédio da sociedade que o solo age sobre o homem. Ele se aproxima assim de nossa teoria, ou, se quiserem, nos aproximamos da dele, embora ele nem sempre a aplique. Uma comparação nos fará compreender melhor. J. Davis, num curioso artigo (1903: 413-ss), propõe à geografia ser explicativa da vida humana que a terra suporta. Ele tenta representar por um esquema interessante as linhas de correlações que a geografia tem por finalidade traçar, e os planos que essas linhas atravessam. A nosso ver, um desses planos é, precisamente e sempre, a sociedade, e é ao atravessarem a sociedade que as condições telúricas vão afetar, pela massa social, o indivíduo. 8. Esse é o plano do 1º volume da *Anthropogeographie* de Ratzel, o mais propriamente sociológico dos dois. Cf. *A.S.*, v. 3, o resumo do próprio Ratzel.

Para que os homens se aglomerem, em vez de viver dispersos, não basta que o clima ou a configuração do solo os convidem a isso, é preciso ainda que sua organização moral, jurídica e religiosa lhes permita a vida aglomerada.⁹ Longe de a situação propriamente geográfica ser o fato essencial sobre o qual devemos fixar os olhos quase exclusivamente, ela constitui apenas uma das condições de que depende a forma material dos agrupamentos humanos; e, na maioria das vezes, tal situação só produz seus efeitos por intermédio de múltiplos estados sociais que ela começa por afetar, e que são os únicos que explicam a resultante final. Em uma palavra, o fator telúrico deve ser relacionado com o meio social em sua totalidade e sua complexidade. Ele não pode ser isolado. Do mesmo modo, quando estudamos seus efeitos, é em todas as categorias da vida coletiva que devemos acompanhar as repercussões.¹⁰ Todas essas questões não são portanto questões geográficas, mas propriamente sociológicas; é dentro de um espírito sociológico que iremos abordar aquelas que são o objeto deste trabalho. Se em vez da palavra antropogeografia preferimos a expressão morfologia social para designar a disciplina à qual pertence este estudo, não é por um gosto vão de neologismo; é que essa diferença de rótulo traduz uma diferença de orientação.

Aliás, embora a questão da antropogeografia dos Esquimós tenha muito freqüentemente atraído os geógrafos, sempre curiosos dos problemas colocados pelas regiões polares, o assunto que irá nos ocupar raramente é tratado em seus trabalhos, a não ser de forma incidental e fragmentária. As duas obras mais recentes são as de Steensby, *Om Eskimo Kulturens oprindelse* (1905), e de Riedel, *Die Polarvölker. Eine durch naturbedingte Züge charakterisierte Völkergruppe* (1902). O primeiro, que

9. Assim, o aumento de população em Meurthe-et-Moselle é devido não apenas à existência de minas, de canais etc., mas também à descoberta do tratamento de pirita de ferro e ao protecionismo. 10. Para fazer compreender bem nosso ponto de vista, toda uma crítica dos trabalhos recentes nos seria naturalmente necessária. Em nossa opinião, os fenômenos morfológicos não apenas não se limitam a certos fenômenos jurídicos como os que Brunhes, por exemplo, indicou a propósito do regime das águas e dos direitos de irrigação, mas se estendem às esferas mais elevadas da fisiologia social (cf. Durkheim 1893: 252-ss, cf. Durkheim e Mauss 1901-02: 75-ss). Além do mais, é por intermédio de fenômenos fisiológicos ou graças à ausência desses fenômenos que os fatores telúricos produzem seu efeito. Assim, quando se associa, como o faz De Martonne (1896), o nomadismo à estepe, esquece-se que a estepe nílótica é em parte cultivável, e que é a ausência de qualquer técnica agrícola que mantém alguns povos em estado de nomadismo.

é também o melhor, é antes um estudo de etnografia; tem por principal objeto marcar a unidade da civilização esquimó e investigar sua origem, que o autor acredita encontrar fora dos próprios Esquimós, mas sem que a tese se apóie em provas muito convincentes. O outro livro é mais exclusivamente geográfico; contém uma boa descrição, dentre as que nos foram dadas até agora, das tribos esquimós e de seu habitat. Mas nele encontramos, de uma forma exagerada que não é surpreendente numa dissertação de aluno, a teoria da ação exclusiva do fator telúrico. Quanto a outros trabalhos publicados, eles tratam quase unicamente do problema das migrações. São os de Hassert,¹¹ Boas,¹² Wachter,¹³ Issachsen,¹⁴ Faustini.¹⁵ A terceira parte do trabalho de Mason¹⁶ sobre os meios de transporte refere-se mais especialmente aos Esquimós, mas é um estudo sobretudo tecnológico, principalmente dedicado aos meios de transporte e de viagem.

Por fim, Steensby é praticamente o único a dar alguma atenção à questão especial das variações sazonais da morfologia esquimó; para tratá-la, portanto, não teremos outro recurso senão os dados imediatos dos observadores.¹⁷

11. Hassert 1895. Esse trabalho trata sobretudo da origem asiática e das questões de adaptação ao solo. Hassert 1902, aperfeiçoa esse primeiro trabalho. 12. Cf. Boas 1893. 13. Cf. Wachter 1898. 14. Cf. Issachsen 1903: 75-79. O capitão Issachsen teve o mérito de emitir e de demonstrar, por sua exploração do North-Devon, a hipótese mais provável sobre o povoamento da Groenlândia ocidental. Cf. Sverdrup, *Nyt Land*, 1904, II: 275, de *New Land*, II: 212. 15. Cf. Faustini 1903: 28. Cf. *Compte Rendu*, in *Geogr. Jour.*, 1904, XXIII: 392. Faustini divide, com boas razões, os Esquimós em dois ramos, um do Sudoeste, outro do Norte, que teriam se separado nas imediações do cabo Nome, no Alaska. 16. Mason 1896. 17. É útil dar aqui uma bibliografia sumária dos principais trabalhos que utilizamos, nem que seja para permitir citá-los abreviadamente daqui por diante. Bibliografia mais completas e exaustivas serão encontradas em Pilling 1893, e em Steensby 1905: 207-ss. Os mais antigos trabalhos sobre a Groenlândia estão entre os melhores; são, entre outros: H. Egede, *Det Gamle Grønlands Nye Perustration*, 1741 (também consultamos as edições anteriores, mas esta é a que designaremos sob a abreviação de "Egede 1741"); há uma boa tradução francesa dessa obra, publicada por D. R. P. (Des Roches de Parthenay) em 1763, em Genebra, sob o título de: *Description et Histoire Naturelle de Groenland*; D. Cranz, *Histoire von Grönland*, 1745 (única boa edição, inglesa, menos rara, *Description of Greenland*, 1757), dedicada às tribos mais meridionais, constitui uma fonte relativamente independente; citaremos a primeira simplesmente pelo nome do autor. Vêm a seguir os livros de Rink que são, além dos já citados, *Grönland, geografisk og statistisk beskrevet*, 1852-57; *Grönlandsk Eskimoiske Eventyr og Sagn*, 1856, trad. ingl., *Tales and Traditions of the Eskimo*, 1875. Todas essas obras referem-se aos Esquimós da Groenlândia ocidental. O principal trabalho dedicado aos Esquimós orientais é o de Holm, 1888, v. x (= Holm). O conjunto das publicações da "Comission >

1. Morfologia geral

Mas, antes de examinarmos que formas especiais apresenta a morfologia dessas sociedades nos diferentes momentos do ano, precisamos primeiro determinar quais seus caracteres constantes. Apesar das mudanças que ocorrem, há certos traços fundamentais que permanecem sempre os mesmos e dos quais dependem as particularidades variáveis que nos ocuparão a seguir. A maneira como as sociedades esquimós fixaram-se ao solo, o número, a natureza, o tamanho dos grupos elementares de que elas são compostas, constituem fatores imutáveis, e é sobre esse fundo permanente que se produzem as variações periódicas que adiante teremos de descrever e explicar. Portanto, é esse fundo que devemos primeiro conhecer. Em outros termos, antes de fazer sua morfologia sazonal, precisamos constituir, no que ela tem de essencial, sua morfologia geral.¹⁸

Os Esquimós estão atualmente¹⁹ situados entre 78° 8' de latitude norte (assentamento de Itah, estreito de Smith na costa noroeste da

> for Ledelsen af de Geologiske og Geografiske Undersøgelser i Grønland" é dos mais preciosos; essa comissão nos presenteou com um exemplar de todas elas, e agradecemos aqui sua generosidade (citado *Meddel. Grl.*). Sobre os Esquimós do Labrador temos somente fontes esparsas que não merecem ser citadas aqui; a única monografia é sobre os do sul do estreito de Hudson. L. M. Turner 1889-90 (= Turner). — Sobre os Esquimós centrais os melhores documentos são, por ordem de data: W. E. Parry 1824 (= Parry) e G. F. Lyon 1824 (= Lyon). Os dois relatos se ocupam sobretudo da tribo que passou dois invernos seguidos na estação de Igloulit. Vêm a seguir os documentos de Hall, infelizmente sujeitos a caução e, em parte, muito mal publicados; os da expedição de Schwatka, sobretudo o relato de Klutschak 1881 (= Klutschak) e, por fim, as duas monografias de F. Boas, "The Central Eskimo", 1884-85, e "The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay", 1901. — Sobre os Esquimós do Mackenzie temos apenas informações esparsas e duas obras pouco confiáveis de P. Petitot, uma delas, *Monographie des Esquimaux Tchiglit*, 1872. — As publicações voltam a ser abundantes quando chegamos ao Alaska. Mas as melhores e as únicas que utilizaremos constantemente são: J. Murdoch 1887-88 (= Murdoch), e E. W. Nelson 1899 (= Nelson). — As outras publicações serão citadas oportunamente. Em todo caso, se não é possível dizer, como foi dito, que os Esquimós são a família de povos mais bem conhecida, é preciso convir que dispomos a respeito dela de um *corpus* de monografia geral relativamente satisfatório. 18. Encontrar-se-á em Steensby 1905: 50-ss, um grande número de dados de morfologia geral sobre cada grupo de tribos consideradas separadamente. 19. Sobre a extensão da civilização esquimó no passado, ver Steensby 1905: 23-ss, p. 50-ss. O ponto mais extremo ao norte que se descobriu ter sido habitado é no paralelo 83, perto do lago Hazeu (T. de Grinnel). Ver Greely 1875, I: 379-83. Todo o arquipélago setentrional foi povoado. Encontrar-se-á em Markham 1875a: 140-ss, uma lista das ruínas constatadas pelas viagens >

Groenlândia)²⁰ e 53° 4' ao sul, na baía de Hudson (costa oeste), limite extremo que eles atingem regularmente, mas onde não permanecem.²¹ Na costa do Labrador, vão aproximadamente até 54° e, no Pacífico, até 56° 44'²² de latitude norte. Cobrem assim um espaço imenso de 22 graus de latitude e cerca de 60 graus de longitude, que se estende até a Ásia, onde têm um assentamento (o de East Cape).²³

Mas dessa vasta região, tanto na Ásia quanto na América, eles ocupam apenas as costas marítimas. Os Esquimós são essencialmente um povo costeiro. Somente algumas tribos do Alaska habitam terras do interior:²⁴ são as que se estabeleceram no delta do Yukon e no do Kuskokwim; ainda assim podem ser consideradas como situadas na parte marítima dos rios.

Mas podemos especificar ainda mais. Os Esquimós não são somente povos costeiros; são povos de falésia, se empregarmos essa palavra para designar toda extremidade relativamente abrupta da costa junto ao mar. É que, de fato — e é o que explica a diferença profunda que separa os Esquimós de todos os outros povos hiperbóreos²⁵ —, as costas que

> anteriores a 1875. Ao sul, o ponto extremo alcançado foi Terra Nova e Novo Brunswick. Em Terra Nova, no século XVIII, os Esquimós passavam regularmente o verão. Cf. Cartwright 1792: 11; Packard 1891: 245; Cranz 1770: 301-13. Por outro lado, toda a parte meridional da baía de Hudson parece ter sido igualmente povoada pelos Esquimós. Cf. A. Dobbs 1744: 49. Junto ao Pacífico, eles provavelmente ocuparam a costa americana até o rio Stikine; ver Dall 1877: 21. É muito significativo que mesmo essa imensa extensão antiga tenha sido, ela também, exclusivamente costeira. 20. Sobre a tribo de Itah, ver Kane 1856; Hayes 1860; 1867 (2ª viagem); Bessels, 1875 (a edição por Davis das notas do diário de Hall é sem valor); Peary, sobretudo *Northward over the Great Ice* (1898); Kroeber 1896, XII: 246-ss; o livro recém publicado de Knud Rasmussen 1905, nos oferece um conjunto de fatos inteiramente novos. 21. Turner: 176. 22. Ilha de Kadiak. Consideramos as Aleutas como formando um ramo muito afastado da civilização esquimó, e portanto não o levamos em consideração; assim também, consideramos como mesclados os Kaniagmiut, habitantes da ilha de Kadiak, cf. Pinart 1873: 12-ss. 23. Sobre os Yuit ou Yuin, de East Cape, com frequência erroneamente confundidos com os Chukchi da Península, ver Nordenskiöld 1883-85: 22-ss. Krause (irmãos), in *Geographische Blätter* (1884). 24. Em parte alguma nos é dada uma boa enumeração; mas podemos compor uma com o auxílio das descrições de Porter e de seus recenseadores, Schultze e Woolfe; ver Porter 1893: 99-152, 166-ss. A tribo dos Kopafmiut, que Petroff (1884: 121) descreve como habitando o interior das terras entre o Kotzebue Sound e o Colville, é uma pura invenção, cf. Murdoch: 47, n. 7; cf. Steensby 1905: 120; a confusão se explica pelo fato de se ter confundido os Kowagmiut como os Nunatagmiut, tribo mesclada que, de fato, recentemente passou a estender suas viagens da margem norte do Kotzebue às bordas do oceano Ártico, cf. Wells & Kelly (1890, n. 165), sobre os Nooatakamute (povo de terras arborizadas), p. 14, cf. Mapa. 25. Os habitantes da costa >

eles ocupam, com exceção dos deltas e praias sempre mal conhecidos da Terra do rei Guilherme, têm todas um mesmo caráter: uma margem mais ou menos estreita de terra traça os limites de um planalto que se inclina mais ou menos bruscamente em direção ao mar. Na Groenlândia, a montanha pende sobre o mar, e o imenso glaciar a que se dá o nome de *Inlandsis* (gelo do interior) deixa apenas uma faixa montanhosa cuja parte mais larga (larga por causa dos fiordes e não por ela mesma) não mede mais que 140 milhas. Além disso, essa faixa é cortada pelos despejos, sobre o mar, das geleiras interiores. Os fiordes e as ilhas dos fiordes são os únicos lugares protegidos contra os fortes ventos e, portanto, com uma temperatura suportável; só eles oferecem campos de pastagem aos animais de caça, bem como águas piscosas, facilmente acessíveis, onde animais marinhos vêm alimentar-se e são capturados.²⁶ Assim como a Groenlândia, a península de Melville, a terra de Baffin, as costas setentrionais da baía de Hudson apresentam também litorais muito recortados e escarpados. O planalto interior, se não é ocupado por glaciares, é varrido pelo vento e está sempre coberto de neve; praticamente só é habitável uma faixa de praias, de profundos vales que levam a lagos glaciais.²⁷ O Labrador tem o mesmo caráter, com um clima interior ainda mais continental.²⁸ Os terrenos laurencianos do norte do Canadá e da Boothia Felix terminam mais suavemente numa certa extensão, sobretudo na enseada Bathurst; mas, como nas outras regiões, o planalto interior reduz a espaços relativamente mínimos a extensão que, considerando-se apenas o mapa, pareceria dever ser habitável.²⁹ A costa a leste do Mackenzie oferece o mesmo aspecto na extremidade das montanhas rochosas até o cabo gelado no estreito de Behring. A partir desse ponto, até a ilha de Kadiak, limite meridional da zona esquimó, esta é alternadamente constituída pela tundra dos deltas e pela queda das montanhas ou do planalto.³⁰

Mas se os Esquimós são povos costeiros, a costa não é para eles o que sói ser comumente. Ratzel³¹ definiu as costas de uma maneira geral

> asiática do oceano glacial são, de fato, habitantes de tundras. 26. Uma das melhores descrições da Groenlândia é ainda a do velho Egede 1741: 1-ss; de Dalager 1752; ver sobretudo Kornerup 1880: 87. 27. Boas 1884-85: 414-ss. 28. Stearns, *The Labrador*: 22-ss. 29. A melhor descrição é a mais recente, Hanbury 1904: 64-ss, cf. 1898. As expedições anteriores de Richardson, de Rae, de Dease e Simpson foram todas expedições de canoa em que a costa só foi vista de longe e nos apontamentos. 30. Para uma boa descrição da costa do Alaska, pode ser consultado ainda Beechey 1821 e 1901. 31. Entre outros, Ratzel 1882-91, I: 286.

como “pontos de comunicação entre o mar e a terra, ou então entre esta e outras terras mais distantes”. Esta definição não se aplica às costas que os Esquimós ocupam.³² Entre elas e as terras situadas detrás há geralmente muito pouca comunicação. Nem os povos do interior vêm à costa para estadias duradouras,³³ nem os Esquimós invadem o interior.³⁴ A costa é aqui exclusivamente um habitat: não é um lugar de passagem, um ponto de transição.

Depois de ter assim descrito o habitat dos Esquimós, precisamos saber como esses povos estão distribuídos na superfície que ocupam, isto é, de que grupos particulares são compostos, qual o número, o tamanho e a disposição deles.

Em primeiro lugar, teríamos que saber quais são os grupos políticos cuja reunião forma a população esquimó. São os Esquimós agregados de tribos distintas ou são uma nação (confederação de tribos)? Infelizmente, além da falta de precisão dessa terminologia usual, ela é, no nosso caso, de difícil aplicação. A composição da sociedade esquimó tem, nela mesma, algo de impreciso e flutuante, não sendo fácil distinguir de quais unidades definidas ela é formada.

Um dos sinais mais certos pelos quais se reconhece uma individualidade coletiva, tribo ou nação, é uma linguagem distintiva. Mas entre os Esquimós verifica-se uma notável unidade lingüística em espaços consideráveis. Quando somos informados sobre as fronteiras dos diversos dialetos³⁵ – e isso só acontece excepcionalmente –, é impossível estabelecer uma relação definida entre a área de um dialeto e a de um

32. É verdade que Ratzel define, noutro local, os Esquimós como sendo *Randvölker*, povos da beira do “Ecúmeno”, id. *ibid.*, 1: 35: 75-ss. Mas essa noção sobre a qual ele se estende é puramente descritiva. Em todo caso, ela não explica o que pretende explicar, a saber, a enorme extensão e a pequena densidade da população esquimó. 33. Naturalmente, não se trata aqui da Groenlândia, coberta em seu centro por um imenso glaciar, nem do conjunto do arquipélago ártico, povoado apenas pelos Esquimós. 34. Os únicos lugares onde um contato regular foi estabelecido entre índios e Esquimós são: 1) a foz do Mackenzie, ver Anderson 1831; Franklin 1821: 48 etc.; Petitot 1884: 35, 37-ss; convém assinalar que as trocas e reuniões são sobretudo causadas pela presença do comércio com os brancos; 2) o alto Yukon, cf. Porter 1880: 123, cabendo também assinalar que as tribos do alto Yukon estão sob influência branca e são fortemente mescladas com índios ditos Ingalik. 35. Sobre a unidade lingüística, ver as obras citadas mais acima. Todavia, é muito significativo que, na região cuja língua é a melhor conhecida, a Groenlândia ocidental, distingam-se apenas dois dialetos, um meridional, o outro setentrional, separados por diferenças bastante grandes (cf. Thalbitzer 1904: 396-ss), e que Schultz (1904: 302-ss) nos fale precisamente de uma antiga diferença sentida pelas >

grupo determinado. Assim, no norte do Alaska, dois ou três dialetos estendem-se por dez ou doze grupos que certos observadores acreditaram distinguir e aos quais dão o nome de tribos.³⁶

Um outro critério, distintivo da tribo, é o nome coletivo que todos os seus membros possuem. Mas a nomenclatura é manifestamente, nesse ponto, de uma extrema indeterminação. Na Groenlândia, não nos é dado nenhum nome que se aplique a uma tribo propriamente dita, isto é, a uma aglomeração de assentamentos locais ou de clãs.³⁷ Quanto ao Labrador, além de os missionários morávios não nos conservarem nenhum nome próprio, os únicos que possuíamos para o distrito de Ungava (estreito de Hudson) são expressões cujo sentido é extremamente vago, e não verdadeiros nomes próprios (povos de longe, povos das ilhas etc.).³⁸ É verdade que noutros lugares encontramos nomenclaturas mais claramente definidas.³⁹ Mas, exceto na terra de Baffin e na costa oeste da baía de Hudson, onde as denominações empregadas parecem ser constantes e são registradas identicamente por todos os autores,⁴⁰ em toda parte há graves divergências entre os observadores.⁴¹

> duas populações, diferença agora apagada. Quanto às informações divergentes, pouco numerosas, que falam da impossibilidade de tribos esquimós afastadas compreenderem-se, elas se baseiam inteiramente em notas fortuitas de observadores mal informados, e incapazes de esperar o tempo necessário para ver se operar a sutura entre os dialetos. 36. Falamos sobretudo do distrito, dito Ártico, do Alaska, v de Petroff, VII de Porter. Ora, não apenas a nomenclatura das tribos dada por Dall (1877, I: 37-ss) não é idêntica à de Petroff (1880: 15-ss e p. 125), que no entanto contribuiu para seu estabelecimento, como também a de Porter (Woolfe 1890) difere dela completamente; além disso, entre Porter e seu correspondente há divergências (cf. p. 62 e p. 142). Enfim, encontrar-se-á em Wells & Kelly 1890, um quadro ainda mais divergente dos dialetos e de suas relações com as tribos, pp. 14, 26 e 27, com um excelente mapa, evidentemente muito aproximativo. 37. Os únicos nomes próprios que encontramos são os nomes de lugar; mesmo assim, não nos é dito que eles comportam a adição do sufixo *miut*, que designa os habitantes de um lugar (ausente da lista de afixos dados por Rink 1887-91, I: 65, mas que aparece em id. 1875: 20, sem que seu uso seja especificado aos habitantes do lugar). Aliás, qualquer vínculo entre os diferentes “wintering places” nos é dito inexistente, *ibid.*: 23. 38. Turner: 179-ss: Itiwyngmiut (povos do Norte), Koksoagmiut (povos do Koksoak, rio) etc. 39. Ver as nomenclaturas de Richardson 1851, II: 87; 1861: 299. 40. Ver os mapas dados pelos Esquimós a Parry, e por ele reproduzidos, p. 370-ss, nos quais, se não há fronteiras indicadas, há pelo menos áreas definidas de nomadismo; enfim, e sobretudo, Boas 1884-85: 419-60, e o mapa do qual reproduzimos uma parte mais adiante, p. 468. As nomenclaturas de Parry e de Richardson, e as de Boas, são idênticas às de C. Hall (1864) para a baía de Frobisher e o Cumberland Sound, e à do mesmo Hall para o oeste da terra de Baffin e da baía de Hudson. Sobre as fronteiras, na terra de Baffin, ver Boas 1884-85: 421, p. 463 (Nugumiut considerados como *estrangeiros* no Cumberland Sound), p. 444 (Padlirmiut >

Mesma indecisão no que se refere às fronteiras. É por aí, no entanto, que mais nitidamente se mostra a unidade de um grupo político que tem consciência de si. Ora, elas são mencionadas apenas uma vez e a propósito de partes da população esquimó que são as menos conhecidas.⁴² As guerras tribais são uma outra maneira, para uma tribo, de afirmar sua existência e o sentimento que tem de si mesma; mas tampouco as conhecemos, exceto nas tribos alasquianas e centrais que, aliás, têm uma história.⁴³

De todos esses fatos, certamente não devemos concluir que a organização tribal é completamente estranha aos Esquimós.⁴⁴ Ao contrário, estamos diante de um certo número de agregados sociais que parecem ter alguns dos traços geralmente considerados como pertencentes à tribo. Mas vimos também que, na maior parte do tempo, esses agregados têm formas muito incertas, muito inconsistentes; percebe-se mal onde começam e onde terminam; eles parecem misturar-se uns aos outros e formar entre si combinações proteiformes; raramente vemos organizarem-se para uma ação comum. Portanto, se a tribo não é inexistente, ela com certeza não é a unidade social, sólida e estável, sobre a qual repousam os agrupamentos esquimós. Ela não constitui, para falar com exatidão, uma unidade territorial. O que a caracteriza é sobretudo a constância de certas relações entre grupos aglomerados e entre os quais as comunicações são fáceis, e não o domínio de um grupo único

> não se aproximam dos territórios de caça [de verão] dos Talirpingmiut e dos Kingamiut). Contudo, os mapas dessas fronteiras dadas por Boas têm apenas um valor convencional, sobretudo por indicarem as áreas de circulação no interior como se fossem verdadeiras áreas de povoamento. Sobre as fronteiras na península Melville, na baía de Hudson e no Back River, temos um conjunto de afirmações de Richardson; ver n. 4 de Schwatka, in Gilder 1880: 38-ss, Klutschak: 66, 68, 227, e *Deut. Rund. F. Geogr. U. Stat.*, III: 418-ss, mas contrariando o que diz Boas 1884-85: 466. 41. Assim, no que se refere ao Alaska, mesmo num grupo único de observadores, os que passaram pelo estreito de Behring entre 1880 e 1890, não há unanimidade. Cf. nomenclatura de Petroff 1880: 15, comparada à resumida de Porter: 164; à de Nelson: 13-ss. e mapa, e a de Nelson comparada à de Woolfe, de Schanz e depois Porter, *Rep. Al.*: 108, e à de Jacobsen, in Woldt 1886: 166-ss. 42. Richardson 1851, II: 128, cita o texto de Simpson sobre territórios de caça e terras reservadas às famílias na Ponta Barrow (1875: 238). Murdoch: 27, diz não ter podido constatar esse fato. 43. Sobre essas guerras, na terra de Baffin e a oeste da baía de Hudson, ver Kumlien 1877-78: 28, quase contra Boas 1884-85: 461, 465, que no entanto oferece fatos contrários em Boas 1901: 18, 27; no Alaska, ver sobretudo Wells & Kelly 1890: 13, 14, história dos Nunatagmiut, cf. p. 25; e Petroff 1880: 128 etc., cf. Nelson: 127, 3. 44. Um grupo da terra de Baffin, o dos Oqomiut, parece mesmo compor-se de um conjunto de agregados tribais, cf. Boas 1884-85: 424.

sobre um território com o qual se identifica e que fronteiras definidas distinguem claramente de grupos diferentes e vizinhos. O que separa as tribos esquimós umas das outras são extensões desertas, desprovidas de tudo, dificilmente habitáveis, cabos impossíveis de dobrar em qualquer tempo, e a raridade das viagens que disso resulta.⁴⁵ É significativo que o único grupo que dá a impressão de ser uma tribo propriamente dita seja o dos Esquimós do estreito de Smith, que circunstâncias geográficas isolam completamente de todos os outros grupos, e cujos membros, embora ocupando um imenso espaço, formam, por assim dizer, uma única família.⁴⁶

A verdadeira unidade territorial é muito mais o *assentamento* (*settlement*).⁴⁷ Designamos assim um grupo de famílias aglomeradas unidas por laços especiais e que ocupam um habitat no qual estão desigualmente distribuídas nos diferentes momentos do ano, como veremos, mas que constitui seu domínio territorial. O assentamento é o conjunto das habitações, dos lugares de acampamento e de caça, marinha e terrestre, que pertencem a um número determinado de indivíduos, ao mesmo tempo que o sistema de caminhos e trilhas, canais e portos que esses indivíduos usam e onde se encontram constantemente.⁴⁸ Tudo isso forma um todo que tem sua unidade, com todos os caracteres distintivos pelos quais se reconhece um grupo social limitado.

1) O assentamento tem um nome constante.⁴⁹ Enquanto os outros nomes, tribais ou étnicos, são incertos e diferentemente registrados pelos autores, este é claramente localizado e sempre atribuído de forma idêntica. Isso poderá ser verificado aproximando a tabela que oferecemos mais adiante dos assentamentos do Alaska à que é dada por Petroff. Essas tabelas (exceto em relação ao distrito dito Ártico) não apresentam variações sensíveis, ao passo que a nomenclatura tribal de Porter é muito diferente da de Petroff.⁵⁰

45. Rink, s/d.: 250, id. 1875: 17, 21. Cf. Turner: 177 (a propósito dos Tahagmiut); Boas 1884-85: 424. 46. Ver Kane 1853, II: 103. 47. Sobre a definição do assentamento na Groenlândia, ver Egede: 60. 48. Parece inclusive haver uma espécie de retorno regular do homem velho a seu lugar de nascimento, ao menos em alguns casos; ver Boas 1884-85: 466. Cf. um conto da Groenlândia, Rink 1875, n. 36 (Nivnitak): 247. Ver um rito em Klutschak: 153. 49. Entre as listas de nomes de lugares e de assentamentos, citaremos a melhor e a mais cientificamente estabelecida, referente à Groenlândia ocidental; ver Thalbitzer 1904: 333. É significativo que quase todos os nomes designem particularidades naturais. Assim o nome pelo qual o Esquimó se designa não é senão um nome geográfico. 50. Cf. as tabelas. Petroff 1893: 12-ss, e >

2) Esse nome é um nome próprio; usado por *todos* os membros do assentamento, é usado somente por eles. Em geral é um nome de lugar descritivo, seguido do sufixo *miut* (originário de).⁵¹

3) O distrito do assentamento tem fronteiras claramente definidas. Cada um tem seu espaço de caça e de pesca, em terra e mar.⁵² Os próprios contos mencionam a existência dessas fronteiras.⁵³ Na Groenlândia, na terra de Baffin, no norte do Labrador, os assentamentos, localizados estritamente, compreendem um fiorde com pastagens alpestres; noutros lugares, abrangem ora uma ilha com a costa defronte, ora um cabo com seu *hinterland*,⁵⁴ ora ainda uma curva de rio num delta com um trecho de costa etc. Em toda parte e sempre, exceto em caso de grandes catástrofes que transtornam o assentamento, são as mesmas pessoas, ou seus descendentes, que se encontram no mesmo lugar; os herdeiros das vítimas de Frobisher, no século XVI, ainda conservavam, no século XIX, a lembrança dessa expedição.⁵⁵

4) O assentamento não tem apenas um nome e um solo, mas também uma unidade lingüística e uma unidade moral e religiosa. Se aproximamos assim esses dois grupos de fatos, à primeira vista díspares, é porque a unidade lingüística para a qual queremos chamar a atenção se deve a causas religiosas, às noções relativas aos mortos e suas reencarnações. Com efeito, há um notável sistema de tabu sobre o nome dos mortos entre os Esquimós, e esse tabu se observa por assentamento; disso resulta a supressão radical de todos os nomes comuns contidos nos nomes próprios dos indivíduos [falecidos].⁵⁶ Há, a seguir, um costume regular, no assentamento, de dar o nome do último morto ao primeiro a nascer; a criança é vista como o falecido reencarnado, e assim cada localidade possui um número determinado de nomes próprios que constituem, portanto, um elemento de sua fisionomia.⁵⁷

> Porter 1893: 18-ss; sobre as nomenclaturas, ver os textos citados mais acima, n. 40 51. Há uma dificuldade insolúvel, no estado atual de nossos conhecimentos, em saber se o indivíduo se designa pelo nome de seu lugar de nascimento ou pelo lugar atual de sua habitação. Temos informações precisas de que, em circunstâncias muito solenes (as festas de que falaremos mais adiante, p. 489), o indivíduo declina seu nome e lugar de nascimento; ver Boas 1884-85: 605, 1901: 142-ss, e Nelson: 373. 52. Ver Rink 1875: 23, a propósito da Groenlândia, um texto particularmente demonstrativo. 53. Id. *ibid.*: 256. 54. Ver uma boa descrição desses direitos eminentes de duas aldeias sobre seu *hinterland* in Murdoch: 27-ss. 55. C. Hall 1864, I: 320; II: 24, 34. 56. Ver Turner: 201; Boas 1884-85: 613. Parece que esse tabu só deve durar até o momento em que um recém-nascido retoma o nome; ver Cranz 1745; 1770: 110, n. 57. Boas 1884-85: 613. Nelson: 291, nos diz inclusive mais precisamente >

Em resumo, com a única ressalva de que os assentamentos são, em certa medida, permeáveis uns aos outros, podemos dizer que cada um deles constitui uma unidade social definida e constante que contrasta com o aspecto proteiforme das tribos. E assim não se deve exagerar a importância de nossa ressalva; pois, se é verdade que há trocas de população de um assentamento a outro, essa permeabilidade,⁵⁸ essa mobilidade relativas têm sempre como causas necessidades vitais urgentes, de modo que, as variações sendo facilmente explicáveis, a regra não parece ser transgredida.

Após termos assim mostrado no assentamento a unidade que está na base da morfologia esquimó, precisamos, para ter desta última uma representação mais exata, saber de que modo os assentamentos estão distribuídos na superfície do território, qual seu tamanho, qual a proporção respectiva dos diversos elementos de que se compõem, do ponto de vista do sexo, da idade, do estado civil.

Nas tribos groenlandesas, sobre as quais estamos bem informados, os assentamentos são pouco numerosos. Em 1821, Graah encontrou apenas 17 deles do cabo Farvel à ilha Graah, e sua expedição foi feita em condições bastante boas para que não haja motivo de pensar que tenha deixado escapar um só.⁵⁹ No entanto, esse número diminuiu ainda mais. Por ocasião da visita de Holm, em 1884, quase todos haviam desaparecido. Atualmente o lugar está praticamente deserto.⁶⁰ Essa rarefação progressiva é o produto de duas causas. Primeiramente, desde 1825, os assentamentos europeus do Sul, por causa dos recursos e da segurança maior que ofereciam, atraíram os Esquimós do Leste a Frederiksdal.⁶¹ Depois, os

> que esse nome é dado, entre os Malemiut, no assentamento de inverno, a criança tendo recebido um nome provisório na tundra onde seus pais caçam. Sobre a extensão em todas as sociedades esquimós e o sentido desse costume, julgamos necessário um longo estudo, mas desde já podemos dizer que esse sistema de reencarnação perpétua dá ao estabelecimento esquimó um singular aspecto de clã americano. 58. Ver exemplos dessa relativa permeabilidade em Parry: 124-ss, a propósito da tribo de Igloulík. 59. Graah 1824: 118-ss. 60. Graah havia encontrado cerca de 600 habitantes, divididos num número desconhecido de assentamentos, 17 + x (a viagem foi feita no verão). Numa extensão quase dupla de costas, Holm não encontra mais que 182 habitantes; ver J. Hansen, *Lise over Beboerne af Grønland Østkyst*, in Holm 1888: 185-ss. 61. Encontrar-se-á nos *Periodical Accounts of the United Brethren*, a partir do t. II: 414, a história da formação de Frederikstal: 50 pessoas vêm de Lichtenau, 200 pagãos procedentes do sul e do leste ali se concentram, e um grande número anuncia sua vontade de ir para lá, cf. p. 423. Em 1827, 1828 e 1829, a população cresce >

assentamentos situados mais ao norte se concentraram em Angmagssalik.⁶² É razoável supor que a retirada dos Esquimós desde Scoresby-Sund – retirada que precedeu a chegada de Scoresby (1804) – deve ter ocorrido do mesmo modo, mas desta vez por força, não apenas por interesse.

Ao mesmo tempo que pouco numerosos, os assentamentos são muito espaçados e muito pequenos. No fiorde de Angmagssalik, num trecho considerável de costas marítimas, havia em 1883 apenas 14 assentamentos, compreendendo ao todo 413 habitantes. O mais povoado, Ikatek, tinha 58; o menor (Nunakitit) contava com apenas 14.⁶³ Aliás, é interessante acompanhar os movimentos da população que a tabela da página seguinte reproduz.

Pode-se ver aí o quanto é precária e instável a existência dessa população. Em oito anos, de 1884 a 1892, ela perde, seja por morte, seja por emigração, dois terços de seu efetivo. Inversamente, em 1896, um único ano favorável e o conforto devido à instalação definitiva dos europeus recompõe, num piscar de olhos, a situação; o número de habitantes passa de 247 a 372, com um aumento de 50%.

Temos, sobre a população dos assentamentos da costa ocidental, informações detalhadas e bastante precisas.⁶⁴ Mas, como elas são posteriores à chegada dos europeus, não as levaremos em grande consideração, a não ser para evidenciar as duas seguintes particularidades que se observam igualmente em Angmagssalik.⁶⁵ É, em primeiro lugar, o índice elevado da mortalidade masculina e, conseqüentemente, a proporção considerável de mulheres no conjunto da população. Na Groenlândia meridional, em 1861 e 1891, de cada 100 mortes, 8,3 deviam-se a acidentes de caiaque, portanto eram exclusivamente mortes de homens naufragados nesses perigosos barquinhos; 2,3 deviam-se a outros acidentes.

> regularmente no distrito por um afluxo do sul e do leste; ver *Per. Acc.*, x: 68, 103, 104. Cf. Holm, de acordo com os arquivos da missão, p. 201. 62. Holm: 201, nos fala de um homem de Sermilik, que ele conheceu em Angmagssalik, e que tinha visto Graah, quando criança. 63. Ver Holm: 193-ss. 64. Egede 1741: 101; para Disco, ver P. Egede 1788: 235-ss; Cranz, I: 380-ss; para Godhavn e os assentamentos meridionais, ver as informações estatísticas das missões dinamarquesas e meridionais, que concordam com as de Dalager, op.cit. Mas nem todos esses documentos são seguros, e eles se referem apenas a populações flutuantes ligadas aos missionários. Os números dados em Rink s/d., II: 259, não nos interessam muito; assim servimo-nos apenas dos documentos mais recentes. 65. Ver Ryberg 1895, XII: 114, 115, 121, quadro G; id. ibid., XVI: 172; para a proporção de homens e de mulheres em Angmagssalik, ver os textos citados mais acima.

ANOS	TOTAL	PESQUISADORES	HOMENS	MULHERES	MORTES	NASCIMENTOS	TENDAS	ASSENTAMENTOS (CASAS)	EMIGRAÇÃO E IMIGRAÇÃO
1884 ¹	413	(Holm.)	193	220	13	5	37	14 (15)	
1892 ²	293	(Ryder)	132	161	107	92 ⁷	29	11	- 118 ⁸
1894 ³	235	(Pétersen-Ryberg)							
1895 ⁴	247	(Pétersen-Ryberg)	108	139	5	5		13	+ 12
1896 ⁵	372	(Pétersen-Ryberg)	166	216	7	14	26	14	+ 118 ⁹
1897 ⁶	372	(Pétersen-Ryberg)	161	211	19	19	27	13 (14)	+ 20-20 ¹⁰

1. Holm: 193-ss. 2. Ryder, *Den østgrønlandske Expedition, 1891-92, I, Meddel. Gr.*, XVII, 1895, p. 163-ss. 3. Ryberg 1897-98, XIV: 129, col. 1. O diário de Petersen (agente da Coroa Real) fornece apenas indicações sumárias para esse ano, data da fundação da estação. A diminuição considerável é devida sobretudo a uma forte epidemia de gripe, posterior ao contato com a expedição Ryder. Cf. Holm 1893-94, XII: 247-ss, Is og Vejforholdene etc., ibid., XIII: 89. 4. Ryberg ibid., col. 2. A chegada de 12 indivíduos aconteceu antes de 31 de dezembro de 1894, mas eles não foram contados. 5. Petersen, in Ryberg, ibid. O ano de 1895-96 foi particularmente favorável, ao contrário do ano 1894-1895, daí o pequeno número de mortes relativo aos nascimentos, cf. p. 118, para o número de tendas. 6. Ryberg op. cit.: 170. 7. Ryder op.cit.: 144, atribui a más informações relativas aos nascimentos o desvio entre o recenseamento de Holm e os resultados do seu. 8. Ryder ibid., diz que a emigração dirigiu-se para o sul. 9. Os 118 emigrados de Ryberg equivalem portanto ao total (mortes e nascimentos tendo se equilibrado nos quatro anos desde a partida), Ryberg loc.cit., p. 119, col. 2. 10. Três *umiak* (embarcação) partiram, e uma outra, com vinte esquimós, voltou.

