
A PRECE REVISITADA: COMEMORANDO A OBRA INACABADA DE MARCEL MAUSS

João de Pina Cabral

Há praticamente cem anos, Marcel Mauss – já então figura conhecida dos meios eruditos parisienses e colaborador inseparável do grande Durkheim no lançamento da escola sociológica francesa – decidiu retirar o manuscrito da sua tese de doutoramento da editora. A primeira parte estava já pronta e impressa. A história não se ocupa das motivações interiores que o levaram a esse gesto, mas sabemos que a obra era penosa e que há muito se sentia perseguido por ela. Destruídos quase todos os exemplares pelo editor, restaram uns poucos que, com o passar dos anos e a sempre crescente reputação do autor, foram chamando a atenção dos especialistas.

Neste curto ensaio tentamos compreender qual o desafio que assombrava Mauss. Passado um século, será que a definição de prece que nos é proposta lança ainda sugestões analíticas válidas? Seguindo essa pista, confrontamos o argumento de Mauss com a história das palavras que transmitem o conceito tanto na área das línguas indo-europeias como no caso dos caracteres chineses. Parece-nos, de fato, entrever sugestões que podem hoje ser traçadas com maior segurança que nos seus dias. Para Mauss, a questão central era compreender a passagem da fala à imposição: isto é, por que respondem os deuses? Seguindo teses de autores contemporâneos, tanto na área da filosofia como da comunicação animal, é possível avançar um pouco mais na via aberta que o grande sociólogo nos deixou no dia

em que desistiu do que todos esperavam ser sua obra mestra.

A “tese” inacabada de Mauss

Fragmento perplexante! O autor escreve um tratado que exsuda grande erudição acumulada durante anos de estudo sistemático. Estamos perante uma obra completa, no sentido de se tratar de um texto perfeito e acabado, pronto a ser publicado, com o aparelho crítico terminado e o argumento redondamente desenvolvido... mas o leitor é abandonado no meio de uma frase do segundo capítulo do que se supunha um longo tratado! Essas coisas acontecem normalmente a autores cuja obra se encontra em estado terminal – por morte precoce, por abandono de carreira, por desilusão teórica. Neste caso, porém, estamos diante de um autor ainda jovem (35 anos) que teria uma carreira ativíssima durante ainda quase meio século e que não se afastaria, no essencial, das grandes linhas interpretativas aqui explicitadas.

Uma explicação possível é que o autor deixou o seu tratado assim inacabado porque não viu necessidade de o completar. Abandona a obra a meia frase como que a sugerir que ela poderia ser continuada até o fim na mesma veia. Aliás, já no interior do próprio texto encontramos sinais do tédio que o viria a assaltar, quando sugere que era preciso fazer a obra em três partes, mas só iria desenvolver a primeira. Como diz o adágio inglês: “*he bit off more than he could chew.*” Confrontado com o seu próprio tédio – é essa a minha hipótese –, Mauss não teve coragem de admitir a si mesmo que não era homem para escrever grandes e intermináveis tratados *à la* Frazer, Tylor ou Durkheim, engordados por longas e complexas descrições. Esse era o modelo da monografia científica à época. Ora, isso ele não conseguia fazer – a sua vocação era demasiado teórica; o seu engajamento político, excessivamente vivo; o seu pensamento, essencialmente ensaístico.

Por muito que sua mãe assustada e seu tio prestimoso (Émile Durkheim) insistissem na necessidade de por fim à “tese de doutoramento” terminalmente emperrada (cf. Pickering 2003), o exercício monográfico que se lhe oferecia era por demais maçante para que o conseguisse levar a termo e, ele próprio, demasiado erudito para convencer-se de que o argumento estava completo e terminado. Mais adiante veremos que poderia ainda haver, para esse abandono, razões ligadas a uma certa insatisfação com o caminho teórico seguido ou com o sentimento de que lhe faltava material bruto – já que dependia das etnografias de outros que, à época, estavam saindo¹.

Desde o início, na forte insistência sobre a oralidade da prece – que chega a surpreender o leitor por ser tão enfática –, Mauss dá sinais de ter identificado a essência analítica do argumento. Nas suas próprias palavras: “*On cause: et l'on demande une faveur...*” (Mauss 1968 [1909]:78) – falando, pede-se um favor. Não há muito mais a dizer, de fato. Pouco depois resumiria a coisa: “os dois fenômenos

essenciais da prece [são] (a) a eficácia da palavra e (b) os laços entre os homens e os seus deuses” (1968 [1909]:84).

Note-se que não diz “os deuses” mas “os seus deuses” – quer dizer, os deuses que são propriedade desses homens em particular ou que estão a eles de alguma forma vinculados. O desafio para Mauss é compreender a natureza social do sagrado (lido como fenômeno coletivo). Logo no início rejeitara a noção individual e intimista da prece que o mundo moderno prefere e tinha chamado a atenção para o fato de que a origem do processo não é essa, mas se encontra, sim, na experiência coletiva. Concordarão comigo, pois, que ouvimos aqui ecos da grande obra do seu tio e mestre Emile Durkheim, *Les formes elementaires de la vie religieuse*, que estava então em plena construção e sairia a público cinco anos mais tarde.

