

## A identidade Samo

Françoise Héritier<sup>1</sup>

Collège de France

### Resumo

Neste artigo, Françoise Héritier analisa como se constrói a identidade Samo, grupo do noroeste do Alto Volta, atual Burkina Fasso. Para isso, a autora analisa o modo como esse povo elabora a pessoa e o que essas representações revelam das relações entre os sexos. Um dos principais conceitos implicados na construção da identidade Samo – destino individual – se exprime justamente no ponto sensível do contato entre dois mundos radicalmente distintos: o mundo socializado sobre bases agnáticas da masculinidade e o mundo, aparentemente anômico, em referência ao precedente, da feminilidade. Héritier demonstra etnograficamente como os Samo constroem um universo propriamente feminino com leis próprias de transmissão, distintas daquelas implicadas pela patrilinearidade e pela solidariedade da linhagem. Este universo feminino transmite a fecundidade e é o canal de comunicação direta com as potências da floresta, que não é feita pelos homens, responsáveis pela solidariedade da linhagem, pela realização dos casamentos, pelos cultos aos ancestrais e sacrifícios que mantêm a coesão da aldeia. É justamente nesse encontro de mundos que se constrói a identidade Samo, quando a regra social coletiva se encarna no indivíduo, atribuindo-lhe um lugar, um nome e um papel que são razão de sua situação genealógica e cronológica em uma linhagem dada.

**Palavras-chave:** Samo, identidade, pessoa, feminino, masculino

---

1 Françoise Héritier (F. Héritier-Izard, F. Héritier-Augé), nascida em 15/11/1933, fez pesquisa de campo no Mali e em Burkina Fasso, especialista em parentesco, simbolismo do corpo, gênero e sexo, pesquisadora do CNRS, professora e diretora de estudos da École des Hautes Études en Sciences Sociales, diretora do Laboratório de Antropologia Social do Collège de France (1982-1999), assumiu em 1983 a cátedra “Estudo comparado das sociedades africanas” do Collège de France, onde é professor honorária, sucedendo a C.Lévi-Strauss e sendo sucedida por Ph. Descola na cadeira de antropologia. Seus livros estão listados ao final do artigo, muitos traduzidos em várias línguas.

A R@u agradece à autora pela permissão para publicação deste artigo, que apareceu originalmente no volume *L'Identité*, seminário dirigido por Claude Lévi-Strauss em 1974-75 (Paris: Gasset, 1977).

## Resumé

Dans le present article Françoise Héritier analyse comment est construite l'identité Samo. Pour cela, l'auteur examine la façon dont ce peuple se représente la personne et ce que ces représentations révèlent des rapports entre sexes. Un des principaux concepts impliqués dans la construction de l'identité Samo – destin individuel – est précisément exprimé dans le point sensible du contact entre deux mondes radicalement distincts: le monde socialisé sur bases agnatiques de la masculinité et le monde anomique en apparence, par référence au précédent, de la féminité. Les données ethnographiques montrent comment les Samo construisent un univers proprement féminin avec ses lois propres de transmission, distinctes de celles impliquées par la patrilinearité et la solidarité lignagère. Cet univers féminin transmet la fécondité et est en communication directe avec les puissances de brousse, ce qui n'est pas faite par les hommes, chargés de faire la solidarité lignagère, la mise en acte du mariage légitime, le culte des ancêtres et les sacrifices qui maintiennent la cohésion villageoise. Il est précisément dans cette rencontre de mondes que l'identité Samo est construite, quand la règle sociale collective s'incarne dans l'individu et lui donne son identité en lui assignant une place, un nom et un rôle qui doit être le sien en raison de sa situation généalogique et chronologique dans un lignage donnée.

**Mots-clé:** Samo, identité, personne, féminin, masculin

Esta exposição terá duas partes. Na primeira, analisarei sucintamente o modo como os Samo representam a pessoa e o que essas representações revelam das relações entre os sexos (ou, pelo menos, da representação dessas relações).<sup>2</sup> Na segunda, retomarei e discutirei esses dados etnográficos para tentar descobrir onde se situa a identidade da pessoa samo, se é que entre eles esse conceito possui um sentido.

Dentre os diferentes componentes da pessoa entre os Samo,<sup>3</sup> retenho como objeto central desta análise aquele imperfeitamente traduzido pelo termo “destino individual”: em samo, *leperε*. Meu propósito é mostrar, a partir do estudo dessa noção e dos rituais associados, que esta manifesta o ponto sensível do contato entre dois mundos radicalmente distintos, o mundo socializado sobre bases agnáticas da masculinidade e o mundo aparentemente anômico, em referência ao precedente, da feminilidade. Entretanto, serei obrigada a acessar outros elementos, componentes ou atributos da pessoa; assim, convém apresentá-los logo de início.

Em todo ser humano (*mityi*, no sentido de *homo*), os Samo reconhecem a presença de nove *componentes*, necessários em graus variados, alguns podendo ser apenas sinais da existência de outros, mas cuja associação faz a unidade da pessoa. A esses nove componentes se junta aquilo que chamo *atributos*, que ora especificam sua identidade social, ora estabelecem uma relação entre o homem em si e o mundo extra-humano.

2 Esta parte foi publicada sob o título “Universo feminino e destino individual entre os Samo” em *La Notion de personne na Afrique Noire, Colloques Internationaux du C.N.R.S.*, n. 544, Paris.

3 População no noroeste da Haute-Volta (atual Burkina Fasso – Nota da Tradução).

Todo ser humano é assim feito da conjunção de um corpo (*mε*), de sangue (*miya*), de sombra (*nyisile*), de calor e de suor (*tátáre*), do sopro (*sisi*), da vida (*nyìni*), do pensamento (*yíri*), do duplo (*mere*) e, enfim, do destino individual (*leperε*).<sup>4</sup>

A esses nove componentes somam-se os atributos: o nome, marca social que situa o indivíduo em seu lugar (*tɔ*); o homônimo surreal (*tōma*) – toda criança deriva de uma potência extra-humana identificada pelos adivinhos, e todo nascimento é, assim, a marca da tolerância para com a vida humana da parte de forças que, por natureza, lhe são hostis (*tōma* é igualmente o termo pelo qual se designam e se chamam duas pessoas que têm o mesmo nome); a marca da hereditariedade (*bɔre*) – um componente de um ancestral se encarna num recém-nascido, o *bɔrebɔ*, e comunica aos seus atos futuros uma inflexão e um estilo particulares, facilmente reconhecíveis, mas nem toda pessoa é necessariamente o *bɔrebɔ* de um ancestral, algumas crianças não têm *bɔre*, e alguns ancestrais escolhem deliberadamente não “voltar”; enfim, a presença de espíritos, da floresta ou domésticos, hostis ou benéficos, vindos em dupla e escolhendo um indivíduo como suporte particular, determinando para este indivíduo, segundo o caso, a clarividência ou a loucura (os *pa-tara*).

