

Subcapítulo 1.3 Da Alma à Pessoa

Tendo esclarecido como e em que medida a sociedade constitui uma fonte (possivelmente a fonte primária) de valores que regulam as relações entre indivíduos, a coesão de grupos sociais e as relações entre grupos, importa analisar em que medida os indivíduos podem ser autónomos em relação a essa fonte de eticidade e tornarem-se em si mesmos fonte de valores. Durkheim em *Formas Elementares da Vida Religiosa* e Mauss (1985b) no esboço de um ensaio sobre a génese da noção de pessoa como categoria fundamental do espírito humano¹, procuram compreender formas de existência social dos indivíduos humanos em sociedades que não atribuem aos indivíduos uma tão grande autonomia moral quanto as sociedades modernas. Neste Subcapítulo 1.3, são destacadas e comentadas algumas das conclusões a que estes autores chegam sobre a concepção da alma individual em alguns povos não cristãos, nem monoteístas (na secção 1.3.1), e sobre a emergência da personalidade individual nesses povos (na secção 1.3.2).

1.3.1 Alma individual como parte da alma colectiva

Da crença numa divindade ou numa força de origem espiritual ou transcendente, de tipo *mana* (como a que foi estudada no subcapítulo anterior), não resulta imediatamente a concepção de uma alma individual, e ainda menos a crença na persistência dessa individualização da alma para além da morte do indivíduo. Embora a desigual distribuição da graça divina ou da força espiritual pelos indivíduos seja parte importante da sua identidade social, esse *mana* individual ou a graça divina variam de forma demasiado aleatória (e independente da iniciativa/diligência dos indivíduos) para poderem definir personalidades².

Durkheim parte do princípio que em todas as sociedades existe a crença de que “cada corpo humano abriga um ser interior, princípio da vida que o anima” (Durkheim, 1985, p. 344) e que as religiões mais avançadas não fizeram senão depurar esta crença. Mas constata que as representações da alma são sempre difíceis de precisar, flutuantes e frequentemente contraditórias. A alma é difícil de definir sobretudo na sua relação com o corpo, na sua individualidade e na sua substância e forma (*idem*, p. 345) -- em sociedades monoteístas, como para os povos australianos cujas etnografias Durkheim passa em revista no seu estudo das “formas elementares da vida religiosa”. Para estes a alma, embora invisível e imaterial, porque não afecta os sentidos do mesmo modo que os corpos, pode produzir efeitos físicos como o ruído e o movimento; e, podendo existir separada do corpo, tem algumas das necessidades de alimentação e pode assumir o aspecto exterior do corpo com a ligação ao qual se individualiza (*idem*, p. 346), enquanto que, inversamente, é atingida pelo que atinge o corpo, cresce e envelhece com ele – por isso, “o homem que chega a certa idade goza de privilégios recusados aos jovens: é que o princípio religioso que nele reside ganhou força e eficácia à medida que ele avançava na vida” (*idem*, p. 347), e quando o velho deixa de poder desempenhar qualquer papel nas grandes cerimónias religiosas é porque a debilidade do corpo se transmitiu à alma; com a morte, ela permanece junto ao cadáver, só se afastando na

¹ Ver tb. Dumont, 1992, p. 16.

² Cf. Durkheim, 1985, pp. 343, 391 e 223, sobre a alma como parte do princípio totémico; e a p.375 sobre a alma individual, alma colectiva e *mana*; Cf. tb. pp. 69 e 239.

sequência de rituais realizados pelo grupo social, incluindo, nalguns casos, a antropofagia funerária (*idem*, p. 349): isto porque a alma individual participa do princípio religioso da sociedade e, sobretudo, do princípio totémico do clã, e nela pode ser ritualmente reincorporado. Completamente separada do corpo sofre, então, uma profunda transformação de estado e toma outro nome, passando a existir no “país das almas”, onde as almas se reconhecem e podem, nalgumas representações, ocupar lugares correspondentes aos feitos dos indivíduos que animavam; porque, em todas as crenças, a alma “mantém todas as características distintivas do indivíduo que animava, o seu humor e as suas qualidades, boas ou más” (*idem*, p. 349-350). A alma assim representada tem simultaneamente algumas das características da individualidade, que resultam da sua ligação a um indivíduo (um corpo, uma história e um lugar no cosmo definido etnicamente), e algumas das características do espírito religioso da sociedade e, em primeiro lugar, do clã³.

