

## Capítulo 1

### O Que Une os Homens?



## Subcapítulo 1.1

### A Sociedade como Força Moral Imperativa

Na sua obra de 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim, com base em extensos estudos etnográficos levados a cabo durante o século XIX entre povos da Austrália, Melanésia, Polinésia e noroeste americano (nomeadamente por Spencer, Tylor, Frazer, Boas), procura estabelecer o fundamento social da moral e da religião. Estas sociedades, tendo permanecido relativamente estranhas aos desenvolvimentos ocorridos durante milénios no grande espaço continental eurasiático e na orla do mar mediterrâneo, deviam, se não permitir formar uma imagem das formas primitivas da moderna sociedade europeia <sup>1</sup>, pelo menos constituir, devido à sua pequena dimensão e relativamente menor complexidade <sup>2</sup>, os modelos básicos de funcionamento e regulação social da interacção entre os homens em contexto social. Os resultados do seu estudo reforçam, pelo menos, a hipótese de que a espécie *Homo sapiens* terá tido sempre um carácter fortemente social <sup>3</sup>; hipótese que muitos outros dados arqueológicos e paleontológicos igualmente sustentam.

Em *As Formas Elementares da Vida Religiosa* <sup>4</sup>, de que aqui são analisados mais detalhadamente alguns capítulos, Durkheim é possivelmente muito influenciado pelas ideias que Marcel Mauss (com Hubert, 1985/1903) desenvolve na obra *Esboço de uma Teoria Geral da Magia* <sup>5</sup>. Ambos estavam muito impressionados com um conjunto de ideias que os mais diversos etnógrafos identificavam em sociedades relativamente primitivas (desprovidas da ideia de divindade, ou onde esta era incipiente), desde o *arunkulta* na Austrália (Durkheim, *FEVR*, p. 282.) à *orenda* dos Iroqueses do nordeste americano (Durkheim *FEVR*, p. 276), passando pelo *wakan* dos povos *Sioux* (Durkheim *FEVR*, p. 274; Mauss, 1985, pp. 194, 214), pelo *hau*, explicado a Best pelo seu informador maori Tamati Ramaipiri e que viria a estar no cerne do *Ensaio sobre a Dádiva* (Mauss, 1985, pp. 158 e *sq*) e de muitas outras investigações etnográficas (Godelier), ao *mana* dos povos da Melanésia (Mauss, 1985, pp. 101 e *sq* e pp. 214) .

Émile Durkheim é particularmente veemente acerca da influência moral da sociedade sobre o indivíduo, que estaria na origem dos cultos religiosos e da ideia de divindade, e seria o principal factor de coesão ou solidariedade social. O grupo social, na sua morfologia e funcionamento surgiria ao homem dessas sociedades como algo de indiscutivelmente concreto e origem da sua força.

Depois de mostrar como a “divisão bipartida das coisas em sagradas e profanas” (*FEVR*, pp. 49 e *sq.*) é essencial na relação entre os homens e entre os homens e a natureza, e que as coisas mais valiosas são as que estes povos reconhecem como sagradas (*idem*, pp.158-220), Durkheim (*idem*, p. 268 e *sq.*) procura identificar uma

---

<sup>1</sup> As concepções evolucionistas da antropologia foram criticadas e ultrapassadas na primeira metade do século XX (cf. Ernst Gellner em introdução a Evans-Pritchard, 1989), mas Dumont (1992) chama a atenção para validade de muitos factos estabelecidos no quadro dessas concepções.

<sup>2</sup> E, em relação ao que Durkheim tinha em vista, também devido à ausência de divindade, e de igreja.

<sup>3</sup> No quadro de desenvolvimentos neo-darwinistas da teoria da selecção natural, que identificam, não tanto indivíduos, quanto populações naturais – *dema* – como sendo unidades sujeitas a selecção, isto é significativo. (Sem esquecer que a selecção natural que actua sobre as populações humanas incide fundamentalmente sobre características que não são transmitidas pelos mecanismos genéticos moleculares, mas que são reproduzidos, e difundidos, culturalmente). No entanto, também a selecção sobre entidades sociais actua sobre grupos sociais, mais do que sobre organismos.

<sup>4</sup> Para as referências às páginas é usada aqui a 7ª edição das PUF, 1985, por vezes referida pelas iniciais *FEVR*.

<sup>5</sup> Nomeadamente a ideia de que toda a magia assenta em noções como a de *mana*. Ideia que Durkheim generaliza à relação da religião com o *mana* ou qualquer outra força vital.

“unidade” nas suas “crenças”, que à primeira vista podem parecer “heterogêneas” <sup>(6)</sup>. Os “sentimentos semelhantes” que suscitam as várias coisas sagradas só podem provir de “um princípio que lhes é comum a todas indistintamente” (*idem*, p. 268). “É a esse princípio comum que se dirige, na realidade, o culto”, não a determinados animais, homens ou imagens, mas a “uma espécie de força anónima e impessoal que se encontra em cada um desses seres, sem contudo se confundir com eles” <sup>7</sup>. Durkheim fundamenta esta afirmação nas observações que permitem concluir que esse princípio é independente dos sujeitos particulares em que se encarna, que os precede, tal como lhes sobrevive <sup>8</sup>. Para Durkheim, se se trata de um deus, é “um deus impessoal, sem nome, sem história, imanente ao mundo, difundido numa multidão inumerável de coisas” (*idem*, p. 269), e que não tem entre esses povos uma “representação abstracta”, mas é representado sob a forma de “coisas sensíveis” que, cada uma por si e no seu conjunto, na sua totalidade (e no seu princípio), constituem o *totem* (*idem*, p. 270); o sagrado, como princípio de classificação (*idem*, p. 214), como princípio de hierarquização e, portanto, como princípio da ideia de valor <sup>9</sup>. Por isso, há uma correspondência tão estreita entre o clã (*idem*, p. 293), o totem (*idem*, p. 318) e o sagrado, que Durkheim vai constatando ao longo das etnografias em que se baseia.

Mas este autor prefere entender esses princípios totémicos como forças <sup>10</sup>. E faz notar que não fala de “força” num sentido metafórico: “são mesmo, num certo sentido, forças materiais que geram mecanicamente efeitos físicos” (*idem*, p. 270/1). Trata-se, segundo ele, e esta é uma ideia forte desta sua obra, de uma força simultaneamente física e moral que “desempenha o papel de princípio vital” <sup>11</sup>.

Pelos seres sagrados, os homens destas sociedades não têm somente receio mas respeito (*FEVR*, pp. 271, 288 e 320 e *sq.*): “têm o sentimento de que obedecem a um imperativo, de que cumprem um dever”. Por isso, os seres que constituem um *totem*, “que comunicam no mesmo princípio totémico”, consideram-se como moralmente

---

<sup>6</sup> Tenha-se presente que por razões de método que expõe no início da obra (pp. 1-10 e 40-48), Durkheim escolheu como objecto de estudo sociedades em que não houvesse a ideia e o culto de divindades. Ele estabeleceu, contra Müller, o carácter religioso da mitologia (pp. 11 e ss) e contra Frazer (pp. 257 e ss.) o carácter religioso do totemismo, rejeitando igualmente o entendimento de que há nessas sociedades um culto da natureza ou um mero culto dos antepassados (p. 239 e ss, contra Tylor) em vez de uma verdadeira religião.

<sup>7</sup> Cf. *FEVR*, p. 284.

<sup>8</sup> Cf. p. 214 onde se pode ver como Durkheim fala do sagrado como princípio de classificação, como princípio de hierarquização e ptt da ideia de valor (cf. Dumont, 1992). Por isso, há uma correspondência tão estreita entre o clã, o totem e o sagrado.

Cf. *FEVR*, pp. 69 e ss., no âmbito da crítica às teorias do animismo, desenvolvido em pp. 342 e ss. .

E cf. pp. 453 e 459 sobre a contagiosidade do sagrado e sua exterioridade em relação aos seus substratos (p. 320), mas tb. p. 273, onde refere a identificação que é feita, em Samoa, de cada deus com uma espécie de seres vivo, de tal modo que não morre com a morte de um exemplar desta).

<sup>9</sup> Cf. Dumont, 1992 – conceito aqui analisado no Subcapítulo 2.1.

<sup>10</sup> Princípio totémico é o termo genérico que usa para designar as ideias de “poder indefinido” e de “força impessoal” que considera estarem historicamente na origem de ideias como a de *mana* e mesmo de alma e espírito, e serem uma expressão de religiosidade anterior ao culto de quaisquer entidades míticas (cf. pp. 285-290).

<sup>11</sup> Fala em sociedade como força moral imperativa, nas pp. 295 e ss. (e ainda nas pp. 422, 518, 584, 531, 627), e, nas pp. 518 e 531 e ss., fala na efectividade física e na acção moral dos rituais (Cf. tb.. na p. 441, os efeitos das práticas ascéticas). Nas pp. 518 e ss. considera mesmo o princípio de magia, derivado da noção de efectividade do princípio totémico, como um dos primeiros enunciados do princípio de causalidade (tb. p. 290), ao mesmo tempo que insiste em que a necessidade do julgamento causal é explicado pela autoridade inerente aos imperativos sociais (tal como a génese da noção de género (cf. p. 200).

ligados: “têm uns para os outros os mesmos deveres definidos de assistência, de *vendetta*, etc., e são estes deveres que constituem o parentesco” (*idem*, p. 271/2). Durkheim (*idem*, p. 172) faz notar que “mesmo nas religiões mais avançadas não há deus que não tenha guardado algo desta antiga ambiguidade, que não preencha funções simultaneamente cósmicas e morais” e que qualquer religião é “uma disciplina espiritual” e “uma espécie de técnica que permite ao homem afrontar o mundo com mais confiança”<sup>12</sup>.

Faz notar também que: “Se os princípios totémicos aos quais se dirigem os diferentes clãs de uma mesma tribo são distintos uns dos outros, não deixam de ser, no fundo, comparáveis entre eles; porque desempenham o mesmo papel na sua esfera respectiva” (*idem*, p. 272/273). A relação entre eles está estabelecida no mito que toda a tribo partilha<sup>13</sup>, e é mesmo discutível que se trate de princípios diferentes. Não será só nas sociedades que concebem uma divindade única, ou disso se aproximam, que se pode encontrar “a noção de uma força religiosa única de que todos os outros princípios não seriam senão as modalidades e que faria a unidade do universo” (*idem*, p. 274). Sem ela a coexistência e a complementaridade dos clãs seria impossível. Tanto mais que em muitas dessas sociedades vivem em conjunto, no mesmo clã e na mesma família indivíduos de diferentes clãs<sup>14</sup>). Para este autor, tal é válido para as sociedades

---

<sup>12</sup> Podem ser encontradas, no Capítulo 2 desta tese, referências às análises que Weber e Dumont fazem do puritanismo, e Foucault sobre as “tecnologias do eu” desenvolvidas pelos estoicos e pelas primeiras comunidades cristãs e retomadas pela contra-reforma.