É notável o número elevado de mortes violentas. Na Groenlândia setentrional, os índices eram de 4,3 para mortes em caiaque, de 5,3 para outras mortes violentas. Em Angmagssalik, pode-se calcular, segundo informações de Holm e de Ryder, em 25 ou 30% a parte das mortes violentas de homens no conjunto da mortalidade.⁶⁶

O segundo fato para o qual queremos chamar a atenção é a existência de movimentos migratórios que limitam a população de cada assentamento. As tabelas que Ryberg nos transmite e que remontam a 1805, para descer até 1890, demonstram esse fato para os distritos setentrionais da Groenlândia meridional: os de Gothaab e de Holstenborg aumentam regularmente em detrimento dos do sul. Pode-se observar, a esse respeito, o quanto foi lenta e, finalmente, mínima a influência da civilização europeia (referimo-nos à civilização material). De fato, de 1861 a 1891, a média da relação entre nascimentos e mortes foi de 39 / 40, passando de 33 / 48 em 1860 a 44 / 35 em 1891.⁶⁷

66. Ver in Holm, J. Hansen: 204-ss, cf. Ryder, 1895: 144. 67. Sobre as diversas flutuações e >

Na outra extremidade da área esquimó, no Alaska, podemos fazer observações idênticas. As informações mais antigas de que dispomos e que se reportam às tribos do sul – informações que nos vêm dos primeiros colonos russos – não são, é verdade, nem muito seguras nem muito precisas, e não permitem mais que apreciações um tanto vagas, mas no diário de viagem de Glasunov encontramos informações mais circunstanciadas; elas se referem aos Esquimós do delta do Kuskokwim. O máximo de habitantes por assentamento era de 250 pessoas.⁶⁸ De acordo com o recenseamento de Petroff,⁶⁹ seguido pelo recenseamento de Porter que veremos mais adiante, e que é bem superior,⁷⁰ a densidade máxima é atingida nessa região pelos assentamentos do rio Togiak. Por outro lado, a tribo dos Kuskowigmiut⁷¹ é a mais forte de todas as tribos esquimós conhecidas, mas não a mais densa, se levarmos em conta a área onde ela vive. É interessante observar que ela está estabelecida, como os Togiagmiut, junto a rios excepcionalmente piscosos, escapando assim a certos perigos. Ainda assim não devemos exagerar a importância desses assentamentos relativamente privilegiados. Das tabelas de Porter parece resultar claramente que nenhum deles alcançou os índices consideráveis indicados por Petroff. O assentamento de Kassiamut, marcado por este último como contendo 605 indivíduos, parece ser não um assentamento propriamente dito, mas um agregado de aldeias,⁷² e além disso compreende muitos elementos crioulos e europeus.⁷³ – Uma outra região onde os assentamentos são igualmente mais consideráveis

> suas causas, muito nítidas, ver Ryberg 1897-98a: 120, 122. Uma análise das diversas informações contidas nos *Periodical Accounts* dos Irmãos Morávios, desde 1774, mostraria que os mesmos fatos se reproduziram regularmente no Labrador. – Encontrar-se-á em Boas 1884-85: 425-ss, uma série de informações estatísticas sobre os Oqomiut, suas quatro seções e seus quatro assentamentos, bem como sobre idade, sexo e estado civil. Os fatos coincidem significativamente com os da Groenlândia. As tabelas fornecidas pelo capitão Comer e o padre Peck, relativas aos Kinipetu e aos Aivillirmiut, também são concordantes. Ver Boas 1901: 7. 68. Wrangell in Baer u. Helmersen 1819: 141-ss. A viagem de Glasunov tem a vantagem de ter sido feita no inverno, e conserva essa vantagem mesmo sobre os recenseamentos posteriores. Petroff 1884: 23-ss, faz um resumo de uma discussão bastante mal conduzida dos diversos recenseamentos russos anteriores a 1870. 69. Petroff, loc. cit.: 4, 14-ss. 70. Ver mais adiante, apêndice I. 71. Porter: 154 (tabela das tribos), cf. p. 170. Encontrar-se-á em Porter (pp. 100-14) uma descrição detalhada dos diversos assentamentos, descritos um por um, com um certo número de duplas indicações sobre o assentamento de inverno e os de verão (Greenfield). 72. Cf. Petroff: 12, e Porter: 5. Kassiamut, 50 habitantes, p. 164, *ibid.* 73. Petroff: 96 europeus habitam esse mesmo distrito.

e mais próximos uns dos outros é a das ilhas situadas entre o estreito de Behring e a parte meridional do Alaska;⁷⁴ no entanto, a densidade, calculada sobre o conjunto das terras habitáveis (?), permanece ainda muita baixa (13 por quilômetro quadrado).⁷⁵

De todos esses fatos resulta que há uma espécie de limite natural à extensão dos grupos esquimós, limite que eles não podem ultrapassar e que é muito restrito. A morte ou a emigração, ou as duas causas combinadas, os impedem de exceder essa medida. É da natureza do assentamento esquimó ser de pequenas dimensões. Pode-se mesmo dizer que esse tamanho restrito da unidade morfológica é tão característico da raça esquimó quanto os traços do rosto ou os traços comuns aos dialetos por ela falados. Assim, nas listas de recenseamento, reconhece-se à primeira vista os assentamentos que sofreram a influência européia, ou que não são propriamente esquimós: são aqueles cujas dimensões ultrapassam muito sensivelmente a média.⁷⁶ É o caso do suposto assentamento de Kassiamut de que falamos há pouco; é o caso também de Port-Clarence, que serve atualmente de estabelecimento aos baleeiros europeus.⁷⁷

A composição do assentamento não é menos característica do que suas dimensões. Nele vivem poucos velhos e também poucas crianças; por diferentes razões, a mulher esquimó geralmente só tem um pequeno número de filhos.⁷⁸ A pirâmide etária apóia-se portanto numa base estreita, e vai se estreitando de maneira muito clara a partir de 65 anos. Por outro lado, a população feminina é considerável e, nesta, a parte de viúvas é completamente excepcional.⁷⁹ (Ver Tabela 2) Esse número elevado de viúvas, tanto mais significativo se considerarmos que o celibato

74. Sobre as ilhas, ver Porter: 110-ss, Nelson: 6, 256; King Island, 400 habitantes; Nunivak, 400 habitantes. 75. Porter: 162. 76. Não levamos em conta casos em que a própria média está longe de ser alcançada, como nas indicações do tipo "Single house" ou "Summercamp". Porter: 165. Petroff: 11, 12. 77. Ver Porter: 137. 78. É um dos fatos mais antigamente observados: encontramos-lo assinalado já em Vormius 1618: 15; de acordo com fontes de última ordem em Coats (in J. Barrow 1852: 35), em Egede 1741: 60, cf. 1721 1ª ed.: 27, e ele é tão evidente que talvez não haja autor que não o tenha atestado. É dito inclusive que as mulheres esquimós se recusam completamente a acreditar que as mulheres européias possam ter 10 e 12 filhos. Ver Woolfe, in Porter: 137, o máximo parece ser de 4 a 5 filhos. O único caso contrário, estatisticamente conhecido por nós, é o de uma família kinipetu (Boas 1901: 6, 7) recenseada em 1898 pelo cap. Comer, com 8 filhos, mas pode ter havido um erro de observação. (O mesmo autor fala de duas famílias igualmente numerosas, mas somente uma aparece em sua tabela.) 79. Publicamos mais adiante as tabelas feitas por Porter. Quanto ao número de viúvas, encontrar-se-ão documentos concordantes no recenseamento dos Aivilik >

é quase desconhecido e que os Esquimós desposam viúvas de preferência a mulheres jovens, é devido quase inteiramente aos acidentes da vida marinha. Era importante destacar essas particularidades, sobre as quais falaremos a seguir.

Quanto a suas causas, devemos buscá-las no regime de vida praticado pelos Esquimós. Não que este seja pouco inteligente; ao contrário, é uma aplicação notável das leis da biofísica e da relação necessária de simbiose entre as espécies animais. Os exploradores europeus insistiram várias vezes no fato de que, mesmo com todo o equipamento europeu, não há, nessas regiões, regime alimentar e procedimentos econômicos melhores que os empregados pelos Esquimós.⁸⁰ Eles são comandados pelas circunstâncias ambientais. Não tendo, como outros hiperbóreos, domesticado a rena,⁸¹ os Esquimós vivem da caça e da pesca. A caça consiste em renas selvagens (elas se encontram em toda parte), bois-almiscarados, ursos polares, raposas, lebres, alguns animais carnívoros peludos, aliás bastante raros, diversas espécies de aves (lagópodes, corvos, cisnes selvagens, pinguins, pequenas corujas). Mas toda a caça terrestre é, de certo modo, acidental e provisória, e, na falta de uma técnica apropriada, não pode ser obtida no inverno. Portanto, exceto as passagens de aves e de renas e alguns encontros afortunados, os Esquimós vivem sobretudo da caça marinha: os cetáceos constituem seu principal meio de subsistência. A foca, em suas principais variedades, é o animal mais útil; assim, costuma-se dizer que, onde há foca, deve haver esquimó.⁸² No entanto, os delfinídeos (orca, baleia-branca ou baleia-franca) são ativamente caçados, bem como os rebanhos de morsas; estes, principalmente na primavera; no outono, o ataque dirige-se

> (6 viúvas (?) em 34 mulheres). Em contrapartida, se verá que há somente duas viúvas entre os Kinipetu, mas isso se deve a um maior número de casos de poligamia. Boas 1901: 7-8. ⁸⁰ Ver Markham 1875a: 163-ss; cf. Peary 1898, I, Ap. 1, prefácio p. vii; cf. Sverdrup, *Nyt Land*, I, pref., *New Land*, 1904, I, ibid. Dados os recursos animais, esses autores afirmam com razão que pequenas expedições, mesmo não aprovisionadas, têm mais chance de sobrevivência que expedições melhor aprovisionadas mas muito grandes. As últimas explorações da América do Norte, as de Hanbury em particular, assim como as mais antigas de Boas, de Hall e de Schwatka, foram feitas por viajantes que se juntavam aos esquimós. O destino famoso de Franklin deveu-se precisamente ao número excessivo de homens que o acompanhavam. O primeiro a perceber essa lei foi provavelmente Hall 1864, I: xii. ⁸¹ É provável que a introdução recente da rena doméstica no Alasca venha a mudar a morfologia das sociedades esquimós que tiverem sucesso na criação desse animal, cf. Sheldon 1894. ⁸² Cf. Hall 1864, I: 138, cf. Peary 1898, I, P. 15.

às baleias.⁸³ Os peixes de mar, de água doce e os equinodermos servem apenas de complemento. O caiaque em água livre, uma espera paciente no gelo de terra [gelo aderido à terra] permitem aos homens lançar seus conhecidos arpões sobre os animais marinhos. Sabe-se que eles comem a carne desses animais crua e cozida.

Assim, três coisas são necessárias a um grupo esquimó: no inverno e na primavera, água livre para a caça às focas, ou gelo de terra; no verão, um território de caça e de pesca em água doce.⁸⁴ Essas três condições só se acham combinadas em distâncias variáveis umas em relação às outras, e em pontos determinados, em número limitado; é então, e somente então, que eles podem se estabelecer. Assim, nunca os encontraremos nos mares fechados:⁸⁵ eles certamente se retiraram de certas costas que outrora, ao que tudo indica, eram abertas, mas que se fecharam depois.⁸⁶ É a necessidade dessa tríplice condição que obriga os assentamentos esquimós a se encerrarem dentro de estreitos limites; o estudo de alguns casos particulares irá mostrar por quê.

Tomemos como exemplo os assentamentos de Angmagssalik.⁸⁷ Angmagssalik está situada no litoral oriental da Groenlândia, numa latitude relativamente baixa. A costa é bloqueada pelo gelo até 70° de latitude norte. Esse acúmulo de gelo é mantido pela corrente polar que, descendo do Spitzberg, vem passar pelo estreito da Dinamarca, até o cabo Farvel e o estreito de Davis. Pelo leste, a costa é inabordável; mas a latitude é bastante baixa, a luz de verão suficientemente forte para que o mar se desobstrua, nesse momento, numa boa extensão, permitindo a caça. Como se vê, essas condições são instáveis e precárias. O mar volta

⁸³ Na ponta Barrow, no lugar de passagem das baleias que vão periodicamente do oceano Glacial ao Pacífico e vive-versa, a caça ocorre duas vezes por ano. Ela se torna cada vez menos próspera; ver Murdoch: 272, Woolfe 1890: 145. Aliás, os baleeiros europeus transferiram suas mais importantes áreas de pesca para os deltas do Mackenzie. ⁸⁴ Uma excelente descrição das condições gerais da vida esquimó encontra-se em Boas 1884-85: 419-20. ⁸⁵ Sobre o fechamento dos mares no Arquipélago norte-americano, ver Markham, 1875a: 62-ss, cf. *Arctic Pilot* (Almirantado inglês) 1900-1902, Londres, 1904, I: 28-ss. ⁸⁶ Sobre as causas do despovoamento do Arquipélago setentrional, ver Sverdrup, *Nyt land*, I: 145. ⁸⁷ Sobre as condições de vida, climáticas, marítimas e econômicas, ver Holm 1895-96: 287-ss; 1888: 47, 48; Ryder 1895: 138-ss; Ryberg 1897-98a, mais acima, p. 114-ss. Acrescentemos que, antes da chegada de Holm, produzira-se o fenômeno grave da perda quase total dos cães, *Östgr. Exped.*: 134. No quadro dado mais acima, pode-se perceber pelo simples movimento da população os anos favoráveis.

a ficar obstruído, a caça logo se esgota e, no inverno, no gelo de terra, é bastante difícil obtê-la. Por outro lado, a estreiteza da faixa de água livre, o perigo dos icebergs continuamente desprendidos do gelo não permitem que os grupos se desloquem facilmente para longe dos fiordes. Eles são obrigados a manter-se próximos do ponto onde estão reunidas todas as condições necessárias à sua existência; se algum acidente acontecer, se um de seus recursos ordinários vier a faltar, eles não podem facilmente buscar um pouco mais longe o que necessitam. Precisam imediatamente transportar-se a um outro ponto afastado e igualmente privilegiado, e essas migrações longínquas sempre envolvem grandes riscos e perdas de homens. Compreende-se que, nessas condições, é impossível aos agrupamentos humanos atingir dimensões mais consideráveis. Todo excesso, todo descuido imprudente em relação a implacáveis leis físicas, toda conjectura azarada do clima têm por consequência fatal uma redução do número de habitantes. Se o gelo na costa demorar a derreter, impossibilitando a caça aos cetáceos na primavera, ou se ocorrer um degelo demasiado rápido, será impossível sair de caiaque ou caçar no gelo de terra; pois as focas e as morsas não mais aparecem, assim que o degelo começou. Se eles tentam, sem ter reunido todas as condições de sucesso, partir para o norte ou para o sul, os *umiaks*, transportando várias famílias, afundam lamentavelmente.⁸⁸ Se, acuados pela necessidade extrema, comem os cães, eles aumentam ainda mais a miséria, pois mesmo os deslocamentos em trenó na neve e no gelo tornam-se então impossíveis.⁸⁹

Passemos agora para o ponto mais setentrional da costa americana, a ponta Barrow;⁹⁰ lá observaremos fatos do mesmo gênero. Nesse local o mar raramente é fechado, mas também raramente é livre. A caça marinha e terrestre, na opinião de todos os europeus que passaram por lá, é apenas suficiente para o que a população necessita. Ora, a caça apresenta vicissitudes constantes que só podem ser conjuradas por meios religiosos; além disso, oferece perigos contínuos que mesmo o emprego de armas de fogo não fez desaparecer. O total da população é assim limita-

88. Ver Nansen 1904: 46-ss. 89. As condições de existência são igualmente precárias na terra de Baffin, e, em tempos recentes, pessoas foram dizimadas regularmente pela fome. Ver Boas 1884-85: 426, o histórico de algumas tribos. 90. O quadro que apresentamos da vida na ponta Barrow é composto com base em Simpson 1875, in Markham 1875a: 245 (retornado dos Parliamentary Reports, 1852); e com base em Murdoch: 45-ss.

do pela natureza das coisas. Está tão exatamente relacionado com os recursos alimentares que estes não podem diminuir, por pouco que seja, sem que resulte uma diminuição importante no número de habitantes. De 1851 a 1881, a população caiu pela metade; ora, essa redução considerável vem de que a caça à baleia tornou-se menos frutuosa, desde a chegada dos baleeiros europeus.⁹¹

Em resumo, vemos, pelo que precede, que a limitação dos assentamentos esquimós deve-se à maneira pela qual o ambiente age, não sobre o indivíduo, mas sobre o grupo em seu conjunto.⁹²

2. Morfologia sazonal

Acabamos de ver qual é a morfologia geral dos Esquimós, isto é, os caracteres constantes que ela apresenta o tempo todo. Mas sabemos que ela varia conforme os momentos do ano; precisamos saber agora quais são essas variações. É sobretudo delas que devemos nos ocupar neste trabalho. Embora o assentamento seja, o tempo todo, a unidade fundamental das sociedades esquimós, ele apresenta formas muito diferentes conforme as estações. No verão, os membros que o compõem habitam em tendas, e essas tendas estão dispersas; no inverno, habitam em casas, muito próximas umas das outras. Tal é a observação geral que todos os autores fizeram, desde os mais antigos,⁹³ quando puderam observar o ciclo da vida esquimó. Vamos primeiramente descrever cada um desses dois tipos de habitat e os dois modos de agrupamento correspondentes. Procuraremos, a seguir, determinar suas causas e seus efeitos.

91. A afirmação de Woolfe, in Porter: 145, de que a proporção dos nascimentos seria reduzida a 1 contra 5, merece um crédito apenas relativo; e os documentos de Petroff, p. 14, são totalmente inexatos; mesmo a contagem das aldeias é inexata. 92. Aliás, o grupo intervem violentamente, enquanto grupo, para limitar o número de membros a seu encargo: 1) pelo infanticídio, sobretudo de crianças do sexo feminino, que nos é atestado em relação a várias tribos; ver Egede 1741: 91, Cranz, III, 3, 21; Rasmussen (tribo do C. York) 1905: 29; Boas 1884-85: 580 (Bessels 1884: 874; 1875: 185, fala do infanticídio de crianças de ambos os sexos em Itah); Gilder 1880: 246-47; Murdoch: 417, cf. Simpson 1875: 250; Nelson: 289; infanticídio que evidentemente tem por finalidade diminuir o número dos não-caçadores; 2) pelo homicídio, geralmente atestado, de crianças fracas e doentes; 3) pelo abandono dos velhos e dos doentes, ver mais adiante, p. 18, n. 7 / 2 /; 4) em algumas tribos, pelo abandono ou mesmo pela condenação à morte da viúva; ver em particular Parry: 529, 400, 409; Lyon: 233; Hall 1864, 1: 97. 93. Frobisher (1577), *Second voyage* (Beste), Hakluyt soc. ed.: 283. Cf. >

A *tenda*. – Começemos pelo estudo da *tenda*,⁹⁴ já que é uma construção mais simples que a casa de inverno.

A *tenda* tem em toda parte o mesmo nome, *tupik*,⁹⁵ e em toda parte também, de Angmagssalik até a ilha de Kadiak, apresenta a mesma forma. Esquemáticamente, pode-se dizer que é composta de varas dispostas em forma de cone;⁹⁶ sobre essas varas são colocadas peles, na maioria das vezes de renas, costuradas ou não entre si, e presas à base por grandes pedras capazes de suportar a força geralmente terrível do vento. Ao contrário das *tendas* indígenas, as dos Esquimós não são abertas no topo, porque não há fumaça que seja necessário deixar sair; a lâmpada deles não produz fumaça. Quanto à entrada, ela pode ser fechada hermeticamente. Os habitantes são então mergulhados na escuridão.⁹⁷

Esse tipo normal apresenta naturalmente algumas variações conforme as localidades, mas elas são inteiramente secundárias. Onde a rena é rara,⁹⁸ como em Angmagssalik e em toda a Groenlândia oriental, a *tenda* é feita com peles de focas; ao mesmo tempo, como ali a madeira não é abundante, a forma da *tenda* é também um pouco diferente. Ela é colocada num local onde a inclinação é brusca,⁹⁹ de modo que possa se apoiar, ao fundo, no próprio terreno; uma espécie de viga, sustentada na frente por uma armação angular, é enterrada no solo; é sobre ela que são dispostas as peles e a pequena cobertura de varas. É curioso

> Hakluyts' Voyages, Davis 1589: 628; James Hall 1635: 56; Coats 1852: 35, 75, 89 e 90; Egede 1721, 1ª ed.: 27; 1741: 60; Cranz, livro III, 4; Lars Dalager 1752. Não citamos os outros autores antigos, tendo todos conhecido uma das fontes que acabamos de citar: o livro de Cranz, em particular, foi extremamente popular e utilizado por todos os viajantes e etnógrafos. 94. Sobre a *tenda* esquimó em geral, ver Murdoch: 84. 95. Ver os dicionários *ad verb.*, P. Egede, *Dictionarium Groelandico Latinum*: 128; Parry: 562; Erdmann, *Eskimoisches Wörterbuch*; Wells & Kelly 1890: 36, 43; ver Rink, *Meddel.*, XI, suppl. p. 72-ss. 96. Cf. Steensby 1905: 143, que chega às mesmas conclusões que nós. Conforme o caso, o cone é seccionado na parte dianteira ou forma um cone perfeito. A forma do cone perfeito é a da civilização esquimó ocidental. Os antigos relatos groenlandeses nos descrevem a *tenda* como munida de uma espécie de porta, cf. as ilustrações de Egede 1741: 61; de Cranz, I, ilustr. III; Graah 1824, ilustr. VI, fac. p. 73. Há provavelmente também um exagero de desenho que transforma em porta a cortina de peles, de fato perpendicular, que fecha a *tenda* na parte dianteira. 97. Coats (1852: 35) assinala a diferença entre os modos de habitat esquimó e as *tendas* indígenas (Cree e Montanhês), cf. Hearne, *Journey to the shores of the Arctic Sea*: 180. 98. Holm 1888: 71-ss. Ver ilustr. 10 e 11. Graah 1824: 73. 99. Holm, 1888: 72, 74.

observar de que maneira, seja em Igloulik,¹⁰⁰ na baía de Hudson, seja na parte meridional da terra de Baffin,¹⁰¹ as mesmas causas produzem os mesmos efeitos. Em consequência da raridade de madeira, substituída por ossos de narval, a *tenda* tem uma forma singularmente análoga à da de Angmagssalik.

Porém, mais importante que todos esses detalhes de tecnologia, é saber qual o grupo que habita a *tenda*. De uma ponta à outra da área esquimó, é a família,¹⁰² no sentido mais estrito da palavra, isto é, um homem com sua mulher ou, se houver espaço, suas mulheres, seus filhos não casados (naturais ou adotivos); excepcionalmente ali se encontra também um ascendente, ou uma viúva que não voltou a casar, seus filhos, ou ainda, por fim, um ou vários hóspedes. A relação é tão estrita entre a família e a *tenda* que a estrutura de uma é moldada sobre a estrutura da outra. É uma regra geral em todo o mundo esquimó que haja uma lâmpada por família; assim, há geralmente uma única lâmpada por *tenda*.¹⁰³ Do mesmo modo, há somente um banco (ou um leito de folhas e ramagens erguido no fundo da *tenda*) coberto de peles, sobre o qual as

100. Ver as boas descrições de Parry e de Lyon, in Parry: 270-ss, ilustr. VII; a armação era já então freqüentemente feita de ossos de narval; em sua primeira viagem, ao norte da terra de Baffin, Parry vira um outro tipo de *tendas*, em que as costelas de baleia eram usadas, provavelmente na falta de madeira (1819: 283). 101. Boas 1884-85: 552. Cf. Chappell 1817: 29. Sobre os tipos de *tendas* no Alaska, ver Nelson: 258-ss. As ruínas mais setentrionais encontradas pelas expedições de Hall, ver Bessells 1875: 235, cf. Markham 1875b: 285; por Greely 1875: 47, n. 2, por Markham e Nares, cf. Markham 1877: 79, cf. p. 391; as encontradas por Sverdrup, *Nyt Land*, II: 171, p. 121, são todas círculos de pedras que fazem supor *tendas* de tipo regular. Uma única ruína, vista por Lyon, outrora, no C. Montague, é inexplicável como resto de *tenda* (Parry: 62). Não conhecemos exceção verdadeira à regra técnica, a não ser as casas de verão das ilhas do estreito de Behring; ver Nelson: 255 e 256. Mas as condições de vida dos Esquimós dessas ilhas, quase completamente fixos e habitando em verdadeiras escarpas, são bastante particulares e explicam a exceção. No entanto, a existência de casas de verão isoladas parece ser freqüente no Alaska. Cf. Nelson: 260-ss, Jacobsen (Woldt 1886): 161 etc. 102. Holm: 87 (Angmagssalik), Rink 1875: 19; Egede 1741: 60 (Groenlândia ocidental); Boas 1884-85: 581 (Esquimós centrais). Klutschak e Schwatka, entre os Netchilik e os Ukusisalik, Hall entre os Aiwillik (2ª viagem) e os Nugumiut (1ª viagem), Hanbury, na região entre o Back River e o Mackenzie, fizeram suas explorações de verão com famílias esquimós que viviam em *tendas* ou, conforme o tempo, em iglus de neve. Cf. Petitot 1872: xx; Murdoch: 80-ss; Nelson 1899. Pode-se deduzir das listas dadas mais acima, p. 57 /?/, que cada família tem sua *tenda* na Groenlândia oriental. Aliás, parece-nos impossível que a *tenda* abrigue mais que uma ou duas famílias, e julgamos inexata sob qualquer ponto de vista a afirmação de Back (*Narrative of a Boat Journey*: 383) segundo a qual ele teria encontrado 35 pessoas em 3 *tendas* (Ukusisalik). 103. Ver Lyon, in Parry: 270, cf. p. 360.

pessoas dormem; e esse leito não comporta divisória para isolar a família de seus eventuais hóspedes.¹⁰⁴ Assim a família vive perfeitamente unida nesse interior hermeticamente fechado, e é ela que constrói e transporta essa habitação de verão, feita exatamente à sua medida.

2. A HABITAÇÃO DE INVERNO

A casa. — Do inverno ao verão, o aspecto morfológico da sociedade, a técnica do habitat, a estrutura do grupo abrigado mudam completamente; as habitações não são as mesmas, sua população é diferente, e elas estão dispostas no solo de uma outra maneira.

As habitações esquimós de inverno não são tendas, mas casas,¹⁰⁵ e inclusive casas coletivas.¹⁰⁶ Começaremos descrevendo sua forma exterior, para depois mostrar qual é seu conteúdo.

A casa coletiva esquimó é feita de três elementos essenciais que podem servir para caracterizá-la; 1) um corredor que começa no exterior e vem desembocar no interior por uma entrada em parte subterrânea; 2) um banco com lugares para as lâmpadas; 3) divisórias que determinam nesse banco um certo número de compartimentos. Esses traços distintivos são próprios da casa esquimó; eles não se verificam, reunidos,¹⁰⁷ em nenhuma outra casa conhecida. Mas, conforme as regiões, apresentam particularidades variáveis que originam um certo número de variedades secundárias.

104. Graah nos descreve, porém, uma dupla tenda com divisória, 1824: 93. 105. O nome da casa é *iglu*; sobre essa palavra, ver os dicionários citados mais acima, p. 448, n. 95, e Rink, *Meddel.*, supl. XI: 72-ss. As exceções não chegam a pesar como prova. Se existem nomes diferentes, ou se a palavra equivalente tem sentidos mais ou menos precisos, isso provém de causas determinadas. Assim, no Alasca, a outra palavra designa antes o espaço interno (Wells & Kelly 1890: 44). Veremos por que, nas regiões centrais, a palavra *iglu* restringiu-se à casa de neve, a própria casa restringindo-se a esse tipo. 106. Em relação ao que segue, ver o capítulo de Steensby 1905: 182-ss, com o qual concordamos no ponto mais importante, a saber, o caráter primitivo da casa coletiva. Mesmo o esforço feito por Steensby para vincular a casa de inverno esquimó à casa coletiva indígena (mandan e iroquesa tomadas como exemplos), ainda que impróprio, demonstra, tanto para esse autor como para nós, que os dois tipos de casas são homólogos. 107. Na casa mandan, por exemplo, faltam o corredor e o banco; mesmo assim, Steensby quer aproximá-la da casa esquimó; além disso, ela possui, como todas as casas indígenas, um fogo central que só existe nas casas esquimós do sul da Alasca. A casa de inverno do noroeste americano compreende, é verdade, o banco e as divisórias (cf. Niblack 1888: 95-ss, cf. as obras citadas mais adiante, p. 126, n.), mas, além da presença do fogo central, a ausência do corredor não autoriza qualquer aproximação.

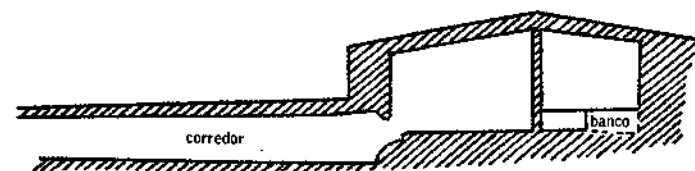


Figura 1. Corte da casa de Angmagssalik (H. B.)

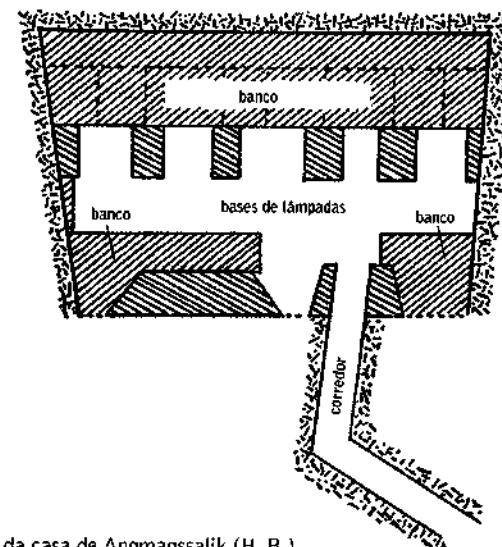


Figura 2. Planta da casa de Angmagssalik (H. B.)

Em Angmagssalik,¹⁰⁸ a casa tem de 8 a 17 m de comprimento por 4 a 5 m de largura. É construída num terreno geralmente muito inclinado. Esse terreno é escavado de modo que a parede traseira atinja aproximadamente o nível do terreno circundante; essa parede é um pouco mais larga que a da fachada. Essa disposição dá ao observador a falsa impressão de que a casa é subterrânea. As paredes são de pedra, de madeira coberta com relva e freqüentemente com peles; suas faces internas estão quase sempre recobertas com peles. Na frente, em ângulo reto com a parede, desemboca o corredor, por uma entrada tão baixa que só é possível

108. Holm 1888: 66, 67. Cf., para a Groenlândia oriental antiga, Graah 1824: 32 e ilustr. 11, excelente. Cf. Nansen 1904: 67, cf. Hansérak 1901: 43.

penetrar na casa de joelhos. No interior, o chão é coberto de pedras achatadas. Todo o fundo é ocupado por um banco longo e contínuo, de cerca de um metro e meio a dois metros de largura, e erguido a uns 60 cm do chão; atualmente, em Angmagssalik, ele se apóia sobre pedras e relva, mas outrora, na Groenlândia meridional e ocidental,¹⁰⁹ repousava sobre estacas, e ainda é assim no Mackenzie¹¹⁰ e no Alaska.¹¹¹ Esse banco é separado em compartimentos por uma curta divisória: cada um desses compartimentos, como veremos, corresponde a uma família; na parte anterior de cada um deles é colocada a lâmpada familiar.¹¹² Defronte ao fundo, portanto ao longo da parede dianteira, estende-se um outro banco, menos largo, reservado aos indivíduos púberes, aos não-casados e aos hóspedes, quando não são admitidos a partilhar o leito da família.¹¹³ – Na frente da casa estão os esconderijos com provisões (carne congelada), os petrechos dos barcos, eventualmente uma casa para os cães.

No Mackenzie,¹¹⁴ como a madeira flutuante é muito comum, a casa é feita inteiramente desse material: grandes toros são colocados uns sobre os outros e encaixados em ângulo reto nos cantos. Além disso, em

109. De fato, Egede menciona expressamente que é embaixo do banco, portanto num espaço vazio (cf. os cortes da casa, *Perlustration*, ilustr. IX: 61; Cranz, ilustr. IV), que se acomodam os casais para suas licenças sexuais, *Det gamle Grønlands Nye Perlustration*, 1ª ed., 1721: 36. Cf. P. Egede, *Dictionary Groenlandico Latinum*, 1765: 100 (s. v. *Maliserpok*). Por outro lado, é muito significativo que a casa de Angmagssalik corresponda tão bem, sobretudo quanto à forma do telhado, à casa da Groenlândia ocidental cuja reprodução os velhos autores nos conservaram, e tão mal à que nos descrevem os autores modernos e alguns dos antigos (Davis, in *Hakluyts' Voyages etc.*, 1589: 788) em relação a essa mesma região (ver, sobretudo, os bosques que ilustram as coleções de contos, S. Rink 1875, *passim*, sobretudo pp. 105, 191, 223; consultar de preferência a edição dinamarquesa, *Æyentyr og Sagn og Fortællingen*, I, 11, Copenhague, 1866-75; a edição esquimó, *Kaladlit Assiliailait*, fasc. 1-IV, 1860, Godthaab, ilustr. n. 3, n. 4, é melhor ainda). A casa de parede reta, relativamente separada do invólucro de terra, e sobretudo com telhado apoiado em pilares colocados junto à parede, dá uma impressão muito nítida de casa européia, e talvez tenha sido criada sob a influência dos antigos noruegueses. Sobre essa influência, cf. Tylor 1883: 275-ss. (mas nem todas as aproximações de Tylor nos parecem bem fundadas). **110.** Só que aqui a borda do banco desce até o chão, não deixando espaço vazio. Ver fig. 3 e 4. **111.** O banco se apóia novamente sobre um espaço vazio, cf. Murdoch, fig. 11, Nelson, fig. 80-ss. **112.** Cf. Egede: 63; Cranz é ainda mais preciso no que concerne ao lugar da lâmpada, liv. III, cap. I, § 4. As divisórias do banco desaparecem normalmente quando existe um compartimento propriamente dito, e provavelmente elas se restringem à Groenlândia. Na Groenlândia ocidental, a lâmpada esquimó foi substituída pelo fogareiro europeu nas habitações dos ricos. **113.** Cf. os textos citados na nota precedente, e Graah, 1824: 35, Hansérak 1901: 29, n. 1. **114.** Sobre a casa da região do Mackenzie e do Anderson, ver sobretudo Petitot 1872: XXI e ilustração, 1884: 41, 49, 50 (esse >

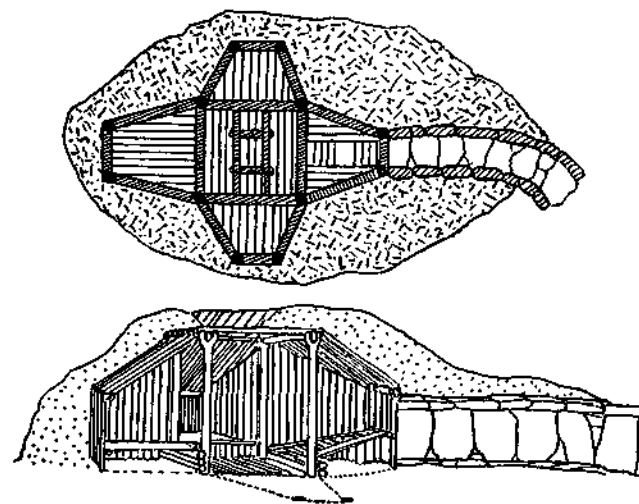


Figura 3. Casa do Mackenzie. Planta e elevação, desenhados por Champion segundo nossas indicações. Permitimo-nos essa reconstituição porque os planos reproduzidos por Petitot são em geral inexatos, e os da obra de Franklin, incompletos.

seção horizontal, ela exhibe a forma, não mais de um retângulo como a precedente, mas de um polígono estrelado. Daí uma terceira diferença: ela compreende compartimentos claramente distintos. O banco, um pouco mais elevado do que na Groenlândia, guarnece o fundo de cada compartimento; mas, em vez de um só banco, o compartimento de entrada possui dois, obtidos na escavação e que servem, como o banco dos hóspedes na Groenlândia, aos hóspedes e aos utensílios.¹¹⁵ Por fim, o corredor, mais rebaixado ainda que na Groenlândia, junta-se àquele dos compartimentos que está orientado para o mar, de preferência ao sul.¹¹⁶

No Alaska, encontramos um tipo intermediário entre os precedentes. A forma volta a ser retangular,¹¹⁷ como na Groenlândia, mas

> corredor seria feito, entre os Kragmalivit (*sic*) de pedaços de gelo, havendo uma contradição entre a legenda e o desenho da p. 193). Franklin 1828: 41, 121, ilustr.; Richardson 1851 (ponta Atkinson): 215-16 (um plano e um corte não mostram as duas vigas de sustentação do retângulo central); cf. indicações de Mierstching 1856: 35, 37; Hooper 1853: 243; Richardson 1851, I: 30; 1861: 300-ss; a descrição feita por Schultz 1883, VII: 122, não se baseia numa observação nem sobre as palavras de Bompas e Sainville, sendo apenas uma cópia de Egede e de Cranz. **115.** Ver Petitot 1884: 41. **116.** Richardson, in Franklin: 21-ss; o corredor, conforme a ilustração 8, parece ser bastante curto. **117.** Sobre a casa na ponta Barrow, >

compreende geralmente vários retângulos ligados a um único corredor.¹¹⁸ Como, sobretudo no Alasca meridional, a madeira é também abundante, o piso do retângulo central é assoalhado. A única característica exclusiva das casas dessa região é a disposição do corredor que, em vez de desembocar na parede de entrada, abre-se na porção central do próprio piso.¹¹⁹

É fácil perceber como essas diferentes espécies de casas não são senão variantes de um mesmo tipo fundamental, do qual a do Mackenzie nos oferece talvez a idéia mais aproximada. Um fator que contribui, em grande medida, para determinar essas variações é a natureza variável dos materiais que o esquimó utiliza conforme as regiões. Assim, em certos pontos do estreito de Behring,¹²⁰ na terra de Baffin¹²¹ a noroeste da baía de Hudson,¹²² a madeira flutuante é rara ou totalmente inexistente.¹²³ Empregam-se então costelas de baleia. Mas disso resulta um novo sistema de habitação. A casa é pequena, pouco alta, de forma circular ou elíptica. A parede é coberta de peles e forrada de relva; e acima das paredes eleva-se uma espécie de domo. É o que chamam o *qarmang*, habitação que possui também seu corredor.