*Me*, o corpo, e particularmente a carne, é dado à criança pela mãe, o sangue (*myia*) lhe é fornecido pelo pai. *Sisi*, o sopro, penetra na criança e segue o ritmo da respiração materna, no terceiro estágio reconhecido da gravidez, momento em que o embrião toma definitivamente a forma humana, abandonando as primeiras formas de lagarto ou de sapo, e quando os cabelos começam a crescer. Ele é veiculado no ser humano pelo sangue do coração, que não se mistura ao sangue do corpo, que veicula *nyìni*, a vida. *Nyìni* penetra no indivíduo no nascimento, no momento do primeiro espirro. *Nyìni* banha o mundo e todo ser vivo, de qualquer ordem que seja, que dele detém uma parcela de qualidade equivalente. Ele é absolutamente individual, não transmitido pelos pais. Nada de particular manifesta sua presença, mas sem essa presença não se pode viver. Ele não deixa jamais o corpo, a não ser dois ou três dias antes da morte, para chorar à noite o seu fim próximo. Ele morre com o corpo, enegrece no sangue, apodrece com a carne na tumba e persiste de forma atenuada nos ossos. Se os sacudirmos, *nyìni* desaparece completamente. *Tátáre*, o calor do corpo e o suor, são os sinais evidentes de sua presença no corpo e são adquiridos de forma natural no nascimento. *Yíri*, o pensamento, não é necessário para a realização da vida; esse elemento tem ele próprio dois aspectos: *yeyera*, o entendimento, a faculdade de conceber e de compreender, e *táse*, a consciência de si e da duração e a faculdade imaginativa, que se traduz essencialmente nos atos de lembrar e de prever.

*Nyisile* é a sombra do corpo. Ela existe de forma necessária, ainda que não tenha papel particular, mas a existência de uma sombra dupla e às vezes tripla, sob certas condições (duas sombras pálidas, ligeiramente deslocadas, enquadrando uma sombra central, obscura), é a prova evidente de uma característica do *mere* (duplo) do qual falaremos em seguida.

*Mere* é o que é imortal no homem. Ele lhe é dado por Deus (*la bunkunu*) no seio da mãe,

4 Os acentos são reservados à noção dos tons. As traduções francesas, por mais imperfeitas e aproximativas que sejam, são propostas aqui na medida em que oferecem a vantagem de serem para o ouvinte ou leitor mais evocativas que os termos vernaculares empregados sozinhos.

ao mesmo tempo que *sisi*, ou seja, no momento do surgimento dos cabelos. Como *nyini*, não é um componente próprio somente ao homem. As plantas, particularmente as grandes árvores e os cereais, os animais, alguns elementos inertes, como a argila e o ferro, também têm um *merε*. A Terra também. O *merε* deixa o corpo do homem adormecido a cada noite em peregrinações que o leva a aventuras cuja substância é comunicada ao homem por intermédio do sonho. Ele se reinsere naturalmente ao corpo, na condição de que não tenha sido modificada a posição daquele que dormia ou que ele não tenha sido acordado de sobressalto. Durante essas saídas, ele contrai doenças que transmite em seguida ao corpo e é também objeto de ataques de feiticeiros, que saem igualmente em sua forma de *merε*. O ataque de feitiçaria é a empreita de um *merε* forte sobre um *merε* fraco. Ele deixa definitivamente o homem três ou quatro anos antes da morte real, dependendo do sexo, em todos os casos que não derivam de uma morte brutal (acidentes, guerra, relâmpagos, etc.). Pode depois ser visto durante o dia, enquanto caminha para reencontrar o caminho da aldeia dos mortos, por aqueles chamados de “clarividentes” (*ye diendie uleno*). Ele tem a mesma aparência que o homem vivo, aparência vestida por aparências de vestimentas, mas sua carne é consistente quando tocada, e seu sangue escorre se o ferimos (os machucados que poderia sofrer são transpostos *ipso facto* ao corpo). Mas ele não tem fala, e seus punhos são fechados. São esses os sinais distintivos que permitem aos clarividentes reconhecer sua natureza de *merε*. Se eles se aproximam e lhe abrem a mão, eles nela encontrarão ora excrementos – o que quer dizer que a viagem que se inicia não tem retorno possível –, ora objetos que indicam a natureza do sacrifício que o homem, informado pelo clarividente, deve fazer para que seu *merε* o reintegre. Todo homem que teve a sorte de ter obtido algum tipo de adiamento usa um bracelete especial, o *dwázane*, literalmente o “bracelete que prende”, chamado também de “bracelete de retorno da alma”. Os clarividentes frequentemente são crianças. Alguns animais, os cavalos, os bois e, sobretudo, os gatos também têm esse poder de sentir e reconhecer a presença de *merε* em seu caminho, ou, para o gato, de reconhecer a ausência do *merε* das pessoas da casa. Em seguida, ele foge.

Após a morte, quando desaparecem definitivamente os outros oito componentes que o acompanharam durante a vida, o *merε* começa a primeira “vida de morte” na primeira aldeia dos mortos. Ele atualiza, então, oito novos componentes que possuía virtualmente durante a “vida de vivo” e recria, dessa maneira, uma pessoa. Nessa “vida de morto”, o homem renova os laços que tinha, em sua vida precedente, com seu círculo familiar, com quem deste o precedeu na tumba, ou cria para si novos laços matrimoniais ou de residência.

Dessa maneira nascem, na aldeia dos mortos, novos seres que não conheceram a vida de vivo. O homem morre, em seguida, uma segunda morte, que é a primeira “morte de morto” (*die fε die*), e desaparece a segunda série de oito componentes que acompanhavam seu *merε*, e este último passa à segunda aldeia dos mortos, onde ele atualiza de novo oito componentes igualmente em potência em suas duas vidas precedentes. Ele morrerá, após ter levado uma vida análoga à vida de vivo, a segunda “morte de morto”, quando irão perecer seus oito últimos componentes. Após essa sucessão de ascensões, o *merε* imortal do homem se transforma seja em árvore, e muda então de suporte, permanecendo na mesma variedade cada vez que seu suporte morra, seja, o que é menos frequente, em espírito de uma espécie particular, os *dyrin’patara*, ou espíritos dos mortos, que são puramente domésticos. Na árvore, o *merε* do homem coabita com o *merε* da árvore, igualmente imortal. Não se trata de qualquer árvore, mas de grandes árvores cuja seiva não

escorre de modo aparente quando são feridas – tamarineiro, videira, *khaya senegalensis*<sup>5</sup> baobá, *parkia biglobosa*, *poupartia birrea*, *gardenia esculantus* – e que não possuem espinhos (os *mere* dos homens não vão ainda nos *balanzans*, cujo tronco é espinhoso).