<sup>13</sup> Cf. Durkheim em *FEVR*, p. 218.

<sup>14</sup> Cf. *FEVR*, p. 333/334 sobre matrilinearidade conjugada com patrilocalidade.

Não obstante ter escrito, nas pp. 219-221, que da reunião dos conjuntos totémicos resulta uma “representação completa e sistemática do mundo; e esta representação é religiosa, pois são noções religiosas que lhe fornecem os princípios”, na p. 280, Durkheim diz que se pode considerar “cada grupo totémico como uma capela da Igreja tribal”. Na p. 220, faz alusão a estudos recentes que fariam pensar que “os diferentes cultos totémicos que são praticados no interior de uma mesma tribo não se desenvolvem paralelamente (...) como se cada um deles constituísse uma religião completa e que se basta a si mesma.”.- Estes seriam “as partes de um mesmo todo; os elementos de uma só religião” (Ver tb. p. 423). E após referir alguns exemplos de complementaridade conclui que “a organização totémica [...] deve manifestamente resultar de uma espécie de entendimento entre todos os membros da tribo” (p. 221). Mas, na p. 280, volta a considerar os cultos totémicos como largamente independentes, pois “o totem de um clã não é plenamente sagrado senão para esse clã”; e já na p. 222 concluía dizendo que “se pode mesmo prever agora que é no clã que se encontra o fermento activo da vida religiosa”. Para além do exemplo da cerimónia na tribo australiana Warramunga (cuja observação por Spencer e Gillen redescreve nas pp. 310-312), a qual exige a participação de dois clãs, e não obstante referir que as cerimónias de iniciação, cuja condução é muitas vezes exclusivo de um dos clãs, se desenrolam necessariamente na presença de toda a tribo (cf. p. 221), Durkheim não dá a devida importância ao sagrado como princípio de classificação, ou seja, ao princípio de hierarquização que é essencial a essa classificação. E no entanto ele é bem visível na citação que faz da caracterização etnográfica da *orenda*, onde esta é entendida como o princípio que regula o sistema de forças em oposição (cf. p. 291), mas que é, no essencial, um princípio de hierarquia (Durkheim reconhece ao *mana*, um papel semelhante, como se pode ver na p. 291). Dumont (1992), com a sua teorização da hierarquia e sobretudo com a identificação do princípio de inversão e a relação entre o todo e a parte, que é essencial na hierarquia, permite compreender como a sacralização de um determinado conjunto para um clã, em complemento da sacralização do restante conjunto de coisas socialmente relevantes para o outro, ou os outros clãs, se subordina à sacralização do todo social que assim se faz corresponder à totalidade cósmica (Cf.. Durkheim, pp. 200 e ss; Cf. Levi-Strauss em *La pensée sauvage*). No final de *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, Durkheim ainda aflora esta concepção, ao fazer a teorização da origem social das categorias e ao identificar o conceito de totalidade como sendo a categoria por excelência. Mas, como diria Dumont, faltou-lhe o conceito social de hierarquia para compreender o lugar que ocupava o todo social na concepção do mundo nas culturas/religiões totémicas. (Na p. 328, afirma mesmo que “a parte vale o todo”, sem compreender, que isso pressupõe a importância social do todo sobre a parte. O que é mais curioso é que esta concepção reforçaria a sua tese (Embora ele prefira ver as forças sociais mais elementares em acção no contexto do clã – cf 306) . No quadro da teoria de Dumont, pode dizer-se que Durkheim não conseguiu, também aqui,

relativamente mais evoluídas como os *Sioux*, mas não para os aborígenes australianos, em relação aos quais se questiona se interpretando o totemismo (realmente estendendo a eles o termo e as concepções) à semelhança do que se faz com sociedades mais evoluídas (às quais se estendeu o termo para designar práticas, cultos e crenças com algumas semelhanças), não se estará a “atribuir ao primitivo ideias que ultrapassam o alcance do seu espírito”<sup>15</sup>.

Durkheim caracteriza a noção de *wakan* (ou *wakanda*) (“que os viajantes traduziram por grande espírito”), comum aos povos *Sioux*, como algo de transcendente que estaria por cima de todos os deuses particulares (“uma potência eminente”) mas que, se por um lado, não se pode fazer corresponder ainda a um deus soberano ou uma divindade como a das religiões monoteístas, por outro lado, não é de modo algum “um ser pessoal”, não sendo “representado por formas determinadas” nem objecto de qualquer operação antropomórfica (cf. FEVR, p. 274/5). “Não é o poder de fazer isto ou aquilo; é o Poder, de uma maneira absoluta, sem epíteto nem determinação de qualquer tipo.” A noção de *orenda*, comum a todos os iroqueses, é comparável. Durkheim cita o que sobre ela escreveu Hewitt : “Potência mística [...] causa eficiente de todos os fenómenos”. Há seres, homens ou coisas que a têm em maior grau, outras estão dela relativamente desprovidas e “a vida universal consiste na luta destas *orenda* de desigual intensidade” (*idem*, p. 276)<sup>16</sup>. A propósito da noção correspondente em povos da Melanésia, cita Codrington: “uma força absolutamente distinta de qualquer força material, que age de todos os modos, seja para o bem seja para o mal, e que o homem tem grande vantagem em colocar do seu lado. É o *mana*. (...) Mas é pela força física que ela se revela, ou por toda a espécie de poder e de superioridade que o homem possui. [17] Toda a religião da Melanésia consiste em procurar *mana* ...”

Por comparação com estas noções, Durkheim entende que, “enquanto que o *mana* está difuso em todo o universo”, o princípio totémico (ou, mais exactamente na concepção do autor, os princípios totémicos de cada clã) identificado entre os aborígenes da Austrália, “está localizado num círculo, muito extenso, mas mais limitado de seres e de coisas de espécies diferentes” (*idem*, p.278) .

---

superar os limites da ideologia dominante da sua sociedade: o individualismo, igualitário que rejeita a hierarquia. Na p. 422, analisa a “unidade do sistema totémico”.

<sup>15</sup> “Sem dúvida, não estamos em medida de afirmar que ele se representa estas forças com a nitidez relativa que tivemos que colocar na nossa análise (...) não saberíamos dizer até que ponto [uma noção] expressamente consciente, e em qual medida, pelo contrário, não é senão implícita e confusamente sentida. Não temos meios para precisar o grau de clareza que uma ideia como esta pode ter nestas obscuras consciências.” Na p. 272, Durkheim faz esta reserva metodológica a ter em conta, mas que se aplicaria a outras etnografias que não só a de aborígenes australianos. Ela revela a influência do quadro evolucionista, que dificilmente admitia que estes homens tivessem uma estrutura cerebral no essencial igual à de todos os outras populações da espécie humana. Eles eram concebidos como um ramo formado numa fase muito mais precoce da especiação do *H. sapiens sapiens* do que hoje se admite. As profundas diferenças que provocavam a tomada de distância dos cientistas eram exclusivamente de natureza cultural – como esses mesmos cientistas contribuíram decisivamente para demonstrar. E contudo...! (Cf. D. p. 280)

<sup>16</sup> A mesma ideia existe com diferentes designações entre muitos povos que povoavam a América: o termo *manitou*, p. ex. era a designação dos *Algonkines*. Algo de semelhante se pode dizer do *baraka* árabe (Cf. Clifford Geertz (1997/83) e Mauss e Hubert, 1988).

<sup>17</sup> Cf. com a ideia do sagrado como princípio de classificação e de hierarquia.

Para explicar a origem das crenças totémicas, ou seja, a crença no carácter sagrado de um conjunto de coisas e símbolos (coisas que tinham o valor de símbolo, ligando de forma sagrada certos homens entre si e à natureza), Durkheim rejeita a ideia de que possam ter sido as emoções que essas coisas lhes suscitavam a impressioná-los ao ponto de lhes sugerir a ideia de sagrado (p. 293). Põe em evidência que essas coisas são a “forma exterior e sensível” do que designou por “princípio totémico” e, ao mesmo tempo, “o símbolo de uma sociedade determinada que é designada o clã ” e no qual estão incluídos homens, animais e coisas; o signo pelo qual “cada clã se distingue dos outros” (*idem*, p. 294)<sup>18</sup>. Acaba por fazer duas perguntas que são a sugestão de uma resposta para a questão do que pode ter impressionado os homens ao ponto de atribuir a certas coisas e relações um carácter sagrado<sup>19</sup>: “ Se ele [o totem] é simultaneamente o símbolo do deus e da sociedade, não será porque deus e sociedade não são senão uma e a mesma coisa? [20] Como é que o emblema do grupo podia tornar-se a figura desta quase-divindade, se o grupo e a divindade fossem coisas realmente distintas?” (*idem*, p. 295). O princípio totémico seria o clã pensado sob a forma de espécies sensíveis (21).

Ao longo de um capítulo sobre a origem das crenças totémicas e da crença religiosa em geral, Durkheim procura pôr em evidência como a sociedade se podia constituir como um poder capaz de gerar nos seus membros crenças religiosas.

De um modo geral, não é duvidoso que uma sociedade possua tudo o que é necessário para despertar nos espíritos, pela simples acção que exerce sobre eles, a sensação do divino; porque ela é para os seus membros o que um deus é para os seus fiéis. Um deus é de facto, antes de mais, um ser que o homem se representa, por certos aspectos, como superior a si mesmo e de que crê depender. [...]

Porque tem uma natureza que lhe é própria, diferente da nossa natureza de indivíduos [materiais<sup>22</sup>] [23], ela persegue fins que lhe são igualmente especiais: mas como não

---

<sup>18</sup> Tomando como exemplo o princípio totémico do “corvo” (*FEVR*, p. 270), Durkheim considera que não será o caso de que aqueles povos acreditem que espécies tão variadas agrupadas sob esse totem e os homens que pertencem a um determinado clã sejam descendentes ou tenham uma relação material especial com os corvos. O que os liga é um princípio de ordem transcendente, que organizando o mundo social é estendido a todo o mundo natural. Para contestar as interpretações naturistas que pretendem pôr na origem do sagrado o carácter impressivo de fenómenos naturais ou biológicos, refere a singeleza, ou mesmo a relativa insignificância de muitos animais que servem de emblema totémico (cf. p.293). Face a essa insignificância ressalta o facto de que o emblema totémico de clãs ou outras associações dominantes esteja a associado a animais ou forças também elas dominantes, como é o caso da águia no noroeste americano.

