



## Curso sobre as origens da vida religiosa (1907)

### Cours sur les Origines de la Vie Religieuse (1907)

Geovane Campanher dos Santos\*  
Fabiano Victor de Oliveira Campos\*\*  
Rodrigo Coppe Caldeira\*\*\*

#### Considerações Iniciais: O Problema da religião na obra de Durkheim

A primeira forma de registro mais sistemático da preocupação de Durkheim em abordar sociologicamente os fenômenos religiosos, data do ano de 1894, quando ministrou seu primeiro curso sobre este assunto, cujo conteúdo foi parcialmente publicado em *L'Année Sociologique*, em um artigo intitulado “A Definição dos Fenômenos Religiosos” (1899). Segundo o próprio autor, foi apenas neste momento de sua carreira que se tornou mais claro o que poderia consistir numa abordagem essencialmente sociológica do fenômeno religioso.

Nessa ocasião, Durkheim tomou contato com os trabalhos de Robertson Smith e de outros autores de sua escola, em que a religião já era considerada *um fenômeno social*, que teria como função, *manter a unidade coletiva e salvaguardar as crenças fundamentais* que, no caso das religiões primitivas, eram essenciais, para garantir a sacralidade dos clãs; até então considerados como *compostos de homens, animais e deuses*, que eram unidos intrinsecamente

\* Graduado em Psicologia pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões. País de origem: Brasil. ORCID: 0009-0009-2892-4081. E-mail: giovanecampanher@hotmail.com.

\*\* Doutor e mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, e professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas (PPGCR). País de origem: Brasil. ORCID: 0000-0002-9042-8224. E-mail: fvocampos@hotmail.com.

\*\*\* Doutor em Ciências da Religião e professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas (PPGCR). Atualmente é o coordenador do PPGCR e Chefe do Departamento de Ciências da Religião. País de origem: Brasil. ORCID: 0000-0002-5219-5140. E-mail: rodrigocoppe@me.com.

por laços de sangue. Quanto a essa influência, Lukes (1984, p. 238) observou que “[...] a obra de Robertson Smith e sua escola ofereceram a Durkheim uma perspectiva geral sobre a religião, que ele transformou de acordo com suas próprias preocupações teóricas”.

Retrocedendo aos primórdios de sua carreira, encontramos no pensamento de Durkheim uma visão significativamente mais restrita do conceito de religião, em que esta era concebida apenas enquanto uma *instituição social* que existia com a função de equilíbrio e gerenciamento das condições sociais. Nesse momento, a questão da religião ainda aparece de maneira apenas tangencial, e seu papel é definido como produto do sentimento que vincula o indivíduo ao *ser social*. Enfim, antes de 1895, não se encontra nenhuma formulação mais sistemática a respeito da religião, pelos motivos expostos anteriormente.

Contudo, mesmo no artigo de 1899, considerado um texto “*pré-etnográfico*”, Durkheim apresenta uma definição essencialmente formal de religião, sustentada por uma série de hipóteses acerca da natureza deste fenômeno e de seu papel na sociedade; portanto, definindo um conjunto de questões que deveriam ser investigadas pela Sociologia da religião. De modo geral, a tarefa do sociólogo com relação à religião deveria ser a de examinar *as forças sociais que dominam o crente*, concebidas enquanto um *produto direto dos sentimentos coletivos*. Essa primeira guinada teve como principal consequência *o deslocamento do fenômeno religioso para o centro da vida social*. Com efeito, a religião passa a ser considerada um lugar privilegiado para se apreender *a origem da moral e das categorias do pensamento*, até mesmo do pensamento científico. Por estes fatores que o livro que representa o ápice desse processo, “*As Formas Elementares da Vida Religiosa*” (1913), é seu tratado mais importante de Sociologia da religião, mas é, ao mesmo tempo, algo que transcende essa área específica da Sociologia. Trata-se, ao mesmo tempo, de um livro de *Sociologia do conhecimento*, de *Sociologia da moral, epistemologia*; e o que poderíamos chamar de uma “*Sociologia geral*”, na medida em que o autor procura dissecar o que há de mais elementar na vida social, e na sociedade propriamente dita. O entrelaçamento entre estes temas, pode ser perfeitamente

sintetizado na seguinte máxima: “No princípio, *tudo é religioso...*” (Durkheim, 2016, p. 52).

Com efeito, uma vez justificada a importância desta querela para o autor, este projeto terá como premissa, traduzir os ensaios publicados entre 1887-1914 que tratam acerca da temática do *fato religioso* e seus desdobramentos específicos na configuração das sociedades; leia-se aqui, desde seus fundamentos mais gerais até sua intrínseca correlação com a dinâmica da *moral* (condição última para a determinação modal das *consciências coletivas*, e respectivamente, suas *solidariedades*). Os ensaios serão publicados na seguinte ordem: *Curso sobre as Origens da Vida Religiosa* (1907); *Sobre o Totemismo* (1900-1901); *O Problema Religioso e a Dualidade da Natureza Humana* (1913); *Debate sobre o Fundamento Religioso ou Laico da Moral* (1909); *A Definição dos Fenômenos Religiosos* (1899); *Da Irreligião do Porvir* (1887); *O Porvir da Religião* (1914).

### **Curso sobre as origens da vida religiosa (1907)**

Émile Durkheim

O "*Cours sur les Origines de la Vie Religieuse*" refere-se a uma série de aulas ou conferências ministradas por Émile Durkheim em 1907, as quais serviram como fundamento epistemológico e ontológico para seu magnum opus "As Formas Elementares da Vida Religiosa" ("*Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*"), publicada em 1912. Nessas aulas, Durkheim explorou profundamente as origens e a natureza do fato religioso, buscando compreender as causas primeiras deste que se configura como o fenômeno fundante e profilático da consciência coletiva, e o que dela se desdobra como fatos sociais de ordem moral.

Durante o "*Cours sur les Origines de la Vie Religieuse*", Durkheim concentrou-se no estudo tipológico das formas primitivas da religião, tomando como modelo o totemismo praticado pelos povos aborígenes australianos. Ao analisar as manifestações mais simples e menos influenciadas por estruturas sociais complexas, Durkheim estabeleceu os elementos essenciais e universais da

vida religiosa; a saber: a distinção entre o sagrado e o profano, as práticas ritualísticas que se desdobram da distinção anterior, e sobretudo, a origem do fato religioso como algo intrinsecamente dado ao homem, e cuja raiz se predica da consciência coletiva.

### Resumo<sup>1</sup>

O objetivo geral deste curso é o estudo do sistema religioso mais simples e primitivo que conhecemos.

No entanto, antes de abordar esse estudo, é necessário *definir a religião em si*; a busca por essa definição ocupará a primeira parte do relatório que estamos apresentando hoje.

Na segunda parte, iniciaremos a análise da seguinte questão: *Qual é a religião mais antiga que conhecemos?* Esta análise abrangerá apenas a parte crítica do estudo; deixaremos para um próximo relatório a exposição da solução proposta pelo Sr. Durkheim para substituir as teorias cuja insuficiência será demonstrada a seguir.

### I

Quando abordamos o estudo de qualquer objeto, é necessário começar por caracterizá-lo de forma bastante clara para evitar confundi-lo com o que ele não é. Uma definição desse tipo é indispensável; não podemos nos contentar com noções vulgares, que são necessariamente vagas, incompletas e confusas. Sem dúvida, não se trata, no início de nossa pesquisa, de definir a essência do fenômeno religioso; uma definição desse tipo apenas pode ser dada como a culminação do estudo que estamos empreendendo aqui. Portanto, trata-se simplesmente, por enquanto, de adotar uma visão externa dos fatos religiosos que nos permita distinguir o que é religioso do que não o é; no entanto, por mais

---

<sup>1</sup> Trecho da *Revue de Philosophie*, 7, nº 5. Resumo, preparado por Paul Fontana, de um curso ministrado na Sorbonne sob o título “*A religião – as origens*”. O texto foi acompanhado, em sua publicação, pela nota de redação que se segue: “A *Revue de Philosophie* começa hoje a publicação de um resumo sucinto do curso ministrado este ano na Sorbonne pelo Sr. Émile Durkheim. Sabe-se que o Sr. Émile Durkheim é o líder de uma escola que se esforça para aplicar às investigações dos fenômenos sociais as regras do método objetivo, tornando assim a Sociologia uma verdadeira ciência. Este ano, o Sr. Durkheim aplicará seu método ao estudo das religiões. Independentemente das opiniões de nossos leitores sobre essas questões, eles certamente apreciarão a importância especial das ideias do Sr. Durkheim em razão da autoridade que ele detém. Por isso, julgamos que este curso merecia ser apresentado aos olhos deles, para que pudessem julgar com *conhecimento de causa* tanto o método quanto os resultados a que ele conduz”.

modesta que seja, essa definição prévia ainda é muito difícil de dar; assim sendo, não devemos buscá-la ao acaso; é essencial observar estritamente as duas regras a seguir. Em primeiro lugar e acima de tudo, é preciso livrar-se das noções que, por meio de nossa educação, temos sobre a religião; é necessário penetrar bem na ideia de que não sabemos o que são os fenômenos religiosos, e que as noções que podemos adquirir sobre eles através de nossas experiências como espectadores ou participantes merecem ser consideradas tão suspeitas e tão radicalmente insuficientes quanto aquelas que as pessoas tinham sobre a matéria antes da constituição das ciências físicas. Isso nos evitará o perigo de sermos desviados por ideias preconcebidas. Em segundo lugar, como o que queremos definir não é esta ou aquela religião, mas a religião, será necessário tentar identificar os caracteres comuns que todas as religiões conhecidas do passado apresentam. Feito isso, iremos começar nosso estudo examinando as definições que foram propostas.

A religião foi definida pela ideia do sobrenatural, ou seja, de uma ordem de coisas na qual a inteligência não pode penetrar, de um domínio misterioso, inconcebível, inexprimível. H. Spencer e Max Müller<sup>2</sup> acreditavam em poder caracterizar os fenômenos religiosos dessa maneira. De fato, a ideia do mistério desempenha um grande papel nas religiões, especialmente no cristianismo em certos momentos de sua história – mas ela somente aparece muito tarde, de modo que fazer dela a característica do fenômeno religioso é se condenar a rejeitar do âmbito das religiões as religiões antigas. A ideia do sobrenatural não podia surgir enquanto não se concebesse uma ordem natural, ou seja, uma sequência de fenômenos de acordo com as relações necessárias que se designam pelo nome de leis; ora, a noção de lei natural dificilmente aparece antes do século XVII, quando nascem as ciências físicas, e ainda hoje, apesar dos esforços de Saint-Simon e Auguste Comte, ela permanece, na maioria das mentes, estranha a todo o domínio dos fatos sociais. A ideia do mistério não era primitiva, e dado que ela se formou apenas gradualmente, como contrapartida da ideia de ciência, não pode servir para caracterizar a religião anterior à ciência.

---

<sup>2</sup> *Introduction à la Science des Religions*, p. 17. - **Nota editorial:** todas as referências serão mantidas no rodapé como no original e não no corpo do texto. Isto se deve ao fato de não termos acesso às referências precisas dos textos utilizados por Émile Durkheim.

Com efeito, pode parecer que explicações tão desconcertantes quanto aquelas que as religiões nos fornecem, em tantos exemplos delas, só poderiam ter sido imaginadas por mentes impregnadas do sentimento de que nas coisas há um algo inexplicável e impenetrável à razão humana. Mas, ao raciocinar assim, não se leva em conta a diferença de mentalidade entre o primitivo e o homem de hoje; essas explicações que escandalizam nossa razão parecem ao espírito do primitivo completamente naturais e satisfatórias; ele se sente plenamente iluminado e claro nelas. E isso não deve nos surpreender, se considerarmos que, ainda hoje, na explicação dos fenômenos sociais, a maioria dos homens pressupõe verdadeiros milagres; eles acreditam que o legislador pode transmutar um sistema social em um sistema completamente diferente e criar algo do nada. Este ponto de vista era ainda o de um Rousseau ou de um Condorcet; e se eles permaneciam nele, não era porque tinham a impressão de que os fenômenos sociais eram misteriosos; ao contrário, eles os achavam simples, e é por isso que se contentavam com noções e explicações simples. Do mesmo modo, pode-se dizer que o que nos surpreende nas explicações dos primitivos é a sua extrema simplicidade; são explicações infantis; não é o primitivo, é o cientista, que sente a complexidade, a obscuridade das coisas.

Já se disse, é verdade, que para se conceber que há uma ordem natural das coisas, e que há mistério nas coisas, a ciência não era necessária; a observação comum bastava, pois há, na manifestação da maioria dos fenômenos, uma regularidade evidente; assim sendo, se algum distúrbio ocorre na ordem à qual está acostumado, o homem recorrerá, para explicá-lo, a causas extranaturais. Contudo, entre a ideia do extranatural e a do sobrenatural, há um abismo. Além disso, é preciso observar que as crenças religiosas relacionadas aos fatos da natureza se referem muito mais frequentemente aos fenômenos regulares, normais e periódicos (ritual das sementeiras, das colheitas, dos solstícios, etc.), do que aos fenômenos que parecem irregulares ou anormais.

Segundo outra concepção, a religião seria definida pela ideia de Deus,<sup>3</sup> ou melhor, pela ideia de seres espirituais.<sup>4</sup> No entanto, de acordo com essa teoria, como os seres religiosos são almas ou consciências, seria necessário recorrer a

---

<sup>3</sup> A. Réville, *Histoire des Religions*. Prolégomènes.

<sup>4</sup> Tylor, *Civilisation Primitive*, t. I, p. 494.

métodos puramente psíquicos para se comunicar com eles: orações, sacrifícios, oferendas propriamente ditas. Daí resulta que onde tais procedimentos não são utilizados, não se pode dizer que há religião. No entanto, a consequência dessa visão e da definição da qual ela depende é rejeitar fora do âmbito da religião sistemas de crenças como o *jainismo* ou o *budismo*. Por exemplo, este último consiste simplesmente em uma moral; para atingir seu objetivo de libertar sua alma das dores da existência, o budista não se dirige à divindade, mas se absorve em si mesmo; portanto, não há nem culto propriamente dito ou sacrifício; apenas uma disciplina interior da mente e da vontade; sem dúvida, o budismo admite deuses; mas eles não desempenham nenhum papel, a ponto de se poder qualificar essa religião como religião ateísta. E veremos que outra religião, o *totemismo*, apresenta o mesmo caráter. Por fim, a ideia do divino é tão pouco essencial aos fatos religiosos que, mesmo nas religiões deístas, encontramos um grande número de prescrições das quais a noção do divino está ausente: tais são a maioria das proibições mencionadas na Bíblia; e, por outro lado, muitas vezes se atribui a certas práticas (sacrifícios, hinos) o poder de agir sobrenaturalmente sobre as coisas sem que a intervenção de seres divinos seja necessária. Esses fatos são suficientes para mostrar que as ideias de deuses ou seres espirituais não esgotam a vida religiosa em seu aspecto essencial.

Portanto, é necessário buscar uma nova definição de religião. Para isso, em vez de tentar definir imediatamente a religião considerada como um todo, é necessário começar por definir os fenômenos religiosos, ou seja, os elementos que constituem uma religião. Essa abordagem é ainda mais indispensável, porquanto existem fenômenos religiosos que estão fora das religiões propriamente ditas e têm uma vida própria e independente: como, por exemplo, os fatos do *folclore*.

A noção com efeitos religiosos pressupõe, em sua base, uma classificação das coisas em dois grupos: o *sagrado* e o *profano*. Mas como definir o sagrado? Será pelo caráter de superioridade, de dignidade excepcional das coisas sagradas? De maneira alguma; pois nem todos os seres sagrados são igualmente respeitáveis ou respeitados; o negro não hesita em bater em seu fetiche, e certas tribos selvagens usam métodos violentos para obter dos deuses o que lhes pedem. Na verdade, o sagrado somente se define por sua oposição ao profano; essa

oposição é, com efeito, de um tipo todo particular: é de tal modo absoluta que nenhuma outra pode ser comparada a ela. Essa heterogeneidade radical se manifesta por meio de sinais especiais. Com efeito, como estamos habituados a conceber em nossa mente um vazio lógico entre o sagrado e o profano, sentimos uma repugnância insuperável ao pensar que eles possam estar em contato de alguma maneira; disto decorre toda uma série de proibições de contato direto entre eles; e essas proibições se estendem conforme a intensidade do caráter sagrado das coisas que consideramos: a proibição de contato material, de contato pelo olhar ou pela palavra (*silêncio religioso*); ou a proibição de misturá-los no tempo ou mesmo de aproximá-los pelo pensamento.<sup>5</sup>

Chegamos, então, a esta primeira conclusão, de que as crenças religiosas são aquelas *que têm como objeto as coisas caracterizadas como sagradas*.

