

Centro de Investigação e Divulgação  
Publicação CID  
Textos clássicos do pensamento humano/3

Coordenadores:  
*Arcângelo R. Buzzi*  
*Leonardo Boff*

**FICHA CATALOGRÁFICA**

*(Preparada pelo Centro de Catalogação-na-fonte do  
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, GB)*

**L644t** Lévi-Strauss, Claude.  
Totemismo hoje; tradução de Malcolm Bruce  
Corrie. Petrópolis, Vozes, 1975.  
111p. 21cm (Textos clássicos do pensamento  
humano, 3).

Do original em francês: Le totémisme au-  
jourd'hui.

**Bibliografia.**

1. Antropologia social. 2. Totemismo. I. Títu-  
lo. II. Série.

CDD — 301.2

299.7

CDU — 397

291.211.6

75-0106

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

# TOTEMISMO HOJE

*Tradução de*  
MALCOLM BRUCE CORRIE



EDITORA VOZES LTDA.

---

PETRÓPOLIS/1975

© 1962 by Presses Universitaires de France.  
Título do original francês:  
Le Totémisme Aujourd'Hui.

© 1975, da tradução portuguesa  
EDITORA VOZES LTDA.  
Rua Frei Luís, 100  
25.600 Petrópolis, RJ  
Brasil

# SUMÁRIO

NOTA DO TRADUTOR

7

INTRODUÇÃO

13

CAPÍTULO PRIMEIRO

---

A ILUSÃO TOTÊMICA

25

CAPÍTULO SEGUNDO

---

O NOMINALISMO AUSTRALIANO

41

CAPÍTULO TERCEIRO

---

TEORIAS FUNCIONALISTAS DO TOTEMISMO

63

CAPÍTULO QUARTO

---

A CAMINHO DO INTELECTO

79

CAPÍTULO QUINTO

---

O TOTEMISMO VISTO DE DENTRO

97

BIBLIOGRAFIA

109



## NOTA DO TRADUTOR

O PRESENTE ESTUDO sobre o totemismo foi publicado a primeira vez por Claude Lévi-Strauss em 1962, através de Presses Universitaires de France, em Paris. Nas palavras do próprio autor, *Le Totémisme aujourd'hui* é «uma espécie de introdução histórica e crítica» à *La pensée sauvage* (Plon, Paris, 1962) e foi precedido por obras também clássicas na antropologia, como *Les Structures élémentaires de la parenté* (PUF, Paris, 1949) e *Anthropologie structurale* (Plon, Paris, 1958). *La Pensée sauvage*, também publicada em 1962, discute o problema do totemismo a partir de *Le Totémisme* e se coloca ao lado das grandes obras antropológicas acima. Mas corre o risco de ficar à sombra delas.

Portanto, *Le Totémisme* não só retoma um dos problemas mais árduos da história da teoria antropológica, mas ainda sublinha o papel da própria antropologia na história do pensamento, tanto selvagem quanto científico. Assim, sua importância reside na crítica que faz a posições arcaicas dentro da própria disciplina, e no horizonte novo que abre para a antropologia no campo das ciências humanas. Pois, desvendando a «ilusão» da teoria totêmica, *Le Totémisme* traz uma nova motivação ao estudo do homem universal: como na teoria freudiana da histeria, onde a distinção entre o normal e o patológico se perde numa penumbra, o totemismo de Claude Lévi-Strauss questiona a distância entre o pensamento dito selvagem e o do civilizado, do próprio pesquisador.

É sempre uma honra estar associado, mesmo no papel de tradutor, à obra de um mestre como Claude Lévi-Strauss. Agradecemos assim a permissão concedida pelo autor para essa primeira impressão em língua portuguesa do *Le Totémisme aujourd'hui*.

Esta tradução realizou-se com a colaboração dos seguintes participantes do seminário de antropologia realizado no Instituto Filosófico-Teológico Franciscano de Petrópolis: Francisco Augusto Orth, Anselmo Brand, Francisco de Assis Dornelas Cerqueira, Pedro Wibbelt, Elói Dionísio Piva,

*Enock da Rocha Araújo, Filipe Schillings, José Carlos Timmermann.*

*Contamos também com a valiosa colaboração, na redação do texto final, de Iza Celina Rodrigues de Menezes, aluna do Curso de pós-graduação em Literatura da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.*

*Começamos o estudo da obra em agosto de 1973, com uma tradução em fita da versão inglesa, por Rodney Needham. Continuamos com uma tradução do original francês, e estudamos as duas versões em seminário, utilizando a tradução do inglês como segundo ponto de referência na interpretação do conteúdo da obra. Terminamos com uma nova tradução portuguesa do original francês, sendo esta também estudada em seminário. Assim, a obra foi traduzida para o português três vezes: esperamos com isso ter atingido maior fidelidade ao original.*

*Três princípios fundamentaram este estudo: primeiro, fidelidade absoluta ao conteúdo teórico e empírico; onde a ambigüidade parece estar contingente ao estilo — de fato, à poesia — do original, procuramos mantê-la também na versão portuguesa; onde citações de obras não francesas se encontram no texto, procuramos os originais para evitar traduções de segunda mão; segundo, o estilo do autor foi mantido onde possível, isto é, onde a versão portuguesa pudesse transmitir fielmente o conteúdo sem desviar da mesma organização estilística; terceiro, onde o português simplesmente não permitia expressar o conteúdo sem modificações estilísticas e sintáticas, assumimos o risco e a responsabilidade de tais modificações.*

*Esperamos assim que o próprio autor se sinta bem representado e a antropologia brasileira enriquecida com mais uma obra de Claude Lévi-Strauss em versão portuguesa.*

**MALCOLM BRUCE CORRIE**  
orientador antropológico.

*“... as leis lógicas que afinal governam o mundo intelectual são, por sua natureza, essencialmente invariáveis e comuns, não só para todos os tempos e lugares, mas também para todos e quaisquer assuntos, sem nenhuma distinção, mesmo entre aqueles que consideramos reais e quiméricos: as leis lógicas se observam, no fundo, até nos sonhos...”*

**AUGUSTE COMTE.**  
*Cours de philosophie positive*  
(52. leçon).





# TOTEMISMO HOJE



# INTRODUÇÃO

## 1

SUCEDE ao totemismo o que sucede à histeria. Quando começamos a duvidar que podemos isolar arbitrariamente certos fenômenos e agrupá-los entre si para torná-los sinais diagnósticos de uma doença ou de uma instituição objetiva, os sintomas já não existem, ou se mostram rebeldes a interpretações unificadoras. No caso da «grande» histeria, esta mudança se explica às vezes como um efeito da evolução social que deslocou, da esfera somática para a psíquica, a expressão simbólica das perturbações mentais. Mas a comparação com o totemismo sugere uma relação de outra ordem entre as teorias científicas e o estado de civilização, onde o espírito dos sábios interviria tanto e mais que o espírito dos homens estudados: como se, sob o pretexto de objetividade científica, os primeiros procurassem, inconscientemente, representar os segundos mais *diferentes* do que eles realmente são, quer se trate de doentes mentais, ou de pretensos «primitivos». As modas da histeria e do totemismo são contemporâneas. Surgiram no mesmo contexto de civilização; e seus infortúnios paralelos se explicam inicialmente pela tendência comum de muitos ramos da ciência, pelos fins do século XIX, de constituir separadamente — sob a forma de uma «natureza», poderíamos dizer — os fenômenos humanos que os sábios preferiam considerar exteriores a seu universo moral, a fim de proteger a boa consciência que sentiam em face deste.

A primeira lição que tiramos da crítica à histeria de Charcot, feita por Freud, foi nos convencer de que não existe diferença essencial entre os estados de sanidade e doença mentais; que, de um estado a outro, se produz, quando muito, uma modificação no desenvolvimento de operações gerais que cada um pode observar por sua própria conta; e que, por conseguinte, o doente é nosso irmão, pois se distingue de nós apenas por uma involução — menor na sua natureza, contingente na sua forma, arbitrária na sua definição, e, ao menos de direito, temporária — de

um desenvolvimento histórico, que é fundamentalmente aquele de toda existência individual. Era mais cômodo ver no doente mental um ser de uma espécie rara e singular, o produto objetivo de fatalidades externas ou internas, como por exemplo a hereditariedade, o alcoolismo ou a debilidade.

Da mesma maneira, para que o academismo pictórico pudesse dormir um sono tranqüilo, era necessário que El Greco não fosse uma pessoa normal, capaz de recusar certas maneiras de representar o mundo, mas sim um doente, cujas figuras alongadas provavam somente a má formação do globo ocular... Neste, como no outro caso, consolidávamos na ordem da natureza modos da cultura que, se tivessem sido reconhecidos como tais, teriam logo determinado a particularização de outros, aos quais se atribuía um valor universal. Transformando o histérico ou o pintor inovador em anormais, nós nos dávamos ao luxo de crer que eles não nos diziam respeito e que pelo simples fato de sua existência não colocavam em jogo uma ordem social, moral ou intelectual aceita.

Encontramos a influência dos mesmos motivos e o vestígio dos mesmos recursos nas especulações que deram origem à ilusão totêmica. Não se trata mais diretamente da natureza (embora, como veremos, o apelo a crenças ou atitudes «instintivas» apareça freqüentemente). Mas a noção de totemismo poderia ajudar a distinguir as sociedades de maneira quase radical, senão rejeitando sempre algumas dentre elas na natureza (aspecto que ilustra bem o termo *Naturvölker*), ao menos classificando-as em função de sua atitude para com ela, tal como se exprime pelo lugar destinado ao homem na série animal, e pelo conhecimento ou suposta ignorância do mecanismo de procriação. Portanto, se Frazer associou o totemismo e a ignorância da paternidade fisiológica, não foi um mero acaso: o totemismo aproxima o homem do animal e a alegada ignorância do papel do pai na concepção chega a substituir o genitor humano por espíritos mais próximos ainda das forças naturais. Este «aspecto da natureza» era como uma pedra de toque que permitia, no próprio seio da cultura, isolar o selvagem do civilizado.

Para conservar na sua integridade, e ao mesmo tempo fundamental, os modos de pensamento do homem normal, branco e adulto, nada poderia, pois, ser mais cômodo do que reunir costumes e crenças exteriores a seu mundo — na verdade muito heterogêneas e dificilmente isoláveis — ao redor dos quais viriam se cristalizar, em massa inerte,

idéias que fossem menos inofensivas, caso houvesse necessidade de reconhecer sua presença e atividade em todas as civilizações, inclusive a nossa. O totemismo é, antes de tudo, como por um tipo de exorcismo, a projeção, fora do nosso universo, de atitudes mentais incompatíveis com a exigência de uma descontinuidade entre o homem e a natureza, que o pensamento cristão considerava essencial. Pensava-se, portanto, em validar esta crença fazendo da exigência inversa um atributo desta «natureza segunda» que o homem civilizado, na vã esperança de libertar-se dela, ao mesmo tempo que da primeira, confecciona para si com os estados «primitivos» ou «arcaicos» de seu próprio desenvolvimento.

No caso do totemismo, isto era tanto mais oportuno uma vez que o sacrifício, cuja noção persiste no seio das grandes religiões do Ocidente, levantava uma dificuldade do mesmo tipo. Todo sacrifício implica numa solidariedade de natureza entre o oficiante, Deus e a coisa sacrificada, seja um animal, planta ou um objeto tratado como se fosse vivo, uma vez que sua destruição só é significativa sob a forma de holocausto. Portanto, a idéia de sacrifício traz em si também o germe de uma confusão com o animal e pode mesmo se estender para além do homem, até a divindade. Associando-se sacrifício e totemismo, encontrou-se a maneira de explicar o primeiro como sobrevivência ou vestígio do segundo e, portanto, o modo de esterilizar as crenças subjacentes de toda impureza que uma idéia ativa e viva de sacrifício pudesse conter; ou, pelo menos, dissociando esta noção para distinguir dois tipos de sacrifício, diferentes por sua origem e por sua significação.

## 2

Destacando em primeiro lugar o caráter suspeito da hipótese totêmica, estas considerações ajudam a compreender seu destino singular. Pois a hipótese se espalhou com extraordinária rapidez, invadindo o campo todo da etnologia e da história religiosa. E, todavia, vemos agora claramente que os sinais anunciadores de sua ruína foram quase contemporâneos de seu período áureo: no momento em que parecia mais assegurada, já estava desmoronando.

No seu livro *L'Etat actuel du problème totémique* — curiosa mistura de informação erudita, de parcialidade e mesmo de incompreensão, aliados a uma audácia teórica e a uma liberdade de espírito pouco comuns — Van Genep escrevia, no fim do prefácio de abril de 1919:

O totemismo já provocou a sagacidade e a engenhosidade de um bom número de estudiosos; e há motivos suficientes para crermos que continuará a fazer o mesmo durante muitos anos.

O prognóstico se explica, pois foi pronunciado alguns anos após a publicação da monumental obra de Frazer, *Totemism and Exogamy*, anos durante os quais a revista internacional *Anthropos* abria uma secção permanente sobre o totemismo, que ocupava um lugar importante em cada número. Entretanto, seria difícil haver um maior engano. O livro de Van Gennep devia ser a última obra de conjunto consagrada a esta questão, e, por isto, permanece indispensável. Mas, longe de representar a primeira etapa de uma síntese destinada a ser seguida, foi antes o canto de cisne das especulações sobre o totemismo. É na linha dos primeiros trabalhos de Goldenweiser [1], desprezados por Van Gennep, que o esforço de desagregação, hoje vitorioso, seria conduzido sem descanso.

Para o nosso trabalho, começado em 1960, o ano de 1910 fornece um ponto de partida cômodo: a distância é exatamente de meio século, e é em 1910 que apareceram duas obras de dimensões muito diferentes, se bem que, no fim das contas, as 110 páginas de Goldenweiser [1]<sup>1</sup> devessem exercer uma influência teórica mais durável que os quatro volumes de Frazer com suas 2.200 páginas... Ao mesmo tempo em que Frazer, depois de reuni-los, publicava a totalidade dos fatos então conhecidos para fundamentar o totemismo como sistema e para explicar a sua origem, Goldenweiser contestava que se tivesse o direito de superpor três fenômenos: a organização em clãs, a atribuição de nomes ou de emblemas animais e vegetais aos clãs, e a crença num parentesco entre o clã e seu totem, uma vez que os seus contornos só coincidem numa minoria de casos, e podendo cada um deles estar presente sem os demais.