Interrogando-se sobre o que pode ter levado os homens a pensar que há em cada um deles dois seres, Durkheim começa por procurar analisar qual a origem que estes povos atribuem ao princípio espiritual que crêem sentir em cada um, encontrando na etnografia de Spencer e Gillen, referência à crença de que as almas que em cada geração vêm animar o corpo de um recém-nascido provêm de um *stock* que é próprio de cada clã (*idem*, p. 353)⁴. A identidade pessoal de cada um está muito ligada à especificidade do

³ Durkheim (1985, p. 376; cf. tb. p. 401 e 606) insiste na relação entre o indivíduo como sede das crenças religiosas e, simultaneamente, na natureza social destas. Se cada um se crê formado de “duas partes distintas que se opõem uma à outra como o sagrado e o profano” é porque acredita haver “algo de divino em si”, “porque a sociedade, essa fonte única de tudo o que é sagrado, não se limita a mover-nos a partir de fora e a afectar-nos passageiramente; ela organiza-se em nós de uma maneira durável. Quando um australiano sai de uma cerimónia religiosa, as representações que a vida em comum [...] os ideais que elaborou colectivamente continuam a viver na sua consciência [...] Se bem que a nossa consciência moral faça parte da nossa consciência, nós não nos reconhecemos totalmente nela. Nessa voz, que não se faz ouvir senão para nos dar ordens e impedimentos, não podemos reconhecer a nossa voz; o próprio tom em que nos fala adverte-nos para que ela exprime em nós outra coisa que não nós. Eis o que há de objectivo nesta noção de alma: é que as representações cuja trama constitui a nossa vida interior são de duas espécies diferentes e irredutíveis uma à outra.” (Não se pode deixar de lembrar o tratamento que Freud, em *Totem e Tabu*, deu a esta temática e como também ele passou pela análise das crenças destes mesmos povos da Austrália.)

Ele retoma também nestas páginas (Durkheim, 1985, p. 378; ver igualmente p. 401) o tema da confiança em si e da força anímica. “A alma individual não é senão uma porção da alma colectiva do grupo; é a força anónima que está na base do culto, mas encarnada num indivíduo de quem desposa a personalidade; é *mana* individualizado”. Refere que Tregear, num dicionário maori, considerou próximos da palavra *mana*, outros termos cuja tradução pode ser coração, vida e consciência. Concluindo Durkheim, que deve existir qualquer relação de parentesco entre “a noção de poder impessoal e as de vida interior, de força mental, numa palavra, de alma” (p. 380).

A propósito da relação entre a origem colectiva da força religiosa e a forma individualizada que toma, exprime-se assim: “qualquer força religiosa que se liga, de modo titular, a um ser determinado, participa do carácter desse ser, toma a sua fisionomia, torna-se o seu duplo espiritual” (p. 380). Mas faz notar que a representação da alma como “um ser concreto, definido, todo agregado a si mesmo e incomunicável aos outros”, fazendo dela a “base da nossa personalidade”, é “um produto de uma evolução tardia e filosófica” (cf. p. 379). Ver tb. pp. 386 e ss.

⁴ Mauss e Beauchat referem uma crença semelhante entre os esquimós. Durkheim (1985, pp. 369-374) e Mauss (1985, pp. 338-345) referem vários povos onde se encontram crenças semelhantes, nomeadamente entre os índios americanos.

Durkheim analisa igualmente a crença que Strehlow regista, igualmente entre os *arunta*, segundo a qual não há reincarnação das almas, limitando-se estas a ter uma acção de génio protector sobre algum descendente (1985, p. 357), mas acaba por concluir que, no fundo, se encontra a mesmo significado sociológico que na versão de Spencer e Gillen. Segundo Strehow, existe a crença de que, junto a uma árvore, um rochedo ou uma nascente que tem uma relação mítica com um herói mítico, vivem embriões de criança que podem penetrar no corpo das mulheres casadas que por aí passem e cujos filhos terão a

seu lugar no grupo social, definido pelo mito e actualizada em cerimónias de iniciação, pois cada uma dessas almas era a que animava um dos antepassados fundadores do clã (*idem*, p. 354) ⁵. E as almas têm um carácter sagrado, quase divino (cf. pp. 355 e 393-398). Esses antepassados, dotados de poderes superiores, não eram propriamente homens. A sua identidade está ligada aos seres totémicos: “As suas almas, que perduram, têm necessariamente a mesma natureza; nelas casam-se o elemento humano e o elemento animal, com uma certa tendência do segundo a predominar sobre o primeiro. Elas são portanto feitas da mesma substância que o princípio totémico [...] (*idem*, p. 355)” ⁶.