Só em 1938 é que Mauss se distanciaria da obra do tio, propondo a sua própria formulação para esse nó teórico no brilhante ensaio sobre a pessoa, escrito para ser lido em Oxford, onze anos após a morte de Durkheim. O desafio intelectual que o texto constitui – e que ainda está longe de se ter esgotado – prende-se à natureza da relação entre a pessoa humana e o coletivo. Ora, convenhamos que, em 1907, Mauss não consegue avançar para além da noção de sagrado como elemento definidor da fronteira entre religião/coletivo e magia/individual, limite que separa a prece dos encantamentos mágicos, nas suas próprias palavras.

Mais ainda, Mauss identifica imediatamente o desafio intelectual central em que a prece se configura: a saber, a *questão da eficácia*, “como é que as palavras podem afetar os deuses?” (1968 [1909]:54) Essa é a pergunta que há a responder se, de fato, como ele argumenta, o que qualifica o processo é o recurso à fala como meio de agir sobre o mundo. Ora, se pensarmos bem sobre a situação, Mauss só vai abrir a porta que lhe permitirá antever uma resposta nova para esse desafio no ensaio sobre o dom, que sai a público na *Année Sociologique*, em 1923-4. Aí, ele sustenta que o princípio da reciprocidade estrutura a vida social, situando-se na origem lógica dos processos coletivos. Os deuses são afetados pelas palavras dos homens porque fazem parte do universo partilhado por esses mesmos homens: são *os seus deuses*, como ele diz.

Era isso que ele tinha retirado de sua análise das preces incipientes dos aborígenes australianos, condensada nas linhas finais do fragmento que aqui nos ocupa: (i) o fenômeno é *coletivo* e não individual; (ii) trata-se de *sugestões imperativas*, quer dizer, há lugar para um sentimento de que os deuses têm mesmo que responder; (iii) as formulações sibilinas das preces apontam para uma origem mítica que postula um momento anterior de *existência comum* entre os deuses e os homens; (iv) trata-se de *encantamentos* – processos por meio dos quais as coisas são inspiradas a agir, tal como nos cantos eróticos os homens são inspirados à cópula (o exemplo é dele, chamo a atenção).

Levanta-se, pois, a questão de saber por que é que as pessoas acham que

vale a pena rezar para obter fins particulares. Uma recensão que publica na *Année Sociologique* uns anos depois de ter desistido do manuscrito da sua tese volta a confirmar a sua inspiração: “o que torna a prece eficaz é a sua ação íntima e profunda sobre a consciência” (Mauss 2003 [1913]:137-8). Acontece que o enigma da eficácia não se limita à prece, aplica-se também à magia – categoria de análise muito à moda nesses anos do início do século XX. Qual a diferença, então, entre as duas? Aqui os ecos da obra de Frazer são ainda muito presentes no texto de Mauss. Sentimos que o autor se queria distanciar deles, como enfatiza Pickering (2003), mas a verdade é que não encontrava meios para o fazer. Essa aproximação entre a prece e o encantamento mágico (uma supostamente sagrada e a outra, mecânica) parece-lhe difícil de sustentar e, ao mesmo tempo, impossível de rejeitar. Os ritos religiosos, diz-nos Mauss, “distinguem-se dos ritos mágicos na medida em que têm algo a mais; eles são eficazes, com essa mesma eficácia própria dos ritos, mas o são simultaneamente por si mesmos e por intermédio dos seres religiosos aos quais se endereçam” (1968 [1909]:44-45). Ora, o que qualifica o religioso para Durkheim é a referência ao sagrado e tal tem necessariamente de ser coletivo. Por isso Mauss se sente obrigado a insistir sobre a natureza coletiva da prece e a natureza individual da magia – nada disso muito fácil de comprovar à luz do material histórico e etnográfico que possuía.

Ao mesmo tempo, sente-se obrigado a negar que a prece individual moderna possa ser usada para caracterizar a prece em geral como categoria analítica²: “em vez de ver na prece individual o princípio da prece coletiva, nós fazemos da segunda o princípio da primeira” (1968 [1909]:26). Pergunta-se mesmo em que medida é que, no princípio, “cada um podia ou sabia rezar à sua maneira” (1968 [1909]:26). De um ponto de vista de construção do argumento, o desafio é semelhante ao com que se defronta no ensaio de 1938 sobre a pessoa: a forma mais refinada, em direção à qual as outras se movem – a pessoa ou a prece individualistas e interiorizadas – não pode ser tomada como caracterizando essencialmente a categoria analítica, com o risco de tornar todos os comportamentos que não sejam “modernos” sociologicamente incompreensíveis.

Trata-se, pois, de sustentar as bases do sociocentrismo durkheimiano face ao desafio analítico que constitui a modernidade. Na sua própria linguagem evolucionista, as formas mais desenvolvidas e, portanto, mais perfeitas, podem não ser as mais essenciais e, portanto, as que caracterizariam o fenômeno em geral. Para tal torna-se necessário recorrer a um dispositivo temporalizante em que a natureza dos fenômenos sociais só se revela por referência a uma história que está neles imanente. Não necessariamente uma história específica, mas uma história que, por ser teoricamente válida para todas as instâncias, se aplica particularmente em todos os casos. Por isso é necessário ir aos australianos buscar as origens de toda a humanidade, já que eles seriam a forma de coletividade mais arcaica – não em um qualquer sentido atualmente histórico, mas num sentido analítico. Aí se en-

contrariam “fatos suficientemente primitivos para que possamos ficar assegurados de que não existem outros mais próximos do que podemos considerar terem sido as formas primitivas da instituição” (1968 [1909]:55). Assim, poderíamos supostamente separar o sagrado do mágico.