Mas o que precede ainda não nos coloca em posse de uma definição suficiente da religião propriamente dita. Com efeito, por meio dela, ainda não estamos aptos a distinguir a religião da magia. Esta, assim como aquela, imagina um mundo de coisas sagradas ao qual só se pode ter acesso por meio de uma iniciação. Além disso, as forças das quais ela se utiliza são frequentemente as mesmas que as invocadas pelo sacerdote. E, no entanto, ao contrário do que às vezes se afirmou, a religião e a magia permanecem muito distintas: há entre elas uma verdadeira repugnância e hostilidade. O mago muitas vezes se utiliza, é verdade, dos ritos e crenças das religiões, mas de maneira que os profane ou vá contra eles: *a magia é essencialmente antirreligiosa*.<sup>6</sup>

Há um traço pelo qual elas se distinguem muito claramente: as crenças religiosas são compartilhadas pelos membros de uma coletividade que professam aderir a elas; uma sociedade cujos membros estão ligados uns aos outros porquanto representam de maneira semelhante as coisas sagradas em relação às coisas profanas: é o que chamamos de uma *igreja*, e não há religião sem uma igreja. Contudo, isto é completamente diferente com as crenças mágicas; embora sejam frequentemente muito difundidas, nunca servem para unir os indivíduos que as adotam e não os vinculam em um grupo; *não há uma igreja mágica*; um

<sup>5</sup> “É assim que a ciência, tendo se tornado algo secular, profano, não pode ser aplicada sem profanação às coisas religiosas”.

<sup>6</sup> Ver Hubert e Mauss, *Esquisse d'une Théorie Générale de la Magie* (Année sociologique, t. 7).

mago, um feiticeiro tem uma clientela flutuante semelhante à de um médico; ele não tem uma igreja.

Portanto, chegamos à seguinte definição de religião: é um sistema de crenças e práticas relacionadas a coisas sagradas – crenças e práticas que são comuns a uma coletividade específica. A religião nos aparece assim desde o início como um *fenômeno social*, e esse caráter se tornará cada vez mais evidente à medida que avançarmos em nosso estudo.

## II

Qual é a forma mais primitiva de religião? Qual é o fato religioso mais primitivo que podemos determinar?

Nos fenômenos religiosos, foram distinguidos dois elementos: um culto que tem como objeto as coisas *materiais* e a *natureza*; e o outro que se dirige a *seres espirituais*. Qual desses dois cultos é o mais primitivo? Duas soluções foram propostas: a *teoria animista* sustenta que a religião assumiu inicialmente a forma de um culto dirigido a seres espirituais; a *teoria naturista*, pelo contrário, acredita que é o culto das coisas materiais que é o mais antigo. Iremos examinar essas duas teses.

A *teoria animista*, apoiada por Spencer<sup>7</sup> e por Tylor,<sup>8</sup> se resume em três questões:

1. *Como o homem chegou a imaginar a noção de alma?*
2. *Como essa noção adquiriu um caráter sagrado?*
3. *Como o culto das almas se estendeu então às coisas da natureza?*

Iremos examinar sucessivamente esses três pontos.

1. De acordo com Tylor, seriam especialmente *os fenômenos oníricos* que teriam dado origem à noção de alma. Com efeito, o homem primitivo não distingue claramente, diz Tylor, a vigília do sono; as imagens do sonho têm para

---

<sup>7</sup> *Principes de Sociologie*, 1re partie, chap. X et ss.

<sup>8</sup> *Civilisation Primitive*, chap. XI.

ele o mesmo valor que as da vigília, e ele as objetiva igualmente. Assim, sonha-se que foi visitar um de seus amigos, acreditando realmente ter ido. No entanto, por outro lado, não pode deixar de saber que, enquanto dormia, seu corpo não mudou de lugar. Ele será então levado a acreditar que há dois seres nele: um que durante o sono permaneceu no mesmo lugar, e outro que foi para longe e foi o ator ou espectador dos fatos dos quais, ao acordar, ele mantém a lembrança. Outras experiências deveriam parecer confirmar essa concepção: como os casos de síncope e catalepsia, isto é, todos os estados onde o ser perde a consciência de si mesmo. O primitivo, portanto, deve se considerar composto por dois seres distintos: *seu corpo e um duplo*. Este se assemelha ao homem, mas, por outro lado, deve ser muito móvel para poder, em pouco tempo, percorrer grandes distâncias; também deve ser muito fluído para poder sair facilmente do corpo e voltar a ele. *Esse duplo etéreo é a alma*.

2. Como essa alma adquiriu então um caráter sagrado? Como ela se tornou objeto de culto? Segundo Tylor, *é a morte que tem como consequência divinizar a alma*. A morte é inicialmente concebida pelo primitivo como um sono que dura indefinidamente, e durante o qual as almas, em vez de residirem nos corpos, vagueiam pelo espaço. Essas almas são as almas de homens; elas têm necessidades humanas e simpatias e antipatias semelhantes às deles; são forças benevolentes ou malevolentes que, graças à sua plasticidade, à sua fluidez, podem penetrar nos corpos dos vivos e causar-lhes bem ou mal; o primitivo explica muitos fenômenos fisiológicos e psicológicos por sua ação; ele lhes atribui, em suma, mais ou menos o papel que hoje se atribui aos micróbios. Aprisionado neste mundo imaginário que criou, o homem naturalmente tentará apaziguar a benevolência dos espíritos temidos que o povoam; ele lhes dirigirá orações e oferendas; em outras palavras, eles *se tornarão objeto de culto*. Os primeiros ritos, portanto, teriam sido os ritos funerários, os primeiros altares, e os túmulos.

3. Como, agora, o culto das almas se estendeu às coisas inanimadas? Segundo Tylor, o primitivo, assim como a criança, não distingue muito claramente o animado do inanimado; ele concebe as coisas como análogas a si mesmo e atribui-lhes uma alma pela qual explica os fenômenos naturais; e para agir sobre esses fenômenos que interessam profundamente sua existência, ele faz

das almas das quais dependem os objetos de culto.<sup>9</sup>

A teoria cujo resumo acabamos de ler é satisfatória? Primeiramente, é preciso reconhecer que o animismo prestou o grande serviço de demonstrar que a ideia de alma não é um dado imediato, mas sim um produto muito complexo da história, da mitologia e da religião. No entanto, é preciso reconhecer que nenhuma das três partes que distinguimos na teoria de Tylor é suficiente.

1. Primeiramente, não podemos admitir que a ideia de alma tenha sido imaginada para explicar os fenômenos oníricos, e isso por uma razão decisiva: há muitos sonhos completamente refratários à explicação proposta por Tylor. Isso inclui sonhos nos quais o indivíduo revê cenas de seu passado; assim, não se vê como o primitivo poderia explicar tais sonhos supondo que são reais e admitindo que seu duplo tenha retornado ao passado para viver novamente. Em vez de serem interpretados como as peregrinações reais do duplo, esses sonhos inevitavelmente seriam considerados como tendo a natureza de memórias. Ademais, frequentemente encontramos pessoas conhecidas em nossos sonhos; segundo os animistas, o primitivo deveria explicar tais sonhos admitindo que seu duplo realmente encontrou o duplo das pessoas conhecidas. No entanto, essa explicação somente seria possível se todas as pessoas envolvidas tivessem sonhos idênticos ao mesmo tempo. Tais coincidências raramente ocorrem, e o testemunho das pessoas envolvidas rapidamente refutaria a suposição da realidade do sonho e a hipótese do duplo. Além disso, como os sonhos são fenômenos comuns e de pouco interesse imediato para o primitivo, é seguro presumir que ele não se preocuparia em buscar uma explicação para eles. A familiaridade diminui a curiosidade; a preguiça e a falta de reflexão são o estado normal das mentes comuns quando a necessidade não as estimula; isso ainda é verdade hoje, e deve ser ainda mais verdadeiro para o primitivo, podendo-se citar muitos exemplos que mostram como ele pouco se preocupa em explicar os

---

<sup>9</sup> Contra essa explicação, Spencer observa, com razão, como veremos, que o primitivo, assim como a criança e até mesmo o animal, não confunde o animado com o inanimado. Spencer acredita que o culto aos animais e às coisas materiais tem sua origem no hábito do primitivo de dar a indivíduos o nome de um animal ou objeto do qual possuem alguma característica. No entanto, após a morte do ancestral, se sua memória persistir, seus descendentes podem esquecer que o apelido dado a ele era apenas um apelido; eles passam a acreditar que descendem não de um homem, mas do objeto do qual o apelido do ancestral foi derivado metaforicamente, e transferem para esse objeto os sentimentos de respeito religioso que inspiravam o ancestral. A coisa torna-se assim objeto de culto e é divinizada. Contudo, essa explicação, contradita por todos os fatos que conhecemos, é hoje completamente abandonada.

fenômenos que não têm interesse prático imediato<sup>10</sup> a ele. Se considerarmos também que quanto menos educado alguém é, menos sonhos ele tem, devemos concluir que o sonho desempenhou um papel secundário nas preocupações do primitivo, e não serviu como base para a noção de alma e para o desenvolvimento do sistema de ideias religiosas.

2. Suponhamos que a ideia de duplo tenha se formado da maneira indicada por Tylor; como então ela poderia se tornar um objeto sagrado? Os animistas afirmam que é a morte que lhe confere esse caráter. Mas como isso é possível? Como a alma, que é inicialmente concebida, nos dizem, como um ser profano, pode, devido à morte, tornar-se um ser religioso? A morte do corpo não confere à alma novos poderes, pelo contrário; segundo o primitivo, a morte enfraquece aqueles que ela possuía e que a velhice já havia diminuído. Parece, portanto, que entre a noção de alma simplesmente como um duplo e aquela de alma como um ser sagrado, há um intervalo lógico e psicológico. Além disso, em certas sociedades, essa distinção é claramente afirmada; [nelas] encontramos a crença de que existem dois princípios no homem, dos quais um, *o duplo*, é profano, enquanto o outro, *a mana divinizada*, é objeto de culto. Tais fatos mostram claramente que a morte não é suficiente para explicar por que as almas seriam divinizadas. No entanto, há outra objeção contra essa parte da teoria animista: como vimos, essa teoria levaria à suposição de que o primeiro culto foi o dos ancestrais. Contudo, o estudo dos povos primitivos mostra que essa suposição está errada; certas tribos não têm culto aos ancestrais; após o enterro, quando o período de luto termina, o australiano, por exemplo, não tem mais nenhum dos deveres permanentes em relação aos mortos que constituem um culto.

3. Por fim, mesmo admitindo que a teoria animista explique de maneira satisfatória como surgiu a ideia de seres espirituais sagrados, resta saber se ela nos faz entender por que certas coisas da natureza foram divinizadas. Já vimos como Spencer demonstrou a insuficiência da explicação proposta por Tylor. Podemos chegar, por outro caminho, à mesma conclusão que Spencer. Se é verdade, como Tylor afirma, que a noção do divino aplicada à natureza tem sua

---

<sup>10</sup> A hereditariedade é um exemplo com efeitos que foram observados por muito tempo sem buscar sua explicação. Quanto à indiferença do primitivo em relação às explicações de certos fenômenos, é curioso notar que existe certa população australiana que não acredita que a criança nasça fisiologicamente de seu pai. A hereditariedade torna-se, portanto, *um verdadeiro mistério*.

origem na ideia que o primitivo tinha da alma humana, os deuses mais antigos deveriam ser concebidos como possuindo as mesmas características da alma. No entanto, ao contrário, há diferenças profundas entre as divindades naturais e a alma; enquanto a alma tem sua residência normal no corpo, e só sai dele excepcionalmente e por pouco tempo, os espíritos naturais não estão confinados nas coisas; eles frequentam a floresta ou o mar, mas não estão presos a eles.

Além disso, de forma mais geral, se o processo descrito pelo animismo estivesse de acordo com os fatos, se a noção do divino tivesse sido imaginada com base na alma humana, o antropomorfismo deveria ser a forma mais antiga de religião; no entanto, não é; o primitivo não concebe os deuses à sua imagem; as divindades pagãs, além de conterem muitos elementos ainda derivados da natureza animal, não são consciências humanas e não reconhecem os deveres aos quais o homem está sujeito. Longe de ter começado por conceber todas as coisas à sua imagem, *o homem primeiramente emprestou do mundo exterior os elementos com os quais construiu a representação de sua própria natureza e a de seus deuses.*

Agora, devemos examinar a *teoria naturalista.*

Esta teoria tornou-se consciente de si mesma com Max Müller.<sup>11</sup> Ela professa que os primeiros deuses foram personificações das forças naturais. Mas como essa personificação ocorreu? Segundo Max Müller, foi a linguagem que serviu como instrumento. Com efeito, os gêneros que o homem usava para classificar as coisas, e que são revelados pelas principais raízes das palavras, eram relativos à ação humana; eles designavam categorias de atos. Assim, a linguagem, impregnada de alguma forma pela ação humana, foi usada pelo homem para designar as coisas. Portanto, as ideias que inicialmente os termos evocavam também se tornaram associadas à representação das coisas, e estas passaram a ser concebidas como análogas ao homem; assim, de algum modo, seriam vistas como *agentes psíquicos*; em resumo, *o que havia de humano na linguagem foi comunicado às coisas.* Esta é, de forma muito esquemática, a teoria de Max Müller.

---

<sup>11</sup> Ver Max Muller, *Nouvelles Leçons sur la Science du Langage; Origine et Développement des Religions; La Religion Naturelle; Nouvelles Études de Mythologie.* Ver também Bréal, *Mélanges de Mythologie et de Linguistique*, I; *Le Mythe d'Hercule et de Cacus.*

Aqui estão as razões pelas quais ela parece não poder ser aceita.<sup>12</sup> Se as divindades tivessem tido origem apenas naquilo que a teoria naturista propõe, não se compreenderia como a religião, mesmo que tivesse surgido dessa maneira, poderia ter perdurado. Pois ela teria se baseado inteiramente em concepções errôneas, incapazes de servir como base para práticas eficazes; constantemente refutada pela experiência, ela teria desaparecido rapidamente. Certamente, há erros que conseguem se perpetuar; mas então são erros isolados ou, na prática, quase verdadeiros, enquanto, na hipótese naturista, trata-se de concepções absolutamente falsas.

Portanto, podemos concluir que os fenômenos da natureza não adquiriram a personalidade dos seres sagrados por meio de caminhos como aqueles descritos por Max Müller. E, além disso, esses fenômenos naturais não tinham em si mesmos, aos olhos do primitivo, nada que pudesse despertar nele a ideia do divino, pois essa ideia é de uma ordem completamente diferente; ele não pôde extrair da contemplação deles, como vimos, a noção do sobrenatural, especialmente porque a periodicidade e a regularidade do curso da natureza, amortecendo seu medo e sua curiosidade, não poderiam provocar em sua mente nem surpresa admirativa, nem, menos ainda, qualquer sentimento de respeito religioso.

Resumindo, nem a teoria animista nem a teoria naturista são aceitáveis. Sem retomar as críticas que acabamos de indicar, é preciso chamar a atenção para o seu caráter comum: ambas tentam derivar a noção do sagrado de coisas presentes na experiência imediata e que se apresentam inicialmente como puramente profanas. No entanto, como não se pode fazer o sagrado surgir do profano, o laborioso mecanismo pelo qual se pretende derivar um do outro só pode se basear em uma ilusão nascida de um excesso de imaginação, segundo Tylor, ou de uma doença da linguagem (ou seja, em última análise, do pensamento), segundo Max Müller. Em ambos os casos, a religião se torna apenas um sistema de ideias alucinatórias e falsas, um sonho vívido, cuja longa duração

---

<sup>12</sup> Primeiramente, é preciso notar que Max Müller afirma distinguir absolutamente a religião da mitologia pelo caráter moral da primeira e aplicar à segunda somente a explicação de origem que resumimos. No entanto, essa distinção é absolutamente artificial: com efeito, *a mitologia é um elemento essencial da religião*; os mitos apenas desenvolvem a noção popular dos deuses, e a mitologia só desaparece quando a religião começa a morrer. Portanto, se a teoria de Max Müller fosse verdadeira, ela seria uma teoria da origem das religiões, e é sob esse ponto de vista que devemos aqui examiná-la.

apenas pode ser concebida ao se ver em sua permanência o efeito desejado de uma habilidosa política sacerdotal. Uma concepção tão familiar no século XVIII não pode mais ser aceita hoje. É totalmente inadmissível que as crenças religiosas não tenham nenhum valor objetivo, e que os seres sagrados sejam apenas concepções imaginárias e de naturezas e forças irrealis. No entanto, por outro lado, às representações *sui generis* e aos sentimentos *sui generis* que elas engendram, também é necessário atribuir, como fundamento, uma realidade dotada de natureza própria. É por não terem sido capazes de encontrar tal realidade que animistas e naturistas foram levados à opinião paradoxal que enxerga toda a religião como uma mera ilusão. Este é o seu erro fundamental, e veremos mais adiante o quanto isso os afasta da verdade.

