

SÉRIE ANTROPOLOGIA

19

LEITURA DE MAUSS
Roberto Cardoso de Oliveira

Brasília
1977

LEITURA DE MAUSS

Roberto Cardoso de Oliveira
Universidade de Brasília

O presente ensaio de interpretação de Marcel Mauss foi escrito sem outra ambição senão a de apresentar ao estudante de antropologia, sociologia e de disciplinas afins uma das leituras possíveis de um dos autores mais significativos do pensamento sociológico e antropológico francês. São conhecidas as leituras quase-antagônicas que lhe dedicaram Gurvitch e Lévi-Strauss, ambos procurando localizar nele uma filiação nem sempre inequívoca, a compararmos a Sociologia “pluralista” de Gurvitch com a Antropologia “estruturalista” de Lévi-Strauss. A esse respeito, comenta Jean Cazeneuve, que o reconhecimento da paternidade de Mauss nas obras de George Gurvitch e Claude Lévi-Strauss se complica bastante pelo fato de ambos possuírem “maneiras bem diferentes de conceber a vida em sociedade e seu estudo. Eles próprios – continua Cazeneuve – têm manifestado e explicitado este desacordo várias vezes, particularmente a propósito da noção de estrutura, a respeito do fenômeno social total, do método matemático aplicado à sociologia, da formalização, dos modelos e das relações entre a história e a sociologia. Sobre todos esses pontos, tanto um quanto outros podem, entretanto, pensar serem fiéis senão à letra, ao menos ao pensamento de Mauss¹. Talvez não ocorressem leituras tão díspares se Marcel Mauss houvesse escrito uma obra mais sistemática, onde seu pensamento tivesse sido apresentada organizada e didaticamente, como o de seu tio, Emile Durkheim, sistemático por excelência. Não que tal qualidade o tornasse isento de ambigüidades, pois não há obra, nem mesmo a de Durkheim, que possa estar livre de interpretações diferentes e muitas vezes contraditórias. Mas em Mauss a ausência desse espírito sistemático cria dificuldades muito especiais, considerando-se a íntima relação de uma obra com a do Mestre Durkheim e a produção de seus contemporâneos e colegas articulados em torno de *L'Année Sociologique*, repositório do pensamento durkheimiano. Entretanto, já se disse de Mauss que em lugar de ter um espírito sistemático, teria ele um “esprit de système” – que seria responsável por sua postura teórica e metodológica diante da realidade objeto de investigação e que resultaria na noção, certamente a mais conhecida de sua obra, do “fato social total”. Mas outras noções foram igualmente importantes na obra de Mauss e, sobretudo, idéias – idéias altamente criativas – que a crítica moderna haveria de ter melhores condições de avaliar. Nos parágrafos que se seguem, depois de uma breve nota biográfica sobre nosso Autor, e de uma compreensiva cronologia de sua obra, procuraremos traçar os rumos de nossa leitura, destacando o patrimônio de idéias legadas por Mauss à Antropologia Social de nossos dias.

Acredito que esteja ainda por ser escrita uma biografia de Marcel Mauss. A bibliografia a respeito da pessoa de Mauss é muito pobre. Limita-se a pouco menos de

¹ Jean Cazeneuve, *Sociologie de Marcel Mauss*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, p. 3.

oito páginas escritas por Jena Cazeneuve em seu pequeno livro Mauss² onde se pretende oferecer ao leitor uma visão de sua vida. Os demais artigos, comentários, necrológicos ou verbetes sobre o Autor, tratam quase que exclusivamente do significado da obra de Mauss para a jovem ciência social em emergência. Mesmo os comentadores que mais extensamente trataram de sua obra, como Lévi-Strauss³ e Victor Karady⁴, não nos informam mais do que Cazeneuve nas páginas acima mencionadas. Na falta de uma verdadeira pesquisa biográfica sobre Mauss, ficamos sabendo apenas ter ele nascido em 1872 em Épinal, cidade sede do departamento de Vosges, às margens do rio Mosela, e quase quatrocentos quilômetros de Paris; à época do nascimento de Mauss, Épinal começava a se desenvolver como resultado de expressiva migração de industriais alsacianos; hoje é um centro industrial. Quatorze anos antes, nessa mesma cidade, nascia Emile Durkheim, seu tio e sua maior influência na gestação de toda sua carreira. Segundo Cazeneuve, foi Durkheim seu guia e orientador em sua formação de filósofo, iniciada na Universidade de Bordeuauux, onde seu tio era professor de pedagogia e ciência social, de 1887 a 1902; antes de seus estudos universitários, Mauss fez se secundário no liceu de Épinal. Ao findar seus estudos em 1893, com sua licenciatura em filosofia (“agrégation”), dedicou-se inicialmente à história das religiões e ao pensamento indu, principalmente sob a direção de Silvain Lévi. Ao tempo de sua agregação tinha então 23 anos. Depois de realizar vários estágios em universidades estrangeiras, como Leiden, Breda e Oxford, torna-se, em 1900, assistente de Foucher, diretor de estudos de história de religiões da Índia na “École Pratique des Hautes Études”, para, dois anos depois, suceder Leon Marillier na cátedra de história da religião de povos não-civilizados na mesma instituição.

Em sua aula inaugural Mauss já se antecipava a qualquer equívoco referente à ambigüidade do título de sua cátedra. Assim iniciava sua aula: “Senhores, que o próprio título desta conferência se prestará a certas confusões, a certas apreensões, se não tomarmos cuidado de determinar o sentido que deve ser dado a essas palavras ‘História de Religiões de Povos não Civilizados’. É certo que para o grande público esse nome desperta uma idéia suficientemente nítida. Mas, ao contrário, para qualquer um que refletir sobre as noções mais que sobre as necessidades de ensino, tal modo de falar oferece dificuldades reais. Com efeito, não existem povos não civilizados. Existem apenas povos de civilizações diferentes. A hipótese do homem ‘natural’ está definitivamente abandonada”⁵. Nessa mesma aula um segundo esclarecimento era dado por Mauss aos seus atentos ouvintes, como a dissipar qualquer dúvida sobre a complexidade da investigação etnológica: “Na pátria de Descartes, estamos muito preocupados em começar ‘pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer’, para não sentir todo o preço das pesquisas que recaem sobre os fenômenos elementares. Mas é aqui que sou levado para o meu segundo ponto. Como observar os fatos? Quero lhes dizer que os fatos são interessantes porque ‘simples e fáceis de conhecer’. Mas é necessário provar minha afirmação. Os fenômenos religiosos que representam as sociedades das quais estou a lhes falar, têm justamente a reputação de nem ser ‘simples’, nem ‘fáceis de conhecer’. – Vou lhe explicar primeiramente em que medida

² Jean Cazeneuve, Mauss, Presses Univrsitaires de France, Paris, 1968, pp. 5-12.

³ Claude Lévi-Strauss, “Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss”, in Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950; tradução brasileira E.P.U./EDUSP, São Paulo, 1974.

⁴ Victor Karady, in “Présentation de l’édition”, Marcel Mauss, Oeuvres 1. Les Éditions de Minuit, Paris, 1968.

⁵ Marcel Mauss, Oeuvres 2., o.c., pp. 229-230.

são simples. (...) Os fenômenos religiosos que observamos atualmente na Austrália, por exemplo, não são certamente nem simples nem primitivos. As sociedades australianas ou americanas têm todas atrás de si uma longa história. Elas são tão velhas quanto as nossas, talvez mais velhas, se é verdadeiro, o que é infelizmente bastante duvidoso, que se tenha encontrado na América e na Austrália traços do homem terciário. Porém elas permanecem espécies mais simples que nossas sociedades”⁶.

Finalmente seria ainda nessa Aula, portanto no primeiro período de sua carreira profissional, que Mauss iria fixar uma idéia – sobre a qual mais adiante voltaremos a falar – responsável por um dos marcos mais sólidos de sua postura teórica e metodológica: a afirmação do caráter inconsciente dos costumes. No extrato dessa Aula Inaugural, intitulado “Ofício de Etnógrafo, Método Sociológico”, Mauss estabelece igualmente uma relação da Etnologia com a Linguística que Lévi-Strauss haveria de desenvolver e transformar num dos pontos básicos da Antropologia Estrutural: “Do mesmo modo que o lingüista deve buscar sob as falsas transcrições de um alfabeto os verdadeiros fonemas que eram pronunciados, assim também sob as melhores informações dos indígenas, oceânicos ou americanos, deve o etnógrafo buscar os fatos profundos, inconscientes quase, porque eles existem apenas na tradição coletiva”. Nesse texto pelo menos três pontos podem ser destacados, como marcantes da maneira como Mauss assumia o seu “métier” de professor e pesquisador: primeiro, o caráter coloquial, sempre polêmico, de seu ensinamento, já revelador do excelente professor que seus inúmeros discípulos e contemporâneos haveriam de testemunhas; segundo, a importância que ele atribuía aos dados etnográficos (particularmente os produzidos por membros do Bureau of Ethnology, da Smithsonian Institution dos Estados Unidos da América, diferenciando-se dos depoimentos de cronistas e viajantes, utilizados sem nenhuma crítica na antropologia de “fin de siècle”); terceiro, a indispensabilidade da “explicação sociológica dos fatos”, como preconizava Durkheim (toma os fenômenos religiosos, tópico central de seus cursos, como fenômenos sociais, “objetivamente constatados”, ilustrando com a prece – que seria o tema de sua tese de doutorado, infelizmente inacabada).

Mesmo nessa época, Mauss já revelava que seus interesses não se voltavam exclusivamente para a vida acadêmica. Relata-nos Cazeneuve que por ocasião do caso Dreyfus, Mauss apoiou ativamente Zola, como militante que era dos “Estudantes Coletivistas”. Em 1904 participava juntamente com Jaurès e outros na fundação do Jornal L’Humanité, no qual haveria de colaborar durante vários anos e contribuir à causa socialista. Tomou parte também num movimento denominado de “Universidades Populares”, mas certamente, como indica Cazeneuve, “seu socialismo era mais reformista do que revolucionário”⁷. Porém, sua posição política não era isolada. Expressava, no contexto da Terceira República que então vigorava, “sua esquerda, um sólido socialismo universitário, para não dizer normalista” – como comenta Denis Hollier em sua breve introdução ao número de L’Arc (nº 48) dedicado a Marcel Mauss. Em duas ocasiões pelo menos Mauss demonstraria o caráter não revolucionário de seu socialismo: em 1924, em sua “Appréciation sociologique du bolchevismo”, e, em 1928, em sua introdução ao estudo de Durkheim sobre o socialismo: na primeira, ele defende a liberdade de mercado, lamenta a imposição da vontade pela violência e critica o bolchevismo de não estar apoiado numa moral aceita pela base; na segunda, se opõe a

⁶ Marcel Mauss, Oeuvres 1., o.c., pp. 489-490. Essa Aula Inaugural foi divulgada em extratos, distribuídos nos diferentes volumes das Oeuvres.

⁷ Jean Cazeneuve, Mauss, o.c., p. 10.

toda guerra de classes, ainda que sonhasse em que o poder fosse exercido pelos trabalhadores desde que lograssem maturidade política suficiente⁸.