Assim, os índios do rio Thompson têm totens, mas não têm clãs, os iroqueses têm clãs com nomes de animais que não são totens, enquanto os youkhagir, que estão divididos em clãs, têm crenças religiosas onde os animais desempenham um papel muito importante, mas por intermédio de xamãs individuais e não de grupos sociais. O pretenso totemismo escapa a todo esforço de definição absoluta. Consiste, quando muito, numa disposição contingente de elementos não específicos. É uma reunião de particularidades, empiricamente observáveis num certo número de casos,

---

<sup>1</sup> Ver bibliografia, infra, p. 109ss.

sem que resultem daí, necessariamente, propriedades originais; mas não é uma síntese orgânica, um objeto da natureza social.

Após a crítica de Goldenweiser, o lugar consagrado ao problema totêmico nos tratados americanos não cessará de diminuir com o passar dos anos. Na tradução francesa de *Primitive Society*, de Lowie, 8 páginas ainda são reservadas ao totemismo: primeiro, para condenar o empreendimento de Frazer, em seguida, para resumir e aprovar as primeiras idéias de Goldenweiser (e ainda com a ressalva de que sua definição de totemismo como «socialização de valores emocionais» é ambiciosa demais e por demais genérica: enquanto os indígenas de Buin têm uma atitude quase religiosa para com seus totens, os dos kariera da Austrália Ocidental não são objeto de nenhum tabu e nem são venerados). Mas Lowie critica Goldenweiser sobretudo por ele ter voltado parcialmente atrás no seu ceticismo e por ter admitido uma conexão empírica entre o totemismo e a organização em clãs: enquanto que os crow, hidatsa, gros-ventre e apaches têm clãs sem nomes totêmicos, os aranda têm grupos totêmicos distintos de seus clãs. Lowie conclui então:

*Declaro que não estou convencido, apesar da perspicácia e da erudição que têm sido dispensadas a este fim, de que a realidade do fenómeno totêmico foi demonstrada (p. 151).*

Dá em diante a eliminação se acelera. Basta comparar as duas edições do *Anthropology* de Kroeber. A edição de 1923 contém ainda numerosas referências, mas o problema não é abordado senão para distinguir os clãs e as metades como método de organização social e o totemismo como sistema simbólico. Não há uma conexão necessária entre os dois. Há no máximo uma conexão fatural que coloca um problema não resolvido. E, apesar das 856 páginas da edição de 1948, o índice — que conta com 39 páginas — não contém mais que uma referência; e, além disso, se trata ainda de uma observação casual a respeito de uma pequena tribo do Brasil central, os canela:

*... o segundo par de metades... não diz respeito a alianças matrimoniais: é totêmico — em outras palavras: certos animais ou objetos naturais servem para representar simbolicamente cada metade (p. 396).*

Voltemos a Lowie: no *An Introduction to Cultural Anthropology* (1934) ele discute o totemismo em uma meia página, e em seu segundo tratado de sociologia primitiva, *Social Organization* (1948), menciona a palavra «totemis-



mo» uma só vez, e ainda de passagem, para explicar a posição do Padre Schmidt.

Em 1938, Boas publica *General Anthropology*, tratado de 718 páginas, redigido com a colaboração de seus alunos. A discussão do totemismo ocupa 4 páginas, escritas por Gladys Reichard. Tem-se dado o nome de totemismo, observa ela, a uma série de fenômenos heterogêneos: conjuntos de nomes ou de emblemas, a crença numa relação sobrenatural com seres não-humanos, proibições que podem ser alimentares, mas não necessariamente (assim, em Santa Cruz, andar sobre a grama e comer numa tigela; entre os índios omaha tocar num chifre ou num feto de bisão, ou ainda, em carvão ou em azinhavre, em isentos ou vermes) e certas regras de exogamia. Estes fenômenos estão associados ora a grupos de parentesco, ora a confrarias militares ou religiosas, ora a indivíduos. Em resumo:

*Escreveu-se demais sobre o totemismo... e acabou-se deixando-o completamente fora de discussão... Mas as maneiras pelas quais se manifesta são tão diversas em cada parte do mundo, as semelhanças são tão superficiais, e os fenômenos podem aparecer em tantos contextos sem relação alguma com a consangüinidade real ou suposta, que é absolutamente impossível enquadrá-los numa única categoria (p. 430).*

No *Social Structure* (1949), Murdock se desculpa por não tratar da questão do totemismo, afirmando que ele intervém muito pouco no nível das estruturas formais:

*... supondo que os grupos sociais devam ser nomeados, os termos referentes a animais têm tanta chance de serem utilizados quanto quaisquer outros (p. 50).*

Um curioso estudo de Linton certamente contribuiu à indiferença crescente dos sábios americanos frente a um problema anteriormente tão debatido.

*Durante a Primeira Guerra Mundial Linton pertenceu à 42ª divisão ou "Divisão Arco-Iris", nome arbitrariamente escolhido pelo estado maior porque esta divisão reunia unidades provenientes de numerosos Estados, de modo que as cores de seus regimentos eram tão diferentes como as do arco-íris. Mas, desde o momento em que a divisão chegou à França, esta designação entrou em uso geral. A pergunta: "A que unidade vocês pertencem?" — "Eu sou um Arco-Iris", respondiam os soldados.*

*Por volta de fevereiro de 1918, cinco ou seis meses depois que a divisão recebera tal nome, admitia-se geralmente que a aparição de um arco-íris significava um feliz presságio para ela. Três meses mais tarde afirmava-se — mesmo diante de condições meteorológicas incompatíveis — que se via um arco-íris cada vez que a divisão entrava em ação.*

*Em maio de 1918, a 42ª divisão encontrava-se ao lado da 77ª, que enfeitava seus equipamentos com seu emblema distintivo, a Estátua da Liberdade. A divisão Arco-Iris adotou este costume copiado da divisão*

vizinha, mas também com a intenção de distinguir-se dela. Por agosto/setembro, generalizou-se o uso de uma insígnia na forma de um arco-íris, apesar da crença de que o uso de insígnias distintivas originara-se de uma punição imposta a uma unidade vencida. Isto continuou até que, no fim da guerra, o corpo expedicionário americano estava organizado "em uma série de grupos bem definidos e às vezes mutuamente ciosos de si, e cada um se caracterizava por um conjunto particular de idéias e práticas" (p. 298). O autor enumera:

- 1) A divisão em grupos conscientes de individualidade.
- 2) O uso, por cada grupo, de um nome de animal, objeto, ou fenómeno natural.
- 3) O uso deste nome como termo de identificação nas conversações com estrangeiros.
- 4) O uso de um emblema desenhado nas armas coletivas e nos equipamentos, ou para a ornamentação pessoal, com um tabu correspondente sobre o uso do emblema por outros grupos.
- 5) O respeito ao "patrono" e à sua representação desenhada.
- 6) A crença confusa no seu papel protetor e no seu valor de presságio.

"Praticamente não há pesquisador que, encontrando este estado de coisas numa população não civilizada, hesitaria em ligar um tal conjunto de crenças e de costumes ao complexo totêmico... Sem dúvida, o conteúdo aqui é pobre, ao compará-lo com o totemismo altamente desenvolvido dos australianos ou melanésios, mas é tão rico como os complexos totêmicos das tribos norte-americanas. A diferença principal, em relação ao verdadeiro totemismo, se refere à ausência de regras de casamento, de crenças na descendência ou relacionamento de consangüinidade com o totem". Contudo [observa Linton], concluindo: estas crenças são antes função da organização que do totemismo propriamente dito, pois nunca o acompanham.

### 3

Todas as críticas evocadas até o presente são americanas; não porque damos à etnologia americana um lugar privilegiado, mas porque é um fato histórico que a desintegração do problema totêmico começou nos Estados Unidos (apesar de algumas páginas proféticas de Tylor que não encontraram ressonância, e às quais voltaremos mais abaixo) e porque lá tal desintegração foi tenazmente perseguida. Para se convencer de que não se trata somente de um desenvolvimento local, basta considerar rapidamente a evolução das idéias na Inglaterra.

Em 1914, um dos mais ilustres teóricos do totemismo, W. H. R. Rivers, definiu-o pela conjunção de três elementos. Um elemento social: conexão de uma espécie animal ou vegetal ou de um objeto inanimado, ou ainda de uma classe de objetos inanimados, com um grupo definido da comunidade, e, tipicamente, com um grupo exogâmico ou clã. Um elemento psicológico: crença numa relação de pa-

rentesco entre os membros do grupo e o animal, planta ou objeto, exprimindo-se freqüentemente pela idéia de que o grupo humano lhe é descendente por filiação. Um elemento ritual: respeito para com o animal, planta ou objeto, manifestando-se tipicamente na interdição de comer o animal ou a planta, ou de utilizar o objeto, salvo certas restrições (RIVERS, vol. II, p. 75).

Como as idéias dos antropólogos ingleses contemporâneos serão analisadas e discutidas no decorrer deste trabalho, só aqui nos referiremos a Rivers, confrontando-o, em primeiro lugar, com um manual de uso corrente:

*Vê-se que o termo "totemismo" foi aplicado a uma inacreditável variedade de relações entre os seres humanos e as espécies ou fenômenos naturais. Por esta razão é impossível chegar a uma definição satisfatória do totemismo, ainda que se tenham feito freqüentes tentativas... Toda definição do totemismo ou é tão específica que exclui um bom número de sistemas que comumente são chamados "totêmicos", ou é tão geral que inclui toda espécie de fenômenos que não seriam designados por este termo (PIDDINGTON, p. 203-204).*

Em segundo lugar, com o consenso mais recente, tal como está expresso na 6ª edição (1951) de *Notes and Queries on Anthropology*, obra coletiva publicada pelo *Royal Anthropological Institute*<sup>1</sup>:

*No sentido mais lato do termo, pode-se falar de totemismo quando:*  
1) *A tribo ou grupo... é constituída por grupos (totêmicos) entre os quais se divide a totalidade da população, mantendo cada um deles certas relações com uma classe de seres (totens) animados ou inanimados.*

2) *As relações entre os grupos sociais e os seres ou objetos são todas geralmente do mesmo tipo.*

3) *Nenhum membro de um grupo pode (exceto em circunstâncias especiais, tal como a adoção) mudar-se para um outro.*

Três condições reforçam esta definição:

*... o relacionamento totêmico implica que todo membro da espécie compartilhe deste relacionamento com todo membro do grupo totêmico. Via de regra, os membros de um mesmo grupo totêmico não podem casar-se entre si. Observam-se freqüentemente regras de conduta obrigatória... às vezes a interdição de consumir a espécie totêmica, às vezes termos especiais de denominação, o emprego de ornamentos ou de emblemas, e uma conduta prescrita em relação aos objetos totêmicos (p. 192).*

Esta definição tem maior complexidade e nuança que a de Rivers. Contudo, ambas se compõem de três pontos. Mas os três pontos de *Notes and Queries* diferem dos de

---

<sup>1</sup> O texto é retomado sem mudança notável de edições anteriores.

Rivers. O ponto 2 (crença num parentesco com o totem) desapareceu; os pontos 1 e 3 (conexão entre classe natural e grupo «tipicamente» exógamo, proibição alimentar como forma típica do respeito) são relegados a condições subsidiárias juntamente com outras eventualidades. No seu lugar, as *Notes and Queries* enumeram: a existência, no pensamento indígena, de uma dupla série, uma «natural», e a outra social; a homologia das relações entre os termos das duas séries; a constância destas relações. Em outras palavras: do totemismo, ao qual Rivers queria dar um conteúdo, só retivemos uma pura forma:

*O termo totemismo se aplica a uma forma de organização social e de prática mágico-religiosa, caracterizada pela associação de certos grupos (habitualmente clãs ou linhagens) dentro de uma tribo, com certas classes de coisas animadas ou inanimadas, cada um dos grupos estando associado a uma classe distinta (ibid.).*

Mas esta prudência face a uma noção que só nos conformamos em conservar depois de tê-la esvaziado da sua substância, e, de alguma forma, desencarnado, só vem reforçar a advertência geral de Lowie aos inventores de instituições:

*É preciso saber se comparamos realidades culturais ou somente fantasmas resultantes de nossos modos lógicos de classificação (LOWIE [4], p. 41).*

#### 4

A passagem de uma definição concreta a uma definição formal do totemismo remonta de fato a Boas. Desde 1916, visando atingir tanto Durkheim quanto Frazer, Boas contestou que os fenômenos culturais pudessem ser reduzidos à unidade. A noção de «mito» é uma categoria de nosso pensamento que utilizamos arbitrariamente para reunir, sob o mesmo vocábulo, tentativas de explicação de fenômenos naturais, de obras de literatura oral, de especulações filosóficas, e de casos de aparecimento de processos lingüísticos na consciência do sujeito. Da mesma forma, o totemismo é uma unidade artificial que existe somente no pensamento do antropólogo e à qual nada de específico corresponde na realidade.

Quando se fala de totemismo, confundem-se, com efeito, dois problemas. O primeiro é a identificação freqüente de seres humanos com plantas ou animais e que se refere a visões muito gerais sobre as relações do homem com a

natureza; estas relações interessam à arte e à magia tanto quanto à sociedade e à religião. O segundo problema é a denominação dos grupos fundados no parentesco, a qual pode ser feita mediante vocábulos referentes a animais ou vegetais, mas também de muitas outras formas. O termo totemismo cobre somente os casos de coincidência entre as duas ordens.

Acontece que, em certas sociedades, é aproveitada uma tendência muito geral de postular relações íntimas entre o homem e os seres ou objetos naturais a fim de qualificar concretamente classes de parentes ou supostos como tais. Para que tais classes subsistam sob uma forma distinta e durável é preciso que estas sociedades possuam regras estáveis de casamento. Pode-se então afirmar que o pretense totemismo supõe sempre certas formas de exogamia. Neste ponto Boas foi mal interpretado por Van Genep: Ele se contenta com afirmar a prioridade lógica e histórica da exogamia sobre o totemismo, sem pretender que o segundo seja um resultado ou uma consequência do primeiro.

A exogamia pode ser concebida e praticada de duas maneiras. Os esquimós restringem a unidade exogâmica à família, definida pelos laços reais de parentesco. Estando estritamente fixado o conteúdo de cada unidade, a expansão demográfica ocasiona a criação de unidades novas. Os grupos são estáticos; a partir do momento em que se delimitam, não têm capacidade de integração, e só subsistem sob a condição de projetar indivíduos para fora, se assim podemos dizer. Esta forma de exogamia é incompatível com o totemismo, porque as sociedades que a empregam são — pelo menos neste nível — desprovidas de estrutura formal.