### III<sup>13</sup>

Depois de descartarmos as duas teorias que tentam explicar como a religião surgiu, agora é necessário recorrer à observação para buscar qual é, na verdade, a religião mais primitiva que conhecemos; esse estudo permitirá entender como a religião começou e o que a originou.

Durante essa investigação, não se tentará destacar o que há de arcaico nas concepções dos povos primitivos, mas, ao contrário, o que nelas pode servir para explicar a evolução religiosa da humanidade e para compreender a natureza da religião em geral. Pois, como será visto, o sistema muito primitivo de ideias religiosas que estamos prestes a estudar contém, em sua força ainda muito rudimentar, muitos germes de noções que se desenvolverão mais tarde ao longo da evolução religiosa da humanidade. Também se encontrará nele a origem e a explicação de várias ideias importantes que, surgindo no contexto da religião, mais tarde se secularizaram.

A religião mais primitiva que conhecemos é aquela que é designada pelo nome de *totemismo*.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Extraído da *Revue de Philosophie*, 7, n° 7, 1907.

<sup>14</sup> Os termos totem e totemismo só aparecem no final do século XVIII; esses termos, emprestados da língua de uma tribo de índios da América do Norte, designaram inicialmente as crenças e práticas desses povos. Começou-se a acreditar que essas crenças, que pareciam muito peculiares, eram exclusivas dos nativos dessas regiões; não obstante, logo viu-se que elas também se encontravam na Austrália. Entretanto, ainda restava mostrar que elas constituíam uma religião. Foi o que Mac Lennan fez em seus importantes estudos publicados em 1869 e 1870 na *Fortnightly Review*. Os trabalhos de

As sociedades humanas mais primitivas que conhecemos consistem em conjuntos de pequenos grupos que, embora tenham certa autonomia, são capazes de se unir para uma ação comum. Esses grupos são chamados de *clãs*. Um clã é formado por certo número de indivíduos que se consideram parentes, não porque tenham entre si relações definidas de consanguinidade, mas simplesmente porque compartilham o mesmo nome. A *gens* romana e o γένος (*gênos*) grego apresentam um caráter análogo. Mas o que distingue o clã é que o nome que seus membros carregam é o de uma classe de objetos materiais, plantas ou animais. Esse nome é o que chamamos de *totem*; por exemplo, no clã do Lobo, é o lobo que é o totem.<sup>15</sup> Assim, o totem é geralmente derivado de animais, menos frequentemente de vegetais, muito raramente de coisas inanimadas (são citados 40 exemplos em 500), e ainda mais raramente de corpos celestes.<sup>16</sup> Encontram-se também alguns casos em que o totem não é uma espécie natural de objetos materiais; por exemplo: o clã dos garotos felizes, o clã dos homens bem desenvolvidos e o clã dos companheiros indígenas.

Mas o totem não é apenas o nome do clã; ele também é seu distintivo; isto corresponde aproximadamente aos emblemas heráldicos e às armas das sociedades feudais. Era com o seu totem que os indígenas da América do Norte selavam os tratados que faziam com os europeus. Os membros do clã geralmente pintavam o totem em suas armas, escudos e estandartes; e, nas sepulturas, esculpam-no nas paredes. Mas há um fato ainda mais importante: os membros do clã tentam reproduzir o totem em seus corpos. Quando o totem é um animal, vemos o líder se vestir, para certas cerimônias, com a pele do animal totêmico; se for um pássaro, os membros do clã colocam suas penas nos cabelos; ou ainda tentam reproduzir a aparência do ser totêmico em seu estilo de cabelo. No clã da

---

Morgan (*Ancient Society*, 1877), Fison e Howitt (*Kamilaroi and Kurnai*, 1880) atribuíram ao totemismo uma importância cada vez maior. Robertson Smith (*The Religion of the Semites*) e sua escola demonstraram como o totemismo poderia ajudar na explicação de religiões mais avançadas. Ao mesmo tempo, Frazer compilava em um pequeno livro intitulado *Totemism* os textos relativos a essa religião primitiva; e, em sua obra bem conhecida, *The Golden Bough*, ele demonstrou que o totemismo poderia lançar uma luz intensa sobre os fatos do folclore e crenças populares. No entanto, esses trabalhos ainda deixavam subsistir grandes obscuridades, até que a descoberta das tribos centrais da Austrália proporcionou avanços decisivos em nossos conhecimentos sobre essas questões, com os trabalhos de Baldwin Spencer e Gillen (o primeiro desses livros é *The Native Tribes of Central Australia*, 1898) e os de Howitt, sobre as tribos do Sudeste da Austrália. Esses diferentes estudos, que revelaram analogias profundas nas crenças religiosas e na organização social de vários povos, podem fornecer uma base sólida para um estudo da religião primitiva.

<sup>15</sup> O termo totem é o nome que designa o totem de uma tribo da América do Norte, onde se observaram pela primeira vez os fatos que se designaram sob o nome de totemismo. Esses termos, totem e totemismo, que inicialmente designavam apenas as crenças de um clã, são, portanto, malformados; até mesmo a ortografia não é bem estabelecida. Mas agora eles são consagrados pelo uso.

<sup>16</sup> Em 500 casos registrados, encontram-se quatro ou cinco: a Lua, o Sol, as estrelas e o trovão. Essa grande raridade é um argumento contra o naturismo.

chuva ou da água, arrancam-se dois dentes da frente da criança na puberdade para, segundo os indígenas, conferir à fisionomia certas semelhanças com as nuvens que trazem a chuva. Em outros lugares, infligem-se ferimentos na mulher cujas cicatrizes representam o totem, e essas cicatrizes geralmente têm um caráter religioso, o que impede que sejam considerados simples ornamentos. Por fim, em certos povos, tenta-se representar o totem nos próprios cadáveres.<sup>17</sup>

Mas o totem não é apenas o emblema do clã; ele também é o centro de uma verdadeira religião. Com efeito, existem objetos sagrados chamados *chouringa*,<sup>18</sup> que carregam a imagem do totem; os seres puramente profanos não podem tocá-los nem mesmo vê-los, exceto em circunstâncias excepcionais; eles são mantidos em um local especial, em um buraco bem escondido, onde é proibido para os não iniciados se aproximarem. Assim, esse local se torna um refúgio; quando um homem perseguido se refugia neste local, não se pode mais buscá-lo. É, em suma, uma espécie de *tabernáculo*. O *chouringa*, como a maioria dos objetos sagrados, possui virtudes positivas muito preciosas: cura feridas e certas doenças, dá força, coragem, etc. De maneira geral, todo o clã considera que sua vida está ligada ao *chouringa*; sua perda é vista como um desastre, e quando ele é levado do local sagrado onde reside habitualmente, para ser emprestado a amigos, o clã entra em luto. Ele verdadeiramente desempenha o papel da Arca Santa.<sup>19</sup> O estudo dos totens nos leva, portanto, ao *domínio religioso*.

Mas isso não é suficiente; deve-se acrescentar que o totem é o centro de uma religião verdadeira, ou seja, está no cerne da classificação das coisas em *sagradas e profanas*.

O estudo dos desenhos e das representações figurativas dos totens já fornece, a esse respeito, indicações instrutivas. Entre os índios, que possuem certa habilidade com desenho e escultura, a representação do totem consiste em uma reprodução mais ou menos exata, mas bastante semelhante, do ser totêmico.

---

<sup>17</sup> Essas representações consistem em desenhos; ou então cola-se no cadáver, até mesmo em seu rosto, plumas com coágulos de sangue. Isso o torna irreconhecível. Encontramos aqui o germe do que serão as máscaras, que desempenharão mais tarde um papel muito importante nos fenômenos religiosos.

<sup>18</sup> *Chouringa* significa sagrado; é ao mesmo tempo um *nome* e um *adjetivo*.

<sup>19</sup> Desde os primeiros passos deste estudo sobre a religião, encontramos, portanto, o germe de várias instituições ou crenças que se desenvolveram ou secularizaram mais tarde: brasões, máscaras religiosas e depois teatrais, locais de refúgio, etc.; acrescentamos também que o totem gravado em um objeto constitui uma marca de propriedade; notamos, por fim, que os totens são uma das primeiras formas das artes plásticas e da linguagem escrita (*hieróglifos*). Isso será esclarecido mais adiante.

Contudo, isto não se segue entre os australianos; aqui, os desenhos totêmicos têm apenas uma semelhança muito distante, ou mesmo, na maioria das vezes, absolutamente nula;<sup>20</sup> portanto, eles têm um *significado puramente convencional*.<sup>21</sup>

Mas até então nos concentramos apenas nos desenhos ou representações figuradas do totem. Agora devemos considerar o *ser real* do qual o totem é o símbolo. Os seres totêmicos também são sagrados e inspiram sentimentos religiosos; prova disso são os numerosos tabus que os acompanham. É proibido comer o animal ou a planta que serve de totem; ou, pelo menos, eles só devem ser consumidos com moderação, tomando certas precauções e deixando de lado as partes consideradas como muito importantes (ovos, gordura, etc.).<sup>22</sup>

Se compararmos agora as proibições que dizem respeito aos seres totêmicos com aquelas com as quais as simples representações figurativas desses seres estão carregadas, constatamos que as segundas são muito mais rigorosas. Os *chouringas*, isto é, os objetos nos quais os totens estão gravados, nunca devem ser tocados nem mesmo vistos pelos leigos ou pelos não iniciados; nos locais onde estão colocados, deve reinar a calma. Ora, como vimos, quanto mais proibições uma coisa tem, *mais sagrada e santa ela é*. Portanto, devemos concluir *que as imagens dos seres totêmicos são mais sagradas do que os próprios seres totêmicos*. E, com efeito, nas cerimônias religiosas, o papel do ser totêmico é praticamente nulo; não é com ele que o jovem comunga no momento da iniciação, mas com sua imagem. Portanto, é evidente que são essas simples imagens, e não

---

<sup>20</sup> Por exemplo: um animal será representado por uma circunferência, os rastros que os animais deixam no solo, por pontos.

<sup>21</sup> Uma vez que o primitivo se representa de maneira puramente simbólica ao ser que lhe serve de totem, isso significa que ele não espera que essa representação lhe dê sensações análogas às que a presença desse ser lhe daria; ele simplesmente solicita uma *notação material* que, por seu caráter convencional, não está sem analogia com as combinações de letras de nossas línguas escritas. Há que se observar, ademais, que esses desenhos totêmicos devem causar ao primitivo impressões estéticas, e não apenas religiosas; eles são, portanto, ao mesmo tempo, a primeira forma de escrita e de desenho ou pintura. As origens da pintura ou do desenho e da escrita apresentam, assim, *relações muito estreitas*.

<sup>22</sup> Em alguns casos muito raros, é até proibido tocar no animal totêmico. Esses casos só podem ser totalmente excepcionais, já que o membro do clã deve sempre carregar consigo a imagem do totem. Da mesma forma, deve-se pensar que sempre houve, em todos os tempos, exceções à proibição de comer o animal totêmico; com efeito, nas sociedades primitivas onde a alimentação não era sempre fácil, pode ocorrer de o homem estar com fome e não encontrar outra comida; ademais, um clã também pode ter como totem uma substância indispensável à vida, como a água, por exemplo. Eis então como se procede: os membros do clã não podem retirar a água por eles mesmos; mas podem recebê-la de membros de outro clã que não tenha a água como totem. (Essa maneira de proceder não deve surpreender; em todas as religiões, há muitos ritos que consistem em sacrilégios realizados por um intermediário; e não poderia ser de outra maneira, pois se, por um lado, é proibido tocar o divino, por outro, para que o fiel sinta a ação benéfica da coisa divina, ele deve de alguma forma sofrer o contato. Recorre-se então a um *intermediário*). Da mesma forma, o animal totêmico não pode ser morto. Mas em certos casos, quando esse animal é nocivo, é preciso defender-se contra ele. Só que, quando o destroem, realizam-se ritos expiatórios, acompanhados de manifestações de dor.

os seres dos quais são símbolos, que são a fonte eminente da religiosidade.

Até agora, encontramos no totemismo duas espécies de seres que possuem em algum grau um caráter religioso: o *totem* e o *ser totêmico*. Mas o domínio do sagrado não está contido nesses limites estreitos; ele se estende muito além: ele *abraça a totalidade das coisas*.

Em primeiro lugar, *o próprio homem tem um caráter sagrado*. Na religião totêmica, ele é considerado como pertencendo à espécie que serve de totem. Por exemplo, o primitivo que pertence ao clã do pelicano se considera tanto um homem quanto um pelicano;<sup>23</sup> e, por conseguinte, ele acredita participar de alguma forma do caráter sagrado do pelicano; esse caráter sagrado, difundido em todo o organismo, reside mais particularmente em certas partes, como o sangue<sup>24</sup> e os cabelos; ele é mais intenso nos homens do que nas mulheres, e nos idosos mais do que nos jovens.<sup>25</sup>

Daí resulta que o primitivo não tem uma atitude muito humilde ou uma posição muito inferior em relação ao objeto de seu culto; ele se sente, de certo modo, *um pouco como seu igual*; há uma troca de serviços entre eles; *o totem ajuda o fiel; este, por sua vez, protege o ser totêmico*.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Para explicar essa estranha dualidade, o primitivo inventa mitos; ele suporá, por exemplo, que descende do animal totêmico; ou admitirá que no início existiam seres mistos que eram ao mesmo tempo homens e animais, e que depois, por uma verdadeira operação cirúrgica, um ser mítico transformou o ser totêmico em homem. Em sociedades mais avançadas, onde não se admite mais que o homem descenda do animal, ainda se encontram mitos diferentes. Contar-se-á, por exemplo, que, em razão de circunstâncias bizarras, o fundador do clã foi para um país fabuloso onde viveu tão longamente na familiaridade dos animais que acabou por se assemelhar a eles, de modo que, quando retornou ao seu país, se deu o nome do animal ao qual se assemelhava. Observemos que esses mitos muito complicados mostram que os primitivos não acharam que o parentesco do homem com o animal fosse natural e fácil de conceber. É, portanto, contrário às afirmações das teorias animista e naturista, porquanto o primitivo distinguia muito claramente o homem do animal e dos outros seres; não se pode explicar por que ele tenha imaginado crenças tão contrárias às evidências da experiência sensível, a não ser admitindo que ele sofreu a ação de causas muito poderosas que lhe impuseram essas concepções.

<sup>24</sup> O sangue desempenha um grande papel nos ritos sagrados; nas cerimônias de iniciação, o jovem é banhado em fluxos de sangue emprestado de adultos; e o sangue assim derramado é uma coisa tão sagrada que as mulheres não devem vê-lo fluir. É também esse caráter sagrado do sangue que é a origem dos contratos sangrentos; quando dois indivíduos bebem do sangue um do outro, tornam-se sagrados um para o outro. O caráter sagrado dos cabelos é igualmente claro: eles servem para fazer cintos ou faixas sagradas; quando um homem morre, seus cabelos são cortados e conservados em lugares sagrados. O corte dos cabelos é, para o primitivo, uma operação ritual da qual as mulheres não devem participar.

<sup>25</sup> Iremos relatar alguns dos fatos citados pelo Sr. Durkheim. O caráter sagrado da mulher é menos marcado que o do homem: antes da iniciação, a criança vive no acampamento das mulheres, separado do dos homens; assim que é iniciada, vai viver com os homens, e, especialmente nos primeiros tempos, as mulheres não podem tocá-lo. Quanto aos homens mais velhos, vários fatos mostram que eles possuem um caráter sagrado muito acentuado; eles podem tocar em objetos santos, o que prova que eles mesmos são santos; não há mais [para eles] proibição alimentar. (Note-se que, de maneira análoga, o padre católico pode comungar sob as duas espécies).