Partindo do princípio de que “a sociedade não existe senão nos indivíduos e por meio deles”, conclui que a noção de alma é necessária porque o princípio totémico não vive senão nas consciências individuais de que a associação forma o clã, e por meio delas: “Ele tem necessidade de se partilhar e de se fragmentar entre elas; cada um desses fragmentos é uma alma” (*idem*, p. 356). Estas considerações não têm, assim, em conta que, segundo a crença que resume, as almas preexistem individualizadas (e ao encarnarem num indivíduo, só vão passar por uma das muitas transformações de que esses antepassados fundadores são capazes e de que os mitos oferecem modalidades bem mais extraordinárias) ⁷, e revelam uma dificuldade em superar o quadro ideológico individualista, que a teorização da origem social da religião, que esboça noutras partes desta obra, contribui para pôr em causa. ⁸. Já aqui foi sugerido que Durkheim não tira todas as conclusões da sua análise do princípio de classificação que está na base do princípio totémico e que aponta para outra relação entre o todo e as partes. Ver-se-á no capítulo seguinte, com a ajuda de Dumont, como está aí implícito uma outra articulação entre os indivíduos e a sociedade.

identidade totémica associada ao lugar (cf. 1985, p. 359). Objectos sagrados (*churinga*) lançados por um herói mítico podem desempenhar um papel semelhante (1985, p. 360). Segundo Durkheim, o que é sociologicamente relevante é que o lugar do recém nascido nos quadros sociais da tribo tem uma relação com o carácter e os feitos mitológicos do antepassado a quem a crença atribui a sua criação, e de quem toma o nome (1985, p. 361) (Noutros povos recebe o nome do ser totémico: o nome sagrado, que frequentemente não é o nome vulgar desse ser – cf. p. 224)..

⁵ “Ele é mesmo esse antepassado, reaparecido num corpo novo e sob novos traços”, escreve Durkheim , 1985, p. 354. Na versão de Strehlow existe o mesmo tema da identificação com o antepassado que define o lugar social (Durkheim, 1985, pp. 363-364).

⁶ Princípio totémico de que, como já aqui se referiu, Durkheim põe em evidência a característica de sintetizar e confundir as duas naturezas: a religiosa-animal e a social-humana. Ver também (Durkheim, 1985, pp. 364-366) a teorização de Strehlow sobre essa relação entre o antepassado e o ser totémico e entre a natureza totémica da alma humana e a natureza totémica da alma ancestral. A incarnação do antepassado é, portanto, a incarnação do princípio totémico ou de parte dele, na medida em que “os antepassados são o totem fragmentado”. Cf. tb. Durkheim, 1985, pp. 381 e 399-401; e Mauss, 1985, p. 346.

Procurando uma articulação entre a ideia de espírito religioso que preside à sociedade e a ideia de consciência individual, Durkheim entende que é penetrando no indivíduo que o princípio totémico se individualiza, e fala de “consciências, de que ele se torna assim um elemento integrante” e de consciências que “diferem umas das outras”.

⁷ Os mitos em que há um só antepassado que, agitando-se e sacudindo-se teria dispersado fracções do sua substância sagrada pelos lugares por onde passava, não contradizem o princípio de classificação totémica que já aqui foi exposto no capítulo anterior e que é essencialmente o que está na base do modo de atribuição dos nomes aos recém nascidos, que Mauss refere no seu ensaio sobre a *persona*, e que a seguir se resumirá. (cf tb Durkheim FEVR, pp. 223 e ss. sobre o totem individual como nome próprio)

⁸ Cf. as paginas anteriores, aqui sintetizadas, sobre a relação entre a origem social do espírito e os indivíduos, e sobre a natureza simultaneamente exterior e interior aos homens que tem a religiosidade.

1.3.2 Do nome como parte do totem a *persona* e aos direitos da pessoa individual

Já no Capítulo IV das *Formas Elementares da Vida Religiosa*, a propósito das crenças totémicas, Durkheim fala de um totem individual que tem uma relação com a “personalidade” (*idem*, p. 223) ⁹: “uma coisa determinada com a qual o indivíduo mantém uma relação semelhante à que cada clã mantém com o seu totem” (*idem*, p. 223). E explica isso com o facto de não haver religião que não tenha um aspecto individual (*idem*). Mas não explica qual a relação entre o totem individual e o totem do clã, ou o princípio totémico que já aqui foi analisado ¹⁰, o que ajudaria a esclarecer a relação entre os aspectos individuais e colectivos da religião, pelo menos entre estes povos; isto não obstante fazer referência a casos em que o totem individual é uma porção restrita de um organismo.

Como Mauss mostra numa conferência sobre a noção de pessoa ¹¹, uma descrição do processo ritual de atribuição do nome entre os *pueblos* de Zuni ¹², feita por F.H. Cushing, pode colocar-nos na pista dessa compreensão da relação entre totem individual e totem de clã, que alguns dados referidos por Durkheim já sugeriam. Mauss, tal como Cushing, começa por chamar a atenção para o facto de cada clã dispor de um conjunto de nomes e para o papel exacto de cada indivíduo na figuração do clã que resulta da atribuição desse nome. “Esses nomes determinados por modos sociológicos ou divinatórios, são os «nomes verdadeiros» ou títulos das crianças a quem são

⁹ Ver Durkheim 1985, p. 223 sobre o nome próprio, e p. 391.