Ainda que não haja correspondência temporal exata com o mundo dos vivos, as duas “vidas da morte” correspondem ao tempo no qual os homens sacrificam nomeadamente sobre os altares *ya lɔɔ*, altar do pai, e *yilo lɔɔ*, altar do pai do pai. Assim que, de uma série de irmãos que sacrificavam ao altar de seu pai e do pai de seu pai, o último vem a morrer, os altares acabam, de certa forma, deslocados um nível. A geração seguinte sacrificará no *yilo lɔɔ* para o ancestral que residia no *ya lɔɔ* da geração precedente. O bisavô, para quem cessam então os sacrifícios específicos (e de quem ninguém mais se recorda...), reencontra todos os ancestrais de sua linhagem no grande altar dos mortos (*dirimba lɔdolo*), um dos três principais altares da casa dos mortos de uma linhagem. Admite-se assim que ele tenha esgotado, talvez em uma temporalidade diferente, suas duas vidas de morto e que tenha iniciado sua vida eterna de árvore. É somente durante o tempo em que reside na primeira aldeia dos mortos que um ancestral pode voltar, se desejar, em um novo suporte, sob o aspecto do *bɔre*. Esse retorno se faz, em geral, no máximo, seis anos após a morte. O que retorna em uma criança é o *nyiri* do falecido, seu pensamento, do qual se reconhece a marca nas ações da criança. Ele não lhe dita seus atos, mas lhe confere uma forma e um estilo particulares, facilmente discerníveis por aqueles que conheceram o falecido. O *yiri* não tem outros conhecimentos além daqueles que o homem teve enquanto vivo. Um homem retorna no filho ou nos netos de seus filhos e de suas irmãs, uma mulher retorna nas filhas de seus filhos ou nas filhas de suas filhas.

No momento em que vem ao mundo, no instante em que a vida o penetra, o homem declara o que será sua morte. *Lepepe* significa literalmente “a boca fala”. É o selo irremediável de sua vida e de sua morte que o recém-nascido determina nascendo. Deus faz pronunciar seu destino à criança. No ventre da mãe, considera-se que o feto está em comunicação direta com Deus, único estado em que isso é possível. Uma vez que ele o assumiu, quando sua boca falou, o homem torna-se responsável pelo seu destino, que é um destino de morte, dado que todos os homens devem morrer e são eles mesmos que assim desejaram. Quando os homens viviam no céu, eles não morriam. Como eles se multiplicaram muito, por iniciativa divina alguns dentre eles desceram à terra com ajuda de um ferreiro. Mitos detalhados contam essa descida sobre a terra e a organização social que dela resultou. Na terra, os homens também não morriam. Dando-se conta que a imortalidade, assim como a velhice e a impotência total que a acompanha, era insuportável, eles desejaram e procuraram a morte. Alguns *zumbri* de coveiros (o *zumbri* é o nome de louvor de uma linhagem) contam como os coveiros receberam a missão de ir comprar a morte com um gato e, em seguida, inventaram as técnicas que a acompanham. Se Deus, então, quis a morte, foi porque os homens a solicitaram. Cada ser humano a retoma a cada vez sob sua responsabilidade, inscrita em seu destino individual. Em cada uma das atualizações dos componentes suscitada pelo *mere* nos diferentes limites mortuários que ele supera (morte de vivo, primeira morte de morto), um novo *lepepe* é decretado, que não deve nada ao anterior. Uma criança que morre muito jovem em sua vida de vivo pode ter longas e frutíferas vidas em suas vidas sucessivas de morto.

5 Espécie de mogno africano (NT).

No *tutombo*, interrogatório do cadáver para conhecer a causa da morte, a primeira questão que se coloca ao corpo concerne a seu *leperε*:

“Olhe toda essa gente reunida por ti; eles te colocaram nessa maca, se tens algo a dizer, venha primeiro pegar água e beber.

Vieste e bebeste a água. Essa coisa [i.e., a morte] que te encontrou, se é seu *loro* [altar pessoal que representa o *leperε*], aproxima-te; se é teu *leperε* que te matou, siga”.

Se a resposta é negativa, se não é a pura vontade do *leperε* que está em questão, mas um acidente particular, igualmente determinado pelo *leperε*, segue-se o interrogatório:

“Se é algo com o teu pai, aproxima-te

Se é algo com a tua mãe, aproxima-te

Se é algo que concerne somente a ti, aproxima-te [transgressão de uma proibição, tomada de um altar decisório<sup>6</sup> sem ter perguntado a opinião dos próximos, etc.]

Se alguém te matou, aproxima-te

Se conheces o homem, vá até ele”.

Em todos os casos, mesmo se a morte é decorrente de um crime de feitiçaria, reconhecida no *tutombo*, o autor não é mais do que o instrumento da vontade expressa pelo *leperε* da vítima. Isso explica o fato de que nenhuma sanção é feita ao feiticeiro reconhecido nessa cerimônia. Ele não é expulso da aldeia, e não haverá vingança. O feiticeiro aparece, assim, como o instrumento necessário do destino.

Como o *mere*, o *leperε* pertence propriamente ao indivíduo. Entretanto, um grande constrangimento pesa sobre a decisão oracular do recém-nascido. O *leperε* da criança é função do *leperε* da mãe: ele não pode jamais estar em contradição com este. Se o *leperε* da mãe decidiu que a criança que ela carrega deve morrer com pouca idade, aquele da criança não possui livre escolha: ele decretará sua própria morte. A mulher *kúna*, estéril, é estéril por causa de seu *leperε*. O *leperε* de uma mulher determina o número de filhos que ela colocará no mundo e seu destino de morte, ao passo que o *leperε* masculino não determina nada disso (alguns informantes dizem que o *leperε* do homem pode ser portador do número de filhos que ele conceberá em seus sucessivos casamentos, mas isso não vai muito longe). Assim, mais uma vez, antes de tomar uma esposa legítima, consultam-se cuidadosamente os adivinhos para tentar saber se o *leperε* da mulher é bom, se ela colocará no mundo numerosas crianças aptas a viver e se ela própria terá, por seu *leperε*, a graça de viver bastante tempo. Até a puberdade, antes da idade de homem e da possibilidade de procriar, o *leperε* de uma criança está totalmente submetido àquele da mãe. A criança está em estado permanente de perigo de morte, o que é dito explicitamente pela junção do epíteto *furu*, quente, perigoso ou em perigo, ao estado da infância e da pré-puberdade. Se ela chegar normalmente à puberdade, saber-se-á que o *leperε* da mãe desejou que ela vivesse. Nesse momento, o *leperε* da criança para de estar submetido ao da mãe. Filhos e filhas púberes tomam então as rédeas de seu próprio destino após o sacrifício de puberdade realizado por seu pai (*leperε kā*; *kā*, sacrifício). Diz-se também *leperε bɔ\**, a “saída” do *leperε*. Esse sacrifício tem também, e mais especialmente para as meninas, o nome de *meɔra*, literalmente “carícia do corpo”.

<sup>6</sup> “Justicier” no original (NT).

O sacrifício de puberdade é feito pelo pai. Contudo, a jovem filha deve ter dois sacrifícios de puberdade, o primeiro executado por seu pai, o segundo realizado, dois ou três anos depois, pelo marido legítimo antes de tomar posse de sua mulher e do filho (o *tu kōsɔdɔ*, a “parte da Terra”) que ela possa ter tido nesse intervalo com um genitor outro que ele próprio (o *sāndana*, amante institucional). Esse sacrifício, ritual complexo, apresenta diversas variantes entre os Samo. Segundo as aldeias, a palavra *meora* designa expressamente a carícia feita pelo sacrificador sobre o corpo da criança com três ou quatro espigas de milho<sup>7</sup> vermelho, ou a carícia manual feita pelo sacrificador sobre o corpo de um animal selvagem determinado pelo adivinho (corça, pomba, coelho, mas mais geralmente a píton-real, que tem o nome de *lɔda mimini*, a “jovem mulher açucarada, doce”), animal que não é sacrificado, mas solto em seguida na floresta. Os animais de sacrifício (frangos e cachorros vermelhos) são consumidos pelos assistentes no local, a mãe assegurando cuidadosamente para que nenhum resíduo seja desviado para fins de feitiçaria. Realizado o sacrifício, o jovem ou a jovem parte para a casa de parentes maternos, onde passará alguns dias. As relações sexuais são totalmente proibidas antes da realização do *leperε kã*.