Se, ao contrário, o próprio grupo exogâmico é capaz de estender-se, a forma dos grupos permanece constante: é o conteúdo de cada um deles que aumenta. Torna-se impossível definir a filiação ao grupo diretamente, por meio de genealogias empíricas. Donde a necessidade de:

1º) Uma regra de descendência inequívoca, tal como a descendência unilateral.

2º) Um nome ou, ao menos, um sinal de diferenciação, transmitido por descendência, e que substitui o conhecimento dos laços reais.

As sociedades deste último tipo, via de regra, verão diminuir progressivamente o número de seus grupos constitutivos, porque a evolução demográfica provocará a extin-

ção de alguns deles. Na ausência de um mecanismo institucional permitindo a divisão dos grupos em expansão, o que restabeleceria o equilíbrio, esta evolução chegará a sociedades reduzidas a dois grupos exogâmicos. Isto poderia ser uma origem das organizações ditas dualistas.

Por outro lado, em cada sociedade, os sinais de diferenciação devem ser formalmente do mesmo tipo, embora diferentes entre si pelo conteúdo. Do contrário, um grupo se definiria pelo nome, um outro pelo ritual, um terceiro pelo brasão... Existem, entretanto, casos deste tipo, raros em verdade, que provam que a crítica de Boas não foi tão longe quanto deveria. Mas ele estava no caminho certo quando concluía:

*... a homologia dos sinais distintivos das divisões sociais dentro de uma tribo prova que seu uso encontra sua origem numa tendência à classificação (BOAS [2], p. 323).*

Em suma, a tese de Boas, mal interpretada por Van Gennep, equivale a afirmar que a formação de um sistema, no plano social, é a condição necessária do totemismo. É por isto que ele exclui os esquimós, cuja organização social é assistemática e exige a descendência unilinear (à qual se pode ajuntar a descendência bilinear, que é um desenvolvimento, por composição, da primeira, mas que confundimos freqüentemente com a descendência indiferenciada), porque somente ela é estrutural.

O fato de o sistema recorrer a nomes animais e vegetais é um caso particular de um método de denominação diferencial, cujos caracteres subsistem, qualquer que seja o tipo de denotação empregado.

Possivelmente, é neste ponto que o formalismo de Boas não acerta o alvo, pois, se os objetos denotados devem, como afirma, constituir um sistema, o modo de denotação deve ser sistemático também, a fim de que desempenhe cabalmente sua função; a regra de homologia, formulada por Boas, é abstrata demais e por demais vazia para satisfazer a esta exigência. Conhecemos sociedades que não a respeitam, sem significar com isto que os meios mais complexos de diferenciação que elas utilizam não formam também um sistema. Inversamente, surge a questão por que os reinos animal e vegetal oferecem uma nomenclatura privilegiada para denotar o sistema sociológico e que relações lógicas existem entre o sistema denotativo e o sistema denotado. O mundo animal e o mundo vegetal não são utilizados apenas porque existem, mas porque propõem ao homem um método de pensamento. A conexão entre a rela-

ção do homem com a natureza e a caracterização de grupos sociais, que Boas julga contingente e arbitrária, só parece assim porque a ligação real entre as duas ordens é indireta, passando pelo pensamento. Isto postula uma homologia não tanto no seio do sistema denotativo, mas entre os elementos diferenciais que existem, de um lado, entre a espécie X e a espécie Y e, de outro, entre o clã A e o clã B.

Sabe-se que o inventor do totemismo no plano teórico foi o escocês McLennan nos seus artigos da *Fortnightly Review* intitulados «The Worship of Animals and Plants» onde se encontra a célebre fórmula: o totemismo é fetichismo mais exogamia e descendência matrilinear. Mas apenas 30 anos foram necessários para que fossem formulados, não só uma crítica, próxima até nos termos, daquela de Boas, mas também os desenvolvimentos que esboçamos no fim do parágrafo precedente. Em 1899, Tylor publicava dez páginas sobre o totemismo: suas «observações» teriam evitado muito bem divagações antigas ou recentes, caso não se tivessem encaminhado assim para a contracorrente. Antes de Boas, avaliando o lugar e a importância do totemismo, Tylor sugeriu que:

... it's necessary to consider the tendency of mankind to classify out the universe (p. 143); (é necessário considerar a tendência do homem de fazer surgir o universo através de suas classificações).

Deste ponto de vista, o totemismo pode ser definido como a associação de uma espécie animal e de um clã humano. Mas, continua Tylor:

Não hesito em protestar contra a maneira pela qual os totens têm sido colocados quase na base da religião. O totemismo, assumido como foi, a saber, como um campo secundário, a partir da história do direito e considerado sem referência suficiente ao quadro imenso da religião "primitiva" ("early"), se viu cercado de uma importância desproporcional à sua magnitude teológica real (p. 144).

E conclui Tylor:

— Seria melhor adiar certos inquéritos... até que o totem seja reduzido às suas proporções nos esquemas teológicos da humanidade. Não tenho mais a intenção de empreender uma discussão detalhada dos resultados sociais à base dos quais o totemismo reclama uma importância sociológica ainda maior que no plano religioso... A exogamia pode existir, e existe de fato, sem o totemismo... mas a frequência de sua combinação sobre os  $\frac{3}{4}$  da terra mostra quão antiga e eficaz foi a ação dos totens para consolidar os clãs e aliá-los até formar o círculo mais amplo da tribo (p. 148).

O que é uma maneira de colocar o problema do poder lógico dos sistemas denotativos tomados de empréstimo aos reinos naturais.

## CAPÍTULO PRIMEIRO

---

### A ILUSÃO TOTÊMICA

#### 1

ACEITAR como tema de discussão uma categoria que julgamos falsa implica sempre no risco de alimentarmos, pela atenção que lhe damos, certa ilusão sobre a realidade. Para melhor definirmos um obstáculo impreciso, destacaremos somente os contornos cuja inconsistência queremos demonstrar; pois a crítica, ao ocupar-se com uma teoria mal fundamentada, começa de certa maneira por lhe reconhecer o valor. O fantasma imprudentemente evocado, na esperança que todos tinham de exorcizá-lo definitivamente, só terá desaparecido para surgir de novo e mais perto do que se imagina do lugar onde primeiro se mostrara.

Talvez fosse mais sábio deixar as teorias obsoletas no esquecimento e não mais acordar os mortos. Mas, por outro lado, e como diz o velho Arkel, a história não produz acontecimentos inúteis. Se durante tantos anos grandes espíritos estiveram como que fascinados por um problema que hoje nos parece irreal, talvez seja porque percebiam confusamente que, sob uma falsa aparência, certos fenômenos agrupados arbitrariamente e mal analisados eram, no entanto, dignos de interesse. Como poderíamos atingi-los propondo uma interpretação diferente, sem consentir de início em refazer passo a passo um itinerário que, embora não conduzisse a nada, ao menos incitaria a procurar um outro caminho e talvez ajudasse a traçá-lo?

Desde já nos confessamos céticos quanto à realidade do totemismo; por isso, esclarecemos que empregaremos esse termo, mas à maneira de uma citação inspirada pelos autores que iremos discutir. Será incômodo colocá-lo sempre entre aspas ou acrescentar-lhe o adjetivo «pretenso». As necessidades do diálogo permitem certas concessões de vocabulário. Mas aspas e adjetivos serão sempre subentendidos em nosso pensamento. Andaria mal informado quem quisesse colocar contra nós essa ou aquela frase ou expressão que parecessem contradizer uma convicção nitidamente declarada.



Dito isso, tentemos definir, de fora, em seus aspectos mais gerais, o campo semântico no seio do qual se situam os fenômenos agrupados sob o nome de totemismo.

Com efeito, neste caso como em outros, o método que pretendemos seguir consiste em:

1º) Definir o fenômeno a ser estudado como uma relação entre dois ou mais termos reais ou virtuais.

2º) Construir o quadro de permutações possíveis entre estes termos.

3º) Tomar este quadro por objeto geral de uma análise que, somente neste nível, pode chegar a conexões necessárias, sendo o fenômeno empírico visado desde já apenas como uma combinação possível entre outras, cujo sistema total deverá ser previamente reconstruído.

O termo totemismo engloba relações colocadas idealmente entre duas séries: uma *natural*, outra *cultural*. Por um lado, a série natural compreende *categorias*, por outro *indivíduos*. A série cultural compreende *grupos* e *pessoas*. Todos estes termos são escolhidos arbitrariamente, para distinguir em cada série dois modos de existência, coletivo e individual, e para evitar confundir as séries. Nesta fase preliminar, porém, não importa que termos utilizamos, contanto que sejam distintos:

NATUREZA ...	Categoria.	Indivíduo.
CULTURA ...	Grupo.	Pessoa.

Há quatro maneiras de associar dois a dois os termos procedentes de séries diferentes, isto é, de satisfazer nas mínimas condições a hipótese inicial de que existe uma relação entre as duas séries:

	1	2	3	4
NATUREZA	Categoria	Categoria	Indivíduo	Indivíduo
CULTURA	Grupo	Pessoa	Pessoa	Grupo

A cada uma destas quatro combinações correspondem fenômenos observáveis em uma ou mais populações. O totemismo australiano, sob estas modalidades ditas «social» e «sexual», postula uma relação entre uma categoria natural (espécie animal ou vegetal, ou classe de objetos ou de

fenômenos) e um grupo cultural (metade, secção, subsecção, confraria religiosa, ou o conjunto de pessoas do mesmo sexo); a segunda combinação corresponde ao totemismo «individual» dos índios da América do Norte, entre os quais o indivíduo procura, por meio de provas, ajustar-se a uma categoria natural. Como exemplo da terceira combinação, citaremos Mota, nas ilhas Banks, onde a criança é considerada como a encarnação de um animal ou de uma planta encontrada ou consumida pela mãe no momento em que ela toma conhecimento de sua gravidez. Podemos acrescentar o exemplo de certas tribos do grupo algonkin, que supõem que se estabelece uma relação particular entre o recém-nascido e o tal animal que foi visto aproximar-se da cabana familiar. A combinação grupo-indivíduo é atestada na Polinésia e na África toda vez que certos animais (lagartos guardiães na Nova Zelândia, crocodilos e «margaye» do leão ou da pantera, na África) são objeto de uma proteção e de uma veneração coletivas; é provável que os antigos egípcios tivessem crenças deste tipo, às quais se assemelham também os *ongons* da Sibéria, mesmo que neste caso não se trate de animais reais, mas de figuras consideradas pelo grupo como se fossem vivas.

Logicamente falando, as quatro combinações são equivalentes por serem engendradas pela mesma operação. Separadas, porém, as duas primeiras foram incluídas na área do totemismo (ainda se tem discutido qual a primitiva e qual a derivada), ao passo que as outras não lhe foram ligadas diretamente. Uma, como um esboço (o que Frazer fez para Mota) e outra, como um vestígio. Numerosos autores preferem mesmo deixá-las completamente fora.

Portanto, a ilusão totêmica provém em primeiro lugar de uma distorção do campo semântico do qual sobressaem fenômenos do mesmo tipo. Certos aspectos do campo foram privilegiados às custas de outros, por se lhes conferir uma originalidade e estranheza que não lhes eram próprias: pois tornamo-los misteriosos pelo simples fato de os subtrairmos ao sistema do qual faziam parte integral como suas transformações. Distinguiam-se ao menos por uma «presença» e uma coerência maiores que em outros aspectos? Basta considerar alguns exemplos, e, em primeiro lugar, aquele que está na origem de todas as especulações sobre o totemismo, para nos convenceremos de que seu valor aparente provém de uma infeliz divisão da realidade.

Sabe-se que a palavra *totem* foi formada a partir do ojibwa, língua algonkin da região ao norte dos Grandes Lagos da América do Norte. A expressão *ototeman*, que significa aproximadamente «ele é de minha parentela», se decompõe em: *o* inicial, sufixo da 3ª pessoa, *-t-* epêntese (para evitar a coalescência das vogais), *-m-* possessivo, *-an-* sufixo da 3ª pessoa; enfim, *-ote-* que exprime o parentesco entre Ego e um parente consanguíneo, macho ou fêmea, definindo pois o grupo exogâmico no nível de geração do sujeito. Exprimia-se assim a filiação aos clãs: *makwa nidotem*: «o urso é meu clã»; *pindikén nidotem*: «entra, meu irmão de clã», etc. Os clãs ojibwa, por conseguinte, possuem na maioria nomes animais, fato que Thavenet — missionário francês que viveu no Canadá no fim do século XVIII e no início do século XIX — explicava pela lembrança que cada clã preservava de um animal do país de origem como o mais belo, o mais amigo, o mais temido, o mais comum, ou ainda, aquele habitualmente caçado (Cuoq, p. 312-313).

Este sistema de denominação coletiva não deve ser confundido com a crença, professada pelos mesmos ojibwa, de que cada indivíduo pode entrar em relação com um animal que se tornará seu espírito guardião. O único termo atestado que designa este espírito guardião individual foi transcrito por um viajante da metade do século XIX, como *niguimes*; ele não tem, portanto, nada a ver com a palavra totem ou outra expressão do mesmo tipo. De fato, as pesquisas sobre os ojibwa demonstram que a primeira descrição da pretendida instituição do «totemismo» — dada ao negociante e intérprete inglês Long, no fim do século XVIII — origina-se de uma confusão entre o vocabulário dos clãs (onde os nomes animais correspondem a denominações coletivas) e as crenças relativas aos espíritos guardiães (que são protetores individuais) (*Handbook of North American Indians*, art. «Totemism»). Isto aparecerá melhor a partir de uma análise da sociedade ojibwa.

Parece que estes índios estavam organizados em algumas dezenas de clãs patrilineares e patrilocais, dos quais cinco poderiam ter sido mais velhos que os outros, ou, em todo caso, gozavam de um prestígio particular.