¹⁰ Na p. 228, Durkheim afirma claramente que o totemismo individual exprime as mesmas crenças em relação à relação entre as coisas e os homens que caracterizam o princípio totémico, rejeitando a distinção que alguns antropólogos propõe (Para Tylor e Powell, o totem colectivo não seria senão uma etiqueta comum, sem caracteres religiosos). Mas Durkheim não avança, aí, na compreensão da relação entre totem individual e totem clânico. Ao contrário do que escreve mais à frente a propósito das crenças dos povos australianos, especialmente dos *arunta* (pp. 343 e ss.), afirma (p. 229) que o indivíduo não crê ter qualquer relação de descendência com o seu totem individual), que se limitaria ser um protector e não um parente; e refere mesmo a necessidade de operações rituais envolvendo alucinações para se reconhecer o totem individual (Cf. pp. 230 e 402 n. 2) -- refere-se aqui sobretudo aos povos índios da América do Norte, onde é mais notória a relação com o totem individual. Em algumas tribos australianas o totem individual só é atribuído, mediante rituais chamânicos, que têm um carácter de dádiva, aos que se propõem a excelência na guerra, na caça ou no xamanismo p. 232-3). Na nota 1 da p. 230, refere também que cada clã, mesmo em tribos índias, tem um determinado conjunto de totens individuais susceptíveis de serem atribuídos como herança pessoal, mas não relaciona isso com a fragmentação do totem clânico a que se refere na p. 366).

¹¹ Publicada em 1938, e republicada em 1950, na recolha feita por Lévi-Strauss sob o título Sociologia e Antropologia, essa conferência, que pode ser considerada o esboço de um ensaio, tem por título, mais exactamente, *Une Catégorie de l'esprit humain: La notion de personne, celle de «Moi»*. Mauss avisa tratar-se de “um catálogo de formas que a noção tomou em diversos pontos” [geográficos e históricos (e, em particular, na sociedade romana desde o período arcaico ao republicano e ao imperial.)] até ao “nosso tempo, quando finalmente se tornou clara, nítida”, e mesmo assim não igualmente em todas as civilizações actuais (1985b, p. 334) (Cf Dumont, 1992, p. 16 sobre os resíduos de evolucionismo, em Mauss e a questão da universalidade do espírito humano). Avisa igualmente que se limita aos aspectos de direito e de moral (“a série de formas que o conceito revestiu na vida dos homens e das sociedades, segundo os seus direitos, as suas religiões, os seus costumes, as suas estruturas sociais e as suas mentalidades” – p. 335), não se centrando na questão linguística -- que Mauss considera ser necessário tratar, até porque reconhece que provavelmente não haverá “uma tribo, uma língua, onde a palavra «je-moi» (veja-se como a declinamos ainda com duas palavras) não tenha existido e não tenha exprimido algo de nitidamente representado” -- com a justificação de ser medíocre conhecedor no terreno das línguas.

Ricoeur em *Soi-même comme un autre*, retoma de certo modo esse campo de análise, mas restringindo-o às principais línguas e culturas da Europa Ocidental e fazendo um estudo que começa pela abordagem fenomenológica.

¹² Trata-se de uma das tribos índias do grupo geralmente designado por *pueblo*.

atribuídos”. Sendo nomes relacionados com o animal totémico mas designando as suas várias condições e partes, as várias funções, atributos actuais ou míticos, do todo ou de alguma das suas partes. Os nomes das partes ou funções do totem são ordenados de modo tal que, por exemplo, o braço ou a perna direita, ou a sua função, corresponde ao norte, sendo quem recebe essa designação o mais honrado no clã, mesmo que não faça parte do grupo social associado ao norte; enquanto o braço ou a perna esquerda e os seus poderes míticos, são associados ao oeste, e será segundo em honra quem dela receber o nome; outro membro ou parte é associado ao leste, e terceiro na honra; e assim sucessivamente, mas havendo uma parte considerada central, como o coração, que fará de quem dela receber o nome, simultaneamente, primeiro e último na honra. Cushing faz igualmente referência ao facto de entre estes povos existirem dispositivos linguísticos para determinar o estatuto relativo e a autoridade que pode resultar da diferença de idade de quem fala em relação à pessoa que menciona ou a quem se dirige, sendo os mesmos dispositivos linguísticos usados para assinalar a diferença de estatuto na relação entre indivíduos de diferentes grupos sociais. Do mesmo modo se faz a atribuição de elementos, estações, cores ¹³. Cushing faz ainda notar que, com o lugar social tão ligado ao modo de se designarem e de pensarem o mundo, não é possível haver qualquer engano nas precedências que têm que ser respeitadas em todos os cerimoniais. Mauss conclui que “o clã é concebido como sendo constituído por um certo número de pessoas [*personnes*], na verdade personagens; e, por outro lado, o papel de todas estas personagens é realmente representar [*figurer*], cada um com a sua parte, a totalidade prefigurada do clã.