> Murdoch: 72-ss; Simpson 1875: 256, 258. Sobre a casa no estreito de Behring, ver Nelson: 253-ss, fig. 80-ss. **118.** Ver plano da casa do Cabo Nome, Nelson: 254. **119.** Ver Nelson, fig. 74, Elliott 1886: 378, 379. No sul, no distrito de Nushagak, um fogo de madeira central, com frequência utilizado, afeta a própria construção e faz que a casa esquimó se aproxime do tipo de casa chilcotin. Jacobsen (1886: 321): sobre os diversos tipos de casa no Alasca, ver Porter 1893: 146-ss, e as figuras das pp. 96 e 106. As antigas expedições de Beechey (1821, II: 568, 569) e dos russos (cf. Wrangell, in Helmersen 1819: 143-ss.) concordam entre si e nos mostram que a repartição dos tipos é sempre mais ou menos a mesma. **120.** Sobre as casas feitas de costelas de baleia no estreito de Behring, ver Nelson: 257-ss; Petitot, *10th Census*: 38-ss. Sobre os Esquimós siberianos, Nelson: 263. **121.** Sobre essas casas, ver sobretudo Boas 1884-85: 548-ss; Kumlien 1877-78: 43; Hall 1864, I: 131, cf. ruínas, II: 289. As figuras 499 a 502 de Boas são particularmente interessantes (fig. 500 segundo Kumlien) na medida em que explicam as ruínas encontradas por Parry, p. 195, que são evidentemente vestígios de *qarmang*. Hall menciona expressamente que os Nugumiut só renunciaram a esse modo de construção e fizeram iglus de neve porque não possuíam mais costelas de baleia. Ver também Markham 1875b: 263 e 264. **122.** Sobre as casas dessa região, ver Parry: 280, ruínas no planalto de Iglouluk, p. 258, 358, 545; Lyon 1824: 115; Boas 1901: 96. **123.** Parry fala formalmente ausência de madeira flutuante e das dificuldades de construção resultantes, p. 390, 423. Boas menciona também o abandono da armação de osso em favor do iglu de neve. Cf., sobre as ruínas na ilha Bathurst, Boas 1893: 128; John Ross 1833: 389 (que são casas de inverno). Construções com costelas de baleia são mencionadas pela tradição na Groenlândia, e até mesmo constatadas. Cartensen 1890: 124.

Suponhamos agora que esse último recurso do construtor esquimó, a costela de baleia, venha também a faltar, e então outras formas aparecerão. Com muita frequência o esquimó recorrerá a uma matéria-prima que ele sabe utilizar perfeitamente e que tem sempre à mão: a neve.¹²⁴ Daí o *iglu* ou casa de neve, tal como o encontramos na terra de Baffin¹²⁵ e na costa setentrional da América.¹²⁶ O iglu apresenta, aliás, todos os caracteres essenciais da casa grande: é geralmente múltiplo, composto,¹²⁷ isto é, dois ou três iglus aglomeram-se e vão desembocar num mesmo corredor; é sempre munido de um corredor, cuja saída é em parte subterrânea; por fim, ele contém, no mínimo, dois bancos de neve com dois lugares de lâmpadas.¹²⁸ De resto, pode-se estabelecer historicamente que o iglu é um sucedâneo da casa retangular ou poligonal. Em 1582, Frobisher, sobre a *Meta Incognita*, nos descreve habitações feitas de terra e relva.¹²⁹ Um pouco mais tarde, Coats encontra mais adiante o mesmo tipo de habitação.¹³⁰ Ora, nesse momento o clima e as correntes eram diferentes dos que lentamente se estabeleceram entre os séculos XVI e XVII;¹³¹ é possível, portanto, que a madeira flutuante, já escassa no século

124. Pode parecer que o iglu de neve seja uma coisa perfeitamente primitiva entre os Esquimós, pois sabemos que em toda parte o abrigo temporário sob a neve foi comum, e o cortador de gelo faz parte do material pré-histórico esquimó. Mas há iglus e iglus, e, a nosso ver, o iglu permanente de neve, a casa de inverno, é de origem recente. O iglu com corredor é desconhecido, exceto nos locais onde o indicamos. Cf. a ilustração de Egede 1741: 71. Cf. a figura in Rink 1875: 247. Foi formalmente dito a Rasmussen (1905: 31), pelos Esquimós do estreito de Smith, que imigrantes da terra de Baffin é que lhes ensinaram a construir o iglu de neve propriamente dito. **125.** Boas 1884-85: 539-ss, 1901: 95-ss, fig. 40, p. 97; Hall 1864, I: 21; Kumlien 1877-78: 40. **126.** Ver Parry: 159, 160 e ilustrações, pp. 358, 499, 500, excelente planta de um iglu composto. A melhor planta foi oferecida por Augustus, da tribo de Fort Churchill, a Franklin 1823: 287; ver também Peck, *The Life of Rev. Peck*: 47, 55, 56 e 94, com fotografia (Little Whale R.); Tyrrell 1898: 136, 137, cf. 179, refere-se ao Labrador e à região do fiorde de Chesterfield; Hanbury 1904: 77 e 78, uma planta (Bake lake); Gilder 1880: 256; Schwatka 1885: 18; Klutschak: 23 etc.; John Ross 1833: 230 (Netchillirmiut); Hall 1879: 128. — O iglu de neve seria, acreditando em alguns autores pouco seguros, a forma da casa de inverno no Labrador, Maclean 1849, II: 145, 146. Ballantyne 1857: 28-ss; mas cf. Turner: 224-ss, além de o iglu de Ungava não ter corredor (Turner, fig. 48), o fato deve ser restrito aos Esquimós um tanto degenerados do estreito de Hudson e da baía de Ungava, e é certo que a casa de tipo groenlandês precedeu mesmo lá o iglu de neve; ver Murdoch: 228; para uma descrição da velha casa no Labrador, ver *Moravians in Labrador*: 17. **127.** Ver as plantas de Boas 1884-85: 546-ss; 1901: 96. **128.** Ver Parry: 502. **129.** Beste 1578, 1^a viagem, pp. 82, 84; 2^a viagem, cap. Warwick, pp. 137, 138, descreve uma aldeia de *qarmang*. **130.** Coats, in J. Barrow 1852: 35, 76; Henri Ellis 1758: 87. Cf. ruínas na península Melville, Bellot 1854: 354. **131.** É certo que os mares atualmente fechados não o eram, poucos séculos atrás, e que isso >

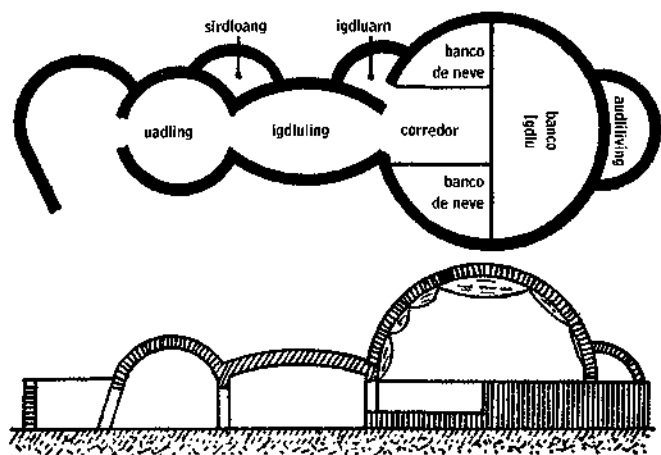


Figura 4. Planta e elevação de um iglu de neve simples, do noroeste da baía de Hudson (H. B.). *Igdluling* (corredor e nicho para cães), *Uadling* (cozinha e lixeira). Os pequenos segmentos tangentes são depósitos de provisões etc.

xvi, tenha se tornado rara a ponto de se reservar seu emprego às ferramentas, às armas. Então, passou-se a construir, e cada vez mais, *qarmang*. Em 1829, Parry encontra aldeias inteiras de casas feitas com ossos de baleia.¹³² Mas essas próprias aldeias devem ter se tornado impossíveis na medida que os baleeiros europeus devastaram os estreitos e as baías do arquipélago ártico.¹³³

Noutras condições, em que a madeira e os ossos de baleia eram igualmente escassos, recorreu-se à pedra. Foi o que aconteceu na tribo do estreito de Smith.¹³⁴ À chegada dos primeiros europeus, essa tribo encontrava-se num estado lamentável.¹³⁵ A extensão considerável do

> deve ter resultado de um deslocamento das correntes polares. Sobre estas, ver *Arctic Pilot* (Almirantado inglês), *Sailing Directions*, 1905: 11-ss. Cf. Richardson 1861: 210-ss. 132. Ver textos citados mais acima, p. 454, n. 122. Cf. Lyon 1825: 67. 133. Ver Hall 1864, I. 134. Sobre as mudanças morfológicas sofridas por essa tribo, ver Preuss 1890: 38-43. 135. Ver J. Ross 1819, I: 114-ss; Kane 1853, I: 206, 416-ss; Hayes 1860: 224; a mudança já é perceptível em 1861, por ocasião da segunda expedição de Hayes, *Open Polar Sea*, 1867: 245. Aliás, Hans Hendrik, um esquimó groenlandês, fugiu para junto dos europeus, e é por volta dessa época que deve ter se produzido a grande imigração que Rasmussen (1905: 21-ss) nos relata, cuja importância, não sabemos como, Peary parece ignorar, e tanto Hayes como Hall e Bessels parecem ocultar. Sobre a situação atual, ver Peary 1898, ap. I: xlix. Astrup 1898: 138-ss, e sobretudo o livro infinitamente mais verídico de Rasmussen.

gelo de terra e a persistência, durante quase o ano todo, do gelo de deriva, não apenas impediam qualquer chegada de madeira flutuante, mas também detinham a baleia e impossibilitavam a caça em águas livres às morsas, aos focídeos e aos delphinídeos.¹³⁶ Na falta de madeira, o arco desapareceu, assim como o caiaque, o *umiak* e a maior parte dos trenós. Os desafortunados esquimós viam-se assim reduzidos a guardar somente a lembrança de sua antiga técnica.¹³⁷ Daí a necessidade que sentiram de construir casas exclusivamente feitas de pedra e de relva. Mas a natureza dos materiais obrigou a modificar a forma da casa. Como grandes casas de pedra eram muito difíceis de construir para essa miserável população, foi preciso contentar-se com casas pequenas.¹³⁸ Contudo, o laço de parentesco que as une ao tipo da casa grande é ainda evidente apesar dessas mudanças. Em seus traços essenciais, a casa pequena assemelha-se ainda à casa grande groenlandesa, da qual, no fundo, não é senão uma miniatura: reencontramos a entrada enterrada, a abertura no mesmo lugar, o banco erguido com compartimentos.¹³⁹ Enfim, e sobretudo, ela é geralmente habitada por várias famílias, o que, como veremos daqui a pouco, é um traço distintivo da casa grande.

Essa pequena casa de pedra, portanto, não é senão, para nós, uma transformação da casa grande da Groenlândia ou do Mackenzie. Já para alguns arqueólogos, era ela, ao contrário, que constituía o fato primitivo. Mas o único fato sobre o qual se apóia essa hipótese é o seguinte: na Groenlândia do noroeste, de um lado, na terra de Francisco José, no Scoresby Sound,¹⁴⁰ no arquipélago Parry,¹⁴¹ de outro, foram descobertas ruínas de antigos assentamentos de inverno que parecem ter sido pequenas casas de pedra, semelhantes às do estreito de Smith. Mas esse fato único não é de modo algum probatório. Com efeito, há noutros lugares um grande número de ruínas de casas coletivas e cujo

136. Era praticada apenas a caça ao urso, aves e renas, e a caça perigosa à beira do gelo. 137. A palavra *umiak* havia perfeitamente persistido, Kane, II: 124-ss. 138. Sobre essas pequenas casas, ver sobretudo Peary 1898, I: 113-ss, com os planos e cortes de Astrup, p. 108 (aldeia de Keate, Northumberland Island); cf. sobre a construção, I, p. 91, 87, figura; cf. Sra. J. D. Peary 1893; 1903 (Etah, com fotografias), p. 67. Cf. Rasmussen 1905: 9-ss. Na realidade, aliás, o iglu de neve substitui agora a casa de pedras. 139. Ver sobretudo Kane 1856, I: 124, II: 113, habitação de Itah; o desenho é certamente feito de memória. Cf. Ross 1819: 130. 140. Ver Ryder 1895: 280-ss. A afirmação de que essa casa tinha somente uma lâmpada (p. 299), portanto contendo só uma família, não nos parece justificada. Cf. von Drygalski, *Deutsche Norpol Expedition*, I: 585. 141. Ver Boas 1893: 128, e textos citados. Cf. Greely 1875: 379-ss.

caráter é relativamente uniforme;¹⁴² além disso, nada prova que essas ruínas sejam realmente os mais antigos vestígios de casas de inverno que possuímos; enfim, se a casa pequena fosse o fato inicial, dificilmente se explicaria a generalidade e a permanência, sob modalidades diversas, do tipo da casa coletivas.¹⁴³ Seria preciso admitir que, num momento dado, porém mal determinado, e por causas igualmente indeterminadas e difíceis de perceber, os Esquimós teriam passado, no inverno, da família isolada para a família aglomerada. Não vemos nenhum motivo claro para essa transformação: ao contrário, mostramos, a propósito da tribo do estreito de Smith, de que maneira a transformação no sentido inverso é facilmente explicável.

O conteúdo da casa. — Agora que conhecemos a disposição da casa, vejamos qual a natureza do grupo que nela habita.

Enquanto a tenda compreende apenas uma família, a habitação de inverno, em todas as suas formas, normalmente contém várias;¹⁴⁴ é o que já pudemos perceber na descrição precedente. Aliás, o número de famílias que coabitam é variável. Pode elevar-se até seis,¹⁴⁵ sete ou mesmo nove nas tribos groenlandesas orientais;¹⁴⁶ tendo chegado outrora a dez na Groenlândia ocidental,¹⁴⁷ ele se reduz a dois nas menores casas de neve e nas pequenas casas de pedra do estreito de Smith. A existência de um mínimo de famílias por casa é inclusive tão característico do assentamento de inverno esquimó que, onde quer que vejamos esse número

142. Ver catálogo das ruínas, in Markham 1875a: 115-ss. 143. De resto, todas essas ruínas no extremo norte são evidentemente vestígios de populações prestes a emigrar ou muito próximas da extinção. Ora, no relato sobre Neu-Herrnhut, 1757, Cranz (1757: 258, n.) indica que, por ocasião de uma fome, 15 pessoas, impossibilitadas de acender lâmpadas por falta de óleo, refugiaram-se numa pequena casa de pedra, onde se aqueciam mais facilmente e por contato. É razoável supor que causas desse tipo produziram o mesmo efeito de retração, se não da família de inverno, ao menos do espaço que a continha. 144. Quase todos os textos citados mais acima contêm informações sobre essa questão, evidente para todas as casas coletivas, ou casas compósitas. Baste-nos indicar que, no único lugar onde a casa pequena é atualmente habitada, no estreito de Smith, habitam ou habitavam normalmente pelo menos duas famílias. Cf. Hayes 1860: 64; Kane 1856, II: 114, 116 (contém inverossimilhanças); Hayes 1867: 262, 270 (uma família vai se instalar com outras três em Ittiblik, ou Ittblu, segundo Peary). A introdução do iglu de neve modificou, aliás, a própria morfologia. 145. Máximo atingido no Alaska, cf. Porter 1893: 164; Jacobsen nos descreve a casa de um malemiut rico, ou talvez chefe, em Owirognak, onde habitam cerca de sete grupos de parentes (adotivos e outros), Woldt 1886: 241. 146. Máximo atingido em Angmagssalik, onde a casa se confunde, aliás, com o estabelecimento de inverno, cf. Holm 1888: 87-ss. Cf. figura mais acima. 147. Cranz, III, I, § 4.

diminuir, podemos estar certos de que, ao mesmo tempo, houve um apagamento da civilização esquimó. Assim, nos recenseamentos relativos ao Alaska, podemos dizer, com base na relação entre número de famílias e número de casas, se estamos diante de uma aldeia esquimó ou de uma aldeia indígena.¹⁴⁸

No interior da casa groenlandesa, cada família tem seu lugar determinado. No iglu de neve, cada família tem seu banco específico;¹⁴⁹ ela possui seu compartimento na casa poligonal,¹⁵⁰ sua parte no banco com divisórias nas casas da Groenlândia,¹⁵¹ seu lado na casa retangular.¹⁵² Há assim uma relação estrita entre o aspecto morfológico da casa e a estrutura do grupo complexo que ela abriga. Todavia, é curioso constatar que o espaço ocupado por cada família pode não ser proporcional ao número de seus membros. Elas são consideradas como unidades, equivalentes umas às outras. Uma família restrita a um indivíduo ocupa um espaço idêntico ao de uma descendência numerosa com seus ascendentes.¹⁵³

O kashim. — Além das habitações privadas, existe porém uma outra construção de inverno que merece nossa particular atenção, por colocar em evidência os caracteres particulares da vida que levam os Esquimós durante essa estação. É o *kashim*, palavra européia abreviada de uma palavra esquimó que significa *meu lugar de reunião*.¹⁵⁴

É verdade que o *kashim* atualmente não existe mais em toda parte. No entanto, encontramos-lo ainda em todo o Alaska¹⁵⁵ e em todas as tri-

148. Ver apêndice I; as aldeias do Alaska, em que o número de famílias e o de casas coincidem, são indígenas. 149. Ver os textos citados, p. 455, n. 126; a descrição dada por Lyon de uma casa de Igloulik que representa duas famílias num mesmo banco de iglu deve ser ligeiramente errônea. 150. Ver os textos das pp. 452-53, n. 114; ver Peñot 1872: xxviii. 151. Ver as ilustrações em Rink 1875: 74, 86 etc. Cf., para o Labrador, *Periodical Accounts*, 1790. 152. Ver Murdoch: 83. Em Nunivak Island, a casa compreende normalmente quatro famílias, Porter: 126; o mesmo no distrito de Nundhagak, ver Porter: 108. Foi provavelmente a partir desse fato que Boas acreditou poder vincular definitivamente a casa de inverno esquimó à dos índios do noroeste americano (*Report on the North-Western Tribes of Canada*, 1887). 153. Isso pode ser deduzido de várias das descrições indicadas, mas é formalmente afirmado, e provado conforme um desenho, em relação a Angmagssalik, cf. Holm 1888, ilustr. xxiii, cf. p. 66. O n. 7, um viúvo, ocupa um lugar inteiro, mas não tem lâmpada. 154. Sobre o *kashim* em geral, ver Richardson 1861: 318, 319; 1851, I: 365. 155. Sobre o *kashim* no Alaska, ver sobretudo Nelson: 241-ss; os textos mais antigos fazem menção expressa dele, ver Glasunov, in Wrangell, *Statistische Ergebnisse* etc.: 145, 149, 151, 154; Beechey 1821, I: 267, II: 569, cf. pp. 542, 550; tenente Zagoskin, in Petroff: 38-ss; Simpson 1875: 259 (ponta Barrow). Os recenseamentos de Dall 1872: 406 etc., os de Petroff: 35-ss, os de Porter: 103-ss, trazem muitas informações, cf. Elliott 1886: 385-86. As aldeias prósperas têm até dois ou três *kashim*, ver >

bos da costa ocidental americana, até a ponta Atkinson.¹⁵⁶ Segundo o relato que nos chegou das últimas explorações, ele existia ainda na terra de Baffin e na costa noroeste da baía de Hudson, bem como na costa meridional do estreito de Hudson.¹⁵⁷ Por outro lado, as primeiras missões dos irmãos morávios no Labrador assinalam sua existência.¹⁵⁸ Na Groenlândia, embora não tenha deixado vestígios nem ruínas (exceto um caso duvidoso),¹⁵⁹ nem referências nos antigos autores dinamarqueses, a linguagem¹⁶⁰ e alguns contos conservaram-nos sua lembrança. Temos portanto boas razões para pensar que ele normalmente participava da composição de todo primitivo assentamento esquimó.

O *kashim* é uma casa de inverno, mas de maior tamanho. O parentesco entre as duas construções é tão íntimo que as formas diversas que o *kashim* adquire conforme as regiões são paralelas à que adquire a casa. As diferenças essenciais são duas. Primeiro, o *kashim* tem um fogo central,

> Nelson: 242-ss, cf. p. 391. (Kushunuk, cabo Vancouver, onde está expressamente estabelecido que dois *kashim* são usados simultaneamente.) Porter: 105, 107, 114-15 etc. Há uma lenda de uma vila, na entrada do Yukon, com cem *kashim*, diz Jacobsen 1886: 179, 207, cf. Nelson: 242. Ver outras enumerações de aldeias com vários *kashim* em Jacobsen, op.cit.: 225-26, 228. É muito difícil saber a que estrutura social correspondem esses dois *kashim*, e qual sua utilidade. Estariam relacionados à espécie de organização em clãs que Nelson assinalou? A aldeia da Ponta Barrow, que tinha três *kashim* em 1851, contava com apenas dois em 1856, ver Murdoch: 79-ss, cf. Woolfe, in Porter: 144 (não compreendemos que esses *kashim* tenham sido construídos em gelo, em 1889). 156. Sobre o *kashim*, na ponta Warren, ver Miertsching 1856: 121. Cf. A. Armstrong 1857: 159; Petitot 1872: xxx; Richardson (ponta Atkinson), in Franklin 1828: 215-16, descrição importante (cf. textos citados mais acima, e Richardson 1851, I: 254-55). 157. Boas 1884-85: 601-ss; cf. Hall 1879: 220. As ruínas de Parry: 362-ss, são evidentemente as de antigos *kashim* feitos de costelas de baleia. A lembrança das festas e práticas conservaram-se. Beechey, que participou da primeira expedição de Parry, aproxima (em 1824, II: 542) o *kashim* de ponta Hope ao dos Esquimós orientais. Cf. (Gore Bay) Lyon: 61. Cf. conto n. 16, in Boas 1901. (*Kashim* de pedra). 158. Carta de Okkak, 1791, in *Periodical Accounts rel. t. Missions of the church of the Unite Brethren*, Londres, 1792, I: 86. "O povo de Kivalek construiu uma casa de neve para lá jogar e dançar, e tendo sido censurados por isso, sua resposta foi 'de que está difícil pegar baleias, que teriam de realizar um jogo-*katche* para atraí-las". Mas algumas mulheres que haviam dançado morrem subitamente e a *gaming house* é derrubada. É curioso que o dicionário de Erdmann (se é que o folheamos bem) não contenha referência à palavra *Kache* (?) ou *qagche* (?). Ver também Turner: 178. Cf. Turner 1887 (Ungava Bay). 159. Rink, in *Geogr. Tidkr.*, VIII: 141. (Disco), cf. conto em Thalbitzer 1904: 275, cf. p. 297. 160. Cf. Rink 1875: 8, contos p. 273, 275, 276, cf. Kleinschmidt 1871: 124 col., e 125 col. a. Rink 1887-91: 26; *ibid.*, supl., seção 20, n. 16; cf. *ibid.*, seção 29, n. 11. Indicações de Cranz, entre outras *History of Greenland* (ed. ingl.), II: 29, cf. p. 73 (Relato de Neu Herrnhut, 1743, 1744), cf. p. 365, 367, podem fazer suspeitar a existência de algo do gênero do *kashim*.

enquanto a casa não o possui (exceto no extremo sul do Alasca, onde a influência da casa indígena se faz sentir). Esse fogo verifica-se não apenas onde ele tem uma razão prática de ser, devido ao emprego da madeira como combustível,¹⁶¹ mas também nos *kashim* provisórios de neve da terra de Baffin.¹⁶² A seguir, o *kashim* é quase sempre sem compartimento e sem banco, geralmente com assentos.¹⁶³ Mesmo quando é construído na neve, não sendo possível portanto construir um grande domo único porque esse material não se prestaria a isso, a maneira como são ligados os domos e abertos os compartimentos dá finalmente ao *kashim* a forma de uma espécie de salão com pilares.

Essas diferenças na disposição interior correspondem a diferenças funcionais. Se não há divisão nem compartimento, se há um fogo central, é que essa é a casa comum do assentamento inteiro.¹⁶⁴ Ali se realizam, nos lugares onde temos boas informações, cerimônias que reúnem toda a comunidade.¹⁶⁵ No Alasca, o *kashim* é, mais especialmente, a casa dos homens;¹⁶⁶ é lá que dormem adultos, casados ou não casados, separados das mulheres e das crianças. Nas casas do sul do Alasca, ele serve de sauna;¹⁶⁷ mas essa destinação, acreditamos, é de data relativamente recente e de origem indígena, ou talvez até russa.

Ora, o *kashim* é exclusivamente uma construção de inverno. Eis o que evidencia claramente o traço distintivo da vida hiberna. O que a caracteriza é a extrema concentração do grupo. Nesse momento, não apenas várias famílias se aproximam numa mesma casa e nela coabitam, mas também todas as famílias de um mesmo assentamento, ou pelo menos toda a população masculina, sente a necessidade de reunir-se num mesmo local e ali levar uma vida em comum. O *kashim* surgiu para atender essa necessidade.¹⁶⁸

161. Ver Elliott 1886: 385, 386; cf. Jacobsen 1886: 321. 162. Boas 1884-85: 601, 602. 1901 (Nugumiut), p. 141; Hall 1864, II: 320. 163. Cf. Jacobsen op.cit.: 323. 164. Cf. mais adiante, pp. 474 e 475. 165. Boas 1901: 141. (Nugumiut); Murdoch: 83. 166. Schanz, in Porter: 102 (parece ser copiado de Glasunov); Nelson: 285 etc. 167. Nelson: 287; Jacobsen op.cit.: 212, Elliott, loc.cit. 168. Além do *kashim*, da tenda e da casa comprida, existem algumas outras construções, mas especiais e temporárias, que não têm grande interesse para o nosso tema, e que nos limitamos portanto a mencionar brevemente. São casas de uma forma intermediária entre a tenda e o iglu. Elas só têm um emprego regular nas regiões centrais. Na terra de Baffin, na primavera, quando a cobertura da casa de neve começa a derreter, e não sendo possível ainda habitar as tendas, constroem-se iglus cujas paredes são de neve, mas cujo domo é formado de peles. (Cf., entre outros, Parry: 358, com boas descrições.) >

É o que irá mostrar, melhor ainda, a maneira como as habitações estão dispostas no solo conforme a estação. Pois elas não apenas são diferentes em forma e extensão, não apenas abrigam grupos sociais de tamanho muito desigual, como acabamos de ver, mas também estão distribuídas de modo muito diferente no inverno e no verão. Na passagem do inverno ao verão, iremos vê-las ou muito próximas umas das outras, ou, ao contrário, disseminadas em largas superfícies. Sob esse aspecto, as duas estações oferecem espetáculos inteiramente opostos.

Distribuição das habitações de inverno. — Com efeito, se a densidade interior de cada casa, tomada à parte, varia, como mostramos, conforme as regiões, em contrapartida podemos dizer que a densidade do estabelecimento, tomado em conjunto, é sempre a maior possível, levando em conta obviamente as facilidades de subsistência.¹⁶⁹ Nesse momento, o volume social, isto é, a área efetivamente ocupada e explorada pelo grupo, é mínimo. A caça aos focídeos, que obriga o caçador a afastar-se um pouco, é obra exclusiva dos homens; mesmo assim, eles só vão além de uma determinada costa para objetivos determinados ou passageiros; e, seja qual for a importância dos deslocamentos em trenó, praticados sobretudo pelos homens,¹⁷⁰ eles não afetam realmente a densidade total do estabelecimento, a não ser quando há um excesso de população.¹⁷¹

> Inversamente, no começo do inverno, a tenda é às vezes coberta de relva e musgos, essa primeira camada sendo a seguir revestida de peles, e à entrada instala-se uma abóbada de neve. Essa instalação pode às vezes tornar-se definitiva. Boas 1884-85: 551, 553. Um pouco em toda parte recorre-se a essas construções mistas, especialmente quando, durante um deslocamento, mesmo no verão, uma série de dias ruins obriga a construir um abrigo. Kane nos descreve essas instalações mistas em 1851, em Disco (1856: 46). Limitamo-nos a assinalar as pequenas casas e as tendas geralmente empregadas para isolar a mulher sob a qual pesa um tabu. Ver sobretudo Murdoch: 86, Woolfe, in Porter: 141 (ponta Barrow). Trata-se de uma reação da fisiologia social sobre a morfologia, e há outras ainda. Deixamos de lado a questão das casas de verão no Alaska, questão demasiado técnica para ser discutida aqui. 169. Os números dados mais acima relativos ao assentamento esquimó referem-se ao estabelecimento de inverno. A concentração de toda a “unidade social” num ponto resulta, evidentemente, num máximo de concentração. Discussão in Rink s/d.: 253, e boas descrições in Cranz, XII, 1, § 4 e § 5; Boas 1884-85: 561, cf. 482-ss; cf. Porter (Woolfe): 148 (Schanz), p. 102-ss. (Porter), p. 164. 170. Os deslocamentos de inverno só são praticados na terra de Baffin, ver Boas: 421. Contudo, o mapa oferecido por Boas desses deslocamentos (mapa II) não deve nos iludir sobre a amplitude desses movimentos. 171. A única tribo que foge relativamente à regra é a do estreito de Smith. Ver Kroeber 1896: 41-ss; Peary 1898, I: 502-ss. Mas >

Há inclusive um caso em que essa concentração é tão grande quanto possível; é o de Angmagssalik; lá, o estabelecimento inteiro reside numa única e mesma casa que compreende, portanto, todos os habitantes da unidade social. Enquanto noutros lugares uma casa contém apenas de duas a oito famílias, em Angmagssalik atinge-se o máximo de onze famílias e de até 58 habitantes. Atualmente, num trecho de costas de mais de 120 milhas, há treze estabelecimentos, treze casas onde se dividem os 392 habitantes da região; ou seja, em média trinta por casa.¹⁷² Mas essa extrema concentração não é um traço primitivo; é certamente o resultado de uma evolução.

Por outro lado, em todos os outros casos em que se observaram casas de inverno isoladas, não agrupadas, elas eram, muito provavelmente, habitadas por famílias que, por razões diversas, haviam sido levadas a separar-se de seu grupo original.¹⁷³ Aliás, as *single houses*, observadas por Petroff no Alaska,¹⁷⁴ praticamente desaparecem no recenseamento de Porter; em todo caso, o primeiro dos grandes recenseamentos dessa região, o de Glasunov em 1924, felizmente feito no inverno, menciona apenas aldeias de oito a quinze casas, compreendendo de 200 a 400 habitantes.¹⁷⁵ Quanto às ruínas do arquipélago Parry e do N. Devon, onde encontramos com frequência estabelecimentos de inverno reduzidos a uma só casa, essa redução, embora pareça considerável em relação à média, não deve surpreender se pensarmos que essas ruínas datam evidentemente de uma época em que os Esquimós empobrecidos estavam deixando de habitar essas regiões.¹⁷⁶

Em resumo, eliminando fatos aparentemente contrários, pode-se dizer, de uma maneira geral, que um estabelecimento de inverno compõe-se de várias casas, próximas umas das outras.¹⁷⁷ Quanto à maneira

> explicamos que há, para essa tribo, condições muito especiais. 172. Ver mais acima, p. 441. Cf. Holm: 89-ss. 173. Os contos conservam muito particularmente o tema de pessoas que vivem em casas isoladas. Mas isso é precisamente por causa do caráter romanesco desse tipo de vida. Rink 1875: 278, 568; Boas 1901: 202 etc. Hayes explica a existência dos isolados de Northumberland Island (estreito de Smith), 1860: 242-44 (a mulher de um deles é uma feiticeira). 174. *Rep. Alaska*: 125, 126-ss. 175. Ver Apêndice II. E os textos citados mais acima, p. 442, n. 68-ss. 176. Ver mais acima, pp. 457-58, n. 141 e 142. Cf. Sverdrup, *Nyt Land*, I: 150; II: 179, cf. mapas, I: 320. II: 128; existem também nessas regiões ruínas de casas agrupadas, cf. Sverdrup, I: 211, II: 371. 177. Os textos citados mais acima, pp. 456-58, são em sua maioria extraídos de descrições de estabelecimentos de inverno já mencionados. Aliás, Steensby (1905: 51-141) oferece abundantes referências que não temos necessidade de completar.

como estão dispostas, não nos é dito que tenha algo de metódico,¹⁷⁸ exceto, tanto quanto sabemos, em dois casos relativos às tribos meridionais do Alasca.¹⁷⁹ O fato tem sua importância.

Essa disposição das habitações é suficiente para mostrar o quanto, nesse momento, a população está concentrada. Mas talvez essa concentração tenha sido maior outrora. Certamente, a conjectura não pode ser demonstrada com rigor, no estado atual de nossas informações; no entanto, ela possui alguma plausibilidade. Com efeito, os velhos viajantes ingleses nos falam de aldeias esquimós enterradas no solo, como montículos de toupeira, e cujas habitações estavam agrupadas em torno de uma cabana central, maior que as outras.¹⁸⁰ É bastante provável que fosse o *kashim*. Por outro lado, quanto às tribos do leste do Mackenzie, eles nos falam expressamente de comunicações entre as casas, e mesmo entre as casas e o *kashim*.¹⁸¹ Chegamos assim a imaginar o grupo de inverno como tendo podido, outrora, ser constituído por uma espécie de grande casa única e múltipla ao mesmo tempo. Assim se explicaria como puderam se formar estabelecimentos reduzidos a uma só casa, como a de Angmagssalik.

Distribuição dos habitantes durante o verão. — No verão, a disposição do grupo é completamente diferente.¹⁸² A densidade de inverno dá lugar ao fenômeno contrário. Não apenas cada tenda compreende apenas uma única família, como elas também estão muito afastadas umas das outras. À aglomeração das famílias na casa e das casas no interior do estabelecimento sucede uma dispersão das famílias; o grupo se dissemina.

178. Os mapas de Lichtenfels, de Neu Herrnhut, dados em Cranz, II, são devidos aos missionários europeus. 179. (Rasbintzky) Nelson: 247; Jacobsen 1886: 314; cf. Porter: 107. Um desses estabelecimentos foi certamente construído sob a influência russa. Comporta uma aldeia de inverno alinhada defronte à aldeia de verão. 180. Ver mais acima p. 448, n. 97. O texto de Coats que fala de uma única "choupana" é evidentemente exagerado. 181. Richardson, texto citado mais acima, p. 460, n. 156. Cf. ruínas que se comunicam todas entre si, ao norte da península Melville, Bellot 1854: 207. Richardson diz, ao falar dos iglus nerchil-lirmiut: "social intercourse promoted by building houses contiguously, and cutting doors of communication between them, or by erecting covered passages" ["interação social promovida pela construção de casas contíguas, e abertura de portas de comunicação entre elas, ou pela construção de passagens cobertas"], 1851, t. 350. Por fim, é muito significativo que na enseada Cook, no limite de fusão entre as sociedades indígenas e as sociedades esquimós, haja uma aldeia em que todas as casas de inverno se comunicam com o *kashim*, Jacobsen 1856: 362. 182. Abundantes informações gerais sobre um grande número de acampamentos de verão encontram-se em Steensby 1905: 50-130, e conclusão, p. 142-ss.

Ao mesmo tempo, à imobilidade relativa do inverno opõem-se viagens e migrações geralmente consideráveis.

Conforme as circunstâncias locais, essa dispersão ocorre de maneiras diferentes. O modo mais normal é a dispersão ao longo das costas e no interior. Na Groenlândia, assim que chega o verão, e ele chega depressa,¹⁸³ as famílias concentradas nos iglus do estabelecimento carregam em seus *umiak* (embarcações das mulheres) as tendas de duas ou três famílias associadas. Em muito pouco tempo, todas as casas se esvaziam e as tendas aparecem ao longo das margens do fiorde. Em geral são montadas a distâncias relativamente consideráveis umas das outras.¹⁸⁴ Em Angmagssalik, onde há treze casas de inverno (que, como dissemos, constituem cada qual um estabelecimento), vinte e sete tendas se distribuem nas ilhas do mar defronte, transportando-se depois para os raros campos onde pasta a rena, em cerca de cinquenta locais aproximadamente. Segundo os bons documentos do velho Granz,¹⁸⁵ entre o estabelecimento de Neu Herrnhut e o de Lichtenfels, a costa era o palco de uma dispersão igualmente grande, uma vez que, para oito estabelecimentos no máximo, contavam-se não menos que vinte e dois locais de tendas e acampamentos; e a contagem de Granz, certamente, se enganou antes para menos do que para mais. Além dessa dispersão ao longo dos fiordes,¹⁸⁶ há também, na Groenlândia, excursões às pastagens de renas e ao longo dos rios de salmão.¹⁸⁷ O mesmo acontece no Labrador.¹⁸⁸

Estamos bem informados sobre a expansão da tribo de Iglulik, na época de Parry, graças aos excelentes mapas esquimós que ele nos transmitiu¹⁸⁹ e nos quais se vê como a tribo se dispersa no verão. Essa pequena tribo não apenas se estende num espaço costeiro com mais de sessenta etapas, mas também ao longo de rios e lagos interiores; em busca de madeira, muitas famílias vão até o outro lado da península Melville e à

183. Ver detalhes meteorológicos em Kornerup 1880: 28-ss; Holm, tabelas em 1895-96: 227. Cf. Warming s/d.: 159-ss. 184. Ver descrição em Nansen 1904: 72-ss; Egede, *Nye Perillustration*, ed. 1725: 25; 1741: 90; Cranz, livro III, 1, § 5; Rink 1875: 7; 1856, supl., p. xiii. Os contos marcam muito bem a passagem do inverno ao verão, cf. id. *ibid.*: 189, 132 etc. 185. Cranz 1770: 247. 186. Nos distritos do Sul formam-se grandes acampamentos de verão para a pesca do badejo, mas eles são eminentemente temporários e instáveis. 187. Cf. Rink s/d.: 250-ss. 188. Pode-se extrair, para o Labrador, dos relatos dos Irmãos Morávios (*Per. Accounts* etc.), para a Groenlândia, dos relatos de Cranz (livro V e cf. *Fortis.*: 4-ss.) e de Paul Egede (1741; 1788: 245), a história das dispersões e das passagens periódicas pelas diferentes missões, nos primeiros anos do assentamento delas. Não temos condições de publicar aqui esse trabalho que fizemos. 189. Mapas da enseada Chesterfield em Repulse Bay (p. 198, cf. p. 195).