Mas foi a guerra de 1914-1918, a que ficou conhecida como a Primeira Grande Guerra, que marcaria profundamente sua carreira, tanto emocional quanto intelectualmente. Embora não havendo pegado em armas propriamente, atuou como oficial intérprete mercê da fluência com que falava inúmeros idiomas. Nesse sentido, é bastante eloqüente a homenagem que em seu “In Memoriam” – escrito em 1925 para o primeiro número da nova série do *Année Sociologique* – Mauss presta a Durkheim e a todos os colegas e amigos que desapareceram naquele período, como Henry Bouchat, Maximo David, Antoine Bianconi, Robert Hertz, Paul Huvelin, entre outros, e ainda a André Durkheim, este o promissor filho de Durkheim. Para nós é um documento sobre a chamada “Escola Sociológica Francesa”, quando ela faz uma avaliação – através de um de seus membros mais dedicados – da perda que lhe representaram seus mortos. Mauss procura homenagear um a um, vendo neles o que poderia ter ganho a “Escola” se houvessem sobrevivido àquele triste período. “Descrevendo pessoa por pessoa, as contribuições que cada um de nossos mortos trouxeram, - escreve Mauss – mostraremos também como eles se articulavam. Não perderemos de vista jamais que havia entre nós uma verdadeira divisão de trabalho. Esse exemplo de nossos mortos será um modelo. Sem contar que mostraremos o que pôde, mesmo em nosso país tão pouco habituado ao trabalho em comum, uma sociedade de jovens sábios animados do sincero desejo de cooperar. – Ver-se-á que se não fosse a guerra, a sociologia, a ciência e nosso país estariam ricos de uma obra como poucas semelhantes foram produzidas”⁹. Depois da guerra e da morte de Durkheim, em 1917, Mauss – que já colaborava eficazmente no *Année Sociologique* -, constituiu-se em seu mais ativo organizador, como o principal herdeiro espiritual da “Escola Francesa”.

Começa, portanto, uma vida profissional extraordinariamente intensa, repartindo-se Mass entre aulas, conferências e atividades de administração, somadas a uma contínua produção de estudos, comentários críticos e comunicações, como suas *Oeuvres* – a que estamos seguidamente recorrendo – bem atestam. Torna-se secretário geral do *Institut de Sociologie* em 1925, e, no mesmo ano, funda o *Institut d’Ethnologie* da Universidade de Paris, juntamente com Paul Rivet e Lucien Lévy-Bruhl. Conta Louis Dumont que Mauss – de quem foi aluno – por essa época teve sua responsabilidde aumentada com a criação do *Institut*, já bastante grande desde a morte de Durkheim a quem havia sucedido na direção do *Année Sociologique*. Dando suas “Instructions” ano após ano, “atribuia muita importância a esses cursos elementares, evidentemente por que via nelas o meio de desenvolvimento futuro. Notar-se-á que, se Mauss formava seus estudantes prioritariamente para o trabalho monográfico de campo, ele não negligenciava jamais nem os problemas da difusão cultural e do empréstimo, nem a civilização material”¹⁰. A preocupação teórica com o que chamaríamos hoje de aculturação e com a tecnologia, exprime a mudança paulatina por ele feita do estudo exclusivo dos fenômenos religiosos para o da sociologia geral. Mas nessa sua indiscutivelmente eficaz atividade docente, geradora de tantos pesquisadores em etnologia, é notável que nunca tenha realizado pesquisa de campo! George Condominas faz o seguinte comentário que creio oportuno transcrever aqui: “O paradoxo maior da vida e da obra de Marcel Mauss é que este sábio que jamais realizou ‘trabalho de campo’, salvo uma curta excursão ao Marrocos, foi o instigador de um grande

⁸ Ibidem.

⁹ Marcel Mauss, “In Memoriam”, in *Oeuvres* 3, o.c., pp. 473-474.

¹⁰ Louis Dumont, “Une science en devenir”, in *L’Arc*, n° 48, 1972, p. 11.

movimento de pesquisas etnográficas que eclodiu na França no início dos anos trinta e não cessou de se desenvolver desde então. Fica-se impressionado com a diversidade de personalidades e de opções teóricas de seus primeiros discípulos: Marcel Griaule e Maurice Leenhardt, Claude Lévi-Strauss e André Leroi-Gourhan, Michel Leiris e André Haudricourt, Alfred Metraux e George Devereux, André Schaeffner e Denise Paulme, Louis Dumont e Roger Bastide, Georges-Henri Rivière e Robert Gessain, Jacques Soustelle e Maxime Rodinson, Germaine Dieterlen e Jacques Faublée, Henri Lehmann e Paul-Emile Victor ... É através do ensinamento desses últimos que os pesquisadores formados após a última guerra mundial recolheram a herança maussiana enriquecida de novos desenvolvimentos”.¹¹

Em 1931 é eleito membro do Collège de France. Mas a segunda guerra mundial que surgiria alguns anos mais tarde, haveria de golpeá-lo profundamente. Foram difíceis esses anos e, a partir da ocupação nazista da França, sua saúde declinou sensivelmente e, com ela, sua capacidade intelectual. Judeu de nascimento – se bem que nunca tenha sido religioso –, temeu ser atingido pelas perseguições raciais, ser preso e deportado. Embora tenha permanecido ativo até por volta de 1941, não voltou a ser o mesmo depois da liberação da França e da derrota da Alemanha. Em fevereiro de 1950 morria em Paris.

Uma periodização da história intelectual de Marcel Mauss não fugiria à clássica dicotomia entre os escritos da juventude e os da maturidade. Entretanto, como marcar esses períodos? Victor Karady sugere os anos 20 – especialmente 1925, data de publicação de seu mais famoso trabalho, “Essai sur le Don” – como provavelmente “o período mais fecundo de sua vida”. Quando, a partir desses anos, “seus esforços se concentram em duas direções principais. A primeira, dirigindo-se para a ampliação e o remanejamento do quadro teórico durkheimiano, a segunda para a aplicação dos princípios sociológicos a realidades que até então pareciam escapar à apreensão da análise sociológica”¹². Efetivamente, a considerarmos a segurança de Mass em repensar a herança de Durkheim, abrindo-lhe novas perspectivas, os anos 20 podem servir de marco de sua maturidade, ficando seus trabalhos anteriores situados na categoria de escritos de juventude. Aliás, há de se registrar, que a maioria dos trabalhos “de juventude” de maior fôlego, foram escritos de parceria seja com H. Hubert (“Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, 1899; “Esquisse d’une théorie générale de la magie”, 1904; “Introduction à l’analyse de quelques phénomènes religieux”, 1908), com P. Fauconnet (“Sociologie, 1901), com E. Durkheim (“De quelques formes primitives de classification: Contribution à l’étude des représentations collectives”, 1903) ou com H. Beuenat (“Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimo: Étude de morphologie sociale”, 1906). Nesse período, dos trabalhos que escreveu sem o concurso de companheiros e que estão classificados no rol dos ensaios (na cronologia de Karady), poucos são aqueles que podem ser considerados significativos em sua bibliografia. Certamente apenas dois trabalhos: “L’origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes”, de 1904, e “La Prière”, de 1909, sobre os quais voltaremos a falar.

Se o período da juventude não é muito difícil de precisar, o da maturidade apresenta algumas diferenciações que merecem ser sublinhadas. Tomado como um bloco – como tende a fazer Victor Karady – pode ocultar certas mudanças importantes

¹¹ Georges Condominas, “Marcel Mauss et l’home de terrain”, in L’Arc, o.c., p. 3.

¹² Victor Karad, o.c., p. XLIII.

na atividade e na forma de Mauss fazer antropologia. Louis Dumont, discípulo de Mauss, tão bom teórico quanto magnífico pesquisador de campo, oferece algumas indicações preciosas no sentido de uma periodização mais adequada¹³. É assim que a maturidade de Mauss tem pelo menos dois momentos que devem ser distinguidos: o primeiro, começaria com a morte de Durkheim, em 1917, portanto quase no final da primeira grande guerra; é quando Mauss se sente praticamente obrigado a assumir o papel do mestre, sobretudo como articulador do grupo – ou do que restava dele, ceifado que havia sido pela guerra – e de testamenteiro intelectual dos que morreram. Como exemplo disso, tem-se a _____ de Mauss em preparar a publicação das Mélanges do Hertz e a Education Morale e o Socialisme de Durkheim. E talvez sua primeira realização dentro desse planejamento tenha sido o preparo do trabalho inconcluso de Hertz, “Le Péché e l’expiation dans les sociétés primitives”, aparecido em 1921-22 na Revue de l’histoire des religions e precedida de uma “nota do editor”; nela Mauss faz uma breve mas excelente apreciação da obra de Hertz, dando-nos a um só tempo uma visão emocional e científica do seu jovem e malgrado companheiro. Mostrando que Hertz havia já se decidido pelos temas de suas investigações logo após sua agregação, diz que “ele optou pelas questões onde a moral relaciona-se com o religioso. E como não era nem destituído de humor e fantasia – nem de uma certa tinta de pessimismo –, ele se investiu da preocupação de compreender precisamente os lados sombrios e sinistros da mente humana. Nesta época – comenta Mauss – ele definiu seu campo de estudos. Primeiramente o que interessava era saber como o homem ‘chega à luz e à paz pela penitência e o perdão’. O ‘mistério do perdão’ (...) o intrigava”¹⁴. Além de divulgar com tanto devotamento e clarividência o trabalho daquele que foi, certamente, - e em sua opinião -, o companheiro mais dotado o brilhante, Mauss realiza as edições de inéditos de seu mestre Durkheim e reedições de suas obras já conhecidas. A reedição do “Lo Suicide” – cuja primeira edição havia sido em 1897 – para cuja pesquisa Mauss havia contribuído com o preparo das tabelas estatísticas – merece de nosso Autor um “avant-propos” extremamente elucidativo sobre essa sua atitude de se dedicar a manter vivo o pensamento dos que desapareceram. “Não sonhamos absolutamente atualizar esse trabalho. O pensamento de Durkheim por si próprio tem um valor histórico. Por outro lado, a pesquisa, os fatos expostos guardam ainda, após trinta anos, um nível científico sólido. Ao menos, o livro servirá ainda durante muito tempo a fixar quantitativamente o estado moral de sociedades européias da forma que se pôde observar nesta época. – Solicitamos, apenas, ao senhor Halbwachs, aquele que dentre os colaboradores e amigos de Durkheim era o mais competente em matéria de estatística moral, que tentasse, numa outra obra, esforçar-se por atualizar as pesquisas sociológicas sobre o suicídio”¹⁵. Efetivamente Maurice Halbwachs publicava, no mesmo ano de 1930, seu estudo sobre Les Causes de Suicide.

A segunda fase da maturidade de Mauss – ou o seu terceiro período, se contarmos o da juventude –, começa, segundo Dumont, em torno de 1930, por ocasião do falecimento de Henry Hubert – o companheiro com o qual Mauss escreveu maior número de trabalhos em co-autoria, como vimos. É também o período em que Mauss é eleito ao Collège de France. “A essa época – escreve Dumont – tinha-se a impressão que o destino exigia dele ocupar bravamente só, ou quase, o lugar de toda a equipe de

¹³ Cf. Louis Dumont, o.c.

¹⁴ Marcel Mauss, Oeuvres 3, o.c., p. 511.

¹⁵ Marcel Mauss, “Avant-Propos” à 2ª edição do Le Suicide de Émile Durkheim, Librairie Félix Alcan, Paris, 1930.

sábios com a qual ele havia iniciado o trabalho”¹⁶. É um período em que Mauss escreve relativamente pouco. Se considerarmos os dois períodos anteriores – o da juventude e o da primeira fase da maturidade –, o número de publicações é exíguo. As quase quatrocentas resenhas que Mauss escreve entre 1898 e 1913, e as 86 resenhas que seriam publicadas em 1925 no Année mostram a sua inexcelsível capacidade de leitura e de crítica. Ainda que tenha sido sempre um dos sustentáculos do Année Sociologique, nesse ano de 1925 parece que ele resolveu assumir inteiramente a tarefa de tirar o que seria o primeiro número de após guerra, o primeiro de sua nova série. Nesse número, além das mencionadas resenhas, publica seu famoso “Essai sur le don” e seu “In Memoriam” a Durkheim e seus colaboradores. Curioso que depois desse ano, Mauss não escreveria mais nenhuma resenha, limitando sua produção científica a comunicações, pequenas participações em debates, resumos de cursos – por sinal, muito bem organizados e de alto nível, extremamente criativos, trazendo sua marca de pensador profundo dos fatos sócio-culturais. Se na primeira fase de sua maturidade, como já se mencionou aqui, elaborou trabalhos de fôlego como “Essai sur le don” (1926), “Effect physique chez l’individu de l’idée de mort sugerée par la collectivité” (1926), “Parentés à plaisanteries” (também em 1926) e “Les civilisations: Eléments et formes” (1929), na segunda e última fase produz, de significativo, os ensaios “La sociologie en France depuis 1914” (1933) e “Fragment d’un plan de sociologie générale descriptive: Classification et méthode d’observation des phénomènes généraux de la vie sociale dans les sociétés de type archaïque” (1934); conte-se ainda uma comunicação que ficaria célebre, “Les techniques du corps” (1935) e uma conferência igualmente célebre, “Une catégorie de l’esprit humain: la notion de personne, celle de ‘Moi’, un plan de travail” (1938). Nesta segunda fase Mauss – e toda a Europa – vivem a pró-guerra, período que repercute intensamente em sua produção intelectual. Nenhum trabalho de fôlego é escrito. Depois da 2ª guerra mundial apenas dois trabalhos são publicados e em circunstâncias muito especiais: o primeiro, seu Manuel d’ethnologie, produto de notas de curso tomadas e organizadas por Denise Palme, sua ex-aluna, editado em 1947; o segundo, seu ensaio “La nation”, publicação póstuma (1956) e resultado de notas fragmentárias originárias dos anos 1919-1920 e prefaciado por Henri Lévy-Bruhl.