Pode ver-se adiante como Durkheim concebe a origem dessa sacralização de homens, outros seres vivos e coisas sob o princípio totémico.

<sup>19</sup> Mais especificamente, Durkheim diz “procurar de que forma nasceu a autoridade moral que é inerente a tudo o que é religioso e de que é que é formada” (*FEVR*, p. 298, nota 2).

<sup>20</sup> Cf. crítica de Goody (1987) a esta concepção de deus como sendo a sociedade.

Cf. Godelier (em *O Enigma da Dádiva*) sobre a atribuição dos poderes da sociedade a seres transcendentes. Godelier procura explicitar a ideia de Durkheim de que os homens não poderiam atribuir a capacidade de realização directamente à sociedade, e tirar mais consequências dessa ideia do que faz o próprio Durkheim.

<sup>21</sup> Na p. 278, Durkheim (1985) refere a etnografia de Fletcher entre os *Omaha (Sioux)*, para concluir que “o totem é o meio pelo qual o indivíduo é posto em relação com esta fonte de energia [o *wakan*] [...] enquanto o *wakan* lembra por vezes, pela maneira como é concebido, as suas origens totémicas” (p. 278). Na p.293, pode ler-se que o princípio totémico é o clã pensado sob a forma de espécies sensíveis.

E na p. 318 pode compreender-se porque é que a força colectiva foi pensada na forma de totem (cf. Godelier sobre a alienação na transcendência).

<sup>22</sup> Cf Durkheim, 1897, *La science social et l'action*, Felix Alkan, Paris)

pode atingi-los senão por nosso intermédio, reclama imperiosamente a nossa contribuição. Exige que esqueçamos os nossos interesses, que nos façamos seus servidores e constrange-nos a toda a espécie de incômodos, privações e sacrifícios sem os quais a vida social seria impossível. É assim que em cada instante somos obrigados a submeter-nos a regras de conduta e de pensamento que não fizemos nem quisemos e que por vezes são mesmo contrários às nossas inclinações e aos nossos instintos mais fundamentais. (traduzido, de Durkheim, 1985, pp. 295/296)<sup>24</sup>

Para Durkheim, é particularmente relevante que isso não seja conseguido por um “constrangimento material”, que “poderia despertar em nós a ideia de uma força física à qual temos que ceder por necessidade”, mas sim por uma “potência moral”<sup>25</sup>. Para melhor caracterizar essa “potência moral”, recorre à noção de respeito.

Diz-se de um sujeito, individual ou colectivo, que ele inspira respeito quando a representação que o exprime nas consciências é dotada de uma força tal que, automaticamente, suscita ou inibe actos, abstraindo de qualquer consideração relativa aos efeitos úteis ou nocivos de uns ou dos outros<sup>26</sup>. Quando obedecemos a uma pessoa pela autoridade moral que lhe reconhecemos, seguimos os seus conselhos, não porque nos pareçam sábios, mas porque à ideia que temos dessa pessoa é imanente uma energia psíquica de um certo género que faz com que a nossa vontade se incline no sentido indicado. O respeito é a emoção que experimentamos quando sentimos essa pressão interior e completamente espiritual produzir-se em nós. (...) Eis porque os mandamentos têm geralmente formas breves, terminantes, que não deixam lugar à hesitação; que (...) exclui qualquer ideia de deliberação e de cálculo; retira a sua eficácia da intensidade do estado mental no qual é dado. É esta eficácia que constitui o que chamamos o ascendente moral. (traduzido, de Durkheim, 1985, p. 296/7)

Nesta definição é evidente a semelhança do “respeito” e do “ascendente moral” com a noção de *mana* – um *mana*, ou um carisma, concebido no quadro de uma teoria da moral: força da representação, reconhecimento de autoridade (hierarquia social), pressão interior, energia psíquica, emoção, intensidade de estado mental. Talvez consciente de que esta definição pouco adianta, Durkheim introduz também nesta obra<sup>(27)</sup> a noção de que as referidas representações têm um carácter colectivo, remetendo assim para o social (e para o quadro cognitivo que a sociedade cria), mais do que para o psíquico, o princípio das relações em que se fundamentam tais atitudes. É a ideia que

---

<sup>23</sup> Durkheim partia do princípio de que esta afirmação estava suficientemente demonstrada em *Divisão do Trabalho Social*, -- Cf. Durkheim, 1991, Vol. II, pp. 57-62, 71; e nas pp. 136-140, 172-174 (adequação entre cultura, estrutura social e personalidade – tb. pp. 198-200) e 200-202 dessa obra, mostra como entende o desenvolvimento da personalidade individual a partir da divisão do trabalho e da concorrência que está na origem desta.

<sup>24</sup> Cf. Durkheim, *FEVR*, p. 37.

<sup>25</sup> Durkheim rejeita, por isso, que a religião se baseie essencialmente no medo (cf. *FEVR* p. 320 e ss)

Como já se viu, pelos seres sagrados, os homens destas sociedades não têm somente receio mas respeito (Cf. pp. 271, 288, 296 e 320 e ss.). D. (p. 172) faz notar que “mesmo nas religiões mais avançadas não há deus que não tenha guardado algo desta antiga ambiguidade, que não preencha funções simultaneamente cósmicas e morais” e que qualquer religião é “uma disciplina espiritual” e “uma espécie de técnica que permite ao homem afrontar o mundo com mais confiança” (Cf. p. 299: “Mas um deus não é apenas uma autoridade de que dependemos; é também uma força sobre a qual se apoia a nossa força. O homem que obedece ao seu Deus e que, por esta razão, crê tê-lo com ele, aborda o mundo com confiança [tb o tema da confiança nos outros] e com o sentimento de uma energia acrescida”) (cf. pp. 226, 272, 302, 619?) (Pode confrontar-se esta ideia com o que escreveram Weber e Dumont sobre o puritanismo, e que aqui é analisado no Capítulo 2. Pode ver-se também aí Dumont e Foucault sobre as “tecnologias do eu” desenvolvidas pelos estóicos e pelas primeiras comunidades cristãs e retomadas pela contra-reforma.)

<sup>26</sup> Em itálico no original.

<sup>27</sup> Ver *FEVR*, p. 297; desenvolvido em pp. 329 e ss., e em pp. 616 e ss.; Ver Durkheim em “Representações Individuais e Representações Colectivas”.

exprime sugestivamente ao dizer: “É a sociedade que fala pela boca daqueles que os afirmam em nossa presença (...) e a voz de todos tem um acento que não poderia ter a voz de um só” (p. 297) <sup>28</sup>.

Pois que é por vias mentais que a pressão social se exerce, ela não podia deixar de dar ao homem a ideia de que existe fora dele uma ou várias potências, morais, ao mesmo tempo que eficazes, de que ele depende. Estas potências, devia representá-las, em parte, como exteriores a ele, pois elas falam-lhe no tom do comando e exigem-lhe por vezes que violente as suas inclinações mais naturais. Sem dúvida, se ele pudesse ver imediatamente que estas influências que sofre lhe vêm da sociedade, o sistema das interpretações mitológicas não teria nascido. (traduzido, de Durkheim, 1985, p. 298)

Durkheim oscila entre entender essas entidades como sendo constituídas socialmente e existindo nas relações que constituem a realidade social (nomeadamente no idioma <sup>29</sup>), ou como produtos da psicologia dos indivíduos que são psicologicamente deslocados para o um espaço interpessoal, ou mesmo completamente estranhos às pessoas, de cuja agregação resultariam as representações colectivas <sup>30</sup>. A verdadeira questão não está em perceber em que medida são exteriorizados ou interiorizados, mas sim na alienação que a sociedade como um todo faz do processo histórico da sua constituição e evolução remetendo o protagonismo desse processo para entidades antropomórficas mas sobre-humanas às quais se deveriam todas as realizações extraordinárias com que os homens se deparam e que não reconhecem como sendo o seu produto enquanto sociedade <sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> Durkheim remete aqui para a sua obra *Divisão do Trabalho Social* (1991, p. 64 e ss.)

Cf. tb. Bourdieu em *O Que Falar Quer Dizer*, sobre a posição em que uma fala é emitida; em nome de quê, de quem ou de que posição se fala. (Cf. o tema da capacidade social e da dependência do pensamento e da capacidade de realização em relação à posição social. Mas com Bourdieu em *O Que Falar Quer Dizer*, ou Bernstein ao reconstruir o conceito de “voz”, vai-se mais longe do que a enunciação de um princípio de hierarquia social ligado às realizações por um obscuro *mana*, carisma ou autoridade. Expõe-se analiticamente a ligação deste às realizações, através de uma análise detalhada das posições sociais e das realizações. Fica claro que só é possível esclarecer essa relação através de uma análise detalhada das posições sociais e das realizações que com elas se relacionam. É no contexto desse programa de investigação que Bourdieu desenvolve os conceitos de “campo e de “espaço social”, e Bernstein desenvolve o conceito de “código”. (Estão ambos muito presos ao valor do universal) No Capítulo 3 esses conceitos serão abordados e discutidos, mas pode desde já avançar-se a ideia de que o saber reside nas comunidades.

Cf. Durkheim em FEVR pp. 320, 623, 624.

Não é doutra coisa que fala Nietzsche, em *Ecce Homo*, quando relaciona o pensamento filosófico com as altas montanhas.

Estas observações de Durkheim evocam, por outro lado, as considerações de Hegel sobre o sentimento de culpa do criminoso e a totalidade ética, que serão aqui analisadas mais à frente. Também Malinowski retoma esta abordagem na sua obra *Crime e Castigo na Sociedade Selvagem*.

No fundo, Durkheim atribui à ciência um papel semelhante (mas a autoridade da ciência está igualmente dependente da opinião - Cf. pp.298,595/6, 613, 625) (Cf. com a ideia de integração sistémica em Giddens, face ao declínio da sociedade, ou da integração social pelas interações sociais quotidianas. Mas falta a componente emocional – Cf. Iturra sobre a mente cultural). Relacionar tb. com a questão do inconsciente (cognitivo – cf. Godelier sobre Levi-Strauss) e com o tema do recalamento do processo de constituição histórica da sociedade (Godelier, 2000, p. 223) (Cf. FEVR, p. 303 sobre a “localização fora de nós” do que sentimos como “pressões”, e Godelier sobre a impossibilidade do homem identificar directamente o poder e a origem da sociedade).

<sup>29</sup> Na p. 303, refere-se à língua, aos instrumentos, às técnicas, ao direito e às tradições em geral, como um conjunto de realidades que surgem ao indivíduo como já dadas. E que, no entanto, são atributos característicos da sua natureza. Não conseguindo identificar a sua origem, mas identificando-os como algo de grande valor, é levado a atribuí-la a potências criadoras e protectoras cuja acção expõe em mitos.