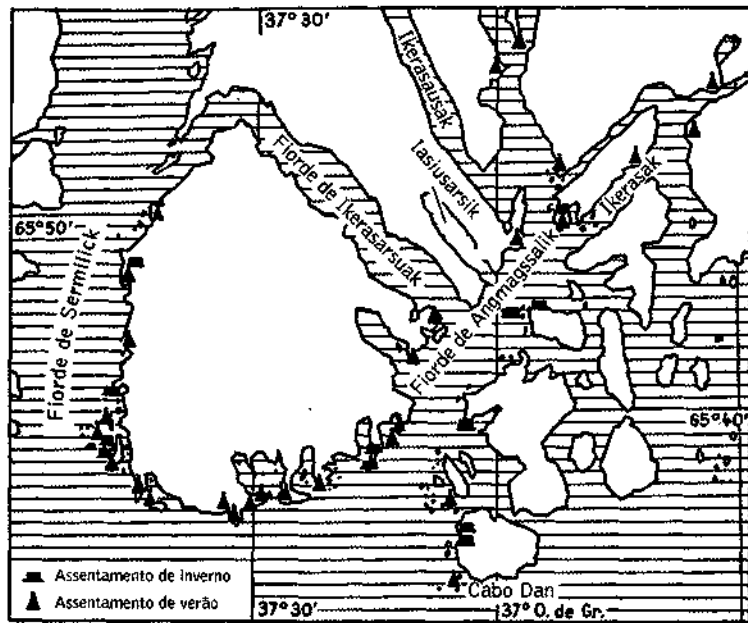


Figura 5. Assentamentos de inverno e assentamentos de verão em Anngmagssalik (H. B.)¹⁹⁰

terra de Baffin, chegando mesmo a atravessá-la. Quando se pensa que essas migrações sazonais são feitas em família, que elas exigem de seis a doze dias de marcha, entende-se que esse modo de dispersão implica uma extrema mobilidade dos grupos e dos indivíduos.¹⁹¹ Segundo Boas,¹⁹² os Okomiut, ao norte da terra de Baffin, chegariam a atravessar o estreito de Lancastre na época do degelo e a subir a terra de Ellesmere até o estreito de Smith. Em todo caso, é certo que os assentamentos arruinados do Devon setentrional tiveram áreas de disseminação igualmente extensas, uma vez que, para oito estabelecimentos de inverno, contam-se trinta ruínas de estabelecimentos de verão num trecho litorâneo imenso. Os exemplos poderiam ser multiplicados. Mostramos aqui o mapa das áreas de nomadização de três tribos da terra de Baffin.

190. O mapa aqui apresentado foi feito com base em Holm 1893-94, XII: 249. O contorno das costas no fundo dos fiordes não é ainda certo, cf. Hansérak 1901 (ed. S. Rink): 22, 23, 43. 191. Cf. pp. 271, 178, e sobretudo Lyon: 343. 192. Sobre as migrações das tribos da terra de Baffin e suas áreas de nomadização no verão, ver Boas 1884-85: 421-ss, onde a maior parte dos textos se acham resumidos.

Ao longo de toda a costa americana,¹⁹³ os mesmos fenômenos se reproduzem com amplitudes diferentes; o máximo atingido é a dupla viagem comercial da tribo da ponta Barrow a Icy Cape, de um lado, para obter mercadorias européias ali trazidas, e a Barter Island, para trocar essas mercadorias com os Kupungmiut¹⁹⁴ de Mackenzie.

Os três deltas, os três estuários são as únicas regiões onde encontramos modos de dispersão que se desviam um pouco do tipo normal; mas cada um desses desvios deve-se a circunstâncias particulares e acidentais que é possível indicar. Com efeito, junto aos rios Mackenzie,¹⁹⁵ Yukon e Kuskokwim encontramos agrupamentos de verão relativamente consideráveis. Falam-nos de 300 pessoas da tribo do Mackenzie reunidas no cabo Bathurst.¹⁹⁶ Mas esse agrupamento, no momento em que foi observado, era temporário;¹⁹⁷ uma caça excepcionalmente abundante de baleias, de baleias brancas em particular, é que o determinara. Em outros momentos, essa mesma tribo foi vista dispersa durante o verão. Sobre algumas aldeias do Kuskokwim, é dito que os iglus de inverno são habitados no verão; mas eles parecem ser ocupados apenas momentaneamente, quando o grupo, após ter ido até o mar efetuar trocas, retorna e se dispersa a montante do rio, para a pesca ao salmão, e a seguir na tundra, para a caça às renas e às aves de passagem.¹⁹⁸ Noutros lugares, sobretudo nas aldeias dos rios marítimos, sucede de a aldeia montar suas tendas diante das casas de inverno abandonadas, sem que elas fiquem muito distantes umas das outras.¹⁹⁹ Mas,²⁰⁰ além de a densidade da popu-

193. Encontrar-se-ão abundantes informações em quase todos os viajantes, entre outros Franklin 1828: 120, 121 etc., e sobretudo naqueles enviados em busca de Franklin, que em suas explorações de verão (ver mapas in Miertsching 1856: 70-80) encontram em toda parte as aldeias de inverno abandonadas, as tendas e os acampamentos dispersos. Não podendo indicar todas as nossas referências, aliás bem apresentadas por Steensby, acrescentamos simplesmente às dele e às de Boas: Hanbury 1904: 42, 124, 126-27, 142, 144-45, 176, 214, 216; Tyrell 1898: 105, 110 etc., sobre as regiões menos conhecidas, entre a enseada Chesterfield e o Mackenzie. 194. Sobre essas viagens, às vezes estendendo-se por dois anos, ver Murdoch: 43, 45, cf. os textos citados. Cf. Simpson 1875: 243, Porter (Woolfe 1890): 137-ss. 195. Petitot 1884: 28 etc., mas em sua maior parte são reuniões de comércio, com europeus ou índios, as mesmas tribos estando noutros lugares inteiramente dispersas, cf. *ibid.*: 166, 167, 179. Na ilha Herschel, um grande acampamento de 200 tendas (julho de 1850), in Hooper 1853: 260; cf. Mac Clure, *North-Western Passage*: 92. 196. Hooper *ibid.*: 348, cf. imagem, p. 350; cf. Richardson 1851, I: 248. 197. Fenômenos igualmente temporários explicam os grandes acampamentos observados por Beechey 1821, I: 247, 256, situados muito próximos de outros pequenos acampamentos. 198. Sobre essas aldeias, ver sobretudo, de preferência, Nelson: 285-ss, Porter (Schanz e Weber), p. 180-ss. 199. A aldeia observada, na enseada Hotham >

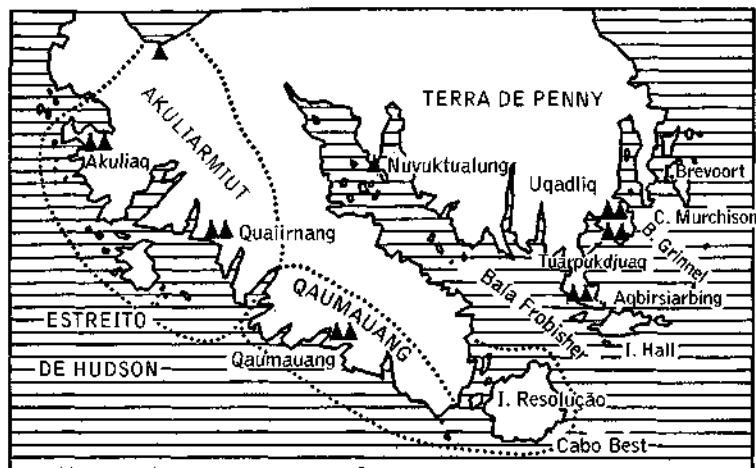


Figura 6. Áreas de dispersão de verão dos Akuliarmiut, dos Qaumauang e dos Nugumiut. Apenas os assentamentos de inverno são indicados. Dois triângulos isolados indicam os locais extremos das tendas de verão. (H. B.)

lação ser menor que no inverno, há nesse fato particular uma razão igualmente particular: é que o grupo, tanto no verão como no inverno, pratica um regime relativamente idêntico de ictiofagia; é mesmo curioso assinalar que, nesse caso não obstante desfavorável, a dualidade morfológica mantém-se, embora o grupo permaneça no lugar e as razões de sua dispersão estival tenham desaparecido.²⁰¹

Essa dispersão de verão deve ser relacionada com um traço da mentalidade coletiva esquimó, cuja análise nos permitirá compreender melhor o que é exatamente essa organização de verão tão diferente da de inverno. Sabemos o que Ratzel chamou o *volume geográfico* e o *volume mental* das sociedades.²⁰² O volume geográfico é a extensão espacial realmente ocupada pela sociedade em questão; o volume mental é a área geográfica que ela consegue abarcar com o pensamento. Ora, existe já

> (Nelson: 261), é uma aldeia temporária de comércio. 200. Sobre essas aldeias, ver Nelson: 242-ss, que restringe a existência das aldeias permanentes de verão à região do Kuskokwim. 201. Cf. Porter: 123; Elliott 1886: 402, 404. No entanto, os Togiagmiut, segundo Jacobsen, *Reise*: 347, e Elliott: 401, viviam em tendas de verão, embora tivessem o mesmo regime que os Kuskokwmiut, os Kvikkpagmiut, os Ikogmiut etc. Suspeitamos, assim, que o uso da casa (de madeira) e da aldeia de verão sejam de origem russa nessas regiões. 202. Ratzel, *Politische Räume, Geogr. Zeitschr.*, I: 163-ss; cf. 1882-91, I: 217-ss; 1897: 263-67; cf. *A.S.*, v. 3, 565.

um significativo contraste entre as humildes dimensões de uma tribo esquimó e a imensa extensão das costas em que ela se dispersa, ou as enormes distâncias em que as tribos centrais penetram o interior das terras.²⁰³ Pois o volume geográfico dos Esquimós é a área de seus agrupamentos de verão. Mas ainda mais notável é seu volume mental, isto é, a extensão de seu conhecimento geográfico. Os casos de viagem ao longe, de trenó, antes do derretimento da neve na primavera, ou de *umiak*, pelas famílias no verão ou por indivíduos no inverno, não são tão raros.²⁰⁴ Daí haver, entre os Esquimós, um conhecimento tradicional de lugares extremamente distantes, mesmo entre aqueles que não fizeram essas viagens; assim todos os exploradores utilizaram o talento geográfico do qual as próprias mulheres esquimós são eminentemente dotadas.²⁰⁵ Devemos portanto imaginar a sociedade de verão não apenas como estendida nas áreas imensas que ela ocupa ou percorre, mas também como lançando mais além, muito ao longe, famílias ou indivíduos isolados, filhos perdidos que retornam ao grupo natal quando chega o inverno, ou um outro verão após terem se aventurado no inverno; poderíamos compará-los a imensas antenas que se estenderiam à frente de um organismo já, por si mesmo, extraordinariamente distendido.

3. As causas dessas variações sazonais

É bastante difícil reconhecer todas as causas que levaram à fixação dos diferentes traços dessa dupla organização; pois elas produziram sua ação através de um desenvolvimento histórico provavelmente muito longo e de migrações de extraordinária amplitude. Mas gostaríamos ao menos de indicar alguns dos fatores dos quais depende esse fenômeno,

203. Ver Boas 1884-85: 421-ss; cf. mapa *supra*; cf. mapa in Parry: 198. As grandes expedições de Hall e de Schwatka, em Boothia Felix e na Terra do Rei Guilherme, de Hanbury em toda a costa ártica, foram feitas com famílias esquimós. 204. O caso mais notável é o da viagem de habitantes da terra de Baffin ao estreito de Smith, e de sua tentativa de retorno; ver Rasmussen 1905: 21-ss; cf. Boas 1884-85: 443, 459. As travessias de esquimós da Groenlândia ocidental à Groenlândia meridional foram frequentes. Ver Holm 1888: 56. 205. Parry: xiii, p. 513, 514, 251, 253, 276, 195, 198, 185; cf. Lyon: 250, 160-61, 177; Franklin (Herschel Island 1828: 132. Cf. Petitot 1884: 73, absurdo; Beechey 1821 II: 331, 291; Simpson, *Discoveries on the shores of the Arctic Sea (s/d.)*: 149; Miertsching 1856: 83; Hall 1864, II: 331, 342; Boas 1884-85: 643-648; Holm: 143, ilustr. XXXII (mapas de bosques).

nem que seja para mostrar qual a parte correspondente às causas puramente físicas e restritas, em relação à das causas sociais.

Os observadores geralmente contentaram-se com explicações simplistas. Eles assinalam que a casa²⁰⁶ comum e quase subterrânea retém melhor o calor, que a presença de um certo número de indivíduos sob um mesmo teto é suficiente para elevar a temperatura, que a aglomeração de várias famílias economiza o combustível. Portanto, vêem nessa organização apenas um meio de lutar contra o frio. Mas, se essas considerações não são desprovidas de fundamento, a verdade que elas contêm é muito parcial. Em primeiro lugar, não é de modo algum exato que os Esquimós habitam as regiões mais frias do mundo.²⁰⁷ Um certo número deles estão estabelecidos em regiões relativamente temperadas, por exemplo no sul da Groenlândia e do Labrador, onde a oposição maior entre inverno e verão provém antes da proximidade dos gelos que descem pela corrente glacial ou do *inlandsis*, do que de uma real inferioridade de temperatura. Em segundo lugar, embora habitando em latitudes superiores e em climas continentais mais rudes que os de seus vizinhos esquimós da costa, os índios do interior do Labrador, os Montanheses, os Cree das Barren Lands,²⁰⁸ os da floresta alascaiana²⁰⁹ vivem o ano todo em tendas; e essa tenda não apenas tem a mesma forma que a dos Esquimós: sua abertura no topo para a saída da fumaça, que os Esquimós não conhecem, torna-a bem menos eficaz contra o frio, mesmo no verão. É também significativo que os índios não tenham copiado de seus vizinhos uma invenção tão útil como a casa; eis um fato a mais contra as teorias que crêem explicar uma instituição social mostrando de quem ela foi tomada. Em terceiro lugar – e essa é a prova de que a casa de inverno faz parte, por assim dizer, da idiossincrasia das sociedades esquimós –, mesmo onde haveria razões para alterar sua forma, a alteração não se produziu. Assim, nos distritos arborizados do Alasca, algumas tribos que penetraram mais além da parte marítima dos rios, e cujos assentamentos de inverno estão mais próximos dos bosques que das zonas de caça às focas, em vez de instalarem um fogo

206. Convém eliminar, em todo caso, a noção clássica da “casa ártica”, que se encontra ainda em Berghaus 1865: 67. 207. Ver as isotermas, mesmo de inverno, em Bartholomew, *Physical Atlas*, Meteorology, mapa XVII. Deve-se suprimir, porém, o pólo de frio de Wercholsk (Sibéria). Cf. 1904. 208. Hearne (s/d.: 160, 162), um dos primeiros exploradores, fez essa oposição; Coats, do mesmo modo, 1852: 33; cf. Petitot 1884: 26. 209. Jacobsen observa precisamente a maior resistência dos índios do Alasca, Woldt 1886.

de madeira e abrirem seus tetos para deixar sair a fumaça, preferem comprar dos vizinhos o óleo, bastante caro,²¹⁰ para suas lâmpadas.

Uma explicação na qual transparece um sentimento mais vivo do problema e de sua complexidade é a que propôs Steensby.²¹¹ De acordo com esse autor, a civilização primitiva dos Esquimós seria do tipo indígena, e mais próxima da que hoje se observa entre eles no verão; por outro lado, a forma de suas casas pertenceria ao mesmo tipo que a dos índios das Pradarias (dos Mandan até os Iroqueses); seria o resultado de um empréstimo primitivo e teria se desenvolvido simultaneamente com toda a técnica de inverno, quando os Esquimós se aproximaram e depois se apoderaram do oceano Glacial. Mas não encontramos em parte alguma um único vestígio de Esquimós cuja ocupação principal teria sido a caça, tendo como única habitação a tenda. Tão logo os Esquimós são vistos como um grupo de sociedades determinadas, eles têm sua dupla cultura perfeitamente constituída, e seus mais antigos estabelecimentos de verão são sempre próximos de antigos assentamentos de inverno. Por outro lado, a comparação entre a casa coletiva indígena e a casa esquimó é relativamente inexata; pois nela não há nem corredor, nem banco, nem lugares de lâmpadas, três traços característicos da casa esquimó.

Descartadas essas explicações, examinemos primeiro como podem se explicar a concentração do inverno e a dispersão do verão.

Já tivemos a ocasião de mostrar quão forte é o apego dos Esquimós a seu regime de vida, por pobre que seja; eles não imaginam sequer que possam levar uma outra existência. Parecem nunca ter feito um esforço para modificar sua técnica. Nem o exemplo dos povos vizinhos com os quais têm contato, nem a perspectiva certa de uma vida melhor são suficientes para despertar-lhes o desejo de mudar a sua. Se, como os Atapascanos e os Algonquinos, vizinhos com os quais alguns deles mantêm um comércio constante, os Esquimós do norte da América tivessem adotado a raquete para deslizar sobre a neve, em vez de seu calçado impermeável, eles poderiam, em pleno inverno, perseguir por pequenos grupos a caça que só conseguem pegar no verão.²¹² Mas

210. Ver Porter: 103; Elliott 1886: 405. 211. Steensby 1905: 199-ss; cf. p. 105, tese 2. 212. A raquete somente é usada há muito tempo pelos Esquimós da ponta Barrow, cf. Murdoch: 344-ss, e mesmo lá parece ter sido importada. Em todo caso, as mencionadas por Kumlien 1877-78: 42, Boas 1901: 41, eram certamente raras e recentes, provavelmente importadas através dos baleiros. Seu uso foi generalizado pelos europeus na Groenlândia e pelos Esquimós >

estão tão apegados à sua organização tradicional que nem sequer pensam em mudar.

Em conseqüência dessa técnica, fenômeno social, há um verdadeiro fenômeno de simbiose que obriga o grupo a viver à maneira dos animais que caçam. Estes concentram-se ou dispersam-se, conforme as estações. No inverno, as morsas e sobretudo as focas reúnem-se em alguns pontos da costa. Também a foca tem necessidade do gelo de terra para poder abrigar seus filhotes; também ela necessita um lugar onde o gelo de terra esteja livre pelo maior tempo possível, a fim de poder facilmente vir respirar à superfície; e o número desses lugares, em águas doces, praias, ilhas, cabos, é bastante restrito mesmo em grandes trechos litorâneos. Nesse momento, é unicamente nesses pontos que é possível caçá-la, sobretudo em razão do estado em que se encontra a técnica dos Esquimós. Ao contrário, assim que a água fica livre, assim que os *leads* [canaís em campo de gelo] aparecem, a foca se desloca, se dispersa, se dirige ao mar, ao fundo dos fiordes, abaixo das falésias abruptas, e os caçadores devem se dispersar para pegá-la, dispersa como está; pois então só muito excepcionalmente ela se apresenta em bando. Ao mesmo tempo, a pesca em água doce do salmão e dos diversos salmonídeos, a caça à rena e ao gamo²¹³ nas altas pastagens ou na tundra dos deltas, convidam à vida nômade e à dispersão atrás da caça. No verão, essa dispersão é tão fácil para os Esquimós quanto para seus vizinhos índios, que então não precisam de raquetes para perseguir sua caça. Quanto à pesca de rio, ela se pratica justamente na proximidade dos locais onde passa a caça.²¹⁴

Em resumo, enquanto o verão estende de maneira quase ilimitada o campo aberto à caça e à pesca, o inverno, ao contrário, o restringe da

> da terra de Baffin ao estreito de Smith. Mac Lean 1849, 1: 139, relaciona precisamente a ausência das raquetes à fixação do Esquimós à costa. Steensby (op.cit.: 10) fala muito imprópriamente de "Snesko", provavelmente para designar o calçado impermeável. A única exceção é a dos Nooatok do Alasca; estão misturados aos índios e, podendo seguir a caça, vivem no interior; mas, precisamente, eles têm uma morfologia quase semelhante à dos Cree e dos Tinneh. (Cf. Wells & Kelly 1890: 26-27, cf. p. 14-15; Porter: 125; Nelson: 18; aliás, nada sabemos, por assim dizer, acerca dessa tribo.). 213. Em 1822, os nativos informam a Parry que não houve praticamente verão em Iglouluk, e indicam que só se dispersaram para sair à caça das renas (p. 357). 214. A descrição precedente é em grande parte semelhante à oferecida por Boas 1884-85: 419, 420; cf. Richardson 1861: 300-ss. A exceção formada pelos Esquimós da ponta Barrow, que no inverno saem à caça das renas (cf. Simpson 1875: 261-63; Murdoch: 45-ss), confirma precisamente a regra, já que é graças às suas raquetes que a praticam.

maneira mais rigorosa.²¹⁵ E essa alternância exprime o ritmo de concentração e de dispersão a que se submete a organização morfológica. A população se condensa ou se dissemina do mesmo modo que a caça. O movimento que anima a sociedade é sincrônico aos da vida ambiental.

Entretanto, por mais certa que seja essa influência dos fatores biológicos e técnicos, não queremos dizer que ela baste para explicar todo o fenômeno. Ela permite compreender por que os Esquimós se reúnem no inverno e se separam no verão. Mas não explica, em primeiro lugar, por que essa concentração atinge o grau de intimidade que já tivemos a ocasião de assinalar e que a continuação deste estudo irá confirmar; não nos mostra o porquê do *kashim* nem da íntima ligação que ele apresenta, em alguns casos, com as outras casas. As habitações dos Esquimós poderiam se aproximar umas das outras sem se concentrar a esse ponto, e sem dar origem à vida coletiva intensa que teremos a ocasião de observar ao estudar os efeitos dessa organização. Elas poderiam, também, não ser casas coletivas. Os Esquimós poderiam montar suas tendas umas ao lado das outras, cobri-las melhor, ou construir casas bem pequenas, em vez de habitar sob um mesmo teto por grupos de família. Aliás, convém não esquecer que o *kashim*, isto é, a casa dos homens, e a grande casa onde coabitam vários membros da mesma família, não são exclusivos dos Esquimós; encontramos-los noutros povos, não podendo portanto ser considerados como particularidades próprias da organização dessas sociedades setentrionais. Eles provavelmente dependem, em parte, de alguns caracteres que a civilização esquimó possui em comum com outras. Quais são esses caracteres, é o que não podemos examinar aqui; a questão, por sua generalidade, ultrapassa o quadro de nosso estudo. Mas o que o estado da técnica pode explicar é o momento do ano em que ocorrem os dois movimentos de concentração e de dispersão, é o tempo que eles duram, a maneira como se sucedem e a maneira definida como se opõem um ao outro.²¹⁶

215. Deixamos de lado, provisoriamente, a questão da duração dos dias e das noites árticos, a obscuridade tendo por efeito a diminuição geral do ritmo de vida vegetal e animal, enquanto a enorme insolação de verão provoca, ao contrário, um aumento incomparável. Cf. sobre esse ponto Gunnar Anderson 1902, VIII; O. M. Rikli 1903. 216. Não podemos abordar aqui, por falta de espaço, a maneira progressiva e variável como se operam essa dispersão e essa desconcentração. Mas não podemos deixar de citar a descrição de Parry da perfeita concordância, da natureza mecânica desses movimentos (p. 531): "*In all their movements they seem to be actuated by one simultaneous feeling that is truly admirable*" ["Em todos os seus >

4. Os efeitos

Depois de termos descrito a natureza das variações pelas quais passa, conforme as estações, a organização morfológica dos Esquimós, depois de termos determinado suas causas, precisamos agora estudar seus efeitos.²¹⁷ Vamos examinar a maneira como essas variações afetam tanto a vida religiosa como a vida jurídica do grupo. Não é a parte menos instrutiva de nosso tema.

1. EFEITOS SOBRE A VIDA RELIGIOSA

A religião dos Esquimós submete-se ao mesmo ritmo que sua organização. Há, por assim dizer, uma religião de verão e uma religião de inverno, ou melhor, não há religião no verão.²¹⁸ O único culto então praticado é o culto privado, doméstico: tudo se reduz aos ritos do nascimento²¹⁹ e da morte,²²⁰ e à observância de algumas interdições. Todos os mitos que, como veremos, ocupam, durante o inverno, a consciência dos Esquimós,

> movimentos, parecem ser tomados por um mesmo e simultâneo sentimento que é realmente admirável”]. 217. Não nos obrigamos aqui, como o fizemos em relação à morfologia, a oferecer um quadro de cada tipo de religião e de direito esquimó, nem a dar, para cada aspecto dos costumes, uma lista de equivalentes para todas as sociedades esquimós bem ou mal conhecidas, nem a indicar, na falta de equivalentes, a causa da ausência desse e daquele fato. A tarefa seria ao mesmo tempo difícil, se não impossível, e ilusória, considerando o nosso tema. Baste-nos lembrar a notável uniformidade de toda a civilização esquimó (ver, mais acima, p. 425, n. 1) e será suficiente mostrar a extensão de alguns fenômenos principais, indicando oportunamente os diferentes efeitos nas diversas sociedades, para que sejamos autorizados a concluir. Não nos demos tampouco o trabalho de oferecer um quadro das tecnologias de inverno e de verão, cuja oposição não é menor que a dos dois direitos e das duas religiões. Steensby (1905: 142-ss) tratou dessa questão em excelentes termos. 218. Somos naturalmente mal informados, pelos europeus viajantes que somente passaram ou sedentários que não puderam acompanhar as migrações, sobre os fenômenos religiosos do verão. Como eles nada nos assinalam, podemos induzir como fazemos. Festas coletivas de verão no Alasca (ver Porter [Woolfe] 1893: 141-42; Nelson: 295) e na Groenlândia (ver Cranz, IV, I, 5, cf. Contos, Rink 1875: 125, 137-ss, imaginoso em parte) são simplesmente excepcionais e devidas a mercados. A existência de festas em junho na ponta Barrow (Murdoch: 375, Woolfe in Porter: 142) é devida principalmente ao fato de a pesca da baleia prolongar aqui o agrupamento de inverno. Além disso, as festas parecem ser distintas das festas “formais” de inverno (Murdoch: 365). 219. Aliás, às vezes diferentes no inverno e no verão, cf. Nelson: 289 (nome provisório, Unalit), cf. mais adiante o costume de Angmagssalik, p. 478. 220. Diferentes também, naturalmente, pelo número e a natureza das pessoas e dos objetos interessados, ex. Turner: 193 (Ungava); Egede 1741: 82-83 (Groenlândia).

parecem esquecidos durante o verão. A vida é como que laicizada. Mesmo a magia, não obstante ser em geral algo puramente privado, transforma-se numa simples ciência médica,²²¹ cujo cerimonial se reduz a pouquíssima coisa.

Ao contrário, o assentamento de inverno vive, por assim dizer, num estado de exaltação religiosa contínua. É o momento em que os mitos, os contos transmitem-se de uma geração a outra. O menor acontecimento requer a intervenção mais ou menos solene de mágicos, de *angekoks*.²²² O menor tabu só é levantado por cerimônias públicas,²²³ por visitas a toda a comunidade.²²⁴ A todo instante, realizam-se imponentes sessões de xamanismo público para conjurar a escassez que ameaça o grupo sobretudo nos meses de março a maio, quando as provisões desapareceram, ou estão em mau estado, e a caça é instável.²²⁵ Pode-se, em suma, conceber toda a vida de inverno como uma espécie de longa festa. Mesmo o que os velhos autores nos relatam sobre as perpétuas danças dos Esquimós na Groenlândia,²²⁶ danças em sua maioria de natureza certamente religiosa, é muito provavelmente, se levamos em conta erros de observação e de expressão, uma outra prova dessa continuidade da vida religiosa. A consciência religiosa do grupo é mesmo levada a tamanho grau de paroxismo que, em várias sociedades esquimós,²²⁷ as faltas religiosas são então o objeto de uma vigilância excepcionalmente rigorosa: a miséria coletiva, tempestades muito longas, a fuga da caça, o rompimento inoportuno do gelo etc., tudo é atribuído à transgressão de alguma interdição ritual. Esta deve ser confessada publicamente para que se possa paliar seus efeitos. Tal costume da confissão pública marca claramente a espécie de santidade que impregna toda a vida social de inverno.²²⁸

221. A maior parte das sessões de *angekok* que descrevemos se realiza em casas, portanto no inverno. Ver, no entanto, Parry: 369. Holm 1888: 123 diz: “De rigtige Angekokkunker kun om Vinteren” (Angmagssalik). 222. Sobre essas sessões na Groenlândia, ver Egede 1721: 45; 1741: 115; Cranz, III, 5, § 39, § 41, em que é dito que a excursão do mágico, entre os Torngarsuk, não pode ser feita antes do outono, e que ela é mais curta no inverno; Rink 1875: 37, 60 (a grande arte parece estar reservada ao inverno); (Labrador), Turner: 194-ss; (Regiões centrais), Boas 1884-85: 592-ss; 1901: 121, 128-ss, cf. p. 240, conto n. 53; Hall 1864, II: 319; (Mackenzie) Petiot 1872: xxiv; (ponta Barrow), Murdoch: 430-ss; Simpson 1875: 271; (Alaska), Nelson: 435-ss etc. 223. Nelson: 284, 288; Porter (Woolfe) 1893: 149. 224. Parry: 509, cf. p. 182; Hall 1864, II: 197. 225. Cf. Boas (Esquimós centrais) 1884-85: 611; “It is a busy season”; 1901: 121-ss. Cf. uma anedota impressionante, Rasmussen 1905: 29. 226. Egede 1741: 85-ss; Cranz, III, 5, § 30-ss; cf. relatos de Neu-Herrnhut. 227. Sobre a confissão, ver Boas 1901: 128-ss; cf. Peck s/d.: 63; Lyon (1824: 357-ss) indica os mesmos fatos. 228. Daí >

Essa vida religiosa, além de intensa,²²⁹ apresenta um caráter muito particular pelo qual contrasta com a vida de verão: ela é eminentemente coletiva. Com isso não queremos dizer simplesmente que as festas são celebradas em comum, mas que nelas transpira de todas as maneiras o sentimento que a comunidade tem de si mesma, de sua unidade. Não são coletivas apenas no sentido de que uma pluralidade de indivíduos reunidos delas participam: elas são o assunto do grupo, e é o grupo que elas exprimem.

É o que já se deduz do fato de elas se realizarem no *kashim*,²³⁰ sempre que existe um, e, como provavelmente se observou, outrora em toda parte. Ora, quaisquer que sejam as modalidades do *kashim*, ele é sempre e essencialmente um *lugar público* que exprime a unidade do grupo. Essa unidade é tão forte que, no interior do *kashim*, a individualidade das famílias e das casas desaparece; elas se perdem, indistintas umas das outras, na massa total da sociedade. No *kashim*, com efeito, os indivíduos estão dispostos, não por famílias ou por casas, mas segundo as funções sociais, ainda muito indiferenciadas, que cumprem.²³¹

A própria natureza das circunstâncias e dos ritos celebrados durante essas festas traduz o mesmo caráter. É especialmente o caso da festa dita “das bexigas”, tal como se pratica no Alaska e, em particular, entre os Unalit da baía de Saint-Michel.²³² Ela compreende primeiramente numerosas danças com máscaras em presença de toda a comunidade que canta. No final, são lançadas ao mar, de uma só vez, as bexigas de todos os animais marinhos mortos *por todo o grupo* durante o ano todo. As almas animais que elas supostamente contêm vão se reencarnar nas fêmeas das focas e das morsas. É portanto o estabelecimento de inverno em seu conjunto que, por um rito único, assegura sua subsistência contínua.

Uma outra festa observada entre os mesmos Unalit,²³³ mas cujo equivalente parece verificar-se em toda a região esquimó,²³⁴ é a festa

> provavelmente a necessidade de um *angekok* por estação de inverno. Cf. Rasmussen (Smith-Sund) op.cit.: 161, e Cranz (Groenl. Ocidental), *History of Greenland*, II: 304, n. 229. Cf. Petroff: 132; Wells & Kelly 1890: 24; Schanz, in Porter: 94. 230. O *kashim*, para os Nugumiut, é dedicado a um espírito, e tudo o que ali acontece tem portanto um caráter religioso. Boas 1884-85: 601; 1901: 148, cf. p. 332, conto. A palavra que significa festa e reunião, na Groenlândia, contém o radical *qagse*. Ver referências citadas mais acima, p. 460, n. 158. 231. Nelson: 285-ss, 358-ss; Murdoch: 374; Boas 1884-85: 602. 232. Nelson: 368-ss; Elliott 1886: 393-ss, cf. Zagoskin in Petroff, *Rep. Al.*; cf. Porter (Woolfe): 143; Wells & Kelly 1890: 24. Cf. Murdoch: 434, e as aproximações feitas em nota. 233. Nelson: 358-ss. 234. Porter >

dos mortos. Ela compreende duas partes essenciais. Começa-se por pedir às almas dos mortos que consentam reencarnar-se momentaneamente nos homônimos que cada morto possui em cada assentamento; pois é um costume que o último a nascer sempre tenha o nome do último a falecer. A seguir, acumulam-se de dádivas esses homônimos vivos que representam os mortos; há troca de presentes entre toda a assembleia e as almas são convidadas a deixar seus habitat humanos para retornar à terra dos mortos. Assim, nesse momento, o grupo não apenas reconhece sua unidade, mas vê formar-se de novo, num mesmo rito, o grupo ideal composto de todas as gerações que se sucederam desde os tempos mais remotos. Os antepassados míticos e históricos, bem como os recentes, vêm misturar-se aos vivos, e todos comungam juntos pela troca de presentes.

As festas do solstício de inverno têm a mesma importância. O rito essencial, entre os Esquimós do Centro²³⁵ e do Leste, consiste, ou pelo menos consistiu, em extinguir e reacender *simultaneamente* todas as lâmpadas do estabelecimento. Se observarmos que o fogo era certamente reaceso em um fogo único, produzido por fricção, temos aqui uma espécie de culto do fogo coletivo.

Acrescentemos, por fim, que essas diferentes festas são sempre e em toda parte acompanhadas de importantíssimos fenômenos de licença

> (Woolfe): 140, 141; Jacobsen (1886: 260), festa em Ignitkok (esses dois viajantes cometem o mesmo erro e não percebem que se trata dos homônimos), Wassilieff in Wrangell, *Stat. Ergebn.*: 130-ss; Elliott 1886: 390, 393; cf. o relato de Zagoskin in Petroff: 130; Wells & Kelly op.cit. Não possuímos nenhuma informação sobre a presença ou a ausência desse rito na ponta Barrow. Quanto às regiões centrais até a enseada Chesterfield, estamos mal informados; ver, no entanto, Petitot 1884: 156-57 (pouco seguro). Sobre os Esquimós do centro, cf. Boas 1884-85: 608, 610; cf. p. 628, n. 6; 1901: 146, 148; cf. conto: 330, 186; Hall 1864, II: 120; Kumlien 1887-88: 48; Peck op.cit.: 41-ss (tribo de fort Churchill), p. 242 (Blacklead Isl.) – No que diz respeito à Groenlândia, conhecemos apenas vestígios de rito; ver P. Egede 1758: 5; “*Attekkessiorok, dat cui quid nominis gratia*”. Cf. (Labrador) Erdmann, *Eskimoisches Wörterbuch*: 42, 20, col. 2. Cf. Rink, 1875, no conto n. 47, um rito de oferenda a uma criança que tem o mesmo nome de um falecido; Cranz 1770: 110, 334. 235. Hall 1864, II: 320 (Nugumiut); cf. Boas 1884-85: 606. Segundo os observadores (cf. mais adiante, p. 488), o rito dito da extinção das lâmpadas, difundido na Groenlândia, não seria mais que um rito de licença sexual ligado com frequência a uma sessão de *angekok*. O acompanhamento da festa do sol sumariamente indicada por Cranz, III, 3 § 24, § 23. Cf. Hansérak 1901: 44 (Qumarmiut), a propósito da troca de mulheres que segue as extinções de lâmpadas: “*som Skik var over hele Kysten baade hvergang det var Nymaane og efter visse Fester*” (como era costume fazer em toda a costa, a cada lua nova ou depois de certas festas).

sexual, sobre os quais voltaremos a falar a propósito do estatuto pessoal.²³⁶ Ora, o comunismo sexual é uma forma de comunhão, e talvez a mais íntima que existe. Quando ele reina, produz-se uma espécie de fusão das personalidades individuais umas nas outras. — Aqui estamos bem distantes do estado de individuação e de isolamento em que vivem, durante o verão, os pequenos grupos familiares dispersos em enormes extensões litorâneas.

Mas essa oposição da vida de inverno e da vida de verão não se traduz apenas nos ritos, nas festas, nas cerimônias religiosas as mais diversas; ela também afeta profundamente as idéias, as representações coletivas, em suma, toda a mentalidade do grupo.

Entre os Oqomiut da terra de Baffin, os Nugumiut da baía de Frobisher,²³⁷ vemos, no decorrer de todo um complexo de festas, todos os membros do grupo divididos em dois campos. Um compreende os que nasceram no inverno: eles têm um nome coletivo especial, são chamados *axigim*, isto é, lagópodes. No outro se encontram os nascidos no verão, chamados *aggim*, isto é, patos éider. Os primeiros dirigem-se para o lado da terra, os segundos para o lado da água. Os dois grupos disputam um cabo-de-guerra e, conforme o vencedor, é o inverno ou o verão que triunfa. Ora, essa divisão das pessoas em dois grupos, conforme a estação em que nasceram, não é particular a esse rito especial; ela está na base de outros costumes, e isso em todas as tribos esquimós do Centro. Temos informações de que as pessoas levam durante a vida inteira, porém mais especialmente nas festas que acabamos de mencionar, um amuleto feito da pele de um animal, geralmente de uma ave, que é o que preside seu mês de nascimento.²³⁸ Parece haver aí um claro efeito da tendência a classificar as pessoas em grupos diferentes conforme a estação em que nasceram, as aves terrestres sendo provavelmente aves de inverno, e as aves aquáticas, de verão.²³⁹ O certo é que em Angmagssalik,²⁴⁰ não obstante situada a uma enorme distância da região onde se observam esses costumes, os ritos de nascimento variam muito sensivelmente conforme se trate de um filho de inverno ou de um filho de verão. Se a criança nasceu no

236. Cf. mais adiante, pp. 480-ss. 237. Boas 1884-85: 604, cf. ap. n. 6; 1901: 141. 238. Boas 1884-85: 611; cf. id. 1901: 140. Hall faz alusão (1864, II: 313) a um rito que consiste em pressionar a cabeça da criança, após seu nascimento, com uma pele de ave. 239. Um texto de Boas 1901: 140, permite essa conjectura. 240. Holm: 91. Cf. texto obscuro, Egede 1741: 81.

verão, sua primeira refeição é feita de um caldo de animal terrestre ou de peixe de rio cozido em água doce, e de um caldo de animal marinho cozido em água do mar se a criança nasceu no inverno.