Mauss (1985b, p. 337) chama a atenção para o facto de esta complexa organização de prioridades e de designações se complicar ainda mais pela existência de “confrarias” ou “sociedades secretas” que se sobrepõem à organização em clãs e que são comparáveis aos “Colégios da Religião Romana”, com as hierarquias que lhe são próprias e os cerimoniais secretos e públicos, nomeadamente as danças de máscaras (mas em que a pertença não é determinada pelo parentesco).

As sociedades desenvolvidas por estes povos estão longe de ser constituídas por massas homogéneas de organismos individuais. Pelo contrário, cultivam a heterogeneidade, estabelecendo distinções a todos os níveis: entre tribos, entre clãs, entre classes, entre comportamentos e estatutos conforme os contextos, como as estações do ano, as fases da vida, os lugares ou as circunstâncias sociais ¹⁴. O ritual de atribuição de nomes, conjugado com a gramática e a moral que regulam a sua declinação, é um modo de atribuição de diferentes papéis ¹⁵, não só nas celebrações e no quotidiano social, grandemente ritualizado, como constitui também uma orientação para as dimensões mais íntimas e profundas da consciência e do comportamento em todas as situações da vida ¹⁶: o comportamento observável do animal totémico, e mais ainda as características que determinam o seu lugar na ordem totémica do mundo, a força e lentidão do urso, a atenção, velocidade e vulnerabilidade da lebre, a astúcia e resistência do lobo, a visão de uma águia que lhe permite ver até o futuro, os poderes mais ou menos observáveis, mais ou menos atribuídos mitologicamente ao ser totémico, é suposto terem uma relação com o comportamento, as faculdades, as inclinações, de

¹³ Já aqui foi referido, a propósito do estudo de Durkheim sobre as formas elementares da vida religiosa, como isto é o resultado da organização de uma correspondência sistemática entre o mundo social e o mundo natural, conformemente a um princípio que foi designado totémico e que é um princípio de hierarquização segundo as categorias do sagrado e do profano.

¹⁴ Cf. Mauss, 1985b, pp. 342-344.

¹⁵ Cf. Mauss, 1985b, p. 347.

¹⁶ Cf. Durkheim, 1985. pp. 225, 365, 399-400.

quem dele toma o nome. Mas é evidente que, se o facto de se tomar o nome de um totem associado ao urso constituir um alerta para o risco de vulnerabilidade no combate, por se sobrevalorizar a força e se poder ser vítima da lentidão, isso não torna inevitável que se caia em combate mais facilmente do que outros por se ser vítima de lentidão, mas orienta a consciência dos perigos e das possibilidades e apela ao cultivo de virtudes como o uso da força e da coragem. O modelo distante, difícil de atingir, do herói mítico e o modelo do animal ou do ser totémico, com a variabilidade de comportamentos observáveis na natureza e a diversidade de interpretações que se abre, permitem uma grande variedade nos modos, e talvez mesmo na intensidade, com que a esses modelos se adere.

Mas pode imaginar-se o grau que podia atingir a diferenciação pessoal, se além disso se tiver presente ¹⁷: (1) que entre muitas tribos índias predominam os métodos divinatórios na atribuição do nome, ou (2) que, nalguns casos, a sua atribuição dentro de um clã se faz por decisão dos adultos, bem como (3) o carácter competitivo que assume a aquisição e manutenção de títulos e posições sociais (mesmo quando a hierarquia não tinha sofrido a destabilização induzida primeiro pelo comércio e depois pela administração do novo Estado americano) ¹⁸, ou ainda (4) os modos como capacidades e motivações tão diversas como a coragem, a ousadia, a prudência, a destreza, a força, a sensibilidade estética, podem ser mobilizadas na caça, na guerra, nos jogos, nos cantos, nas danças, na produção de objectos susceptíveis de ofertas cerimoniais, até na política e na imaginação (manipulação) mitológica (se se pertencer a um grupo social com função sacerdotal ¹⁹, ou se de algum outro modo se é um “explorador criativo da cultura” (Goody, 1988, p. 31, citando Shils ²⁰)