<sup>30</sup> Cf. FEVR, p. 297.

<sup>31</sup> Cf. Godelier em *O Enigma da Dádiva*, (2000, p. 223) sobre a questão do inconsciente colectivo. Mas essas pressões teriam então muito menos efeito; tal como Durkheim tb mostra ao fazer notar (em DTS II) que o efeito dos princípios morais decresce se sobre eles se exerce a reflexão.

Em qualquer dos casos, as representações colectivas têm que ser articuladas com as representações individuais. Durkheim faz notar (*FEVR*, p. 299) que “a força colectiva não nos é inteiramente exterior” e, pois que a sociedade não pode existir a não ser nas consciências individuais e através delas<sup>32</sup>, é necessário que ela penetre e se organize em nós...” (*idem*, p. 299; cf. p. 376). A relação entre realidades sociais e representações individuais só pode ser plenamente desenvolvida no quadro de uma teorização da relação entre sociedade e indivíduo e, mais precisamente, da relação entre os processos de individualização e socialização do indivíduo, ou, se se preferir, entre a socialização do indivíduo e o desenvolvimento da personalidade, independentemente de quaisquer pressupostos sobre a adequação da personalidade à cultura e à estrutura social ou de harmonia entre elas<sup>33</sup>.

Durkheim refere-se (entre as pp. 300 e 313 da edição de *FEVR* de 1985) a um conjunto muito vasto de circunstâncias em que a sociedade pode ser experimentada pelos homens, por cada homem, como algo que possui e lhe transmite uma força e uma capacidade de realização que supera largamente as suas forças próprias enquanto ser isolado. Desde a assembleia que alimenta paixões, ao efeito da multidão sobre a capacidade de discurso<sup>34</sup>, aos períodos históricos de grande mobilização colectiva<sup>35</sup>, até à alternância de morfologia social de muitos povos<sup>36</sup>, que parece ligada a ciclos naturais mas que é também, seguramente, um facto cultural ligado a necessidades religiosas e nomeadamente à necessidade de alternar períodos de grande intensidade religiosa com períodos de relaxamento<sup>37</sup>. Durkheim refere a descrição etnográfica de uma dessas fases de grande concentração populacional e, com algum detalhe, uma cerimónia na Austrália<sup>38</sup> cuja descrição o terá impressionado. Encontra aí uma das circunstâncias em que a realidade social poderia sugerir a concepção de entidades sobrenaturais, e em que a sociedade surgiria como um todo concreto:

Que um *corrobori* tenha lugar e tudo muda. Porque as faculdades emotivas e passionais do primitivo não são senão imperfeitamente submetidas ao controlo da sua razão e da sua vontade, ele perde facilmente o auto-domínio. [...] São transbordamentos de entusiasmo. Vemo-lo correr de um lado para o outro como um louco, entregar-se a toda a espécie de movimentos desordenados, gritar, berrar, apanhar o pó e lançá-lo em todas as direcções, morder-se, agitar as armas com um ar furioso, etc... O simples facto da aglomeração age como um excitante excepcionalmente potente. [...] Cada sentimento expresso vai repercutir-se sem resistência, em todas as consciências largamente abertas

---

<sup>32</sup> Durkheim remete aqui para o seu artigo de 1898 sobre “Representações Individuais e Representações Colectivas”, em que demonstra que isto não significa que a consciência colectiva não tenha caracteres específicos. As questões abertas por esta concepção de uma consciência colectiva permanecem e têm sido desenvolvidas no contexto de correntes da psicossociologia que fazem referência também ao conceito de representações sociais que Serge Moscovici desenvolveu a partir destes conceitos de Durkheim. Cf. Filipe (1992) “As Representações Sociais dos Professores” – trabalho que o autor desta tese fez no âmbito de um curso de mestrado na disciplina de Sociologia da Educação.

<sup>33</sup> Isto está tb. relacionado com a questão da integração social e da relação entre integração sistémica e integração pelas interações sociais no quotidiano. Será aqui abordado numa secção específica.

Tb. a questão do declínio da ideia de sociedade e mais geralmente da crise da modernidade e do declínio das instituições – relação com a educação e questões de justiça social. Questão do sujeito (Dubet e Touraine) que tem que articular os valores sociais entretanto desgarrados.

<sup>34</sup> Ver tb. *FEVR*, p. 619/620.

<sup>35</sup> Cf. Sartre sobre a “totalização”, em *QM* sobre Robespierre, e em *CRD*, sobre a tomada da Bastilha.

<sup>36</sup> Cf. Mauss, 1950, pp. 440-450, sobre a dupla morfologia social dos esquimós, e Spencer e Gellen *cit. in* Durkheim, 1985, pp. 397 e ss.

<sup>37</sup> Cf. Durkheim 1985, pp. 310 e 325; e Mauss, 1988, pp. 471.

<sup>38</sup> Cerimónia de culto de um ser fundador na tribo australiana Warramunga (descrita por Spencer e Gillen e que Durkheim redescreve nas pp. 310-312 de *FEVR*.)

às impressões exteriores [...] A impulsão inicial vai-se assim amplificando à medida que se repercute [...] Sem dúvida, porque um sentimento colectivo não pode exprimir-se colectivamente senão com a condição de observar uma certa ordem que permite o concerto e os movimentos do conjunto, estes gestos e estes gritos tendem por si mesmos a ritmar-se e a regularizar-se; daí, os cantos e as danças. [...] A efervescência chega a tal ponto que leva a actos inauditos. As paixões desencadeadas são de uma tal impetuosidade que não se deixam conter por nada. Está-se de tal modo fora das condições habituais da vida e tem-se disso uma consciência tal que se experimenta como que a necessidade de se colocar fora e por cima da moral ordinária. [...] Se se acrescenta a tudo isto que as cerimónias têm lugar de noite, no meio das trevas que a luz das fogueiras só penetra aqui e ali, é fácil imaginar que efeitos devem produzir tais cenas no espírito daqueles que nelas participam. [...] Concebe-se sem dificuldade que, chegado a este estado de exaltação, o homem deixe de se conhecer. Sentindo-se dominado, arrastado por uma espécie de poder exterior que o faz pensar e agir de modo diferente do que num tempo normal, tem naturalmente a impressão de já não ser ele mesmo. Parece-lhe ter-se tornado um novo ser: as decorações de que se recobre, as várias máscaras com que cobre o rosto, representam materialmente esta transformação interior, mais do que contribuem para a provocar. E como, ao mesmo tempo, todos os seus companheiros se sentem transfigurados de igual modo e traduzem os seu sentimento pelos gritos, os gestos, a sua atitude, tudo se passa como se ele fosse realmente transportado para um meio completamente povoado de forças excepcionalmente intensas, que o invadem e o metamorfoseiam. Como é que cenas como estas, sobretudo quando se repetem dia após dia durante semanas, poderiam deixar de o convencer de que existem efectivamente dois mundos heterogéneos e incomparáveis entre si? Um mundo leva tranquilamente a vida quotidiana; pelo contrário, não pode penetrar no outro sem entrar de imediato em relação com as potências extraordinárias que o galvanizam até ao frenesim. (traduzido, de Durkheim, 1985, p.308/313)

É, por ventura, mais convincente, para nos fazer perceber como o grupo pode ser vivido quotidianamente como uma realidade concreta e ao mesmo tempo como uma influência poderosa, a descrição feita por Mauss da vida quotidiana na intimidade de uma grande casa e de uma aldeia esquimó durante o longo inverno ártico.

### *Prestações sociais totais e princípio de igualdade na solidariedade*

Num artigo publicado em 1905, no *Année Sociologique*, sob o título “*Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos*”, Marcel Mauss (em colaboração com H. Beuchat) caracteriza as sociedades esquimós pela alternância ao longo do ano de duas formas de organização social e de distribuição da população pelo território. Esta alternância (que se verifica em grupos relativamente isolados que se distribuem das costas orientais da Gronelândia às costas do Alasca<sup>39</sup>) é marcadamente sazonal e pode ser posta em relação com a variação anual dos recursos disponíveis para a caça<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Os autores põem em evidência que na sua quase totalidade, ainda no final do século XIX, estes povos viviam e obtinham os seus recursos numa estreita faixa de terra e de mar (nomeadamente os fiordes e as suas ilhas) entalada entre os maciços de gelo flutuantes e a calote gelada que cobre as grandes massas de terra (Mauss e Beuchat, 1988, p. 398), dizendo por isso que são povos da falésia.

Sobre as relações entre todos esses povos que se distribuem pelos territórios pré-árticos, da Gronelândia ao Labrador, da Baía de Hudson ao Alasca, pode ver-se, na p. 400, a dificuldade de definir nações, nem sequer na base de variações dialectais dentro de uma relativa uniformidade idiomática entre todos estes povos; não se encontrando, por outro lado, designações comuns para grupos que vivem relativamente próximos e mantêm entre si relações semelhantes às de uma tribo. Os autores deste ensaio fazem notar que nem sequer existe uma clara demarcação de territórios, com as guerras intertribais que lhe estão associados; sem que daí se possa concluir, segundo Mauss, que “a organização tribal é completamente estranha aos esquimós” (*idem*, p. 402). Tendo feito estudos de campo entre os esquimós da Gronelândia, os autores dizem ter encontrado aí “um certo número de agregados que parecem ter certas características

Mas Mauss e Beuchat entendem que não basta a variação nos recursos e a dureza do Inverno ártico para explicar esta dupla morfologia <sup>41</sup>. Fazem a comparação com outros povos com os quais os esquimós estão em contacto e que, não obstante viverem em climas com uma variação sazonal também marcada (1985, p. 439), habitam todo o ano em tendas. Estes autores realçam que quase não há religiosidade durante o período de verão, quando os pequenos núcleos familiares vivem relativamente isolados, estando o culto reduzido à observação de alguns interditos e aos rituais associados à morte e ao nascimento (embora o nome dado às crianças seja provisório, só lhe sendo dado o seu verdadeiro nome quando se reúne de novo o grande grupo). O Inverno é pelo contrário um período de intensa vivência social e religiosa.

O estabelecimento de inverno vive [...] um estado de exaltação religiosa contínua. É o momento em que os mitos, os contos são transmitidos de uma geração à outra. [...]

---

que geralmente se associam à tribo”: “Mas ao mesmo tempo vimos que estes agregados têm formas muito incertas, muito inconstantes; sabe-se mal onde começam e onde acabam; parecem misturar-se facilmente uns com os outros e formar entre eles combinações proteiformes, raramente os vemos concertar-se para uma acção comum” (*idem*, p. 402). O que caracteriza o que se poderia designar por tribo são “certas relações entre grupos aglomerados [durante o Inverno] entre os quais as comunicações são fáceis, mais do que a apropriação de um território” (*idem*, 402). De igual modo, o que parece fazer a separação das “tribos” é a dificuldade de deslocação entre fiordes.