Note-se que não há responsabilidade pessoal da mulher, enquanto pessoa humana, quando lhe é concedido um *leperε* contrário à procriação. Ninguém nunca lhe fará agravo. A mulher recebe esse destino oracular como totalmente distinto de sua vontade, que é de ter filhos, e ela realizará todos os passos (consulta a adivinhos, uso de faixas rituais, devoção aos grandes altares da aldeia, etc.) passíveis de influenciar o seu destino, se este não for aquele, definitivo, da esterilidade.

Esta correção feita, as mulheres aparecem como mestras absolutas da vida. O *leperε* feminino não somente pode interditar todo nascimento (caso de mulheres estéreis), mas decide soberanamente o curso da vida das crianças colocadas no mundo. Corolariamente, os ancestrais agnáticos são totalmente *impotentes* em fazer nascer (não é a sua vontade que faz o encadeamento das gerações) e em quebrar o selo do *leperε* materno inscrito sobre sua descendência.<sup>8</sup> Paralelamente, considera-se, notadamente no caso de azar familiar (série de crianças mortas muito jovens) ou de uma aldeia (epidemias mortais de crianças), que é *de*, a mata,<sup>9</sup> o mundo selvagem, que manifesta um tipo de hostilidade à aldeia, ao mundo dos homens. A mulher, por expressão de seu destino que ninguém pode transformar, de acordo com a vontade da mata, pertence assim ao mundo das forças brutas e indomesticadas sobre as quais o homem tem pouco efeito.

Entretanto, a mata jamais desejou o desaparecimento total de uma aldeia. Nem todos os *leperε* femininos são radicalmente hostis à transmissão da vida. Há algumas possibilidades de ação.

Em primeiro lugar, se nada pode mudar seu destino de morte (a natureza da morte), o homem tem a possibilidade de retardar a data, mas somente a partir do momento em que ele toma as rédeas de seu próprio destino, após o sacrifício da puberdade. Nós vimos que o duplo se deixa ver aos clarividentes e que os sacrifícios apropriados podem levá-lo a reintegrar seu corpo. Da mesma maneira, todo indivíduo masculino púbere constrói um altar (*lɔrɔ*) que representa seu *leperε* e ao qual sacrifica cada vez que o *leperε* demanda um

7 “Mil” no original (NT).

8 “Descendance” no original (NT).

9 “Brousse” no original (NT).

sacrifício, o que se sabe através do adivinho. Esses sacrifícios têm como objetivo retardar a data da morte. Um homem pode ser morto por seu *leperε* por não fornecer o animal sacrificial demandado. Há aí um encadeamento circular: foi escrito simultaneamente, depois que a morte tenha feito sua obra, que o *leperε* faria essa demanda e que o homem procuraria em vão satisfazê-la. Mas poderia ter sido escrito que o homem chegaria a satisfazê-la. As mulheres, por sua vez, não possuem *lɔɔ* pessoal. No momento do casamento, o marido constrói em cada lado da porta da casa conjugal, no seu interior, dois *lɔɔ*, um para sua esposa, outro para ele próprio, que representam a realização de seu sucesso conjugal. Um homem tem, portanto, além de seu *lɔɔ* pessoal, o mesmo número de *lɔɔ* conjugais que ele possui de esposas. Os sacrifícios conjuntos que ele faz têm por função tornar favorável o destino feminino desconhecido da esposa, segundo o mesmo modo de encadeamento circular descrito acima. Nota-se igualmente a existência de uma concepção de um tempo imanente, não submetido às regras da divisão cronológica.

Mais particularmente, duas instituições permitem influenciar a criação da vida: são respectivamente *tōma* e *nyiséɔɔɔ*.

O que faz o homem não é somente a relação sexual; é necessário o encontro de duas “águas de sexo”, mas nem todas as relações sexuais são fecundas. É necessária, sobretudo, a ausência da barreira que pode ser colocada pelo *leperε* feminino e a ausência daquela que pode ser colocada pelas forças maliciosas da mata. Dado este segundo ponto, todo nascimento é função da intervenção de uma potência exterior; o *tōma*, quer tenha sido solicitado pela mulher, quer tenha sido intervenção de seu próprio chefe; a identidade do *tōma* é em seguida conhecida por adivinhação.

Os *tōma* são lugares ou objetos sagrados: o altar da Terra (Turu), o mesmo sob sua forma de fogo (Tietra), os altares da chuva, as grandes árvores sagradas, a forja, a mina de ferro (enquanto objetos sagrados, objetos de culto), etc., bem como uma grande variedade de altares menores, cuja função é frustrar a ação nefasta de uma parte da mata. Assim, o *dundudōnlo* (literalmente cerâmica da minhoca), que se encontra em uma única aldeia da região samo, é o *tōma* de onde provêm (depois que a adivinhação fizer conhecer as causas da esterilidade temporária de sua mãe e os sacrifícios apropriados) as crianças nascidas de mulheres que inadvertidamente pisaram, na floresta, sobre certo tipo de minhoca (*dundu*) particularmente perigoso. O *tōma* é então um objeto cultural, mediador entre o mundo da mata e o mundo dos humanos, canal aberto capaz de neutralizar, pela força dos sacrifícios que lhe são feitos, a potência natural ruim que impede a concepção. Por toda sua vida, o ser humano fará um sacrifício anual a seu *tōma*, que continua a protegê-lo e sem a benevolência do qual ele não existiria. O sacrificador diz: “Não se pode entrar na água e sair sujo”, não se pode confiar em seu *tōma* e ser rejeitado por ele. Todo nascimento é, desse ponto de vista, o fato de uma tolerância particular da mata ou de uma vitória sobre ela.