Infelizmente, a análise do material empírico realmente existente não se revela tão esclarecedora como seria desejável para Mauss: “não só existe toda uma gama de transição entre a magia e a religião, como as duas coisas frequentemente só se distinguem pelo seu local nos rituais e não pela natureza da sua ação” (1968 [1909]:45). Simplificando para melhor nos entendermos: o coletivo se assenta sobre o sagrado e o sagrado define-se por ser coletivo – tudo se torna turvo face a essa “contestable notion of the sacred”, como lhe chamava Needham (1981:89). Há algo de muito circular nessa relação definicional que vai sendo montada entre sagrado versus magia, coletivo versus indivíduo, religião com deuses versus encantamento de cunho mecânico.

Concluo, dessa forma, que se Mauss não termina o tratado sobre a prece é porque, enquanto saberia terminar bem demais o que não lhe interessa, o que lhe interessa deveras ainda não conseguia terminar. O texto fica inacabado porque o fim que ele merece é a restante obra de Mauss, escrita durante esse quase meio século de vida ativa que ainda lhe restava.³

Etimologias

Examinemos agora como o conceito de “prece” que Mauss propõe pode se relacionar com os significados implícitos nas palavras que hoje usamos para referir a noção de prece. No português corrente, quando queremos falar do objeto sobre o qual Mauss tenta teorizar, dispomos de três palavras que se apresentam ao vulgo como sendo sinônimos: oração, prece e reza. As implicações de cada palavra e as suas histórias são diferentes e sabemos bem que os seus significados técnicos divergem. Contudo, na essência, um falante contemporâneo de português terá dificuldade em explicar a natureza dessa divergência e ninguém se surpreenderá com uma frase do gênero: “todos os dias rezo à Virgem Maria; a minha oração é uma prece de amor”. Creio, pois, que para nossa própria educação valerá a pena realizar um pequeno exercício etimológico no sentido de ver se, na história dessas palavras tal como nós, europeus, a contamos a nós próprios, existe um traço de significado que possa alertar para os aspectos definicionais mais centrais no que hoje vemos como um e não como três conceitos.⁴

A palavra “oração”, derivada do substantivo latino *oratio*, tem essencialmente três gamas de significados. O primeiro e mais vulgar é “súplica ou veneração religiosa pela qual o crente se dirige à divindade, aos santos ou a entidades sobrenaturais.” Mas a palavra tem implicações especiais na retórica, onde assume o significado de “discurso elaborado, eloquente, que se destina a impressionar e persuadir”, e na

linguística, onde remete para “uma unidade sintática composta por um predicado e um sujeito (...) articulados entre si.”

Como é de imaginar, a palavra latina remete para o verbo *orare*, que significa “falar, dizer, contestar, advogar, suplicar”. Note-se que passamos da articulação da fala à imposição, o que recorda a leitura que Mauss faz das preces aborígenes como “sugestões imperativas”. O falar remete para o exigir – uma continuidade que emerge de todo esse nosso exame e que aponta claramente, como veremos mais tarde, para as mais recentes teorias sobre a origem da linguagem (cf. Tomasello 2008). Acontece que hoje sabemos que essa remissão não é exclusiva do caso aborígene que Mauss estuda, mas está implícita na estrutura das mais antigas preces indo-europeias que se conhecem. Na enciclopédia de Mallory e Adams, o seguinte padrão formulaico é identificado: “(1) *invocação*, o endereçar da divindade cuja assistência se solicita; (2) *base*, a justificação de por que é que a divindade deve ser honrada ou estar interessada em assistir; e (3) *pedido*, a expressão da ação desejada, frequentemente dada no final na forma imperativa do verbo” (1997:450).

Por sua vez, *orare* deriva da palavra latina *os*, *oris*, que remete para uma origem comum a todas as línguas indo-europeias e que, no proto-indo-europeu, significava “boca” ou “face”. A expressão latina, porém, implica um deslize semântico que merece a nossa atenção, já que pode querer dizer “boca” ou “língua”, mas acaba por significar “idioma” ou “linguagem”.

Por sua vez, a palavra portuguesa “prece” é essencialmente latina. Ela deriva de *prex*, *precis*, aparentemente pouco usada no latim clássico, mas que, no plural *preces*, significa “súplicas, pedidos, rogos, instâncias”. Dizem os dicionários que, em Horácio, a expressão passa do significado “súplica” para o de “praga” ou até “maldição” e que, em Ovídio, assume por vezes o sentido de “imprecação”. O vocábulo é de origem indo-europeia, com o sentido de “pedir, solicitar”. Em sânscrito, *parasn-* queria dizer “pergunta”. Assim, mais uma vez, nesse deslize histórico que leva a fala a remeter para a imposição, voltamos à questão central da eficácia, que tanto fascinava Mauss e que ele parece não ter conseguido responder no seu texto: como é que passamos da súplica/pedido à imprecação/exigência? Como dizia ele, o que faz com que os deuses respondam?

Finalmente, o verbo “rezar”, segundo o *Dicionário da Academia de Ciências de Lisboa* que viemos usando, significa “comunicar com Deus pela oração”. Curiosamente, porém, a palavra tem um segundo sentido quando usada para significar “está escrito”, tal como na expressão comum “como reza a tradição”. A implicação é interessante porque remete à memória, o que não surpreende se pensarmos que a etimologia latina de “rezar” é *recitare*, cujo sentido, por sua vez, é “ler em voz alta” ou “dizer de memória”.