*Um mito explica que estes cinco clãs "primitivos" remontam a seis seres sobrenaturais antropomorfos, saídos do oceano para misturarem-se aos homens. Um deles tinha os olhos cobertos e não ousava olhar os índios, se bem que demonstrasse grande desejo em fazê-lo. Incapaz de*

*controlar-se levantou afinal o véu e seu olhar caiu sobre um homem que morreu instantaneamente como que fulminado. Pois, apesar das disposições amigáveis do visitante, seu olhar era forte demais. Seus companheiros obrigaram-no pois a voltar ao fundo dos mares. Os outros cinco permaneceram entre os índios e foram causa de muitas bênçãos para eles. Estes estão na origem dos grandes clãs ou totens: peixe, grou, mergulhão, urso, alce ou marta (WARREN, p. 43-44).*

Este mito, apesar da forma mutilada sob a qual chegou até nós, oferece um interesse considerável. Em primeiro lugar, afirma que entre o homem e o totem não poderia haver um relacionamento direto baseado na contigüidade. A única relação possível deve ser «disfarçada», portanto metafórica, como o confirma o fato atestado na Austrália e na América de que o animal totêmico é às vezes designado por um outro nome que não o atribuído ao animal real, de modo que a denominação de clã não suscita imediata e normalmente na consciência indígena uma associação zoológica ou botânica.

Em segundo lugar, o mito estabelece uma outra oposição: entre relação pessoal e relação coletiva. O índio não morre apenas por ter sido olhado, mas também por causa do comportamento singular de um dos seres sobrenaturais, uma vez que os outros agem com mais discrição e em grupo.

Sob este duplo relacionamento, a relação totêmica é implicitamente distinguida da relação com o espírito guardião, que supõe uma tomada de contato direto como remate de uma procura individual e solitária. É, portanto, a própria teoria indígena, tal como a exprime o mito, que nos convida a separar os totens coletivos dos espíritos guardiães individuais, e a insistir no caráter mediador e metafórico da relação entre o homem e o epônimo do clã. Enfim, ela nos previne contra a tentação de construir um sistema totêmico pela adição de relações tomadas cada uma separadamente e unindo cada vez *um* grupo de homens a *uma* espécie animal, enquanto a relação primitiva é entre dois sistemas: um baseado na distinção dos grupos, outro, na distinção das espécies, e de tal maneira que, por um lado, uma pluralidade de grupos e, por outro, uma pluralidade de espécies, são colocadas imediatamente em correlação e em oposição.

Segundo as indicações de Warren, que era um ojibwa, os cinco clãs principais deram origem a outros:

- |                   |   |
|-------------------|---|
| <i>Peixe:</i>     | gênio das águas, siluro, solha, esturjão, salmão dos Grandes Lagos, "sucet" (peixe rêmora). |
| <i>Grou:</i>      | águia, gavião.  |
| <i>Mergulhão:</i> | gaiivota, alcatraz, ganso selvagem.   |
| <i>Urso:</i>      | lobo, lince.  |
| <i>Alce:</i>      | marta, rena, castor.  |

Em 1925, Michelson notava os seguintes clãs: marta, mergulhão, águia, salmão (*bull-head*), urso, esturjão, grande linco, linco, grou, frango. Alguns anos mais tarde e numa outra região (*Old-Desert Lake*) Kinietz apontava seis clãs: gênio das águas, urso, siluro, águia, marta, frango. Acrescentava a esta lista dois clãs desaparecidos recentemente: grou e um voador indeterminado.

Entre os ojibwa orientais da ilha Parry (na Georgian Bay, parte do lago Huron), Jennes reconstituía em 1929 uma série de clãs «pássaros»: grou, mergulhão, águia, gaviota, gavião, corvo; uma série de clãs «mamíferos»: urso, caribu, alce, lobo, castor, lontra, guaximim, gambá; uma série de clãs «peixes»: esturjão, solha, siluro. Aí havia também um clã — lua crescente — e toda uma série de nomes correspondentes a clãs hipotéticos ou desaparecidos da região: esquilo, tartaruga, marta, marta norte-americana, zorrilho, casca de bétula. Os clãs ainda existentes se reduziam a seis: rena, castor, lontra, mergulhão, falcão, gavião.

Também podia ser que a divisão fosse em cinco grupos, por subdivisão dos pássaros em «celestes» (águia, gavião) e «aquáticos (todos os outros)»; e dos mamíferos em «terrestres» e «aquáticos» (os que freqüentam as zonas pantanosas, como os cervídeos do Canadá, ou os que se alimentam de peixe: marta norte-americana, zorrilho, etc.).

Por outro lado, não se notou nunca entre os ojibwa a crença de que os membros do clã fossem descendentes do animal totêmico; e este não era objeto de um culto. Assim, Landes acentua que, apesar de o caribu ter desaparecido completamente do Canadá meridional, este acontecimento não chegou a perturbar os membros do clã assim designado: «É apenas nome», diziam ao pesquisador. O totem era livremente morto e comido, observando-se apenas precauções rituais: permissão de caça solicitada previamente ao animal e desculpas retrospectivas. Os ojibwa afirmavam mesmo que o animal se oferecia com mais boa vontade às flechas dos caçadores de seu clã, e que convinha, pois, chamá-lo pelo nome de «totem» antes de abatê-lo.

O frango e o porco — animais de importação européia — eram utilizados para atribuir um clã convencional aos mestiços de mulher indígena e de homem branco (em razão da descendência patrilinear que, de outra maneira, os privara de clã). As vezes associavam-se também ao clã da águia, porque este pássaro figura nos emblemas dos Estados Unidos, popularizados pelas suas moedas. Os próprios clãs estavam subdivididos em bandos, designados por par-

tes do corpo do animal do clã: cabeça, parte traseira, gordura subcutânea, etc.

Reunindo e comparando as informações provenientes de diversas regiões (algumas das quais fornecem somente uma lista parcial, não sendo os clãs representados em toda parte), chega-se a uma divisão tripartida: *água* (gênio das águas, siluro, solha, «sucet», esturjão, salmonídeos, etc., isto é, todos os clãs «peixes»); *ar* (águia, gavião, grou, mergulhão, gaivota, alcatraz, ganso, etc.); *terra* (primeiro um grupo: caribu, marta norte-americana, zorrilho, gambá, esquilo; e finalmente: urso, lobo, linco). O lugar da serpente e da tartaruga é incerto.

Inteiramente diferente do sistema de denominações totêmicas, que é regido por um princípio de equivalência, o sistema dos «espíritos» ou *manido* se apresenta sob forma de panteão hierarquizado. Provavelmente existia entre os algonkin uma hierarquia de clãs, mas esta não era baseada na superioridade ou inferioridade, atribuídas aos animais epônimos, a não ser por brincadeira: «Meu totem é o lobo, o teu é o porco... toma cuidado! Os lobos comem os porcos» (HILGER, p. 60). Quando muito observavam-se esboços de distinções físicas e morais, concebidas como propriedades específicas. O sistema dos «espíritos», pelo contrário, era ostensivamente organizado sobre dois eixos: por um lado, o eixo dos grandes e pequenos espíritos, por outro, o eixo dos espíritos maléficos e benéficos. No cume, o grande espírito; em seguida, seus servidores; depois, em ordem descendente — moral e fisicamente — o sol e a lua; os 48 trovões que se opõem às serpentes míticas; os «pequenos índios invisíveis»; os gênios das águas, machos e fêmeas; os quatro pontos cardeais; e finalmente, hordas de *manidos*, nomeados e não nomeados que povoam o céu, a terra, as águas e o mundo subterrâneo. Num sentido, portanto, os dois sistemas — «totens» e «manidos» — são perpendiculares um ao outro; um aproximadamente horizontal, outro vertical, coincidindo somente num ponto, uma vez que os gênios das águas são os únicos a figurar sem ambigüidade num e noutro sistema. Talvez isto explique por que os espíritos sobrenaturais, responsáveis pelas denominações totêmicas e pela divisão em clãs no mito que resumimos, são descritos como saídos do oceano.

Todas as proibições alimentares que foram verificadas entre os ojibwa surgem do sistema «manido». Todas elas se explicam também da mesma maneira: interdição feita em sonho a um indivíduo por um espírito determinado de con-

sumir tal carne ou tal parte do corpo de um animal, por exemplo, a carne do porco-espinho, a língua do alce, etc. O animal visado não figura necessariamente na lista das denominações totêmicas.

SISTEMA "MANIDO"		
	grande	espírito
	sol,	lua
	trov	ões
	pontos	cardeais
SISTEMA "TOTEM"	águia, pato, gênio das	águas, solha, esturjão, etc.
	serpentes	ctonianas
	etc.	

Da mesma maneira, a aquisição de um espírito guardião vinha coroar um empreendimento estritamente individual, a que moças e rapazes eram encorajados ao se aproximarem da puberdade. Em caso de sucesso ganhavam um protetor sobrenatural, cujas características, e as circunstâncias da sua aparição, eram igualmente indícios que informavam aos interessados sobre suas aptidões e sua vocação. Estas vantagens porém estavam garantidas somente sob a condição de se dirigirem ao protetor com obediência e discrição. Apesar de todas estas diferenças, a confusão cometida por Long, entre totem e espírito guardião, se explica em parte pelo fato de este último nunca ser:

*... um mamífero ou pássaro particular, tal como se podia vê-lo de dia em torno do wigwam, mas um ser sobrenatural que representava toda a espécie (JENNESS, p. 54).*

### 3

Transportemo-nos agora para uma outra parte do mundo, seguindo Raymond Firth, cujas análises muito contri-

buíram para trazer à luz a extrema complexidade e o caráter heterogêneo de crenças e costumes, reunidos depressa demais sob a etiqueta totêmica. Estas análises são muito mais demonstrativas por se referirem a uma região — Tikopia — que, conforme pensava Rivers, ofereceria a melhor prova da existência do totemismo na Polinésia.

Todavia, observa Firth, antes de afirmar uma tal pretensão,

*... é preciso saber se, no que diz respeito aos homens, a relação [com espécies ou objetos naturais] engloba a população no seu todo, ou se se refere somente a algumas pessoas, e, — no que diz respeito aos animais ou vegetais — se se trata de espécies tomadas em bloco ou de indivíduos particulares; se o objeto natural é considerado como um representante, ou como um emblema do grupo humano; se se verifica sob uma ou outra forma a noção duma identidade (por um lado, entre uma pessoa, por outro, entre uma criatura ou um objeto natural), e de uma descendência que os une; e, finalmente, se o interesse, demonstrado por um animal ou planta, os visa diretamente ou é explicado satisfatoriamente pela sua suposta associação com os espíritos ancestrais ou com as divindades. Neste último caso, é indispensável compreender a concepção que os indígenas têm de tal relação entre as espécies e o ser sobrenatural (FIRTH [1], p. 192).*

Este texto sugere que aos dois eixos: *grupo-indivíduo* e *natureza-cultura*, que já distinguimos, deve ser acrescentado um terceiro, sobre o qual se escalonam diferentes tipos concebíveis de relacionamentos entre os termos extremos dos dois primeiros eixos: emblemático, de identidade, de descendência, de interesse direto ou indireto, etc.

A sociedade de Tikopia compreende quatro grupos patrilineares não necessariamente exogâmicos, chamados *kainanga*, cada um dirigido por um chefe ou *ariki*, que mantém relações privilegiadas com os *atuas*. Este termo designa os deuses propriamente ditos, bem como os espíritos ancestrais, as almas dos chefes precedentes, etc. Quanto à concepção indígena da natureza, ela é dominada por uma distinção fundamental entre «coisas comíveis», e *kai*, e «coisas não comíveis», *sise* e *kai*.

As «coisas comíveis» consistem sobretudo em alimento vegetal e em peixe. Quatro espécies entre os vegetais são de primeira importância, porque cada uma tem uma afinidade particular com um dos quatro clãs: o inhame «escuta», «obedece» a *sa Kafika*; a mesma relação prevalece entre o coqueiro e o clã *sa Tafua*, o taro e o clã *sa Taumako*, a fruta-pão e clã *sa Fangarere*. De fato, e como nas ilhas Marquesas, o vegetal é considerado como pertencente diretamente ao deus do clã (encarnado numa das numerosas variedades de cnguias de água doce ou dos recifes costei-



ros) e o ritual agrícola se apresenta primeiramente como uma solicitação do deus. O papel do chefe do clã é, pois, em primeiro lugar, «controlar» uma espécie animal. É necessário ainda fazer uma distinção entre as espécies: a plantação e a colheita do inhame e do taro e a colheita da fruta-pão são de caráter estacional. Não ocorre o mesmo com os coqueiros, que se multiplicam espontaneamente e cujos cocos amadurecem o ano todo. A esta diferença corresponde talvez aquela que observamos entre as respectivas formas de controle: todo mundo possui, cultiva e colhe as três primeiras espécies, descasca e consome o seu produto, ao passo que só o clã nomeado celebra os ritos. Não há, porém, rituais particulares de clã para os coqueiros, e o clã Tafua, que os controla, está somente sujeito a alguns tabus: para beber a água dos cocos, seus membros devem furá-los em vez de quebrá-los e, para quebrá-los e extrair-lhes a polpa, podem somente se servir de uma pedra, estando excluída toda e qualquer ferramenta fabricada.

Estas diferentes modalidades de comportamento são interessantes não só pela correlação que sugerem, de um lado entre os ritos e as crenças, e de outro, entre certas condições objetivas. Também vem em apoio à crítica que formulamos contra a regra de homologia de Boas, uma vez que três clãs exprimem seu relacionamento com espécies naturais através do ritual e o quarto através de proibições e prescrições. A homologia, se existe, deverá, pois, ser procurada num nível mais profundo.

Por outro lado, é evidente que o relacionamento dos homens com certas espécies vegetais se manifesta em Tikopia em dois planos: no sociológico e no religioso. Como entre os ojiwba, um mito tem a tarefa de unificar os dois aspectos:

*Há muito tempo os deuses não se distinguiam dos homens, e eram, sobre a terra, os representantes diretos dos clãs. Ora, aconteceu que um deus estrangeiro, Tikarau, foi visitar Tikopia e os deuses do país lhe prepararam um esplêndido festim; mas antes organizaram provas de força e de velocidade para se medirem com seu hóspede. Em plena corrida, este fingiu tropeçar e afirmou que havia se machucado. Mas, enquanto fingia coxear, pulou na direção do alimento amontoado e levou-o para as colinas. A família dos deuses lançou-se em seu encalço; desta vez Tikarau caiu realmente, de sorte que os deuses dos clãs puderam reaver, um, um coco, outro um taro, o terceiro uma fruta-pão, e os últimos um inhame... Tikarau conseguiu atingir o céu com a maioria do festim, mas os quatro alimentos vegetais foram salvos pelos homens (FIRTH, [1], p. 296).<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Este livro já estava no prelo quando recebemos uma obra mais recente de Firth [3], onde se encontrarão outras versões do mesmo mito.

Por mais diferente que este mito seja daquele dos ojibwa, oferece contudo alguns pontos comuns com ele, que é preciso sublinhar.