O *nyiséɔɔɔ* (literalmente prato de medicamento) é uma tigela, enfiada na terra, onde são colocados pedaços de raízes de árvores indicadas pelo adivinho, raízes retiradas segundo certo ritual e deixadas macerando na água. A água é constantemente renovada. Retiram-se, mais particularmente, raízes de *mitragyna inermis* (que cresce na borda de remansos, espécie de vime), *lannea microcarpa* (uva selvagem), *detarium senegalensis*, *di-ospyros mespiliformis*. Propriamente falando, os *nyiséɔɔɔ* são posições femininas de fe-

cundidade, veiculadas pelas plantas. Assim que uma moça se casa e se junta à sua família de aliança, o marido faz um sacrifício ao *nyiséðɔɔ* da mãe de sua esposa, e esta última, durante quatro dias, bebe desta água e lava seu corpo com ela. Paralelamente, ele sacrifica ao *nyiséðɔɔ* de sua própria mãe, em “testemunho” de seu próprio nascimento, mas sua mulher não bebe desta água nem lava seu corpo com ela. Se o sacrifício ao *nyiséðɔɔ* da mãe de sua esposa foi eficaz, isto é, se a jovem mulher engravida rapidamente, ela renovará todos os anos, como sacrificante, o sacrifício ao *nyiséðɔɔ* de sua mãe e se lavará com esta água, no entanto, sem bebê-la mais. Paralelamente, o marido continuará a fazer um sacrifício anual ao *nyiséðɔɔ* de sua própria mãe, mas sempre em testemunho de seu próprio nascimento, e não para sua mulher, a qual conseqüentemente não beberá desta água nem se lavará com ela. Se o sacrifício ao *nyiséðɔɔ* da mãe de sua mulher foi ineficaz, o marido refaz um sacrifício ao *nyiséðɔɔ* de sua própria mãe, mas, dessa vez, para sua esposa, que, conseqüentemente, bebe desta água e lava seu corpo com ela. Se esse sacrifício se revela eficaz e a jovem engravida rapidamente, todos os anos seu marido fará como sacrificante o sacrifício ao *nyiséðɔɔ* de sua mãe para sua esposa, que se lavará com esta água sem jamais bebê-la. Se ele se revela ineficaz, após consultar um adivinho, o marido constitui para sua mulher seu próprio *nyiséðɔɔ* onde ele sacrifica, e sua mulher bebe a água e lava seu corpo com ela. Todos os anos, esse mesmo sacrifício será renovado (se ele se mostrou eficaz), e a mulher se lava, mas não bebe a água. Os cônjuges abandonam então definitivamente o *nyiséðɔɔ* da mãe da mulher, ineficaz para ela. O marido continua sacrificando ao *nyiséðɔɔ* de sua mãe, mas em testemunho de seu nascimento, e não para sua mulher.

Solicitam-se então, para cada nova esposa, e na medida em que seu *lepepe* não lhe proíba totalmente de conceber, forças *genésicas* (para as quais não há outro nome que não o indeterminado *ƒɔ*, a “coisa” – *ka ƒɔ*, a “coisa”, a “força” de um altar, de um sacrifício – ou *zini*, força que se encontra exclusivamente na água, como nós falamos da “força” da correnteza), forças provenientes ou apoiadas em plantas da mata e transmitidas pelas mulheres através de cadeias mais ou menos contínuas. Solicita-se primeiramente a força genésica que reside na cadeia materna ascendente da esposa, depois, na ausência desta, na cadeia materna ascendente do esposo. A transmissão da fecundidade não passa, portanto, pelos homens, dado que ela pode ser transmitida diretamente, através do consumo de uma mesma água, de uma mãe a sua filha, de uma sogra a sua nora. Pouco a pouco, e supondo (em caso extremo) que a cada vez que o *nyiséðɔɔ* da mãe do esposo (ou da mãe da esposa) apresente eficácia, constituem-se cadeias de fecundidade, radicalmente separadas da filiação<sup>10</sup> agnática, que passam obliquamente de linhagem em linhagem. A criança recebe seu nascimento da mãe de seu pai ou da mãe de sua mãe, as quais, por sua vez, o receberam de sua própria mãe de pai ou mãe de mãe.

Vê-se desenhar assim um *universo propriamente feminino com suas próprias leis de transmissão*, distintas daquelas implicadas pela patrilinearidade e pela solidariedade da linhagem. Ainda que outras marcas dessa autonomia possam ser enumeradas, todas estão em relação com a existência ritual reconhecida das correntes de fecundidade. Assim, o fato de que o *bɔre* de uma mulher não se encarna jamais em sua linhagem patrilinear de origem (na filha de um irmão, por exemplo), mas unicamente nas filhas de seus filhos ou nas filhas de suas filhas, isto é, nas linhagens estrangeiras ao seu sangue, já que este é definido patrilinearmente, dado que um homem não retorna jamais, por definição da

10 “Filiation” no original (NT).

linhagem, nos filhos de suas filhas, mas pode retornar nos netos de seus irmãos, ainda que não haja relação direta de engendramento entre ele e aqueles. A relação da linhagem agnática é suficiente. Essa transmissão do *bore* feminino segue exatamente as linhas possíveis de transmissão da fecundidade.

Da mesma maneira, um homem não faz sacrifício às almas de sua mãe ou de suas avós. Não existem altares de ancestrais femininos, visto que não se saberia encontrar um lugar lógico para eles nem na linhagem de origem, nem na linhagem recebedora. Se uma morta “pede” um sacrifício, à base de espinafres da mata cozidos (os mortos pedem sempre comidas da mata, mas cozidas, enquanto os homens reivindicam carnes ou alimentos produzidos à base de plantas cultivadas), ela o pede a uma de suas filhas ou netas, através do filho ou da filha. Assim como o fato, facilmente notado nas pesquisas genealógicas, da memorização das cadeias uterinas, de mãe em mãe, sem a necessidade de eventual memorização dos indivíduos masculinos de suas linhagens de pertencimento.

E, especialmente, existe uma duplicação dos destinos matrimoniais femininos, duplicação que os homens percebem de modo extremamente claro, reconhecendo-se impotentes em verificá-la ou detê-la.<sup>11</sup> Quando uma filha é dada em casamento primário legítimo, ela é dada pelo seu pai, em função de uma escolha que ele exerce no quadro das regras proibitivas de aliança. A tendência sendo de endogamia de aldeia, as irmãs, reais ou classificatórias, são, na maior parte das vezes, casadas na mesma aldeia de seu nascimento. Quando uma dentre elas, mais frequentemente a primogênita, deixa seu marido para contrair uma aliança secundária no exterior, geralmente longe, nota-se que nos anos seguintes suas irmãs tendem também a contrair uma aliança secundária na mesma aldeia onde a primogênita se casou novamente.

O mesmo acontece se a mãe retorna para sua aldeia de origem ou foi contrair uma união secundária em outra parte; suas filhas casadas tenderão a juntar-se a ela lá. O fenômeno ultrapassa a simples filiação<sup>12</sup> uterina, dado que as meias-irmãs ou, simplesmente, as primas paralelas patrilineares têm igualmente tendência a duplicar seus destinos matrimoniais, e manifesta a existência de uma solidariedade feminina que tem efeitos mais fortes que o sentimento de pertencimento a uma linhagem.

Nota-se igualmente que o sistema de parentesco samo, do tipo Omaha, permite pela denominação o reconhecimento dessa solidariedade. Da mesma maneira que os filhos de irmãos são sempre “irmãos”, em qualquer geração que seja, o mesmo princípio de identidade dos irmãos do mesmo sexo faz com que as filhas de irmãs e as filhas de filhas das irmãs sejam sempre entre elas “irmãs”, ainda que pertençam a linhagens diferentes umas das outras, pela conjunção da regra de filiação patrilinear e daquela da escolha do cônjuge fora das quatro linhagens fundamentais de Ego (Ego, M, FM e MM).

Crenças e histórias míticas ou mítico-históricas revelam o medo masculino do mundo feminino. Falamos acima da assimilação que pode ser feita das mulheres à mata, através de seus projetos inconscientes (o projeto do *Ieperε*) contrários à transmissão da vida. Na mesma ordem de ideia, as mulheres são concebidas como particularmente receptivas aos espíritos da mata. Algumas são, inclusive, socialmente determinadas a serem receptoras: todas as filhas de linhagens de coveiros de algumas aldeias possuem assim,

11 “Enrayer” no original (NT).