<sup>26</sup> O Sr. Durkheim observa que, muito provavelmente, essa proteção não deve ir até o ponto de defender o ser totêmico contra ataques de membros de outros clãs, porquanto tal proibição teria o efeito de tornar muito difícil, senão mesmo impossível, a alimentação. Os membros de um clã devem, portanto, permitir que seu próprio animal totêmico seja morto pelos membros de outro clã, mas com certas restrições. Por isso, não se admite que um estrangeiro possa matar o animal totêmico no território do próprio clã, a não ser após ter pedido permissão e realizado certos ritos.

Assim, vemos se delinear cada vez melhor a fisionomia do totemismo; não é um culto idolátrico de animais ou plantas, já que encontramos três categorias de seres possuindo um caráter sagrado: as *representações figuradas do totem*, os *próprios seres totêmicos* e os *membros do clã*. Mas isso não é tudo; se o totemismo fosse um culto que se dirigisse apenas a um número tão limitado de espécies de seres, não seria uma religião propriamente dita, *pois, uma verdadeira religião é um sistema de ideias e crenças que abrange tudo o que existe, uma representação total do universo*. Ora, o totemismo satisfaz essa condição: para o primitivo, tudo o que povoa o universo faz parte, de alguma forma, da sociedade; a tribo compreende, não apenas os clãs, mas também tudo o que existe; e assim como os homens da tribo são distribuídos em clãs, as diferentes espécies de coisas são ligadas a clãs determinados.<sup>27</sup> O universo inteiro adquire assim um caráter religioso. Com efeito, vimos que o homem do clã do corvo, por exemplo, tem algo da natureza do corvo; ele é, de certa forma, um corvo. De maneira similar, as coisas que são classificadas com ele, no mesmo clã, são concebidas também como corvos; o granizo e o inverno são modalidades do corvo. Mas, por outro lado, sabemos que o animal totêmico é um ser sagrado e que o homem é sagrado porque participa de sua natureza; o mesmo se aplicará a todas as coisas que são classificadas no clã: todas têm um caráter sagrado. A prova disso é que, quando são animais, os membros do clã não podem comê-los mais do que podem comer do animal totêmico em si; e no que diz respeito às coisas materiais ligadas ao clã, elas desempenham um papel nas cerimônias religiosas; por exemplo, os instrumentos de madeira que são usados no culto devem ser feitos com uma das árvores que fazem parte do clã. Por fim, o que termina de mostrar que as diferentes coisas ligadas ao clã são, no fundo, da mesma natureza que ele, é que elas frequentemente desempenham o papel de totens acessórios, secundários, ou, como diz Howitt, de *sub-totens*. Com efeito, dentro de um clã, frequentemente se formam grupos secundários que buscam viver de uma vida autônoma; esses grupos, para se individualizar, escolhem um sub-totem do qual tomam o nome, enquanto mantêm o nome do totem do clã. Ora, as coisas que servem assim de

---

<sup>27</sup> Aqui está um exemplo dessas classificações. A tribo do Monte Gambier é dividida em oito clãs; e a cada um desses clãs estão associadas determinadas coisas, conforme indica a tabela a seguir:

1. *Clã do falcão pescador*, compreendendo a fumaça e o madressilva;
2. *Clã do pelicano*, compreendendo a árvore de madeira negra, os cachorros, o fogo e o gelo;
3. *Clã do corvo*, compreendendo o granizo e o inverno;
4. *Clã da cactua negra*, compreendendo as estrelas e a lua;
5. *Clã da serpente inofensiva*, compreendendo as focas, as enguias e as árvores de casca fibrosa.

sub-totens são sempre escolhidas entre aquelas que dependem do clã. E quando, como eventualmente acontece, esses sub-clãs se emancipam completamente do clã, o sub-totem torna-se um totem verdadeiro.<sup>28</sup>

Assim, chegamos à conclusão de que há solidariedade entre os cultos de diferentes clãs; e que, para conceber o totemismo de maneira exata e completa, é necessário considerá-lo como uma religião formada pela união dos cultos de todos os clãs de uma mesma tribo.

Mas os caracteres que determinamos até agora ainda não esgotam o conteúdo do totemismo. Como toda religião, com efeito, o totemismo apresenta dois aspectos: *um culto coletivo*, que acabamos de estudar, e *um culto individual*, sobre o qual agora precisamos falar; ao lado do deus da religião coletiva, cada fiel tem, de certa forma, seu próprio deus, seu santo padroeiro, seu anjo guardião; em outras palavras, cada membro do clã tem seu totem individual. Assim como o clã acredita estar unido por um vínculo místico com o ser totêmico, assim também cada indivíduo acredita ter um vínculo místico com uma espécie de totem amigo, protetor, cujo nome ele leva, ou, mais precisamente, com um ser específico dessa espécie.<sup>29</sup> Dessa maneira, esse nome se constitui como um nome particular que é adicionado ao nome da família, isto é, o nome do totem do clã. O primitivo desenha em seu corpo esse ser e acredita possuir alguns de seus caracteres. Nesses diferentes pontos, há, portanto, analogia *entre o totem individual e o totem coletivo*.<sup>30</sup> Contudo, eles diferem em alguns aspectos. Em primeiro lugar, o indivíduo não acredita ser descendente do totem individual; ele o vê como um protetor, não um parente ou ancestral. Além disso, enquanto os membros de um clã permitem que seu animal totêmico seja comido pelos do clã vizinho, o indivíduo, ao contrário, faz tudo ao seu alcance para evitar que se toque na espécie à qual pertence seu totem individual; pois se por acaso seu totem fosse morto, ele mesmo morreria. Finalmente, pode-se afirmar que o totemismo de clãs

---

<sup>28</sup> Isso nos permite entender por que há tão poucos clãs que têm como totem coisas inanimadas: pode-se supor que todos os totens foram originalmente plantas ou animais; mas que depois certas coisas materiais, que inicialmente desempenhavam apenas o papel de sub-totens, tornaram-se totens, quando os sub-clãs foram levados a se separar do clã e a formar clãs independentes.

<sup>29</sup> Mas como, na quase totalidade dos casos, ele não conhece esse animal particular, ele respeita toda a espécie e faz com que seja respeitada.

<sup>30</sup> Como se dá a escolha de tal totem individual pelo indivíduo? O Sr. Durkheim descreveu vários processos. Mencionamos o seguinte: no momento da puberdade, o jovem homem se isola por vários dias, jejua, grita, se joga ao chão e se coloca, por diversas práticas, em um estado de paroxismo e delírio. Quando sua imaginação se exalta dessa forma, as imagens que se apresentam a ela, tendo uma intensidade muito grande, o primitivo lhes atribui um valor privilegiado e imagina que o ser que elas representam é seu gênio protetor, seu totem.

desapareceu no curso da evolução religiosa? Ao contrário, a ideia que está na base do totemismo individual sobreviveu até os nossos dias em muitas lendas ou crenças. É assim que, em alguns lugares, planta-se uma árvore no momento do nascimento de uma criança, e [assim] acredita-se que o destino da criança está ligado ao da árvore. Para que um desses totemismos tenha desaparecido enquanto o outro sobreviveu, deve ter havido diferenças profundas nos sentimentos que lhes deram origem.

Finalmente, a essas duas espécies de totemismos, deve-se adicionar uma terceira, que de alguma forma está no meio entre elas: *o totemismo sexual*. Esse só se encontra na Austrália. Todos os homens da tribo formam um grupo; todas as mulheres formam outro; cada um dos dois grupos tem seu totem cujo nome carregam. Essas características lembram os traços do totem coletivo. Mas, por outro lado, cada um dos dois sexos proíbe o outro de tocar em seu totem; e qualquer violação a essa regra tem como consequência lutas ou derramamento de sangue. Essas lutas terminam em casamentos, sem que ainda possamos saber a razão pela qual terminam assim.

Essas são as principais características do totemismo. Parece evidente que esse conjunto de crenças tem um caráter religioso; contudo, Frazer argumentou<sup>31</sup> que é apenas uma forma de magia; e como, por outro lado, ele admite que a religião se originou do totemismo, ela derivaria, em última análise, da magia. O erro de Frazer vem de sua concepção demasiadamente ampla de magia; para ele, só se pode falar de religião onde as crenças se centram na ideia de uma personalidade psíquica e se expressam em ritos de natureza psicológica; quando os ritos são materiais e produzem seus efeitos de maneira material, não se trata mais, pensa ele, de religião, mas de magia. No entanto, se aceitássemos o critério proposto por Frazer, não poderíamos mais distinguir religião de magia, pois, com efeito, não há religião sem ritos materiais (unções, lustrações, comunhões alimentares). Inversamente, na magia existem seres psicológicos aos quais o mago dirige preces e oferendas. A verdade é que a religião se distingue da magia, como vimos, pelo fato de ser um conjunto de crenças comuns a um grupo; o totemismo, apresentando em alto grau esse caráter, constitui, portanto, uma

---

<sup>31</sup> *Forthnightly Review*, julho e setembro de 1905.

religião.

E temos todos os motivos para acreditar que [essa religião] é a mais antiga que existe, pois está ligada à organização por tribos e clãs, e essa organização é a mais simples que jamais pudemos observar, e talvez até que possa ser concebida.

\* \* \*

Após descrevermos as principais características da religião mais antiga que conhecemos, agora devemos buscar, no estudo dessa religião, a solução do problema inicialmente proposto, e que o animismo e o naturismo não conseguiram esclarecer: *como nasce o sentimento religioso? O que dá origem à religião?* E, uma vez que queremos conhecer essa origem por meio do estudo da religião que mais se aproxima dela, o totemismo, a questão torna-se para nós: *Como nasce o totemismo? Quais são as causas que o geram?*

Nesse sentido, surge uma primeira questão: considerando que diferenciamos anteriormente o totemismo coletivo do individual, é preciso primeiro saber se um não seria derivado do outro, e qual dos dois surgiu primeiro, problema este de suma importância, pois equivale, em essência, ao seguinte: *o sentimento religioso nasceu para satisfazer aspirações individuais ou surgiu da vida coletiva?* Vários autores admitem que é o totemismo individual a fonte da qual o outro deriva; um ser notável, possuindo determinado totem individual, teria então transmitido aos seus descendentes; e quando estes formaram um clã, o totem passou de individual para coletivo. Ora, vejamos como, segundo Frazer (*O Ramo Dourado*), nasce o totemismo individual: a alma é muito útil ao organismo e à vida; ou seja, trata-se de algo indispensável: portanto, é conveniente arranjar uma maneira de protegê-la dos perigos que podem ameaçá-la; para isso, basta colocá-la em algum lugar onde seus inimigos ignorem sua presença, e onde, conseqüentemente, não possam ameaçá-la. Para tanto, o primitivo imagina, segundo Frazer, realizar certos rituais para extrair sua alma do corpo, protegendo-a dos perigos que ameaçam o corpo; em seguida, ele esconde essa alma no corpo de determinado animal; este, então, torna-se um totem. Essa hipótese de Frazer levanta várias dificuldades. A primeira é que a ideia de alma à qual recorre aqui para explicar a origem das religiões já é, apesar

do que Frazer pense, marcada pela religiosidade, de modo que a explicação proposta contém um círculo vicioso. Ademais, como se pode atribuir ao primitivo essa ideia estranha de que sua alma estaria mais segura no corpo de um animal, quando, sendo constantemente objeto de desejo, os animais têm uma existência constantemente ameaçada, especialmente nos países habitados por primitivos que se alimentam quase exclusivamente da caça? Não é possível colocar tal aberração na origem do totemismo e das religiões. Por fim, deve-se considerar, como já vimos, se, em sua forma inicial, a religião nasceu para satisfazer aspirações e necessidades individuais; ou se, pelo contrário, foi desde o início um *fato social*.

Ora, há contra a primeira hipótese dificuldades que nos fazem perguntar como aqueles que a apresentaram não as perceberam.

1. Se o totemismo coletivo tivesse surgido do totemismo individual, deveria apresentar os mesmos caracteres essenciais que este. Contudo, vimos que, enquanto o indivíduo se esforça para fazer com que outros respeitem seu totem particular, um clã não proíbe outros clãs de matar e comer seu próprio totem. Há, neste aspecto, uma diferença radical entre esses dois totemismos.

2. Como explicar, na hipótese que combatemos, que dois clãs de uma mesma tribo nunca tenham o mesmo totem? Seria natural que acontecesse de dois indivíduos esconderem suas almas em animais da mesma espécie. Por que isso nunca ocorre? A teoria de Frazer não consegue explicar.

3. Finalmente, para que o totem individual pudesse se tornar coletivo, teria que ser hereditário; no entanto, diferente do totem coletivo, ele nunca o é, ao menos diretamente.

Mas aqui estão fatos ainda mais significativos.

4. Se o totemismo individual fosse anterior ao outro, deveria ser encontrado principalmente nas sociedades mais primitivas e tender a enfraquecer nas sociedades mais avançadas. No entanto, o contrário é verdadeiro. As tribos australianas, que são as mais atrasadas que conhecemos, são o terreno favorito do totemismo coletivo – o totemismo individual é

encontrado apenas esporadicamente. Em contraste, nas tribos totêmicas da América do Norte, que são muito mais avançadas do que as da Austrália, o totemismo coletivo está em completa decadência; o totem do clã perdeu o caráter propriamente religioso e agora desempenha pouco mais do que o papel de um brasão; o totem individual, por outro lado, assumiu a posição de destaque. A religião coletiva, portanto, precedeu os cultos individuais, e estes somente se desenvolvem quando aquela começa a recuar.

5. Aqui está finalmente uma observação decisiva: o totemismo individual pressupõe e implica o totemismo coletivo antes dele. Com efeito, como foi dito anteriormente, o indivíduo não escolhe seu totem particular de maneira absolutamente arbitrária; ele só pode escolhê-lo entre as coisas que estão vinculadas ao clã, ou seja, consagradas pelo totemismo coletivo.<sup>32</sup> Em resumo, *os totens individuais são apenas especializações, individualizações dos totens coletivos.*

Portanto, deve-se concluir que os cultos individuais não são o fermento da religião coletiva; *eles são apenas uma apropriação do culto coletivo pelo indivíduo.*

Consequentemente, para entender o totemismo, deve-se explicar sua forma coletiva. Mas em que termos a questão deve ser colocada? Até agora, apenas descrevemos as diferentes crenças do totemismo; contudo, não tentamos identificar o princípio que está na base delas e que faz a sua unidade. Qual é esse princípio?

Vimos que os seres sagrados são de espécies muito diferentes: são homens, animais, plantas e objetos materiais. Essa diversidade tão completa sugere que o caráter sagrado desses seres não pode vir de sua própria natureza, ou de seus atributos distintivos, mas de sua participação comum em algum princípio que não é material e que os sentidos não percebem; e é esse princípio que é o objeto do culto totêmico. A religião do primitivo não se dirige a uma planta ou animal específico, mas a uma *força anônima e impessoal* que se encontra em cada um

---

<sup>32</sup> Da mesma maneira, os cristãos escolhem seu santo padroeiro somente a partir da lista de santos consagrados pela religião coletiva.

desses seres; cada um deles possui uma parte dela, mas ela não está inteiramente em nenhum. Essa força é tão independente das coisas sagradas que as precede e sobrevive a elas – elas *são apenas suas encarnações temporárias*; o totem é apenas a forma sensível sob a qual o primitivo representa essa forma anônima e impessoal. Portanto, quando um australiano diz, por exemplo, que a tempestade, o granizo e o inverno são corvos, não devemos concluir, como poderíamos inicialmente ser tentados a fazer, que ele as confunde com as espécies sensíveis; devemos simplesmente afirmar que [nestas coisas] ele intui a presença e a ação de um princípio místico comum, o qual investigaremos por que é representado na forma de um corvo.

Através disso, vemos como o australiano representa o mundo; o universo lhe aparece como percorrido por tantas forças quantos são os clãs, e cada uma dessas forças circula através do conjunto das coisas classificadas no clã e representadas sob a forma sensível do totem. Essas diferentes forças têm todas algo em comum, de modo que um espírito capaz de generalizar facilmente as conceberá como diversos aspectos de uma única e mesma força.