Um sensível indicador da “École Française de Sociologie” e das atividades de seu principal êmulo nos dois após-guerra, é o Année Sociologique. Depois das duas guerras mundiais, coube praticamente a Mauss restabelecer o instrumento básico de comunicação da sociologia e da etnologia francesa. Vimos que em 1925, volta a ser editado o Année, sob a direção de Mauss, criando a segunda série, denominada “nouvelle série” e iniciando-a com um volume de 1012 páginas, assim divididas: 186 de “memoires originaux” (como o seu “Essai sur le don”) e as páginas restantes com crítica bibliográfica. Vale reproduzir aqui os parágrafos iniciais do “avant-propos” do volume, dado o seu caráter histórico: “O Année Sociologique foi um grande empreendimento de Durkheim. Todos os tomos da coleção, inclusive o seu XIIº, estão esgotados, e, igualmente, a maior parte dos Travaux de l’Année Sociologique. – Conquanto tenhamos podido continuar a publicá-los, tivemos de interromper o Année Sociologique depois de 1913, data em que apareceu o XIIº e último volume, dando conta dos trabalhos publicado de julho de 1909 a julho de 1912. – Retomamos agora a publicação, após um longo e trágico intervalo, durante o qual desapareceu nosso fundador, Émile Durkheim, e muitos de nossos antigos colaboradores”¹⁷. Essa nova série viria a ser igualmente

¹⁶ Louis Dumont, o.c., p. 12.

¹⁷ Année Sociologique, Nouvelle Série, Tome I (1923-1924), Librairie Felix Alcan, Paris, 1925, p. 1.

interrompida. Após um curto período (1934-1938) em que se publicou os Annales Sociologiques, renasce o Année, agora em sua terceira série, em cujo “avant propos” lê-se o seguinte: “Oferecemos ao público a terceira série do “Année Sociologique”, em realidade a quarta, se se conta os “Annales Sociologiques”, que se diferenciam apenas pelo nome. Seu aparecimento coincide com o quinquagésimo aniversário do primeiro tomo do “Année” fundado por Durkheim. Entre os colaboradores daquele primeiro volume bem poucos vivem ainda, pois a sociologia francesa foi cruelmente castigada pelas duas guerras mundiais”¹⁸. Dentre os poucos sobreviventes estava Mauss, de tal forma doente entretanto – e em consequência da guerra como vimos – que não sobreviveria o ano seguinte ao ressurgimento da revista da qual, indubitavelmente, foi o seu maior organizador e incentivador.

Talvez o melhor sumário da obra de Mauss tenha sido feito por Cazeneuve em seu livro Sociologie de Marcel Mauss¹⁹. É um livro que poderia ser caracterizado como o mais descritivo, talvez aquele em que o autor não se permitiu a nenhuma leitura que não fosse a mais linear possível, evitando ir além do mais explícito e conhecido da obra de Mauss. Sem querer fazer injustiça a Cazeneuve, dir-se-ia que seu livro não procura descer às profundezas do pensamento maussiano, como procura, por exemplo, fazer Lévi-Strauss – o que, por sua vez, torna sua interpretação bastante controversa. Já com Cazeneuve pouca margem há para controvérsias, dando-nos de Mauss uma apresentação bastante esquemática mas de não menor utilidade para uma introdução àquilo que chama de “Sociologia de Marcel Mauss”. Certamente não se tentará aqui repetir esse esforço de síntese de Cazeneuve. Apenas alguns tópicos serão considerados, desde que se imponham para a sustentação de nossa leitura.

O primeiro tópico, de caráter mais geral, prende-se à articulação da sociologia com as demais ciências do homem. É um tópico clássico em qualquer disciplina em constituição ou recém-constituída – e Mauss não poderia deixar de apreciar as relações entre a sociologia stricto sensu e as disciplinas que lhe seriam correlatas. À primeira ele atribui como domínio “os fenômenos gerais da vida social” (“Les phénomènes généraux de la vie sociale”) e como disciplina específica, voltada a esses fenômenos, reserva o termo Sociologia Geral. As sociologias especiais seriam elas: sociologia religiosa, sociologia jurídica, sociologia moral, sociologia econômica, além de outras existentes ou a serem criadas, todas elas, entretanto, correspondentes não à realidade propriamente dita mas ao estado de nossos conhecimentos. Tais sociologias implicariam um duplo tratamento metodológico. Do ponto de vista morfológico, o estudo é feito com ênfase na estruturação do grupo social, enquanto massa humana acentada sobre seu território; para tanto, disciplinas auxiliares odem ser recorridas, como a demografia, a geografia humana e a “técnico-morfologia”. Do ponto de vista fisiológico, estudar-se-ia “a vida da sociedade”, a saber, essa estrutura em movimento, seja como fatos de consciência, seja como fatos materiais; fenômenos de ordem técnica (de corpo ou instrumental), estética, econômica, jurídica, religiosa, científica, são relevantes para a fisiologia social, envolvendo igualmente uma fisiologia das práticas e outra das instituições. Naturalmente que Mauss, ao tratar da sociologia e dos fenômenos que ela recobre, procura fundamentá-la estabelecendo limites entre a sociologia e outras disciplinas,

¹⁸ Année Sociologique, Troisième Série, Tome Premier (1940-1948), Presses Universitaires de France, Paris, 1949, p. IX.

¹⁹ Jean Cazeneuve, Sociologie de Marcel Mauss, o.c., 128 pp.

como a psicologia, por exemplo. Nesse sentido, as relações entre uma e outra passa a ser de indispensável avaliação, dado o fato de compartilharem áreas de conhecimento muito próximas – o que teria levado psicólogos como Mac Dougall a tentarem absorver a sociologia na psicologia, tornando aquela um simples capítulo desta²⁰. O esforço de Mauss em marcar as fronteiras entre ambas disciplinas, lembra de certo modo – guardadas as proporções – o de Husserl – de cuja fenomenologia era, aliás, admirador – em sua crítica ao psicologismo como base de fundamentação de sua filosofia, como “ciência rigorosa”. Seu contemporâneo, apenas 13 anos mais velho, Husserl não era desconhecido de Mauss, como também não o era Max Scheler – como demonstra uma interessante resenha datada de 1925²¹ a propósito de dois manuais então publicados a respeito da fenomenologia; nesta resenha Mauss comenta ser “muito tarde para descrever todo este movimento (fenomenológico) que data de 1911-1914, e muito cedo para fazer um balanço”, ainda que considere a existência de reais afinidades entre a abordagem fenomenológica e a sua sociologia, mesmo tendo-se em vista o caráter muitas vezes místico e intuicionista dessa filosofia. Não obstante diz: “O parentesco entre essas doutrinas e as nossas é evidente até no _____ entre juízos de valor e juízos de realidade, tomada de consciência, tomada de posição, aquilo que liga a consciência do sagrado e a do profano são simplesmente obscurecidos ou enriquecidos, como se verá, por Max Scheler e seus discípulos”. Por seu sociologismo destaca Scheler – e não Husserl -, por surpreender naquele o incentivador de uma nova sociologia, na qual a análise dos fatos, mesmo os religiosos, estaria desembaraçada de toda metafísica, pois vistos de modo rigorosamente fenomênico.

Não que se queira atribuir a Mauss uma preocupação de “fundar” a Sociologia com o empenho e a profundidade que Husserl teve relativamente à Filosofia, nem mesmo com a determinação e a criatividade que teve Durkheim no inaugurar uma Sociologia marcadamente separada de suas disciplinas limites à época, como a Psicologia e a Filosofia. Porém, parece-nos importante sublinhar que a despeito da ausência de uma preocupação sistemática em toda a sua obra, Mauss sempre soube pensar com incedível rigor. O “esprit de système” de que se falou atrás foi sempre um componente atuante em seu pensamento e sempre presente em suas reflexões. Pensar sociologicamente para Mauss é realizar de modo sistemático a ruptura epistemológica preconizada por Durkheim e integrada pela “École Française” em sua prática teórica cotidiana; é integrá-la quase como um hábito mental, atualizando continuamente a especificidade do raciocínio sociológico -, mas, para Mauss, não ao preço do desconhecimento ou da anulação de setores contíguos do saber como o da Psicologia, da Economia ou da Tecnologia; para nosso Autor, tratar-se-ia antes de articulá-los.

Mais do que com relação a outras disciplinas científicas, é frente à Psicologia que a Sociologia Maussiana empenha-se em marcar seu domínio de ação. Já em 1901, quando escreve com Paul Fauconnet o verbete “Sociologie” para a Grande Encyclopédie, é distinguido a Sociologia da Psicologia que Mauss tenta constituí-la: “Há nas consciências, representações coletivas que são distintas de representações individuais. Sem dúvida as sociedades são feitas de indivíduos e, conseqüentemente, as representações coletivas são devidas à maneira pela qual as consciências individuais podem agir e reagir umas sobre as outras no seio de um grupo constituído. Mas essas ações e essas reações dão origem a fenômenos psíquicos de um gênero novo que são capazes de evoluir por si próprios, de se modificar mutuamente e cujo conjunto forma

²⁰ Cf. Marcel Mauss, “Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie”, in Journal de Psychologie (1925), reproduzido em Marcel Mauss, Sociologie et Anthropologie, o.c.

²¹ Année Sociologique, Nouvelle Série, Tome I, o.c.

um sistema definido. Não somente as representações coletivas são feitas de outros elementos diferentes das representações individuais, mas ainda têm na verdade um outro objeto. O que elas exprimem, com efeito, é o próprio estado da sociedade”²². Num pequeno trabalho que Mauss escreveria vinte anos depois, “L’expression obligatoire des sentiments (rituel oraux funéraires australiens)”, publicado no *Journal de Psychologie*²³, vemos uma ilustração bastante feliz da aplicação daquelas idéias num caso concreto de análise. Nesse trabalho Mauss logra distinguir três domínios: o biológico, o psicológico e o sociológico; a partir da consideração de um fenômeno como as “lágrimas”, Mauss demonstra o caráter igualmente sociológico das mesmas mediante a análise de um rito oral funerário australiano ao qual se poderia chamar de saudação lacrimosa, ou como escreve Mauss – e o leitor poderá por si próprio avaliar – “... toda uma série de expressões orais de sentimentos não são fenômenos exclusivamente psicológicos ou fisiológicos, mas sim fenômenos sociais, marcados por manifestações não-espontâneas e das mais perfeita obrigação”. Será extemporâneo comentar que à diferença do discurso filosófico voltado para sua própria fundamentação, o discurso maussiano procura persistentemente fundamentar o conhecimento sociológico mediante a construção de argumentos a um só tempo voltados para a teoria de um objeto qualquer (no caso, a saudação lacrimosa) como para a teoria da teoria, i.e., da sociologia enquanto disciplina científica. Em outras palavras, as questões de meta-teoria são para Mauss sistematicamente objeto de reflexão mas se situam no próprio interior de discursos elaborados sobre realidades concretas.