12 Optamos por traduzir por “filiação” o “filiation” e por “descendência” o “descendance” originais (NT).

estatutariamente, pode-se dizer, espíritos. Enfim, considera-se muito geralmente que os feiticeiros estão na família da mulher. Mais ainda: dos dois tipos de feiticeiros (*kwekwe* e *mwɔle*), o mais nefasto, o *mwɔle*, só pode ser uma mulher. *Kwekwe* ataca os *mɛɛ* à noite para aprisioná-los e dominá-los. *Mwɔle*, que voa durante a noite sob a forma de fogo, ao nível do chão, eviscera e retira as entranhas, o fígado e o coração dos *mɛɛ* que controlou, *mwɔle* obtém seu poder de uma substância ingerida voluntariamente e é capaz de dar seu primeiro filho em sacrifício à confraria dos feiticeiros. Não existem homens *mwɔle*. É a mãe-feiticeira. Inversamente, os detectores de feiticeiros e os clarividentes são homens; os clarividentes que não obtêm seu poder hereditariamente, pela linhagem, podem ser crianças de ambos os sexos. Mas, nas linhagens de clarividentes, os homens transmitem seus poderes somente aos filhos, cuidando para deixá-los distantes das esposas (que vêm de outras partes) e de suas filhas (que se casarão em outras partes).

Uma história de caráter mítico, muito breve, conta como antigamente os homens e as mulheres viviam separados. Quando o homem desejava encontrar a mulher à noite, ele devia ser hábil e ir em silêncio, rastejando e molhando a terra à sua frente para abrir seu caminho. Em numerosas tradições sobre a origem de linhagens, aparece que a condução de um grupo familiar migrante é deixada frequentemente à iniciativa das *diendiere*, as filhas da família, dado o seu controle perfeito dos segredos mágicos, suas afinidades com a água (para a travessia de rios e a descoberta de poços), suas capacidades de paciência e reflexão.

As mulheres transmitem uma força genésica com a qual os homens nada têm a ver. Entretanto, eles dependem dela, no fim que os fez nascer, como daquela, ditada pelo *leperɛ* da mãe, que os permite viver. Essa força genésica não linhegeira promove uma solidariedade de outra espécie, de ordem quase mística, que não aquela determinada pelas relações de parentesco as quais traduzem a organização de um mundo socializado masculino. Ainda que pela ideologia patrilinear da filiação elas sejam incluídas terminologicamente no parentesco agnático, as linhas da força das quais participam e que são do âmbito da natureza perturbam a ordem social estabelecida, colocando-a perpetuamente em questão, e a aliança exogâmica, tal como é culturalmente definida, acaba cimentando a coesão feminina fora do campo da solidariedade da linhagem.

Estar junto, segundo os cânones da ideologia patrilinear, é estar entre homens. A solidariedade da linhagem, a realização do casamento legítimo, o culto aos ancestrais, os sacrifícios que mantêm a coesão da aldeia são marcados pelo selo do masculino; a transmissão da fecundidade pela linha uterina, a ruptura do laço legítimo que exprime o acordo de linhagens para recriar comunidades afetivas que não são fundadas de modo seguro nem sobre a filiação, nem sobre um acordo entre famílias, a comunicação direta com as potências da floresta são marcadas pelo selo feminino. O medo que se tem diante das mulheres provém do fato de que, de modo inelutável, não é possível integrá-las totalmente ao mundo organizado, dado que, pela regulação matrimonial exogâmica, elas não podem ser e agir de outro modo que não seja ao inverso dos homens. Reencontra-se aí, na sociedade samo, sob uma forma velada, o eterno lamento dogon: que o mundo teria sido mais fácil de pensar e realizar se a mulher não tivesse sido distinguida, se o homem tivesse guardado sua condição primitiva de androginia, se a irmã tivesse sido a única esposa possível, conservando por dever à linhagem as forças naturais das quais ela provém. Desse ponto de vista, a proibição do incesto funda tanto a estrutura da pessoa quanto a da sociedade.

Como podemos, doravante, definir a identidade da pessoa samo?

O que faz o indivíduo é aparentemente uma *folheação*, uma junção de componentes materiais e imateriais dentre os quais, na verdade, somente um, o *mere*, lhe pertence propriamente. É também uma *concretização pontual* de um cruzamento de caminhos, de uma intersecção de linhas *sobrerreais*<sup>13</sup> e reais que sobrepõem dois mundos, aquele do Universo e aquele da Humanidade. Cada um dos quatro conjuntos assim determinados contribui a sua maneira na constituição original do indivíduo.

Temos notado que, nessa sociedade patrilinear, muito pouco dos componentes vem do pai: só o sangue, sobre o qual se enxerta a vida. É no plano dos atributos, pela concessão do nome, que se joga a parte determinante do papel do pai e dos ancestrais; o nome estabelece a ligação entre o mundo dos ancestrais agnáticos e aquele dos vivos.

Retomemos os componentes e o *mere* que, como vimos, é o único componente que o indivíduo verdadeiramente possui. Ele provém de Deus. Poderíamos pensar que estaria aí o verdadeiro princípio da identidade. Qual seria ele, exatamente? Vindo do arbítrio divino, ele pode ser fraco ou forte. Nenhuma ação é possível para se obter a concessão de um *mere* forte no lugar de um fraco. É um suporte, uma superfície de inscrição na qual adere o *yíri* e na qual se inscrevem todas as imagens, as pressões, as solicitações e agressões do mundo exterior. Fraco ou forte pelo arbítrio divino, o *mere* será agredido ou agressor. Agressor é aquele do feiticeiro. Esse *mere* forte pode ser aquele de um indivíduo dotado de um *leperé* ruim, de um *leperé* de morte precoce. Ele buscará perpetuamente captar o *mere* de outra pessoa, se nutrir dele, tentará efetuar enxertos imateriais de órgãos (fígado, coração, entranhas de suas vítimas, suportes privilegiados do *mere*). O *mere* mais fraco que o seu, do qual se apropria, lhe concede um adiamento, revitalizando o seu próprio para lhe permitir outras agressões, até o momento em que ele cometa o erro de atacar um *mere* mais forte que o seu e sucumba nesse conflito de sombras. Este se concebe segundo o mesmo jogo circular ao qual fizemos menção acima quando falamos da evocação das técnicas próprias para retardar o prazo de validade do destino. Concebe-se que, desse ponto de vista, o feiticeiro não seja responsável por seus atos.

Mas, se *mere* parece ser a essência mesma do indivíduo, não se pode afirmar que ele seja o próprio indivíduo, que ele lhe confira sua identidade, sua própria definição. De fato, o homem pode viver sem *mere*. O homem cujo *mere* fraco foi capturado por um mais forte, ou simplesmente aquele cuja hora da morte ditada pelo *leperé* está próxima, vive alguns anos desprovido de *mere*. A forma do homem está lá, reconhecível e identificada pelos outros, mas é uma forma inabitada, mesmo se as pessoas em volta não podem perceber.