Se existe alguma correspondência forte entre um território e um grupo social, este é constituído por um conjunto de famílias que se reúnem no período de Inverno num “établissement” ou “settlement” constituído por um maço de casas, que têm entre si relações estreitas que se podem relacionar com a endogamia, e cujo território é definido pela zona de dispersão das tendas e dos lugares de caça durante o verão, e pelos “caminhos, veredas, canais e portos que usam e onde se encontram constantemente” (cf. p. 403). Só a este grupo social corresponde um nome bem definido (*idem*, 403), e dentro dele existe total unidade linguística (*idem*, 404). Mas os autores põem em destaque, sobretudo, a unidade religiosa e moral deste grupo: nomeadamente o uso de dar o nome do último morto à primeira criança que nasça de seguida, o que resulta de uma crença na reencarnação e que faz com que cada estabelecimento possua um número determinado de nomes próprios (*idem*, 404).

Embora designando este grupo por clã, chamam a atenção para o seu carácter endogâmico. Noutros casos designam-no por casa (*maisonée*). Sobretudo quando o grupo, talvez por razões de densidade demográfica, está reduzido a uma grande casa (à qual se resume todo o estabelecimento ou *station*, que tipicamente seria constituído por várias casas, cada uma com uma família alargada -- cf. pp. 431, 454-456), mas no interior da qual existem interdições de acasalamento entre primos direitos, ou mesmo entre indivíduos criados na mesma casa (*idem*, pp. 452 e 454) (para além da promiscuidade sexual) que permitem identificar famílias. Os autores fazem notar também que não obstante o carácter bem definido e relativamente isolado de cada um destes grupos sociais, sobretudo devido a necessidades vitais urgentes, ocorrem rearranjos populacionais com transferências de um estabelecimento para outro – o que demonstra alguma coesão social entre os grupos, indispensável, em condições naturais tão adversas (e com uma densidade populacional tão baixa – cf., p. 407-413; considerar tb. a alta taxa de mortalidade masculina), para a sobrevivência do grupo mais vasto que se identificaria como povo, e a que também se possa, talvez, fazer corresponder a ideia durkheimiana de sociedade.

Sobre as relações dos esquimós com os povos geralmente designados ameríndios que ocupavam territórios próximos (quer no oeste), se pode ver, nas pp.439-440, que existia comunicação, trocas económicas, culturais e genéticas, havendo algum gradualismo na variação de características fisionómicas e culturais.(pp. 448, 470)

<sup>40</sup> De Verão, caça-se a rena, o caribu, e ocasionalmente um urso, uma raposa, uma lebre, ou alguma ave (nunca um animal totémico), e pesca-se o salmão e outros peixes de águas doces. De inverno, caça-se e pesca-se nos fiordes, focas e cetáceos, algumas baleias no outono, e morsas, sobretudo na primavera (cf. Mauss e Beuchat, 1988, pp. 411 e 450). A foca, animal essencial na economia esquimó seja de verão ou de inverno, apresenta também ela uma variação sazonal no seu habitat. Pode mesmo dizer-se que é essa variação que o modo de vida dos esquimós acompanha: assim, com a concentração destes animais durante o inverno, também os esquimós se concentram, dispersando-se quando as focas se distribuem por vastas áreas durante o verão, instalando-se então cada família nuclear no seu território de caça e habitando em pequenas tendas (cf. p. 441) (esses pequenos grupos familiares são constituídos por marido, mulher, seus filhos não casados e eventualmente alguém da geração anterior que entretanto enviuvou ou já não está em condições de caçar).

<sup>41</sup> Cf. Mauss e Beuchat, 1988, pp. 440 e 471.

Decorrem, a todo o momento, sessões imponentes de xamanismo público para esconjurarem fomes que ameaçam o grupo durante os meses de Março a Maio [<sup>42</sup> ...]. As faltas religiosas são então objecto de uma vigilância excepcionalmente rigorosa: qualquer miséria colectiva, tempestade demasiado longa, fuga de animais de caça, ruptura precoce dos gelos, etc. é atribuída à transgressão de alguma interdição ritual. Esta deve ser confessada publicamente para que se possam remediar os efeitos. (traduzido de Mauss e Beuchat, 1985, pp. 444 e 445)<sup>43</sup>

À parte os riscos inerentes à vida nestas regiões, este período pode ser considerado “uma longa festa”. Confissões públicas, cerimónias propiciatórias ou de esconjurção e danças com máscaras que decorrem quotidianamente num espaço comum -- o *kashim*, a casa de reunião, que é também o espaço onde os homens dormem separados de mulheres e crianças (*idem*, pp. 427-428 e 446) -- demonstram o sentimento de unidade do grupo social<sup>44</sup>. Como escrevem os autores que aqui se vem seguindo: “Elas não são somente colectivas no sentido que uma pluralidade de indivíduos reunidos nelas participam; mas são a coisa do grupo e é o grupo que elas exprimem” (*idem*, p. 445).

Estes autores descrevem com algum detalhe a festa dos mortos, que com algumas variantes é realizada por todos os esquimós.

Começa-se por orar às almas dos mortos para que reencarnem momentaneamente nos homens homónimos [...]. Em seguida, carregam-se de presentes estes homónimos vivos que representam os mortos; trocam-se ofertas em toda a assembleia e despedem-se das almas para que libertem os homens em que encarnaram e regressem ao país dos mortos. (traduzido de Mauss e Beuchat, 1985, p.446/7)

Concluem os autores que, deste modo, “não só o grupo reencontra a sua unidade mas vê reconstituir-se no mesmo ritual o grupo ideal composto por todas as gerações que se sucederam desde os tempos mais recuados” (*idem*, p. 447). Põem igualmente em relevo a ocorrência de “importantes fenómenos de licença sexual, ou mesmo de troca de parceiros sexuais organizada nessas festas em função dos nomes (*idem*, pp. 447 e 459/60<sup>45</sup>)”, considerando que “o comunismo sexual é uma forma de comunhão, e talvez a mais íntima que exista” e que “quando ele reina, produz-se uma forma de fusão das

---

<sup>42</sup> Neste período qualquer atraso ou antecipação (quando os novos recursos ainda não chegaram ou não se desenvolveram suficientemente) na retirada dos gelos pode comprometer o acesso a novos recursos e os de inverno estão quase a esgotar-se

<sup>43</sup> Mauss e Beuchat fazem notar que “esta oposição da vida de Inverno e da vida de verão não se traduz somente nos rituais, nas festas, nas cerimónias religiosas de todo o tipo; afecta também profundamente as ideias, as representações colectivas, numa palavra, toda a mentalidade do grupo.” (Mauss e Beuchat, 1988, p. 447/8) . Constata-se uma rígida distinção entre os alimentos consumidos no Inverno e no verão, assim como nos equipamentos utilizados ou mesmo no vestuário, que se manifesta em interdições religiosas que a serem violadas crêem ter repercussões na caça e na pesca e portanto pôr em risco a sobrevivência do grupo.

<sup>44</sup> Mesmo o regresso à casa de Inverno é feito por todos ao mesmo tempo (Mauss e Beuchat, 1988, p. 468) segundo um processo institucionalizado (*idem*, p. 450).

<sup>45</sup> Mauss e Beuchat (1988, p. 460) concluem que: “Nesses momentos, toda a organização da família restrita e da *maisonée* (família alargada que vive na mesma casa) desaparece com a sua habitual regulamentação das relações sexuais: todos estes grupos particulares vêm perder-se no grupo total que forma a *station* e cuja organização mítica, reconstituída por um momento, apaga todas as outras.” Referem também (p. 461) que outras trocas temporárias de casais têm lugar segundo interesses particulares de aliança, (tendo em vista nomeadamente a caça durante o verão), sendo acompanhados de trocas de presentes e implicando o estabelecimento de laços tão fortes como os de sangue. No Alasca ocorreriam mesmo trocas temporárias deste tipo entre tribos diferentes. Veremos num contexto mais alargado de trocas e de prestações, ao analisar o *Ensaio sobre a Dádiva*, escrito por Mauss, o significado que pode ter esta procura sistemática do reforço dos laços entre as pessoas e os grupos, e a relação que esses factos podem ter com o tema da sobre determinação entre o social e o económico.

personalidades individuais umas nas outras” (*idem*, p. 447). E, partindo do princípio de que “a vida em grandes aglomerações exige uma organização moral, jurídica e religiosa (*idem*, p. 393)”, dedicam muita atenção a estes aspectos. Referem, entre outras diferenças que resultam das duas formas de organização social, uma grande diferença no exercício da liderança e autoridade. Durante o verão, ela cabe nitidamente ao pai, eventualmente partilhada com filhos capazes de caçar, enquanto que, na casa de inverno em que se reúne o grande grupo o carácter patriarcal não é tão nítido, destacando-se a figura de “um velho, bom caçador ou pai de bom caçador; um homem rico, frequentemente possuidor de *oumiak* (uma canoa para o transporte de um relativamente grande grupo de pessoas durante as migrações que o grupo por vezes é obrigado a fazer), um *angedkok*, um mágico”, cujos poderes não são muito extensos (receber os estranhos, regular diferendos dentro do grupo). Quando o estabelecimento de inverno (a *station*) é constituída por várias casas, não existe um chefe do que se poderia considerar o clã; mas isso não significa que a *station* seja um simples aglomerado de casas. Para além de comunicarem entre si e com a casa de reunião (*kashim*), estas casas constituem no seu conjunto um meio de vida em que as pessoas estão em estreita comunicação e têm algum tipo de laços familiares e de afeição<sup>46</sup>. Mauss e Beuchat procuram caracterizar a moral e o direito que as regem, citando os termos “doçura, intimidade, alegria, bondade afectuosa”, com que vários observadores descrevem esse ambiente, sendo raros o roubo, o adultério (que de resto não fazem muito sentido tendo em consideração o direito de propriedade e as práticas culturais), ou mesmo outro tipo de crime; e sendo as sanções de tipo essencialmente moral (cf. p. 457)<sup>47</sup>.