Primeiramente notar-se-á a mesma oposição entre uma conduta individual e uma conduta coletiva. A primeira, qualificada negativamente, e a segunda positivamente, em relação ao totemismo. Nos dois mitos, a conduta individual e maléfica procede de um deus ávido e indiscreto (que, aliás, não é sem semelhança com o Loki escandinavo, magistralmente estudado por G. Dumézil). Nos dois casos, o totemismo, enquanto sistema, é introduzido como *o que resta* de uma totalidade empobrecida, o que pode ser uma maneira de exprimir que os termos do sistema só valem se são *separados* uns dos outros, sendo os únicos a mobilizar um campo semântico primitivamente melhor servido, e dentro do qual a descontinuidade se introduziu. Enfim, os dois mitos sugerem que o contato direto (num caso, entre os deuses-totens e os homens, no outro, entre os deuses-homens e os totens), isto é, a relação de contigüidade, é contrária ao espírito da instituição: o totem só se torna totem sob a condição de ser primeiro distanciado.

Em Tikopia, a categoria das «coisas comíveis» inclui também os peixes. Todavia não se percebe nenhuma associação direta entre os clãs e os peixes comestíveis. A questão se complica quando se introduzem os deuses no circuito. De um lado, os quatro vegetais são tidos por sagrados, porque «representam» os deuses — o inhame é o «corpo» de Kafika, o taro, de Taumak; a fruta-pão e o coco são a «cabeça» de Fangarere e de Tafua, respectivamente — mas, de outro lado, os deuses «são» peixes e, de modo especial, enguias. Reencontramos, portanto, sob uma forma transposta, a distinção entre totemismo e religião, que já se nos apresentou através de uma oposição entre semelhança e contigüidade. Como entre os ojibwa, o totemismo de Tikopia se expressa por meio de relações metafóricas.

Em compensação, no plano religioso, a relação entre o respectivo deus e o animal é de ordem metonímica. Primeiro, porque se acredita que *o atua entra no animal*, mas não *se transforma* em animal; em seguida, porque a *totalidade* da espécie nunca entra em questão, mas somente um animal individual (portanto, uma *parte* da espécie) que reconhecemos pelo seu comportamento atípico que serve de veículo a um deus. Enfim, este tipo de ocorrência acontece somente periódica e mesmo excepcionalmente, enquanto que a relação — muito mais distante — entre espécie ve-

getal e deus é de caráter permanente. Deste último ponto de vista, quase se poderia dizer que a metonímia corresponde à ordem do acontecimento; a metáfora à ordem da estrutura (cf. sobre este ponto JAKOBSON e HALLE, cap. V).<sup>1</sup>

Que as plantas e animais comestíveis não são deuses, é confirmado por uma outra oposição fundamental: aquela entre *atua* e alimento. Na verdade, os peixes, insetos e répteis não comestíveis é que são designados com a palavra *atua*; provavelmente, sugere Firth, porque «as criaturas impróprias ao consumo não emergem da ordem normal da natureza... no caso dos animais, não são os alimentos comestíveis, mas os não comestíveis que são associados com os seres sobrenaturais» (p. 300). Se, pois, continua Firth:

*... devemos tratar todos estes fenômenos como constitutivos do totemismo, seria necessário reconhecer que em Tikopia há duas formas distintas da referida instituição: uma positiva, que se relaciona com os alimentos vegetais e que dá ênfase à fertilidade; outra, negativa, que diz respeito aos animais e que privilegia àqueles que não servem de alimento (FIRTH, [1], p. 301).*

A ambivalência atribuída aos animais surge ainda bem maior, porque os deuses assumem diversas formas de encarnação animal. Para os *sa tafua* o deus de clã é uma enguia que faz amadurecer os frutos dos coqueirais de seus fiéis; mas pode também metamorfosear-se em morcego e, como tal, destruir os palmeirais dos outros clãs. Daí a proibição alimentar visando os morcegos, bem como a galinha dos pântanos e outros pássaros; por último os peixes, que estão em relação particularmente estreita com certas divindades. Estas proibições que podem ser gerais, ou restritas a um clã ou linhagem, não apresentam contudo caráter totêmico: o pombo, ligado intimamente ao clã *taumako*, não é consumido, mas não se tem escrúpulo em matá-lo porque ataca os jardins. Além do mais a proibição é restringida aos mais velhos.

Atrás das crenças e das proibições particulares, se esboça um esquema fundamental cujas propriedades formais subsistem, independentemente das relações entre tal espécie animal ou vegetal e tal clã, subclã ou linhagem, através dos quais se manifesta.

---

<sup>1</sup> Nesta perspectiva notar-se-á que os dois mitos de origem do totemismo que acabamos de resumir e comparar também podem ser considerados como mitos de origem da metáfora. E, como a estrutura metafórica é em geral o próprio dos mitos, estes constituem, portanto, metáforas de segundo grau.

Assim, o delfim possui uma afinidade especial com a linhagem korokoro do clã tafua. Quando um animal fica encalhado na praia, os membros deste grupo de parentesco levam-lhe uma oferenda de alimento vegetal fresco, chamado *putu*: «oferenda sobre o túmulo de um recentemente falecido». A carne é em seguida cozida e repartida entre os clãs, com exceção do grupo de parentesco em questão, para o qual a carne é *lapu* uma vez que o delfim é a encarnação preferida do seu *atua*.

As regras de distribuição atribuem a cabeça aos fangarere, a cauda aos tafua, a parte da frente do corpo aos taumako, e a parte de trás aos kafika. Os dois clãs cuja espécie vegetal (inhame e taro) é um «corpo» de deus têm assim direito a partes «corpo», e os dois cuja espécie (coco e fruta-pão) é uma «cabeça» de deus recebem as extremidades (cabeça e cauda). A forma de um sistema de relações é estendida de maneira coerente a uma situação que, à primeira vista, pareceria ser-lhe completamente estranha. E, assim como entre os ojibwa, um segundo sistema de relações com o mundo sobrenatural, envolvendo proibições alimentares, se combina com uma estrutura formal, permanecendo no entanto nitidamente distinta, enquanto que a hipótese totêmica levaria a confundi-los. As espécies divinizadas, objeto destas proibições, constituem sistemas separados daquele das funções de clãs, elas mesmas relacionadas com a alimentação vegetal; assim, o polvo, assemelhado à montanha, cujas torrentes são como tentáculos, e, pelo mesmo motivo, ao sol com seus raios; e as enguias, lacustres e marinhas, que são motivo de uma proibição alimentar tão severa que às vezes o só olhar para elas provoca vômito.

Como Firth, pode-se concluir que em Tikopia o animal não é concebido nem como um emblema, nem como um ancestral, nem como um parente. O respeito e as proibições que cercam certos animais se explicam, de modo complexo, por estas três idéias: o grupo se origina de um ancestral; o deus se encarna num animal; e existiu nos tempos míticos uma relação de aliança entre o ancestral e o deus. O respeito para com o animal lhe advém indiretamente.

Por outro lado, as atitudes para com as plantas e animais se opõem entre si. Há rituais agrícolas, mas nenhum rito de pesca ou de caça. Os *atua* se manifestam aos homens sob forma animal, nunca sob forma vegetal. As proibições alimentares, quando existem, referem-se aos animais, não aos vegetais. A relação dos deuses com as espécies vegetais é simbólica, sua relação com as espécies animais é real; no caso dos vegetais, a relação se estabelece ao nível da

espécie, enquanto que uma espécie animal nunca é *atua*, mas apenas tal animal, em tais circunstâncias particulares. Enfim, as plantas «marcadas» por comportamentos diferenciais são sempre comestíveis; no caso dos animais, porém, acontece o contrário. Reencontrando uma fórmula de Boas, quase palavra por palavra, Firth tira, num rápido confronto dos fatos de Tikopia com o conjunto das observações da Polinésia, a lição de que o totemismo não constitui um fenómeno *sui generis*, mas um caso particular, no quadro geral das relações entre o homem e os elementos de seu meio natural (p. 398).

#### 4

Os fatos documentados entre os maori, mais distantes da concepção clássica do totemismo, se ligam tão diretamente aos evocados em Tikopia que reforçam ainda mais a demonstração. Se certos lagartos são respeitados como guardiães de grutas funerárias e de árvores onde capturam pássaros com o auxílio de armadilhas, é porque o lagarto representa o deus Whiro, que é a doença e a morte personificadas. Certamente existe um laço de descendência entre os deuses e os elementos ou seres naturais: da união do rochedo e da água nasceram todas as variedades de areia, de pedregulhos, de rochas areníticas e os outros minerais: nefrita, sílex, lava, escória, e também os insetos, os lagartos e os vermes. Os deuses e deusas Tane-nui-a-Rangui e Kahu-parauri geraram todos os pássaros e todos os frutos da floresta; Rongo é o ancestral das plantas cultivadas, Tangaroa, dos peixes, Haumia, das plantas selvagens (BEST).

*Para os maoris o universo inteiro se desdobra à maneira de uma gigantesca parentela, onde o céu e a terra representam os primeiros ancestrais de todos os seres e de todas as coisas: o mar, a areia das margens, os bosques, os pássaros, os homens. Dir-se-ia que o indígena não se sente à vontade, se não pode — e não deseja nos mínimos detalhes — delinear os laços de parentesco que o unem aos peixes do oceano, ou ao viajante ao qual oferece hospedagem. É com verdadeira paixão que o maori nobre perscruta as genealogias, comparando-as com a dos convidados, procurando descobrir ancestrais comuns, e discriminando bem as linhas mais velhas e as mais recentes. Cita-se o exemplo do indivíduo cuja memória conservava, em boa ordem, genealogias incluindo até 1400 pessoas (PRYTZ-JOHANSEN, p. 9).*

A Nova Zelândia nunca foi citada como fonte de exemplos típicos de totemismo. Mas ela constitui um caso limite, que permite distinguir em estado puro categorias mutuamente exclusivas, cujas hipóteses totêmicas eram obriga-

das a afirmar a compatibilidade. A razão é que os animais, os vegetais e os minerais são verdadeiramente concebidos como ancestrais pelos maori e não podem desempenhar o papel de totens. Como nos mitos «evolucionistas» de Samoa, uma série, formada de elementos dependentes das três grandes ordens naturais, é concebida em continuidade sob o duplo ponto de vista: genético e diacrônico. Ora, se seres ou elementos naturais estão em relação de ancestrais e de descendentes, uns em relação aos outros, e, todos juntos, em relação aos homens, cada um deles torna-se incapaz de desempenhar sozinho o papel de ancestral frente a um grupo humano determinado. Para empregar uma terminologia moderna, o totemismo, onde os clãs se consideram todos originados de espécies diferentes, deve ser por isso plurigenista (ao passo que o pensamento polinésio é monogenista). Mas este plurigenismo oferece, ele mesmo, um caráter muito particular, uma vez que, como em certos jogos de cartas, o totemismo espalha sobre a mesa todas as cartas no início do jogo: não tem mais nada a dizer para ilustrar as etapas da transição entre o ancestral animal ou vegetal e seu descendente humano. De um a outro, a passagem é, pois, concebida necessariamente como descontínua (sendo, além disso, simultâneas, todas as passagens do mesmo tipo): verdadeiras mudanças de «ponto de vista», excluída toda contigüidade sensível entre o estado inicial e o final. Tão distanciadas quanto possível do modelo evocado pelas gêneses naturais, as gêneses totêmicas limitam-se a aplicações, projeções ou dissociações: consistem em relações metafóricas, cuja análise pertence mais a uma «etno-logia» que a uma «etno-biologia»: dizer que o clã A «descende» do urso e que o clã B «descende» da águia nada mais é que uma maneira concreta e abreviada de colocar o relacionamento entre A e B como análogo a um relacionamento entre as espécies.

Da mesma maneira que ajuda a esclarecer a confusão entre as noções de gênese e de sistema, a etnografia maori permite desfazer uma outra confusão (que procede da mesma ilusão totêmica) entre a noção de totem e a de mana. Os maori definem cada ser, ou tipo de ser, pela sua «natureza» ou «norma», *tika*, e pela sua função particular, seu comportamento distintivo, *tikanga*. Concebidas assim sob um aspecto diferencial, as coisas e os seres se distinguem pelo *tupu*, que lhes advém de dentro, e cuja idéia se opõe àquela do *mana*, que lhes advém de fora, e que constitui antes um princípio de indistinção e de confusão.

*O sentido de mana tem muito em comum com o sentido de tupu, mas diferem totalmente em um ponto significativo. Os dois termos evocam o desdobramento, a atividade e a vida; mas, enquanto tupu é a expressão da natureza das coisas e dos seres humanos a desabrochar, mana exprime uma participação, uma forma ativa de acompanhamento que, por natureza, jamais está ligada de forma indissociável a uma coisa, ou ser humano singular (PRYTZ-JOHANSEN, p. 85).*

Ora, os costumes relativos aos tabus (*tapu*, é preciso não confundi-lo com *tupu*) se situam, igualmente, no plano de uma descontinuidade que não autoriza o tipo de amálgama (comumente tentado por Durkheim e sua escola) entre as noções de mana, de totem e de tabu:

*O que faz dos costumes tapu uma instituição é... um profundo respeito pela vida, um pasmor, em que predomina ora a honra, ora o medo. Este pasmor não é causado pela vida em geral mas pela vida em suas várias manifestações e nem mesmo a todas: somente à vida fechada no círculo do grupo de parentesco, estendida aos jardins, às florestas, e aos locais de pesca, e que encontra sua mais alta expressão na pessoa do chefe, bem como nas suas riquezas e seus lugares sagrados (PRYTZ-JOHANSEN, p. 198).*

# O NOMINALISMO AUSTRALIANO

### 1

EM 1920, VAN GENNEP constatou quarenta e uma teorias diferentes do totemismo, das quais, sem dúvida alguma, as mais importantes e as mais recentes foram edificadas tendo por base os fatos australianos. Não é pois surpreendente que seja a partir dos mesmos fatos que o eminente especialista contemporâneo da Austrália A. P. Elkin tentou retomar o problema, inspirando-se ao mesmo tempo num método empírico e descritivo e nos quadros analíticos definidos alguns anos antes por Radcliffe-Brown.

Elkin segue tão de perto a realidade etnográfica que se torna indispensável relembrar primeiro certos dados elementares sem os quais seria impossível seguir sua exposição.