Mas essa divisão das pessoas em duas grandes categorias parece estar ligada a uma divisão, mais vasta e mais geral, que compreende todas as coisas. Sem falar de um certo número de mitos em que vemos o conjunto das espécies animais e dos acontecimentos capitais da natureza repartir-se em dois grupos, um de inverno e outro de verão,²⁴¹ reencontramos a mesma idéia na base de uma série de interdições rituais. Há coisas de inverno e coisas de verão, e a oposição entre esses dois gêneros fundamentais é sentida tão vivamente pela consciência esquimó que qualquer mistura entre eles é interdita.²⁴² Nas regiões centrais, o contato entre peles de rena (animal de verão) e peles de morsa (animal de inverno) é proibido; o mesmo vale para objetos diversos que podem ser empregados na caça desses dois tipos de animais.²⁴³ Quando chega a estação de verão, só se pode comer caribu (animal de verão) depois de ter tirado todas as roupas usadas no inverno e de tê-las substituído por novas, ou pelo menos por roupas que não tenham sido tocadas durante a estação de caça às morsas.²⁴⁴ As pequenas tendas onde os caçadores se abrigaram durante o verão, devem, assim como suas roupas, ser enterradas debaixo de pedras; elas são consideradas como *shongegew*, isto é, como tabu.²⁴⁵ Nenhum cobertor ou correia de pele de morsa deve ser usado nos lugares onde se caça a rena, sob pena de voltar de mãos vazias. As roupas de inverno, quando são feitas de pele de caribu, devem ser terminadas antes que os homens partam para a caça às morsas.²⁴⁶

241. Fazemos alusão ao mito de Sedna, cujos exemplos acreditamos poder encontrar em toda a civilização esquimó, e que nos parece ser sobretudo a figura mítica destinada a explicar, a sancionar os tabus relativos aos animais marinhos, e, conseqüentemente, entre outros, os tabus sazonais. Sobre esse mito, ver principalmente Lyon 1824: 362, Boas 1884-85: 583-ss, id. 1901: 120, 145-ss, 163; cf. Hall, II: 321. Sobre a extensão e a origem desse mito, cf. Boas 1904; cf. nossa resenha *A.S.*, v. 8: 349. 242. Crenças como as que supõe o conto de Igloodtsialek (Groenlândia, Rink 1875: 150-ss.) são precisamente o produto desses tabus e de um mito de Sedna perfeitamente autóctone. A mulher *angekok* pede sua "roupa de verão" para ir até a montanha onde fará romper o gelo. 243. Hall 1864, II: 321; Boas 1901: 122; cf. Tyrrell 1898: 169-ss; Peck op.cit.: 43, 122; Hanbury 1904: 46-ss, 68, 97, 100 (detalhes muito interessantes: a interdição de trabalhar as peles de renas sobre o gelo de terra, as peles de foca sobre a terra etc.). 244. Boas 1901: 122; Hall 1864: 201, 202: uma aventura sucedida aos fundadores da missão do Labrador prova que a mesma crença ocorria ali. Cf. *The Moravians in Labrador* (Loskiel, Lond., 1825): 100, cf. p. 21 e 22. 245. Boas 1901: 123. 246. *Ibid.*: >

Durante todo o tempo em que as pessoas vivem no gelo, não se deve trabalhar nenhuma pele de caribu nem de rena.²⁴⁷ A carne de salmão, produto da pesca de verão, tampouco deve entrar em contato com a de um animal marinho, seja qual for, mesmo no estômago dos fiéis. Já o contato com a carne de foca e de outros animais caçados durante o ano todo é submetido a regras menos severas. — A violação de qualquer desses tabus imprime naquele que a cometeu uma mancha, visível para a caça, e que se transmite por contágio a todos que dele se aproximam. Então a caça se retira e a fome sobrevem em toda a região.²⁴⁸ A instituição desses tabus exigiu mesmo a formação de uma classe especial de mensageiros cuja função é anunciar a captura da primeira morsa.²⁴⁹ É o sinal de que o inverno começou. Imediatamente, interrompe-se todo trabalho com as peles de caribu. A vida muda totalmente de aspecto.

Assim, a maneira como são classificados os homens e as coisas traz a marca dessa oposição cardinal entre as duas estações. Cada estação serve para definir todo um gênero de seres e de coisas. Ora, tivemos a ocasião de mostrar aqui mesmo [no *Année Sociologique*] o papel fundamental que essas classificações desempenham na mentalidade dos povos. Pode-se dizer que a noção de inverno e a noção de verão são como dois pólos em torno dos quais gravita o sistema de idéias dos Esquimós.²⁵⁰

2. OS EFEITOS SOBRE A VIDA JURÍDICA

Um sistema jurídico tem por finalidade regulamentar as relações materiais possíveis entre os membros de uma mesma sociedade. Quer se trate de exprimir os direitos e os deveres respectivos das pessoas umas em relação às outras (regime das pessoas), ou em relação às coisas apropriadas pelo grupo ou pelos indivíduos (regime dos bens), as diversas instituições jurídicas e morais não fazem senão exprimir à consciência coletiva as condições necessárias da vida em comum.²⁵¹ Cabe portanto

> 123 (cf. o mito e Boas 1884-85: 587-88). Aliás, o mito parece ter tido várias formas, mesmo entre os Aivilik, cf. Hanbury 1904, loc.cit. 247. Id. ibid.: 124. 248. Boas 1901. 249. Id. ibid.: 122. 250. Cf. Durkheim & Mauss 1902. Os Zuñi nos pareceram, precisamente, classificar segundo suas duas fraternias as coisas em coisas de inverno e coisas de verão. A divisão entre coisas do mar e coisas de terra entre os Esquimós nos parece coincidir com a de verão e de inverno. 251. Cf. Durkheim 1893.

esperar que a influência dessa dupla morfologia seja ainda mais marcada na vida jurídica esquimó do que em sua vida religiosa. De fato, veremos que há um direito de inverno e um direito de verão,²⁵² ao mesmo tempo que uma reação de um sobre o outro.

A família. — Não faremos aqui um estudo da família esquimó. Mas vamos mostrar que os principais traços de sua organização doméstica são função da dupla organização morfológica que descrevemos.

Sabe-se que a nomenclatura familiar é um dos meios mais seguros de descobrir os laços que unem entre si os diversos membros de um mesmo grupo doméstico. Esse estudo pode ser feito, relativamente bem, graças às tabelas que Dall e Morgan²⁵³ publicaram, embora sejam um tanto sumárias. Ora, o que aparece à primeira vista é que existem duas espécies de famílias: numa, o parentesco é coletivo, resultante do tipo que Morgan chamou classificatório; na outra, é individual. De fato, dois traços do primeiro sistema subsistem. Em linha descendente, o nome *Eng'-ota* é dado aos netos, bem como aos indivíduos, consangüíneos ou adotados, de parentesco mais distante, isto é, aos filhos dos sobrinhos e dos primos da geração dos filhos. Do mesmo modo, os nomes *E-tu-ah* e *Ninge-o-wa* aplicam-se não apenas ao avô e à avó (consangüíneo ou de adoção), mas também a seus irmãos e irmãs, e a todos os parentes de sua geração. Em linha colateral, os primos em diversos graus não são de modo algum distinguidos de outros grupos de parentes, e têm um nome que os confunde com os habitantes da casa.²⁵⁴ Em suma, nenhum grau de parentesco, seja uterino, seja masculino, é distinguido fora dos seguintes parentescos: meu pai, minha mãe, meu filho e minha filha; os irmãos e irmãs de meu pai, os irmãos e irmãs de minha mãe, os filhos dos primeiros, os filhos dos segundos. Assim, no interior de uma família que se estende muito longe, mas onde as relações

252. A observação dessa oposição já foi feita por Parry: 354, por Lyon 1824: 250, por Richardson 1861: 318-ss; por Glasunov e Wrangell, *Stat. Erged.*: 130-ss (Alaska); por Porter (Schanz): 106; por Petroff (generalidades): 125-ss. Por outro lado, os livros excelentes de Rink (1875: 23-ss, cf. 1887-91: 26), de Nelson, de Murdoch, não fazem menção expressa disso, embora nos forneçam um número considerável de fatos em apoio à nossa teoria. É também uma lacuna do trabalho de Steensby que, embora tenha percebido bem a oposição das duas tecnologias, não viu a das duas estruturas jurídicas da sociedade esquimó. 253. (Groenlândia ocidental, Cumberland Sound, rio Churchill), L. H. Morgan 1872: 275-ss. Uma outra lista do Cumberland Sound foi publicada por Dall 1877, I: 95-ss. 254. Cf. mais adiante, pp. 483-84, n. 266.

de parentesco são indiferenciadas, aparece uma outra relação muito restrita, na qual o parentesco, ao contrário, é individualizado.

Ora, as duas espécies de sociedade doméstica que percebemos assim através da nomenclatura, existem de forma muito real: uma é a família de verão,²⁵⁵ a outra é a família de inverno. E, como cada qual tem uma composição diferente, cada qual tem seu direito próprio.

O direito da família de verão é relativamente patriarcal. O papel predominante é desempenhado pelo pai, ou, como é dito em inglês, pelo *provider*,²⁵⁶ e pelos filhos homens em idade de caçar. Eles são mais do que chefes da família, são o seu fundamento único. Seu desaparecimento resultará necessariamente no desaparecimento *completo* da família; os filhos, se são ainda jovens e se não forem adotados numa outra tenda, estão condenados a morrer.²⁵⁷ Convém acrescentar, todavia, que o papel da mãe não é menos essencial: ela também não pode desaparecer sem que a família inteira se aniquile.²⁵⁸ Esses dois personagens são ambos tão indispensáveis que, mesmo se os filhos já chegaram a uma certa idade, o marido que perdeu a mulher ou a mulher que perdeu o marido procuram em seguida se casar novamente. A existência desse agrupamento é, portanto, das mais precárias: apóia-se inteiramente em uma ou duas cabeças. Existe aí um arranjo familiar muito particular e muito específico da civilização esquimó. É o casal conjugal, em suma, que é seu elemento essencial, assim como nas civilizações mais evoluídas; fato tanto mais significativo na medida em que o vínculo conjugal é aqui de uma extrema fragilidade.

Outros traços vêm confirmar essa fisionomia da família de verão. Em primeiro lugar, o poder relativo do chefe de família, *igtuat*, na Groenlândia.²⁵⁹ Ele tem o direito absoluto de comando mesmo sobre seus filhos adultos, e parece que os casos de desobediência são notavelmente raros. É ele que determina os deslocamentos e as partes.²⁶⁰ Tem o direito absoluto de punir, mesmo sua mulher; mas não abusa disso, porque, se

255. Sobre a composição da família de verão, ver sobretudo Rink 1875: 20-ss, Turner: 183. 256. O papel dos *providers* foi percebido pelos primeiros autores dinamarqueses. Cranz, III, 3 e 4, cf. numerosos fatos em relatos de 1738, 1743 etc. 257. Ver Rink 1875: 28, cf. contos, p. 169 etc. 258. Exceto se o indivíduo tem consigo filhas núbéis. É normal deixar os filhos morrer quando são de muito tenra idade (*contra*, Murdoch, p. 318, mas a população da ponta Barrow é, como sabemos, extremamente reduzida). 259. Rink 1875: 24; Holm: 97. 260. Rink, *ibid.*; Turner: 190 (particularmente claro); Hall 1864, I: 370; Boas 1884-85: 545-ss; Nelson: 285-ss.

tem o direito de repudiá-la, ela, por sua vez, tem igualmente a liberdade de abandoná-lo.²⁶¹

A organização da família paterna está ligada, em geral, à necessidade de posteridade; esse caráter também se verifica na família esquimó. Inclusive, tal necessidade é aqui mais marcada que noutras partes. Com efeito, a existência de velhos sem filhos é impossível. Sem filhos adultos homens que consintam em caçar para eles, sobretudo no verão, os casais envelhecidos, e com mais forte razão as velhas viúvas, não terão como viver.²⁶² Estas últimas não têm sequer o recurso do casamento ou da adoção que só se costuma praticar com crianças jovens. Essa mesma necessidade pode, aliás, ao menos em certos casos, assumir uma forma religiosa. Os ascendentes sabem que deverão reencarnar-se, após a morte, no corpo de seus "homônimos", os últimos a nascer do estabelecimento; e o culto a prestar à alma deles, na pessoa desse representante, compete a seus filhos. Conseqüentemente, a ausência de filhos, legítimos ou adotivos, colocaria em questão a própria vida de suas almas.²⁶³

Completamente diferente é o direito doméstico de inverno. A pequena família de verão, tão claramente individualizada, dissolve-se então, em parte, num grupo bem mais extenso, espécie de *joint-family* que lembra a Zadruga eslava, e que constitui então a sociedade doméstica por excelência: é o grupo que ocupa em comum o iglu ou a casa coletiva.²⁶⁴

Com efeito, é certo que existem, entre os indivíduos que habitam assim debaixo de um mesmo teto, não apenas relações econômicas, mas vínculos morais propriamente ditos, relações de parentesco *sui generis* que a nomenclatura já revelava.²⁶⁵ Em primeiro lugar, existe um nome para designar esse tipo de parentes; são os *igloq atigit*²⁶⁶ (parentes de casa), palavra que os observadores ingleses e dinamarqueses traduzem

261. Rink *ibid.*: 25; Holm: 83; Boas 1884-85: 566. 262. Ver p. 49, n. 2. Lyon (1824: 353) menciona também o fato de que a jovem viúva teria sido, antes de ver-se condenada a morrer, comum a todos os homens da estação. 263. Este último fato (cf. textos citados mais acima, p. 438, n. 57) poderia servir para explicar um outro, muito curioso e inclusive desconcertante à primeira vista: é a absoluta independência da criança, e mesmo o respeito que os pais têm por ela. Eles jamais lhe batem e chegam a obedecer a suas ordens. É que a criança não é apenas a única esperança da família, no sentido que daríamos hoje à palavra: ela é o ancestral reencarnado. No interior da família de verão, restrita, isolada e autônoma, a criança é como o pólo para o qual convergem as crenças e os interesses. 264. A aproximação entre o regime moral da casa coletiva esquimó e o da casa indígena foi feita pela primeira vez por Rink 1887-91: 23. Cf. Tyrrell 1898: 68. 265. Cf. Morgan, citado mais acima, p. 481, n. 253. 266. Cf. Rink 1887-91: 93, com os equivalentes; cf. P. Egede, *Dictionarium* etc., s. v. iglu: >

bastante bem por *Husfoelter* e *housemates*, e que designa também *todos os primos*. É formalmente atestado que o conjunto desses *housemates* forma o círculo de parentesco mais próximo do indivíduo, depois de sua família restrita.²⁶⁷ De fato, aliás, sobretudo onde encontramos o tipo de casa mais primitivo em nossa opinião, o grupo que o habita é composto de consangüíneos e de aliados. Assim, em Utiakwin²⁶⁸ (ponta Barrow), apesar do estado de desintegração a que chegou a sociedade, uma casa coletiva compreendia: um homem, sua mulher e sua filha adotiva, dois filhos casados, cada um com sua mulher e um filho, uma irmã viúva com seu filho e sua nora e a filha desta última. Noutros lugares,²⁶⁹ quadros quase genealógicos que possuímos mostram que os princípios segundo os quais se recrutam os co-residentes são sensivelmente os mesmos.

Um fato muito característico desse parentesco especial é que o casamento é interdito entre *housemates*; pelo menos, a proibição parece ser a regra. Pois, de um lado, é interdito em geral desposar primos-irmãos;²⁷⁰ e sabemos que eles têm o mesmo nome que os *housemates*, que são geralmente irmãos e irmãs e descendentes de irmãos e irmãs que habitam juntos no inverno. Assim, onde se fala de uma interdição entre parentes, erros de observação foram possíveis. Por outro lado, está bem estabelecido, em relação à Groenlândia, que há interdição de casamento entre indivíduos criados na mesma casa.²⁷¹ Os textos que nos relatam esse fato (e são justamente os mais antigos) parecem mesmo aproximar, de maneira singularmente acentuada, o parentesco entre primos-irmãos e aquele entre habitantes de uma casa coletiva. Há portanto uma espécie de fraternidade especial que imprime um caráter incestuoso²⁷² às uniões sexuais entre membros de um mesmo iglu. Há, é verdade, dois fatos

> 32; Kleinschmidt 1871, s. v. igdlo, p. 75; Erdmann op.cit.: 52, 63; Petitot 1872: xliii. Cf. Egede, *Nye Perustration*, 1ª ed., 1725: 45. 267. Rink s/d., II: 9, 26; Petitot 1872: xxix. 268. Murdoch: 75. 269. Jacobsen 1886: 240-41. (Os "meillagers" são em sua maior parte pessoas adotadas pelo quase-chefe, Isaac.) Ver uma descrição da família de inverno, Holm: 66, tabela xxiii, cf. p. 95 para os nomes e genealogias. 270. Rink 1875: 25. Cf. Egede 1741: 79; Cranz, III, 2, § 13; Holm: 85, 94; Turner: 188-89; Boas 1884-85: 579. — *Contra*, ver Lyon 1824: 352, 354; Wells & Kelly 1890: 22 (certamente inexatos, e fazem talvez alusão às licenças sexuais). 271. Desde Egede até Holm: 194, todos os autores dinamarqueses empregaram o termo "sammenbragde", cf. Egede 1721, que acrescenta (o que não fazem seus seguidores): "in dit saad Huse" 1741: 79. No entanto, um conto (Rink 1875: 291) fala de um irmão adotivo que teria casado com sua irmã adotiva, na Groenlândia, mas a adoção fora recente, e os filhos não haviam sido criados juntos. 272. Aliás, os primos são com freqüência considerados como irmãos e irmãs, na ponta Barrow, cf. Murdoch: 421.

que parecem contradizer a regra de direito que acabamos de colocar. Nelson nos diz formalmente que, entre os Unalit da baía de Saint-Michel,²⁷³ há casamento entre primos-irmãos, e Holm menciona, em Angmagssalik, exceções bastante freqüentes ao costume de procurar mulher fora da casa.²⁷⁴ Mas não devemos perder de vista que em Angmagssalik a confusão da casa coletiva e do estabelecimento de inverno (cada estabelecimento compreendendo apenas uma casa) vem alterar essa organização no que ela tem de mais essencial. Trata-se de um caso muito excepcional, e não é surpreendente que ele não se conforme estritamente à regra. Como todo o estabelecimento habita sob um mesmo teto, era evidentemente necessário que o casamento fosse permitido entre coabitantes, fazendo portanto ceder o princípio da proibição. Por outro lado, os primos-irmãos de que nos fala Nelson podem muito bem pertencer a casas diferentes, ou até mesmo a estabelecimentos diferentes.²⁷⁵ Como se trata justamente da única tribo em que a existência de uma espécie de clã totêmico²⁷⁶ foi constatada, esses primos que podem se casar são talvez membros de dois clãs que mantêm entre si o *connubium*.

Pelo fato mesmo de essa grande família de inverno ser composta diferentemente da de verão, ela é também organizada de uma outra maneira. Não possui nenhum caráter patriarcal. O chefe²⁷⁷ não é designado pelo nascimento, mas por caracteres pessoais. Geralmente é um velho, bom caçador ou pai de bom caçador; um homem rico, possuidor de *umiak*, na maioria das vezes, ou um *angekok*, um mágico. Seus poderes não são muito extensos: compete-lhe receber os estrangeiros, distribuir os lugares e as porções. É a ele que as pessoas se dirigem para resolver as disputas internas. Mas seus direitos sobre os companheiros são bastante limitados.

Outra coisa. Para além desse círculo familiar, já bastante extenso, há um outro que aparece no inverno, e somente no inverno: é o do estabelecimento. Pois é lícito perguntarmos se o estabelecimento não constitui uma espécie de grande família, enfim, de clã.²⁷⁸

273. Nelson: 291. 274. Com efeito, pode-se extrair do quadro genealógico de Holm: 95, o fato de que os primos, Angitinguak (♂), Angmalikik (♂), Kunuluk (♀), Natilik (♀), são todos casados com pessoas de seu estabelecimento, e que seus filhos igualmente se casaram em estabelecimento onde estavam fixados. 275. Nelson: 291. 276. Sobre o clã totêmico Unalit e sua exogamia, ver Nelson: 322-ss. 277. Rink 1875: 25, 26; a existência de chefes de casa propriamente ditos não é realmente indicada senão no norte do Alaska. Cf. Simpson 1875: 272; Murdoch: 429; Petroff: 125; Porter (Woolfe): 135. 278. Sobre esse ponto, ver Rink 1887-91: 22, cf. id. 1875: 26, 54. Cf. Cranz 1770: 329.

Já é um fato significativo que todos os habitantes de um mesmo estabelecimento sejam designados por um nome especial que mostra existir entre eles vínculos morais muito particulares: os autores dinamarqueses traduzem esse nome por *Bopladsfaeller, placefellows* [companheiros de lugar].²⁷⁹ Além disso, a existência do *kashim* entre todos os Esquimós (salvo entre os da Groenlândia e do Labrador, onde ele certamente existiu) prova que os homens do estabelecimento formam uma sociedade *unida* entre cujos membros há uma real fraternidade.²⁸⁰ Por fim, o fato de a casa confundir-se com o estabelecimento de inverno, em Angmagssalik, indica o quanto o parentesco da casa coletiva é próximo do que une as diferentes famílias na estação hibernal. E, se for admitida nossa hipótese de que, mesmo onde essa confusão completa não existe, as diferentes casas estavam na origem intimamente ligadas umas às outras e ao *kashim*,²⁸¹ a observação que precede teria um alcance ainda mais geral.

Mas, independentemente desse fato particular, tudo no regime moral do estabelecimento de inverno prova que os indivíduos estão como que banhados numa atmosfera familiar. O estabelecimento não é um simples amontoado de casas, uma unidade exclusivamente territorial e política; é também uma unidade doméstica. Seus membros estão unidos por um laço muito forte de verdadeira afeição, inteiramente análogo àquele que, noutras sociedades, une entre si as diferentes famílias de um mesmo clã. O direito do estabelecimento não é apenas a soma dos direitos próprios a cada casa: é um direito *sui generis*, mas que lembra o dos grandes agrupamentos familiares.

Os observadores em sua maior parte,²⁸² desde os mais antigos até Nansen, que transformou suas observações em ditirambo, ficaram impressionados com a doçura, a intimidade, a alegria geral que reinam num estabelecimento esquimó. Uma espécie de bondade afetuosa parece difundir-se entre todos. Os crimes são relativamente raros,²⁸³ o roubo, qua-

279. *Nunagatigut* em groenlandês, cf. Rink 1887-91, supl. *Meddel*, XI: 93, seção 29, e os dicionários *ad verba*. 280. Reforçada, aliás, pelo perpétuo festim comunitário que é a vida no *kashim*, ou nos iglus de inverno. 281. Ver mais acima, p. 464. 282. Egede 1721, 1ª ed.: 37; 1741: 91; Cranz, III, 3, § 20; Dalager 1752; Coats 1852, “*gentile and sociable*”, mais acima, p. 447, n. 93; Parry: 500, 533 (trata ao mesmo tempo do regime moral da estação de inverno e do da casa comprida de inverno); Lyon 1824: 350; Wrangell (Wassilieff e Glasunov), *Stat. Ergeb.*: 129. Citamos apenas os mais antigos autores, as observações resumindo-se desde então a variações de estilo. Cf. Nansen 1904: 293-ss: 138-ss, e *passim*. 283. Cf. sobretudo Cranz, III, 4, § 28. Uma espécie de quadro histórico dos crimes cometidos no Alaska, em >

se inexistente; aliás, dado o direito de propriedade, há poucas ocasiões em que ele possa ser cometido.²⁸⁴ O adultério é quase desconhecido.²⁸⁵

Um dos traços característicos do clã é sua extrema indulgência para com as faltas ou os crimes que seus membros cometem: as sanções são principalmente morais. Ora, essa mesma indulgência se verifica no estabelecimento esquimó.²⁸⁶ O homicídio, quando ocorre, é frequentemente reputado acidental.²⁸⁷ Os indivíduos cuja violência os torna perigosos são considerados como loucos, e, se são mortos, é nessa qualidade.²⁸⁸ A única sanção empregada no interior do estabelecimento, ao menos na Groenlândia, é de uma verdadeira bonomia: é o famoso “duelo cantado”, a dança ao tambor²⁸⁹ na qual, alternando versos rimados e com refrão, os dois adversários, queixoso e defensor, cobrem-se de injúrias, até que a fertilidade de invenções de um lhe assegure a vitória sobre o outro. A estima dos assistentes é a única recompensa, sua reprovação o único castigo que sanciona esse singular julgamento.²⁹⁰ O estabelecimento de inverno esquimó corresponde assim perfeitamente à definição árabe do clã: *o lugar onde não há vingança do sangue*.²⁹¹ Mesmo os crimes públicos são geralmente passíveis apenas de castigos morais. Com exceção da magia de malefício,²⁹² geralmente atribuída a pessoas de um estabelecimento vizinho,²⁹³ não acreditamos que haja crimes que sejam

> 1881, 1882, é dado por Nelson: 301-ss. 284. Rink 1875: 34. 285. Ex. Murdoch: 420, cf. Simpson 1875: 252; Parry (Iglouluk): 529; Woolfe in Porter: 135; Wells & Kelly 1890: 19. O fenômeno da fidelidade matrimonial é visto por esses últimos autores como contraditório com o costume da troca de mulheres, mas a contradição não existe. 286. Rink 1875: 34-ss; 1887-91: 24; Nelson: 293; Schanz in Porter: 103; Boas 1884-85: 582; 1901: 116; Peck op.cit.: 32. 287. Rink 1875: 35, 36. É expressamente dito que a ameaça de um “*housemate*” não é passível de vingança do sangue. (Mas, *contra*, numerosos contos, n.º 30, 38 etc.) Cf. Hanbury, *Sport and Travel*: 46. Tyrrell menciona uma regra (Labrador? Enseada Chesterfield?) que obrigaria o assassino a adotar simplesmente a família da vítima, *Accross* etc.: 170; acreditamos numa confusão com o costume indígena. No entanto, ver em Boas 1901: 118, um fato que pôde dar origem ao erro. 288. Ver ex. em contos, Rink 1875, n. 22. Angutisugssuk etc., Boas 1901: 72. 289. Egede 1721, 1ª ed.: 43; 1741: 86; Cranz, III, 3, § 23; Rink 1875: 33, 67; Holm (Angmagssalik): 157-ss, contos n. 47-ss; Rasmussen (cabo York e estreito de Smith) 1905. 290. Cf. Steinmetz 1896, II: 67. De acordo com Tylor, *Scandinavian Culture* etc., *Jour. Anthr. Inst. Gr. Br.*, XIII: 268, os cantos seriam de origem escandinava. É possível. Mas é difícil sustentar que a reprovação pública praticada no Alaska (cf. Nelson: 293), e que chega mesmo a executar a sentença, seja de origem européia. Ora, tal instituição pode perfeitamente ter originado a instituição groenlandesa. Por outro lado, ela tem outros equivalentes propriamente esquimós: ex. (Fort Churchill) in Franklin 1828: 182, 197. Cf. Tyrrell 1898: 132; Gilder 1880: 245. 291. Cf. Cranz, III, 4, § 33. 292. Rink 1875: 34, 35; Holm: 58. Cf. Nelson: 430. 293. Rink >

sancionados de uma outra maneira. Até mesmo as faltas graves contra as interdições rituais, algumas das quais supostas colocar em risco toda a vida da sociedade,²⁹⁴ só são punidas, nas regiões centrais,²⁹⁵ pelo reconhecimento da culpa, a confissão e as penitências impostas. Essa extrema suavidade do sistema repressivo é uma prova da intimidade familiar que reina no interior do grupo.

Essa intimidade opõe-se de maneira muito nítida ao isolamento que os estabelecimentos vizinhos mantêm uns em relação aos outros. Os *placefellows* tinham o dever de vingar seus mortos quando o agressor pertencia a uma outra localidade.²⁹⁶ Os contos, pelo menos, nos falam abundantemente de longas vendetas exercidas, na Groenlândia, de um estabelecimento contra outro.²⁹⁷ Temos igualmente notícias de que outrora, em quase toda a extensão da terra de Baffin e a noroeste da baía de Hudson, houve verdadeiras guerras.²⁹⁸ Na Groenlândia oriental, haveria mesmo, segundo Holm e Hansêrak, uma espécie de hostilidade e desprezo constantes entre os estabelecimentos dos diferentes fiordes.²⁹⁹ As cerimônias de recepção do estrangeiro, na Groenlândia,³⁰⁰ na terra de Baffin e na terra do rei Guilherme,³⁰¹ outrora no Alasca,³⁰² comportavam regularmente sessões de luta. Afirmam-se mesmo, não sem um certo exagero, que, quando um grupo vinha visitar um estabelecimento vizinho, o duelo regrado ou a luta violenta³⁰³ que ocorria entre dois campeões escolhidos terminava pela morte de um dos combatentes.

Mas o que mostra melhor ainda que há entre os membros de um mesmo estabelecimento um verdadeiro parentesco é o costume da troca de mulheres.³⁰⁴ O fato nos é assinalado em quase todas as sociedades esquimós.

> *ibid.* 294. Boas 1901: 121-ss. Ver, no entanto, uma anedota in Rasmussen 1905: 31 (filha de *angekok* da terra de Baffin abandonada por seu pai por violação de tabu, não confessada). 295. Boas, *loc.cit.* 296. Rink 1875: 34; Nelson: 291-ss; ver um rito notável, Wells & Kelly 1890 (de declaração de guerra?): 24; Wrangell, *Stat. Ergebn.*: 132 (Wassilieff). 297. Rink 1875: 35, cf. contos, p. 235, 174, 175; p. 206, 207, cf. p. 211; *contra*, p. 357, 358. Cf. Schultz 1904: 320 (tribos do Norte contra tribos do Sul). 298. Boas 1884-85: 465; 1901: 116, contos, n. 72-ss; Kumlien 1877-78: 12; Klutschak: 228. 299. Holm 1888: 87; 1893-94: 45. 300. Rink 1875: 167, contos n.º 39, 40. 301. Boas 1884-85, *loc.ult.cit.*, 1901; *loc.ult.cit.*, 1884-85: 609, cf. Klutschak: 67-ss, Schwatka, in *Science*, IV, 98, 545. 302. Nelson: 294-ss. 303. Boas 1884-85: 609; 1901: 609; cf. contos, in Rink 1875: 211, 226 (final sangrento de um jogo de bola). 304. Sobre a generalidade da troca de mulheres entre os Esquimós, ver Richardson 1861: 319; Murdoch: 413.

Essas trocas ocorrem no inverno entre todos os homens e todas as mulheres do estabelecimento. Em alguns casos, na Groenlândia ocidental, por exemplo, a troca restringia-se outrora³⁰⁵ aos casais casados. Mas a regra mais geral é que todos os indivíduos núbéis participam. Geralmente essa prática está ligada às festas coletivas de inverno;³⁰⁶ no entanto, ela se tornou às vezes independente, sobretudo na Groenlândia. Lá, pelo menos nos lugares que não sofreram a influência cristã, esse velho costume sobrevive integralmente. Em dado momento, as lâmpadas se apagam e verdadeiras orgias se realizam.³⁰⁷ Estamos mal informados quanto a saber se são mulheres determinadas que são atribuídas a homens determinados,³⁰⁸ exceto em dois casos, mas que são dos mais típicos. Nas festas mascaradas de Cumberland Sound³⁰⁹ que já mencionamos, uma das máscaras, representando a deusa Sedna, acasala homens e mulheres sem levar em conta seu parentesco, unicamente *de acordo com o nome deles*. Devemos entender com isso que homens e mulheres são unidos como estavam unidos outrora os antepassados míticos, dos quais os sujeitos atuais carregam os nomes e são os representantes vivos. O mesmo fato é atestado no Alasca³¹⁰ e parece indicado noutros lugares. Assim, nesse momento, toda a organização da família restrita e dos membros da casa desaparece com sua ordinária regulamentação das relações sexuais: todos os grupos particulares se dissolvem no grupo total

305. Egede 1741: 78; Paul Egede, *Dictionarium*, na palavra Malliserpok: 100. Se Cranz não fala desse costume em sua descrição, é por causa de suas tendências apologéticas, mas ele menciona uma "extinção de lâmpada" para a caça à baleia (III, 5, 43), e no relato das missões encontraríamos outros vestígios (ex. *Hist. of Green.*, ed. ingl. II: 70). É muito significativo que Rink não fale, nem nos tenha deixado um conto que se refira propriamente a isso, exceto talvez no conto, universal entre os Esquimós, do sol e da lua, Rink 1875: 326, incesto que, nas versões que julgamos ser as mais primitivas, se passa sempre num *kashim*, e naturalmente por ocasião da cerimônia de extinção de lâmpadas. Cf. bibliografia desse conto in Boas 1901: 359; acrescentar: Thalbitzer 1904: 275, muito importante, prova que a cena se passa exatamente como dissemos: Rasmussen 1905: 194. 306. Ver mais acima, p. 477, n. 235, cf. Petitot 1884: 166; Peck *op.cit.*: 55, 242; após cada cerimônia de *angekok* (Kiniperu); Boas 1901: 158, 139; Klutschak: 210; Turner: 200, 178. A única exceção provável é a tribo da ponta Barrow, onde Murdoch pesquisou em vão (talvez insuficientemente) esse fato, ver p. 375. Em todo caso, o costume da troca temporária é ali praticado, e Murdoch o aproxima do comunismo sexual, p. 415. 307. As interdições às relações sexuais entre consangüíneos parecem ser respeitadas (Holm: 98, e cf. o conto citado do sol e da lua). 308. Wrangell, *Stat. Ergebn.*, fala da maneira como as mulheres velhas se oferecem (Baixo Yukon), em virtude de parentescos distantes. Mas o fato é talvez o mesmo que o citado mais adiante. 309. Hall 1864, II: 323; Peck *op.cit.*: 41; Boas, *loc.cit.* mais acima, pp. 486 e 488. 310. Nelson (Ikogmiut): 379, cf. p. 494.

que forma o estabelecimento e cuja organização mítica, reconstituída por um tempo, apaga todas as outras. Por um instante, pode-se dizer, o clã, em todo o seu amorfismo,³¹¹ absorve a família.

Além dessas trocas gerais que ocorrem entre todos os membros do grupo e que são sobretudo ritos sexuais, há outras, mais ou menos permanentes, que se fazem entre particulares, por razões particulares.³¹² Umás se praticam na casa de inverno,³¹³ outras antecedem a dispersão de junho,³¹⁴ em vista do de verão; estas últimas são acompanhadas de uma troca de presentes.³¹⁵ Mas tanto umas quanto as outras parecem se realizar apenas entre pessoas de um mesmo estabelecimento. No estreito de Smith,³¹⁶ elas são numerosas nos primeiros anos de casamento, e então só podem ser feitas entre indivíduos determinados;³¹⁷ mais tarde se realizam, por curtos períodos, entre quaisquer membros dessa espécie de "família única"³¹⁸ que é a tribo do cabo York. O Alasca é a única região na qual nos assinalam trocas entre habitantes de estabelecimentos diferentes.³¹⁹ Mas a exceção confirma a regra. De fato, os homens que procederam a essas trocas tornam-se irmãos de adoção, as mulheres trocadas são consideradas como irmãs umas das outras; e o mesmo ocorre para todos os filhos nascidos dessas uniões.³²⁰ As relações assim contraídas são em todos os pontos idênticas às que resultam do parentesco natural.³²¹ Trata-se portanto de mais uma prova de que os grupos no seio dos quais se pratica o comunismo sexual são grupos de parentes, pois, mesmo quando ocorre entre estrangeiros, ele cria entre eles um laço de parentesco.

Em suma, o único caráter do clã ausente do estabelecimento é a exogamia. É verdade que Nansen³²² acreditou que os estabelecimentos

311. Aliás, a troca momentânea é a mesma coisa, desse ponto de vista, cf. Murdoch: 419; cf. Porter: 39. 312. Ver Porter: 103 (Weber); Wells & Kelly 1890: 19; Murdoch: 413; Parry (anedota do *angekok* Toolemak): 300; Lyon 1824: 354 (fala da troca de irmãs, muito possível) etc. 313. Ver Lyon, loc.cit. 314. Parry: 530; Murdoch: 413, 419; Boas 1884-85: 579; Kumlien 1877-78: 42; Peck, loc.cit.: 55. 315. O *angekok* parece ter inclusive um direito particular (anedota de Parry: 300, cf. Turner: 200). 316. Peary 1898, I: 497; Kroeber 1896: 56. 317. Peary, *ibid.*; Rasmussen (1905: 64) não menciona esse detalhe em sua excelente descrição das trocas de mulheres. 318. Kané, 1856, II: 211. 319. Nelson: 493; Porter, *Alaska*: 103 (naturalmente não exclusivos daqueles fatos no interior da estação, e que aliás resultam nos mesmos direitos), cf. Wells & Kelly op.cit.: 29. 320. Nelson, *ibid.* 321. Os mesmos termos são empregados para as que designam o parentesco natural na Groenlândia. E os críticos americanos são de opinião que a mistura de sangue e dos direitos é tão perfeita que o estabelecimento de genealogias é quase impossível. 322. Nansen 1904: 146, cf. p. 203, n. 1. Cf. uma informação obscura de Klutschak: 324.

de Agmagssalik eram clãs exogâmicos. Mas a observação parece baseada apenas nas informações de Holm que se relacionam à casa, e não ao estabelecimento. Além do mais, outros documentos de Holm, como o quadro genealógico que ele apresenta de uma família que tem representantes nos diversos estabelecimentos desse fiorde, provam que é perfeitamente possível casar-se no interior do estabelecimento onde se habita.³²³ É verdade que o casamento poderia ser proibido entre os indivíduos originários de um mesmo estabelecimento, e permitido apenas quando se habita um estabelecimento diferente daquele onde se nasceu. Todavia, é significativo que o único autor que nos falou do clã propriamente totêmico entre os Esquimós não mencione a exogamia.³²⁴

Assim, tanto sob o aspecto da vida doméstica quanto da vida religiosa, o contraste entre o inverno e o verão é o mais marcado possível. No verão, a família do esquimó não é mais extensa que nossa família atual. No inverno, esse pequeno círculo familiar é absorvido em agrupamentos bem mais vastos; um outro tipo doméstico se forma e ocupa o primeiro lugar: é a grande família da casa coletiva, é essa espécie de clã que é o estabelecimento. Dir-se-ia que são quase dois povos diferentes, e poder-se-ia classificar os Esquimós sob duas rubricas se fossem levadas em conta apenas essas duas estruturas jurídicas de sua sociedade.

3. EFEITOS SOBRE O REGIME DOS BENS

Os direitos reais são submetidos a variações sazonais talvez ainda mais importantes que os direitos e os deveres pessoais; e isto por duas razões. Por um lado, as coisas em uso variam com as estações do ano; o material, os objetos de consumo são completamente diferentes no inverno e no verão. Por outro lado, as relações de interesses que se estabelecem entre os indivíduos não variam menos, seja em número, seja em natureza.³²⁵ A uma dupla morfologia e a uma dupla tecnologia corresponde um duplo direito de propriedade.