O verbo original era *citare*, cujos significados têm algo de surpreendente porque aludem a uma nova série de implicações semânticas. O dicionário dá-nos oito significados que se encadeiam da seguinte forma:

1. mover, abanar, sacudir;
2. excitar, provocar;
3. brotar, dar, produzir;
4. incitar, agitar, apertar;
5. chamar, convocar, reunir, nomear;
6. citar para comparecer em juízo, acusar, dar testemunho, depor;
7. mencionar, aclamar, proclamar;
8. contar, recitar.

O que vemos neste processo semântico é que o ato de abanar, excitar – isto é, provocar à ação – dá ensejo ao sentido de convocar, de nomear e de citar para comparecer em juízo. O significado de chamar alguém à presença é derivado do de provocar à ação, de mobilizar através da nomeação. Adicionando a esse sentido de chamamento a noção de repetitividade, temos o conceito de rezar. Vemos, pois, que há uma nuance interessante entre reza e prece. No primeiro caso, o ônus do movimento está com quem realiza o ato, mobilizando essa força ou divindade; no segundo, é a divindade que responde ao pedido. Finalmente, a palavra oração remete para a fala, o instrumento de comunicação. Como insistia Mauss, “a prece é evidentemente um rito oral” (1968 [1909]:48) e o que permite essa mobilização é “a virtude das palavras” (1968 [1909]:49). E aí, mais uma vez a pergunta enervante volta a levantar-se: “como é que as palavras podem ter uma virtude, comandar uma divindade?” (1968 [1909]:54).

Vejamos um caso distante que nos poderá porventura ajudar a des-etnocentrificar a análise, como gostava de dizer Julian Pitt-Rivers (1992).⁵ O chinês falado moderno (usarei aqui a transcrição *pinyin* do Mandarim oficial) recorre frequentemente a unidades semânticas bissilábicas. Quando queremos dizer que alguém está rezando (no sentido de uma oração que inclui uma prece – o que os ingleses traduziriam como “*petitionary prayer*”) usamos a expressão *qi-dao* 祈禱. Essa expressão é escrita por meio de dois caracteres e é na configuração semântica inscrita neles que poderemos procurar, em chinês, algo de parecido com o tipo de encadeamento semântico que nas línguas indo-europeias encontramos com o exercício etimológico.

Ambos caracteres são compostos – *qi* 祈 e *dao* 禱 – e são constituídos através da qualificação de um radical comum a ambos (示), que significa algo como “sinais do céu” e que tem um derivado cujo sentido é “mostrar”. Na sua origem, dizem os professores que ensinam a escrever, esse radical pode ser analisado como representando hieroglificamente o céu ou um ente superior, irradiando para baixo – isto é, revelando algo. Como sabemos, o valor histórico dessas explicações pode não ser grande, o que não lhes retira interesse, porém, já que revelam como interpreta o que escreve quem aprende a escrever estas palavras.

Segundo os dicionários, *qi* 祈 significa “pedir à divindade”. O caractere é

constituído pela conjugação do radical “sinais do céu” com um outro componente relativamente simples, cujo sentido foi evoluindo através dos tempos. Originalmente, este segundo elemento – 斤 – significava um tipo de machado arcaico feito de madeira e hoje adquiriu o significado de uma unidade de peso. Talvez possamos julgar melhor a forma como esse elemento qualifica o radical “sinais do céu” (示) dando vez ao caractere para “pedir à divindade” (*qi* 祈), se compreendermos que ele é usado como radical nos caracteres que significam “cortar” (*to chop* em inglês) e “partir”. Associando esses vários sentidos, podemos aperceber-nos da forma como *qi* 祈 conjuga a noção de que os sinais do céu são interpretáveis, sendo possível agir sobre eles, no mesmo sentido que está inscrito na etimologia de *recitare*: pôr em movimento algo de novo.

A segunda sílaba da palavra bissilábica moderna *qi-dao* 祈禱 é escrita através da conjugação com o mesmo radical “sinais do céu” (示) de um outro elemento, desta vez muito complicado e, correspondentemente, misterioso. *Dao* 禱, dizem os dicionários, significa “rezar narrando”; isto é, implica uma narrativa no mesmo sentido em que as preces indo-europeias envolviam uma explicação (a *base*) e um pedido. O elemento complementar, neste caso – 壽 –, remete para a qualidade do ancião, a longevidade. Aparentemente é através desse sentido que se origina um sentido subsequente de oferta ritual comemorativa, de sacrifício. O conceito remete, pois, para uma relação de codependência ritual radicada no passado, tal como no caso das preces totêmicas estudadas por Mauss ou da tal *base* das preces indo-europeias.

Podemos, portanto, concluir que a forma como o chinês moderno descreve a prece conjuga as duas principais implicações que o autor encontrava interligadas nesse conceito: o aspecto de conceitualização (ligado à crença) e o aspecto de ação (ligado ao rito) – o primeiro mais explícito nos ecos semânticos inscritos no caractere *qi* 祈 e o segundo, nos do caractere *dao* 禱. Como dizia Mauss, “todo o rito corresponde necessariamente a uma noção mais ou menos vaga e toda a crença suscita movimentos, por tênues que sejam. Mas é sobretudo no caso da prece que a solidariedade das duas ordens de fatos ressalta como evidência. Aqui o lado ritual e o lado mítico não são rigorosamente senão as duas faces de um mesmo e único ato. (...) Sobretudo não está em questão atribuir uma espécie de primazia a qualquer um deles” (1968 [1909]:8).