Minha leitura de Mauss – como de resto de qualquer autor clássico, seja ele filósofo ou cientista -, menos do que se cingir a contribuições suas ao conhecimento de objetos reais ou, de teorias construídas para explicá-los, visa apreender o próprio processamento do saber. Como se processa o conhecimento em Mauss? O fazer sociologia – melhor diríamos, antropologia – parece-me ser o seu melhor ensinamento, a despeito de suas evidentes contribuições ao conhecimento de determinados fenômenos sócio-culturais, como a magia, os ritos religiosos, o dom, a persona, entre outros, que tanta notoriedade deram a Mauss na França e no estrangeiro. Sua obra quando não nos coloca diretamente frente a este fazer, está eivada de pistas nesse sentido. São essas pistas que creio interessante encontrar e seguir numa apresentação de autor que tanta contribuição deu à criação daquilo que chamamos hoje de Antropologia Social. E não tenho dúvidas que mesmo para sua consolidação, como disciplina voltada aos “fenômenos gerais da vida social”, o pensamento maussiano se fará presente.

O caráter inovador da antropologia de Mauss já se pronuncia em sua aula inaugural do Curso “História das Religiões dos Povos Não-Civilizados” – a que já me referi no início deste ensaio – ao indicar o costume e seu caráter inconsciente como o foco de investigação do etnólogo. Essa descoberta de Mauss, sugerida pela boa leitura de um depoimento de um missionário especialmente dotado de sensibilidade e inteligência, estabeleceu um conjunto de diretrizes sob cujo império a Antropologia haveria de se desenvolver. Surge – creio que pela primeira vez – a lingüística como paradigma da investigação etnológica, na medida em que se reconhece que o costume é da ordem da linguagem, isto é, de cujas regras os agentes não possuem consciência. Ou

²² Marcel Mauss, *Oeuvres* 3, o.c., pp. 160-161.

²³ *Journal de Psychologie*, n° 18, 1921, pp. 425-434.

melhor, tal como a gramática de uma língua não é conhecida aos seus falantes, a “gramática social” de uma sociedade não o é aos seus membros. Claude Lévi-Strauss formulou isso com extrema precisão, mas na esteira de Mauss. E outros antropólogos modernos, como um Max Gluckman, na Inglaterra, ou um Ward Goodenough, nos Estados Unidos, ainda que ignorando Mauss, defenderam respectivamente o costume e as gramáticas sociais como objeto privilegiado do pesquisador. Quando Gluckman diz que “Em todos os níveis da sociedade encontramos costumes: e onde quer que haja costume, há campo para análise antropológica”²⁴, ele está viabilizando a antropologia para o conhecimento de toda e qualquer sociedade, tal como Mauss assim o imaginava – ainda que, curiosamente, um e outro se dedicassem ao estudo das sociedades tribais ou “povos não civilizados”. E quando Goodenough se utiliza de noções emprestadas à lingüística, como a de “gramaticidade” de relações sociais de identidade²⁵, ou a de “idioloto” aplicada às variações individuais que teriam lugar na cultura de uma sociedade²⁶, ele está levando às últimas conseqüências – na medida em que caminha para a formalização – o paradigma maussiano da linguagem. Por mais diferentes que sejam os autores citados – entre si e com relação a Mauss (inclusive o próprio Lévi-Strauss) –, possuem em comum a alta qualidade do seu fazer antropologia, desfrutando em seus países de um indiscutível pioneirismo em suas respectivas linhas de trabalho. Nessas linhas, ainda que seus autores não o reconheçam explicitamente (e aqui excluimos Lévi-Strauss), raciocina-se com o inconsciente, ou, melhor, com a realidade ineludível dos fenômenos não-conscientes, tal como Mauss previra em princípios dos século.

Mas talvez seja em “La Prière” onde Marcel Mauss exercita de forma mais sistemática “o ofício do etnógrafo” e “o método sociológico”. Escrita em 1909, “A Prece” tinha que iniciar por um esforço de ascepcia do campo antropológico mediante críticas a diferentes tradições de estudo dos fenômenos religiosos, como a justificar uma abordagem de certo modo inédita – mesmo para a Escola Francesa de Sociologia, haja vista que o próprio Durkheim publicaria seus Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse em 1912. É assim que critica a Escola filológica dedicada ao estudo das religiões: “... buscavam (os filólogos) sobretudo determinar o sentido das palavras que o crente pronunciava, mais do que explicar a eficácia delas”; critica os historiadores: “sobretudo em descrever que se preocupa o historiador (...), não pesquisa nem os princípios nem as leis”; critica os próprios antropólogos: “interessados em pesquisar o que há de comum na vida de toda a humanidade” (objetivo que contraria o essencial do enfoque maussiano, voltado às manifestações concretas dessa humanidade ou às suas modalidades); e, finalmente, critica os filósofos: que “tentaram uma explicação racional da prece (...) se propuseram a determinar as suas causas humanas (e) admitiram como evidente que é uma única modalidade de sentimento religioso que se desenvolveu por toda parte na prece”. Porque “lhes pareceu completamente natural analisar suas próprias noções que lhes são dadas em total e clara consciência – eles acreditam – para serem capazes de compreender as idéias de outrem”, utilizaram-se do método introspectivo. Isso significa que os filósofos – segundo Mauss – não estudaram a prece, mas “a idéia

²⁴ Max Gluckman, Politics, Law and Ritual in Tribal Society, Aldine Publish., Co., Chicago, 1965, p. 300.

²⁵ Ward Goodenough, “Rethinkin ‘Status’ and ‘Role’: Toward a General Model of the Cultural Organization of Social Relationships”, in The Relevande of Models for Social Anthropology (Ed. Michael Baton), A.S.A. Monographs 1, Tavistock Publ., 1965.

²⁶ Ward Goodenough, Description and Comparison in Cultural Anthropology, Aldine Publish. Co., Chicago, 1970.

que fazem dela”. Mauss, finalmente, dá-nos o argumento definitivo contra as diferentes orientações criticadas: “acontece-nos a miúde realizar um ato do qual é impossível perceber as razões, o sentido, o alcance, a verdadeira natureza; freqüentemente, nossos esforços para sermos conscientes só fazem nos levar a nos enganarmos sobre nós mesmos. A idéia que possamos nos fazer, mesmo de uma prática que nos é habitual, é apenas uma expressão inteiramente inadequada dela. Uma coisa é o conhecimento empírico de uma língua, mesmo o que possuem um poeta, um dramaturgo, outra coisa é o conhecimento que dela têm o filólogo e o lingüista. Da mesma maneira, uma coisa é a prece, e outra coisa é a representação dela que, por seus próprios meios, pode fabricar um espírito, mesmo religioso e culto”. Nessas poucas linhas, Mauss oferece uma lição de método, melhor diria, de postura metódica, segundo a qual a melhor mente é incapaz de conhecer, pela introspecção, os fenômenos do espírito²⁷.

A importância dessas reflexões, levadas a efeito em 1909, está na necessidade de legitimar a investigação sociológica nos meandros da vida religiosa até então penetrados pelo teólogo, pelo filósofo e outros impenitentes cultores da “observação interior” como procedimento habitual de conhecimento. O ensinamento de Mauss é tanto mais vigoroso quanto dirigido ao estudo de fenômenos como a prece, “espirituais” por excelência, e nem por isso (ou exatamente por isso) efeitos à apreensão introspectiva. É no social que o nosso autor irá encontrar base para esse conhecimento. Mas não fica aqui sua lição. Sem desejar “tratar perpetuamente questões de metodologia” – numa alusão às Regras do Método Sociológico de Durkheim, definitivas à época e contra as quais, por solidariedade ao mestre, não desejava contraditar -, Mauss acaba enveredando para um tratamento exemplar de um objeto cultural como a prece. Exemplar, porque dá-nos uma orientação metodológica sobre a pesquisa do social em geral, enfatizando o papel da definição, ponto de partida de qualquer investigação, tomando-a como um instrumento indispensável à construção de qualquer objeto de estudo. “Se sabemos agora que existe em algum lugar um sistema de fatos chamados preces, deles temos ainda apenas uma apreensão confusa: não conhecemos sua extensão, nem os limites exatos. Precisaremos, então, antes de tudo transformar esta impressão indecisa e vaga numa noção distinta. Aí está o objeto da definição”. Mas isto é apenas o começo, pois como diz Mauss “Não se trata, bem entendido, de definir de chofre a própria substância dos fatos”; esta virá “no fim da ciência”; pois a definição “está destinada apenas a iniciar a pesquisa, a determinar a coisa a estudar, sem antecipar os resultados do estudo”; ela apenas serve para limitar “o campo de observação”. Afinal de contas “Trata-se de saber quais são os fatos que merecem ser chamados de preces”²⁸.

Se falarmos de fatos, trata-se, portanto, de observá-los primeiramente para, depois, explicá-los. Mauss estabelece o caráter de observação dos fatos. Atribui uma propriedade especial a fatos do tipo daqueles reconhecidamente históricos ou etnográficos: essa propriedade é a de serem construídos pela crítica. É necessário lembrar que Mauss foi sempre um “observador” peculiar: a rigor, era um coletor de observações de outros, sejam etnógrafos, cronistas, viajantes ou missionários. Daí o papel fundamental que empresta à crítica daquelas observações, como um meio de estabelecer o “coeficiente de erro” que elas próprias (crítica interna) ou os documentos em que estão registradas (crítica externa) comportam. Mas discutindo a maneira de observar os fatos escrupulosamente, adverte para os perigos da busca compulsiva do detalhe. Eis sua primorosa recomendação: O sociólogo “também se esforça por descobrir o detalhe dos fatos, e se obriga a vinculá-los a um meio bem descrito. Mas a

²⁷ O texto original (aqui parafraseado) de “La Prière” está em Oeuvres 1, pp. 267-273.

²⁸ Idem, pp. 385-386.

fixação do detalhe não é para ele o todo da ciência. E o meio para o qual se dirige sua atenção é, antes de tudo, o conjunto de instituições sociais, com as quais o fato é solidário. Conduzida com esse espírito, a crítica não se arrisca a se perder em comentários, em discussões de simples curiosidade. Ela prepara as vias para a explicação”. E explicar “é estabelecer, entre os fatos uma vez determinados, uma ordem racional”. Estudando-se a prece, será não se limitar ao fato de como se reza em diferentes sociedades, mas “buscar relações que unem os fatos da preces uns aos outros, e aos outros fatos que os condicionam”. Lévi-Strauss estabeleceria, posteriormente, inspirado em Mauss (e no racionalismo inerente ao pensamento francês), a noção de ordem, como instância geradora da explicação. Todavia, para a investigação da prece, uma segunda modalidade de explicação parece ser mais recomendável. Mauss a chama de “explicação genética”, segundo a qual se parte da forma mais rudimentar de prece para determinar “a forma imediatamente superior”; superior no sentido de menos rudimentar formalmente falando, se bem que se prenda ainda a questões de origem, sucessão (de forma), guardando um ranço evolucionista, muito condizente – é necessário assinalar – com sua época. Porém, no raciocínio de Mauss prevalece, mesmo sob a idéia da história, o sentido da lógica das transformações dos ‘mais simples’ aos ‘mais complexos’. Entretanto, sua explicação genética significa explicação dinâmica do conjunto dos fatos e, para tal, supõe a apreensão da história, como plano em que se dá a sucessão de formas, “como fator importante da explicação”²⁹.