No verão, os indivíduos e as famílias restritas vivem isolados em suas tendas; quando muito se reúnem em acampamentos provisórios; a

323. Cf. mais acima, p. 485, n. 274. 324. Com efeito, Nelson não nos fala dela a propósito dos Unalit. E é muito significativo que nas festas mascaradas das tribos vizinhas (Ahpokagamiut, Ikogmiut) as trocas de mulheres se façam sem considerar o parentesco. Porter: 103; Nelson: 379, cf. p. 494. 325. Cf. Rink 1875: 28.

caça não é praticada em comum, exceto em relação à baleia, e cada ourado pescador ou caçador leva seu butim para sua tenda, onde o enterra em seu “esconderijo” sem precisar prestar contas a ninguém.³²⁶ Portanto, o indivíduo distingue-se fortemente, bem como a família restrita. Vemos constituir-se assim claramente dois círculos de coisas, e somente dois: um compreende as coisas apropriadas pelo indivíduo, o outro compreende as coisas de que se apropria o grupo familiar restrito.³²⁷

Os bens individuais são as roupas e os amuletos; depois, o caiaque e as armas, naturalmente possuídos apenas pelos homens. A mulher geralmente possui como próprio a lâmpada³²⁸ de família, as marmitas em pedra-sabão e o conjunto dos instrumentos. Todos esses objetos domésticos estão ligados de forma mágico-religiosa à pessoa.³²⁹ Há uma recusa completa de emprestá-los, dá-los ou trocá-los depois que foram usados.³³⁰ Eles são enterrados com o morto.³³¹ Alguns, especialmente as armas, possuem no Alasca, e provavelmente noutras partes, marcas de propriedade.³³² Essas marcas têm uma dupla função: permitem reconhecer os objetos e conservam-lhes uma parte do poder mágico de seu proprietário.³³³ Seja como for, a coisa faz parte do indivíduo, que só a abandona, em caso de venda ou troca, depois de reter um pedaço³³⁴ ou de tê-la lambido.³³⁵ Graças a essa precaução, ele pode separar-se dela sem temer que o comprador venha a exercer sobre ele, por intermédio da coisa, um poder maléfico. Aliás, é significativo que essa

identificação rigorosa da pessoa e da coisa seja restrita aos objetos de fabricação esquimó.³³⁶

O círculo dos bens que pertencem à família restrita é mais limitado. Ela não possui nenhum bem imóvel e é proprietária apenas de um pequeno número de objetos mobiliários. Mesmo a lâmpada é propriedade da mulher.³³⁷ O grupo só tem realmente de próprio a tenda, os cobertores e o trenó.³³⁸ A embarcação das mulheres, o *umiak*, em que é transportada a tenda e com o auxílio da qual se fazem as migrações de verão e a caça aos grandes cetáceos, é talvez da mesma ordem: mas é possível que pertença mais especialmente às famílias agrupadas no inverno.³³⁹ Em todo caso, parece claro que os móveis da família restrita relacionam-se exclusivamente à vida de verão, e à única parte da vida de verão que subsiste no inverno. Mas onde o direito da família revela-se de maneira incontestada é em tudo o que diz respeito aos objetos de consumo. O caçador leva para a tenda tudo o que caçou, por mais distante, por mais esfomeado que esteja.³⁴⁰ A maneira rigorosa como é observada essa regra moral causa a admiração dos europeus. O animal caçado e os produtos que dele se pode obter pertencem não ao caçador, mas à família, e não importa quem seja o caçador. Aliás, esse altruísmo notável contrasta estranhamente com a frieza e a indiferença para com os feridos e inválidos;³⁴¹ eles são abandonados tão logo se mostram incapazes de acompanhar a família em suas migrações.³⁴²

Completamente diferente é o direito de inverno. A esse egoísmo individual ou estritamente familiar opõe-se um amplo coletivismo.

Em primeiro lugar, aparece o regime comunitário dos bens imóveis. A casa coletiva não é propriedade de nenhuma das famílias que a habitam, é propriedade dos *housemates* reunidos. Ela é construída e reparada com despesas comuns.³⁴³ Parece haver inclusive apropriação coletiva do terreno.

No que se refere aos objetos de consumo, o coletivismo, em vez de restringir-se à família restrita como no verão, estende-se a toda a casa. Os produtos da caça são partilhados entre todos os habitantes.³⁴⁴ A economia

336. Anedota em Nansen op.cit.: 91. As raquetes (européias) não estão submetidas às regras ordinárias. 337. Enterrada com ela, cf. Boas 1884-85: 580. 338. Cf. Rink 1875: 30; Turner: 105; Boas 1884-85: 541. 339. Rink 1875: 28, 23. 340. Ex. em Hall 1864, I: 250. 341. Ver p. 447, n. 92. 342. Cf. contos in Boas 1901: 172, 202, 211, 230 etc. 343. Cranz, III, 3, 25; Rink: 10, 23; Holm: 83-ss; Boas 1884-85: 581-ss; Murdoch: 85; Petitot 1872: xxxi; Richardson 1861: 319; Porter (Woolfe): 137; Petroff: 125. 344. Holm: 87; id. 1893-94: 51; Cranz, loc.cit., cf. X, 75 >

326. Cf. Cranz, III, 3, § 22; Boas 1884-85: 577. 327. Sobre o que segue e se refere sobretudo à Groenlândia, ver Dalager 1752; Egede (menos preciso) 1741: 81; Cranz, III, 3, 25, de acordo com Dalager; Rink 1875: 10-ss, 22-ss. Os autores dinamarqueses parecem referir-se, todos, a uma codificação feita uma vez por Dalager, Egede e os Irmãos Morávios, na origem dos assentamentos europeus, Cranz, X, § 4, § 5, § 6 (cf. relatos de Neu Herrnhut, 1746, 1750); Cranz 1757, II: 88, 142. Nordenskiöld 1885: 500-ss, e Nansen op.cit.: 106, apenas reproduzem os dados dos outros autores dinamarqueses. 328. Em todo caso, ela leva vantagem em caso de divórcio, entre os Esquimós centrais e ocidentais. 329. Rink 1875: 30; Holm: 118, Nelson: 137. 330. Cranz, III, 3, § 25. 331. Não conhecemos exceção a essa regra em todos os autores que falaram dos Esquimós. Abstemo-nos, portanto, de dar referências. 332. Sobre as marcas de propriedade e sua extensão, ver Boas 1899: 602-ss; Hoffmann 1895: 720-ss. A extensão das marcas de propriedade ultrapassa com certeza o Mackenzie, Petitot 1884: 187. Boas afirma não conhecê-las na terra de Baffin nem no noroeste da baía de Hudson (ver, no entanto, 1901: 94). Mas, sem que seja necessário supor as marcas propriamente ditas, é certo que um direito de caça tão preciso como o direito esquimó (ver, adiante, p. 497) só poderia ser empregado se cada caçador tivesse o meio de provar que a arma era sua, cf. Dalager, in Cranz, III, 3, § 25. 333. Cf. Nelson: 323-ss (poder do totem). 334. Nelson: 438; cf. “Narrat. of a Lieut.”, Chappel 1817: 65. 335. Lyon 1824: 21, cf. *Narrative* etc.: 55.

especial da família restrita desaparece totalmente. Ela não tem o direito de fazer poupanças, nem sobre o que obtém na caça, nem sobre as porções que recebe, que beneficiem somente a ela. Os produtos armazenados, os butins congelados e trazidos de esconderijos distantes, pertencem a todos. Provisões anteriores e recentemente obtidas são partilhadas de acordo com as necessidades comuns.³⁴⁵

Mas o direito comunitário se afirma ainda mais no estabelecimento como um todo do que na casa coletiva. É aí que mais se acentua a oposição face aos direitos individuais e patriarcais do verão.

Antes de mais nada, há propriedade indivisa do solo ocupado pelo estabelecimento: ninguém, nem mesmo um aliado, pode se instalar sem uma aceitação tácita da comunidade.³⁴⁶ Evidentemente, o *kashim*, quando existe, é também um imóvel comum.³⁴⁷

Depois, o coletivismo de consumo é aqui ainda mais visível do que na casa coletiva. Em certas tribos, não apenas em momentos de escassez, mas o tempo inteiro, toda a caça é partilhada entre todos.³⁴⁸ A vida de inverno transcorre assim num perpétuo banquete em comum que os nativos oferecem uns aos outros.³⁴⁹ Sobretudo animais de certo porte, como morsas e pequenos cetáceos, sempre dão ensejo a um festim absolutamente geral, e sua repartição é feita da maneira mais igualitária. As baleias encalhadas ou capturadas são esquartejadas em comum; convi-da-se todo o distrito;³⁵⁰ cada um pega o que puder e, curiosamente, na Groenlândia, os ferimentos infligidos a outrem nessa espécie de corrida ao butim não são considerados delituosos.³⁵¹

> Dalager, loc.cit.; Paul Egede 1788; Rink 1875: 27 (diz formalmente que é esse o regime do estabelecimento de inverno); Nansen op.cit.: 91-ss (reproduz Dalager, acrescentando alguns erros). No estreito de Smith, o comunismo parece ao mesmo tempo absoluto e restrito apenas aos *Bopladsfoeller*, cf. anedota em Rasmussen op.cit.: 81; Nordenskiöld 1885: 503; Boas 1884-85: 577; Hall 1864, II: 290; Porter: 103, 137, 141 etc. (Nelson e Murdoch nada nos informam a esse respeito). 345. Hansêrak 1901: 51; Rink 1875: 26, 27-ss. 346. Id. ibid.: 26; cf. Dalager, loc.cit.; Cranz, III, 3, § 5; Egede 1741: 91; Boas 1884-85: 587 (restrito ao caso de estrangeiro). 347. Nelson diz inclusive (p. 285) que a construção do *kashim* pode ser feita por vários ramos associados da mesma tribo, e que isso reforça seus sentimentos de amizade. Simpson 1875: 259, diz que os *kashim* seriam propriedade de indivíduos particulares (cf. Parry: 360). Murdoch diz que não é assim: 427. 348. Boas 1884-85: 577; Hall 1879: 226; Klutschak: 234. 349. Cf. em Rasmussen a história do esquimó da terra de Baffin que diz que seu grupo introduziu na tribo do estreito de Smith um rito de comunhão da passagem do osso em roda (1905: 32); Hall 1864, I: 170, II, 120; Id. 1879: 226; Lyon 1824: 125, 127. 350. Rink 1875: 28; ou melhor, todas as pessoas do distrito vêm espontaneamente, cf. Dalager 1752; (ponta Barrow), Murdoch: 438. 351. Rink 1875: 29. Não queremos dizer que essa >

No que se refere aos objetos mobiliários, o direito que indivíduos ou famílias têm sobre eles apaga-se muito facilmente diante de uma espécie de direito latente e difuso da comunidade. Quando um objeto é emprestado, há obrigação moral de restituí-lo; mas ele não pode ser reclamado.³⁵² A restituição deve ser espontânea; e, se esse objeto for perdido, ainda que por culpa de quem tomou emprestado, não há necessidade de substituí-lo.³⁵³ Nessas condições, compreende-se que o roubo seja raro; ele é quase impossível.

Além disso, sobretudo no Labrador, na Groenlândia e nas regiões centrais, é uma regra geral que uma família não deve possuir mais que uma quantidade limitada de riquezas.³⁵⁴ Em toda a Groenlândia, quando os recursos de uma casa ultrapassam o nível considerado como normal, os ricos devem obrigatoriamente emprestar aos pobres. Rink nos diz que os membros de um estabelecimento zelam cuidadosamente para que ninguém possua mais que os outros;³⁵⁵ quando isso acontece, o excedente, fixado arbitrariamente, retorna aos que têm menos. Esse horror à *pleonexia* é também muito desenvolvido nas regiões centrais.³⁵⁶ Ele é marcado de maneira especial por trocas rituais de presentes, por ocasião das festas de Sedna;³⁵⁷ presentes aos homônimos dos antepassados mortos,³⁵⁸ distribuição às crianças,³⁵⁹ aos visitantes etc.³⁶⁰ A combinação desse rito com os costumes indígenas do noroeste resulta, nas tribos alasquianas, em uma instituição, certamente não idêntica, mas análoga ao *potlatch*³⁶¹ das tribos indígenas. A maioria das aldeias dessa região possui espécies de chefes,³⁶² cuja autoridade, aliás, é mal definida, e, em todo caso, um certo número de homens ricos e influentes. Mas a comunidade zela pelo poder deles; e o chefe só permanece chefe, ou melhor, o rico só permanece rico com a condição de distribuir periodicamente seus bens. Somente a benevolência do grupo lhe permite essa acumulação, e

> caça à baleia se pratique no inverno, nem que os encalhes de baleias mortas ocorram nessa estação do ano: pensamos simplesmente que esse direito deve ser aproximado do direito da comunidade reunida relativamente aos cetáceos menores, que aí então se verifica sobretudo no inverno. 352. Rink 1875: 29 (reproduz Cranz e Dalager, loc.cit.). 353. Rink, ibid., cf. Nelson: 294. 354. Rink 1875: 30 (Labrador); ver Stearns, *The Labrador*: 256; (Esquimós do centro) Parry: 530; Lyon 1824: 302, 348-49 (há um ligeiro erro na observação, mas a afirmação de que a inveja é a preocupação da comunidade é muito pertinente). 355. Cf. Rink 1875: 27; conto de Kunuk etc. 356. Boas 1884-85. 357. Loc.cit., mais acima, p. 477-ss. 358. Loc.cit., p. 476, n. 233 e 234, p. 489, n. 309 e 310; sobretudo Wrangell, *Stat. Ergeb.*: 132; Porter: 138, 141. 359. Boas 1884-85: 605; 1901: 184. 360. Cf. mais adiante, p. 123. /?/ 361. A aproximação foi feita, Porter (Weber), *Alaska*: 106; Wells & Kelly 1890: 28. 362. Nelson: 303-ss.

é pela dissipação que ele a conquista. Assim, alternadamente, ele usufrui de sua fortuna e a expia; e a expiação é condição do usufruto. Nelson fala-nos inclusive de chefes que foram assassinados porque eram demasiado ricos.³⁶³ Aliás, a essas trocas, a essa redistribuição é atribuída uma eficácia mística: elas são necessárias para que a caça seja proveitosa; sem generosidade, não há sucesso.³⁶⁴ Esse comunismo econômico do inverno é notavelmente paralelo ao comunismo sexual da mesma estação e mostra, uma vez mais, a que grau de unidade moral chega, nesse momento, a comunidade esquimó.

4. REAÇÃO DE UM REGIME JURÍDICO SOBRE O OUTRO

Mas, por mais opostos que sejam esses dois regimes morais e jurídicos, eles não deixam de se afetar mutuamente, pelo simples fato de se sucederem no seio de uma mesma sociedade e de serem os mesmos homens que deles participam. O esquimó não pode desfazer-se totalmente, durante o inverno, dos hábitos, das maneiras de ver e de agir aos quais se acostumou durante o verão, e reciprocamente. Portanto, é muito natural que algo dos costumes e das instituições de uma estação do ano passe para a outra.

Assim, a família restrita do verão não é completamente abolida na casa coletiva. As diversas famílias ali aglomeradas conservam uma parte de sua individualidade. A casa é comum a todos, mas cada família ocupa um lugar distinto: na casa groenlandesa, elas se separam umas das outras por divisórias;³⁶⁵ na casa ocidental, cada uma tem seu compartimento;³⁶⁶ na casa de neve dos Esquimós centrais, cada uma ocupa um lado do iglu ou tem seu pequeno iglu especial;³⁶⁷ cada uma tem sua lâmpada, em cuja chama são cozidos os alimentos; cada uma é livre para abandonar ou juntar-se às outras nas épocas em que os Esquimós deixam ou retomam suas habitações de inverno.³⁶⁸

363. Id. *ibid.*: 305; cf. Jacobsen 1886: 283. 364. Hall (1864, II: 320) diz formalmente (e isso talvez explicaria melhor que qualquer hipótese o próprio *potlatch*): "A troca de presentes tem por efeito produzir a abundância de riquezas." 365. Ver mais acima, p. 451, n. 108, e p. 452, n. 109. É dito formalmente por todos os autores que a independência de cada família é absoluta. 366. Cf. mais acima, *ibid.* e pp. 452-55. 367. Cf. p. 455, n. 125 e 126, e p. 457, n. 138 e 139; sobre a relação interior das famílias, ver Parry: 534; Lyon 1824: 351. 368. *Contra*, Cranz, III, 3, § 25, diz que a entrada na casa de inverno ocorre sempre simultaneamente.

Uma outra instituição que certamente tem a mesma origem é a da adoção.³⁶⁹ Os Esquimós são um dos povos em que a prática da adoção foi levada mais longe;³⁷⁰ ora, ela não seria nem possível, nem útil, se a indivisão do inverno persistisse o ano todo. Com efeito, por um lado, as crianças órfãs, em sua qualidade de membros da grande família igualitária, seriam educadas pela comunidade inteira, quando, ao contrário, os textos e os contos,³⁷¹ em todas as regiões esquimós, são unânimes em nos descrever a triste situação do órfão. Por outro lado, pela mesma razão, se a família restrita não substituísse periodicamente a família ampla, não haveria nenhum motivo para que as pessoas casadas sem filhos se preocupassem com seu futuro, tanto material³⁷² quanto moral; não sentiriam então nenhuma necessidade de adotar um jovem parente ou um estrangeiro para assegurar sua existência nos dias da velhice e, mais tarde, o culto de sua alma.³⁷³

Inversamente, a família de inverno reage sobre a família de verão, e a moral de uma sobre a moral da outra. Na casa coletiva, o esquimó vive nu; vive nu também em sua tenda, embora ali faça frio, e nela todo pudor é igualmente desconhecido.³⁷⁴ Apesar do individualismo e do isolamento da família de verão, um direito de hospitalidade muito amplo é praticado;³⁷⁵ lembrança, sem dúvida, da vida coletiva intensa do inverno. Em alguns casos, o hóspede é convidado inclusive a partilhar o leito familiar.³⁷⁶ Aliás, esse direito parece pertencer de maneira mais especial aos parentes da casa de inverno ou aos companheiros do estabelecimento.

Reações do mesmo gênero se observam no que diz respeito ao direito de propriedade. Já tivemos a ocasião de assinalar que, no interior da casa coletiva, cada família permanece proprietária de sua lâmpada,

369. Sobre a adoção em geral, ver Steinmetz 1891; ele assinala o fato esquimó. 370. Lyon 1824: 303, Peck *op.cit.*: 55. Com base nas listas de Hansérak, dadas em Holm: 183, evidencia-se que a maior parte das famílias integrou um ou dois elementos estrangeiros, pelo menos. 371. (Groenlândia) Rink 1875, n. 7 etc.; Holm, Sagn og Fortaellinger etc., in *Medd.*, X, n. 4; Rasmussen 1905: 226; (Labrador) Turner: 265; (Esquimós centrais) Boas 1884-85: 602 etc.; 1901: 309 etc.; Petitot 1886: 8; (Alaska) Nelson: 510 etc. 372. De fato, a ausência de *provider* tem um efeito considerável na vida das pessoas idosas, que podem pedir alimento a seus filhos enquanto puderem acompanhá-los. 373. Cf. mais acima, p. 483, n. 263; Cranz, III, 4, § 28, parece indicar que esse fenômeno é que levou, na Groenlândia, à prática da adoção. 374. Ex. in Hall 1864, II: 214, 219. 375. Dalager 1752: 96; Egede 1741: 88; Cranz, III, 3, § 25, III, 4, § 41; Lyon 1824: 349; Hanbury 1904: 42 (oferta de mulheres); Petitot 1884: 142. 376. Cf. mais acima, p. 488, sobre as trocas permanentes de mulher; cf. Schanz, in Porter: 103, sobre os resultados dessas trocas.

de seus cobertores, o mesmo valendo para as armas e as roupas de cada indivíduo. Além disso, a ordem em que se repartem os frutos da caça entre os habitantes da casa conserva às vezes a marca do direito individualista do verão. Aqui,³⁷⁷ é o próprio caçador que procede à repartição, mas ele parece convidar cortesmente os companheiros a fazê-lo em vez de impor-lhes sua decisão. Noutros lugares,³⁷⁸ o proprietário do animal caçado ou a ordem de repartição são determinados por um regulamento que marca uma espécie de compromisso entre os dois direitos em conflito: por exemplo, é o arpoador que deu o último ou o único golpe que tem direito à cabeça da foca; depois vêm os outros caçadores, e por fim os parentes. Noutros lugares, ao contrário, não existe nenhuma limitação ao direito absoluto dos *housemates* sobre o butim etc.

O que essas reações demonstram é que, em muitos pontos, as semelhanças que os dois regimes apresentam se devem a uma certa sobrevivência de um no outro. Sem essas repercussões, a oposição entre as duas estações seria mais contrastada, e tudo se passa como se o que há de individualista na civilização esquimó viesse do verão, tudo o que há de comunista, do inverno.

Mas, não importa o que se deva pensar da importância relativa dessas diferenças extremas e dessas influências mútuas, o fato é que o direito esquimó, em sua totalidade, corresponde à dupla morfologia social esquimó, e corresponde somente a ela.

5. Conclusão

A vida social dos Esquimós apresenta-se a nós, portanto, sob duas formas nitidamente oponíveis, e paralelas em sua dupla morfologia. Certamente, entre uma e outra há transições: não é sempre de forma abrupta que o grupo entra em seu abrigo de inverno, ou sai dele; do mesmo modo, nem sempre é de uma única família que se compõe o pequeno acampamento de verão. Mesmo assim, de uma maneira geral, os homens têm duas formas de se agrupar, e a essas duas formas de agrupamento correspondem dois sistemas jurídicos, duas morais, duas espécies de economia doméstica e de vida religiosa. A uma comunhão real de

idéias e de interesses na densa aglomeração de inverno, a uma forte unidade mental religiosa e moral, opõem-se um isolamento, uma dispersão social, uma extrema pobreza moral e religiosa no espalhamento de verão.

Percebe-se que as diferenças qualitativas que separam essas duas civilizações sucessivas e alternantes devem-se sobretudo a diferenças quantitativas na intensidade muito desigual da vida social nesses dois momentos do ano. O inverno é um período em que a sociedade, fortemente concentrada, encontra-se num estado crônico de efervescência e de superatividade.³⁷⁹ Como os indivíduos estão mais intimamente próximos uns dos outros, as ações e as reações sociais são mais numerosas, mais freqüentes, mais contínuas; trocam-se idéias, sentimentos se intensificam e se reforçam mutuamente; o grupo, sempre em ato, sempre presente aos olhos de todos, tem mais o sentimento de si mesmo e assim ocupa um lugar maior na consciência dos indivíduos. Inversamente, no verão, os laços sociais se afrouxam, as relações se fazem mais raras, os indivíduos entre os quais elas se estabelecem são menos numerosos; a vida psíquica diminui seu ritmo.³⁸⁰ Há, em suma, entre esses dois momentos do ano, toda a diferença que pode haver entre um período de socialidade intensa e uma fase de socialidade frouxa e enfraquecida. Eis o que prova finalmente que a casa coletiva de inverno não se explica apenas por razões técnicas. Trata-se evidentemente de um dos elementos essenciais da civilização esquimó que aparece quando essa civilização atinge seu máximo de desenvolvimento, realiza-se tão integralmente quanto possível, e que desaparece quando ela se enfraquece,³⁸¹ dependendo portanto de toda essa civilização.

A vida social dos Esquimós submete-se assim a uma espécie de ritmo regular. Ela não é, nas diferentes estações do ano, igual a si mesma. Tem um momento de apogeu e um momento de hipogeu. Ora, se essa curiosa alternância aparece de maneira tão manifesta entre os Esquimós, ela não é exclusiva deles. O fato que acabamos de observar tem uma generalidade que não se suspeita à primeira vista.

Entre os índios da América, por exemplo, há um grupo importante de sociedades, aliás consideráveis, que vivem do mesmo modo. São, pri-

377. Regiões centrais, orientais e ocidentais, mais acima, p. 491 e notas; ver Boas 1901: 116, cf. p. 211, n. num conto. 378. Groenlândia, textos citados mais acima, p. 492, n. 332.

379. Ver conto in Boas 1901: 225, todas as noites se passam no *kashim*. 380. A diferença é indicada em Carstensen s/d.: 127. 381. Rink 1875: 80. O aumento do número de casas é considerado por Ryberg (loc.cit. mais acima, p. 441, n. 3 da tabela) como um progresso no caminho europeu.

meiramente, as tribos onde reina a civilização dita do Noroeste:³⁸² Tlingit, Haida, Kwakiutl, Aht, Nootka, e mesmo um grande número de tribos californianas, Hupa,³⁸³ Wintu etc. Em todos esses povos, verifica-se igualmente uma extrema concentração no inverno e uma extrema dispersão no verão, embora não haja nessa dupla organização condições técnicas ou biológicas realmente imperiosas; e a essa dupla morfologia correspondem com muita frequência dois regimes sociais. É especialmente o caso dos Kwakiutl;³⁸⁴ no inverno, o clã desaparece e dá lugar a agrupamentos bem diferentes, as sociedades secretas ou, mais exatamente, as confrarias religiosas em que todos os nobres e homens livres são hierarquizados; a vida religiosa concentra-se no inverno, a vida profana no verão, como entre os Esquimós. Os Kwakiutl têm inclusive uma fórmula muito feliz para exprimir essa oposição.³⁸⁵ “No verão, eles dizem, o sagrado está embaixo, o profano em cima; no inverno, o sagrado está em cima, o profano embaixo.” Os Hupa apresentam variações análogas e que, provavelmente, foram mais fortes outrora do que hoje. Muitas sociedades do grupo atapascano têm o mesmo caráter que encontramos, em suma, desde as tribos do extremo norte, Ingalik e Chilcotin, até os Navaho do planalto mexicano.³⁸⁶

Mas as sociedades americanas não são as únicas que se enquadram nesse tipo. Nos climas temperados ou extremos, onde a influência das estações do ano é realmente sensível, são inúmeros os fenômenos que poderiam ser ligados aos que estudamos. Citaremos dois deles que são particularmente impressionantes. São, primeiramente, as migrações de verão das populações pastoris nas montanhas da Europa (migrações que chegam quase a privar as aldeias de sua população masculina).³⁸⁷ A seguir, o fenômeno quase inverso que regulava a vida do monge budista na Índia,³⁸⁸ e que regula ainda a do asceta errante, agora que o *sâmgha* búdico não conta mais com adeptos nesse país: na estação das chuvas, o monge mendicante interrompe sua itinerância vagabunda e retorna ao mosteiro.

382. Ver, em geral, Niblack 1888, cap. II. 383. Ver mais adiante, C. R., p. 202. /?/ 384. Boas 1895b; cf. C. R., Durkheim, A.S., v. 1: 336. 385. Boas ibid.: 419. 386. Cosmos Mindeloff, 17^a Annual Report (cf. C. R., A.S., v. 7: 663). 387. Para um estudo das migrações sazonais dos Valaques, ver De Martonne 1903: 107. 388. *Mahāvagga*, III, 1-ss. Ver Oldenberg 1904: 360; *Vinaya texts* (Sacred Books of the East, v. XIII): 298-ss; Kern 1899, II: 5, 42, e os textos citados, *Manual of Buddhism, Grundriss der Indo-Arischen Philologie* (1899: 42).

Aliás, basta observar o que se passa ao redor de nós, em nossas sociedades ocidentais, para verificar as mesmas oscilações. Aproximadamente a partir do mês de julho [no hemisfério norte], em conseqüência da dispersão estival, a vida urbana entra num período de esmorecimento contínuo de *férias*, que tem seu término no final do outono. Nesse momento, ela tende a se intensificar, crescendo regularmente até junho para então diminuir de novo. A vida rural tem um ritmo inverso. No inverno, o campo está mergulhado numa espécie de torpor; em certos locais, migrações sazonais rarefazem nesse momento a população; em todo caso, cada pequeno grupo, familiar ou territorial, vive fechado em si; faltam ocasiões e meios de reunião; é a época da dispersão. No verão, ao contrário, tudo se reanima; os trabalhadores retornam aos campos, vive-se ao ar livre, em contato constante uns com os outros. É o momento das festas, dos grandes trabalhos e das grandes orgias. Os dados estatísticos não deixam de traduzir essas variações regulares da vida social. Os suicídios, produto urbano, crescem do final do outono até junho; os homicídios, produto rural, aumentam, ao contrário, do começo da primavera até o fim do verão, para diminuir em seguida.

Tudo faz supor, portanto, que estamos aqui em presença de uma lei que provavelmente é de uma grande generalidade. A vida social não se mantém no mesmo nível nos diferentes momentos do ano, mas passa por fases sucessivas e regulares de intensidade crescente e decrescente, de repouso e de atividade, de dispêndio e de reparação. Dir-se-ia que ela causa aos organismos e às consciências dos indivíduos uma violência que eles só podem suportar durante um certo tempo, e que chega um momento em que eles são obrigados a atenuá-la e a subtrair-se a ela em parte. Daí esse ritmo de dispersão e de concentração; de vida individual e de vida coletiva, cujos exemplos acabamos de observar. Chegamos mesmo a nos perguntar se as influências propriamente sazonais não seriam sobretudo causas ocasionais que marcam o momento do ano em que cada uma dessas duas fases pode situar-se da maneira mais oportuna, em vez de causas determinantes e imperiosas do mecanismo como um todo. Depois das longas orgias de vida coletiva que ocupam seu inverno, o esquimó tem necessidade de viver uma vida mais individual; depois dos longos meses passados em vida comum, em festas e cerimônias religiosas, ele deve ter a necessidade de uma existência profana; e sabemos, de fato, que ele se sente feliz com a mudança que parece responder, portanto, a uma espécie de necessidade

natural.³⁸⁹ Certamente as razões técnicas que expusemos explicam em que ordem esses dois movimentos alternados se sucedem no ano; mas, se essas razões não existissem, pode ser que a alternância ocorresse, ainda que de forma diferente. Um fato tenderia a nos confirmar nessa maneira de ver: quando, sob a influência de certas circunstâncias (grandes pescas à baleia, grandes mercados), os Esquimós do estreito de Behring e da ponta Barrow foram levados a se aproximar no verão, o *kashim* reapareceu, temporário.³⁹⁰ Ora, com ele retornam as cerimônias, e as danças alegres, e os banquetes, e as trocas públicas que ele geralmente contém. É que as estações do ano não são a causa imediatamente determinante dos fenômenos que elas condicionam; sua ação ocorre sobre a densidade social que regulam.

O que as condições climáticas da vida esquimó podem explicar é somente o contraste marcado entre as duas fases, a nitidez de sua oposição; disso resulta que, nesse povo, o fenômeno é mais facilmente observável; ele salta aos olhos, por assim dizer; mas é muito provável que ele se verifique noutros lugares. De resto, se esse grande ritmo sazonal é o mais aparente, pode-se supor que não é o único, que há outros cujas oscilações têm uma menor amplitude no interior de cada estação, de cada mês, de cada semana, de cada dia.³⁹¹ Cada função social tem provavelmente seu ritmo próprio. Sem pensarmos um só instante em apresentar essas conjeturas como verdades estabelecidas, acreditamos, porém, que elas valem o esforço de ser enunciadas;³⁹² pois há grandes chances de que pesquisas feitas para comprová-las não sejam infecundas.

Mas, seja qual for o interesse dessa observação, uma outra conclusão geral resultante deste trabalho merece também chamar a atenção.

Foi afirmado como uma regra de método que a vida social, sob todas as suas formas, moral, religiosa, jurídica etc., depende de seu substrato material, que ela varia com esse substrato, isto é, com a massa,

a densidade, a forma e a composição dos agrupamentos humanos.³⁹³ Até o presente, essa hipótese não deixou de ser verificada em alguns casos importantes. Pôde-se mostrar, por exemplo, como a evolução respectiva do direito penal e do direito civil dependia do tipo morfológico das sociedades;³⁹⁴ como as crenças individualistas se desenvolviam ou se enfraqueciam conforme o grau de integração ou de desintegração dos grupos familiares, confessionais, políticos;³⁹⁵ como a mentalidade das tribos inferiores reflete diretamente sua constituição anatômica.³⁹⁶ Mas as observações e as comparações nas quais se apoiavam essas diferentes leis deixavam sempre lugar a dúvidas que se estendiam, com mais forte razão, ao princípio geral que enunciamos em primeiro lugar. Pois, simultaneamente com as variações de ordem morfológica, muitas outras podiam se produzir, à revelia dos observadores, e das quais dependiam talvez os fenômenos estudados. Ao contrário, as sociedades esquimós nos oferecem o exemplo raro de uma experiência que Bacon teria chamado crucial. Entre eles, de fato, no momento preciso em que a forma do agrupamento muda, vemos a religião, o direito e a moral transformarem-se do mesmo modo. E essa experiência, que tem a mesma clareza, a mesma precisão como se tivesse sido feita em laboratório, repete-se todos os anos com uma absoluta invariabilidade. Pode-se portanto dizer, doravante, que há aqui uma proposição sociológica relativamente demonstrada; e assim o presente trabalho terá pelo menos o proveito metodológico de ter indicado como a análise de um caso definido, melhor que observações acumuladas ou deduções intermináveis, basta para provar uma lei de uma extrema generalidade.³⁹⁷

389. Cf. o conto em que uma mulher se alegrou por deixar o estabelecimento, queixando-se de ter recebido visitantes demais, Rink 1875: 189, e observar a felicidade de Jacobsen ao escapar da agitação perpétua de uma casa de inverno esquimó, 1886: 241. 390. Porter (Woolfe), *Rep. Alaska*: 137 (tribo de Icy Cape, em ponta Kay); Murdoch: 80 (acampamento de Imekpun, 1883). 391. Ver alguns fatos nesse sentido em Durkheim 1897: 100-02. 392. Hubert chegou recentemente, a propósito da idéia de tempo, à hipótese de um ritmo da vida coletiva que explicaria a formação do calendário. *L'Idée de temps dans la religion et la magie* (1905).

393. Ver Durkheim 1895: 137-ss. 394. Ver Durkheim 1893. 395. Durkheim 1897, liv. II, cap. 2-4. 396. Durkheim & Mauss 1901-02. 397. Como a redação e a correção das provas deste trabalho se devem em sua maior parte ao sr. Mauss, o sr. Beuchat não tem nenhuma responsabilidade pelos erros que ele possa conter.

Tabela 1. Distrito de Kuskokwim¹

ALDEIAS OU ASSENTAMENTOS	POPULAÇÃO	CASAS	FAMILIAS	ALDEIAS OU ASSENTAMENTOS	POPULAÇÃO	CASAS	FAMILIAS	ALDEIAS OU ASSENTAMENTOS	POPULAÇÃO	CASAS	FAMILIAS
				>	1773	134	355	>	3926	291	795
Aguliagamiut	94	7	15	Ingeramiut	35	3	9	Mumtrekhtagamiut	33	4	6
Agurnak	41	6	8	Kalukhtugamiut	29	2	5	Napaimiut	23	2	6
Ahgomekhelanghamiut	15	1	3	Kahmiut	40	3	8	Napaskeagamiut	97	5	12
Ahgulakhpagamiut	19	2	4	Kaikwigamiut	157	7	30	Noh-Chamiut	28	6	6
Ahguliagamiut	106	6	22	Kaitkagamiut	29	3	8	Novokhtolamiut	55	3	11
Ahpokagamiut	210	11	44	Kanagamiut	35	3	8	Nunachanagamiut	135	9	30
Ahguenach- Khuigamiut	6	1	1	Kanagmiut	41	3	7	Nunavoknak-chlugumiut	107	5	21
Akiagamiut	97	7	20	Kashuhnamliut	232	20	49	Oh-hagamiut	36	4	9
Akiachchamiut	43	5	8	Kaviaghamiut	59	4	11	Queakhpaghamiut	75	4	12
Annovkhamiut	15	1	2	Kenaghamiut	257	10	54	Quelelochamiut	112	6	20
Apahichamiut	91	7	18	Kennachananaghamiut	181	8	29	Quielochamiut	83	7	16
Askinahamiut	138	14	33	Kikikhtagamiut	119	11	25	Quielochagamiut	65	6	17
Atchafugumiut	39	6	9	Kinegnagamiut	92	7	19	Quilochugamiut	12	2	2
Bethel	20	4	6	Kinegnagmiut	76	6	17	Quinhaghamiut	109	6	20
Challtmiut	358	17	58	Kl-changamiut	49	3	9	Shinyagamiut	7	1	2
Chechinamiut	84	7	16	Klutagmiut	21	2	6	Shovenagamiut	62	4	14
Chimingyangamiut	40	2	7	Kochlogtoppagamiut	20	2	3	Tefaknagamiut	195	10	33
Chokfoktoleghagamiut	18	2	4	Kolmakovsky	26	4	6	Tiengaghmiut	60	4	13
Chullgmiut	32	3	7	Koot	117	8	22	Tulukagnagamiut	17	2	6
Chuligmiut: supérieur	30	2	7	Assent. do rio Koot	74	6	16	Tuluksagmiut	62	4	14
Dununuk	48	5	15	Kuskokhagamiut	115	7	23	Tunaghamiut	71	5	14
East Point n°1	36	3	9	Kwichampingagamiut	25	6	6	Ugavigamiut	57	7	16
— n°2	41	3	8	Kwigamiut	43	6	9	Ugokhamiut	68	6	14
Ekaluktalugumiut	24	2	7	Lagoon, no 1	30	3	7	Ulokagmiut	27	7	7
Etohlugamiut	25	5	6	— no 2	36	4	8	Vinihsale	140	23	28
Gilakhamiut	22	1	3	Lomavigamiut	53	5	13	Woklchogamiut	19	1	4
Igliakchaghamiut	81	4	15	Mumtrahamiut	162	11	33				
>	1773	134	355	>	3926	291	795	Total	5681	434	1148

1. Porter, *Rep. Alaska*, p. 164, tabela 6. Sobre a natureza gregária dos Esquimós dessa região, onde eles são menos gregários, ver *ibid.*, p. 174. O número médio de 2,65 famílias por casa é muito baixo se forem suprimidos: Vinihsale, aldeia Ingalik; Bethel, a Missão; Kolmakovsky, a feitoria e uma casa de verão, e os assentamentos cujos nomes estão em *itálico*, que certamente não são esquimós.

Tabela 2. Idade e estado civil dos habitantes do distrito de Kuskokwim²

IDADES	POPULAÇÃO			SOLTEIROS			CASADOS			VIÚVOS		
	TOTAL	HOMENS	MULHERES	TOTAL	HOMENS	MULHERES	TOTAL	HOMENS	MULHERES	TOTAL	HOMENS	MULHERES
Menos de 1 ano	84	48	36	84	48	36	-	-	-	-	-	-
1 a 4 anos	739	380	359	739	380	359	-	-	-	-	-	-
5 a 9 —	651	323	328	651	323	328	-	-	-	-	-	-
10 a 14 —	535	278	257	532	278	254	2	-	2	1	-	1
15 a 19 —	727	301	426	498	296	202	217	5	212	12	-	12
20 a 24 —	703	358	345	228	176	52	429	175	254	46	7	39
25 a 29 —	564	322	242	60	47	13	424	233	171	80	22	58
30 a 34 —	404	207	197	12	11	1	319	177	142	73	19	54
35 a 39 —	316	160	156	-	-	-	223	134	89	93	26	67
40 a 44 —	246	103	143	1	-	1	171	78	93	74	25	49
45 a 49 —	246	131	115	2	2	-	151	94	57	93	35	58
50 a 54 —	163	81	82	-	-	-	88	55	33	75	26	49
55 a 59 —	107	56	51	-	-	-	59	37	22	48	19	29
60 a 64 —	105	57	48	-	-	-	53	42	11	52	15	37
65 a 69 —	20	10	10	-	-	-	12	8	4	8	2	6
70 a 74 —	7	3	4	-	-	-	3	2	1	4	1	3
75 a 79 —	10	6	4	-	-	-	6	4	2	4	2	2
80 a 84 —	8	4	4	-	-	-	3	3	-	5	1	4
85 a 89 —	4	2	2	-	-	-	-	-	-	4	2	2
90 a 94 —	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
95 a 99 —	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
100 a 104 —	1	-	1	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Total	5640	2830	2810	2807	1561	1246	2160	1067	1093	673	202	471

2. Porter, *Rep. Alaska*, p. 175. Um certo número de dados, por exemplo o de uma mulher de 100 anos, são ao mesmo tempo inverificáveis e inverossímeis. Por outro lado, Porter não distinguia entre índios e esquimós; pode-se corrigi-lo recorrendo a dados de Petroff, *Rep. Alaska*, pp. 13-15.