Quanto ao regime de bens<sup>48</sup>, que explica que o roubo não faça muito sentido, estes autores salientam que, sendo a caça realizada predominantemente por indivíduos isolados, cada família dispõe livremente, pelo menos durante o período de verão, do produto dessa actividade<sup>49</sup>. O vestuário e os amuletos são sempre propriedade de cada um; tal como o *kayak* e as armas, que são propriedade do homem adulto, e a lamparina e objectos de cozinha, que são propriedade da mulher. Todos estes objectos estão ligados a uma pessoa “de forma mágico-religiosa”, “têm as marcas de propriedade”, “contêm parte da potência mágica do proprietário”<sup>(50)</sup> e são enterrados com ele quando morre<sup>51</sup>. Propriedades da família restrita são a tenda, as mantas e o trenó. O *omiak*, ou “o barco

---

<sup>46</sup> Na conclusão do ensaio acrescentam. “O Inverno é uma estação em que a sociedade, fortemente concentrada, está num estado crónico de efervescência e de sobreactividade. Porque os indivíduos estão mais estreitamente ligados uns aos outros, as acções e as reacções sociais são mais numerosas, mais seguidas, mais contínuas; trocam-se as ideias, os sentimentos reforçam-se e avivam-se mutuamente; o grupo, sempre em acção, sempre presente sob os olhos de todos, tem um maior sentimento de si próprio e tem também um lugar maior na consciência dos indivíduos” (Mauss e Beuchat, 1988, p. 471). E fazem notar que uma tal interacção tem que ser compensada por um período de relaxamento (cf. Durkheim, *FEVR*).

<sup>47</sup> Os homicídios ocasionais são considerados acidentais e os indivíduos que pela sua reiterada violência são considerados perigosos são eliminados na qualidade de loucos (cf. Mauss e Beuchat, 1988, p. 457/8)

<sup>48</sup> Cf. Mauss e Beuchat, 1988, p. 464 e ss.

<sup>49</sup> Estes autores fazem notar que “o caçador leva para a tenda todas as suas presas, por mais distante que esteja, por mais faminto que esteja” (cf. Mauss e Beuchat, 1988, p. 464). Aparentemente em contraste com esta forte solidariedade social, o dar os velhos à morte, assim como as crianças com malformações e doentes que se tornem fortemente dependentes, é uma prática corrente (*idem*, pp. 413 e 464). Por outro lado, preferem desposar as viúvas, situação frequente devido à elevada mortalidade masculina (*idem*, pp. 407, 410). Pode, contudo, considerar-se que é a primazia dada à sobrevivência do grupo, em condições tão adversas, que regula todas estas práticas. A regra em relação ao dever de alimentação dos filhos para com os pais é a de que esta obrigação se mantém enquanto estes conseguem acompanhar a família.

<sup>50</sup> Nos termos que vimos em Durkheim, trata-se do poder moral e espiritual do tipo da *orenda*.

<sup>51</sup> Sublinham, estes autores, que tal relação mágico-religiosa só existe para os objectos fabricados pelos esquimós e não para os objectos vindos da Europa, como as raquetes para andar no gelo, por exemplo.

das mulheres”, em que se fazem as migrações e a caça colectiva à baleia, parece ser propriedade das famílias que se reúnem no Inverno numa mesma casa, dispondo um ancião de autoridade sobre o seu uso. O regime comunitário de propriedade é ainda mais nítido em relação aos imóveis, e mais ou menos nitidamente aplica-se a tudo o que está associado à vida de Inverno. Nesta época, os produtos da caça são partilhados igualmente entre todos, não havendo sequer o direito de uma família se apropriar do que pudesse poupar da parte que lhe cabe nesse produto. Só alguns produtos acumulados no verão e armazenados em gelo no exterior permanecem indivisos, mas só até ao momento em que quem os aforrou durante o verão decida utilizá-los<sup>52</sup>. O solo ocupado pelo estabelecimento e a casa de reunião (*kashim*) são propriedade indivisa do grande grupo. Mesmo a nível deste grande grupo existe um “colectivismo de consumo”: “A vida de Inverno decorre numa perpétua refeição em conjunto que os indígenas se oferecem uns aos outros” (Mauss e Beuchat, 1985, p. 466). Quando é apanhada uma baleia, “todo o distrito é convidado” e a baleia é despedaçada apropriando-se cada um do que consegue, sem que as feridas causadas a outros sejam consideradas delitos. Quanto aos objectos móveis, num esboço de teorização da “economia da troca-dádiva” que Mauss viria a desenvolver no *Ensaio sobre a Dádiva* (mas, por agora, ainda longe dos termos e das fórmulas de direito que viria a identificar num conjunto mais vasto de sociedades), os autores escrevem aqui que “o direito que sobre eles têm as famílias, apaga-se muito facilmente perante uma espécie de direito latente e difuso da comunidade: quando um objecto é emprestado há a obrigação moral de o devolver; mas não pode ser reclamado” (*idem*, p. 466); tem que se esperar que isso ocorra por espontânea vontade de quem o tomou de empréstimo, e no caso de perda por responsabilidade deste, não tem que ser substituído.

Se aqui são reportados tantos detalhes é porque é importante realçar a primazia dada à sobrevivência do grupo, que passa pela partilha de alimentos sempre sujeitos à deterioração, por uma rigorosa igualdade no uso de recursos escassos e pela eliminação ou redução ao mínimo de tudo o que possa comprometer a solidariedade. A sobrevivência económica (bio-económica ou ecológica) do grupo depende da solidariedade desenvolvida culturalmente; tanto quanto a estabilidade cultural do grupo e a sua solidez (coesão) como grupo depende do sucesso com que as práticas culturais resolvem os problemas económicos/ecológicos. É claro que esta interdependência entre formas culturais de solidariedade e formas culturais de relação com a natureza dá origem a um fixismo que estes autores assinalam (cf. pp. 440, 448, 470).

Se compararmos estas constatações com a teorização que Durkheim faz em *A Divisão do Trabalho Social* sobre a génese dessa divisão e a passagem a outras formas de solidariedade, pode concluir-se que entre os esquimós ocorre uma das condições referidas por Durkheim para que se desenvolva a individualização, que é a dispersão por um vasto território, mas não uma concentração e sobretudo um aumento de volume que fosse suficiente para gerar uma concorrência intensa (O efeito de concentração parece mesmo ser o oposto do que seria de esperar da descrição geral de Durkheim). Pode também considerar-se que, além de um muito maior grau de concentração que só as cidades permitem, é necessária uma acumulação de recursos, necessariamente resultante

---

<sup>52</sup> Tal como em relação à partilha da caça, parece haver aqui alguma oscilação na formulação dos autores. Na p. 468 pode ler-se que, em certos casos, a “ordem segundo a qual são repartidos os frutos da caça entre os habitantes da casa tem a marca do direito individualista do verão: é o caçador quem procede à repartição, e ele parece convidar voluntariamente os seus companheiros à partilha, mais do que ser obrigado a prestar-lhes contas”, noutros casos, em que parece ter havido uma colaboração na caça, está estabelecida uma ordem na partilha, e, noutros ainda, não existe qualquer limitação ao direito absoluto dos companheiros de casa sobre a presa (Cf. pp. 469/470).

de um excesso de produção e de uma apropriação por um grupo que, de algum modo, dispõe de poder para o fazer sem comprometer a coesão geral da sociedade. Esse grupo terá começado, por isso, por ter uma fundamentação religiosa. É o que parece ter ocorrido com maior nitidez no vale do Nilo e na Mesopotâmia, há quatro ou cinco mil anos. Esse excedente da produção agrária deslocado para as cidades terá começado por ocorrer com o desenvolvimento de técnicas de irrigação que implicam uma organização e uma gestão de recursos sobre um vasto território que só um poder central e uma autoridade forte dos chefes permite manter. Jack Goody mostra em *A Lógica da Escrita e a Organização da Sociedade*, a longa série de implicações deste tipo de organização social. Analisar-se-á aqui, no contexto da análise do *Ensaio sobre a Dádiva* e das obras de Dumont e Godelier, que partem do estudo de outras sociedades, em que medida se verifica o modelo de individualização sugerido por Durkheim e por ele associado à concorrência e à divisão do trabalho; procurando demonstrar como a existência de uma diferenciação social é mais geral e, portanto, prévia a uma acentuada divisão do trabalho produtivo capaz de estar por si só na origem da individualização – e procurando analisar em que medida a diferenciação e individualização tem origem fundamentalmente na relação entre as pessoas no contexto da criação de representações colectivas de natureza religiosa, primeiro, e filosófica e científica, em fase subsequentes<sup>53</sup>.

No *Ensaio sobre as “Variações Sazonais das Sociedades Esquimós”*, Mauss e Beuchat formulam o que consideram ser uma regra geral entre os esquimós, que é a de que “uma família não deve possuir mais do que uma quantidade limitada de riquezas: na Gronelândia [...] segundo Rink, as pessoas de uma *station* vigiam invejosamente para que ninguém possua mais do que os outros [<sup>54</sup>;] nos casos em que isso acontece, o excesso, fixado arbitrariamente, é distribuído pelos que têm menos” (Mauss e Beuchat, 1985, p. 466)<sup>55</sup>; nas tribos do Alaska (mais influenciadas pela civilização dos povos do Alaska e do Noroeste, a que aqui se fará referência no âmbito da análise de outra obra de Mauss, o *Ensaio sobre a Dádiva*), “a maior parte das aldeias possuem uma espécie de chefe, cuja autoridade é de resto mal definida, e, em qualquer caso, um certo número de homens ricos e influentes [...], mas os ricos só permanecem ricos e influentes na condição de distribuir periodicamente os seus bens” (*idem*, p. 467), correndo mesmo o risco de serem assassinados se o não fizerem, ou, pelo menos, de uma total perda de prestígio; sendo que o prestígio ligado à sua generosidade e o desejo que grande parte dos membros da sua sociedade tem de lhe prestar serviços pode ser considerado o motivo e o factor do seu enriquecimento – o que corresponde à crença dos povos índios no *wakan* e na eficácia mística de que a prodigalidade é retribuída pela natureza<sup>56</sup>. Estes

---

<sup>53</sup> Cf. Berger e Luckmann sobre a elaboração de “universos simbólicos”.

<sup>54</sup> Cf. Dumont (1992) sobre a inveja vs princípio de direito.

<sup>55</sup> Cf. Castel (1995).