Antes de concluirmos essas considerações referentes à metodologia de “A Prece”, cabe, como ilustração de sua operacionalidade, chegar à tese central – sem que com isso possa o leitor se dispensar de uma leitura acurada do texto, sobre o qual é preciso que se diga tratar-se apenas de um fragmento (a introdução) de uma obra inacabada: contudo, essa introdução – que seria o “Livro ‘’ da Tese -, segundo Victor Karady, estaria “definitivamente acabada”, o que dá ao texto expressiva autoridade para guiar o leitor ao centro da metodologia maussiana. É assim que a tese de “A Prece” está proposta na análise da noção de rito à qual, como se verá, a noção da prece se associa. Mauss começa por diferenciar o rito do costume, da convenção social, da etiqueta, enquanto el “é eficaz por si mesmo”. Malgrado exclua os ritos sociais, i.e., não-mágicos, não religiosos, da categoria rito³⁰, Mauss realiza uma distinção extremamente operacional entre rito religioso, sagrado, e rito mágico, profano. Por exemplo, a prece como um rito pertencente ao domínio do sagrado, opõe-se ao feitiço pertencente ao domínio do profano: a primeira exprimindo um ato religioso, de inovação de uma entidade, uma força exterior ao próprio ato; o segundo, único e simples, sem ter necessidade de invocar qualquer força exterior a si mesmo, dá-nos pontos de referência que ainda hoje podem nos orientar criativamente no estudo do mundo mágico-religioso. Todavia, mais do que nos pareça importante sua definição dos ritos religiosos (nos que inclui a prece) como “artes tradicionais eficazes que se relacionam com coisas consideradas sagradas”, é na sua argumentação, no rendilhado de suas reflexões que vamos encontrar o ensinamento que buscamos: como pensar antropologicamente. E é através dessa maneira de pensar que Mauss nos guia para a constituição de seu objeto de estudo: a prece, como rito oral. Distinguindo-a dos ritos manuais, onde o movimento do corpo e o deslocamento de objetos dão-lhes características, Mauss estabelece a noção de

²⁹ Idem, pp. 388-393.

³⁰ Tal exclusão constitui uma marca da antiguidade do texto no que se refere particularmente à construção de um teoria do rito – a compararmos com os trabalhos de Lévi-Strauss, Victor Turner, entre outros, e, sobretudo, Leach de “Ritual in Man” (in Philosophical Transaction fo the Royal Society of London, Series B. Biological Sciences, n° 772, vol. 251, 1966, pp. 403-408).

rito oral, segundo a qual são as “locuções rituais”, as características essenciais. Não que ache simples fazer concretamente, i.e., empiricamente, a distinção; mas fornecendo critérios para tal, abre as mais amplas possibilidades para a análise e elabora uma definição preliminar da prece: “um rito religioso, oral, diretamente relacionado com as coisas sagradas”. Infelizmente, por não haver jamais terminado seu projeto de tese, seu texto conclui com uma promessa e não com um resultado à altura dos objetivos propostos pelo autor.

Além da questão metodológica que a obra de Mauss propõe e que em “A Prece” vimos tão bem formulada, seus ensaios revelam um esforço notável de construção de teorias parciais da sociedade. Um deles, certamente o mais conhecido e onde o método e a construção de teoria andam pari passu com absoluto sucesso, é o seu “Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques”. Por seu sub-título, “forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”, já se depreende o alcance de seu ensaio sobre a dádiva (ou dom); a busca da lógica de um “fato social total”; a saber, com sublinhou Lévi-Strauss, a constatação de que o social só é real na medida em que esteja integrado em um sistema. Não irei resumir aqui esse ensaio, de cuja leitura integral o leitor de Mauss não poderá se furtar – haja visto que o mesmo já está traduzido para o português³¹ -, porém creio útil destacar alguns pontos, de resto apontados por diferentes autores que comentaram esse ensaio, considerado como sua obra prima. “Ao ler a maior parte dos comentadores de Marcel Mauss – escreve Gazeneuve -, chega-se à conclusão de que o conceito chave de sua obra, ou aquele ao qual ao menos tem se dado uma importância considerável aos olhos de seus sucessores, é a noção de ‘fato social total’³². Desde logo se constata que é no “Ensaio sobre o Dom” que tal conceito, ainda que central em toda a sua obra, opera da maneira mais plena e acabada. Senão vejamos. Já na escolha da epígrafe do ensaio – oito estrofes do Hamaval, um dos velhos poemas do Edda escandinavo -, Mauss enuncia o tema do dom e o desnuda de sua aparência, isto é, de sua gratuidade; e comenta: “Vê-se o tema. Na civilização escandinava, e em muitas outras, as trocas e os contratos fazem-se sob forma de presentes, teoricamente voluntários, mas na realidade obrigatoriamente dados e retribuídos”³³. Combinando com grande erudição conhecimentos etnográficos e de história antiga, Mauss reúne uma documentação bastante rica de dados que submete à crítica interna e externa de uma maneira exemplar. É assim que encontra em diferentes sociedades fenômenos sociais cuja inteligibilidade está nas regras de reciprocidade obrigatória entre coletividades que os presidem. “Nesses fenômenos sociais ‘totais’, como nos propomos chamá-los – escreve Mauss -, exprimem-se, ao mesmo tempo e de uma só vez, toda espécie de instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas políticas e familiares ao mesmo tempo; econômicas – supondo formas particulares de produção e de consumo, ou antes, de prestação e de distribuição, sem contar os fenômenos estéticos nos quais desembocam tais fatos e os fenômenos morfológicos que manifestam essas instituições”³⁴. Nessas sociedades, à diferença das nossas, não se trata “de simples troca de bens, de riquezas ou de produtos no decurso de um mercado de indivíduos. Em primeiro lugar, não são indivíduos, e sim coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam; as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais – clãs, tribos, famílias – que se enfrentam e se opõem, seja em grupos, seja face a face, seja por

³¹ Cf. Marcel Mauss, Sociologia e Antropologia, volume II, o.c.; as citações adiante, referentes a esse Ensaio, serão tiradas dessa tradução.

³² Jean Cazeneuve, Sociologie de Marcel Mauss, o.c., p. 116.

³³ Marcel Mauss, Sociologia e Antropologia, volume II, o.c., p. 41.

³⁴ *Ibidem*.

intermédio dos seus chefes, ou seja ainda das duas formas ao mesmo tempo. Ademais, o que trocam não são exclusivamente bens e riquezas, móveis e imóveis, coisas economicamente úteis. Trata-se, antes de tudo, de gentilezas, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras em que o mercado é apenas um dos momentos e onde a circulação de riquezas constitui apenas um termo de um contrato muito mais geral e muito mais permanente. Enfim, essas prestações e contra-prestações são feitas de uma forma sobretudo voluntária, por presente, regalos, embora sejam, no fundo, rigorosamente obrigatórias, sob pena de guerra privada ou pública. Propusemo-nos chamar a tudo isso de sistema de prestações totais”³⁵.

Essa instituição “total” se encontra, no seu tipo mais puro, entre os *tlinkt* e os *haida* do noroeste americano, onde a troca de dádivas se dá entre metades e para a qual Mauss utiliza-se do termo potlatch – “como o fazem aliás os autores americanos, servindo-se do nome chinook que se integrou na linguagem corrente dos brancos e índios de Vancouver ao Alaska. Potlatch quer dizer essencialmente ‘alimentar’, ‘consumir’”³⁶. A descrição que ele nos dá, fundada em fontes fidedignas, é suficientemente longa e complexa para transcrevê-la ou resumí-la aqui. O importante será reconhecer que na essência do fenômeno está a idéia de contrato. Como Mauss procura mostrar, são princípios de moral e de economia que regem as transações humanas nas “sociedades arcaicas” o que sob a aparência do dom, da dádiva, escondem-se regras de reciprocidade obrigatória. Como assinala Cazeneuve: “Este sistema de trocas de que o potlatch é a manifestação mais evidente, é a forma arcaica de troca (...) e marca uma fase de transição entre o sistema mais primitivo da ‘prestação total’ de clã a clã ou de família a família e o contrato individual, a troca mercantil. Trata-se de formas intermediárias entre a troca por complementaridade, tal como se observa nas tribos australianas, e a economia moderna”³⁷. Menos do que um estado evolutivo (explicação que as teorias vigentes na época poderiam animar), mais como uma forma estrutural de transformação (que uma leitura moderna permitiria), o potlatch exprime, no limite, modalidades do contrato encontradas em grande número de culturas e em diferentes latitudes, como mostra Mauss, mercê de um manejo exímio do método comparativo. Graças ao bom uso da comparação, aliada à massa de informações que possuía, Mauss “Por vezes, e surpreendentemente, - como escreve Evans-Pritchard – era capaz de ensinar aos especialistas o que em seus próprios textos eles não haviam visto”³⁸. O kula, encontrado por Malinowski entre os Trobriandeses e tão bem descrito em sua obra Argonauts of the Western Pacific (1ª edição de 1922), encontra-se nesse caso, como sublinha o mesmo Evans-Pritchard, o tradutor inglês do Essai sur le Don (The Gift, London, 1954): Mauss “mostra a partir dos próprios documentos de Malinowski sobre as ilhas Trobriand, que este não compreendeu ou compreendeu imperfeitamente as instituições que havia observado. Ele (Mauss) podia se valer do vasto conhecimento, que faltava a Malinowski, de línguas oceânicas e de sociedades indígenas da Melanésia, Polinésia, América e outras, conhecimento que permitia, por um estudo comparativo de instituições primitivas, deduzir o que o etnógrafo não teria por si mesmo observado”³⁹.

³⁵ Marcel Mauss, *idem*, pp. 44-45; o grifo é do texto.

³⁶ *Idem*, pp. 45-46.

³⁷ Jean Cazeneuve, Sociologie de Marcel Mauss, o.c., pp. 104-105.

³⁸ E.E. Evans-Pritchard, “L’Essai sur le Don”, in L’Arc, o.c., p. 30.

³⁹ *Ibidem*. O texto citado em L’Arc é a tradução francesa da introdução de Evans-Pritchard à versão inglesa do Ensaio, intitulada The Gift (W. W. Norton & Co., Inc., 1967), pp. VIII e IX. Preferi o texto francês pelas modificações nele introduzidas pelo autor especialmente para esse número de L’Arc.

Uma última consideração sobre o Essai sur le Don e a metodologia nele inscrita. É conhecida a crítica ou, melhor diria, restrição que Lévi-Strauss faz à interpretação de Mauss do dom ao privilegiar a teoria nativa (Maori) do “Hau”. Para Lévi-Strauss, Mauss estaria sendo vítima de um “malentendido”, por sinal comum na investigação etnológica, segundo o qual a teoria construída pelo nativo para explicar sua experiência vivida seria transposta pelo pesquisador para o plano da “teoria científica” que este último deveria constituir. Como espírito do dom, impregnado na dádiva, “o hau – diz Lévi-Strauss – não é a última razão da troca: é a forma consciente pela qual os homens de uma sociedade determinada, onde o problema tinha particular importância, aprenderam uma necessidade inconsciente cuja razão está alhures”⁴⁰. A crítica é longa e não cabe reproduzir aqui, sobretudo por ser de fácil acesso ao leitor brasileiro; mas apesar de sua penetração e de sua extrema elegância, creio que vale ponderá-la melhor e reduzi-la às suas justas proporções. Esperar que Mauss realizasse nos anos vinte o escopo da análise estrutural moderna é desviar a atenção do leitor, eventualmente exegeta do pensamento maussiano, da magnitude da contribuição metodológica que Mauss dava à etnologia, altamente consistente com o que ensinava em seus cursos sobre como alcançar conhecimentos: “a explicação sociológica está terminada quando se descobre o que as pessoas creem e pensam, e quais são os que creem e pensam”⁴¹. Essa afirmação constitui, para mim, o cerne da concepção maussiana sobre a natureza do conhecimento antropológico (ou sociológico, para usarmos sua própria expressão). E talvez esteja aqui uma das diferenças fundamentais entre a antropologia de Mauss e a de Lévi-Strauss. Mas retomemos a “teoria nativa” do hau.