Esta é a forma como podemos interpretar as crenças dos primitivos. E o que autoriza essa interpretação é que a concepção que acabamos de esclarecer, que entre os australianos ainda permanece confusa e velada, é afirmada em sua pureza abstrata entre as tribos da América do Norte, ainda totalmente imbuídas de totemismo. Os Sioux, por exemplo, concebem acima dos deuses particulares uma potência impessoal chamada *vakanta* ou *wakan*, da qual todas as outras forças, todos os poderes secretos, todos os seres que o nativo adora são apenas modalidades particulares; é um deus *proteiforme* que muda de atributo conforme as circunstâncias, e cujo nenhum atributo expressa completamente a essência. E não são apenas os seres religiosos que são suas manifestações, mas também todas as formas de vida e todas as forças da natureza. Esta força, esta divindade é, no entanto, frequentemente representada sob a forma de um animal, o que demonstra sua origem totêmica. Encontra-se uma concepção semelhante em povos diversos e sociedades imediatamente derivadas do totemismo; o *orinda* entre os Dakotas, o *manitou* entre os Algonquins, a *mana* entre os Melanésios, são apenas diferentes nomes dessa força impessoal, desse influxo de ordem

imaterial e até sobrenatural. Um nativo expressou bem a consubstancialidade de todas as coisas sagradas: os homens, os pássaros, os animais, disse ele, vão e vêm por toda a terra; mas há pontos onde eles param e se fixam; o mesmo faz o *vakanta*: os deuses, pode-se dizer, são os pontos onde essa força estacionou.

Tal concepção já contém o germe das concepções posteriores da divindade.<sup>33</sup> Pois, para passar da ideia dessa força impessoal para a de deuses com individualidade, bastará que a mitologia intervenha; e é o que aconteceu em Samoa, onde se encontram deuses, cada um dos quais é suposto animar uma espécie inteira. Esses deuses de Samoa não são nada mais que o princípio totêmico que, tornado o herói de um mito, foi personificado e recebeu um nome próprio.

Com isso estabelecido, vemos como se coloca o problema da origem do totemismo: se o totemismo é constituído pela ideia de uma força, de um princípio impessoal, *explicar o totemismo é explicar como se formou a noção dessa força, desse princípio.*

Um primeiro fato importante, embora negativo, pode ser estabelecido: a origem da ideia dessa força não se baseia nas impressões sensíveis provocadas pelas coisas, ou na forma pela qual o primitivo as representa; pois essas coisas, como vimos, são de pouca importância e desempenham apenas um papel insignificante. Não há nada nesses seres que explique a força, a vivacidade e a estranheza das emoções religiosas. Essa observação se impõe ainda mais quando os fenômenos físicos ou as coisas que parecem mais aptas a impressionar as imaginações, como o céu, as estrelas, o trovão, os relâmpagos, servem apenas excepcionalmente como totem, e só foram muito provavelmente elevados a essa dignidade tardiamente. Por fim, o fato de que tais seres desempenham apenas um papel secundário nos ritos, e que não é neles, mas nas simples imagens

---

<sup>33</sup> O Sr. Durkheim observa que essa concepção é também muito importante sob outro ponto de vista: ela apresenta, com efeito, um aspecto laico; ela é a primeira concepção de força ou de causa geradora de tudo que acontece no universo. A noção de *força*, portanto, começou sendo uma *noção religiosa*; ela só pôde ser concebida sob o império de causas muito poderosas e absolutamente diferentes da ação das coisas dadas na experiência sensível. O que é, com efeito, a força? *Ela é concebida como algo indefinível que anima aquilo em que reside; é como uma espécie de fluido passando de um ser a outro.* Ora, a experiência não nos mostra nada disso; ela não revela um poder que liga os movimentos uns aos outros, nem um fluido passando de um ser para outro. Isso significa que o homem nunca teria imaginado a noção de força se tivesse diante de si apenas o mundo sensível; para que tal noção pudesse se estabelecer, foi necessário que o espírito concebesse um mundo absolutamente diferente do mundo físico, conquanto [seja] capaz de penetrá-lo. Esse mundo é o das forças religiosas; e o objetivo do presente estudo é, em certo sentido, entender como o homem pôde imaginá-lo.

totêmicas, que reside (principalmente) o caráter sagrado, mostra que não é a natureza intrínseca dos seres totêmicos que despertou os sentimentos religiosos que eles inspiram. *É, portanto, do emblema que emana a religiosidade da qual os seres totêmicos recebem apenas um reflexo.*

Mas se os seres totêmicos e o próprio totem não têm nada em sua natureza intrínseca que explique os sentimentos de que são objeto, somos naturalmente levados a pensar que seu caráter religioso vem do fato de que eles são o símbolo, a imagem visível de algo mais. Mas de quê?

Vimos que a imagem totêmica representa ao mesmo tempo duas coisas: *a forma sob a qual o deus é pensado, e o clã, do qual é o emblema e a marca distintiva.* Mas se essas duas coisas são assim representadas da mesma forma, não seria porque, no fundo, elas não são distintas, isto é, que o deus e o clã, ou seja, a coletividade, são a mesma coisa? A divindade totêmica não seria, portanto, nada mais que o clã, isto é, *a sociedade ela mesma, mas sublimada, hipostasiada, de certo modo.*

Primeiramente, notaremos que a sociedade possui em si tudo o que é necessário para despertar nos indivíduos os sentimentos religiosos; *ela é para os membros que a constituem o que o deus é para os fiéis.*

1. Com efeito, sob qualquer forma que conceba a divindade, o fiel se sente obrigado perante ela a agir de certas maneiras que são impostas por ela, das quais ele não pode se desviar sem se expor a infortúnios. Da mesma forma, a sociedade impõe-nos regras de conduta ou sentimentos que não escolhemos e nem criamos; e quando tentamos nos esquivar, caímos sob o peso de sanções sempre temíveis (*repreensões e punições*). Sem dúvida, nem sempre percebemos de forma muito clara de onde emana essa atração ou essa coerção que sofremos, pois elas não ocorrem por meios materiais e grosseiros; quando nos conformamos aos costumes e crenças do nosso grupo social, frequentemente desconhecemos que a autoridade que lhes atribuímos vem da sociedade. Mas, pelo menos, sentimos claramente que não somos nós quem lhes confere essa autoridade. E somos levados dessa forma a conceber que existe fora de nós uma força moral superior à nossa.

2. No entanto, um deus não é apenas uma força da qual dependemos: *ele é também uma força auxiliadora que nos eleva acima de nós mesmos e mantém em nós a força e a vida*. O crente que se sente em harmonia com seu deus tira dessa crença uma nova força, e enfrenta com mais energia as dificuldades da vida. A sociedade é capaz de exercer sobre nós uma ação semelhante, uma vez que ela somente existe nos indivíduos e por meio deles; *ela os penetra e, ao penetrá-los, os engrandece*. Essa atividade vivificante aparece mais claramente em certos casos específicos; no seio de uma assembleia, reunidos em grupos, os indivíduos se sentem mais fortes, enquanto que, assim que retornam à sua vida individual, eles decaem; quando uma grande corrente nacional agita um país, as consciências são elevadas acima de si mesmas: tornam-se capazes de sacrifícios. Afirmadas em comum, as crenças coletivas ganham em força, ao passo que não tardariam a desaparecer em indivíduos isolados. Mas a ação estimulante da sociedade não se exerce apenas nesses casos excepcionais; a cada momento, vêm, emanando do meio social em que vivemos, impressões que mantêm nossos sentimentos coletivos e são para nós uma estimulação salutar; o homem médio honesto que pratica seus deveres, desfruta da estima pública e encontra nessa estima um consolo que torna sua ação mais fácil e mais energética, assim como o fiel convencido de que seu deus olha para ele com benevolência.

Assim, a sociedade nos aparece como uma força muito mais intensa do que a nossa e capaz de mantê-la e vivificá-la. Que essa força social adquira um caráter sagrado não tem nada que possa nos surpreender; pois basta abrir os olhos *para ver a sociedade criando o sagrado constantemente*. Basta, por exemplo, que ela se apaixone por um homem, para que imediatamente o eleve a uma apoteose que de certa forma o diviniza. Da mesma maneira, as crenças coletivas adquirem um caráter sagrado; *discuti-las parece um verdadeiro sacrilégio*.

Começamos assim a ver por que o clã pôde dar aos seus membros a impressão do divino: é porque ele é a sociedade à qual o primitivo está imediatamente ligado.

Mas esta explicação permanece ainda muito geral, pois aplica-se a qualquer religião, e não nos informa sobre a forma particular que a religião assume no clã. Não é simplesmente a origem do sentimento religioso em geral

que precisa ser explicada, mas sim, antes de tudo, do totemismo.

Nas sociedades australianas, a vida do grupo passa por duas fases muito diferentes: ora a população está dispersa, ora está concentrada, condensada. Essas duas fases são totalmente diferentes. Durante a primeira, cada indivíduo vive separadamente, isolado, e ocupado com a caça e a pesca; ele leva uma vida muito pobre e pouco intensa. Por outro lado, no momento das assembleias, tudo muda; pois no primitivo as faculdades passionais se exaltam muito facilmente; os menores eventos felizes ou infelizes o perturbam profundamente. Assim, a influência excitante exercida pelas reuniões em massa se faz sentir nele de maneira extraordinária; ele vai e vem, agita-se, grita, urra, faz o máximo de barulho possível, entrega-se a danças muito violentas e a gestos de todos os tipos. Levado a tal grau de *paroxismo*, ele não se reconhece mais; sente-se possuído por uma energia externa, da qual sua vida anterior não poderia dar-lhe ideia. Assim, ele chega a conceber dois mundos: um, onde se arrasta sua existência ordinária, vulgar e medíocre; e o outro, onde se encontra em comunicação com forças prodigiosas que o galvanizam e o elevam acima de si mesmo. Esses dois mundos lhe aparecem como absolutamente heterogêneos: um é o mundo das coisas profanas; o outro, o das coisas sagradas. E o que mostra bem que é dessa maneira que nasce a ideia do religioso é que a vida religiosa do australiano só se desenrola durante essas reuniões; fora delas, não há culto positivo.

Mas ainda resta explicar por que o primitivo representa essa força emanada do clã sob a forma do totem. A resposta natural é que isso vem justamente do fato de o totem ser o emblema do clã. Ora, as emoções intensas tendem sempre a se concretizar sobre o objeto que as causa, e, se este objeto não é facilmente representável, o fazem sobre o que é seu sinal, seu símbolo; é assim que o soldado morre pela bandeira, símbolo da pátria; mais ainda, ele quase chega a esquecer que a bandeira é apenas um símbolo. É a imagem da bandeira, e não a ideia da pátria que ocupa o primeiro lugar em sua consciência no momento do sacrifício. Da mesma forma, o totem é a bandeira do clã, e é sobre ele, mais do que sobre o próprio clã, que recaem os sentimentos causados pelo clã. Deve-se acrescentar que o primitivo ignora completamente que a exaltação que sente no seio de uma assembleia emana da coletividade; como ele sente

apenas a ação de uma força que vem de fora, ele a atribui a um dos objetos que o cercam; ora, o que chama sua atenção nesse momento são as imagens totêmicas; e então, ele representa essa força sob a forma dessas imagens.

Essa maneira de conceber a origem do totemismo nos explica as crenças essenciais que constituem essa religião. O que está na raiz do sentimento religioso, dissemos, é a sociedade. Mas como esta só vive nos indivíduos, é natural que os indivíduos sintam a força religiosa como imanente a eles de certa forma, e que, por conseguinte, atribuam-se um caráter sagrado. Por outro lado, vimos que são as emoções religiosas que são atribuídas ao emblema totêmico; assim, é natural que os objetos que o totem representa inspirem sentimentos análogos e sejam considerados sagrados.

Assim, o princípio religioso é imanente tanto ao homem quanto às coisas. As coisas religiosas têm, portanto, um duplo caráter: elas *têm um aspecto moral e um aspecto material*; elas são ao mesmo tempo *humanas e físicas*. Isso explica porque toda religião seja ao mesmo tempo uma disciplina moral e uma técnica destinada a colocar nas mãos do homem meios de ação; de modo que se pode prever que o domínio da religião tenderá a diminuir à medida que a ciência, de um lado, e a moral, de outro, se constituírem cada vez mais. Isso não significa que a religião deva desaparecer, mas que ela se restringirá e só poderá se manter transformando-se profundamente.

Deste estudo anterior emergem várias conclusões.

Primeiro, vemos quão distantes estamos da ideia de que “*O primeiro medo criou os deuses no mundo*”. Tem-se repetido frequentemente que são impressões de terror e fraqueza que deram origem às crenças religiosas: *isso não é verdade*. Os deuses do primitivo não são vistos como forças hostis e estrangeiras; ao contrário, ele os concebeu como parentes, amigos ou ancestrais; a força moral divinizada não se representa como algo que paira muito alto, acima dele, mas como estando nele, *como parte de si mesmo*; e seu ideal não é se manter à distância dessa força, fugir dela, mas ao contrário, buscar se aproximar e fazê-la descer à intimidade do ser individual. São principalmente sentimentos de alegria, de expansão confiante, que estão na base dessas religiões primitivas; o que

predomina nas cerimônias totêmicas são danças ou jogos; não há um primado da *expição*. Tais noções só aparecerão mais tarde e sob a ação de formas sociais diferentes; a sociedade organizada em clãs, à qual pertence o primitivo, é democrática; todos os indivíduos são iguais; ela está inteiramente em cada um deles. Somente quando a sociedade excede as consciências individuais, quando os indivíduos se sentem fora de sua ação poderosa, que aparecerão deuses estranhos ao indivíduo, formidáveis e aterrorizantes.

Além disso, essa explicação escapa às dificuldades com as quais as teorias animista e naturista se deparavam. Estas pretendiam derivar a noção do divino de impressões causadas por fatos fisiológicos como o sonho, ou por fenômenos físicos cósmicos. Ora, já vimos como essas explicações eram insuficientes e até contraditórias, pois o mundo sagrado é absolutamente heterogêneo ao mundo profano; com o sensível só se pode fazer o sensível, e não se pode tirar do mundo profano o sagrado, assim como não se pode extrair do egoísmo o altruísmo, ou do eu o não-eu. Assim, os defensores dessas teorias eram obrigados a admitir que os primitivos, enganados por numerosas ilusões, tomaram por realidades, seja as imagens dos sonhos, seja as concepções mórbidas criadas pela influência enganosa da linguagem; de modo que, para eles, o mundo religioso seria desprovido de qualquer espécie de realidade, e as crenças religiosas não teriam nenhum fundamento objetivo. E desde então não se entende mais como elas poderiam ter se perpetuado. Ao contrário, a explicação que foi proposta acima não reduz mais a religião a ser apenas uma pura *fantasmagoria*; *o homem não é enganado por uma ilusão, quando acredita estar em relação com uma força moral superior que em certo sentido é externa a ele e de onde vem o que há de melhor nele*. Sem dúvida, ele representa de maneira errônea essa realidade; mas ele não se engana sobre o fato mesmo de sua existência. A razão de ser das concepções religiosas é, acima de tudo, fornecer um sistema de noções ou de crenças que permita ao indivíduo representar a sociedade da qual faz parte, e os laços obscuros que o unem a ela. Se é assim, pode-se prever que as práticas do culto não se reduziriam a ser apenas um conjunto de gestos sem alcance e sem eficácia; pois o objeto do culto é vincular o indivíduo ao seu deus, isto é, à sociedade da qual o deus é apenas a expressão figurada. E concebe-se, desde então, que seus erros tenham se mantido apesar das contradições que a

experiência lhes infligia; os fracassos aos quais deveriam levar os ritos destinados a proporcionar saúde, fortuna, etc., não podem arruinar a religião em si mesma, pois o que sustenta a verdade e a solidez da fé é que ela é feita de representações que expressam simbolicamente a sociedade em seu conjunto, e que o sentimento das necessidades sociais a revigora e a mantém incessantemente.<sup>34</sup>

Mas a teoria que acaba de ser exposta permanece dependente de um fato que ainda não foi explicado, ou seja, a noção do totem como emblema do clã; vimos que o primitivo projeta seus sentimentos religiosos sobre o totem porque o totem é o emblema do clã. Mas por que o clã escolheu um emblema? E por que escolheu esse emblema de uma certa categoria de seres?