<sup>56</sup> Também Dumont assinala semelhante crença no mundo indu; e cf Mauss e Hubert, 1988, pp. 112-114. Nesta fase do seu estudo, Mauss ainda não distingue o *potlatch* como forma especial da troca-dádiva, nem esta da troca de presentes em geral; subscrevendo, assim (Mauss e Beuchat, 1988, p. 467 n. 10) a opinião de Hall segundo o qual “a troca de presentes tem por efeito produzir a abundância de riquezas”, e acrescentando a sugestão de que “isto explicaria o *potlatch* talvez melhor do que qualquer outra hipótese”. (Ver-se-á como a troca-dádiva, e em geral as “prestações totais”, que Mauss viria a caracterizar com muito maior precisão e abundância de dados em *Ensaio sobre a Dádiva*, podem ser relacionadas com a solidariedade ou coesão social e só indirecta e pontualmente com a crença no retorno da prodigalidade.) Com a análise que aqui se fez das considerações de Durkheim em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, já é possível compreender como o valor de coesão social pode ser considerado prévio e ser o fundamento da crença na eficácia do ritual. É possível ver também, nesta referência de Mauss e Beuchat a uma diferenciação de posições sociais, como esta resulta mais da autoridade moral, do prestígio social, do que propriamente da detenção de riqueza: a riqueza é quando muito um sinal do princípio vital que está

autores fazem notar que a fortuna é alternativamente fruída e expiada (<sup>57</sup>) e concluem que “este comunismo económico de Inverno é notavelmente paralelo ao comunismo sexual da mesma estação e mostra, uma vez mais que grau de unidade moral alcança nestes momentos a comunidade esquimó” (*idem*, p. 467).

Na conclusão do ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós, Mauss e Beuchat escrevem:

O Inverno é uma estação em que a sociedade, fortemente concentrada, está num estado crónico de eferescência e de sobreactividade. Porque os indivíduos estão mais estreitamente ligados uns aos outros, as acções e as reacções sociais são mais numerosas, mais seguidas, mais contínuas; trocam-se as ideias, os sentimentos reforçam-se e avivam-se mutuamente; o grupo, sempre em acção, sempre presente sob os olhos de todos, tem um maior sentimento de si próprio e tem também um lugar maior na consciência dos indivíduos” (traduzido de Mauss e Beuchat, 1985, p. 471).

E, tal como Durkheim viria a fazer a propósito dos povos australianos, também eles fazem notar que uma tal interacção tem que ser compensada por um período de relaxamento, pois “ela exerce sobre os organismos e as consciências dos indivíduos uma violência que eles só podem suportar durante algum tempo” (*idem*, p. 473).

Mas não são só Mauss e Beuchat que valorizam os efeitos religiosos da relações sociais quotidianas. É certo que também Durkheim salienta que “não é só em circunstâncias excepcionais que a acção estimulante da sociedade se faz sentir” (*FEVR*, p. 302). Manifestações de simpatia e de estima, que funcionam como “afluxos de energia”, chegam-nos do meio social na medida em que somos reconhecidos como cumpridores dos nossos deveres <sup>58</sup>. Mesmo não dando conta disso, esse reforço social contínuo da conduta de cada um aumenta a auto-estima, “o sentimento que se tem de si mesmo” (*idem*, p. 302). “Porque se está em harmonia moral com os seus contemporâneos, tem-se mais confiança, coragem, ousadia na acção. Tal como o fiel que crê sentir sobre ele o olhar protector do seu Deus” (*idem*) <sup>59</sup>. Na sua procura de como o homem é levado a atribuir um carácter religioso a essas influências que não pode identificar directamente como sociais mas que reconhece exteriores a ele, Durkheim argumenta que, como essa influência varia em função de um grande número de circunstâncias exteriores, os homens não podem deixar de sentir que o seu *tonus* moral depende de uma causa exterior, “mas não se apercebem nem de onde está essa causa, nem o que ela é” (*idem*, p. 302), representando-a por isso como “uma potência moral que, sendo-nos imanente, contudo representa em nós outra coisa para além de nós mesmos; é a consciência moral de que, de resto, o homem comum nunca teve uma representação mais distinta senão com a ajuda de símbolos religiosos” (*idem*). Por outro lado, Durkheim (*FEVR*, 1985, p. 303) refere-se à língua, aos instrumentos, às técnicas, ao direito e às tradições em geral, como um conjunto de realidades que surgem ao indivíduo como já dadas, e que são atributos característicos da sua natureza. Não conseguindo identificar a sua origem <sup>60</sup>, é levado a atribua-la a potências criadoras e protectoras cuja acção expõe em mitos. Identificando esses atributos como algo de grande valor que suscita “sentimentos diferentes dos que temos por simples coisas sensíveis”, constituindo outro círculo de coisas nitidamente separadas e objecto de vários tipos de culto, desde a interdição e o sacrifício, à celebração e aos rituais

---

ligado à adesão aos valores do grupo, e pode ser instrumentalizada para aumentar o prestígio social; é por isso que estes autores escrevem (*idem*, p. 467) que “é a solicitude do grupo que permite a acumulação de riqueza e que é pela dissipação que essa solicitude é conquistada” .

<sup>57</sup> Cf. Baudrillard (1976) sobre a expiação ou o sacrifício exigido aos poderosos em fases relativamente recentes da história europeia.

propiciatórios, que Durkheim vai analisando no livro III das *Formas Elementares da Vida Religiosa* <sup>61</sup>.

Durkheim entende (cf. *FEVR*, pp. 304-305) que o mesmo processo ocorre (e há disso muitos registos históricos) na sacralização de pessoas a quem um grupo social reconhece um poder fora do comum (nem que seja por efeito do que designa por “opinião”), e na sacralização de certas crenças unanimemente partilhadas, de que dá como exemplos a Pátria, a Razão e a Liberdade, nomeadamente na forma do livre arbítrio. Ele chama a atenção para o facto de durante a Revolução Francesa se ter visto “a sociedade e as suas ideias essenciais tornar-se, directamente e sem qualquer tipo de transfigurações, objecto de um verdadeiro culto” (*idem*, p. 306). Temos igualmente o registo histórico de como nos últimos séculos, a partir da sociedade moderna na Europa, o próprio homem, ou o que nele está particularmente associado a esses valores sagrados, como o livre arbítrio, a alma e a dignidade, foi de certo modo sacralizado <sup>62</sup>.

---

<sup>58</sup> Mais à frente, no âmbito da demonstração de que a religião não é um produto do medo, Durkheim diz que é a homogeneidade das expectativas recíprocas e a harmonia de interacções que daí resulta como algo que também pode dar, que dá, aos grupos sociais o sentimento de si e de certo modo faz surgir o grupo (cf. Durkheim, 1985, p. 321, Berger e Luckmann, 1973).

<sup>59</sup> Como se pode ver aqui no Subcapítulo 2.2, Weber (1983, pp. 84, 98, 213) pôs em evidência a importância deste efeito de aprovação moral pela comunidade eclesial num contexto ideológico em que essa vigilância pela divindade passou a ser entendida mais como fiscalizadora do que como protectora. (Cf. *FEVR*, pp. 299, 595 e 615; e relacionar com o tema do reconhecimento social do indivíduo e do seu trabalho – o reconhecimento da sua participação social pelo trabalho.)

<sup>60</sup> Godelier (2000, p. 223) fala da impossibilidade do homem identificar directamente o poder e a origem da sociedade, o que pode explicar simultaneamente o carácter transcendental do sagrado e como este contribui para a opacidade do social aos homens (a que alguns se referem desenvolvendo um conceito de inconsciente que acabam por reificar): “Não basta afirmar como faz Durkheim que a sociedade é a origem do sagrado. É necessário também mostrar que *o sagrado subtrai* à consciência colectiva e individual *alguma coisa do conteúdo* das relações sociais alguma coisa de essencial à sociedade, e que, ao fazê-lo, o sagrado transforma o social, torna-o *opaco* a si próprio. E é preciso ir mais longe ainda e demonstrar que alguma coisa existe na sociedade que faz parte do ser social dos membros que a compõem e precisa da *opacidade* para se produzir e reproduzir. Por conseguinte, seria fundamentalmente por razões sociais que o social se subtrai a si próprio, se torna opaco, se sacraliza” (Godelier, 2000, p. 223).

<sup>61</sup> A bipartição/classificação das entidades do mundo em profanas e sagradas, que Durkheim considera primordial, pode ser entendida como uma manifestação de um princípio de organização do mundo à imagem das hierarquias de pessoas e de valores que se estabeleciam socialmente (Cf. Godelier, 2000, p. 223. e anteriores. Nas pp. 200 e ss. de *FEVR* e em Durkheim com Mauss, sobre as classificações primitivas (*Année Sociologique V*), é o próprio Durkheim que constitui parte dos conceitos em que assenta este diferente entendimento; que resulta, por outro lado, da abordagem que Lévi-Strauss desenvolve sobretudo em *La pensée sauvage* e em *Mito e História*.

<sup>62</sup> Pode ver-se um desenvolvimento deste tema no Subcapítulo 1.3 -- Da Alma à Pessoa; e Dumont sobre a emergência do individualismo, no Subcapítulo 2.1.

Durkheim, contudo, considera necessário explicar porque é que a força colectiva foi pensada na forma de totem, e o clã identificado sobretudo com o seu emblema. A explicação que dá passa pelas ideias de que o símbolo é algo de simples e definido com o qual é mais fácil a identificação do que com algo de abstracto ou complexo: “o clã é uma realidade demasiado complexa para que inteligências tão rudimentares possam representá-lo na sua unidade concreta” (Durkheim 1985, FEVR, p. 315; cf. 329)<sup>63</sup>. Além disso o emblema continua a estar presente para além dos momentos mais intensos em que se experimenta a realidade do grupo. Durkheim chama também a atenção para um aspecto mais importante que é a permanência dos símbolos, e das ideias ligadas ao clã, à medida que a composição deste muda com o tempo. “Enquanto as gerações mudam ele permanece idêntico a si próprio,” (*idem*, p. 316). São portanto estes que exprimem a continuidade do grupo como realidade. É neles que a perenidade do clã é imediatamente apercebida. E essa perenidade é um dos aspectos que faz dele algo de transcendente e de sagrado.

Pois que a força religiosa não é outra coisa senão a força colectiva e anónima do clã, e pois que esta não é representável pelos espíritos senão sob a forma do totem, o emblema totémico é como o corpo visível do deus. É portanto dele que parecem emanar as acções, benfazejas ou temíveis, que o culto tem por objectivo provocar ou prevenir; segue-se que é especialmente a ele que se dirigem os rituais. Assim se explica que, na série das coisas sagradas, ele ocupe o primeiro lugar. (traduzido de Durkheim 1985, FEVR, pp. 316/317)

Se, por um lado, a força religiosa incorporada no símbolo, é concebida como transcendente, por outro, essa força não pode realizar-se senão nos homens que compõem o clã, e por eles, sendo-lhes portanto imanente<sup>64</sup>.

Eles sentem-na [a força religiosa] como presente e agindo neles, pois é ela que os eleva a uma vida superior. Eis como o homem acreditou que tinha em si um princípio comparável ao que reside no totem; como de seguida se atribuiu um carácter sagrado, embora menos marcado do que o do emblema. (*idem*, p. 317).