A matéria bruta que permitiu a Mauss penetrar nessa teoria nativa, isto é, no pensamento dos agentes sociais, está na explicação que um informante maori fornece a Elsdon Best, uma das fontes de Mauss: “Vou falar-lhe do hau ...O hau não é o vento que sopra. Nada disso. Suponha que o senhor possui um artigo determinado (taonga), o que me dê esse artigo; o senhor o dá sem um preço fixo. Não fazemos negócio com isso. Ora, eu dou esse artigo a uma terceira pessoa que, depois de algum tempo, decide dar alguma coisa em pagamento (utu), presenteando-me com alguma coisa (taonga). Ora, esse taonga que ele me dá é o espírito (hau) de taonga que recebi do senhor e que dei a ele. Os taonga que recebi por esses taonga (vindos do senhor) tenho de devolver-lhe. Não seria justo (tika) de minha parte guardar esses taonga para mim, quer sejam desejáveis (rawe) ou desagradáveis (kino). Devo dá-los ao senhor, pois são um hau de taonga que o senhor me havia dado. Seu eu conservasse esse segundo taonga para mim, isso poderia trazer-me um mal sério, até mesmo a morte. Tal é o hau, o hau da propriedade pessoal, o hau dos taonga, o hau da floresta. Kati ena (basta sobre o assunto)”⁴². Bem, como Mauss penetra nesse comentário do informante nativo? Graças à percepção teórica do dom, como “sistema de prestações totais”, pôde abstrair da explicação do informante a teoria nativa subjacente. Eis como Mauss conduz o fato bruto a um nível mais alto de abstração: “Os taonga e todas as propriedades rigorosamente ditas pessoais têm um hau, um poder espiritual. Você me dá uma delas, eu a dou a um terceiro; este a retribui com uma outra porque impelido pelo hau de meu presente; e, quanto a mim, sou obrigado a dar-lhe esta coisa, pois é preciso que eu lhe devolva aquilo que, na verdade, é o produto do hau de seu taonga”⁴³. Na forma dos

⁴⁰ Claude Lévi-Strauss, “A Obra de Marcel Mauss”, in Marcel Mauss, Sociologia e Antropologia, o.c., pp. 25-26.

⁴¹ In Louis Dumont, o.c., p. 15.

⁴² Marcel Mauss, Sociologia e Antropologia, vol. II, o.c., pp. 53-54.

⁴³ Idem, p. 54.

maori pensarem a troca, fica patente que a coisa troca “não é inerte. Mesmo abandonada pelo doador ela é ainda algo dele. Por meio dela, o doador tem uma ascendência sobre o beneficiário (...)”⁴⁴. Dizer que Mauss permaneceu ao nível da teoria nativa maori para construir sua teoria (do antropólogo) do dom, como “prestação social total”, é desconsiderar a análise que ele faz de instituições congêneres de outras sociedades “históricas” e “primitivas” no bojo do ensaio. Embora não chegue a uma interpretação estruturalista do dom, como parece desejar Lévi-Strauss, não obstante Mauss logra uma conquista para a etnologia não apenas de sua época, mas também para a própria etnologia moderna que precisou recorrer a termos muitas vezes esdrúxulos (como os “êmicos” e os “éticos” correntes na antropologia cultural norte-americana) para diferenciar o pensamento nativo do pensamento analítico do pesquisador. Mauss antecipa-se de certo modo a esse desiderato. Porém, ao contrário de uma abordagem estruturalista – que esvazia o real do vivido pelos agentes, Mauss realiza uma interpretação bastante rica, indo além da “interpretação nativa”, mas sem suprimi-la. Como aponta um dos seus mais interessantes comentadores, Claude Dubar, trata-se de uma “re-leitura, a re-descrição do dado à luz desta teoria (teoria sistemática – RCO) conquistada sobre as aparências e os detalhes anedóticos da descrição primitiva. É também, ao mesmo tempo, essa coincidência da objetividade da análise precedente com a subjetividade da experiência vivida pelo ator social. Pois como verificar se uma teoria é explicativa senão verificando que ela aclara e explica também a subjetividade do ator?”⁴⁵. Parece-me que o paradigma lingüístico do inconsciente – que Lévi-Strauss leva ao seu limite no estruturalismo -, não deixa em absoluto de estar presente em Mauss que, ao contrário daquele, não se deixa levar a qualquer tipo de formalismo.

Por isso há aqueles, como Claude Dubar, que vêm no método maussiano aquilo que preconizava Marx em sua Introdução à Crítica da Economia Política, quando diz: “O primeiro passo reduz a plenitude da representação (concreto figurado) a uma determinação abstrata. Com o segundo, as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto pela via do pensamento (científico) ... O método que consiste em se elevar do abstrato ao concreto não é, para o pensamento, senão a maneira de se apropriar do concreto, de reproduzi-lo sob a forma do concreto pensado”⁴⁶. Mostra Dubar que é esse o passo que Mauss segue em seu “Ensaio sobre o Dom”, pois a partir de numerosos dados etnográficos relativos a diferentes sociedades, constrói o conceito de troca-dádiva “ao mesmo tempo gratuito e estritamente obrigatório, cuja função não é primeiramente utilitária mas social: unir os grupos e ultrapassar a hostilidade. Este conceito permite-nos aceder à lógica subjacente a todos estes fenômenos tão diferentes em aparência lógica, cujas operações indissociáveis (dar, receber, restituir) fornecem a estrutura geral e cuja regra de reciprocidade fornece a lei escondida (...) É assim igualmente – continua Dubar – que se pode interpretar a passagem onde Mauss apela à representação maori do hau para compreender a obrigação de restituir. Longe de tomar ingenuamente a teoria dos Maori pela explicação científica – como Lévi-Strauss parece supor – Mauss reconhece ‘concretamente’ a maneira pela qual os Maori vivem a reciprocidade da troca-dom pela ligação íntima que eles estabelecem entre o donatário e o espírito do dom”⁴⁷. O raciocínio de Mauss, segundo esse comentador, coincide com os passos propostos por Marx como se segue:

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Claude Dubar, “La méthode de Marcel Mauss”, in *Revue Française de Sociologie*, X, 1969, p. 520.

⁴⁶ Karl Marx, apud Claude Dubar, o.c., p. 520.

⁴⁷ Claude Dubar, o.c., p. 520.

CONCRETO FIGURADO -	ABSTRATO -	CONCRETO PENSADO
Observações e documentos etnográficos sobre o potlatch, troca-dom kula, etc.		Potlacch, kula, etc. redescritos como modalidades da troca-dom.

E conclui Dubar: “O concreto que Mauss convida a alcançar não é o concreto figurado tal como ele se apresenta no início da pesquisa antes que a definição provisória tenha estabelecido a ruptura epistemológica tornando possível a explicação científica. É exatamente este concreto pensado, esta ‘síntese de múltiplas determinações’ que constitui o fato social total”⁴⁸.

*

Ainda no que tange à formulação de teorias parciais sobre “fenômenos gerais da vida social”, haveria de se ressaltar algumas outras contribuições de Mauss que, por suas repercussões na Antropologia moderna, emprestam-lhe surpreendente atualidade. Atualidade no que significa de conquista irreversível que suas pesquisas trouxeram a corpos específicos de conhecimento. Refiro-me aqui – e como ilustração do que pretendo demonstrar – a uma de suas contribuições, a saber, aos seus estudos sobre magia e à sua eficácia. Veremos assim em que medida Mauss antecipa, por exemplo, a Lévi-Strauss, sobre o tema. É verdade que nesse tópico Mauss não está sozinho; acompanha-o o nome de Henri Hubert. Como já se mencionou parágrafos atrás, Mauss escreveu com Hubert o interessante e ambicioso ensaio “Esquisse d’une theorie générale de la magie” e, sozinho, o seu trabalho etnográfico “L’origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiènes”, ambos publicados em 1904. Embora o primeiro⁴⁹ seja mais teórico e sistemático, o segundo é mais técnico e se limita exclusivamente aos fatos observados nas sociedades australianas ou, como diz o próprio autor, é um “estudo analítico e crítico de documentos etnográficos”. Um e outro, entretanto, rejeitam as teorias de Frazer, imperantes à época, segundo as quais a magia era explicada como um mero exercício das leis da simpatia, a saber, a lei da similaridade (o semelhante produz o semelhante) e a da contiguidade (as coisas que estiveram, em contato, mas que cessaram de estar, continuam a agir umas sobre as outras como se o contato persistisse). Como comenta Cazeneuve “Essas duas leis são uma objetivação errada de duas leis psicológicas da associação de idéias, e o pensamento mágico, precedendo a religião e a ciência, teria sido, segundo Frazer, a primeira forma de raciocínio da humanidade primitiva” (...) “A abordagem de Mauss – prossegue Cazeneuve – é bem diferente, como se vê; ela tende a trazer a magia, não mias um processo intelectual, mas as suas condições sociológicas, e, por isso, a dar importância à noção de eficácia mágica, distinta dos procedimentos simplesmente técnicos, remetendo à análise do meio em que se desenvolve a crença nela”⁵⁰. Em lugar de se explicada como um exercício das leis da simpatia, ela o é como um exercício de técnica individual, porém sustentada nas representações coletivas, garantidoras de sua eficácia. Na conclusão de seu “Esquisse”, Hubert e Mauss esclarecem que “a magia tendia a assemelhar-se às técnicas, na medida em que se individualizava e se especializava na perseguição de suas diversas finalidades” (...) “A magia é essencialmente uma arte de

⁴⁸ Idem, p. 521.

⁴⁹ Consulte-se Marcel Mauss, *Sociologia e Antropologia*, vol. I, o.c.

⁵⁰ Jean Cazeneuve, *Sociologie de Marcel Mauss*, o.c., p. 68.

fazer e os mágicos utilizaram com cuidado seu ‘savoir-faire’, seus gestos, sua habilidade manual. É o domínio da produção pura, ex-nihilo; faz com as palavras e os gestos o que as técnicas fazem com o trabalho”⁵¹. “É preciso dizer que esses gestos são esboços de técnicas. A magia é a um tempo um opus operatum do ponto de vista do mágico e um opus inoperans do ponto de vista técnico”⁵².

Mas o característico da magia e de seu agente, seja o mágico, o xamã, ou o pajé, é possuir uma força cuja natureza não é individual – como pode parecer a princípio – mas social, ou melhor, é uma representação coletiva que se atualiza no agente individual. A tal representação, em _____ “Esquisse” chamam de mana. “O mana não é simplesmente uma força, um ser; é também uma ação, uma qualidade e um estado. Em outros termos, a palavra é ao mesmo tempo um substantivo, um adjetivo e um verbo. (...) Em resumo, essa palavra subentende uma massa de idéias que designaríamos pelas expressões: poder de feiticeiro, qualidade mágica de uma coisa, coisa mágica, ser mágico, posse do poder mágico, ser encantando, agir magicamente; ela apresenta, reunidas em um único vocábulo, uma série de noções cujo parentesco entrevimos...”⁵³. Essa palavra melanésica exprime assim uma noção engendrada pelo pensamento coletivo e, como tal, empresta eficácia à ação individual dos agentes, dos mágicos. Hubert e Mauss expressam isso admiravelmente: “As leis da psicologia coletiva violam, nesse particular, as da psicologia individual. Toda a série de fenômenos, normalmente sucessivos – volição, idéia, movimento muscular, satisfação do desejo – torna-se, então absolutamente simultânea. É porque a sociedade gesticula que a crença mágica se impõe e é por causa da crença mágica que a sociedade gesticula. Não se está mais em presença de indivíduos isolados que crêem, cada qual por si, na sua magia, e sim em presença de todo um grupo que crê na sua”⁵⁴. Ora, para o antropólogo não se trata de investigar se existe ou não a mana – como crêem os melanésicos -, mas como e em qual situações essa “força mágica” é pensada, e, como tal, nominada. A noção de mana nos conduz a uma nova dimensão do espaço social e que não é exclusivo das sociedades “primitivas”: o da representação do mundo oculto. Como escrevem Hubert e Mauss “Estamos, pois, em posição de concluir que por toda parte existiu uma noção que envolve a noção de poder mágico. É a noção e uma eficácia pura, que, não obstante, é uma substância material e localizável, ao mesmo tempo em que é espiritual, em que age à distância e, portanto, por conexão direta, se não por contato, móvel e motora sem mover-se, impessoal e revestidora das formas pessoais, divisível e contínua. Nossas vagas idéias de sorte e de quintessência são pálidas sobrevivências dessas noção muito mais rica. Como vimos, trata-se ainda, ao mesmo tempo de uma força, um ambiente, um mundo separado e contudo unido ao outro. Poder-se-ia ainda dizer, para melhor exprimir como o mundo da magia superpõe-se ao outro sem destacar-se, que nele tudo se passa como num mundo construído em sua quarta dimensão do espaço, da qual uma noção como a de mana exprimiria, por assim dizer, a existência oculta”⁵⁵.