Várias medidas da radioatividade residual do carbono 14 já permitem fazer remontar a entrada do homem na Austrália para além do VIII milênio. Hoje não se admite mais que durante este enorme lapso de tempo os indígenas australianos tenham se mantido completamente isolados do mundo exterior: pelo menos no litoral norte, os contatos e as trocas com a Nova Guiné devem ter sido numerosos (quer diretamente, quer pelas ilhas do Estreito de Torres), e com a Indonésia meridional. Contudo, é provável que, relativamente falando, as sociedades australianas tenham evoluído, no seu conjunto, como sistema fechado, para um grau bem mais elevado que outras sociedades em outras partes do mundo. Assim se explicam os numerosos traços que têm em comum, sobretudo no campo da religião e da organização social, e a distribuição comumente característica de modalidades que se originam de um mesmo tipo.

Todas as sociedades ditas «sem classes» (isto é, sem metades, secções ou subsecções) ocupam uma posição periférica no litoral da terra de Dampier, da terra de Arnhem, do golfo de Carpentária, da península do cabo York, da Nova Gales do Sul, de Victória e da grande baía australiana. Poder-se-ia explicar esta distribuição ou por que estas formas fossem as mais arcaicas e teriam subsistido ao esta-



do de vestígios na periferia do continente, ou — o que é mais provável — como um resultado da desagregação marginal dos sistemas de classes.

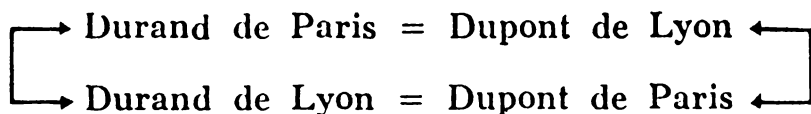
As sociedades de metades matrilineares (sem secções, nem subsecções) têm uma distribuição meridional; ocupam maciçamente o sudeste (sul de Queensland, Nova Gales do Sul, Victória e o leste da província meridional); e também uma pequena zona costeira a sudoeste da província ocidental.

As sociedades de metades patrilineares (com secções ou subsecções) se situam na região norte do continente desde a terra de Dampier até à península do cabo York.

Encontramos enfim as organizações de 4 secções a noroeste (a região dos desertos e até a costa ocidental) e a nordeste (Queensland), de ambos os lados da região central que é ocupada pelas organizações de 8 subsecções (desde a terra de Arnhem e da península do cabo York até à região do lago Eyre ao sul).

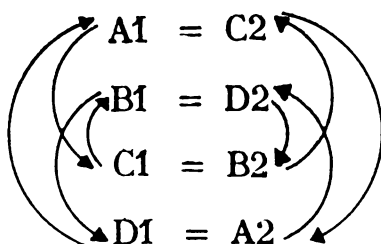
Lembremos rapidamente em que consistem estas organizações de «classes matrimoniais». Isto é necessário apenas para as metades, já que estas se definem pela simples regra de que um indivíduo que pertence a uma metade (por descendência patrilinear ou matrilinear, uma vez que os dois casos se encontram na Austrália), deve obrigatoriamente tomar seu cônjuge na outra metade.

Imaginemos agora dois grupos residindo em territórios distintos, fiéis, cada um por sua própria conta, à regra da exogamia das metades, e admitamos (uma vez que é o caso mais freqüente, mas cuja hipótese inversa daria um resultado simétrico) que a descendência seja matrilinear. Para se unir, estes dois grupos decidem que seus respectivos membros só podem tomar seu cônjuge no outro grupo e que a mulher e as crianças residirão com o pai. Chame-mos Durand e Dupont as duas metades matrilineares e Paris e Lyon, os dois grupos locais. A regra de casamento e de descendência será:



que se lê: se um homem Durand, de Paris, se casa com uma mulher Dupont, de Lyon, as crianças serão Dupont (como sua mãe) e de Paris (como seu pai). É isto que chamamos um sistema de quatro secções, ou de tipo kariera, do nome de uma tribo da Austrália ocidental.

Passa-se a um sistema de 8 subsecções fazendo o mesmo raciocínio, mas a partir de 4 grupos locais em vez de 2. Utilizando uma notação simbólica onde as letras representam os grupos locais patrilineares, e os algarismos as metades matrilineares, e onde, qualquer que seja o sentido da leitura (da esquerda para a direita ou da direita para a esquerda), o primeiro binômio representa o pai, o segundo a mãe, a flecha ligando o binômio da mãe ao das crianças (sistema dito aranda) obteremos o diagrama:



A razão de ser destas regras foi bem exposta por Van Genep:

... A exogamia tem por consequência e provavelmente por objetivo ligar entre si certas sociedades especiais que sem isto normalmente não entrariam em um contato maior do que os pedreiros de Ruão e os cabeleireiros de Marselha. Estudando deste ponto de vista os quadros matrimoniais... constatamos que o elemento positivo da exogamia é também socialmente tão forte quanto seu elemento negativo, mas que aí, como em todos os códigos, só especificamos o que é proibido... A instituição, sob estes dois aspectos indissolúveis, serve pois para reforçar a coesão, não tanto dos membros do clã entre si, como também dos diversos clãs frente à sociedade em geral. É estabelecido um cruzamento matrimonial de geração em geração, tanto mais complicado porque a tribo, unidade política, existe há mais tempo e se dividiu em um maior número de frações, cruzamento e mistura alternativa da qual a exogamia assegura a regularidade e o retorno periódico (VAN GENEP, p. 351).

Esta interpretação, que é também a nossa (cf. *Les Structures élémentaires de la parenté*), parece-nos, ainda agora, preferível à que Radcliffe-Brown sustentou até nos seus últimos escritos e que consiste em deduzir de uma dupla dicotomia os sistemas de 4 secções: a das metades matrilineares (que não oferece objeções) e a das linhas masculinas em gerações alternadas, nomeadas ou não nomeadas. Com efeito, acontece freqüentemente na Austrália que as linhagens de homens são divididas em duas categorias, compreendendo: uma, as gerações de número par, outra, as gerações de número ímpar, contando-se a partir da geração «Ego». Assim, um indivíduo macho será incluído na mes-

ma categoria que seu avô e neto, ao passo que o pai e os filhos pertencerão a outra categoria. Mas será impossível interpretar esta classificação, a menos que vejamos aí uma conseqüência, direta ou indireta, resultando do jogo de regras de casamento e de descendência já complexas. Logicamente, não podemos torná-lo um fenômeno primeiro. Pelo contrário, toda sociedade ordenada, qualquer que seja sua organização e seu grau de complexidade, deve se definir de uma ou de outra maneira, em termos de residência; é, pois, legítimo recorrer a uma regra particular de residência como a um princípio estrutural.

Em segundo lugar, a interpretação baseada numa dialética da residência e da filiação tem a imensa vantagem de permitir a integração dos clássicos sistemas australianos — *kariera* e *aranda* — numa tipologia geral que não deixa fora nenhum sistema dito irregular. Se é inútil insistir aqui sobre este segundo aspecto é porque esta tipologia geral se funda exclusivamente nos caracteres sociológicos e deixa de lado as crenças e costumes totêmicos: estes ocupam um lugar secundário entre os *kariera*, e, mesmo que não se possa dizer a mesma coisa dos *aranda*, suas crenças e costumes totêmicos, por importantes que sejam, se manifestam num plano inteiramente distinto daquele das regras matrimoniais sobre as quais não parecem influenciar.

## 2

A originalidade da tentativa de Elkin consiste precisamente em retomar o estudo das sociedades australianas sob o ponto de vista do totemismo. Propõe três critérios para definir um sistema totêmico: *a forma*, ou a maneira pela qual os totens são distribuídos entre os indivíduos e os grupos (em função do sexo ou da filiação a um clã, a uma metade, etc.); *a significação*, segundo o papel desempenhado pelo totem frente ao indivíduo (como assistente, guardião, companheiro ou símbolo do grupo cultural); *a função*, que corresponde ao papel desempenhado pelo sistema totêmico no grupo (regulamentação dos casamentos, sanções sociais e morais, filosofia, etc.).

Além disso Elkin privilegiou duas formas de totemismo. O totemismo «individual», encontrado sobretudo no sudeste da Austrália. Ele implica numa relação entre o feiticeiro e esta ou aquela espécie animal, geralmente répteis. O animal presta sua assistência ao feiticeiro, de um lado na

qualidade de agente benéfico ou maléfico, de outro, como mensageiro ou espião. Conhecemos casos em que o feiticeiro exhibe um animal domado como prova de seu poder. Esta forma de totemismo foi observada em Nova Gales do Sul entre os kamilaroi e os kurnai e encontramos-na no território do Norte até à terra de Dampier sob a forma de crença em serpentes míticas que vivem no interior do corpo dos feiticeiros. A identidade postulada entre o totem e o homem traz consigo uma proibição alimentar, uma vez que consumir o animal equivaleria a um autocanibalismo. Mais precisamente, a espécie zoológica aparece como um termo mediador entre a alma da espécie e a alma do feiticeiro.

O totemismo «sexual» existe desde a região do lago Eyre até à costa da Nova Gales do Sul e de Victória. Os dieri colocam os sexos em relação com duas plantas. Às vezes também «pássaros» são invocados: morcego e coruja (Dieri); morcego e pica-pau (Worimi); «corruíra» (*emuwren*) e «toutinegra» (*superb-warbler*) (Kurnai); «corruíra» e morcego (Yuin). Em todas estas tribos os totens citados servem de emblema a um grupo sexual. Se um totem masculino ou feminino é ferido por um representante de outro sexo, todo o grupo sexual se sente insultado e segue-se uma luta entre homens e mulheres. Esta função emblemática repousa na crença de que cada grupo sexual forma uma comunidade viva com a espécie animal. Como dizem os wotjobaluk: «A vida de um morcego é uma vida de homem». Não se sabe bem como os indígenas interpretavam esta afinidade: crença na reencarnação de cada sexo sob a forma animal correspondente, ou numa relação de amizade ou de fraternidade, ou ainda por mitos onde figuravam ancestrais trazendo nomes de animais.

Com raras exceções, apenas encontradas no litoral da Nova Gales do Sul e de Victória, o totemismo sexual aparece associado a metades matrilineares. Donde a hipótese de que o totemismo sexual poderia corresponder a um desejo de «marcar» mais fortemente o grupo feminino: entre os kurnai as mulheres constrangiam os homens, reservados demais para lhes propor casamento, matando um totem masculino: resultava então uma luta que só o contrato de casamento podia pôr fim. Entretanto, Roheim encontrou o totemismo sexual ao longo do rio Finke entre alguns aranda do Noroeste e entre alguns aluridja. Ora, os aranda têm metades patrilineares de carácter cerimonial, dissociadas ao mesmo tempo dos cultos totêmicos locais, e de um totemismo de forma «concepcional», ao qual voltaremos. Contudo,

outros costumes ou instituições se assemelham aos dos kurnai. Também entre os aranda as mulheres têm às vezes a iniciativa: normalmente para definir o totem de seu filho, anunciando ela mesma o lugar da concepção; e, por ocasião de danças cerimoniais especificamente femininas e de inspiração erótica. Enfim, ao menos em certos grupos aranda, o totem maternal é respeitado do mesmo modo que o do sujeito (Ego).

### 3

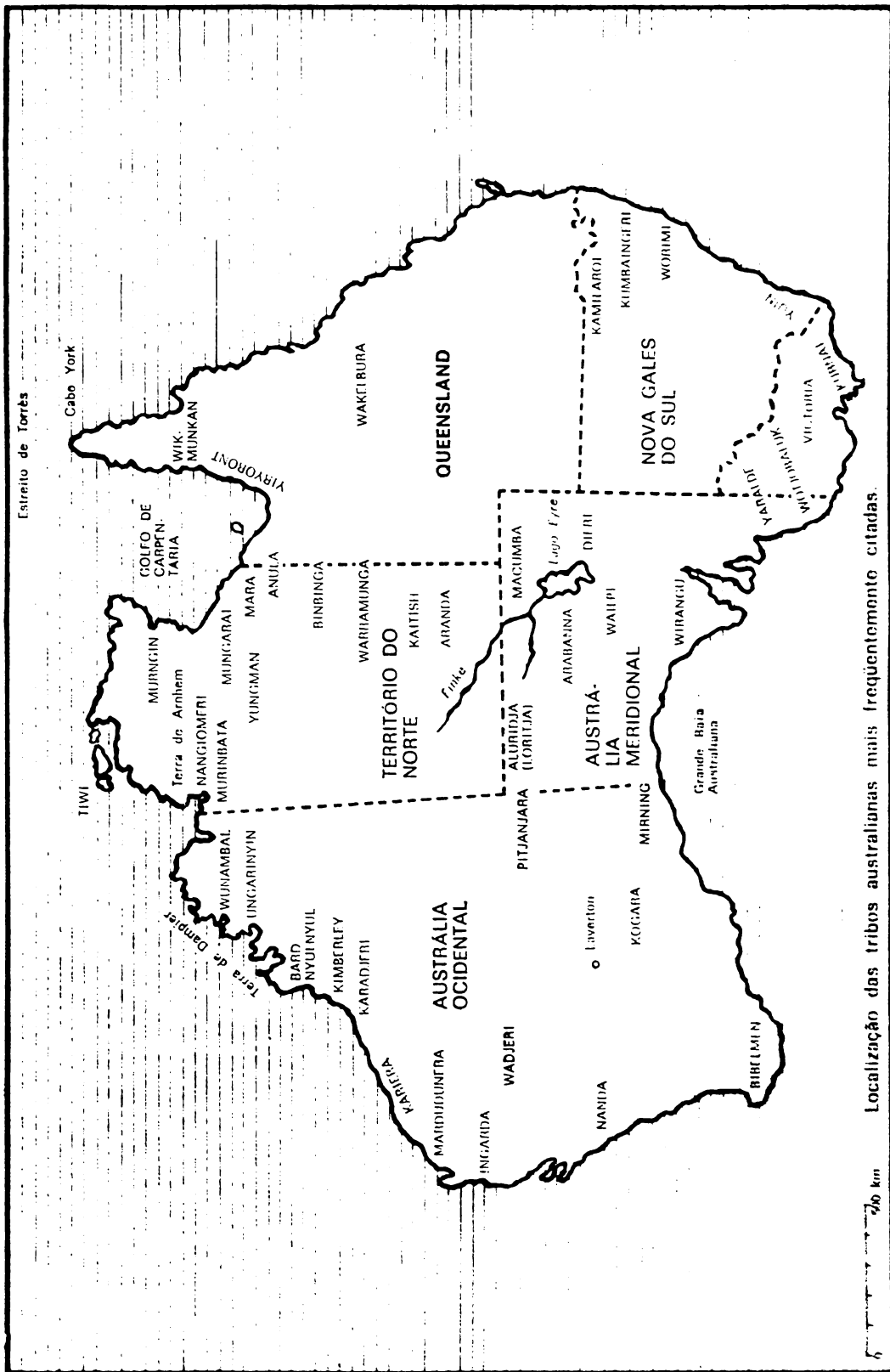
O grande problema do totemismo australiano é o da sua relação com as regras de casamento. Vimos que estas colocam em jogo — nas suas formas mais simples — divisões e subdivisões do grupo em metades, secções e subsecções. Nada mais tentador que interpretar esta série segundo a ordem «natural»: 2, 4, 8. As secções resultariam então de um desdobramento das metades e as subsecções de um desdobramento das secções. Mas que papel cabe nesta gênese às estruturas propriamente totêmicas? E, em termos mais gerais, que relações existem nas sociedades australianas entre a organização social e a religião?