Em todos esses casos, verificamos que conceitualização e ação se combinam de tal forma que um ato de comunicação de aspecto linguístico causa um evento desejável através da evocação de uma relação com uma entidade. Como qualificar essa entidade? No caso chinês, a noção de que se trata de um ente superior é explícita através do remeter para o céu. Mas nos casos estudados por Mauss na Austrália estão em questão espécies animais totêmicas de todos os tipos. Ora, se dermos à categoria prece o sentido analítico abrangente que Mauss desejava, vamos deparar-nos com uma longa lista de entidades que incluem demônios, espíritos dos

mortos, espíritos do lugar e até entidades naturais como montanhas, rios, estrelas, etc. O problema com que nos deparamos aqui era, em certo sentido, estranho a Mauss, porque para ele palavras como “religião”, “sagrado” ou “magia” continham um poder explicativo que, para nós, hoje, deixaram de conter. A questão comparativa põe-se para nós de forma mais candente.

A usura do tempo

Passado um século, perdemos algumas das certezas que caracterizavam os primeiros modernistas sociológicos. Hoje, “religião”, “sagrado” ou “magia” deixaram de ser categorias analíticas de abrangência universal e passaram a não ser mais do que vagas categorias heurísticas que remetem para a percepção de algo só tendencialmente comum entre toda a gama de coisas que, no passado, lhes foi dado qualificar (cf. Pina-Cabral e Pine 2008). A categoria religião, por exemplo, tão central ao argumento de Mauss (como explica Needham no seu ensaio seminal sobre o assunto), perdeu os seus contornos analíticos e passa a apontar unicamente para uma “doubtful quality of troubled conscience” (Needham 1981:72 – “a duvidosa qualidade de ter a consciência inquieta”). Needham faz o luto das certezas analíticas modernistas, mas acaba por compreender que na base de tais incertezas se podem, afinal, construir edifícios. O conceito, explica ele, “possui algumas conotações *odd-job*⁶ que o tornam mais ou menos útil para a classificação preliminar de fatos sociais e para descrições genéricas” (1981:73).

Chegamos, pois, ao momento de nos debruçarmos sobre um dos aspectos mais curiosos do texto de Mauss, a sua insistente preocupação metodológica, em particular no Livro I. De fato, ao especificar os processos analíticos a que recorre e as suas conseqüentes implicações metodológicas, ele abre o seu texto ao nosso olhar crítico. Normalmente, quando lemos os clássicos modernistas, somos levados por uma espécie de *withholding of disbelief* a empurrar para o lado esses aspectos do argumento que, para nós, um século depois, já não são aceitáveis. Neste caso, porém, até pela natureza fragmentária do texto, somos obrigados a focar menos no que ele iria dizer sobre a prece e mais sobre o que ele presume como pano de fundo analítico indispensável para entendê-la.

Consigo identificar pelo menos três pressupostos fundamentais da argumentação de Mauss que se apresentam como tendo sofrido a usura do tempo e do século de desconstrução analítica que, entretanto, passou por cima deles. Sintetizo-os aqui por meio de três chavões simplificantes: o *fideísmo*, o *primitivismo*, o *utopismo*.

Começemos com o *fideísmo*. Recorro aqui à expressão proposta por Sabbatucci (2000) para qualificar uma forma de pensar o próprio pensamento humano que atribui à crença um papel fundamental e que concebe essa crença à luz do conceito cristão de “fé”. Já Needham, em *Belief, Language and Experience* (1972), nos tinha alertado para o fato de que “a tradição aristotélica de classificação, que subsume

progressivamente os atributos sob gêneros mais e mais abrangentes” e presume a existência de “uma essência comum” para cada conceito, não pode constituir um pano de fundo universalizante para o estudo da religião. O mesmo autor nos avisa contra os pressupostos eurocêtricos modernos inscritos nas nossas abordagens da religião que nos levam a conceber a crença como um estado interior e a religião como respondendo a toda uma gama de noções de estética cerimonial (Needham 1981:82 e 90). Essa forma de ver a crença não simplesmente como uma atitude proposicional (*belief that*), mas como envolvendo uma determinação identitária (*belief in* – Ruel 2002 [1982]:110), está por trás de algum do estranhamento que experimentamos quando nos deparamos com frases de Mauss como a seguinte: “a prece (...) endereça-se à divindade e influencia-a; ela consiste em movimentos materiais dos quais se esperam resultados. Mas, ao mesmo tempo, toda a prece é sempre até certo ponto um *Credo*. Mesmo aí, onde o uso a esvaziou de sentido, ela exprime sempre um mínimo de ideias e sentimentos religiosos” (1968 [1909]:7). Afirmações desse tipo escondem todo um mundo de pressupostos eurocêtricos – não só sobre a natureza da sociedade como sobre a própria natureza do pensamento humano – que dificultam a tarefa analítica de Mauss. A antropologia contemporânea luta por se libertar deles e da forma como põem em causa a própria possibilidade de prosseguimento da tarefa antropológica (cf. Pina-Cabral 2009b).