A primeira questão não é difícil de resolver: a experiência mostra que todo agrupamento sente a necessidade de ter um sinal de união. Essa necessidade, *o clã a sente no mais alto grau*; pois, com efeito, ele não tem um território determinado. Na vida cotidiana, os clãs estão misturados uns com os outros, de modo que a única coisa que os distingue uns dos outros<sup>35</sup> é o nome comum a todos os membros de um mesmo clã, e o emblema que lhes serve de sinal de união; elimine essas duas coisas, e o clã não pode mais se reconhecer. Deve-se acrescentar que se o clã escolheu um totem, não foi inicialmente por causa de sua utilidade – ele não o imaginou com um propósito; ele deve tê-lo criado espontaneamente, impulsionado por uma espécie de necessidade imediata, e sem prever que ele poderia desempenhar algum grau de utilidade. Pois a experiência mostra que todas as vezes que homens são levados a viver juntos, eles são irresistivelmente conduzidos a gravar em seus corpos certos emblemas e certas marcas comemorativas, que lhes lembram as memórias de sua vida em comum. Esses fatos são absolutamente comuns; encontram-se entre os primeiros cristãos, soldados, marinheiros e prisioneiros. Isso porque, com efeito, todo sentimento de baixa intensidade busca sobreviver, deixando após si, sinais objetivos que o rememoram. Portanto, uma vez que, como observamos, a vida do clã é muito mais intensa durante as assembleias, tornou-se natural para o primitivo manter vestígios dessa vivência em desenhos feitos diretamente em seu próprio corpo

---

<sup>34</sup> Deve-se acrescentar que certos ritos tinham uma utilidade muito bem estabelecida, como veremos mais tarde.

<sup>35</sup> Com efeito, é uma regra geral que o homem e a mulher devem pertencer a clãs diferentes (*exogamia*); ademais, os filhos pertencem ao clã da mãe, de modo que uma mesma família compreende indivíduos de clãs diferentes.

(*tatuagens coletivas*); isto era feito devido à dificuldade de se gravar ou esculpir em materiais duros. Quanto à segunda questão, a de por que o primitivo escolhe o emblema do clã dentre certas espécies de seres, pode-se resolver notando que sua escolha naturalmente recaiu sobre as coisas que eram importantes para ele, e, por conseguinte, acima de tudo, sobre aquelas que servem à sua alimentação, isto é, sobre os animais e as plantas; pois, com efeito, as preocupações relativas à alimentação ocupam um lugar preponderante na vida do primitivo. Esta é, em linhas gerais, a interpretação proposta pelo Sr. Durkheim das crenças totêmicas.

\* \* \*

Antes de prosseguir, o Sr. Durkheim mostra como o estudo anterior sobre a origem do sentimento religioso e sobre o mecanismo mental, que preside a formação das crenças, revela uma ligação entre a *evolução religiosa* e a *evolução metafísica*, e prova que ambas dependem de influências sociais: hoje parece evidente para qualquer pessoa minimamente culta que seres absolutamente diferentes não podem ser considerados, no fundo, como sendo um mesmo ser; a ciência distribuiu as coisas em quadros tão rígidos que até mesmo o *transformismo* não tem a pretensão de negá-los. Essas concepções, que nos parecem todas naturais, não foram as do primitivo; frequentemente ele atribui ao homem certos caracteres das coisas, e às coisas, caracteres humanos.<sup>36</sup> E isso vem do fato de ele admitir que esses seres não eram feitos de *substâncias diferentes*. Mas de onde vem uma concepção tão peculiar? Não se pode ficar com a explicação dada pelos animistas, segundo a qual o homem tem uma tendência instintiva de representar as coisas à sua própria imagem, porquanto a concepção de que se trata aqui não consiste simplesmente em uma extensão dos caracteres humanos a todas as coisas, mas na ideia de uma *consubstancialidade das coisas*, e de uma *interpenetração de todos os seres*. Por outro lado, tal concepção não pode ter sua origem nas evidências imediatas da experiência sensível, que apenas nos mostra seres heterogêneos, exteriores uns aos outros e sem vínculo algum; em suma, nada que nos leve à ideia de uma comunidade de natureza entre esses seres.

Encontramos na religião a explicação desta última concepção; é ela que

---

<sup>36</sup> Isso explica porque os personagens dos mitos não pertencem nem à espécie humana, nem às espécies puramente animais; aí está também a origem de todas as lendas onde se vê as coisas se transformando umas nas outras.

projetou sobre as coisas *o véu das crenças*. Vimos que o homem do clã e o ser totêmico (animal, planta ou coisa) são concebidos como participantes de uma única e mesma natureza. Ora, é justamente porque as primeiras representações das forças religiosas foram emprestadas de reinos muito diferentes que se constituiu essa ideia de um parentesco entre os diversos reinos; e é porque, como vimos, os sentimentos religiosos se dirigiam sobretudo ao emblema totêmico, que se formou uma noção ambígua contendo (simultaneamente) elementos humanos e elementos emprestados ao mundo físico. No entanto, uma vez que essa maneira de ver as coisas e seus hábitos de pensamento tomaram forma, eles subsistiram mesmo após o desaparecimento do totemismo. Isso se deve ao fato de que eles apresentavam certa utilidade ao fornecer ao homem o único modo de explicação que então estava ao seu alcance; a realidade, tal como lhe mostravam os sentidos, *era invencivelmente refratária a qualquer explicação*; sendo assim, ela escapava ao alcance do pensamento. Com efeito, as coisas se apresentam na experiência sensível como diversas e não relacionadas; ora, nossas explicações, ao contrário, consistem em ligar os fenômenos uns aos outros, e esse vínculo, que não é percebido nas coisas, teve que ser criado pela mente. Essa criação foi proporcionada pelas religiões, que nos deram a primeira forma; são elas que nos deram a ideia de que as coisas, mesmo diferentes do ponto de vista sensível, podem ser *semelhantes e parentes*. A religião foi, portanto, neste ponto como em muitos outros, a precursora da Filosofia e da Ciência.

#### IV

As ideias religiosas que foram estudadas nos relatórios anteriores não esgotam todas as crenças religiosas dos povos nos quais se encontra o totemismo.

#### A Alma

Primeiramente, em todas as religiões que conhecemos, existe um corpo de crenças relativas à *alma*. O australiano está convencido de que todos os indivíduos de ambos os sexos têm uma alma.<sup>37</sup> Não é muito fácil dizer qual é, para o primitivo, o conteúdo desta noção; mas deve-se notar que, mesmo hoje, ela

---

<sup>37</sup> Conhece-se apenas duas exceções: uma tribo na qual se acredita que a mulher não tem alma; e uma outra, onde se admite que as crianças de tenra idade também não têm. Ainda assim, este segundo caso é duvidoso, e o primeiro parece ser recente e não totalmente significativo.

também não é completamente clara para a grande maioria das pessoas civilizadas, inclusive para os filósofos.

Aqui estão, entretanto, os caracteres essenciais que o australiano atribui à alma:

1. Ela é concebida como tendo, em certos casos, semelhanças com o corpo que habita, porquanto tem os mesmos apetites que ele, e assim, em certo sentido, é *material*;

2. No entanto, ela é *invisível e intangível* para o comum dos mortais.<sup>38</sup> Ora, estes são os atributos essenciais da espiritualidade. A fim de conciliar este caráter com o anterior, o primitivo dirá, por exemplo, que a alma é feita de uma matéria muito tênue, e comparável à sombra que os corpos projetam; ou ainda que ela é *muito pequena*;

3. A alma é concebida como unida ao corpo por um laço de *solidariedade*; ela tem o humor e o caráter do homem de carne e osso; ela nasce, cresce e envelhece com ele. Daí resulta que quando o homem envelhecido se torna impotente, ele não é mais objeto de qualquer consideração, pois acredita-se que sua alma, enfraquecida como o corpo, não tem mais os mesmos poderes de quando era jovem;

4. Mas, apesar dessa solidariedade, o primitivo acredita que a alma é *parcialmente independente do corpo*, e que ela pode sair dele, mesmo durante a vida; no entanto, é principalmente após a morte do corpo que ela adquire sua autonomia; não que os laços que a uniam ao corpo sejam, nesse momento, imediatamente rompidos; com efeito, separada do corpo, a alma não se afasta de imediato; ela continua a pairar, de certa forma, em torno do cadáver; ela assombra os lugares onde se desenrolou a vida do corpo, ronda em torno do túmulo, penetra à noite no acampamento e verifica se seu luto está sendo bem observado. Este laço é tão forte que o tempo por si só não é suficiente para desatá-lo completamente: são necessárias *práticas e ritos*; seca-se, por exemplo, as

---

<sup>38</sup> Somente os magos podem percebê-la; em certas tribos, admite-se também que o homem comum pode fazê-lo em casos excepcionais, como na véspera de sua morte.

carnes, muitas vezes até se pulverizam os ossos; em outros casos, esforça-se para expulsar a alma do acampamento, com gritos, barulhos e movimentos violentos, e faz-se com que ela entre no túmulo de onde vai para o *país das almas*. Este país é às vezes subterrâneo, no lugar onde se acredita que os primeiros ancestrais, fundadores da tribo, desapareceram; e às vezes, há para a tribo, uma ilha para onde vão todas as almas; por fim, o país das almas está localizado no céu, acima das nuvens. Nessas regiões, as almas são distribuídas, como os vivos, por clãs e por grupos totêmicos. Os primitivos acreditavam, portanto, em uma *vida futura que não finda*. No entanto, em lugar algum se fala de uma recompensa ou de um castigo das almas após a morte, dependendo de terem merecido ou desmerecido durante a vida.<sup>39</sup> A concepção da vida futura permanece, pois, estranha às considerações morais às quais se acredita comumente ser essencialmente ligada.

Tais são as ideias dos primitivos sobre a natureza e o destino da alma.

De onde elas vêm?

Para responder à primeira pergunta, é preciso primeiro investigar como o primitivo representa a origem das almas.<sup>40</sup>

Ele não acredita que, a cada nascimento, é criada uma nova alma. Para cada clã, existe um estoque determinado de almas que não pode aumentar nem diminuir. Quando um homem morre, sua alma vai para o país das almas; entretanto, após certo tempo, ela *retorna para se encarnar em outro corpo*. Essas almas são as dos primeiros seres que, no início de todos os tempos, formaram o clã. Esses primeiros seres, emergindo do solo, nasceram do nada; viveram uma vida mítica, e depois morreram; em outras palavras, afundaram-se no solo; suas almas continuaram a viver, em parte sob o solo, em parte acima, ou ao redor dos lugares sagrados onde os homens terminaram sua existência terrena. Se uma mulher, passando perto desses locais, seduz uma dessas almas, essa alma entra nela: assim se explicam os nascimentos. Dessa maneira, o recém-

<sup>39</sup> Há apenas um caso em que se fala de um lugar para onde vão, após a morte, aqueles que, durante a vida, foram mais valentes que os outros. Ainda assim, este caso é duvidoso.

<sup>40</sup> As crenças que serão descritas a este respeito não são universais; contudo, se elas não existem em todo lugar hoje, há razões para pensar que, originalmente, foram muito mais gerais. Além disso, serão apresentadas tal como se encontram nas tribos que habitam o interior da Austrália, as quais nos são bem conhecidas. Ora, como a ideia de alma não é, nesses primitivos, diferente daquelas encontradas em outras tribos da Austrália, está-se autorizado a pensar que as conclusões relativas à origem da alma nesses valem também para aquelas, e para outros povos que concebem a alma de maneiras sensivelmente análogas.

nascido não é senão um novo *avatar* das almas ancestrais.

Mas quem eram esses ancestrais? Do que eram feitas suas almas?

1. Esses ancestrais eram considerados como seres mais do que humanos: *eram quase deuses*. Suas almas tinham, portanto, também caracteres *sobre-humanos*; por conseguinte, as almas dos homens de hoje são, elas também, *tipos de deuses*. A alma tinha, assim, desde sua origem, um caráter religioso que nunca perdeu, pois ela não é apenas distinta do corpo pela matéria mais sutil que a constitui, mas também por seu caráter sagrado, e porquanto aparece como uma faísca da divindade. É por isso que as tentativas de estudar o homem segundo os métodos das outras ciências da natureza provocaram e ainda provocam uma espécie de escândalo; pois muitas pessoas continuam a pensar que o homem carrega em si um ser *supra-experimental*, e que há como que um sacrilégio em querer aplicar-lhe a ciência profana.

2. Esses seres quase divinos, que eram os ancestrais e que ainda são as almas, não são representados sob uma forma humana: o primitivo lhes atribui uma natureza *mista*, entre a do *animal* ou da *planta* e a do *homem*, com predominância da primeira. Ora, este é o caráter próprio da *substância totêmica*. Pode-se, portanto, pensar que as almas dos ancestrais e, por conseguinte, as dos homens de hoje são fragmentos da divindade totêmica; a alma não é outra coisa senão o *princípio totêmico encarnado em cada indivíduo e se individualizando nele*. A alma se encontra, assim, desde o princípio, com dois caracteres contraditórios que ainda persistem: por um lado, ela é o que há em nós de mais profundo, e de mais íntimo; por outro, ela está no corpo que também é nós, mas apenas como que em um local de passagem; diz-se que *ela é nós*; contudo, ao mesmo tempo, ela tende a *sair do corpo para ir se absorver na divindade*. Dessa maneira, o princípio totêmico, como a sociedade ela mesma, só pode viver nos indivíduos e por eles; para isso, é obrigada a se fragmentar, e cada um desses fragmentos é uma alma. Isso aparece muito claramente em certas tribos, que colocam em sua origem não vários seres, mas um único, que é a realização do princípio totêmico em si mesmo e do qual emergem as almas individuais.

Aqui estão os fatos que confirmam essa explicação.

Em alguns casos, *o totem é concebido como uma parte do indivíduo*. Por outro lado, se concebermos o fato de que a alma empresta alguns de seus elementos constitutivos ao reino animal, e como foi dito anteriormente, a alma é um fragmento do totem, então ela também possui características animais. Com efeito, em algumas tribos, o homem acredita carregar em si um animal que é sua própria alma. Essas características animais da alma humana se manifestam especialmente após a morte, quando a alma está desvinculada do corpo; em algumas tribos, em particular, a alma se transforma em tal ou qual animal totêmico.<sup>41</sup>

Além disso, a hipótese proposta permite compreender os caracteres quase divinos atribuídos à alma; eles serão completamente inexplicáveis, se acreditarmos com Tylor, que a noção de alma foi imaginada para explicar os fenômenos oníricos; pois estes, se são fatos naturais, empíricos, sua causa deveria ser também. Ao contrário, se a alma não é nada além de uma emanção do princípio totêmico, entende-se por que o homem se considera como feito de uma parte sagrada ao mesmo tempo que de uma parte profana. E vemos também que essa crença não é o produto de uma pura e simples ilusão. Pois é verdade, em suma, que o homem é *um ser duplo*, carregando em si duas naturezas que se opõem como o profano e o sagrado; há em nós duas categorias heterogêneas de representações: de um lado, *aquelas que estão em nós, junto de nosso organismo*; de outro, *as crenças e as práticas morais* que são extrínsecas a nós; quando seguimos os instintos, seguimos nossa própria natureza; contudo, quando obedecemos às crenças morais, sentimos que cedemos a uma voz que, sem dúvida, é interior, em certo sentido, mas que, por seu caráter imperativo, emana de uma potência diferente daquelas que expressam nossas tendências naturais. De onde vêm esses estados de consciência dotados de uma dignidade especial? Eles *vêm da sociedade*, cuja expressão está em nós. Há, portanto, algo em nós que expressa uma natureza diferente da nossa. Se não tivéssemos essas representações especiais, não teríamos formado a noção de alma; e esta se encontra, assim, baseada em um *fundamento objetivo*; ela não é uma pura e

---

<sup>41</sup> É daí que vem, sem dúvida, a crença tão geral na *metempsicose*, da qual Tylor (*Primitive Civilization*) deu uma explicação um tanto estranha: ele acredita que a crença na metempsicose tem sua origem no fato de que o homem muitas vezes se assemelha ao animal. Esta explicação é insuficiente, pois o homem se assemelha ainda mais ao homem do que ao animal. A metempsicose aparece, ao contrário, como algo totalmente natural, assim que se sabe que o primitivo acredita que a alma humana tem suas raízes no mundo da animalidade.

simples ilusão; ela expressa uma dualidade que realmente existe em nós; e o erro reside no símbolo pelo qual pensamos essa dualidade, mas não em sua existência em si. É assim que a noção de alma é formada.