Mas o emblema não é senão uma expressão do princípio totémico, ou seja da bipartição da natureza segundo o princípio do sagrado (ou o *princípio da hierarquia*<sup>65</sup>), e, portanto, todos os seres associados miticamente ao clã são igualmente sagrados. É este o entendimento de Durkheim, que explica assim a “ambiguidade que apresentam as coisas religiosas”: “como são físicas e ao mesmo tempo humanas, morais ao mesmo tempo

---

<sup>63</sup> Embora Durkheim (p. 315) admita que, também para o soldado moderno que morre pela pátria, a bandeira ou outros símbolos possam ser mais facilmente objecto das emoções. Entre esses símbolos, Durkheim refere além de pessoas, fórmulas (ideias formuladas como sentenças, mas extremamente simplificadas; hoje poderíamos falar em *slogans*. Em algumas religiões, certos textos, e mesmo os seus suportes materiais, são o que há de mais sagrado. Mas Durkheim refere-se a sentenças mais simples quando diz que “há fórmulas que são bandeiras” (p. 332).

De um modo geral (cf. p. 329) relaciona a necessidade de símbolos com o facto de as consciências individuais estarem fechadas umas às outras e só poderem comunicar através de signos (cf. tb. Schütz) Segundo Durkheim. (1985, p. 330) são também estes movimentos estereotipados (ritualizados e mais ou menos cerimoniais, que regulam as expectativas recíprocas) que servem para simbolizar as representações correspondentes, ao mesmo tempo que contribuíram para formar essas representações.

<sup>64</sup> Cf. Godelier (2000) sobre a presença/ausência do homem nas entidades sobrenaturais a que atribui as realizações extraordinárias que realizam enquanto sociedade.

<sup>65</sup> Há boas razões para preferir dizer *o princípio da hierarquia*; e, portanto, falar em representação da natureza segundo o princípio hierárquico da classificação.

que materiais (...) residem nos homens, mas são, ao mesmo tempo, os princípios vitais das coisas.” (*idem*, p. 319). Durkheim conclui a secção dizendo que “è graças a esta dupla natureza que a religião pode ser como que a matriz onde foram elaborados todos os principais germes da civilização humana” (*idem*, p. 319) <sup>66</sup>.

Mais uma vez contra as teorizações animistas e naturistas que pretendem que a noção de sagrado tenha tido origem em sensações provocadas nos homens por diversos fenómenos de ordem física, biológica, ou psíquica (as impressões dos sonhos) -- noção que, desenvolvida por uma imaginação baseada num excedente de signos linguísticos <sup>67</sup>, teria levado os homens a sobrepor uma descrição mitológica (<sup>68</sup>) à realidade que construíram com a observação e a experiência (na qual assentara boa parte da evolução natural da espécie) --, Durkheim coloca a crença numa potência moral (de que os homens reconhecem depender e deles retirar o melhor que têm) na origem da religião, e afirma com clareza que, ao contrário do animismo que recorre a “inexplicáveis alucinações” <sup>69</sup>, esta concepção permite que a religião assente na realidade, desde que se reconheça que essa potência moral é a sociedade (cf. 1985, p. 322): “Ela [a religião] é antes de mais, um sistema de noções por meio das quais os indivíduos representam a sociedade de que são membros e as relações, obscuras mas íntimas que com ela têm” (*idem*, p. 323). Afirma mesmo que “o deus é a expressão figurada da sociedade” (*idem*) <sup>70</sup>. Por isso, ao contrário da teorização animista, as fantasias na descrição mitológica não

---

<sup>66</sup> Durkheim acrescenta que: “ Porque ela ficou a envolver em si toda a realidade, o universo físico assim como o universo moral, as forças que movem os corpos, assim como as dos espíritos foram concebidas sob forma religiosa. Eis como as técnicas e as práticas mais diversas, as que asseguram o funcionamento da vida moral (direito, moral, belas artes) e as que servem na vida material (ciências da natureza, técnicas industriais), são, directa ou indirectamente, derivadas da religião. (1985, p. 319/320)”.

É no mesmo tipo de constatação que assentam alguns ensaios recentes de Raul Iturra como *A Religião É a Lógica da Cultura* (2005) e *A Economia Deriva da Religião* (2002). As resistências que este autor encontrou a teses que são no essencial clássicas da antropologia económica e que estiveram igualmente na base, nomeadamente, da sua obra sobre a transformação da Galiza rural nos anos oitenta (esta muito mais bem recebida), levaram-no a escrever outro ensaio, *Eu Dou, Tu Retribuis: A Mais-valia na Reciprocidade (posteriormente intitulado A Dádiva Essa Mentira Social*, em que discute e procura reabilitar o lugar de Durkheim e Mauss na Antropologia Económica, associando a obra destes sociólogos e antropólogos ao desenvolvimento do movimento socialista. Não esclarece porém suficientemente a linha de demarcação entre estes autores e as teses de Marx. Noutras secções, voltar-se-á a este assunto; sobretudo a questão da relação entre o social e o económico e da eventual sobredeterminação de um pelo outro.

<sup>67</sup> Cf. Lévi-Strauss em introdução à reedição de textos de Mauss em 1950. Lévi-Strauss coloca na origem da mitologia o excedente de significados gerados pela linguagem. Pelo contrário, Durkheim afirma claramente a precedência da sacralização da sociedade sobre a criação mitológica. Cf. Godelier em *o Enigma da Dádiva*, sobre esta questão e a questão do inconsciente colectivo. Esta ideia poderia ser desenvolvida com base nas considerações de Durkheim *FEVR*, p. 326/7 (e tb. p. 401: Durkheim sobre a explicação psicológica da alienação, em torno da ideia de alma).

<sup>68</sup> Durkheim fala de sobreposição de um “mundo construído inteiramente seja com as imagens fantasmáticas que agitam o espírito dos homens durante o sonho, seja com aberrações que a imaginação mitológica teria criado sob a influência prestigiosa mas enganadora da linguagem” ao “mundo tal qual se oferece à observação” (1985, p. 322).

<sup>69</sup> Isto não obstante Durkheim reconhecer que a religião passa por “uma exaltação psíquica que tem relação com o delírio” (cf. p. 313 e p. 323). A este propósito, acrescenta que “se se designa por delírio qualquer estado no qual o espírito acrescenta algo aos dados imediatos da intuição sensível e projecta os seus sentimentos e as suas impressões nas coisas, não haverá talvez representação colectiva que, num certo sentido, não seja delirante; as crenças religiosas não são senão um caso particular de uma lei muito geral” (p. 325).

<sup>70</sup> Cf. a crítica de Goody e relacionar com a ocultação dos processos sociais e alienação da força social no transcendência do sagrado, analisada por Godelier, e que, segundo ele, teria profundos efeitos – não é só um empobrecimento em relação à força moral da sociedade.

geram discrepâncias incompatíveis na relação quotidiana e material com a realidade natural; nem essas discrepâncias poderiam de algum modo atingir as crenças religiosas<sup>71</sup>.

Resulta daqui um entendimento da crença na eficácia do culto e dos rituais que relaciona esta com a força moral (tb 286, 323 e 531 e ss.)<sup>72</sup>. A sua eficácia não resulta de relações materiais entre as coisas. Para Durkheim, o idealismo é um carácter geral da mentalidade colectiva e se há um domínio da realidade em que “a fórmula do idealismo se aplica quase à letra, é o reino social” (p. 326). O membro de um clã que esfrega em si o símbolo sagrado desse clã porque ele lhe transmite força, sente-se mais forte, ele está de facto mais forte, capaz de maiores realizações. Se comeu a carne de um animal interdito, mesmo que este esteja perfeitamente são, sentir-se-á doente e pode mesmo morrer (cf. Durkheim, 1985, p. 328). Como Durkheim faz notar: “as ideias que se objectivam assim são fundadas não na natureza das coisas materiais, em que se enxertam, mas na natureza da sociedade” (*idem*, p. 328)<sup>73</sup>.

É a homogeneidade das expectativas recíprocas e a harmonia de interacções que daí resulta que dá aos grupos sociais o sentimento de si e de certo modo faz surgir o grupo (cf. Durkheim, 1985, p. 321 e cf Berger e Luckmann, 1973). Segundo Durkheim (1985, p. 330) são também estes movimentos (estas interacções) estereotipados (ritualizados e mais ou menos cerimoniais) que servem para simbolizar as representações correspondentes, ao mesmo tempo que contribuíram para formar essas representações. Ele não vê, portanto, os símbolos como simples artifícios que se juntariam a representações já feitas para as tornar mais manejáveis: “eles são parte integrante das representações” (*idem*, p. 331)<sup>74</sup>. O carácter transcendente dos fenómenos sociais (e portanto das crenças religiosas como o princípio totémico) em relação às consciências individuais leva, assim, à necessidade do seu carácter simbólico, à necessidade da sua associação a entidades sensíveis; sem que isso implique que sejam tomados como a origem da força sagrada (cf. Durkheim, 1985, pp. 329-331) -- por isso, os desenhos totémicos “não procuram reproduzir o aspecto da coisa que é suposto representarem; são feitos de linhas e pontos aos quais é atribuído um significado inteiramente convencional. (*idem*, p. 333)”. “Assim, a vida social, sob todos os seus aspectos e em todos os momentos da sua história, só é possível graças a um vasto simbolismo. (*idem*, p. 331)”.

---

<sup>71</sup> Só as mudanças sociais o podem fazer, pode acrescentar-se hoje com facilidade, depois de Marx. Mas não é por aí que vai Durkheim. Nem sequer noutras obras como a *Divisão do Trabalho Social*, pois o seu objectivo é mobilizar o conhecimento científico da religião (para que muito contribuiu) para a manutenção da ordem social, não para a sua crítica, que permita a mudança social, como é objectivo de Marx, nomeadamente quando escreve a *Ideologia Alemã ou a Sagrada Família*.

<sup>72</sup> Por outro lado, Durkheim relaciona essa força moral com a génese da ideia de causalidade (cf. p. 518).

<sup>73</sup> Cf. Malinowsky em *Ciência, Magia e Religião* e Goody (1988) sobre a plasticidade; e, pelo menos no caso de Malinowsky, a funcionalidade dos mitos. O que pode ser relacionado com a elaboração de universos simbólicos tal como a descrevem Berger e Luckmann (1973).

<sup>74</sup> Moscovici (1989) e Jodelet (1989), no desenvolvimento que fazem desta teorização das representações colectivas, que assumem como tendo uma origem e uma sede social representações sociais, portanto, têm em conta este carácter triplo das representações: como ideias, como símbolos, linguísticos ou outros, e como práticas, como comportamentos e interpretações mais ou menos estereotipadas de situações típicas.