O segundo aspecto com o qual nos defrontamos é o *primitivismo*. Trata-se de uma disposição metodológica que não abandonou ainda a antropologia e que nos persegue hoje como uma espécie de “falácia sombra” (na expressão de Ruel) mais do que como uma metodologia analítica explícita (cf. Pina-Cabral 2009a). Para Mauss e Durkheim, porém, tratava-se de uma importante descoberta analítica que eles estavam prontos a teorizar: “Em vez de partirmos do gênero para chegar à espécie, partimos das formas mais rudimentares que o fato considerado tenha apresentado para seguir progressivamente para as mais desenvolvidas, vendo como é que as segundas emergiram das primeiras. (...) perguntamo-nos qual é a mais rudimentar de todas as formas conhecidas de prece para determinarmos em seguida a forma imediatamente superior que dela tenha emergido, a forma como ela foi derivada e assim por diante, até alcançarmos as mais recentes” (1968 [1909]:35). Mauss chega mesmo a advogar o estudo das *formes frustes* como sendo mais interessante e urgente para a compreensão dos fatos sociais do que o estudo dos seus imediatos antecedentes históricos (1968 [1909]:12). A natureza valorativa da expressão surpreende quando vemos que o antônimo que o *Petit Robert* nos dá para *fruste* é “afinado, cultivado, fino, refinado” e que a frase é usada sobretudo em medicina para referir “a expressão abortada, atenuada ou atípica de uma condição patológica”.

Aqui, então, nos deparamos com o terceiro pressuposto analítico – o *utopismo* – possivelmente o mais abrangente. Trata-se do pressuposto de que existe uma direção lógica na evolução dos fenômenos sociais que os leva do mais simples e *fruste* ao mais complexo e refinado; e que esse processo evolutivo é essencialmente

movido pela razão. Trata-se de um utopismo porque o que move esse pressuposto não é uma observação histórica, antes sim um devir estrutural. Estamos, assim, perante uma dinâmica que, mesmo quando não se atualiza, permanece imanente aos fenômenos estudados. O futuro vai em uma direção identificável na qual a razão vence – não fica explícito o que pode ser considerado como mais racional nem sob que princípios, pelo que o eurocentrismo entra à vontade por essa porta aberta. Esse futuro, porém, pode bem não ser atualizado pela história. O projeto é visto como intrínseco aos fatos sociais mesmo se não for confirmado pela história. Só assim podemos compreender essa noção de que a ordem lógica se sobrepõe à ordem histórica – de que as estruturas têm o seu devir. Por exemplo, as noções de “reco”, de “degeneração” ou de “regressão” remetem para essa temporalidade lógica (e, por conseguinte, utópica) e não fariam sentido sem ela.

Só assim se podem interpretar frases de Mauss como a seguinte: “Mas a prece não teve só uma marcha ascendente. Teve também as suas regressões, que temos que ter em conta se quisermos traçar a vida dessa instituição. Muitas vezes, preces que eram completamente espirituais tornam-se o objeto de uma simples récita, excluída de toda a personalidade. Caem ao nível de um rito manual, mexem-se os lábios como noutros casos se mexem os membros. As preces continuamente repetidas, as preces em línguas que não se compreendem, as fórmulas que perderam todo o sentido, aquelas cujas palavras estão de tal forma gastas que se tornaram irreconhecíveis – todos esses são exemplos claros de recuos. Mais ainda, vemos em alguns casos uma prece muito espiritual degenerar ao ponto de não ser mais do que um simples objeto material...” (1968 [1909]:12).

Junta-se nessa frase a valorização de um conceito de crença fideísta face a outras formas de pensar com uma metodologia de análise primitivista, ambas enquadradas por uma noção utópica da razão que é, em última instância, uma manifestação do modernismo conceitual e político que guiava o pensamento de Mauss e que se torna tão explícito, por exemplo, nas últimas páginas do ensaio sobre o dom.

Os deuses respondem porque nos entendem

Voltemos à questão da eficácia, já que foi em torno a ela que se desenvolveu a dinâmica central de toda esta discussão. As entidades a que as pessoas historicamente dirigiram atos comunicacionais que, de uma forma ou outra, poderíamos incluir dentro da grande categoria de prece tal como ela é definida por Marcel Mauss são infinitamente variadas. Uma coisa as une, porém: o fato de supostamente entenderem a natureza do que se lhes diz. Aí o nosso autor acertou em cheio: a comunicação linguística (num sentido muito geral e, portanto, nem por isso a oralidade propriamente dita) é definicional de todo o complexo da prece.

A pergunta, então, tal como Mauss a coloca é a seguinte: por que respondem os deuses? Acontece que os deuses muitas vezes não respondem – não é esse, afinal,

o famoso “silêncio de Deus” da teologia cristã? Quando eu quero exigir que os deuses respondam, eles ficam calados. E, contudo, eu posso esperar uma resposta, desde que não cometa o crime da *hubris* que os gregos tanto deploravam. Exigir uma resposta é violar o meu interlocutor. Posso, pois, esperar resposta, não posso nunca é saber qual será. Os deuses são meus parceiros comunicacionais; não sei como responderão, mas sei que me entendem.