Além disso, *mere*, elemento imortal, não se atualiza somente na vida de vivo. E imortalidade não é sinônimo de imutabilidade. Ele gera, após a primeira morte, duas outras vidas de morto. Primeiramente, nada pode garantir que a vida de vivo seja a vida essencial e aquela na qual o indivíduo seja mais fortemente ele mesmo. Um indício, entretanto, permite aos Samo dizer que a vida de vivo é em toda verossimilhança a verdadeira vida. De fato, na cadeia que vai da vida de vivo à vida de árvore, passando pelas vidas de morto, o culminar é a vida de árvore. Ora, são os homens que comem os frutos das árvores, e não o inverso. Desse fato, pode-se inferir a superioridade da vida de vivo sobre a vida de árvore: “se Deus tivesse considerado que ser árvore fosse superior a ser homem, ele nos

13 “Sur-réelles” no original (NT).

teria feito árvore de uma vez”, dizem eles. Mas que seja a verdadeira vida não implica que seja aquela na qual o indivíduo é mais fortemente ele mesmo. O que é o homem em suas outras vidas? Sabe-se que ele é definido por um novo *λεπερε*, mas não se tem a certeza que os outros componentes, igualmente em potência na vida de vivo, sejam a exata réplica daqueles atualizados na vida de vivo. Sabe-se também que as vidas de morto não são um simples recomeço, abafado, atenuado, da vida de vivo. Definido por outros componentes, ator de outros atos, portador de outro destino, seria o mesmo homem que passa de uma vida a outra? Onde se situa sua identidade?

No final das contas, a única coisa da qual se tem alguma certeza é que a vida que estamos vivendo é a vida de vivo, e não uma vida de morto, que é a primeira, senão a principal, pois aqui na terra, estamos certos de *todos termos nascido de uma mulher*. De fato, nenhuma indicação é fornecida sobre a transformação do estado físico do *μερε* que chega à aldeia dos mortos; não se fala em um novo nascimento, mas de atualizações de componentes virtuais. Mas os indivíduos nascidos nas aldeias dos mortos, que não tiveram o privilégio de viver uma ou duas vidas anteriores, têm o que para nós é uma vida de morto como uma vida de vivo. Eles são menos pessoas que os outros? Do desconforto nascido da dúvida sobre a permanência do *μερε* idêntico a si mesmo nas vidas sucessivas que ele terá, nasce a dúvida sobre a identidade da pessoa. As imagens se embaralham, e o indivíduo se perde.

O princípio de identidade deve ser buscado no sentimento de si? Mas quem fala no homem? Ele próprio, e o que nele? Os *patara* que o possuem? O estilo do pensamento do ancestral do qual ele é o suporte? Seu *λεπερε* que o conduz em direção à morte segundo vias inscritas previamente?

Se a responsabilidade individual e o sentimento de culpabilidade são um princípio de individuação, eles estão em falta na moral samo. O sentimento de culpa não existe, embora exista o de infortúnio ou de erro. Eu posso ter me enganado, infringido as regras, cometido crimes socialmente definidos, coisas que implicam sanções, tanto sociais quanto rituais. Os erros podem ter sido cometidos sem que eu me desse conta. Todos podem ser reparados pelos rituais apropriados se eu percebo logo a natureza do meu erro e a natureza da sanção que a ele se aplica. Mas não caem sobre mim nem o peso do pecado nem aquele do remorso. Os Samo não sabem o que é isso, e não existem palavras para dizê-lo.

A responsabilidade individual não existe: a mulher não é responsável por seu destino contrário à transmissão da vida, o feiticeiro não é responsável por seus instintos de agressão. Nos graves atentados à paz social, a linhagem é solidária ao indivíduo (o que chamamos de responsabilidade coletiva), e o crime cometido pelo indivíduo não é definido como tal em razão de regras morais, mas em razão de regras sociais: o crime é a perturbação da ordem estabelecida, e agressor e vítima são ambas partes envolvidas de modo igual nos rituais de reparação.

Chega-se assim ao ponto essencial. A única armadura verdadeira, aquela que faz e constrói a identidade, é dada pela definição social. A regra social coletiva se encarna no indivíduo e lhe confere sua identidade, atribuindo-lhe um lugar, um nome e um papel que devem ser seus em razão de sua situação genealógica e cronológica em uma linhagem dada: ele nasceu em uma linhagem de mestres da terra ou de mestres da chuva, de ferreiros ou coveiros, é homem ou mulher, primogênito ou caçula. A identidade samo é o papel atribuído e consentido, interiorizado e desejado, que está inteiramente *contido no*

*nome*, nome da linhagem e nome individual. É essa a principal contribuição da linha agnática. Se o sentimento de culpa não existe, a vergonha existe. Vergonha de ter sucumbido em uma luta, de ter perdido todos os seus filhos, de ter sido deixado por uma esposa inesperadamente, de ter sofrido, de um modo ou de outro, uma humilhação. Diz-se: “estragar o nome”, *to zare*, ou “ter o nome estragado”. Ter um nome estragado leva ao suicídio ou à exclusão voluntária do grupo. É um sinal de que a identidade de um homem está inteiramente contida em seu nome.

A sociedade é primeira e se encarna no indivíduo. As regras sociais tentam ao máximo atenuar o acaso. As regras de escolha do cônjuge e o acordo realizado entre as linhagens doadoras e receptoras determinam previamente a existência individual. Não é, já dissemos, o simples encontro de duas águas de sexo que faz o embrião: é necessário o acordo de forças hostis da floresta que se tentam conciliar previamente, mas também aquele do *leperε* feminino, e busca-se assim saber, pela adivinhação, se a mulher que se destina a um filho é dotada de um bom ou de um mal *leperε* para a sobrevivência da linhagem. Escolhas possíveis de esposas são eliminadas segundo a resposta dos adivinhos. A criança, desde antes de seu nascimento, está inscrita em uma linhagem agnática. Seu nome é desde já atribuído, o que o fixa definitivamente em sua condição,<sup>14</sup> pois a cada nome de linhagem corresponde uma função. Além disso, seu prenome é igualmente fixado. Cada linhagem possui uma série de prenomes masculinos e femininos que são atribuídos de maneira fixa e sem exceção às crianças geradas por cada homem, quaisquer que sejam as mães, segundo seu sexo e sua ordem de nascimento. Se o um homem se chama Bia, sabe-se que ele é o primeiro filho de seu pai em uma linhagem Drabo de Dalo. Esse prenome pode não ser o prenome dominante, usual, mas ele sempre existe.

Como dizem os Samo, “é a palavra – logo, a regra expressa – que faz a filiação, é ela que faz a exclusão”: *le sepere ma ne da nɔ, le sepere na bɔ ne bra nɔ*. A única coisa que existe verdadeiramente, que faz a identidade do indivíduo, é portanto a regra social: o social está totalmente encarnado no indivíduo. Nesse sistema de representação totalitária, o que prevalece não é o indivíduo, é o grupo. O parentesco classificatório que faz os “pais”, os “irmãos”, os “filhos” semelhantes e intercambiáveis nos papéis que eles terão de manter, o levirato e as regras de gestação que fazem com que, salvo uma vontade expressa, o irmão mais novo gere filhos para seu irmão mais velho falecido, a identidade dos irmãos do mesmo sexo, tudo prova que o indivíduo não tem outra identidade além daquela ditada pela vontade coletiva do grupo que lhe confere seu lugar.