Como explicar, agora, as ideias relativas ao destino da alma? Como visto anteriormente, as preocupações morais, o desejo de justiça e de sanções, não desempenharam aqui nenhum papel. O mesmo pode ser dito sobre o horror do nada e o suposto desejo inato de sobreviver a nós mesmos. A experiência mostra, com efeito, que o primitivo não tem tal sede de viver: *ele morre facilmente*; ele dá tão pouca importância à vida e está, aliás, tão frequentemente exposto a perdê-la, que ele acolhe a morte com indiferença. Ademais, a imortalidade que lhe é assegurada pelas crenças que acabam de ser expostas não é *uma imortalidade pessoal*.

Também deve-se rejeitar a hipótese que atribui a origem das crenças dos primitivos sobre a vida futura às aparições dos mortos em seus sonhos; pode-se no máximo admitir que houve aí observações capazes de fornecer uma confirmação a essas crenças, mas não de criá-las; pois os sonhos, especialmente as aparições de mortos, são relativamente raras; elas ocupam pouco espaço em nossa vida para que se possa pensar que foram capazes de gerar todo um sistema de crenças.

A verdade é que apenas razões poderosas poderiam ter dado origem a essas crenças, especialmente se considerarmos que o primitivo, admitindo que a alma envelhece junto com o corpo, deveria naturalmente ser levado a acreditar que ela morre com ele. Quais são essas razões? Parece que o primitivo acreditava que as almas continuavam a viver pois era para ele *a única maneira de explicar os novos nascimentos*; sendo assim, de onde cada ser obteria sua alma? O primitivo não podia conceber a ideia de um deus como fonte inesgotável da vida; era mais simples admitir a permanência das almas, e por conseguinte, sua reencarnação. Vê-se que esta hipótese pressupõe que a doutrina da imortalidade está originalmente ligada à crença na *metempsicose*. E essa suposição é, com efeito, confirmada pelos fatos conhecidos.

A teoria anteriormente exposta sobre a natureza e a origem das ideias

relativas à alma permite explicar algumas concepções que permaneceriam obscuras sem ela. Tal é, por exemplo, a crença de que cada indivíduo teria, não apenas uma, mas várias almas, crença muito difundida e que se encontra até mesmo em filósofos, como Platão, por exemplo. Se, com efeito, como vimos, a alma não é nada além do princípio totêmico fragmentado e fixado no organismo humano, nada impede de conceber que ele possa residir em várias partes do corpo que, por sua vez, tornam-se sagradas: como a placenta, o sangue, o sopro ou mesmo o cadáver.

Além disso, do ponto de vista em que nos colocamos aqui, a alma não é nós mesmos inteiramente, mas apenas uma parte de nós mesmos. Desde então, é fácil conceber que os homens tenham hipostasiado suas partes inferiores, sob a forma de outra alma: daí a ideia de uma alma sensível: o princípio vital que se admitiu há muito tempo não é, no fundo, outra coisa senão a alma do corpo.

Em resumo, em nossa hipótese, a alma *pode-se subdividir indefinidamente*.

### **Espíritos, gênios e demônios**

Um *espírito* não é uma alma; esta, normalmente, é prisioneira do corpo; seu lugar é no interior do organismo; o laço que a ata a ele é, como vimos, tão sólido que somente pode ser rompido por feitiços. Ao contrário, o espírito está, sem dúvida, ligado a um objeto, mas não obrigatoriamente; ele reside habitualmente, mas não necessariamente: *ele é livre*. No entanto, no momento da morte, a alma, por sua vez, se liberta do corpo; ela então leva uma existência independente e torna-se um espírito. O espírito não é, portanto, nada mais do que *uma alma libertada*, ou mesmo, segundo certas tribos australianas, *uma alma não reencarnada*.

É verdade que se atribui aos espíritos características superiores às da alma. No entanto, isso se deve ao fato de que o primitivo admite, como muitos filósofos, que, pelo fato de habitar em um corpo, a alma sofre *uma degradação*; assim que sai dele, ela recupera sua própria natureza, voltando a ser ela mesma. Uma vez que, libertada pela morte, a alma retornou ao outro mundo, ela volta muito

facilmente, graças à sua *mobilidade*, e muito *voluntariamente* devido ao seu apego à vida. O mundo dos espíritos, concebido dessa maneira, ainda permanece indefinido; mas os primitivos rapidamente chegaram a acreditar que certas almas, aquelas de homens particularmente bons ou particularmente maus, não se reencarnam mais; de modo que eles constituíram um mundo de espíritos que cresce cada vez mais.

Frequentemente se disse que o homem deveria, desde então, viver em um estado de medo perpétuo. Essa afirmação é pouco justificada. Primeiramente, existem espíritos *favoráveis* e *benevolentes*, atentos em proteger o indivíduo, análogos, em uma palavra, aos nossos *anjos da guarda*. Além disso, as almas dos ancestrais retornam para assombrar os objetos e os lugares onde viveram e onde desapareceram; esses objetos e lugares, tendo se tornado sagrados devido a essa frequência, levou-se a conceber que a alma do ancestral se dividiu em duas almas, das quais uma é o espírito que reside nesses objetos e lugares, enquanto a outra está sujeita a reencarnações sucessivas. Contudo, essas duas almas, sendo parentes e solidárias, prestam-se assistência, e a alma-espírito é assim um *gênio tutelar* (o *kalodaimōn* dos Gregos, o *genius* dos Romanos e o nosso *anjo da guarda*). Essa concepção nos permite também entender melhor o totemismo individual e a razão pela qual há um laço místico que liga tal coisa a tal indivíduo. Viu-se a hipótese improvável pela qual Frazer explica esse vínculo: para subtrair sua alma dos perigos que o ameaçam, o indivíduo teria tido a ideia de escondê-la em algum objeto externo ou em um animal. A verdade é que não foi de maneira deliberada que o homem externou de certo modo sua alma, mas que esta é, como vimos, o prolongamento em nós de algo externo, e que sempre há uma parte dela que nos fica necessariamente externa; ela nos vem de fora e nos leva para fora. Através dela, nosso centro de gravidade é projetado para fora de nós. Sendo assim, entende-se facilmente como a alma pode ser concebida como tendo uma ligação com seres que nos são externos.

Os outros espíritos são, na maioria, neutros, ou seja, nem bons nem maus; somente reagem caso alguém violar algum dos seus direitos. Há, contudo, espíritos cuja função própria é fazer o mal: são eles que se acredita causarem as doenças e a morte. Mas, para uma mesma tribo, esses espíritos são poucos; e,

além disso, eles não preocupam o primitivo mais do que nos preocupam hoje os micróbios, dos quais eles desempenham quase a mesma função.

Benéficos ou maléficos, os espíritos trazem, na evolução das ideias religiosas, algo novo. Primeiramente, são seres míticos pessoais com *uma história e um caráter próprios*. Além disso, sua ação não é limitada ao clã, como a do totem: ela estende-se a toda a tribo; o espírito que anima tal rocha ou tal árvore já é o espírito da rocha ou da árvore; estamos, portanto, na direção das crenças que admitem que cada categoria de objetos tem um espírito próprio; sendo o mesmo em todos os lugares e independente da organização das sociedades em clãs. Essa nova crença dá origem a ritos que interessam a tribo, de modo que, para explicá-los, a imaginação popular será levada a relacioná-los a um ser que seja maior do que a divindade do clã, e que se aproxime da divindade da tribo, cuja existência Howitt mostrou em muitos lugares.

Tal concepção pareceu para alguns de uma teologia tão elevada que eles se recusaram a ver nela uma criação indígena; quiseram considerá-la seja como uma importação europeia ou como uma prova da inerência da ideia de Deus. No entanto, nenhuma das hipóteses é necessária, pois, do que precede, resulta que as crenças totêmicas deverão encontrar seu desfecho lógico nesta noção de um grande deus, na qual a ideia do totem dará origem àquela da alma; a ideia da alma gerará a do espírito, e esta conduzirá naturalmente à noção de uma divindade que dominará toda a tribo; noção esta que se fortalecerá e se aperfeiçoará à medida que a tribo tomar mais consciência de si mesma. O que definitivamente demonstra a transição contínua das ideias totêmicas para as dos grandes deuses é o fato de que estes últimos originalmente eram ancestrais, ou seja, *entidades totêmicas*.

Mas esses deuses, originados do totemismo, já o transcendem, pois, como acabamos de ver, eles ultrapassam o clã. Além disso, enquanto as forças às quais o totemismo faz apelo são impessoais, os seres de que se trata agora são seres individuais. Por fim, os homens não buscam adquirir seus favores; eles são, como os deuses de Epicuro, estranhos à nossa vida prática.

Tais são, em seus traços essenciais, as crenças religiosas mais primitivas

que conhecemos, as crenças totêmicas; e viu-se como elas contêm em germe as religiões posteriores.

## Os Ritos

O estudo de toda religião compreende duas partes distintas: a *das crenças* e a *dos ritos*. Concluimos a primeira; agora iremos abordar a segunda.<sup>42</sup>

Os ritos são de dois tipos: *uns negativos e outros positivos*.

### Ritos Negativos

Como já vimos, os seres sagrados são, por definição, seres separados; o ser sagrado é aquele que está fora do domínio das coisas profanas; entre as coisas sagradas e profanas há um vazio, *uma ruptura de continuidade*. Os ritos do culto negativo têm justamente o objetivo de realizar ou manter esse estado de separação, de impedir que esses dois mundos se sobreponham um ao outro; de modo que os atos prescritos por esses ritos só podem ser proibições. Esses ritos, portanto, tomarão a forma de *interdito: o culto negativo é o conjunto das proibições rituais*. Ele é designado sob o nome de *tabu*;<sup>43</sup> é tabu aquilo que é retirado do uso comum; o termo *noa*, por outro lado, aplica-se ao que é comum, o que é permitido ao comum dos homens.

Aqui está o sistema de proibição encontrado nas sociedades polinésias:

1. *Proibição de contato*. Como visto anteriormente, o *chouringa* não pode ser tocado pelos profanos; o mesmo vale para o sangue, para os mortos e para todos os objetos de culto. Estes são tão temidos que os moribundos são abandonados; cria-se um vazio ao redor deles, e eles falecem em isolamento;

2. *Proibição de contato visual*; é sacrilégio olhar para os objetos sagrados, a não ser de certa distância;

---

<sup>42</sup> Pelo fato de os ritos serem estudados aqui após as crenças, não se deve concluir que eles pertencem a um mundo absolutamente distinto; eles são separados apenas *por abstração*. Assim, do mesmo modo que, no que precede, não foi possível falar das *crenças* sem fazer alusões aos ritos, do mesmo modo, no que segue, será necessário às vezes retomar crenças das quais já se falou; pois, com efeito, *crenças e ritos se complementam e se explicam*.

<sup>43</sup> Esse é o termo que as populações das ilhas da Polinésia utilizam; há desvantagens em usar um termo particular e local para designar um fato geral; contudo, esse termo é hoje consagrado pelo uso; e se evitará toda ambiguidade ao se estabelecer desde o início seu alcance geral.

3. *Proibição de comer alimentos sagrados*; por exemplo, é proibido alimentar-se da espécie animal ou vegetal que serve como totem. Frequentemente pensou-se que, se o indivíduo não come do totem, é porque o considera como seu ancestral; portanto, seria em sentimentos familiares que essa proibição teria sua origem. Mas se observarmos que, quando consome algo de seu totem, o indivíduo acredita sentir desencadeado em si uma força de natureza toda especial que vai matá-lo, seremos levados a pensar que ele então se crê em contato com uma poderosa força religiosa temível, e que seu ato se voltou contra si e se introduziu em seu organismo. Contudo, se existem alimentos que têm um caráter sagrado, a alimentação em geral tem um caráter profano; por conseguinte, é proibida em todos os momentos em que a vida religiosa tem um caráter particularmente intenso: daí o jejum religioso. Em todas as grandes solenidades de um culto australiano, é proibido a todos que participam comer;

4. *O nome é, segundo os primitivos, uma parte essencial da pessoa*; inspirará, portanto, sentimentos análogos aos que a pessoa inspira; ademais, também o nome dos seres sagrados não pode ser pronunciado; pela mesma razão, os nomes dos mortos são proibidos durante o tempo que dura o luto e às vezes até o fim da vida;

5. *De maneira geral, a linguagem, que serve na vida profana, não pode ser misturada ao sagrado*; daí o silêncio religioso. Durante certas cerimônias religiosas, é proibido falar. Da mesma forma, as mulheres parentes de um morto são condenadas ao silêncio, sendo os mortos, como vimos, seres sagrados; esse silêncio é tão rigoroso que, às vezes, as mulheres adquirem o hábito de não falar mais, e acabam por se expressar apenas por gestos;

6. *Mas há um interdito que domina todos os outros*: o palco da vida religiosa e o da vida profana devem ser absolutamente distintos; nos locais sagrados a vida profana deve ser expiada; [neles] não pode haver qualquer disputa ou caça. Essas são as principais barreiras estabelecidas entre o sagrado e o profano. Mas há um momento da vida em que o interdito assume um caráter especial: é o da *iniciação do jovem*. Este é então retirado do ambiente profano, e se isola, jejua, vigia e reza; em suma, leva uma vida de *asceta*. Isso porque, nesse momento, o adolescente sai da vida profana na qual estava inteiramente imerso,

para entrar na vida religiosa com a qual agora deve se impregnar.

Quando se considera o sistema de interditos tal como se encontra nas sociedades inferiores, pode-se ser levado a acreditar que ele é específico dessas sociedades e que hoje está obsoleto. Na realidade, trata-se de uma prática universal que subsiste até os dias de hoje. Quando o Santíssimo Sacramento está exposto, é proibido ao fiel levantar os olhos para ele; o jejum religioso que precede a comunhão é apenas um caso particular de tabu alimentar. Além disso, também encontramos o silêncio religioso – pois se a Bíblia proíbe o uso do nome de Deus, é porque esse nome é sagrado.

É nos interditos de que acabamos de falar que também se encontra a origem da língua sagrada. Por fim, não se pode ignorar uma real analogia entre a retirada do jovem comungante e a do jovem iniciado australiano.

Mas há outro fato muito interessante em que se deve insistir: é o *descanso religioso*; as festas sagradas implicam um descanso; é uma regra sem exceção, que, nesses momentos, a vida profana é suspensa; em suma, todos os atos que não são indispensáveis à vida material são proibidos. O descanso é, portanto, *a forma eminente do culto negativo*. Qual é sua origem? Como a ideia de festa evoca em nós a ideia de alegria, somos tentados a pensar que o descanso é apenas uma forma de regozijo. O que prova que isto não se segue é que, originalmente, o descanso era obrigatório: a violação do sábado era punida com a morte; o judeu, no momento do sábado, é condenado à imobilidade, e esta, muito pelo contrário, não é uma expressão da alegria. Assim, foi levantada a questão se o descanso não teria sua origem em festas tristes (Sexta-Feira Santa, dia dos mortos, etc.). Contudo, na Roma primitiva as festas parecem ter sido inicialmente tristes; assim também o descanso. Em Roma, por ocasião de uma chuva de pedras e um presságio aterrorizante, os sacerdotes prescreveram sete dias de descanso; em 176, houve trinta e oito dias de terremoto: foram, diz Tito Lívio, *trinta e oito dias de festa passados na tristeza*. Sendo assim, procurou-se definir se as festas e o descanso não teriam tido sua origem em eventos tristes. Essa hipótese, no entanto, deve ser rejeitada. Não se deve esquecer, com efeito, que há festas alegres: em verdade, são até as mais numerosas. O que se deve reter é que as festas não são necessariamente alegres, e há algumas que são tristes. O descanso

religioso, portanto, não está exclusivamente ligado nem à alegria nem à tristeza. Mas, então, onde encontrar sua causa? Se, nos dias de festa, o fiel devesse dedicar todo o seu tempo a ocupações sagradas, entenderíamos facilmente o descanso; mas, salvo raras exceções, nunca há mais do que uma pequena parte do dia que é preenchida por ocupações sagradas. A verdade é que há uma incompatibilidade radical entre a noção de ritos religiosos e a ideia mesma de trabalho; daí resulta que a ideia de que solenidade e trabalho possam estar em contato é intolerável. Isso porque, com efeito, o trabalho é o que serve para manter nossa vida profana; ao contrário, as cerimônias sagradas nos fazem penetrar no mundo divino. Ora, o sagrado e o profano se opõem no tempo como se opõem no espaço. Quando a vida religiosa é muito intensa, ela repulsa para fora do tempo o que ocupa a vida profana.<sup>44</sup>

Há um caso em que esse horror do sagrado pelo trabalho profano aparece muito claramente: é o do flâmine de Júpiter em Roma. Esse sacerdote carregava consigo uma série de interditos: ora, não apenas ele não podia trabalhar, mas também não podia ver alguém trabalhando; a simples visão do trabalho seria para ele uma profanação; por isso, ele era precedido por um arauto que anunciava sua chegada, e todo trabalho cessava em sua passagem. Tudo isso revela a verdadeira natureza do descanso: *ele é uma forma do interdito*. E isso explica por que há descansos tanto nas festas alegres quanto nas festas tristes: *a partir do momento em que o homem realiza um rito que o coloca em contato com um deus, o repouso se impõe*.