A resposta à pergunta de Mauss sobre a eficácia da prece encontra-se inscrita na própria natureza profunda da comunicação humana (tanto em processos propriamente linguísticos como em processos para-linguísticos que não dependem diretamente do uso de palavras, como mostra Mauss). Os deuses respondem porque entendem. Para eu entender uma mensagem, tenho que atribuir à sua fonte a capacidade de me compreender e, para isso, essa entidade tem que me considerar como partilhando uma condição comum com ela. A compreensão linguística assenta sobre uma essencial incompletude: uma radical indeterminância. O que nos permite ultrapassar essa indeterminância e entender o que nos dizem os outros é esse salto hipotético que nos leva a julgar que os outros são como nós. Assim, nós nunca nos entendemos integralmente – tal ideal jamais fará sentido. Se, apesar de tudo, nos entendemos é porque estamos dispostos a presumir que o nosso interlocutor (a) é parecido conosco de uma forma muito essencial e (b) vive num mundo cujas características externas são essencialmente semelhantes às do mundo em que vivemos. Em suma, no fundo de toda a comunicação, encontramos a *caridade interpretativa* de que falam W. V. Quine e Donald Davidson; uma condição *sine qua non* para toda a compreensão (Davidson 2001).

Portanto, se vale a pena pedir seja o que for – mesmo numa situação de desespero terminal – é porque pode ser que, entendendo-me, a entidade a quem eu peço seja possuída de caridade interpretativa. Ora, só uma entidade que partilhe essencialmente de um sentimento de corresponsabilidade comigo é que pode ser possuída desse tipo básico de disposição sem a qual não pode ocorrer linguagem, nem pensamento, nem cultura – já que esses só podem ocorrer a criaturas que tenham anteriormente entrado no domínio da linguagem.

Sei bem que o termo “caridade” aqui usado desta forma causará estranheza a muitos, pois serão levados a atribuir-lhe sentidos mais abrangentes do que o estrito significado comunicacional que dá força ao conceito davidsoniano. No fundo, porém, o que está sendo argumentado é que existe um substrato ético em todos os processos comunicacionais – um “paradigma afetivo”, como diria Needham. A palavra “ético” é usada aqui num sentido que remete para a partilha de uma condição no mundo, condição essa constituinte da autoconsciência de quem a partilha. Quer dizer, o conceito não se confunde com qualquer moral especificamente formulável por ser muito mais abrangente e porque presume sempre que a alteridade – o confronto com o Outro – é (a) anterior a qualquer concepção de identidade e (b) constitutiva.

Concluindo, pois, em linguagem um pouco mais metafórica: se os deuses

respondem é porque os deuses entendem e, se entendem, é porque sabem o que é a minha alegria e o meu sofrimento. Ora, se eles partilham desses paradigmas afetivos é porque, em muitos aspectos, partilham da minha condição. Tal como Mauss observa por relação aos rituais australianos que examina, as preces são sugestões imperativas que assentam sobre a percepção de uma existência anterior comum aos homens e aos deuses – a tal *base* das mais antigas orações indo-europeias que Mallory e Adams identificam ou a codependência baseada no passado inscrita na história do carácter chinês *dao* 禱. As preces dos aborígenes australianos eram “ensaios (...) para exprimir por meio de uma fraseologia sumária que a divindade está à distância e que queremos fazê-la vir a nós” (:80).

O autor sintetiza o seu argumento da seguinte forma: “On cause: et l'on demande une faveur...” – falando pede-se um favor. Até agora focamos a nossa atenção sobre o falar, mas há que se olhar para o segundo conceito presente nesta frase-sumário: “favor”. Temos de nos perguntar que gênero de entidade pode estar sujeita a cometer um favor. A questão não se põe tanto no sentido de esperar sempre generosidade dos outros; nem no sentido de reciprocidade entre entidades separadas, como Mauss viria mais tarde a formular, em que eu ofereço algo na esperança de receber algo. Trata-se, sim, de mutualidade – no sentido de estar juntos e interativos face a uma condição comum.

Como demonstram os estudos recentes sobre comunicação animal e humana, o que diferencia a comunicação humana da dos outros grandes primatas, dando vez à linguagem, é o fato de os humanos esperarem que o outro considere que vale a pena informar-nos do que ele ou ela deseja. O processo, a partir desse ponto, é recursivo, dando lugar à constituição de um campo comum de ação (um mundo comum). Nas palavras de Michael Tomasello, os humanos “têm uma tendência a informar simplesmente os outros de coisas para os ajudar mesmo fora de um qualquer contexto no qual eles próprios possam receber um benefício mútuo” (2008:171). Essas formas de intencionalidade partilhada estão inscritas na própria possibilidade da linguagem. Assim, podemos entender que a prece, como um ato de linguagem por excelência, não escape ao pressuposto geral da ajuda mútua.

Aí talvez possamos entender num sentido menos sociocêntrico a insistência de Mauss de que o que está em causa são os “nossos deuses” – entidades poderosas com as quais partilhamos uma comunidade qualquer. O caso chinês, aliás, ajuda-nos a fugir um pouco às implicações fideísticas por trás desse uso sumariante da palavra “deuses”, já que *qi-dao* pode ser usado também para uma comunicação escrita com o imperador ou com os nossos pais, quando a questão é mostrar extremo respeito; por outro lado, no caso dos aborígenes, tratava-se até frequentemente de espécies de insetos referidas como animais totêmicos do grupo. O que todas essas entidades partilham é o fato de nos entenderem e, por isso, sentirem por nós; estarem dispostas a responder sem para tal necessitarem de um interesse imediato. Só assim é possível conceber que o nosso pedido as possa levar à ação.