Em relação a isto, os aranda setentrionais têm há muito tempo atraído a atenção, pois, embora possuam grupos totêmicos, grupos locais e classes matrimoniais, não existe entre eles nenhuma relação clara entre os três tipos de estruturas que parecem situar-se em planos diferentes e cada uma funcionar de maneira independente. Em compensação, na fronteira do Kimberley Oriental e do Território do Norte, constatamos uma junção das estruturas sociais e das estruturas religiosas; mas, por este motivo, as primeiras deixam de assegurar a regulamentação dos casamentos. Então, tudo se passa como se:

*as subsecções, secções e metades... [fossem] formas de totemismo, [um meio de definir] as relações do homem [não com a sociedade mas] com a natureza... (ELKIN [2], p. 66).*

Com efeito, nesta região, não é na filiação ao grupo, mas na relação de parentesco que nos baseamos para permitir ou proibir o casamento.

Não vale o mesmo para certas sociedades de subsecções? Na parte oriental da terra de Arnhem as subsecções possuem totens distintos, isto é, as regras de casamento e as afiliações totêmicas coincidem. Entre os mungarai e os yungman do Território do Norte e do Kimberley, onde os



Localização das tribos australianas mais frequentemente citadas.

400 km

totens são associados a certos lugares específicos e não a grupos sociais, as coisas vêm a dar no mesmo, graças à engenhosa teoria de que os espíritos fetais sempre se preocupam em fazer morada no ventre de uma mulher da subsecção desejada, para que a coincidência teórica entre totem e subsecção seja respeitada.

É completamente diferente entre os kaitish, os aranda setentrionais e os loritja do Noroeste. Seu totemismo é «concepcional», isto é, o totem atribuído a cada criança não é mais o de seu pai ou de sua mãe ou ainda de seu avô, mas o animal, planta ou fenômeno natural, associado pelos mitos à localidade na qual (ou perto da qual) a mãe sentiu o início de sua gravidez. Provavelmente esta regra, aparentemente arbitrária, é freqüentemente corrigida graças ao cuidado empregado pelos espíritos fetais em escolher mulheres que sejam da mesma subsecção da mãe do ancestral totêmico. Continua válido, como Spencer e Gillen explicaram outrora, que uma criança aranda não pertence necessariamente nem ao grupo totêmico de seu pai, nem ao de sua mãe, e que, conforme o acaso do lugar em que a futura mãe tomou consciência de seu estado, as crianças originadas dos mesmos pais podem pertencer a totens diferentes.

Por conseguinte, a existência de subsecções não permite identificar sociedades outrora assimiladas em função deste critério. Às vezes, as subsecções se confundem com os grupos totêmicos, sem assegurar a regulamentação dos casamentos, deixados à determinação do grau de parentesco. Às vezes as subsecções funcionam como classes matrimoniais, mas assim não têm mais relacionamento direto com as afiliações totêmicas.

Encontra-se a mesma incerteza no caso das sociedades de secções. Ora o totemismo é igualmente seccional, ora numerosos clãs totêmicos são repartidos em quatro grupos correspondendo a quatro secções. Como um sistema seccional determina para as crianças uma secção que difere da de um e outro dos pais (de fato, a secção alterna-se com a da mãe no seio da mesma metade, modo de transmissão ao qual damos o nome de descendência matrilinear indireta), as crianças vêm a ter totens que diferem necessariamente dos totens dos pais.

As sociedades de metades sem secções nem subsecções têm uma distribuição periférica. No Noroeste australiano estas metades são nomeadas segundo duas espécies de cangurus; no Sudoeste segundo dois pássaros: cacatua bran-

co e gralha, ou falcão e gralha; no Leste, segundo duas variedades de cacatua, branca e preta respectivamente, etc.

Este dualismo estende-se a toda a natureza, pois, ao menos teoricamente, todos os seres e todas as manifestações são repartidas entre as duas metades: tendência já latente entre os aranda, porque seus totens enumerados, ultrapassando em muito 400, são reagrupados em umas 60 categorias. As metades não são necessariamente exogâmicas, contanto que sejam respeitadas as regras de exogamia totêmica local e de parentesco. Enfim, as metades podem existir sozinhas, como é o caso nas sociedades periféricas, ou acompanhadas de secções, de subsecções, ou destas duas formas. Assim, as tribos da região de Laverton têm secções mas não têm metades, nem subsecções; na terra de Arnhem notamos tribos de metades e de subsecções, mas sem secções. Enfim, os nangiomeri têm somente subsecções, sem metades nem secções. Parece pois que as metades não surgem de uma série genética, fazendo delas uma condição necessária das secções (como estas por sua vez seriam a condição das subsecções); que sua função não seja, necessária e automaticamente, a de regulamentar os casamentos; e que seu caráter mais constante esteja em relação com o totemismo pela bipartição do universo em duas categorias.

#### 4

Consideremos agora a forma de totemismo que Elkin chama «totemismo de clã». Os clãs australianos podem ser patrilineares ou matrilineares ou ainda «concepcionais», isto é, agrupando todos os indivíduos supostamente concebidos no mesmo lugar. Qualquer que seja o tipo do qual dependam os clãs, estes são normalmente totêmicos, isto é, seus membros observam proibições alimentares com relação a um ou a vários totens, e têm o privilégio ou a obrigação de celebrar ritos para garantir a multiplicação da espécie totêmica. A relação que une os membros do clã a seus totens é definida, segundo as tribos, como genealógica (sendo o totem o ancestral do clã), ou local (quando uma horda é ligada a seus totens por intermédio de seu território, onde se encontram os sítios totêmicos, lugares nos quais se imagina que residem os espíritos, saídos do corpo do ancestral mítico). A relação para com o totem pode mesmo ser simplesmente mítica, como no caso das organizações de secções onde, no interior de sua metade matrilinear, um



homem pertence à mesma secção que o pai de seu pai e possui os mesmos totens que ele.

Os clãs matrilineares predominam na Austrália oriental, em Queensland, na Nova Gales do Sul, na parte ocidental de Victória e também numa pequena região a sudoeste da Austrália Ocidental. Com efeito, da pretensa ignorância do papel do pai na concepção (que é mais provavelmente uma negação) resulta que a criança recebe de sua mãe uma carne e um sangue continuamente perpetuados em linha feminina. Dizem então que os membros de um mesmo clã formam «uma só carne» e, nos idiomas a leste da Austrália Meridional, o mesmo termo que designa a carne designa também o totem. Desta identificação carnal do clã e do totem decorrem, ao mesmo tempo, a regra da exogamia de clã, no plano social, e as proibições alimentares, no plano religioso: o semelhante não deve confundir-se com o semelhante seja por alimentação ou por cópula.

Em tais sistemas cada clã possui geralmente um totem principal e um número muito elevado de totens secundários e terciários, organizados em ordem decrescente. Enfim, todos os seres, coisas e fenômenos naturais são englobados num verdadeiro sistema. A estrutura do universo reproduz a estrutura da sociedade.

Encontramos os clãs de tipo patrilinear na Austrália Ocidental, no Território do Norte, na península do Cabo York e, na costa, nas fronteiras da Nova Gales do Sul e do Queensland. Estes clãs são totêmicos como os clãs matrilineares, mas diferentemente destes últimos, cada um se confunde com uma horda local patrilinear, estabelecendo assim o laço espiritual com o totem, não mais carnalmente mas localmente, por intermédio dos sítios totêmicos situados no território da horda. Duas conseqüências decorrem desta situação: ou a transmissão se faz também em linha paterna, ou esta transmissão é de tipo «concepcional».

No primeiro caso o totemismo patrilinear não acrescenta nada à exogamia local. Religião e estrutura social estão numa relação harmônica: do ponto de vista do status dos indivíduos, elas se correspondem. No caso dos clãs matrilineares constatamos o inverso, pois a residência, sendo sempre patrilocal na Austrália, a relação entre regra de descendência e regra de residência era então desarmônica, organizando seus respectivos efeitos para definir um status individual que nunca é exatamente o de um ou de outro

dos pais.<sup>1</sup> Por outro lado, não existe uma relação entre o totemismo e a teoria indígena da procriação. A filiação ao mesmo totem exprime somente um fenômeno local: a solidariedade da horda.

Quando a determinação do totem se faz pelo método concepcional (quer se trate, como entre os aranda, do sítio da concepção ou, no oeste da Austrália Meridional, do lugar de nascimento) a situação se complica: sendo a residência, também nesse caso, patrilocal, a concepção e o nascimento têm todas as chances de se efetuar no território da horda paterna mantendo assim, na regra de transmissão dos totems, um caráter patrilinear indireto. No entanto, podem ocorrer exceções, sobretudo quando as famílias se deslocam, e em tais sociedades é apenas provável que o totem das crianças permaneça incluído no número dos da horda paterna. Quer se trate de uma conseqüência ou de um fenômeno concomitante não encontramos nenhuma regra de exogamia totêmica entre os aranda (ao menos entre os do Norte). Estes abandonam a regulamentação da exogamia nas relações de parentesco ou no sistema das subseções, as quais são inteiramente independentes dos clãs totêmicos.<sup>2</sup>

É evidente que, de maneira correlativa, as proibições alimentares sejam flexíveis e mesmo às vezes inexistentes (como entre os yaralde) nas sociedades de clãs patrilineares, ao passo que as formas estritas parecem estar sempre associadas aos clãs matrilineares.

Contentar-nos-emos em citar, de memória, uma última forma de totemismo, descrita por Elkin: o totemismo «de sonho» (*dream totemism*) encontrado no noroeste entre os karadjeri e em duas regiões do oeste da Austrália Meridional entre os dieri, macumba e loritja. O totem «de sonho» pode ser revelado à futura mãe quando ela sente os primeiros sintomas de sua gravidez, às vezes após a ingestão de uma carne que lhe parece de essência sobrenatural porque é gordurosa demais. O totem «sonhado» permanece distinto do totem «cultural», determinado pelo lugar de nascimento da criança.

---

<sup>1</sup> Os termos *harmônico* e *desarmônico* foram definidos, e suas implicações estudadas, em *Les Structures élémentaires de la parenté*.

<sup>2</sup> Sobre este ponto, contestam-se hoje as observações de Spencer e Gillen. Voltaremos a isto numa outra obra. Contentemo-nos em notar aqui que, mesmo na interpretação moderna (ELKIN [3]), as instituições aranda permanecem marcadas diferencialmente em relação com as de seus vizinhos do Norte e do Sul.

Depois de uma longa análise, retomada e completada por outros trabalhos, e que aqui só resumimos e comentamos brevemente, Elkin conclui que existem na Austrália formas heterogêneas de totemismo. Estas podem se acumular: assim, os dieri, que vivem no noroeste da Austrália Meridional, possuem simultaneamente um totemismo de metade, um totemismo sexual, um totemismo de clã matrilinear e um totemismo cultural ligado à residência patrilocal. Além disso, entre estes indígenas, o totem cultural do irmão da mãe é respeitado pelo filho da irmã, como também o de seu pai (o único que ele mesmo transmitirá a seus filhos). No norte de Kimberley encontramos associados totemismos de metade, de horda patrilinear local e de sonho. Os aranda do sul têm cultos totêmicos patrimlineares (que se confundem com os totens de sonho) e cultos totêmicos herdados do irmão da mãe, enquanto que, entre os outros aranda, encontramos um totemismo concepcional individual, associado ao respeito ao totem materno.

Convém pois distinguir «espécies» irreduzíveis: o totemismo individual; o totemismo social, no seio do qual distinguiremos, como tantas variedades, os totemismos sexual, de metade, de secção, de subsecção e de clã (quer patrilinear, quer matrilinear); o totemismo cultural, de essência religiosa, que comporta duas variedades: uma patrilinear, outra concepcional; e finalmente, o totemismo de sonho que pode ser social ou individual.

## 5

Como se vê, a tentativa de Elkin principia como uma sã reação contra as associações imprudentes ou impudentes às quais os teóricos do totemismo recorrem para constituir-lo sob forma de instituição única e presente num grande número de sociedades. Não há dúvida alguma que o imenso esforço de investigação empreendido pelos antropólogos australianos, seguindo Radcliffe-Brown, e especialmente por Elkin permanece como a base indispensável de toda nova interpretação dos fatos australianos. Sem faltar com a admiração à qual tem direito uma das mais fecundas escolas antropológicas contemporâneas, e a seu ilustre chefe, podemos perguntar-nos se este, no plano teórico assim como no metodológico, não se deixou aprisionar num dilema que de modo algum era sem solução.

Ainda que seu estudo se apresente sob uma forma objetiva e empírica, parece que Elkin busca reconstruir sobre o terreno devastado pela crítica americana. Sua atitude

frente a Radcliffe-Brown é mais equívoca. Como veremos mais adiante Radcliffe-Brown se pronunciou sobre o totemismo em 1929 em termos tão negativos como os de Boas; insistiu mais, entretanto, nos fatos australianos, propondo distinções que praticamente são as mesmas que as retomadas por Elkin. Mas, enquanto Radcliffe-Brown utilizava estas distinções para fazer estourar, se assim podemos dizer, a noção de totemismo, Elkin toma outro rumo: a partir da diversidade das formas australianas de totemismo, ele não conclui, após Tylor, Boas e após o próprio Radcliffe-Brown, que a noção de totemismo é inconsistente e que uma revisão atenta dos fatos levaria a dissolvê-la. Limita-se a contestar sua unidade como se acreditasse que poderia salvar a realidade do totemismo, reduzindo-o a uma multiplicidade de formas heterogêneas. Para ele não há mais *totemismo*, mas *totemismos*, em que cada um deles existe como entidade irreduzível. Em lugar de contribuir para destruir a hidra (e num terreno em que esta ação foi decisiva em razão do papel desempenhado pelos fatos australianos na elaboração das teorias totêmicas), Elkin a corta em pedaços e faz as pazes com eles. Mas é a noção mesma do totemismo que é ilusória e não somente a sua unidade. Em outras palavras, Elkin crê poder *reificar* o totemismo apenas atomizando-o. Parodiando a fórmula cartesiana, poderíamos dizer que ele divide a dificuldade *sob o pretexto* de melhor resolvê-la.