Bibliografia geral

ABREVIATURAS UTILIZADAS

<i>A.S.</i>	<i>Année Sociologique</i>
A.M.N.H.	American Museum of Natural History
<i>Anuç.</i>	<i>Anuçasanaparvan</i> (livro XIII do <i>Mahabharata</i>)
B.A.A.S.	British Association Advancement Sciences
B.A.E.	Bureau of American Ethnology
I.F.A.	Institut Français d'Anthropologie
<i>J.A.I.</i>	<i>Journal of the Anthropological Institute</i>
<i>J.P.S.</i>	<i>Journal of the Polynesian Society</i>
<i>Jesup</i>	<i>The Jesup North Pacific Expedition Publications.</i>
<i>ZfE</i>	<i>Zeitschrift für Ethnologie</i>

Esta bibliografia provém das referências dadas em nota por Mauss nos ensaios aqui reunidos. Encontramos inconsistências nas citações de nomes de autores, títulos e datas de publicação. Todo o esforço foi feito para sanar as imprecisões, ora completando, ora corrigindo informações das obras citadas. Marcamos com /?/ as referências que não pudemos localizar. Para as obras do século XIX, a fonte foi, na maior parte das vezes, a Biblioteca Nacional da França. Em nome de uma maior legibilidade, optamos pelo tipo de citação resumida (sobrenome de autor e data) que, embora retire das notas de rodapé a saborosa desordem de uma ciência em formação, dá ao estudioso uma visão clara da extensa bibliografia do autor, que não é senão um retrato de sua erudição e de sua obra. [N.E.]

- ADAM, Leonhard
1911. *Zeitschrift für vergleichende. Rechtswissenschaft.*
1920. *Festschrift.*
- AISTON, G. & G. HORNE
1923. *Savage Life in Central Australia.* Londres: Macmillan & Co.
- ANDERSON,
1831. *The Rupert Land.*
- ANDERSON, GUNDAE
1902. *Zur Pflanzengeographie der Arktis, Geographische Zeitschrift*, VIII.
- ARMSTRONG, Alexander
1857. *A Personal Narrative of the Discovery of the North West Passage.* Londres: Hurst and Blackett.
- ARMSTRONG, W. E.
1924. "A unique monetary system". *Economic Journal*. v. 34, n. 135 (comunicação em provas tipográficas).
- ASTRUP, Eivind
1898. *With Peary near the Pole.* London: C.A. Pearson.
- Atharva Veda* (Ed. Roth & Whitney, 1856; ed. comentada por Sâyana, Bombaim, 1895-1900, v. 4, 4°; trad. de M. Weber, liv. I-IV, em *Indische Studien*, v. XI-XVIII; trad. de Henry, liv. VII-XIV, Paris, Maisonneuve, 1887-1896; trad. comentada de uma seleção de hinos, Bloomfield, Hymns of the Atharvaveda, in *Sacred Books of the East*, v. XLII).
- BACK, George
s/d. *Narrative of a Boat Journey.*
- BACKHOUSE
1843. *Narrative of a Visit to the South Australian Colonies.*
- BAHNSON
1894. *Ethnografien.* Copenhagen, 1.
- BALLANTYNE, Robert Michael
1857 (1858). *Ungava Bay...* [*Ungava: A Tale of Esquimau Land. Hudson's Bay, or, the Life in the Wilds Of North America*], pp. 28-ss.
- BARBEAU, Marius
1911. "Le Potlatch". *Bulletin de la Société de Géographie de Québec*, n. 3, v. 3.
- BARROW, John
1852. *The Geography of Hudson's Bay.* [being the remarks of Captain W. Coats in many voyages to that locality between the years 1727 and 1751] Londres: Hakluyt Society.
- BARTELS, Max
1893. *Die Medizin der Naturvölker.* Leipzig.
- BARTHOLOMEW, John
s/d. *Physical Atlas, Meteorology*, mapa XVII.
1904. *Geogr. Journal.*
- BECKWITH, M. W.
1930. "Mithology of the Oglala Dakota". *Journal of American Folklore*, v. 43.
- BEECHY, Frederick William
1821. *Narrative of a voyage to the Pacific [and Beering's Strait, to co-operate with the polar expeditions: performed in His Majesty's ship Blossom, under the command of Captain F.W. Beechey, R.N., F.R.S. &c in the years 1825, 26, 27, 28.].* Londres: [Henry Colburn and Richard Bentley, 2 v.].
1901. *United States Coast land geodetic Survey.* Alaska, Bulletin 40.
- BELLOT, Joseph-Rene
1854. *Journal d'un voyage aux mers polaires: execute a la recherche de Sir John Franklin, en 1851 et 1852.* Paris: Perrotin.
- BERGHAUS, Heinrich Karl Wilhelm
1865. *Dr. Heinrich Berghaus' physikalischer Atlas: eine, unter der fördernden Anregung Alexander's von Humboldt verfasste [...].* Gotha: J. Perthes.
- BERTHELOT, Marcellin
1887. *Collection des anciennes alchimistes grecs.* Paris: G. Steinheil. 3 v.
- BESSELS, Emil
1875. *Die Amerikanische Nordpol Expedition: [mit zahlreichen Illustrationen in Holzschnitten, Diagrammen und einer Karte in Farbendruck]* Leipzig: Engelmann.
1884. *Naturalist [The American Naturalist]*, v. XVIII.
- BEST, Elsdon
1898. "Omens and Superstitious Beliefs of the Maori". *Journal of the Polynesian Society*, v. 7.
1899. "[Notes on] Maori Mythology". *Journal of the Polynesian Society*, v. 8.
1900. "Spiritual Concepts of the Maori". *Journal of the Polynesian Society*, v. 9.
1901a. "Spiritual Concepts of the Maori". *Journal of the Polynesian Society*, v. 10.
1901b. "Maori Magic". *Transactions of the New Zealand Institute*, v. 34.
1902. "[Notes on] the Art of War". *Journal of the Polynesian Society*, v. 11.
1902-03. "Maori Nomenclature". *Année Sociologique*, v. 7.
"Maori Magic". *Transactions of the New Zealand Institute*, v. 34.
1905. in Goldie, W. H. "Maori medical lore". *Transactions of the New Zealand Institute*. v. 37-38.
1909. "Maori Forest Lore". *Transactions of the New Zealand Institute*, v. 42.
- BESTE, George
1578. *The Three Voyages of Martin Frobisher in Search of a Passage to Cathay and India by the North-West, A.D. 1576-8.* ed. Collinson.
- BLAU, Ludwig
1898. *Das altjüdische Zauberwesen.* Budapest.
- BLOOMFIELD, Maurice
1897. "Hymns of the Atharvaveda", in *Sacred Books of the East*, v. XLII.
- BOAS, Franz
s/d. *Année Sociologique*, v. 8.
1884-85. "The Central Eskimo", 6th *Annual Report of the B.A.A.S.*
1884-98. 1-12 *Reports on the North-Western Tribes of Canada.* B.A.A.S.
1889. 5th *Report on the North-Western Tribes of Canada.* B.A.A.S.
1890. 7th *Report on the North-Western Tribes of Canada.* B.A.A.S.
1891. 9th *Report on the North-Western Tribes of Canada.* B.A.A.S.
1893. "Über die ehemalige Verbreitung der Eskimos im arktisch-amerikanischen Archipel", in: *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, 18.
1894. 11th *Report on the North-Western Tribes of Canada.* B.A.A.S.
1895a. *Indianische Sagen von der Nord-Pazifischen Küste Amerikas.*
1895b. "The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians". *Report of the U.S. National Museum.*
1898a. 12th *Report on the North-Western Tribes of Canada.* B.A.A.S.
1898b. *The Mythology of the Bella Coola Indians.* Nova York: A.M.N.H.
1899. "Property marks of Alaskan Eskimo". *American Anthropologist*, n.s., v. 1.
1901. "The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay". *Bulletin of the A.M.N.H.* Nova York: n. XV, v. 1.
1902. *Tsimshian Texts.* Washington.

1904. "The Folklore of the Eskimos". *Journal of American Folklore*, XIII;
 1905. ver Boas & Hunt 1905.
 1906. ver Boas & Hunt 1906.
 1909. "Kwakiutl Indians", (Publications of the Jesup North Pacific Expedition, v. v, parte II)
 1910. *Kwakiutl Tales* (Columbia University).
 1911-22 [1969]. *Handbook of American Indian Languages*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, B.A.E., Bulletin 40. 2 v. Rpt. Nova York: Humanities Press.
 1916 [1923]. "Tsimshian Mythology". 31^a *Annual Report of the B.A.E.* Washington, D.C.: Smithsonian Institution.
 1921. "Ethnology of the Kwakiutl". 35^a *Annual Report of the B.A.E.*, 1913-14. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.
- BOAS, Franz & Georg HUNT**
 1905. *Kwakiutl Texts*. 1^a série (*Jesup*, v. III).
 1906. *Kwakiutl Texts*. 2^a série (*Jesup*, v. X).
 1921. "Ethnology of the Kwakiutl". 35^a *Annual Report of the B.A.E.*
- BOGORAS, Waldemar**
 1904-09. *The Chukchee*. *American Museum of Natural History Memoirs*. (*Jesup*), v. VII (II).
 1910. "Chukchee mythology". (*Jesup*). Leiden: E. J. Brill. v. 7, Part 1.
- BONHOFER**
 1894. *Ethik der Stoa*.
- BOURSIN**
 1893. in Porter, *Report on the Population and Resources of Alaska. U.S. 11th Census: 1890*. Washington.
- BRÉAL, M.**
 s/d. *Mélanges de la société linguistique*. t. III.
- BREWSTER, Adolph B.**
 1922. *The Hill Tribes of Fiji*. Philadelphia: Lippincott.
- BRISSAUD, Manuel**
 1904. *Manuel d'Histoire du Droit français*.
- BROWN, cf. RADCLIFFE-BROWN**
- BRUN, Waclaw VON**
 1912. *Die Wirtschaftsorganisation der Maori von Neuseeland* (Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte, 18). Leipzig.
- BRUNNER,**
 s/d. *Deutsche Rechtsbegriffe besch. Eigentum*.
- BRUNTSCHVICG, Léon**
 1927. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, v. 2.
- BUECHER, Karl**
 1825. *Die Entstehung der Volkswirtschaft. Vorträge und Aufsätze* (8^a ed.). Tübingen
- BÜHLER, Georg**
 1886. "The Laws of Manu". *Sacred Books of the East*.
- BULMER**
 s/d. "The aborigines of the tower Murray". *Royal Geographical Society of South Australia*, v.
- BURCKHARD, Hugo**
 1899. *Zum Begriff der Schenkung*. Erlangen.
- CARSTENSEN, Riis**
 s/d. *Arctic Life*.
 1890. *A Summer in the Arctic*.

- CARTWRIGHT, George**
 1792. *A Journal of Transactions and Events During a Residence of Nearly Sixteen Years on the Coast of Labrador*. Newarck, III. Allin and Ridge.
- CASALIS, Alfred**
 s/d. *Basulos*.
- CASSEL, Gustav**
 1918. *Theory of Social Economy*.
- CHAPMAN**
 1907. *Congrès des Américanistes de Québec*. t. II.
- CHAPPEL**
 1817. *Narrative of a Voyage to Hudson's Bay*. Londres.
- COATS, William**
 1852. *The Geography of Hudson's Bay* [being the remarks of Captain W. Coats in many voyages to that locality between the years 1727 and 1751]. Londres: Hakluyt Society.
- CODRINGTON, M.**
 1890. *The Melanesians, their Anthropology and Folklore*. *Melanesian languages*, n. 9.
- COEUR, Charles Le**
 1932. *Le Culte de génération et l'évolution religieuse et sociale en Guinée*. Paris: E. Leroux, t. XLV, Biblioteca da École des Hautes Études, Sciences Religieuses.
- COLENSO**
 1840. in *Transactions of the New-Zealand Institute*, v. 1.
- COWLEY**
 1923. *Aramaic Papyri*. Oxford.
- CRANZ, David**
 1765. *Historie von Grönland*, Barby (única boa edição, inglesa, menos rara, *Description of Greenland*. Londres: 1757).
 1757. *History of Greenland*. Londres: II.
 1770. *Fortsetzung der Historie von Grönland*, Barby, livro III.
- CRAWLEY**
 1902. *Mystic Rose: a study of primitive marriage*. Londres: Macmillan & Co. / Nova York: The Macmillan.
- CROISELLES, H. T. de**
 s/d. "Short Traditions of the South Island". *Journal of the Polynesian Society*, v. 10.
- CROOKE**
 1897. *The Popular religion and Folklore of Northern India*. Londres: Constable, v. 2.
- CUQ, Edouard**
 1910. "Études sur les contrats de l'époque de la 1^{re} Dynastie babylonienne". *Nouvelle Revue historique du Droit*.
 1891-1902. *Institutions juridiques des Romains*, t. II.
- DALAGER, Lats**
 1752. *Grönlandske Relationer*. Copenhagen.
- DALL, William Healey**
 1872. *Alaska and its Resources*, I.
 1877. "Tribes of the Extreme North West". *Contributions to North American Ethnology*, v. 1.
- DAVIS**
 1903. "A Scheme of Geography". *Geographical Journal*, XXII.
- DAVIS, Charles Oliver**
 1855. *Maori Mementos*. [Auckland: Williamson and Wilson.]

- DAVIS, John
1589. *Hakluyts' Voyages*.
- DAVY, Georges
s/d. *Année Sociologique*, v. 12.
1922. *Foi jurée (Travaux de l'Année Sociologique)*. Paris: F. Alcan.
1923. *Des clans aux Empires; Éléments de Sociologie*, 1.
comentário a Mac Dougall, "Social Psychology and e Group Mind". *Journal de Psychologie*.
- DE MARTONNE
1896. "Peuples du haut Nil". *Annales de Géographie*.
1903. *La Moldo-Valachie*. Paris.
- DEMANGEON
1905. *La Plaine Picarde*. Paris.
- DOBBS, Arthur
1744 [1754]. *An Account of the countries adjoining to Hudson Bay, in the North-west part of America*. Londres: J. Robinson.
- DRYGALSKI, Erich von
1902. *Deutsche Südpolar-Expedition*, I, Berlin.
- DURKHEIM, Émile
1893. *De la Division du travail social*. Paris: Félix Alcan. [*A divisão social do trabalho*]
1895. *Les Règles de la méthode sociologique*. 3^e ed. [*As regras do método sociológico*]
1897. *Le Suicide*. Paris: Félix Alcan. [*O suicídio*]
1912. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. [*Formas elementares da vida religiosa*]
- DURKHEIM, Émile & Marcel MAUSS
1902. "Classifications primitives", *Année Sociologique*, v. 5.
[1901-02] 1903. "De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives". *Année Sociologique*, v. 6: 1-72.
- EDEN, C. H.
1872. *My wife and I in Queensland*. Londres.
- EGEDE, Hans
1721[1741]. *Det Gamle Grønlands nye Perlestratien*. Copenhague.
- EGEDE, Paul
1741. *Continuation of Hans Egedes Relationer fra Grønland; samt, Niels Egedes: Beskrivelse over Grønland*. Copenhague.
1758. *Dictionarium Groelandico Latinum*.
1765. *Dictionarium Groelandico Latinum*.
1788. *Efterretninger om Grønland*. Copenhague.
- ELLA
s/d. "Polynesian native clothing". *Journal of Polynesian Society*, v. 9.
- ELLIOTT, Henry Wood
1886. *An Arctic Province* [Alaska and the Seal Islands]. Londres.
- ELLIS, Henri
1748. *A Voyage to Hudson's-Bay, by the Dobbs Galley and California, in the Years 1746 and 1747, for Discovering a North West Passage*. Londres: H. Whitridge
- EMERSON, Ralph Waldo
On Gifts and Presents. Essays, second series, v.
- EMMONS, George Thornton
1907. *The Chilkat blanket*. *Memoirs of the American Museum of Natural History*. Whole series, v. III.
- ERDMANN
s/d. *Eskimoisches Wörterbuch*, col. 2.
- ERNOUT
1911. *Credo-Craddahâ (Mélanges Sylvain Lévi)*.
- FAUCONNET, Paul
1920. *La Responsabilité*. Paris: Alcan.
- FAUSTINI
1903. "L'Esodo Eskimese. Um capitolo di anthropogeografia artica". *Riv. d. Fis. Mat. Sc. Nat. Pavia*, IV.
- FICHTE, Johann Gottlieb
1810-11. *Die Tatsachen des Bewusstseins*. (resumo em Xavier Leon, *Fichte et son temps*, v. III, pp. 161-69)
- FISON, Lorimer & Alfred HOWITT
1880. *Kamilaroi and Kurnai, Group-marriage and relation-ship and marriage by elopement*. Melbourne: George Robinson.
1883. "On some Australian beliefs". *Journal of the Anthropological Institute*, v. 13-ss.
s/d. "Australian Medicine-Men". *Journal of the Anthropological Institute*, v. 16.
s/d. "Notes on Australian Songs and Song-Makers". *Journal of the Anthropological Institute*, v. 17, pp. 30-ss.
- FLETCHER, Alice & LA FLESCHÉ,
1905-06. "Omaha Tribe". *Annual Report of the Bureau of American Anthropology*, v. 27.
- FOSSEY, Charles
1903. *La Magie assyrienne*.
- FRANKLIN, John
1823. *Narrative of a Journey to the Shores of the Polar Sea, in the Years 1819, 20, 21, and 22*. Londres: J. Murray.
1828. *Narrative of a Second Expedition to the Shores of the Polar Sea, in the years 1825, 1826, and 1827*. Philadelphia / Nova York / Boston: Carey, Lea, and Carey.
- FRAZER, J.G.
1922. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. 3rd ed. 13 v. [*O ramo de ouro*]
- FROBISHER, Martin
1577. *Second voyage* [The Three voyages of Martin Frobisher in search of a passage to Cathaia and India by the North-West, A. D. 1576-8 (by G. Best)].
- FROGGITT
1888. "Notes of a Naturalist in the district of W. Kimberley". *Proc. Lin. Soc. of N. S. Wales*.
- GERNET, Louis
1927. *Revue des Études Grecques*.
- GILDER
1880. *Schwatka's Search*.
- GIRARD, Paul Frédéric
1890. *Textes de droit romain*. Paris: A. Rousseau.
1896. *Manuel élémentaire de droit romain*. Paris: A. Rousseau (7^e ed.).
- GOLDIE, W. H.
s/d. "Maori Medical Lore". *Transactions of the New Zealand Institute*. v. 37-38.
- GRAAH
1824. *Undersøegelsestæise til Østkysten af Grønland*
- GRAEBNER, Fritz
1911. *Methode der Ethnologie*. Heidelberg.

- GRANDIDIER
s/d. *Ethnographie de Madagascar*, t. II.
- GRAY
1892. *Proceedings of the Australian Association for the Advancement of Science*, jan.
- GREELY, Adolphus Washington
1875. *Three Years of Arctic Service: an account of the Lady Franklin Bay expedition of 1881-84 and the attainment of the farthest north*.
- GREY, E.
1853. *Konga Moteatea, Mythology and traditions in New-Zealand*.
- GREY, George
s/d. *Proverbs*
1906. *Polynesian mythology & ancient traditional history of the New Zealanders as furnished by their priests and chiefs*. Routledge (/ Ed. 1855)
- GRIERSON
1903. *Silent Trade*.
- GRIMM, Jacob
1864-71. *Schenken und Geben, Kleinere Schriften*, II. Berlín.
1881. *Deutsche Rechtsaltertümer*, I, Göttingen (3ª ed.).
- HALL, Charles
1864. *Life with the Esquimaux*. Londres. 2 t.
1879. *Narrative of the Second Arctic Exped.* Ed. Nourse.
- HALL, James
1635. "Fox North West Passage". *Luke FOX*.
- HANBURY
1898. *Geological Survey of Canada*.
1904. *Sport and Travel in Northern Canada*. Londres.
- HANSEN
1888. "Liste over Beboerne af Grønland Østkyst", in Holm, *Meddelelser om Grønland*, 1888.
- HANSÉRAK
1901. *Dagbog om de hedenske stgrnlaendere*. Copenhagen: ed. Rink.
- HARDELAND, August
s/d. *Dayak Wörterbuch*, t. I.
- HASSERT, Kurt
1895. "Die Völkerwanderung der Eskimos", *Geographische Zeitschrift*, I.
1914. *Die Polarforschung: Geschichte und Entdeckungsreisen zum Nord- und Südpol von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart* (3ª ed.). Leipzig.
- HAWAII, Jarvis
s/ referència
- HAWKES
s/d. "The Inviting-in Feast of the Alaskan Eskimos". *Geological Survey, relatório 45, Anthropological Series*, II.
s/d. "The Labrador Eskimos". *Can. Geological Survey, Anthropological Series*.
- HAYES, Isaac Israel
1860. *Arctic Boat Journey [in the Autumn of 1854]*. Londres.
1867. *The Open Polar Sea [a narrative of a voyage of discovery towards the North Pole, in the schooner "United States"]*.
- HEARNE
s/d. *Journey to the shores of the Arctic Sea*.
- HELMERSEN, Gregor von (ed.)
1839. *Beiträge zur Kenntniss des Russischen Reiches und der angränzenden Länder Asiens*, KAKDW, v. I, São Petersburgo.
- HERSKOVITS
1937. "The Ashanti Ntoro". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 67.
- HERTZ, Robert
1909. "La Prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse". Paris: Alcan.
1921. "Le Péché et l'expiation dans les sociétés primitives". *Revue de l'Histoire des Religions*.
- HEUSLER, Andreas
1885. *Institutionen [des deutschen Privatrechts]*. Leipzig.
- HEWITT
1902. *American Anthropologist*, n.s., v. 4, n. I, pp. 32-46.
- HOANG
1897. *Notions techniques sur la propriété en Chine*.
- HOCART, Arthur Maurice
1914. "Mana". *Man*, n. 14.
1922. "Mana Again". *Man*, n. 22.
1932. "Natural and Supernatural". *Man*, n. 32.
- HODGE, Frederick
1907-10. *Handbook of American Indians North of Mexico*.
- HOFFMANN
1887. "The Mide'wiwin of the Ojibway". *7ª Annual Report of the Bureau of American Anthropology*.
1895 [1897]. "The Graphic Art of the Eskimo". *Report of the U.S. National Museum*. Washington.
- HOLM, Gustav et alii.
1888. "Ethnologisk Skizze af Angmagsalikerne". *Meddelelser om Grønland*, X.
1893-94. *Oprettelsen af missions og Handelsstationem Angmagssalik*, *Geogr. Tidssk.*, XII, Hansérak *Dagbog* (ed. S. Rink).
1895-96. *Den Østgrønlandske Expedition. Meddelelser om Grønland*, IX. Copenhagen.
- HOLMES, John
1924. *In primitive New-Guinea*. Nova York: Putnam.
- HOOPER, William Hulme
1853. *Ten Months among the tents of the Tuski: with Incidents of an Arctic boat Expedition in Search of Sir John Franklin, as far as the Mackenzie River, and Cape Bathurst Hooper*. Londres: J. Murray.
- HOWITT, Alfred
1904. *Natives Tribes of the Northern Territory of Australia*.
- HUBERT, Henri
s/d. "Magia", in Daremberg & Saglio. *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, VI, fasc. 31.
1905. "L'Idée de temps dans la religion et la magie". *Relatório da École des Hautes Études*.
- HUBERT, Henri & Marcel MAUSS
1899. "Essai sur la nature et la fonction du Sacrifice". *Année Sociologique*, v. 2.
1909. "Préface" *Mélanges d'Histoire des Religions*.
1925. "Le Suicide du chef Gaulois". *Revue Celtique*.
- HUME, David
1912. *Ensaio sobre o entendimento humano: Identidade pessoal*.
- HUVELIN, Paul
s/d. "Nexum", in Daremberg & Saglio. *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*.
1905-06. "Magie et droit individuel". *Année Sociologique*, v. 10.

1906. "Stipulatio, stips et sacramentum", in *Studi in onore di C. Fadda*. Napoli.
1915. *Études sur le furtum dans le très ancien droit romain*. Lyon.
- ISSACHSEN
1903. *Die Wanderungen der Eskimos. Petermanns Mitteilungen*.
- JACKSON, R.
1921. *Pearls and Shells*. Univ. Manchester Series.
- JACOBSEN, Johan Adrian
1884. *Captain Jacobsen's Reise an der Nordwestküste Amerikas 1881-1883 zum Zwecke ethnologischer Sammlungen und Erkundigungen nebst Beschreibung persönlicher Erlebnisse*. [für den deutschen Leserkreis bearbeitet von A. Woldt]. Leipzig: M. Spohr.
- JAMES, William
1890. *Principles of Psychology*, 2 v. Nova York.
- JENNES
1922. "Life of the Copper Eskimos". *Rep. of the Can. Artic Exped.*, n. 2., v. 12.
- JOCHELSON
1908. "The Koryak". *American Museum of Natural History Memoirs*. (Jesup). Leiden/Nova York.
- KANE, Elisha Kent
1856. *Arctic explorations: the second Grinnell expedition in search of Sir John Franklin, 1853, '54, '55*. Philadelphia: Childs & Peterson / J.P. Lippincott; Boston: Phillips/ Sampson.
Kauṣika-Sūtra (textos rituais do) (Ed. Bloomfield, *Journ. of the Amer. Oriental Soc.*, 1890, vol. XIV: trad. parcial, com notas e, por assim dizer, definitiva, de Caland, *Alt-Indisches Zauberritual*, Amsterdam, 1900; Weber, "Omina und Portenta", in *Abhdl. d. Kgl. Ak. d. Wiss.*, Berlim, 1858, p. 344-413).
- KERN, H.
1899. "Histoire du Bouddhisme dans l'Inde". *Manual of Buddhism, Grundriss der Indo-Arischen Philologie*, v. 2.
- KLEINSCHMIDT, Samuel
1871. *Grönlandske Ordbog*. Copenhagen.
- KLUTSCHAK, Heinrich
s/d. *Deut. Rund. F. Geogr. U. Stat.*, III.
1881. *Als Eskimo unter den Eskimos, Eine Schilderung der Erlebnisse der Schwatka'schen Franklin-Aufsuchungs-Expedition in den Jahren 1878-80*. Viena.
- KOHLER, W.
s/d. *Jewish Encyclopaedia*. v. 1.
- KOPPERS, Wilhelm
1915-16. "Ethnologische Wirtschaftsordnung". *Anthropos*, x.
- KORNERUP, Andreas
1880. Bemærkninger om Grönlands aimdelige Naturforhold, in *Meddelelser om Grönland*. III.
- KOVALEWSKY, Maxime
1893. *Coutume contemporaine et loi ancienne*. Paris.
- KRÄMER, Augustin
1902-03. *Samoa Inseln. The Samoa Islands, An Outline of a Monograph with Particular Consideration of German Samoa*, 2 v.
- KRAUSE, Aurel
1885. *Die Tlinkit-Indianer, Ergebnisse einer Reise nach der Nordwestküste von Amerika und der Beringstrasse*. (irmãos) in *Geographische Blätter* (Geogr. Ges. Hamburg, 1884, III).
- KROEBER, A.
1896. "The Eskimo of Smithsund". *Bulletin of the A.M.N.H.*, v. 12.
- KRUYT, A.
1912. De Bare'e sprekende Toradja's van Midden-Celebes. DLII: Land en volkenkunde. *Tidj. V. Kon. Batav. Gen.*, LXIII, 2.
1923. *Koopen in Midden Celebes*. Amsterdam.
- KUMLIEN, Ludwig
1877-78. *Contributions to the natural history of Arctic America, made in connection with the Howgate Polar Expedition*. *Bull. U. S. Natural Museum*, n. 15.
- LABOCK, V.
1932. *Essai sur la Valeur sacrée et la Valeur sociale des noms des personnes dans les Sociétés inférieures*. Leroux.
- LAMBERT, Père C. F.
1900. *Moeurs des Sauvages néo-calédoniens*.
1906. *L'Histoire traditionnelle des Douze Tables (Mélanges Appleton)*.
- LANG, Andrew
1887. *Myth, Ritual and Religion*. Nova York.
- LEENHARDT, Maurice
s/d. "La Fête de Pilou en Nouvelle-Calédonie", *Anthropologie*.
1922. "La Monnaie néo-calédonienne". *Revue d'Ethnographie*.
- LEHMANN, Alfred
1898. *Aberglaube und Zauberei [von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart]*.
- LENOIR, Raymond
1924a. "Expéditions maritimes en Mélanésie". *L'Anthropologie*. set.
1924b. "L'Institution du Potlatch". *Revue Philosophique*.
- LÉON, Xavier
1922. *Fichte et son temps*, v. III.
- LESSON, Pierre-Adolphe
1881. *Polynésiens*, t. II.
- LÉVY-BRUHL, Lucien
1910. *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures et Mentalité*. Paris: Alcan.
1922. *La Mentalité primitive*. Paris.
- LYON, G. F.
1824. *The Private Journal of Captain Lyon during the recent Voyage of discovery with Captain Parry*. Londres.
1825. *A Brief Narrative of unsuccessful attempt*.
- MACGEE, Mason et alii.
1895. *Report of the U. S. National Museum*. Washington.
- MACKINDER, Halford J.
1904. "The Geographical Pivot of History". *Geographical Journal*, v. 23.
- MACLEAN, John
1849. *Notes of a Twenty-five Years' Service in the Hudson's Bay Territory*. Londres: Richard Bentley, v. 1-2.
- MALINOWSKI, Bronislaw
1916 [1917]. "Baloma; the Spirits of the Dead in the Trobriand Islands". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, v. 46.
1920. "Kula - the Circulation Exchange of Valuables in the Archipelagoes of Eastern New Guinea". *Man*, n. 20.
1921. "Primitive Economics of the Trobriand Islanders". *Economic Journal*. mar.
1922. *Argonauts of the Western Pacific*. Londres: Routledge. [ed. bras.: *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural].

1923. "Primitive Currency". *Economic Journal*.
1948. *Magic, Science and Religion*. Boston.
- MARINER, William & John Joseph MARTIN
1817. *An Account [of the natives] of the Tonga islands, in the South Pacific Ocean*, 1 e II. Londres.
- MARKHAM, Albert Hastings
1875a. *Arctic Geography and Ethnology Papers*
1875b. *A whaling cruise to Baffin's Bay and the Gulf of Boothia, and an account of the rescue of the crew of the "Polaris"*. Londres: Sampson Low, Marston, Low, and Searle.
1877. *The Great Frozen Sea: A Personal Narrative of the Voyage of the "Alert" during the Arctic Expedition of 1875-6*. Londres: Daldy, Isbister.
- MASON, O.
1896. "Primitive Travel and Transport", *Report of the U.S. National Museum*. Washington: Smithsonian Institution.
- MAUSS, Marcel
ver "Sobre o autor", p. 530, *infra*.
- MAUSS, Marcel & Emile DURKHEIM
1903. "De quelques formes de classification – contribution à l'étude des représentations collectives". *Année Sociologique*, v. 6.
- MAUSS, Marcel & Henri HUBERT
1904. "Esquisse d'une théorie générale de la magie". *Année Sociologique*, v. 7.
- MAUSS, Marcel & Stephen O. MURRAY.
1989. "A 1934 Interview with Marcel Mauss". *American Ethnologist*, v. 16, n. 1.
- MAYNE, Richard
1862. *Four Years in British Columbia [and Vancouver Island]*. Londres: J. Murray.
- MCCLURE, Robert John Le Mesurier
1949. *The discovery of the North-west Passage*. Londres.
- MEAD, Margaret
1856. "The Mountain Arapesh". *American Museum of Natural History, anthropological Papers*. Nova York: v. 41, Parte 3.
- MELLET, Antoine & Marcel COHEN
1924. *Les Langues du monde*. Paris.
- MEILLET, Antoine & Alfred ERNOUT
1931. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*.
- MEYER, Elard Hugo
1898. *Deutsche Volkskunde*. Berlin & Leipzig.
- MEYER, Richard
s/d. "Zur Geschichte des Schenkens", *Steinhausen Zeitschrift für Kulturgeschichte*.
- MIERTSCHING, Johann August
1855. *Reise-Tagebuch des Missionars Johann August Miertsching: welcher als Dolmetscher die Nordpol-Expedition zur Aufsuchung Sir John Franklins auf dem Schiff Investigator begleitete: in den Jahren 1850 bis 1854*. Gnadau: H.L. Menz/Leipzig: E. Kummer.
- MINDELEFF, Cosmos
s/d. "Navaho Houses". *17th Annual Report of the B.A.E.* (cf. *A.S.*, v. 7).
- MOMMSEN, Theodor
1876. *Römisches Strafrecht*, 3^a ed.
- MOONEY, J.
s/d. The Myths of the Cherokees, *18th Annual Report of the B.A.E.*
1887. The Sacred Formulas of the Cherokees, *7th Annual Report of the B.A.E.*
- MORGAN, Lewis Henry
1872. *Systems of Consanguinity of Human Families*. Washington: Smithsonian, Contrib. to Knowledge, v. XVII.
- MOSZKOWSKI, Max
1911. *Vom Wirtschaftsleben der primitiven Völker*. Jena.
- MURDOCH, John
1884. *The Forms of the Eskimo Bows, Naturalist*, n. VIII.
1885. "A study of the Eskimo Bows", in *Report of the U.S. National Museum*, 1884, part II. Washington.
1887-88. "Ethnological Results of the Point Barrow Expedition". *9th Annual Report of the B.A.E.*
1892. "The Point Barrow Eskimo". *10th Annual Report of the B.A.E.*
- NADEL, S. F.
1946 [1949]. "A Study of Shamanism in the Nuba Mountains". *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, v. 76, n. 1.
- NANSEN, Fridtjof
1904 [1920]. *Eskimoleben*. Leipzig & Berlin.
- NELSON, E. W.
1899. "The Eskimo about Bering Strait". *18th Annual Report of the B.A.E.*, parte I.
- NEUBECKER, Friedrich Karl
1909. *Die Mitgift in rechtsvergleichender Darstellung*. Leipzig.
- NEWLAND
s/d. "Parkingi". *Royal Geographical Society of South Australia*, n. 11.
- NEWMAN
s/d. Causes leading to the extinction of the Maori, *Transactions of the New-Zealand Institute*, v. 14.
- NIBLACK
1888. "The Indians of the North West Coast". *Report of the U.S. National Museum*. Washington.
- NORDENSKIÖLD, Adolf Erik
1885. *Den andra Dicksonska Expeditionen till Grönland dess inre isöken och dess ostkust utförd år 1883...af A. Nordenskiöld*. Stockholm., F. & G. Beijers.
1883-85. *Voyage de la Vega* (trad. fr.). Paris: Hachette.
- OLDENBERG, H.
1904. *Le Bouddha*, 1^a ed. Paris: Alcan.
- OSSENBRUGGEN, Frederik Daniel E. van
s/d. *Het primitive Denken, voorn. In Pukkengebruiken... Bijdr. Tot de Taal-Land, en Volkenk. v. Nederl. Indië*, v. 71.
- PACKARD, A. S.
1891. *The Labrador Coast*. A Journal of Two Summer Cruises to that Region. N.D.C. Hodges, Nova York.
- PALMER, G. Blake
1946. "Mana, some Christian and Moslem Parallels". *Journal of the Polynesian Society*, v. 55.
- PARKER, K. Langloh
1905. *The Euahlayi Tribe – A Study of Aboriginal Life in Australia*. Londres: Archibald Constable and Company, Ltd. / Edinburgh: T. and A. Constable.
- PARRY, William Edward
1819. *Journal of a Voyage of Discovery to the Arctic regions*, 1818. Londres.
1824. *Journal of a Second Voyage for the Discovery of a North-West Passage from the Atlantic to the Pacific: Performed in the Years 1821-22-23*. Londres: J. Murray.
- PEARY, Josephine Diebitsch.
1893. *My Arctic Journal*. Londres.
1903. *Children of the Arctic*. Londres.