Mas o grupo enquanto instância social é a expressão da masculinidade. Na ideologia samo, o indivíduo é o homem no sentido de *vir*, em primeiro lugar. A questão é saber se as mulheres são pessoas do mesmo modo/da mesma categoria que os homens. Reconhece-se, certamente, que os componentes são os mesmos para todos, mas se fala sempre de bom grado no masculino. A diferença essencial entre o homem e a mulher se percebe através do *leperε*, fundamentalmente concebido como hostil à transmissão da vida. Para existir, o homem deve vencer a indiferença de Deus, a impotência dos ancestrais, a hostilidade da floresta e da feminilidade. Ele só pode nascer de fato de uma tolerância da natureza e do feminino. É por isso que as estruturas sociais são necessárias ao homem-*vir*. Sem elas, ele não teria existência. É um quadro rigoroso, determinado para “fazer” o indivíduo como um ser que existe, colocado *contra* a hostilidade ou a indiferença da natureza, à qual

14 “Statut” no original (NT).

pertencem as mulheres, dessas forças de vida que são naturalmente a mata e as mulheres, concebidas de modo antinômico como forças de morte (o infortúnio, a epidemia vêm da mata nutriz; a morte vem da mãe tanto quanto a vida). É nesse sentido que a socialização, negócio masculino, está lá para conferir ao homem em grupo, negado enquanto indivíduo, uma verdade e uma identidade cuja função é conter tanto quanto possível forças incontrolláveis.

Tradução de Aline Iubel e Marcos Lanna

### **Relação dos livros publicados por Françoise Héritier**

Françoise Izard-Héritier et Michel Izard, *Aspects humains de l'aménagement hydro-agricole de la vallée du Sourou*, Antony, Les auteurs, 1958.

Françoise Izard-Héritier et Michel Izard, *Bouna, monographie d'un village pana de la vallée du Sourou, Haute-Volta*, Antony, Les auteurs, 1958.

Françoise Izard-Héritier et Michel Izard, *Les Mossi du Yatenga. Étude de la vie économique et sociale*, Antony, Les auteurs, 1959.

Françoise Héritier, *L'Exercice de la parenté*, Paris, Gallimard, 1981.

Françoise Héritier-Augé, *Leçon inaugurale*, Paris, Collège de France, 1984.

Françoise Héritier-Augé et Élisabeth Copet-Rougier (édition et présentation), *Les Complexités de l'alliance*, Vol. I, *Les Systèmes semi-complexes*, Montreux, Gordon and Breach Science Publishers ; Paris, Éditions des Archives contemporaines, 1990.

Françoise Héritier-Augé (dir.), *Les Musées de l'éducation nationale*, Mission d'étude et de réflexion, rapport au ministre d'État, ministre de l'éducation nationale, rédaction par Maurice Godelier, Étienne Guyon, Maurice Mattauer, Philippe Taquet *et coll.* Paris, La Documentation Française, 1991.

Le Corps en morceaux, Moitiés d'hommes, pieds déchaussés et sauteurs à cloche-pied, terrain n° 18, mars 1992 [2]

Françoise Héritier-Augé et Élisabeth Copet-Rougier (édition et présentation), *Les Complexités de l'alliance*, vol. III, *Économie, politique et fondements symboliques*, Afrique, Paris et Bruxelles, Éditions des Archives contemporaines; Yverdon, Gordon and Beach science publications, 1993.

Françoise Héritier-Augé et Élisabeth Copet-Rougier (édition et présentation), *Les Complexités de l'alliance*, vol. IV, *Économie, politique et fondements symboliques*, Paris et Bruxelles, Éditions des Archives contemporaines; Yverdon, Suisse, Gordon and Beach science publications, 1994.

Françoise Héritier, Boris Cyrulnik et Aldo Naouri avec la collaboration de Dominique Vri-gnaud et Margarita Xanthakou, *De l'inceste*, Paris, Odile Jacob, 1994.

Françoise Héritier, *Les Deux sœurs et leur mère : anthropologie de l'inceste*, Paris, Odile Jacob, 1994 ; rééd. 1997. (ISBN 2-7381-0523-8)

- Françoise Héritier, *De la violence I*, séminaire de Françoise Héritier, avec les contributions de Étienne Balibar, Daniel Defert, Baber Johansen, *et al.*, Paris, Odile Jacob, 1996. (ISBN 2-7381-0408-8). Exposés présentés dans le cadre du séminaire de F. Héritier au Collège de France, janvier-mars 1995 ; rééd. 2005. (ISBN 2-7381-1605-1).
- Françoise Héritier, *De la violence II*, séminaire de Françoise Héritier, avec les contributions de Jackie Assayag, Henri Atlan, Florence Burgat, *et al.*, Paris, Odile Jacob, 1999. (ISBN 2-7381-1625-6). Exposés présentés dans le cadre du séminaire de F. Héritier au Collège de France, 1996-1997 ; rééd. 2005. (ISBN 2-7381-0624-2).
- Étienne-Émile Baulieu, Françoise Héritier, Henri Leridon (dir.), *Contraception, contrainte ou liberté ?*, Actes du colloque organisé au Collège de France, 9 et 10 octobre 1998, Paris, Odile Jacob, 1999. (ISBN 2-7381-0722-2).
- Françoise Héritier, *Masculin-Féminin I. La Pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996 ; rééd. 2002.
- Françoise Héritier, *Masculin-Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, 2002. (ISBN 2-7381-1090-8).
- Françoise Héritier, *Masculin-Féminin*, 2 vol., Paris, Odile Jacob, 2007. Réédition de volumes parus séparément, comprend : I, *La pensée de la différence* ; II, *Dissoudre la hiérarchie*. (ISBN 978-2-7381-2040-3) (vol. 1) ; (ISBN 978-2-7381-2041-0) (vol. 2).
- Françoise Héritier, *L'Identique et le différent : entretiens avec Caroline Broué*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2008. (ISBN 978-2-7526-0424-8).
- Françoise Héritier et Margarita Xanthakou (dir.), *Corps et affects*, Paris, Odile Jacob, 2004. (ISBN 2-7381-1522-5).
- Françoise Héritier, *Retour aux sources*, Paris, Galilée, 2010. (ISBN 978-2-7186-0833-4).
- Françoise Héritier, *Hommes, femmes : la construction de la différence*, Paris, Le Pommier, 2010. (ISBN 978-2-7465-0508-7).
- Françoise Héritier, Michelle Perrot, Sylviane Agacinski, Nicole Bacharan, *La Plus Belle Histoire des femmes*, Paris, Le Seuil, 2011. (ISBN 978-2-02-049528-8).
- Françoise Héritier, *Le Sel de la vie*, Paris, Odile Jacob, 2012; Prix Simone-Veil, 2012, (ISBN 978-2738127549).
- Françoise Héritier, *Le Goût des mots*, Paris, Odile Jacob, 2013. (ISBN 978-2738130013).