Comparando os dados relativos aos índios dos *pueblo* com os do noroeste da América, e em particular com os *kwakiutl* ²¹, Mauss conclui que estes “instalaram entre eles todo um sistema social e religioso, em que, numa imensa troca de direitos, de prestações, de bens, de danças, de cerimónias, de privilégios, de graduações, se satisfazem as pessoas ao mesmo tempo que os grupos sociais” e que se pode “ver aí muito nitidamente como, a partir das classes e dos clãs, se organizam as «pessoas humanas», e como se compõem, a partir destas, os gestos dos actores num drama. Aqui *todos* os actores são teoricamente *todos* os homens livres” (1985b, p. 341). Drama que, “mais do que estético, é religioso, e ao mesmo tempo cósmico, mitológico, social e pessoal.”: o que está em jogo “mais do que o prestígio e a autoridade do chefe e do clã [e por aí a condição social dos seus membros], é a própria existência destes e dos antepassados que se reencarnam nos corpos dos que têm os seus nomes e cuja perpetuidade se assegura pelo ritual em todas as suas fases” (*idem*, p. 342).

Toda esta imensa mascarada, todo este drama e este bailado complicado de êxtases, tem a ver tanto com o passado como com o futuro, é uma prova para o oficiante, e uma

¹⁷ Cf. Durkheim, 1985, p. 230.

¹⁸ Bem como a expressão, o desejo de nomeada e troca, de protagonismo individual e de grupo nas trocas cerimoniais agonísticas.

¹⁹ Godelier (1996/2000) refere uma versão secreta alternativa à versão mitológica dominante que legitimava o domínio religioso de um dos clãs *baruia*.

²⁰ (Cf. Goody em *Domesticação do Pensamento Selvagem* (1977/1988, pp. 31 e ss.), e tb na *Lógica da Escrita*, p. 23)

²¹ Na p. 340 Mauss(1985b) faz a comparação com dados da etnografia dos *kwakiutl*. Na p. 341, em nota, Mauss lembra que no *potlatch*, além das trocas de homens, mulheres, heranças, contratos, bens, prestações rituais, em particular as danças, iniciações, havia também: êxtases e possessões pelos espíritos eternos e reencarnados”. E acrescenta. “Tudo, mesmo a guerra, as lutas, não se fazem senão entre portadores desses títulos hereditários, incarnando essas almas”.

prova da presença nele do *navalaku* [o espírito do antepassado e a fracção individual do espírito ou princípio totémico], elemento de força impessoal, do seu ancestral ou do deus pessoal, em qualquer caso, do poder sobre-humano, espiritual, definitivo. O *potlatch* vitorioso, o cobre conquistado, correspondendo à dança sem falha e à possessão conseguida. (traduzido de Mauss, 1985b, p. 343)

Tendo presente as considerações de Durkheim sobre o modo como o espírito assegura a sua perpetuidade, (ou regeneração? ²²), assumindo o carácter singular que resulta do indivíduo em que incarna, pode concluir-se que é assim assegurada simultaneamente a perpetuação do espírito ancestral e a realização pessoal, e que uma é indispensável à outra.

Não se pode deixar de ver nesta concepção uma semelhança com a teoria sociológica parsoniana da harmonia entre a personalidade, a cultura e a estrutura social. Nesta concepção moderna da personalidade, a realização pessoal só se distingue da que estaria ao alcance daqueles povos pela menor clareza e maior diversidade dos modelos agora existentes. A problemática vivida por cada indivíduo seria semelhante, e os graus de liberdade seriam os que resultam da indefinição dos modelos ²³. Veremos, com várias análises do desenvolvimento da individualização (e da ideologia individualista), que outras diferenças podem ter sido introduzidas, sobretudo em função do livre arbítrio e da soberania da consciência individual. Mas a formulação de Parsons e outras que lhe estão próximas (de inspiração mais ou menos igualmente freudiana) põem em evidência como a problemática da realização pode continuar a ser experimentada por muitos homens em termos semelhantes; enquanto que, para outros, o problema pode resultar precisamente da ausência dos tais modelos, do destacamento das raízes, da falta de ligação a qualquer grupo social que lhes forneça modelos e força anímica; força anímica e modelos que até podem ser usados para o indivíduo se destacar do grupo e superar os modelos que este lhe propõe ou impõe – veremos que pode ser entendida assim a modalidade de realização pessoal proposta por modelos de formação modernos)

Analisando os contributos que a história a filologia e o direito romano podem dar para a compreensão da ideia de pessoa como “entidade completa, independente de qualquer outra excepto Deus” (Maus, 1985b, p. 349), Mauss começa por relacionar o termo latino *persona* com a etimologia de máscara trágica e, mais correctamente, com a máscara ritual dos etruscos (*idem*, pp. 348 e 350), para logo de seguida chamar a atenção para o facto de, no direito romano, se fazer a distinção entre *personae*, *res* e *actiones* (p. 350), relacionando as máscaras (de lobo) de um clã dominante entre os latinos com o direito a privilégios e relacionando o fim do direito do *pater*, de matar os seus filhos, com a aquisição por estes da *persona* ainda durante a vida do pai. A aquisição de direitos de cidadania pela plebe, após uma revolta, teria dado lugar à

²² As considerações de Arendt sobre a durabilidade do mundo e a sua renovação, assim como a ideia hegeliana-joachimita de plena realização da divindade pelos homens, podem ser reconhecidas por detrás da ideia de regeneração que aqui se sobrepõe à de mera perpetuidade do espírito ancestral.

