

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



© 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

2ª reimpressão, 2007

Catálogo na Fonte do Departamento Nacional do Livro
Fundação Biblioteca Nacional

Mauss, Marcel [1872-1950]
Marcel Mauss: Sociologia e antropologia
Título original: *Sociologie et anthropologie*
Tradução: Paulo Neves
São Paulo: Cosac Naify, 2003
536 p.

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
Fax [55 11] 3257 8164
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.

- 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

Quinta parte

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

Sexta parte

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

Sétima parte

423	MORFOLOGIA SOCIAL
425	Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós Anexos
504	tabela I. Distrito de Kuskokwim
505	tabela II. Idade e estado civil dos habitantes do distrito de Kuskokwim
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 sa-

* 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]

zonais, 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 orientalistas, 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 de *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”. Onde 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 produ-

tos 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 limiares 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 antiqüíssimo 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 perma-

necerá 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, fa-

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

tos 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 estru-

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

tura 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 paranóico, 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 escalonar 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 manei-ra 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 de cha-

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

mar (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 satis-

fatória 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, vivêssemos 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 proje-

tar no exterior frações sempre decrescentes 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 tam-

bém, 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 gru-

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

pos 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 estudo 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 combinatorias”, de “termos de grupo” e de “neutralização”, a análise fonoló-

gica 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 ciên-

cias 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 no da arte ou da 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 re-

clama 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 tro-

ca: 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 pensa-

mento 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. (Metraux 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 haveríamos 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

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.

“*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 senti-

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.

mento, 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 pertencas 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 de 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 pre-

> 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.

ceito 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 Troubetzkoï, 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.

- HOGBIN, 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.