- PEARY, Robert Edwin
1898. *Northward over the "great ice": a narrative of life and work along the shores and upon the interior ice-cap of northern Greenland in the years 1886 and 1891-1897*. Nova York: F. A. Stokes.
- PECK, E. J.
s/d. *The Life of Rev. Peck*.
- PETITOT, Émile
1872. *Monographie des Esquimaux Tchiglit*. Paris.
1884. *Les Grands Esquimaux*. Paris.
1886. *Traditions indiennes du Canada Nord-Ouest*. Paris.
- PETROFF, IVAN
1884. *Report on the Populations and Resources of Alaska, U.S. 10th Census, 1880*. Washington.
1893. *Report on the Populations and Resources of Alaska, U.S. 11th Census, 1890*. Washington.
- PILLING, James Constantine
1893. *Bibliography of Eskimauan Languages*. Smithsonian Institution.
- PILSUDSKI, Bronizlaw
1913. *Material for the Study of the Ainu Languages*. Cracovia.
- PINART
1873. "Esquimaux et Koloches". *Revue d'Anthropologie*.
- PLOSS, Hermann & Maximilian BARTELS
1887. *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde: anthropologische Studien*. Leipzig.
- POLLOCK, Frederick & Frederic William MAITLAND
1898. *The History of English Law before the Time of Edward I*. Cambridge: Cambridge University Press. 2 v. Reprinted 1996 by The Lawbook Exchange.
- PORTER
1884. *Report on the Populations and Resources of Alaska, U.S. 10th Census, 1880*. Washington.
1887. *Reports of the Committee on the North-Western Tribes of Canada*. B.A.A.S. Bristol.
1893. *Report on the Populations and Resources of Alaska, U.S. 11th Census, 1890*. Washington.
- POWERS, Stephen
1877. *Tribes of California. Contributions to North American Ethnology*, III. Washington.
- PREUSS, Konrad Theodor
1890. Die Ethnographische Veränderung der Eskimos des Smithsundes, *Ethnologisches Notizblatt*, Königliches Museum für Völkerkunde Berlin, II, 1.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald
1921. "Expression obligatoire des sentiments". *Journal de Psychologie*.
1922. *Andaman Islanders*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RADIGUET, Max
1882. *Les Derniers sauvages. La vie et les mœurs aux Iles Marquises*. 1842-59
- RADIN, Paul
1913-14. "Winnebago Tribes". 35th Annual Report of the B.A.E.
1916. "The Winnebago Tribe". 37th Annual Report of the B.A.E., v.
1927. *Crashing Thunder (The Autobiography of an American Indian)*, Nova York.
- RAMSAY, William M.
1902. "The Geographical Conditions Determining History and Religion in Asia Minor". *The Geographical Journal*. (July-Dec)
- RASMUSSEN, Knud
1905. *Nye Mennesker*. Copenhagen.
- RATZEL, Friedrich
s/d. *Année Sociologique*, 2, 3, 4, 6, 8.
1882-91 [1899]. *Anthropogeographie*. 2^e éd., Stuttgart, J. Engelhorn.
1891. *Anthropogeographie*. p. II. (1^e éd.).
1897. *Politische Geographie, cité d'après la 2^e édition de 1903*, Munique-Berlin.
1899. *Anthropogeographie*. p. I. (2^e éd.).
- RAY, Sidney H.
1894. "Some Notes on the Tannese", in *Internationales Archiv für Ethnographie*, t. VII.
- RICHARDSON, John
1851. *Arctic Searching Expedition: a journal of a boat voyage through Rupert's Land and the Arctic Sea in search of the discovery ships under command of Sir John Franklin*. Londres: Longman, Brown, Green, and Longmans. 2 v.
1861. *Polar regions*. Edinburgh: A. and C. Black.
- RIEDEL, Fritz
1902. *Die Polarvölker, eine durch naturbedingte Züge charakterisierte Völkergruppe*. Halle.
- RIKLI, O. M.
1903. *Die Pflanzenwelt des hohen Nordens*. Sankt Gallen.
- RINK, Henry
s/d. *Dansk Grønland*, II.
1852-57. *Grønland, geografisk og statistisk beskrevet*. Copenhagen.
[1856] 1875. *Grønlandsk Eskimoiske Eventyr og Sagn*. Copenhagen: 1871. (trad. ingl.: *Tales and Traditions of the Eskimo*. Edinburgh: 1875)
1887-91. "The Eskimo Tribes, Their Distribution and Characteristics". *Meddelelser om Grønland*, v. II, n. 1.
- RINK, Henry & Franz BOAS
1889. *Journal of American Folklore*, n. 2, v. XVII.
1901. "The Eskimos of Baffin Land". *Bull. of the American Museum of Natural History*, n. 1, Eskimo Tales and Songs, v. 15.
- RIVERS, William Halse
1914. *The History of Melanesian Society*. Cambridge University Press. 2 v., t. 1.
- RIVET, Paul
1923. *Journal des Américanistes*.
1924. "Langues de l'Amérique Centrale". in: A. Meillet and M. Cohen (eds.). *Les Langues du monde*. Collection Linguistique Publiée par La Société de Paris 16:629-38. Paris: La Société de Paris.
- ROBERTS, F. H. H.
1930. *Early Pueblo Ruins, [in the Piedra distric, Southwestern Colorado]*. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. *Bulletin of American Ethnology*, n. 90.
1932. "The Village of the great Kivas on the Zuñi Reservation". *Bulletin of American Ethnology*, n. 111. Washington.
- ROEBOURNE
1904. *Customs and Traditions of Aborigines of Western Australia*.
- ROSS, John
1819. *A Voyage of Discovery, Made under the Orders of the Admiralty, in his Majesty's Ships Isabella and Alexander, for the Purpose of Exploring Baffin's Bay, and Inquiring into the Probability of a North-West Passage*. Londres: J. Murray.
1833. *Narrative of a second voyage in search of a north-west passage, and of a residence in the Arctic regions during the years 1829-1833*. Londres.
- ROTH, W.
1897. *Ethnological Studies among the North-Western Central Queensland Aborigines*. Brisbane.
1902a. "Games, sports and amusements". *North Queensland Ethnography*, Bulletin n. 28. Brisbane.
1902b. *Royal Geographical Society of Queensland*.

- RYBERG
1895. *Om den tidligere eskimoiske Bebyggelse af Soresby Sund, Meddelelser on Grönland.*
1897-98a. *Geogr. Tidsskrift*, XII.
1897-98b. "Fra Missions og Handelsstation ved Angmagssalik", *Geogr. Tidsskrift*, XIV, col. 1.
- RYDER
1895. *Om den tidligere eskimoiske Bebyggelse af Soresby Sund, Meddelelser on Grönland*, XVII.
- SACHS, Curt
1933. *Eine Weltgeschichte des Tanzes*. Berlin.
- SAINT-JOHN, Spencer
s/d. *Life in the Forests of the East*.
- SAPIR, Edward
1915. "The Na-Dené languages: a preliminary report". *American Anthropologist*, 17.
- SAUVAGEOT, Aurelien
1924. "Esquimal et ouralien". *Journal des Américanistes*, n.s., 16.
- SCHLOSSMANN, Siegmund
1906. *Persona und Prosopeon im Recht und im christlichen Dogma*. Kiel.
- SCHMIDT, Wilhelm
1910. *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*. Stuttgart.
- SCHNEEP, G. J.
1947. "El Concepto de Mana". *Acta Anthropologica*, n. 3, v. 2, Mexico.
- SCHULTZ, Lorentzen
1883. "The Innuits of our Arctic Coast". *Trans. Roy. Soc. Canada*, n. VII
1904. *Eskimoernes Indvandring i Grönland*, v. XXVI.
- SCHWATKA, Frederick
1885. *Nimrod in the North*. Nova York: Cassell & Company.
s/d. *Science*, IV.
- SELER, M.
s/d. "Zauberei und Zauberer im Alten Mexico", in *Veröffentlichungen des Königliches Museum für Völkerkunde*, Berlin, VII, 2.2/4.
- SELIGMANN, Charles G.
1910. *The Melanesians of British New Guinea*. Cambridge University Press.
- SHAND
s/d. "Moriories". *Journal of the Polynesian Society*, v. 3.
- SHELDON
1894. "Report on the Introduction of the Reindeer in Alaska". *Report of the U.S. National Museum*. Washington.
- SHORTLAND, Edward
1854. *Traditions and Superstitions of the New Zealanders*. Londres.
- SIEBERT, Otto
1910. "Sagen und Sitten der Dieri und Nachbarstämme in Zentral-Australien". *Globus*, v. 97, col. 2.
- SIMPSON, Alexander
s/d. *Discoveries on the shores of the Arctic Sea*.
1875. "Western Eskimos", in, Markham, A. *Arctic Geography and Ethnology Papers*.
- SKEAT, Walter W.
1899 [1900]. *Malay Magic: Being an Introduction to the Folklore and Popular Religion of the Malay Peninsula. With a Preface by Charles Otto Blagden*. Londres: Macmillan & Co.
- SKIDEGATE
1905. in: Swanton, J. R. *Haida Texts and Myths*.
- SMITH, E. W. & A. DALE,
1920. *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia*. Londres: Macmillan & Co.
- SMITH, Percy
s/d. "Wars of the Northern against the Southern Tribes of New Zealand". *Journal of Polynesian Society*, v. 8.
- SMITH, S. P.
s/d. *Journal of Polynesian Society*, v. 15.
- SMITH, William Robertson
1889 [1894]. *The Religion of the Semites*. Londres.
- SOMLÓ, Felix
1909. *Der Güterverkehr in der Urgesellschaft*. Institut Solvay. Bruxelles & Leipzig.
- SPENCER, B. & F. J. GILLEN
1898. *The Native Tribes of Central Australia*. Londres.
- SPENCER, Baldwin
1914. *The Native Tribes of the Northern Territory of Australia*. Londres: Macmillan.
- STAIR, John B.
1897. *Old Samoa*. Londres: The Religious Tract Society.
- STEARNS
s/d. *The Labrador [Labrador: A Sketch of its Peoples, its Industries and its Natural History (Boston: Lee and Shepard, 1884)]*
- STEENSBY, H. P.
1905. "Om Eskimo Kulturens Oprindelse". *Etografisk og antropogeografisk studie*. Copenhagen.
- STEINMETZ, Sebastian Rudolf
1891. "De Fosterage", in *Tijdschrift der Ned. Gesells. voor Aardrijksk unde*.
1894. *Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, t. II. Leiden.
1907. *Der Selbstmord bei den afrikanischen Naturvölkern*, *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*.
- STOLL, Otto
1894. *Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie*. Leipzig.
- STREHLOW, Carl
1913. *Die Aranda- und Loritja Stämme in Zentral-Australien*, II, III, IV: *Das Soziale Leben der Aranda- und Loritja-Stämme*. Frankfurt: Joseph Baer.
- SVERDRUP, Otto
1904. *New Land: Four years in the Arctic regions*. 2 v. Londres: Longmans, Green and Co. 1. II - *Nyt Land*
- SWAN
1870. *Indians of Cape Flattery*. Smiths. Contrib. to Knowledge.
- SWANTON, John R.
1903. "Tlingit Indians". 21st *Annual Report of the B.A.E.*
1905a. "Social Conditions, Beliefs and Linguistic Relations of the Tlingit Indians". *Annual Report of the B.A.E.*, 26.
1905b. "Haida Texts and Myths: Skidegate Dialect". *B.A.E. Bulletin* 29. Washington, D.C.: Government Printing Office.
1905c. "Contributions to the Ethnology of the Haida". *Jesup 5(1)*; *American Museum of Natural History Memoirs 8(1)*. Leiden: E.J. Brill; Nova York: G.E. Stechert.
1909. *Texts and Myths of the Tlingit Indians*. *B.A.E. Bulletin* 39.
- TAYLOR, Richard
1855. *Te Ika a Maui, or, New Zealand and its inhabitants*. Londres: Wertheim and Macintosh.

TEICHELHANN & SCHUMANN

1840. *Outlines of a Grammar, Vocabulary and Phraseology of the Aboriginal Language of South Australia*. Adelaide.

THALBITZER, M. William

1904. *A Phonetical Study of the Eskimo Language based on Observations made on a Journey in North-Greenland 1900-1901*. Meddelelser om Grønland, v. XXXI. Copenhagen.

THÉVENIN, M.

s/d. "Contribution à l'étude du droit germanique". *Nouvelle Revue Historique du Droit*, v. 4.

THURNWALD, Richard G.

1912. *Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archiipel* [Research on the Solomon Islands and the Bismarck Archipelago]. Berlin.

1922. *ZfE* [Zeitschrift für Ethnologie].

TREGGAR, Edward

s/d. *Journal of Polynesian Society*, v. 2.

1887. *A Maori-Polynesian Comparative Dictionary*. Wellington.

1904. *The Maori race*.

TREMEEARNE, A. J. N.

1913. *Haussa Superstitions and Customs*. Londres.

1915. *The Ban of the Bori. Demons and Demon-Dancing in West and North Africa Heath*.

TURNER, George

1861. *Nineteen Years in Polynesia: Missionary Life, Travels, And Researches In The Islands Of The Pacific*. Londres: J. Snow.

1884. *Samoa, a Hundred Years Ago and Long Before*. Londres: Macmillan & Co.

TURNER, L. M.

1887. *American Naturalist*

1889-90. "The Hudson Bay Eskimo". 11th Annual Report of the B.A.E.

TYLOR, Edward Burnett

1871. *Primitive culture*. 2 v. Londres: John Murray.

1883. "Old Scandinavian Culture among the Modern Eskimos". *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain*, v. 13.

1896. "On American Lot-Games As Evidence of Asiatic Intercourse Before the Time of Columbus". *Bastian Festsch*, in suppl. International Archives of Ethnography, Supplement to 9.

TYRRELL, J. W.

1898. *Across the Barren Grounds* [Across the Sub-Arctic of Canada, a Journey of 3200 Miles by Canoe and Snowshoe through the Barren Lands].

VIDAL DE LA BLANCHE, P.

1903. "Tableau de la Géographie de la France". Paris.

VINOGRADOFF, Paul

1920. *Outlines of the History of Jurisprudence*. Londres: Oxford University Press.

VIOLETTE, Louis

1879. *Dictionnaire Samoan-français-anglais et français-samoan-anglais, précédé d'une grammaire de la langue samoan*. Paris.

VON AMIRA, Karl

1882. *Nordgermanisches Obligationenrecht*. Ier Band., Leipzig. [Aitschwedisches Obligationenrecht] in *Hdb. de Hermann PAUL*, I.

VON CAROLSFELD, Ludwig Schnorr

1933. *Geschichte der Juristischen Person*. München.

VORMIUS, Olaus

1618. *Museum Naturale*, Copenhagen.

WACHTER, Wilhelm

1898. *Grönländische Eskimos, Aus der Natur*. Leipzig.

WALDE, Alois; J. B. HOFMANN & Elsbeth BERGER

1932-48. *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: C. Winter. 2 v.

WARD, Arthur

1908. *The Miracle of Mapoon*. Londres.

WARMING, Eugenius

s/d. *Om Naturen i dei Nordligste Grønland*, *Geogr. Tidsskr.* 1X.

WEBER

s/d. "Omina und Portenta", in *Abhdl. d. Kgl. Ak. d.*

WELLS, Roger & John W. KELLY

1890. *English-Eskimo and Eskimo-English Vocabularies, Preceded By Ethnographical Memoranda Concerning the Arctic Eskimos in Alaska and Siberia*. Washington: G.P.O. (Bur. of Educ. Cir., n. 2)

WESTERMARCK, Edward

1891 [1894]. *The History Of Human Marriage*. Londres: Macmillan & Co. 2^e ed., t. I.

1906. *The Origin and Development of The Moral Ideas*. Londres: Macmillan & Co.

1914. *Marriage ceremonies in Morocco*. Londres: Macmillan & Co.

WHITE, John

1864 [1874]. *Te Rou, or, The Maori at home. A tale, exhibiting the social life, manners, habits, and customs of the Maori race in New Zealand prior to the introduction of civilisation amongst them*. Londres: S. Low, Marston, Low, and Searle :

WHITNELL

1904. *Customs and Traditions of Aborigines of Western Australia*. Roebourne.

WILLIAMS, Herbert William

1844. *Dictionary of the Maori language*. Wellington, N. Z.

WILLIAMS, Thomas

1858. "The Islands and their Inhabitants", in *Fiji and the Fijians*, t. I.

WISSOWAS, G.

1912. *Religion und Kultus der Römer*. Munique.

WITTON-DAVIES, F.

1898. *Magic, Divination, and Demonology among the Hebrews and their Neighbours*. Londres.

WOLDT, A. & Johan Adrian JACOBSEN

1884 [1886]. *Capitain Jacobsen's Reise an der Nordwestküste Amerikas 1881-1883 zum Zwecke ethnologischer Sammlungen und Erkundigungen nebst Beschreibung persönlicher Erlebnisse für den deutschen Leserkreis bearbeitet von A. Woldt*. Leipzig: M. Spohr. (ed. alemã), Berlin.

WOOLFE

1890 [1893]. in: PORTER, *Report on the Populations and Resources of Alaska, U.S. 11th Census*. Washington.

WORSNOP, Thomas

1886. "Prehistoric Arts". *Journal of the Royal Geographical Society of South Australia*, v. 2.

WRANGELL, Ferdinand Petrovich von

s/d. *Statistische Ergebnisse*. in Helmersen 1819.

WYATT GILL, William

1876. *Myths and Songs from the South Pacific*. Londres: H. S. King & co.

YEATS

1835. *An Account of the New Zealand*.

ZIMMER, Heinrich

1879. *Altindisches Leben*. Berlin.

Sobre o autor

*In memoriam**

Em 10 de fevereiro, Marcel Mauss deixou este mundo ao qual permanecia ligado somente pelo corpo. A guerra e seus horrores, a execução de seus colaboradores e de seus alunos mais caros haviam retirado, a partir de 1940, muito do vigor de uma das mais belas inteligências de seu tempo.

Sua vida foi a de um sábio e não apresenta traços de maior relevância. Nascido em 1872 em Épinal, ele, desta ascendência vosgeana e das lembranças muito vivas da guerra franco-alemã, guardaria durante toda a vida um patriotismo irrequieto e uma postura algo militar. Fez os estudos no colégio de sua cidade natal e veio a Bordeaux para, sob a direção de seu tio Émile Durkheim que lá lecionava, preparar a licenciatura e sua admissão à universidade como professor de filosofia. Nomeado em 1895, voltou suas vistas para o estudo da história das religiões e, em 1900, quando Léon Marillier, vítima de um acidente fatal, deixou vaga a direção dos estudos de história da religião dos povos “não civilizados”, Mauss foi designado para substituí-lo. A partir daí, por mais de trinta anos, daria aulas que ficariam para sempre na memória de todos aqueles que as assistiram, tão vivo e sugestivo era e tão originais e brilhantes eram seus pontos de vista. Na realidade, suas pesquisas iam muito além daquilo que, oficialmente, estava previsto em suas aulas. Aproveitando um texto que lhe servia de base, ele expunha com uma perspicácia, às vezes genial, as instituições desses povos longínquos com os quais jamais teria um contato direto, e que conhecia principalmente das descrições dadas por grandes antropólogos ingleses e americanos dos quais muitos ficaram seus amigos. Quando, em 1925, Lucien Lévy-Bruhl criou o Instituto de Sociologia, Mauss e o Dr. Paul Rivet se tornaram secretários gerais desta organização. Em 1930, foi nomeado professor do Collège de France, onde lecionou até a guerra de 1939. Sua vida não

* Escrito em 1950; publicado originalmente em *Année Sociologique*, 3ª série, v. 2. Paris: PUF, 1951.

apresenta muitos outros fatos dignos de nota. Lembrarei somente que ele, como oficial intérprete nas unidades combatentes, deu grande demonstração de coragem durante a guerra de 1914-18. Participou de várias missões científicas no estrangeiro e deu cursos notadamente em Oslo, Londres, e na Universidade de Harvard.

Sua erudição era prodigiosa. Grande leitor (reunira uma magnífica biblioteca), tinha excelente memória e espantosa curiosidade de espírito. Além da etnologia e da ciência das religiões, matérias que dominava a fundo, tinha bons conhecimentos nas áreas de filosofia, psicologia, direito, economia política, literatura mundial e ciências exatas. Também sabia, além do inglês e alemão, russo, sânscrito, céltico e várias línguas faladas na Oceania. Era difícil surpreender-lhe algum erro e em geral maravilhava os especialistas pela justeza e originalidade de suas observações. Foi um dos últimos cérebros enciclopédicos.

Aqui não é lugar para falar do homem que seus amigos e parentes não se cansam de chorar, tão bom, sensível e delicado. Ninguém mais do que Mauss soube cultivar a amizade e ninguém foi mais devotado a seus alunos do que ele. Entretanto, aqui convém observar que seu grande coração de certo modo lhe prejudicou a produção científica. Mais acima, mencionei que a guerra de 1939 e suas terríveis conseqüências haviam retirado muito do vigor de sua inteligência. A primeira guerra mundial já o havia atingido nos seus mais caros afetos, como testemunham as notícias que ele dá no *Année Sociologique* (2ª série) sobre os colegas ou alunos que, direta ou indiretamente, foram vítimas. Uma grande parte de seu tempo e de seus esforços foram consagrados a publicar escritos deixados por estes ou por amigos mortos prematuramente. É dessa maneira que publicaria obras de Durkheim, Henri Hubert, Robert Hertz e de vários outros. Não resta dúvida de que essa tarefa dolorosa e delicada o impediu até certo ponto de escrever suas próprias obras. Tanto assim que ele deixou os livros – posteriormente intitulados *A prece*, *A moeda*, *A nação* – apenas preparados, por falta de tempo para redigi-los.

Mauss era o oposto da idéia que se faz de um sábio. Tinha horror a qualquer tipo de dogmatismo. Soube conservar, até que a moléstia o atacasse, uma juventude de espírito e temperamento que o levava a procurar mais a companhia de estudantes e pesquisadores que a dos homens de idade. Foi um incentivador e, hoje, existe uma legião de sábios que teve a vocação despertada por ele. Alguns desses quiseram organizar um volume para homenagear e agradecer a esse grande semeador de idéias, que

mais do que ninguém merecia (ele, que havia dado tudo de si) ver-se – como numa espécie de potlatch – retribuído pelo inestimável presente que lhes dera. A guerra impediu que a homenagem fosse concretizada e nós nos privamos da alegria de testemunhar-lhe nossa afeição e gratidão.

Embora o essencial de Mauss encontre-se em seus cursos, em suas improvisações, seria extremamente injusto dizer que sua obra escrita pode ser negligenciada. Em vez de uma alentada obra dogmática à qual a natureza espontânea de seu espírito não o destinava, são muitos os artigos e relatos escritos em que ele deixou expressas idéias engenhosas ou profundas e em que se poderá encontrar os elementos de uma doutrina sociológica que Mauss preferiu aplicar a expor *ex professo*. A maioria desses trabalhos encontra-se no periódico *Année Sociologique* do qual, junto com Durkheim, Fauconnet, Simiand e Bouglé, ele foi o principal encorajador durante os primeiros anos, e que fez reviver após a cesura trágica entre uma guerra e outra. Devemos lembrar os célebres estudos que apareceram em nossa coletânea, com a colaboração de Durkheim, Henri Hubert, e Beuchat, sobre a *Magia*, o *Sacrifício*, as *Classificações*, as *Variações sazonais* e o admirável trabalho sobre a *Dádiva*, forma arcaica da troca, na qual podemos dizer sem exagero que ele abre perspectivas novas para os mais importantes problemas relativos à gênese do direito e à economia política. Alguns desses trabalhos – aqueles que escreveu com seu querido amigo Henri Hubert – já foram reunidos.¹ Outros apareceram recentemente numa coletânea que traz artigos importantes publicados por Mauss em periódicos diversos.² Mas seria injusto não mencionar que – com a generosidade inata que o fazia despejar em conversas e aulas um mundo de idéias novas e fecundas, usadas mais tarde por outros em teses e livros – Mauss dispersou uma infinidade de relatórios que escreveu para o *Année*. Ele considerava que esses relatórios não deveriam ser análises ou julgamentos críticos, mas, tanto quanto possível, elementos construtivos. É nas páginas do *Année Sociologique* que Mauss deu o melhor de si e é continuando esta obra na linha de seu espírito que acreditamos prestar a melhor homenagem ao mestre e amigo desaparecido.

Henri Lévy-Bruhl

[tradução de Maria Teresa Resende Costa]

¹ *Mélanges d'Histoire des Religions* [1909]. ² *Sociologia e antropologia* [1950].

A bibliografia de Mauss listada abaixo diz respeito apenas aos seus mais relevantes trabalhos. A imensa produção de resenhas, resumos, notas, introduções e prefácios – muitos deles publicados no *Année Sociologique* – pode ser consultada nos três volumes organizados por Victor Karady (*Oeuvres*, ver abaixo), cujo recenseamento é o mais extenso, detalhado e confiável sobre a obra do autor. Aqui, apresentamos primeiramente os livros que reúnem os escritos dispersos e fundamentais de Mauss. Em seguida, em ordem cronológica, listamos os ensaios, artigos ou conferências transcritas, publicados em diversos periódicos ao longo de mais de cinquenta anos. Em cada referência, o leitor encontrará, além da fonte original, uma remissão ao livro em que consta o escrito: em itálico a publicação em francês, e, em romano, a abreviação do livro em português (ver relação das obras traduzidas “Em português”). [N.E.]

LIVROS

Mélanges d'histoire des religions [em colaboração com H. Hubert]. Paris: Alcan, 1909.
Manuel d'ethnographie [cursos de Marcel Mauss reunidos por M. Leiris & D. Paulme]. Paris: Payot, 1947.
Sociologie et anthropologie. Paris: PUF, 1950.
Oeuvres. Les fonctions sociales du sacré [org. V. Karady]. Paris: Éditions de Minuit, 1968, v. I.
Oeuvres. Représentations collectives et diversité des civilisations [org. V. Karady]. Paris: Éditions de Minuit, 1969, v. II.
Oeuvres. Cohésion sociale et division de la sociologie [org. V. Karady]. Paris: Éditions de Minuit, 1969, v. III.
Écrits politiques [textos reunidos com apresentação de M. Fournier]. Paris: Fayard, 1997.

ARTIGOS E ENSAIOS

“La Religion et les origines du droit pénal”. *Revue d'Histoire des Religions*, 1896, n. 34 e 35. [*Oeuvres II*]
 “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice” [em colaboração com H. Hubert]. *Année Sociologique*, v. 2, 1899. [*Oeuvres I* | ss, “Sobre o sacrifício”]
 “Sociologie” [em colaboração com P. Fauconnet]. *La Grande Encyclopédie*, t. 30. Paris: 1901. [*Oeuvres III* | ES, “Sociologia”]
 “De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représen-

tations collectives” [em colaboração com E. Durkheim]. *Année Sociologique*, v. 6, [1901-02] 1903. [*Oeuvres II* | ES, “Algumas formas primitivas de classificação”]
 “Métier d'ethnologue, méthode sociologique”. *Revue d'Histoire des Religions*, n. 45, 1902. [*Oeuvres III* | GCS, “Ofício de etnógrafo, método sociológico”]
 “Esquisse d'une théorie générale de la magie” [em colaboração com H. Hubert]. *Année Sociologique*, v. 7, [1902-03] 1904. [S&A, “Esboço de uma teoria geral da magia”]
 “L'Origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes”. *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études* (Section des Sciences religieuses), 1904. [*Oeuvres II* | GCS, “A origem dos poderes mágicos nas sociedades australianas”]
 “Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimo. Étude de morphologie sociale” [com colaboração parcial de H. Beuchat]. *Année Sociologique*, v. 10, [1904-05] 1906. [S&A, “Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós”]
 “Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux” [em colaboração com H. Hubert]. *Revue d'Histoire des Religions*, n. 58, 1908a. [*Oeuvres I*]
 “L'Art et le mythe d'après M. Wundt”. *Revue Philosophique*, n. 66, 1908b. [*Oeuvres II*]
 La Prière (thèse), 1909. [livro distribuído confidencialmente pelo autor, 176 p.] [*Oeuvres I* | ES/GCS, “A prece”]
 “Anna-Virâj”. *Mélanges d'indianisme offerts par ses élèves à M. Sylvain Lévi*. Paris: Ernest Leroux, 1911. [*Oeuvres II*]
 “L'Ethnographie en France et à l'étranger”. *La Revue de Paris*, n. 20, 1913. [*Oeuvres III*]
 “Dieux Ewhe de la monnaie et du change”. *L'Anthropologie*, 1913-14.
 “Les Origines de la notion de monnaie”. *L'Anthropologie*, 25 (*Procès-verbaux de l'I.F.A.*), 1914. [*Oeuvres II*]
 “The Problem of Nationality”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, n. 20. Londres, 1920a. [*Oeuvres III*, “La Nation et l'internationalisme”]
 “Extension du potlatch en Mélanésie”. *L'Anthropologie*, 30 (*Procès-verbaux de l'I.F.A.*), 1920b. [*Oeuvres III* | ES, “A extensão do potlatch na Melanésia”]
 “Une forme ancienne de contrat chez les Thraces”. *Revue des Études Grecques*, n. 34, 1921a. [*Oeuvres III* | ES, “Uma antiga forma de contrato entre os Trácios”]
 “L'Expression obligatoire des sentiments (Rituels oraux funéraires australiens)” (sobre “Salutations par le rire et les larmes”). *Journal de Psychologie*, n. 18, 1921b. [*Oeuvres III* | ES/GCS, “A expressão obrigatória dos sentimentos”]
 “Catégories collectives de pensée et liberté” [intervenção posterior à comunicação de L. Weber, “Liberté et langage”. *Bulletin de la Société Française de Psychologie*, n. 21, 1921c. [*Oeuvres II* | GCS, “Categorias coletivas do pensamento e liberdade”]
 “Mentalité primitive et participation” [intervenção posterior à comunicação de L. Lévy Bruhl, “La mentalité primitive”. *Bulletin de la Société Française de Psychologie*, n. 23, 1923. [*Oeuvres II* | GCS, “Mentalidade primitiva e participação”]
 “Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques”. *Année Sociologique*, 2^a série, [1923-24] 1925. [S&A, “Ensaio sobre a dádiva”]

"Appréciation sociologique du bolchevisme". *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 31, 1924a.

"Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie". *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, n. 21, 1924b. [S&A, "Relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia"]

"Gift, gift". *Mélanges offerts à Charles Andler par ses amis et ses élèves*. Strasbourg, 1924c. [Oeuvres III | ES, "Gift-gift"]

"Divisions et proportions des divisions de la sociologie". *Année Sociologique*, n.s., v. 2, [1924-25] 1927. [Oeuvres III | ES, "Divisões e proporções das divisões da sociologia"]

"Sur un texte de Posidonius. Le suicide, contre prestation suprême". *Revue Celtique*, n. 42, 1925. [Oeuvres III | ES, "Sobre um texto de Posidônio. O suicídio, suprema contraprestação"]

"Le Suicide du chef Gaulois" [em colaboração com Henri Hubert]. *Revue Celtique*, 1925.

"Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande)". *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, n. 23, 1926a. [S&A, "Efeito físico no indivíduo da ideia de morte sugerida pela coletividade"]

"Parentés à plaisanteries". *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, [1926b] 1928. [Oeuvres III | ES/GCS, "Parentesco de gracejos" / "Relações jocosas de parentesco"]

"Critique interne de la légende d'Abraham". *Mélanges offerts à Israël Lévi... Revue des Études Juives*, n. 82, 1926c. [Oeuvres II]

"Rapports historiques entre la mystique hindoue et la mystique occidentale". *Jubilé Alfred Loisy*. Paris: 1927.

"Wette, Wedding". *Procès-verbaux de la Société d'Histoire du Droit*. Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. ve section, Melun, 1928.

"Biens masculins et féminins en Droit celtique". *Procès-verbaux des Journées d'Histoire du Droit*, 1929a.

"L'Âme et le prénom". *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1929b. [Oeuvres II, "L'Âme, le nom et la personne" | ES/GCS, "A alma, o nome e a pessoa"]

"Les Civilisations. Éléments et formes", in *Civilisation. Le mot et l'idée*. (La Renaissance du livre, 2^o fasc., 1930. [Oeuvres III | ES/GCS, "As civilizações. Elementos e formas"]

"Voyage au Maroc". *L'Anthropologie*, 40 (I.F.A.), 1930. [Oeuvres II]

"Avant propos à 2^e ed.", in Durkheim, E. *Le suicide*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1930.

"La Cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires". *Bulletin de l'Institut Français de Sociologie*, n. 1, 1931. [Oeuvres III | ES, "A coesão social nas sociedades segmentares"]

"La Sociologie en France depuis 1914". *La Science française*. Paris: Larousse, 1933.

"Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive. Classification et méthode d'observation des phénomènes généraux de la vie sociale dans les sociétés de type archaïque". *Annales Sociologiques*, série A, fasc. 1, 1934. [Oeuvres III | ES, "Fragmento de um plano de sociologia descritiva"]

"Les Techniques du corps". *Journal de Psychologie*, n. 32, 1935. [S&A, "As técnicas do corpo"]

"Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de 'moi'". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. 68. Londres: Huxley Memorial Lecture, 1938. [S&A, "Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, de 'eu'"]

"Différences entre les migrations des Germains et des Celtes". *Revue de Synthèse*, n. 17, [1938] 1939. [Oeuvres II]

"Conceptions qui ont précédé la notion de matière", in *Qu'est-ce que la matière?*. Paris: PUF, [comunicação em 1939] 1945. [Oeuvres II]

"Les Techniques et la technologie", in Ignace Meyerson et al. *Le Travail et les techniques*. Numéro especial do *Journal de Psychologie*, n. 41 [comunicação em 1941] 1948. [Oeuvres III]

"La Nation". Publicação póstuma de notas e fragmentos escritos provavelmente nos anos 1919-20, apresentados por H. Lévy Bruhl em *Année Sociologique*, 3^a série, 1953-54. [Oeuvres III]

EM PORTUGUÊS

Sobre o sacrifício (trad. Paulo Neves). São Paulo: Cosac Naify, 2005. [SS]

Sociologia e antropologia (trad. Paulo Neves). São Paulo: Cosac Naify, 2003. [S&A]

Ensaio de sociologia (trad. Luiz João Gaio e J. Guinsburg). São Paulo: Perspectiva, 1981. [ES]

Mauss [org. Roberto Cardoso de Oliveira; trad. R. L. Moraes Morel, D. Maldini Meirelles e I. Toscano]. São Paulo: Ática, Coleção Grandes Cientistas Sociais, 1979. [GCS]

Manual de etnografia. Lisboa: Pórtico, 1972.

SOBRE A OBRA DE MARCEL MAUSS

L'Arc. Marcel Mauss. Aix-en-Provence: 1972.

CAILLÉ, Alain. "Nem holismo nem individualismo metodológicos. Marcel Mauss e o paradigma da dádiva" (tradução de Beatriz Perrone-Moisés). *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 38, out. 1998.

CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO. "Introdução a uma leitura de Mauss", in *Mauss*. São Paulo: Ática, 1979.

CAZENEUVE, JEAN. *Sociologie de Marcel Mauss*. Paris: PUF, 1968.

_____. *Mauss (Étude sur sa vie et son oeuvre)*. Paris: PUF, 1968.

CONDOMINAS, GEORGES. "Marcel Mauss et l'homme de terrain". *L'Arc*, 1972, n. 48.

DUBAR, CLAUDE. "La Méthode de Marcel Mauss". *Revue Française de Sociologie*. 1969, v. X.

- DUMONT, Louis. "Une science en devenir". *L'Arc*, 1972, n. 48.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. "L'Essai sur le don". *L'Arc*, 1972, n. 48 [publicado originalmente como "The Gift", W. W. Norton & Co., Inc, 1967]
- FERGUSON, Kennan. "The Gift of Freedom". *Social Text*, v. 25, n. 2, 2007.
- FOURNIER, Marcel. *Marcel Mauss*. Paris: Fayard, 1994, 844 p.
- _____. "Para reescrever a biografia de Marcel Mauss...". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 18, n. 52, jun. 2003.
- GIABELLINA BRUMANA, Fernando. *Senzidos de la antropología, antropología de los sentidos*, Cádiz: Universidad, Servicio de Publicaciones, 2003.
- GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- _____. "What Mauss did not say: Things You Give, Things You Sell, and Things That Must Be Kept", in Werner, Cynthia Ann & Bell, Duran. *Values and Valuables: From the Sacred to the Symbolic*. Maryland: Altamira Press, 2004.
- GRAEBER, David & Marcos LANNA. "Comunismo ou comunalismo? A política e o Ensaio sobre o dom". *Revista de Antropologia*, vol. 48, n. 2, São Paulo, 2005.
- GREGORY, C. A. *Gifts and Commodities*. Londres: Academic Press, 1982.
- _____. *Savage money: the anthropology and politics of commodity exchange*. Amsterdam: Harwood Academic, 1997.
- KARADY, Victor. "Présentation de l'édition", in Mauss, Marcel. *Oeuvres*. Paris: Editions de Minuit, 1968.
- KARSENTI, Bruno. *Marcel Mauss. Le fait social total*. Paris: PUF, 1994, 128 p.
- _____. *L'Homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*. Paris: PUF, 1997, 456 p.
- LAIDLAW, James. "A free gift makes no friends". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 6, n. 4, dez. 2000.
- LAHIJI, Nadir. "The Gift of the Open Hand: Le Corbusier Reading Georges Bataille's 'La Part Maudite'". *Journal of Architectural Education*, v. 50, n. 1, set. 1996.
- LANNA, Marcos. "De bens inalienáveis e 'casas' no Ensaio sobre a dádiva", in Motta, Antonio; Mirian Pilar Grossi & Julie Antoinette Cavignac. *Antropologia francesa no século XX*. Natal: Massangana, 2006.
- _____. "Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva". *Revista de Sociologia Política*, n. 14, jun. 2000.
- LEACOCK, Seth. "The Ethnological Theory of Marcel Mauss". *American Anthropologist*, 1965, v. 56, n. 1.
- LEENHARDT, Maurice. "Marcel Mauss 1872-1950". *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, 1951.
- LEFORT, Claude. "A troca e a luta dos homens", in *As formas da história*. São Paulo: Brasiliense, [1951] 1979.
- LENOIR, Richard. "Las prestaciones en la obra de Marcel Mauss". *Revista Mexicana de Sociología*, n. 21 (3), 1959.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss". Paris: PUF, 1950.
- LEVY-BRUHL, Henri. "In memoriam: Marcel Mauss". *Année Sociologique*. 3^e série, (1948-49). Paris: 1950.
- LUKES, Steven. "Marcel Mauss", in *International Encyclopaedia of the Social Sciences*. Nova York: The Free Press, Macmillan & Co., 1968.
- MARCEL, Jean-Christophe. "Bataille and Mauss: a dialogue of the deaf?". *Economy and Society*, v. 32, n. 1, fev. 2003.
- MARTINS, Paulo Henrique. "De Lévi-Strauss au M.A.U.S.S. – Mouvement antiutilitariste dans les sciences sociales: itinéraires du don". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, n. 66, fev. 2008.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. "De Mauss a Claude Lévi-Strauss", in *Éloges de la Philosophie*. Paris: Gallimard, 1960 [ed. bras.: *Mauss – Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1975].
- POIRIER, Jean. "Marcel Mauss et l'élaboration de la science ethnologique". *Journal de la Société des Océanistes*. 1950, t. VI.
- RAPHAËL, Freddy. "Marcel Mauss, précurseur de l'Anthropologie Structurale". *Cahiers Internationaux de Sociologie*. 1969, v. XLVI.
- SABOURIN, Eric. "Marcel Mauss: du don à la question de la réciprocité". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, n. 66, fev. 2008.
- SIGAUD, Lygia. "As vicissitudes do 'ensaio sobre o dom'". *Mana*, v. 5, n. 2, out. 1999.
- _____. "Doxa e crença entre os antropólogos". *Novos Estudos Cebrap*, n. 77, mar. 2007.
- STEINER, Philippe. "Religion et économie: Mauss, Simiand et le programme durkheimien". *Revue française de sociologie*, v. 42, n. 4, out.-dez 2001.
- TAROT, Camille. *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*. Paris: La Découverte, 2003.
- TESTART, Alain. "Uncertainties of the 'Obligation to Reciprocate': A Critique of Mauss", in James, W. & Allen, N. J. (orgs.). *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*. Nova York: Berghahn Books, 1998.
- VALERI, Valerio. "Marcel Mauss e la nuova antropologia". *Critica storica*, n. 5-6, nov. 1966.

© COSAC NAIFY, 2003

© PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE, 1950

Coordenação editorial
FLORENCIA FERRARI

Tradução
PAULO NEVES

Revisão técnica
MARCELA COELHO DE SOUZA

Projeto gráfico
RAUL LOUREIRO

Editoração eletrônica
RICARDO ASSIS

Ilustração da capa
ELIZABETH JOBIM

3ª reimpressão, 2008

Catálogo na Fonte do Departamento Nacional do Livro
Fundação Biblioteca Nacional

Mauss, Marcel [1872-1950]
Sociologia e antropologia
Título original: *Sociologie et anthropologie*
Tradução: Paulo Neves
São Paulo: Cosac Naify, 2003
536 pp., 6 ils.

ISBN 978-85-7503-229-9

CDD-306

1. Ciências Sociais 2. Antropologia Social 3. Marcel Mauss

COSAC NAIFY

RUA GENERAL JARDIM, 770 2º ANDAR

01223-010 SÃO PAULO – SP

Tel (55 11) 3218 1444

www.cosacnaify.com.br

Atendimento ao professor: (55 11) 3218 1473

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication, bénéficie du soutien du Ministère français des Affaires Etrangères.

Este livro, publicado no âmbito do programa de participação à publicação, contou com o apoio do Ministério francês de Relações Exteriores.

Fonte FOURNIER 11,5/14,5 Papel PÓLEN SOFT 80 gr/m² SUZANO

Impressão GEOGRAFICA Tiragem 3.000