Algumas referências de Durkheim à crença, entre os australianos, em que só parte da alma do ancestral reincarna, mantendo outra parte a sua individualidade, não suportam esta sobreposição da ideia de regeneração. Ela pode no entanto ser útil para estabelecer uma ponte com processos de realização pessoal e de articulação entre a singularidade individual e a força colectiva.

²³ Mesmo sem atingir o antagonismo paroxístico dos *potlatch* testemunhados num período de profundas convulsões sociais, o mesmo grau de liberdade seria atingido na Polinésia e na Melanésia.

Ou só para alguns?

Também nas sociedades modernas individualistas, existem grandes diferenças no grau de liberdade e possibilidade de realização dos indivíduos.

atribuição de alguns direitos de *persona* a todos os homens livres. Embora refira (p. 353) que o termo *persona*, associado à filiação, ao cognome, à autenticidade de filiação e de estatuto, e à legítima detenção da máscara funerária esteve, por outro lado, desde as primeiras fases da expansão de Roma, sujeito a manipulações, considera (p. 354) que o lugar do termo *persona* no direito foi consolidado e fez com que o significado de “verdadeira natureza da pessoa” se impusesse sobre as conotações de hipocrisia e de comédia, sobre o sentido de máscara falsa, que esconde a verdadeira identidade, de artifício, ou mesmo (como na Grécia antiga) a ambiguidade entre a personagem que se é e a que se quer ser ou aparentar ser. (Só os escravos não tinham direitos de *persona*. E Mauss faz notar que, entre saxões e suevos, quando redigem os seus direitos, os escravos não têm esse direito ao seu corpo, mas têm já alma, devido à recente conversão ao cristianismo.)

É com a elaboração deste conceito por filósofos e legistas greco-latinos, sobretudo os estóicos com a sua moral voluntarista (p. 355), que, no entender de Mauss, a *persona* se torna um facto moral, com o sentido de ser consciente, independente, autónomo, livre, responsável (p. 355), introduzindo-se a consciência (*conscientia*) na concepção jurídica do direito, e passando-se, com Epicteto e Marco Aurélio, do sentido de testemunha – «o que viu com» -- ao sentido de «consciência do bem e do mal»²⁴. Com o cristianismo²⁵, colocou-se a questão da unidade da pessoa, por comparação com a unidade de Deus e do seu corpo, a Igreja, e da natureza humana e divina do Cristo²⁶. Resultou daí um concepção da pessoa humana como “simultaneamente corpo e alma, consciência e acto, substância e modo [...] substância racional indivisível” (p. 358), ser sagrado, portanto.

Mauss, tal como Weber e muitos outros, atribui às doutrinas e práticas protestantes um papel essencial na formação da ideia moderna de pessoa como ser plenamente responsável; e lembra a ligação de Kant à corrente pietista (p. 360-361)

A propósito da relação entre a origem colectiva da força religiosa e a forma individualizada que toma na alma, Durkheim (1985, p. 380) (passando pela discussão teológica a que Mauss faz referência, mas abordando-a fundamentalmente com uma perspectiva antropológica) exprime-se assim: “qualquer força religiosa que se liga, de modo titular, a um ser determinado, participa do carácter desse ser, toma a sua fisionomia, torna-se o seu duplo espiritual”. Mas faz notar que a representação da alma como “um ser concreto, definido, todo agregado a si mesmo e incomunicável aos outros”, fazendo dela a “base da nossa personalidade”, é “um produto de uma evolução tardia e filosófica” (cf. p. 379). Durkheim relaciona expressamente a ideia de alma com a ideia de personalidade e considera que a génese da primeira deve ajudar a compreender a segunda, retirando das anteriores considerações sobre a alma a consequência de que “a noção de pessoa é o produto de dois tipos de factores”, sendo um deles o princípio espiritual (totémico) que liga o grupo social, e, portanto, essencialmente impessoal (cf. p. 286)²⁷. Este autor faz notar que nas crenças não

²⁴ Cf. Mauss, 1985, p. 356. Parece evidente que essa consciência do bem e do mal é essencial já em Sócrates e desde então em todas a filosofia greco-romana); e a proposta estóica «esculpe a tua máscara» tem o sentido de apelar à construção de si através do «exame de consciência». Ver sobre esta questão as referências a Foucault nos subcapítulos 2.1 e 3.2

Sobre a diferença entre carácter personalidade pode ver-se Sartre, QM.