Entre seus contemporâneos, entretanto, Mauss não teve aprovada sua teoria da magia sem algumas divergências. F.B. Jevons foi um que ponde em dúvida a universalidade do mana e, portanto, rejeitando a generalização de Mauss, dele recebeu uma resposta que merece ser sumariada aqui, dada a sua importância à compreensão de sua antropologia. Sua resposta fere a problemática da relação entre expressão verbal e

⁵¹ Marcel Mauss, Sociologia e Antropologia, vol. I, o.c., p. 167.

⁵² Idem, p. 170.

⁵³ Idem, p. 162.

⁵⁴ Idem, p. 162.

⁵⁵ Idem, pp. 146-147.

existência real. Diz Mauss: “Como nós não escondemos que não conhecíamos senão poucos exemplares autênticos desta noção, o Sr. Jevons nos reprovou de fundarmos assim toda a magia sobre um princípio do qual, em nossa opinião, a existência explícita não era absolutamente universal” (...) “Não é indispensável que um fenômeno social assuma expressão verbal para que ele exista. O que uma língua diz em uma palavra, outras dizem em várias”⁵⁶. Palavras, noções, existência, conduzem-nos à questão das categorias, nem sempre bem equacionada no campo da antropologia – haja vista a polêmica entre I.C. Jarvie e P. Winch bem mais recente que a controvérsia havida entre Mauss e Jevons⁵⁷. Nosso Autor, nesse mesmo trabalho em que rejeita a crítica de Jevons, isto é, em sua “Introduction à l’analyse de quelques phenomens religieux” – escrita por ele e por Hubert como prefácio às Melanges d’histoire des religions de ambos -, especifica mais adiante suas idéias sobre as categorias do pensamento primitivo. “Discute-se sobre a presença aqui ou lá, e não sobre a existência do mana. Ora, esses princípios de juízos e de raciocínios (inerentes ao pensamento mágico – RCO), sem os quais não se pode crê-los possíveis, é o que se chama em filosofia de categorias. Constantemente presentes na linguagem, sem que estejam necessariamente explícitas, elas existem ordinariamente sobretudo sob a forma de hábitos diretrizes da consciência, elas próprias inconscientes. A noção do mana é um desses princípios: ela está dada na linguagem; está implicada em toda uma série de juízos e raciocínios, tendo por objeto atributos que são aqueles do mana; podemos dizer que o mana é uma categoria”⁵⁸.

A análise da magia e do mana – este como categoria e representação do poder mágico -, conduziu-nos para além de teorias específicas de “fenômenos gerais da vida social” em direção ao núcleo da própria antropologia maussiana. Trata-se da própria noção de categoria, indispensável para se responder a uma das questões centrais dessa antropologia: o que os homens pensam? (Posto que a outra questão, como já se mencionou, seria: quem são aqueles que pensam?) Obviamente a noção de categoria não surge por acaso na obra de Mauss e, de um modo geral, na produção da “Escola” incluindo seu fundador, Durkheim. A problemática da categoria na sociologia francesa de fins do século, surge de uma crítica ao seu equacionamento filosófico, de Aristóteles a Kant. As categorias enumeradas artificialmente pelos filósofos pediam por um referendum não exclusivamente intelectualista, mas empírico ou sociológico; nem o logicismo aristotélico, nem o transcendentalismo kantiano podiam portanto atender a

⁵⁶ Marcel Mauss, Oeuvres 1, o.c., pp. 20-21.

⁵⁷ Num artigo sobre compreensão e explicação em sociologia e em antropologia, Jarvie critica – assumindo uma posição popperiana – as idéias wittgensteinianas de Winch expostas em seu livro The Idea of a Social Sciences (Routledge & Kegan Paul, N.Y., 1958) e em seu artigo “Understanding a Primitive Society” (in American Philosophical Quarterly, 1, 1964); a discussão tem lugar a propósito da concepção de magia entre os Azande e o conceito positivo de “realidade objetiva”, a partir de uma etnografia de Evans-Pritchard e se encontra no livro Explanation in the Behavioural Sciences (Cambridge University Press, 1970, vários autores). Vale dizer que encontramos um curioso paralelismo entre Mauss e o Wittgenstein das Investigações Filosóficas, sistematicamente invocado por Winch; paralelismo na acepção literal do termo, uma vez que provavelmente jamais se conheceram, pessoalmente ou enquanto autores, apesar de terem sido contemporâneos e de coincidentemente haverem falecido quase no mesmo período; Mauss em 1950, Wittgenstein em 1951. O filósofo e o antropólogo têm como ponto de convergência – se assim posso falar – uma nítida preocupação com a linguagem e com o etnocentrismo. Nesse sentido as leituras que ambos fazem da Rama Dourada de Fraser é sintomática (com relação a Mauss, leia-se o seu “Esquisse d’une theorie générale de la magie”; com relação a Wittgenstein consulte-se seu “Remarques sur le Rameau d’Or de Frazer”, in Actes de la Recherche en Sciences Sociales, n° 16, 1977).

⁵⁸ Marcel Mauss, Oeuvres 1, o.c., pp. 28-29.

objeções dessa ordem⁵⁹. Embora a importância da noção de categoria para a “Escola Francesa de Sociologia” não possa ser aqui devidamente avaliada, é indispensável mencioná-la, ainda que de passagem. Como aponta Karady, “Se a linguagem lhes parecia (aos membros da “Escola” – RCO) ser um fenômeno coletivo por excelência em razão de sua constância, da força com a qual se impõe e da resistência que opõe à vontade individual, ela permanece uma técnica de comunicação mais do que um modo ou um fato de conhecimento. Necessário pois, dentro dessa mesma ótica, aferrar-se ao estudo das categorias e das noções essenciais do espírito que, evidentemente, não dependem da criação individual e constituem o fundamento do conhecimento. Contra a tradição kantiana – continua Karady – a Escola sociológica afirma que as categorias não são dadas a priori e universais da consciência, mas surgem ligados a outros fatos sociais”⁶⁰. Nas palavras de Mauss “As categorias vivem e morrem com os povos e seus diversos bens”⁶¹. E contra o inatismo de certas categorias lógicas e transcendentais, pondera: “Pensamos haver provado para o gênero, para o tempo. Nosso amigo Czarnowski tenta provar para o espaço; Durkheim provou, creio eu, para a totalidade. Nós temos começado a prova para a substância, o indicado aqui um começo de prova para a ‘personalidade’. A época atual dissolve bem idéias inatas (...)”⁶². “Antes de tudo – propunha Mauss – é preciso elaborar um catálogo de categorias, o maior possível, a partir daquelas que, sabe-se, foram utilizadas pelos homens. Ver-se-á então que houve e que há ainda muitas luas mortas ou pálidas no firmamento da razão. O pequeno e o grande, o animado e o inanimado, o direito e o esquerdo têm sido categorias. (...) Todas as categorias são apenas símbolos gerais que, como os demais, só lentamente foram adquiridos pela humanidade. É preciso descrever esse trabalho de construção (...)”⁶³.

Três curtas intervenções de Mauss, relativas a comunicações de L. Weber e de L. Lévy-Bruhl proporcionam um conjunto de informações indispensáveis a uma boa compreensão do lugar ocupado pela noção de categoria e pela questão de simbolismo em sua obra. Para usar uma expressão tão usado por Victor Karady – em sua função de editor das “Oeuvres” de Mauss -, são “textos de apoio” de ensaios mais extensos sobre a magia e sobre a representação da pessoa humana. Se em sua intervenção sobre “A Alma, o Nome e a Pessoa”, Mauss oferece uma preliminar, com quase dez anos de antecedência, sobre o que haveria de discorrer em sua “Huxley Memorial Lecturer”, realizada em Londres em 1938, sobre “Comentários Coletivos do Pensamento e Liberdade” e “Mortalidade Primitiva e Participação” nosso Autor no dá interessantes esclarecimentos sobre o poder ou “eficácia” dos ritmos (nos rituais), das palavras, antecipando-se nitidamente a trabalhos tão importantes como “L’Efficacité symbolique”

⁵⁹ “Neste ponto, na distinção entre a lógica formal e a transcendental, aparece pela primeira vez a antítese fundamental entre Kant e as concepções da teoria do conhecimento dos gregos que tinham prevalecido até sua época. A teoria dos gregos concebia ‘os objetos’ como ‘dados’ independentemente do pensamento, e via os processos intelectuais como inteiramente dependentes dos objetos. No máximo era missão dos processos intelectuais reproduzir esses objetos por meio de cópia, ou se permitirem serem guiados por eles. Kant descobriu que os objetos do pensamento nada mais são do que produtos do próprio pensamento. Esta espontaneidade da razão constitui o mais profundo núcleo de seu idealismo transcendental” (W. Windelband, A History of Philosophy, The Macmillan Co., N.Y., 1901, p. 543). Nem a teoria grega, nem a crítica kantiana, fundadas em sujeitos absolutos ou transcendentais, atendiam à proposta sociológica de equacionar as categorias ao nível de representações coletivas.

⁶⁰ Victor Karady, o.c., p. XXXIII.

⁶¹ Marcel Mauss, Oeuvres 2, o.c., p. 150.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Marcel Mauss, Sociologia e Antropologia, vol. I, o.cit., p. 205.

ou “Le Sorcier et magie”, ambos publicados em 1949 por Claude Lévi-Strauss⁶⁴. Isso no que diz respeito à causalidade, onde a função simbólica do pensamento pode ser adequadamente verificada, haja visto o fenômeno da cura xamanística. Mas, como ensinava Mauss já em 1921, a função simbólica do pensamento não se limita a ocorrer no plano da causalidade – como a mágica, a terapêutica religiosa ou psiquiátrica –, porém igualmente na elaboração das noções de individualidade e de liberdade. Estas noções são certamente engendradas no seio das sociedades do Iluminismo, quando nelas a própria noção de “escolha” (livre) se confunde com o ideário da sociedade civil: seja escolha de religião, afirmação da consciência individual, ato moral, etc, são manifestações de uma categoria do espírito humano, a da liberdade, perfeitamente traçável na história da humanidade e não um produto do espírito absoluto. E junto com a noção de liberdade surge no iluminismo a própria idéia de ciências sociais, fato que não passaria despercebido a Marcel Mauss, quando diz ser notável “que o problema da liberdade cívica, o da liberdade metafísica, e da fundação das ciências sociais tenham se colocado todos ao mesmo tempo”; e seguindo a Hegel e a Hamelin (este último seu antigo professor), comenta que “Não estaríamos longe de pensar (...) que as idéias mais fundamentais são em geral as que são descobertas por último, as que o espírito levou mais tempo para distinguir”⁶⁵.

Não apenas as categorias sociais e o simbolismo podem ser considerados como tópicos antropológicos pioneiramente estudados por Mauss, e que resultaram em contribuições irrecusáveis à moderna Antropologia Social. Para dois outros tópicos eu ainda gostaria de chamar a atenção antes de concluir esta leitura. O primeiro, a que já me referi brevemente parágrafos atrás ao mencionar o costume ou tradição, ainda que restringindo-me apenas à sua gramaticalidade e ao seu aspecto não-consciente, retomo agora para enfatizar sua extensão de objeto cognoscível, presente que está em toda e qualquer cultura ou sociedade, sejam simples ou complexas. O enfoque das sociedades a partir de suas tradições, de seus costumes, tira da antropologia – já em seus primórdios – seu caráter de uma disciplina voltada exclusivamente para as sociedades “primitivas”, como proclamava a antropologia social anglo-saxã, ou “povos não civilizados”, aos quais se restringia a etnografia européia continental, restrição contraditada por Mauss desde sua aula inaugural aqui já referida. A preocupação de Mauss em não criar fronteiras impermeáveis entre sociedades de diferentes escalas, pode ser aferida inclusive em trabalhos dedicados a costumes tipicamente encontrados em sociedades não-européias como as relações jocosas de parentesco. Instituição cultural que mereceu de A.R. Radcliffe-Brown um artigo hoje famoso (“On Joking Relationships”, 1940), recebeu igualmente de Mauss especial atenção – em sua comunicação “Parentés à Plaisanteries” (1926) – sem entretanto limitar suas considerações a costumes tribais. Esse trabalho revela também uma colaboração entre Mauss e Radcliffe-Brown, que julgo pouco conhecida. Importaria apenas mencionar a preocupação de Mauss em elucidar a questão do poder de tradição, vendo-a como um fato social construtivo, particularmente em seu “Fragment d’un plan de sociologie générale descriptive” (1934)

⁶⁴ Intervenções feitas em 1921 (“Categorias Coletivas de Pensamento e Liberdade”), 1923 (“Mentalidade Primitiva e Participação”) e 1929 (“A Alma, O Nome e a Pessoa”), estão em *Oeuvres* 2, pp. 121-135.