Referências Bibliográficas

- MALLORY, J.P; ADAMS, D. Q. (1997), *Encyclopedia of Indo-European Culture*. Chicago: Fitzroy Dearborn.
- MAUSS, Marcel. (1968 [1909]), “La prière”. In: *Oeuvres, 1. Les fonctions sociales du sacré*. Paris : Minuit. Disponível na internet via URL: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html. Capturado em 25/02/2009.
- _____. (2003 [1913]), “Mauss’s Review of Sergond’s book on Prayer”. In: W.S.F Pickering (ed.). *Marcel Mauss On Prayer*. Oxford: Berghahn.
- MORPHY, Howard. (2003), “Some concluding anthropological reflections”. In: W.S.F Pickering (ed.). *Marcel Mauss On Prayer*. Oxford: Berghahn.
- NEEDHAM, Rodney. (1972), *Belief, language, and experience*. Oxford: Blackwell.
- _____. (1981), *Circumstantial Deliveries*. Berkeley: University of California Press.
- PICKERING, W.S.F (2003), “Introduction to an Unfinished Work”. In: W.S.F Pickering (ed.). *Marcel Mauss On Prayer*. Oxford: Berghahn.
- PINA-CABRAL, João. (2009a), “Larger truths and deeper understandings: debate with Jean Lydell”. *Social Anthropology*, vol. 16, nº 3: 346-354.
- _____. (2009b) “The door in the middle: six conditions for anthropology”. In: Deborah James, Evie Plaice, Christina Toren (eds.). *Culture, Context and Anthropologists’ Accounts*. New York/Oxford: Berghahn, pp. 264-290. .
- PINA-CABRAL, João; PINE, Francis. (2008), “On the margins: an introduction”. In: F. Pine; J. Pina-Cabral (eds.). *On the margins of religion*. London e New York: Bergham.
- PITT-RIVERS, Julian. (1992), “The personal factors in fieldwork”. In: J. Pina-Cabral; J. K. Campbell (eds.). *Europe Observed*. Oxford: St. Antony’s/Macmillan.
- SABBATUCCI, Dario. (2000), *La prospettiva storico-religiosa*. Roma: SEAM.
- TOMASELLO, Michael. (2008), *Origins of Human Communication*. Cambridge: Mass, MIT Press.

Notas

- ¹ Se bem que vale a pena insistir que Howard Morphy (2003: 149-153) explicita que a leitura dos ritos e cânticos Arunta, como prece que Mauss propõe, veio a se confirmar no essencial em etnografias subsequentes.
- ² Que ele caracteriza sistematicamente por referência aos protestantes – como se essa fosse a forma mais moderna de religião por excelência.
- ³ *La prière* é escrito em 1907, quando o autor tem 35 anos. Mauss iria morrer 43 anos depois, em 1950, com 78 anos de idade, depois de uma vida ativa, mas que lhe reservaria grandes tristezas e desilusões.
- ⁴ Recorri à ajuda de dois dicionários de latim-português: o *Novíssimo Dicionário*, Paris 1927 e o *Magnum Lexicon* do Frei Emanuel de Pina Cabral, na edição de Paris de 1846.
- ⁵ Agradeço a Mónica Chan a sua contrariada ajuda.
- ⁶ Remetendo aqui para o conceito Wittgensteiniano de associação livre, de cariz politético.

Recebido em junho de 2009
Aprovado em agosto de 2009

João de Pina Cabral (pina.cabral@ics.ul.pt)

Investigador Coordenador no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, do qual foi Presidente do Conselho Científico entre 1997 e 2003. Foi Presidente Fundador da Associação Portuguesa de Antropologia (1989-1991) e Presidente da Associação Europeia de Antropólogos Sociais (2003-5). Foi Malinowski Memorial Lecturer em 1992. É Membro Honorário do Royal Anthropological Institute e é Membro Correspondente da Academia de Ciências de Lisboa e da Real Academia de Ciencias Morales y Politicas de Madrid. Levou a cabo trabalho etnográfico e publicou extensivamente sobre o Alto Minho (Portugal), Macau (China) e Bahia (Brasil). Foi Professor Visitante no Reino Unido, Estados Unidos, França, Espanha, Brasil e Moçambique.

Resumo:

Passado um século, será que a definição de prece que Marcel Mauss nos ofereceu lança ainda sugestões analíticas válidas? Para ele, a questão central era compreender a passagem da fala à imposição: isto é, por que respondem os deuses? Parece-nos que, seguindo alguns autores contemporâneos, tanto na área da filosofia como da comunicação animal, é possível avançar um pouco mais na via aberta que o grande sociólogo nos deixou no dia em que desistiu do que todos à época esperavam ser sua obra mestra.

Palavras-chave: prece, religião, comunicação

Abstract:

One hundred years later, does Marcel Mauss's definition of prayer still provide us with useful analytical suggestions? In his opinion, the central question to answer was how does one pass from speaking to demanding: that is, why do the gods respond? In this paper, inspired by contemporary debates in philosophy and animal communication, we propose that it is possible today to advance a little further in the door left open by the father of sociology when he finally decided to give up on the work that his contemporaries hoped would be his greatest.

Keywords: prayer, religion, communication