²⁵ Sobre esta questão pode ver-se, no Capítulo 3, a referência que Dubet (2001) faz à alma nas religiões monoteístas, com base em Norbert Elias.

²⁶ Cf. Mauss, 1985, p. 358-360.

²⁷ Ver Durkheim, 1985 p. 386 sobre a ideia de alma e ideia de pessoa e os elementos impessoais da personalidade

elaboradas filosoficamente, “por um lado, por este princípio todas as almas comunicam”⁽²⁸⁾ e, por outro, que “a pessoa humana não era concebida como uma unidade absoluta”. Só algumas elaborações metafísicas atribuem à alma esse carácter correspondente a uma concepção unitária da personalidade. Durkheim acrescenta que se voltou hoje a uma concepção da pessoa “mais feita de partes” e próxima das crenças mais primitivas sobre a alma, “susceptível de se dividir e de se decompor” (nota da p. 380). Para ele, a individualização seria um segundo factor que reside nos corpos dos seres humanos, com as suas diferenças físicas e as variedades de experiência que resultam de distintos posicionamentos no espaço e no tempo (p. 386-7)²⁹.

Este filósofo tornado sociólogo, chama também a atenção para a concepção da personalidade em Kant, para quem o conceito fundamental seria o de vontade, que sendo a faculdade de agir conforme a razão, seria igualmente o reconhecimento da importância de um factor impessoal na personalidade³⁰. E concorda em que a individualização não é a característica essencial da pessoa e que esta é uma ideia que as crenças sobre a alma, como expressão simbólica da personalidade, exprimem bem; lembrando que “os elementos que servem para formar a ideia de alma”, consistindo em sentimentos e ideias que provêm da sociedade e que a exprimem, se distinguem dos elementos da consciência que são feitos de “impressões e imagens que se formam em todos os pontos do organismo” (p. 389)³¹.

Durkheim explica a sensação de liberdade que a consciência individual tem em relação aos elementos provenientes da sociedade porque existiria aí um determinismo mais leve do que no que é apercebido como natureza (p. 389). Explicação que não é coerente com o que as conclusões a que o próprio Durkheim chegou sobre a relação que o princípio totémico estabelece entre o natural e o social. Mas isto resulta de estar a pensar na liberdade em relação ao mundo físico. Com a sociedade, o homem construiria um mundo mais versátil e conclui que “a única maneira que temos de nos libertar das forças físicas é opor-lhes as forças colectivas” (p. 389)³².

Para mostrar como individualização e personalização não são sinónimos, opondo-se mais do que implicando-se, Durkheim lembra que “a paixão individualiza e, no entanto, escraviza-nos” e que “as nossas sensações são essencialmente individuais, mas nós somos tanto mais pessoas quanto mais nos libertamos dos sentidos, e capazes de agir e pensar por conceitos”. Mas não pretende, com isto, fazer esquecer a importância da individualização e lembra que em *Divisão do Trabalho Social* considerara a sociedade uma fonte importante de diferenciações individuais e que a vida social só é possível se indivíduos distintos estão associados; esta só se desenvolveria na medida em que os indivíduos fossem numerosos e diferentes uns dos outros (Durkheim 1985, p. 390).

²⁸ Lembrando que, mesmo para Leibniz, um dos filósofos que, segundo Durkheim, teve o mais vivo sentimento do que é a personalidade, o conteúdo de todas as mónadas é idêntico, e, não sendo o mundo senão um sistema de representações, cada consciência particular não é senão o reflexo da consciência universal

²⁹ Seguindo nisto a ideia de Leibniz; sobre Leibniz, ver tb Dumont, p. 209.

³⁰ Ver Durkheim, 1985, pp. 619 e 635 e relacionar com “o conceito” e a universalidade: Já na p. 388, refere “o poder que tem o espírito de se elevar acima do particular”, sugerindo que também a razão tem uma origem social – o que é coerente com as ideias que esboça no Capítulo III e nas pp. 616-626 --, e lembra que para Kant, o que faz de um indivíduo humano uma pessoa é aquilo que é comum a todos os homens e não o que lhe é particular.

³¹ Cf. pp. 327 e 377 e 637.

³² Isto pode ser relacionado com o que Marx escreve sobre a origem da alienação nos Manuscritos de 1844, e que será aqui objecto de análise no subcapítulo 2.5.