⁶⁵ Não será descabido imaginar a grande influência que Homeli teve sobre o jovem Mauss. Uma leitura atenta, ainda que custosa, de seu *Essai sur les Éléments Principaux de la Representation* (1ª edição, 1925; edição consultada, 3ª, 1952, PUF), mostraria qual a amplitude da problemática filosófica da representação, da qual, certamente, Mauss não estaria desinformado. Especialmente no capítulo V, no parágrafo 2, intitulado “Personalité: moi, non-moi, conscience (pp. 265-383), Hamelin trata de questões bastante afins: Pensamento maussiano, como, entre outras, a da identidade entre consciência (conhecimento) e liberdade.

, em sua primeira parte intitulada “Phénomène généraux de la vie intrasociale”. Essa sua preocupação antecipa em certa medida a aplicação do antropólogo moderno em tornar inteligíveis fenômenos que, dada a sua reiteratividade e trivialidade, não são percebidos pelos agentes, ocorrendo portanto nos meandros da vida cotidiana. Essa tradição é esmiuçada por Mauss num esforço de penetrar na realidade “da vida intra-social” por sua parte menos “visível” ou mais escamoteada por fenômenos aparentemente triviais. Um gesto aqui, um dito lá, um costume, um hábito, tudo isso pode estar articulado em sistemas tal como linguagens sociais, códigos, à espera de serem decifrados pelo antropólogo, posto que são ininterruptamente decodificados pelos próprios agentes diante do imperativo da comunicação intra-social.

O segundo tópico diz respeito à noção de sistema hiper-social de sistemas sociais, que corresponderia a um conjunto de sociedades articuladas sob o marco de uma civilização. Mauss tenta elucidar esse tópico em seu “Les civilisations: éléments et formes” (1930). Essa noção antecipa em certa medida uma preocupação bastante atual, de inspiração estruturalista, relativamente a proto-estruturas, uma vez que ela revela a existência de um sistema matriz a partir do qual as sociedades atuais, concretas, podem ser derivadas por meio de um jogo de permutações. Apenas não a antecipa inteiramente em razão da busca persistente por Mauss de relações históricas, dadas em espaços geográficos identificáveis. Para nosso Autor não se trata de relações puramente estruturais, caracterizadas por transformações lógicas ou quase-lógicas previstas num modelo formalizante, senão de transformações lastreadas no terreno. Traçá-las no reino da empiria seria para Mauss a tarefa precípua do antropólogo. Seu texto sobre elementos e formas das civilizações exprime também o seu empenho, atrás aludido, em superar as distâncias tradicionais entre a Sociologia e a Etnologia, aquela dedicada às “sociedades complexas”, está às “simples”. Os conceitos de “fenômenos de civilização”, de “civilização”, de “forma” e “área” de civilização são formulados de maneira a dar consistência a uma pesquisa até então presa à tradição alemã (dos ciclos e áreas culturais), mesmo em seus desdobramentos norte-americanos (com Boas ou Wissler, por exemplo). A ênfase na importância da rejeição de empréstimos culturais tanto quanto aos empréstimos propriamente ditos, é posta por Mauss numa tentativa de renovar os estudos de difusão cultural, tanto quanto de contato intercultural. Idéias como a de modalidade (“O domínio do social é o domínio da modalidade”), de moda (“como um sistema dessas modalidades”), de civilização simultaneamente como uma representação coletiva e como um “fato” (“é nos fatos e não nas ideologias que se realiza alguma coisa no gênero da ‘civilização’”), estão todas reunidas nesse significativo trabalho, talvez um dos mais durkheimianos de Mauss⁶⁶.

Isso nos leva a uma reflexão final. Na sua tentativa de estabelecer diferenças entre Durkheim e Mauss, Merleau-Ponty talvez tenha elaborado uma das mais penetrantes interpretações do pensamento maussiano⁶⁷. Ao contrário de Durkheim que “propunha, sob o nome de morfologia social, uma gênese ideal das sociedades pela combinação de sociedades elementares e pela composição de compostos entre si”, “o simples confundido com o essencial e com o antigo”; ou, ao contrário igualmente de Lévy-Bruhl que com sua idéia de uma “mentalidade pré-lógica” não permitia “uma abertura para o que há de irreduzível nas culturas ditas arcaicas quando confrontadas

⁶⁶ Vários anos antes, em 1913, Mauss publicava em comum autoria com Durkheim sua “Note sur la Notion de Civilization”, inserida no Année Sociologique, n° 12, e republicado nas Oeuvres 2, o.c., pp. 451-455; as idéias nele contidas seriam desenvolvidas por Mauss anos depois.

⁶⁷ Maurice Merleau-Ponty, “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”, in Signen, Gallimard, 1960; tradução brasileira em Os Pensadores, XLI, Editora Abril Cultural, 1975, pp. 383-396.

com a nossa, visto que as congelava em uma diferença intransponível”; duas maneiras que levavam a “Escola” francesa a falhar “no acesso ao outro”; ao contrário disso se propunha Marcel Mauss. “Como compreender o outro sem sacrificá-lo à nossa lógica e sem sacrificá-la a ele? Assimilando muito depressa o real a nossas idéias ou, então, declarando-o impermeável, a sociologia falava como se pudesse sobrevoar seu objeto e o sociológico era um observador absoluto. Faltava uma penetração paciente no objeto e a comunicação com ele”⁶⁸. Essa comunicação e essa apreensão do objeto, Mauss – segundo Merleau-Ponty – teria praticado “instintivamente”, pois jamais havia se colocado expressamente contra os ensinamentos de seu Tio. Com sua “intuição do social”, Mauss praticou uma apreensão sistemática das modalidades, procurando captar o maior número de mediações possíveis, por exemplo entre sistemas “hiper-sociais” altamente abrangentes como Civilizações e suas manifestações a nível local, com toda sua riqueza e variabilidade. Como diz Merleau-Ponty, “a diferença explode na sua maneira de entrar em contato com o social”. E acrescenta: “No estudo da magia, dizia ele (Mauss), as variações concomitantes e as correlações deixam um resíduo que é preciso descrever, pois nele se encontram as razões profundas da crença. Era preciso, então, entrar no fenômeno pelo pensamento, lê-lo ou decifrá-lo. E essa leitura consiste sempre em aprender o modo de troca que se constitui entre os homens por meio da instituição, as conexões e equivalências que estabelece, a maneira sistemática como regular o emprego de utensílios, dos produtos manufaturados ou alimentícios, das fórmulas mágicas, dos ornamentos, cantos, danças, elementos míticos, como a língua regula o emprego dos fonemas, morfemas, vocabulário e sintaxe. Esse fato social, que já não é uma regularidade compacta, mas um sistema eficaz de símbolos ou uma rede de valores simbólicos, vai inserir-se no individual mais profundo. Contudo, a regulação que circunscreve o indivíduo não o suprime. Não há mais que escolher entre o individual e o coletivo”⁶⁹. Essa longa citação de Merleau-Ponty pareceu-me necessária pois ela fixa de uma maneira muito feliz o cerne da antropologia maussiana que em diferentes momentos deste ensaio busquei revelar. Há certamente algo de permanentemente novo na obra de Mauss. Talvez seja aquilo que levou o filósofo a descobrir nela não uma “especialidade definida por um objeto particular – as especialidades primitivas”, mas “uma maneira de pensar que se impõe quando o objeto é “outro” e que exige nossa própria transformação”. Como diz Merleau-Ponty, “Há algum conhecimento a tirar desta síntese que somos nós”⁷⁰. A obra de Marcel Mauss é uma preliminar a conduzir a Antropologia nessa direção.

BIBLIOGRAFIA DE MARCEL MAUSS

Manuel d’Ethnographic. Payot, Paris, 1947, 211p. (Tradução portuguesa pela Editorial Pórtico, Lisboa, 1972).

Sociologie et Anthropologie. Presses Universitaires de France, Paris, 1950, 389 p. (Tradução Brasileira da 3ª edição aumentada, intitulada Sociologia e Antropologia, 2 volumes, editada pela E.P.U./EDUSP, São Paulo, 1974).

⁶⁸ Maurice Merleau-Ponty, o.c., p. 144; tradução brasileira, o.c., p. 384.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Maurice Merleau-Ponty, o.c., p. 150; tradução brasileira, o.c., p. 389.

Oeuvres 1. – Les fonctions sociales du sacré. Les Editions de Minuit, Paris, 1968, 635 p. (Tradução espanhola, Barral Editores, Barcelona, 1970).

Oeuvres 2. – Représentations collectives et diversité des civilisations. Les Editions de Minuit, Paris, 739p. (Tradução espanhola, Barral Editores, Barcelona, 1971).

Oeuvres 3. – Cohésion sociale et divisions de la sociologie. Les Editions de Minuit, Paris, 1969, 734p. (Tradução espanhola, Barral Editores, Barcelona, 1972).

BIBLIOGRAFIA SELECIONADA SOBRE MAUSS

Cazeneuve, Jean. Mauss. Presses Universitaires de France. Paris, 1968, 118p.

Cazeneuve, Jean. La Sociologie de Marcel Mauss. Presses Universitaires de France, Paris, 1968, 128p.

Dubar, Renée. “La méthode de Marcel Mauss”, In Revue Française de Sociologie, vol. X, 1969, pp. 515-521.

Karady, Victor. “Présentation de l’édition des Oeuvres de Marcel Mauss”, in Les fonctions sociales du sacré (Oeuvres 1), o.c., 1968, pp. I- LIII.

Leacock, Seth. “The ethnological theory of Marcel Mauss”, in American Anthropologist, vol. 56, n° 1, 1954, pp. 58-73.

Lefort, Claude. “L’échange et la lutte des hommes”, in Les Temps Modernes, n° 6, 1951, pp. 1400-1417. (Tradução brasileira em O Método Estruturalista, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1967, pp. 64-79).

Lévi-Strauss, Claude. “Introduction a l’oeuvre de Marcel Mauss”, in Sociologie et Anthropologie, o.c., 1950, pp. IX-LII. (Tradução brasileira, reproduzida nos dois volumes de Sociologia e Antropologia, o.c.).

Lévi-Bruhl, Henri. “In Memoriam Marcel Mauss”, in L’Année Sociologique, 3^e série (1948-1949), Paris, 1950, pp. 1-4.

Lukes, Steven. “Marcel Mauss”, in International Encyclopaedia of the Social Sciences. The Free Press, Macmillan Co., N.Y., 1968, vol. 10, pp. 78-82.

Merleau-Ponty, Maurice. “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”, in Signes, Gallimard, Paris, 1960, pp. 143-157. (Tradução brasileira em Os Pensadores, XLI, Abril Cultural, São Paulo, 1975, pp. 383-396).

Poirier, Jean. “Marcel Mauss et l’élaboration de la science ethnologique”, in Journal de la Société des Océanistes, t. VI, 1950, pp. 212-219.

Raphael, Freddy. “Marcel Mauss, précurseur de l’Anthropologie Structurale”, in Cahiers Internationaux de Sociologie, vol. XLVI, 1969, pp. 125-132.

Vários autores. L’Arc, 48: Marcel Mauss, 1972, 91p.