Entende-se agora o quanto o sistema de interditos está longe de ser algo particular a esta ou àquela religião; com efeito, o princípio sobre o qual ele se baseia é simplesmente o princípio da *separação do espiritual e do temporal*. Essa separação não foi criada pelo cristianismo – ele a levou a um grau muito alto de clareza, mas ela já existia antes dele: *ela é a base de toda religião*.

Como explicar o culto negativo que acabamos de descrever? Qual é o seu princípio? Por que o sagrado não pode ser misturado com o profano? Não serve de nada responder que é justamente porque ele é sagrado. O Sr. Durkheim propõe

---

<sup>44</sup> Mesmo as vestes que são usadas na vida profana não podem se aproximar da divindade; pois, se alguém deseja usá-las, diz o Deuteronômio, é preciso antes lavá-las, limpá-las.

a seguinte explicação: *as forças religiosas apresentam um caráter de contagiosidade muito marcado*; elas estão em um estado de tensão tal, que sempre procuram sair das coisas nas quais residem para se comunicarem a tudo o que se encontra ao seu alcance. Frequentemente, compara-se essa maneira de se comportar à da eletricidade, que passa por simples contato de um corpo para outro. Ora, as forças religiosas são ainda mais contagiosas.<sup>45</sup> Quando se compreende essa extrema contagiosidade do caráter sagrado, explicam-se os interditos. Com efeito, a passagem das forças religiosas para os seres profanos é muito temível; essas forças, sendo muito intensas, constituem um perigo muito grave para aqueles que não estão preparados para recebê-las. Para que esse contato não apresente inconvenientes, é necessário ou que o indivíduo profano seja submetido a práticas prévias, ou que ele não sofra diretamente a ação da força, de modo que chegue até ele apenas por intermediários; caso contrário, ele morrerá. É por isso que a sanção de todas as violações dos tabus é a morte, mas a morte que vem por si mesma; aquele que cometeu um sacrilégio ao comer do totem sente em si um fogo interior que o devora – ele sabe que vai morrer; por isso, espera a morte, e muitas vezes ela vem.

Contudo, inversamente, o sagrado não pode passar para um objeto profano sem se profanar ele mesmo; por conseguinte, é inevitável que ele tenha horror a todas as coisas profanas e que as afaste de si; e se lhe acontecer de penetrá-las, provará sua presença de maneira espetacular e terrível, ao quebrá-las.

Assim, a contagiosidade das forças religiosas é a origem dos interditos. Mas de onde vem essa noção de contagiosidade? Sem dúvida, isso deve ser explicado em parte pela intensidade das próprias forças religiosas; no entanto, isso não seria suficiente se a força religiosa fosse concebida como parte integrante da coisa na qual reside. Por exemplo, a dureza de um corpo não é transmitida ao primeiro corpo que o toca. Em contrapartida, o calor proveniente de uma fonte externa e que se encontra em um corpo pode ser liberado desse corpo;

---

<sup>45</sup> Aqui estão alguns exemplos: Uma árvore é considerada sagrada? Todos os pássaros que nela pousam também se tornam sagrados; se o chouringa é encostado em uma árvore, esta se torna sagrada; uma serpente negra sagrada tem seu centro perto de uma fonte; esta, por sua vez, é considerada sagrada, e não se pode mais beber de sua água; da mesma forma, as pessoas que viveram na intimidade de um morto tornam-se sagradas; e enquanto dura o luto, elas são retiradas, em certa medida, da circulação.

entendemos esse processo como se o calor estivesse no corpo temporariamente, funcionando como um ponto de passagem, permitindo que ele seja liberado da mesma maneira pela qual foi absorvido. Ora, ocorre justamente o mesmo com as forças religiosas; elas são externas às coisas materiais sobre as quais vêm se depositar. Encontramos essa concepção claramente expressa quando se falou da mana, força imaterial distinta das coisas materiais, que não está fixada em nenhum ser determinado, sendo capaz de se depositar em qualquer coisa e penetrá-la, mas sem ter afinidade de natureza com nenhuma. As forças religiosas são tão externas às coisas em que residem, que a própria alma é concebida como exterior ao corpo, do qual pode sair e do qual tende constantemente a escapar.

Essa exterioridade das forças religiosas é fácil de entender se aceitarmos a teoria anteriormente proposta pelo Sr. Durkheim, teoria segundo a qual as forças religiosas não são nada mais que *as forças sociais hipostasiadas*; como as forças morais, elas não poderiam ser imanentes à natureza das coisas materiais, e somente podem penetrá-las do exterior. De modo que não há objeto que tenha um caráter sagrado em si mesmo, por sua própria natureza; ele adquire esse caráter apenas pelo contato com as coisas sagradas. Esse caráter não é, ademais, superficial, mas essencial. Isso é bem demonstrado pelo fato de que a distinção mesma do sagrado e do sacrilégio é ambígua; essas duas coisas não são essencialmente opostas como se poderia acreditar; em muitos casos elas permanecem indistintas.<sup>46</sup> Isso se explica justamente pela contagiosidade das forças religiosas: pois, conquanto seja um contato indevido, o sacrilégio não deixa de ser um contato, que torna sagrado o profano.

## Ritos Positivos

Estes ritos têm como objetivo colocar o fiel *em contato com a coisa sagrada*, de maneira que ela possa prestar-lhe todos os serviços que dela se pode esperar.

Aqui basta descrever uma única cerimônia, o *intichiuma*, que contém em

---

<sup>46</sup> Em Roma, por exemplo, *sacrum est quod deorum habetur* (o que concerne aos deuses); ora, a condenação capital do criminoso é *consecratio capitis et bonorum*. Entre os judeus, a vítima imolada no altar, carregada de impurezas, representava o culpado; e, no entanto, ela era santa por excelência e servia para purificar até o véu do templo. Encontra-se, na Grécia, exemplos análogos.

resumo todos os elementos do culto positivo. O conhecimento dessa prática é a grande descoberta de Spencer e Gillen; antes deles, com efeito, não conhecíamos no totemismo nenhum rito positivo. Eis em que ele consiste: todos os anos, em cada clã, em certas datas dependentes das estações, no momento em que ocorrem os acasalamentos da espécie animal do totem, ou a germinação da espécie vegetal, realiza-se uma cerimônia que tem por objetivo assegurar a reprodução da espécie totêmica. Os ancestrais deixaram, no local onde, no momento de sua morte, afundaram sob a terra, traços, rochas representando a espécie animal ou vegetal e que têm, sobre os indivíduos efêmeros da espécie, a vantagem de serem permanentes; ao redor dessas rochas, há pequenas pedras que se supõe serem os ovos do animal. Essas rochas e essas pedras são reservas de vida para a espécie. Após jejuns e ritos, em recolhimento religioso, os homens do clã dirigem-se aos locais onde estão essas rochas. O chefe esfrega-as com pequenas pedras ou com a mão, obtendo um pó fino, considerado como germes, que ele envia para fecundar a espécie cuja reprodução deseja assegurar; e depois, na parte santa do acampamento, reservada aos homens, o chefe consome o animal sagrado com a solenidade própria à realização de um dever religioso e distribui-o aos membros do clã. Essas diversas cerimônias, por vezes, prolongam-se por várias semanas.<sup>47</sup>

Iremos revisitar o mecanismo ritual dessa cerimônia para claramente identificar as ideias e sentimentos que estão em sua base. A consumação do totem domina todas essas práticas; cada indivíduo, parente do totem, tem interesse em conservar a força sagrada que dele emana; entretanto, essa força se desgasta ao longo do tempo, e essa é a causa profunda da *periodicidade dos ritos*. O meio para o indivíduo revitalizar em si essa força é absorver *o ser da espécie totêmica*, no momento em que está bem desenvolvido e ainda jovem. Aí está a origem da *comunhão*, que permite comer, em certos momentos e sob certas condições, aquilo que não é permitido tocar em tempos normais. E encontramos aqui a manifestação do princípio que está na base de todas as religiões: *o sagrado, embora separado do profano, seria inútil se não pudéssemos entrar em comunhão com ele sob certas condições*; para que essa comunicação seja

---

<sup>47</sup> Esse é o protótipo dos ritos agrários realizados no momento da colheita em várias religiões: *Irmãos Arvais* em Roma; *Banquete Pascal dos Hebreus* (pão ázimo, feito com os primeiros grãos, sem fermento, cujo é considerado como impuro); *Cordeiro pascal*: primícias da nova geração animal. Ademais, o folclore europeu também atesta muitas práticas similares: como, por exemplo, o bolo sagrado durante a colheita.

possível, recorre-se a intermediários que de algum modo amortecem o choque; esses intermediários foram primeiro os chefes, e depois os sacerdotes que surgiram logo no início. Ou ainda, eleva-se o profano ao sagrado, tomando certas precauções (ritos que precedem à comunhão).

*Sacrifício.* Acreditou-se por muito tempo que os sacrifícios eram, como diz o verso grego, *presentes que tocavam o coração dos deuses como de reis augustos*; eles constituiriam, portanto, dons que os homens fazem aos deuses para conciliar seu favor. Essa teoria não pode ser aceita; o sacrifício não pode ser simplesmente definido pelo dom (oblação, oferenda), pois essa definição não se aplicaria exatamente aos sacrifícios que não são expiatórios. Na realidade, o sacrifício é um banquete ao qual os fiéis participam juntamente com os deuses; a estes são reservadas as partes mais sagradas do animal (sangue, gordura, etc.). O objetivo desses banquetes é criar uma associação duradoura entre o homem e seu deus; quando o primitivo come com seu deus, ele pode então contar com ele como com um parente. Contudo, não se deve concluir que o simples fato da comunhão<sup>48</sup> seja suficiente, por si só, para ligar o homem ao deus; pois o prato comido em comum no sacrifício não é um prato qualquer – o animal consagrado é um ser religioso; pois uma série de ritos (lustrações, unções, etc.) o tiraram do domínio profano e fizeram dele uma coisa santa, e que santifica.

Assim, o sacrifício não é um simples tributo; mas isso não significa que a ideia de oblação seja excluída. Robertson Smith acha absurdo dizer ao mesmo tempo que a função dos deuses era nutrir os homens e que o sacrifício era uma oferta alimentar à divindade. Poderia ser tentador acreditar que esse círculo vicioso não foi cometido primitivamente, e que só depois de ter esquecido que a comunhão criava um vínculo – porquanto se continuou a fazer sacrifícios – eles foram explicados, dizendo que há uma parte reservada ao deus e que constitui a oferta. O Sr. Durkheim, após ter considerado essa explicação plausível por muito tempo, agora a renunciou. Ele observa, com efeito, que o círculo vicioso apontado por R. Smith foi de fato cometido desde a origem; nós o encontramos na

---

<sup>48</sup> É assim que o estrangeiro que come com um Árabe se torna, por algum tempo ao menos, seu irmão (*laço do sal*). Os primitivos não conheciam associações puramente contratuais, nas quais simples palavras bastam para uma ligação; eles não concebem outro vínculo *além do parentesco*. Ora, o parentesco consiste, pensam eles, em ter o mesmo sangue e a mesma carne; a comunidade de origem não é, aos olhos deles, nem necessária, nem suficiente; é preciso comer os mesmos alimentos.

cerimônia que foi descrita anteriormente, e que nos mostrava que a espécie animal só pode viver se o homem renovar sua vida e, por outro lado, o homem continua ele mesmo a viver se alimentando, em certos momentos, dessa espécie. Em suma, o homem dá aos deuses o que recebe deles, a saber, *a vida*. Como esse círculo pode ser cometido? Encontramos aqui uma aplicação do princípio: *tudo se desgasta e morre com o tempo, as forças divinas bem como as forças humanas ou profanas; os deuses morreriam se os homens não mantivessem sua vida*. O mesmo vale para as almas: *onde existe, o culto dos ancestrais mantém a vida das almas a fim de que sua reencarnação em corpos humanos permaneça possível*. Aqui está também o significado de certos ritos como a extração de dentes na Austrália e a circuncisão; joga-se os dentes nos locais onde estão enterradas as almas ancestrais, e oferece-se os primeiros frutos da juventude aos espíritos dos antepassados; e para mantê-los vivos, oferece-se também fragmentos do organismo contendo o princípio sagrado. O sacrifício é, portanto, feito de dois elementos: a *comunhão* e a *oblação*; esses dois elementos, sucessivos no intichiuma, são simultâneos no sacrifício propriamente dito. Desse modo, o sacrifício é um elemento de toda religião, pois mantém a vida dos deuses da qual depende a vida dos homens e a existência das coisas.

Assim é explicado o culto positivo; e vemos até que as religiões mais idealistas devem ter um, *pois serve para recriar o deus*; as meditações e as orações do fiel de hoje desempenham o papel que os holocaustos tinham nas religiões primitivas.

Há, aliás, um fato que demonstra que a divindade tem interesse em que lhe ofereçam sacrifícios sob qualquer forma: com efeito, o culto positivo é obrigatório e exigido pela própria divindade, o que seria difícil de conceber se o sacrifício não tivesse outro objetivo além de nos conciliar aos favores dos deuses. Isso também explica a periodicidade dos ritos, que distingue a religião da magia, porquanto os ritos da magia não retornam em épocas determinadas; eles são muito mais *subordinados às circunstâncias e às necessidades individuais* (conjurar tal feitiço, etc.). Ao contrário, se o fiel não cumprir regularmente as prescrições do culto, os deuses morrem, e a vida espiritual dos homens cessa da mesma forma.

Quanto a saber por que os homens precisam assim dos deuses, e os deuses dos homens, isso é fácil após o que foi dito anteriormente sobre a verdadeira natureza e sobre o fundamento objetivo da religião, pois já vimos que a divindade *não é outra coisa senão a sociedade em si*, e que sua realidade vem do fato de ser apenas um modo de representação da coletividade; a alma, por sua vez, como ser religioso, *é o que temos de social em nós*.

Tal é o *fundamento sólido que confere valor a todas as religiões*; os cultos não são aberrações; eles têm suas razões profundas na própria natureza das coisas; durante as cerimônias religiosas em que os membros do grupo estão reunidos, o conteúdo das consciências muda; as representações individuais, egoístas, que os ocupam durante as horas da vida comum, são obrigatoriamente expulsas por serem profanas; as crenças coletivas as substituem; os interesses comuns são então considerados (por exemplo: trazer a fecundidade da espécie), de modo que, durante esses períodos, a existência da sociedade é mais real e mais intensa do que em tempos normais. Os homens não se enganam quando pensam que nesses momentos algo mais forte do que eles, do qual dependem, que os eleva acima de si mesmos, e que os enobrece, e os santifica, está vivo e presente. Todas essas expressões emprestadas do vocabulário da liturgia e da teologia podem realmente ser empregadas. O significado moral e social dos ritos do culto muitas vezes transparece por si mesmo sob as práticas materiais. *A eficácia moral profunda do rito determina a crença na eficácia física que é ilusória*. Da mesma forma, os crentes hoje seriam inclinados à dúvida caso apenas uma prática particular fosse considerada isoladamente; mas, do conjunto do culto, os fiéis sentem emanar um calor que os reconforta. Esse impulso da inteligência, que prevalece mesmo na ausência de razões lógicas, *é a fé sem a qual não há religião*.

É isso que o culto tem de eterno; não é necessário para sua existência que o homem represente a sociedade sob a forma hipostasiada dos deuses, nem que acredite na eficácia material dos ritos sobre as coisas físicas. No entanto, os serviços morais e sociais que o culto presta serão indispensáveis e permanentes enquanto houver homens, ou seja, sociedades. Foi assim que a Revolução Francesa sentiu a necessidade de substituir um culto novo pelo antigo que queria destruir. Quando essa necessidade de um culto não é sentida, é porque a

sociedade e os indivíduos estão passando por uma grave crise, uma vez que todo ser vivo deve sentir a necessidade de viver sempre uma existência mais intensa e ampla, e de renovar sua vida.

Fim do artigo.