A tentativa seria inofensiva e poderia ser simplesmente classificada como a 42ª, 43ª, ou a 44ª teoria do totemismo se — ao contrário da maioria de seus predecessores — seu autor não fosse um grande etnógrafo de campo. Em semelhante caso, a teoria corre o risco de ricochetear na realidade empírica e desagregá-la sob o choque. E foi o que aconteceu: poderíamos preservar a homogeneidade e a regularidade dos fatos australianos (que explicam seu lugar eminente na reflexão antropológica), mas sob a condição de renunciar ao totemismo como a um modo sintético de sua realidade; ou então mantendo — mesmo na pluralidade — o totemismo como série real, expor-nos-íamos a que os fatos mesmos fossem contaminados por este pluralismo. Em vez de deixar estourar a doutrina para melhor respeitar os fatos Elkin dissocia-os para que a doutrina seja preservada. Mas, querendo conservar a todo custo uma realidade para o totemismo, ele arrisca reduzir a etnografia australiana a uma coleção de fatos heterogêneos entre os quais se torna impossível restabelecer uma continuidade.

Em que estado, portanto, Elkin encontrou a etnografia australiana? Sem dúvida alguma ela estava prestes a succumbir às devastações do espírito de sistematização. Era por demais tentador, já o dissemos, considerar somente as formas que pareciam melhor organizadas, dispô-las em ordem de complexidade crescente, enfim, subestimar resolutamente aqueles aspectos seus que — como o totemismo aranda — eram dificilmente integráveis.

Mas, diante de uma situação desse tipo, podemos reagir de duas maneiras: ou jogando a criança junto com a água do banho, como dizem os ingleses, isto é, abandonando toda esperança de interpretação sistemática, em vez de retomá-la com novos esforços, ou confiando suficientemente nos esboços de ordem já entrevistos para alargar as perspectivas e procurar um ponto de vista geral que permita integrar as formas cuja regularidade é adquirida e aquelas cuja resistência à sistematização se explica talvez não por características intrínsecas, mas porque as definimos mal, analisamo-las de forma incompleta, ou as examinamos sob um ângulo muito estreito.

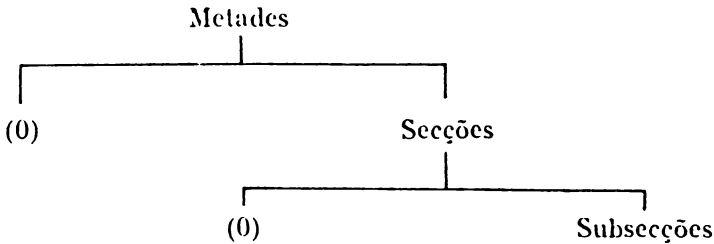
O problema é colocado precisamente nesses termos, por ocasião das regras de casamento e dos sistemas de parentesco; num outro trabalho, tentamos formular uma interpretação de conjunto, capaz de explicar, ao mesmo tempo, os sistemas cuja análise teórica já estava feita, e de outros ainda tidos por irregulares ou aberrantes. Mostramos que, *se fosse mudada a concepção que em geral tínhamos das regras de casamento e dos sistemas de parentesco*, seria possível dar uma interpretação coerente do conjunto dos fatos desse tipo.

No caso do totemismo, porém, Elkin prefere não pôr a noção novamente em debate (tomando o cuidado de substituir a pretendida «espécie» sociológica por variedades irredutíveis e que, por isso, se tornam espécies) e se resignar a que os fenômenos sejam também submetidos à fragmentação. Pelo contrário, parece que (embora não seja aqui o lugar para demonstrá-lo<sup>1</sup>) teria sido melhor, renovando a tentativa evocada no parágrafo precedente, tratar de descobrir a possibilidade de alargar o campo de interpretação, e em seguida ajuntar-lhe dimensões suplementares na esperança de reconstituir um sistema global, mas dessa vez integrando os fenômenos sociais e *religiosos*, ainda que a noção sintética do totemismo não consiga resistir a esse tratamento.

---

<sup>1</sup> A questão será discutida em outra obra.

Voltemos à progressão aritmética das classes porque tudo parte daí. Muitos autores a interpretaram como uma série genética, como já temos lembrado. Na realidade, as coisas não são tão simples, pois as metades não se «transformam» em secções, nem as secções em subsecções. O esquema lógico não consiste em três etapas que poderíamos supor sucessivas: 2, 4, 8; é antes do tipo:



Em outras palavras: as organizações podem ser constituídas apenas de metades, ou de secções, ou de subsecções, ou ainda por duas quaisquer destas formas, excluindo da terceira, como Elkin demonstrou. Mas é necessário concluir daí que a razão última de ser destes modos de agrupamento não pode ser encontrada no plano sociológico e que é necessário procurá-la no plano religioso?

Consideremos em primeiro lugar o caso mais simples. A teoria das organizações dualistas foi, por muito tempo, vítima de uma grande confusão entre os sistemas de metades, empiricamente dados e observáveis ao nível de instituição, e o esquema dualista sempre implicado nas organizações de metades, mas que se manifesta também em outro lugar sob formas desigualmente objetivadas, e que poderia mesmo ser universal. Ora, este esquema dualista está subjacente não só nos sistemas de metades mas também nas secções e nas subsecções; e se manifesta já no fato de as secções e subsecções serem sempre múltiplos de 2. É pois um falso problema perguntar-se se as organizações de metades precederam necessariamente no tempo às formas mais complexas. Isto foi possível onde o esquema já se concretizou em instituições; mas o esquema dualista pôde tomar também imediatamente no plano institucional uma forma mais desenvolvida. É pois concebível que, conforme as circunstâncias, a forma simples nasce por reabsorção da forma complexa, ou que a precedeu no tempo.

A primeira hipótese foi favorecida por Boas<sup>1</sup>, mas certamente não corresponde ao único modo possível de gênese, uma vez que nós mesmos vimos uma organização dualista se compor sob nossos olhos, entre os namibiquaras do Brasil Central, não por redução de grupos precedentemente mais numerosos, mas por composição de duas unidades sociais simples e anteriormente isoladas.

O dualismo não pode pois ser concebido como uma estrutura social primitiva ou anterior a outras. Ao menos esquematicamente fornece o substrato comum às organizações de metades, de secções e subsecções. Contudo, não é certo que o raciocínio possa ser estendido a estes últimos, pois — diferentemente do dualismo — não existe esquema de quatro, nem de oito partes no pensamento dos aborígenes australianos *independentemente das instituições concretas* que manifestam estruturas deste tipo. Os autores não citam senão um caso, em toda a Austrália, em que a distribuição em quatro secções (cada uma designada pelo nome de uma espécie diferente de gavião) poderia proceder de uma divisão, exaustiva e sistemática, em quatro partes. Por outro lado, se as divisões em secções e subsecções fossem independentes de sua função sociológica, deveriam ser encontradas em número indeterminado. Dizer que as secções são sempre quatro, as subsecções sempre oito seria tautológico, uma vez que seu número faz parte de sua definição; mas é significativo que a sociologia australiana não necessitou criar outros termos para caracterizar os sistemas de troca restrita. Já assinalamos na Austrália organizações de seis classes: são o resultado de sociedades de quatro secções que, pelos freqüentes casamentos entre seus membros, foram levadas a designar duas de suas respectivas secções com o mesmo nome:

SOCIEDADE I		SOCIEDADE II
a	(c = e)	g
b	(d = f)	h

É verdade que Radcliffe-Brown mostrou que, para a regulamentação dos casamentos, os kariera se preocupam menos com pertencerem à secção conveniente, do que com o grau de parentesco. E, entre os wulamba (anteriormente

<sup>1</sup> Cf. mais acima, p. 22s.

chamados *murngin*) da terra de Arnhem, as subsecções não desempenham papel real na regulamentação do casamento, uma vez que este se dá com a prima cruzada matrilateral, o que corresponderia melhor a um sistema de quatro secções. De maneira mais geral, os cônjuges preferidos ou prescritos, embora pertençam normalmente a uma determinada classe (secção ou subsecção), não são os únicos a ocupá-la. Daí a idéia de que as secções e subsecções não têm como função única, nem mesmo talvez como principal, regulamentar os casamentos: segundo vários autores, entre os quais Elkin, elas constituiriam antes uma espécie de método abreviado para classificar os indivíduos por ocasião das cerimônias intertribais em categorias de parentesco que correspondem às necessidades do ritual.

Elas podem provavelmente desempenhar esta função à maneira de um código simplificado e, portanto, mais fácil de utilizar, quando se levantam questões de equivalência entre vários dialetos ou entre várias línguas. Por ser simplificado, em relação aos sistemas de parentesco próprios a cada grupo, este código desconsidera necessariamente as diferenças. Mas, se deve exercer sua função, não pode contradizer também os códigos mais complexos. Reconhecer que cada tribo possui dois códigos para exprimir sua estrutura social — de um lado o sistema de parentesco e as regras do casamento, de outro, a organização em secções ou subsecções — não implica de forma alguma, e até mesmo exclui, que estes códigos sejam destinados, por natureza, a transmitir mensagens diferentes. A mensagem permanece a mesma; somente as circunstâncias e os destinatários podem mudar:

*As subsecções dos *murngin* estão baseadas em um sistema de casamento e de descendência e são essencialmente uma estrutura de parentesco. Operam uma generalização a partir da estrutura de parentesco mais ampla, com maior número de parentes, classificando junto grupos de parentes e designando-os por um só termo. Por este método de reagrupamento, os termos de parentesco são reduzidos a oito, desde que o sistema das subsecções comporte oito divisões (WARNER, p. 117).*

O método é particularmente útil por ocasião das assembleias intertribais:

*Para as grandes cerimônias as pessoas vêm de várias centenas de quilômetros da redondeza... e suas terminologias de parentesco podem ser completamente diferentes. Mas, se os nomes de secções são praticamente os mesmos, e só há oito, é então relativamente fácil para um indígena descobrir qual é sua relação de subsecção com um estrangeiro (WARNER, p. 122).*



Mas — como o mostramos em outro lugar — erraríamos ao concluir que:

*... contrariamente à opinião dos antigos autores, o sistema das secções e das subsecções não regulamenta os casamentos... porque é a relação de parentesco entre homem e mulher que, no final das contas, determina com quem se casarão... entre os murngin, um homem esposa uma mulher B1 ou B2 se ele mesmo é A1 ou A2 (ibid., p. 122-123).*

Provavelmente. Mas:

1) Ele não pode esposar uma outra, e o sistema exprime pois, à sua maneira, a regulamentação dos casamentos ao nível das secções, senão das subsecções.

2) Mesmo ao nível das subsecções, a coincidência se encontra restabelecida entre classe e relação de parentesco, com a única condição de admitir que os dois tipos de casamento sejam praticados alternadamente.

3) «A opinião dos antigos autores» se baseava na consideração de grupos que, se não conceberam o sistema das subsecções com todas as suas implicações sociológicas, ao menos o assimilaram perfeitamente. Não é o caso dos murngin, que não podem ser colocados no mesmo plano.

Não há, portanto, nenhuma razão, cremos nós, para voltar à concepção tradicional das classes matrimoniais.

Um sistema de quatro secções não pode ser explicado na origem senão como um procedimento de integração sociológica de um duplo dualismo (sem que seja necessário que um seja historicamente anterior ao outro) e um sistema de oito subsecções como uma reduplicação do mesmo procedimento. Pois, se nada impõe que as organizações de quatro secções foram primeiramente organizações de metades, parece-nos razoável admitir uma relação genética entre organizações de 8 subsecções e organizações de 4 secções: primeiro porque, se não fosse assim, deveríamos observar organizações dotadas de um número indeterminado de subdivisões; e em seguida porque, se a dupla dualidade é ainda uma dualidade, a tripla dualidade faz intervir um novo princípio. Este é decifrável nos sistemas de 6 classes do tipo Ambrym-Pentecostes. Mas justamente estes sistemas não são encontrados na Austrália<sup>1</sup>, onde os sistemas

---

<sup>1</sup> Sustentou-se o contrário (Lane), mas, embora um sistema do tipo chamado karadjeri pudesse, teoricamente, funcionar com três linhagens somente, nada, nos fatos observados, sugere uma tripartição efetiva, desde que Elkin estabeleceu a existência de uma quarta linhagem (ELKIN [8], edição de 1961, p. 77-79).

de 8 subsecções não podem pois resultar senão de uma operação de tipo:  $2 \times 4$ .

Como então interpretar os casos, invocados por Elkin, nos quais as subsecções parecem puramente totêmicas e sem incidência sobre a regulamentação dos casamentos? Em primeiro lugar, o aproveitamento que ele tira destes exemplos não é absolutamente convincente. Limitemo-nos ao caso dos murngin. O sistema das subsecções entre eles é tão pouco estranho à regulamentação do casamento que tem sido manipulado, de maneira engenhosa e complicada, com o único objetivo de restabelecer a correspondência: instaurando as subsecções, os indígenas alteraram seu mecanismo (por introdução de uma regra de casamento opcional, chamada a funcionar uma vez em duas aproximadamente), de maneira a anular a incidência da divisão em subsecções nos intercâmbios matrimoniais. A única conclusão que podemos tirar deste exemplo é que, apelando às subsecções, os murngin não procuraram aplicar um método de integração social melhor que aquele que praticavam anteriormente, ou fundado sobre princípios diferentes. Mantendo uma estrutura tradicional eles vestiram-na, se assim se pode dizer, disfarçando-a com trajés tomados de empréstimo às populações vizinhas e levados pela admiração que as instituições sociais muito complicadas parecem inspirar aos indígenas australianos.

Conhecemos outros exemplos de empréstimos deste tipo:

*Outrora os murinbata tinham somente metades patrilineares. As subsecções são de introdução recente, importadas por alguns indígenas excepcionalmente inteligentes e grandes viajantes que se fizeram instruir em acampamentos estrangeiros até que tivessem aprendido perfeitamente o mecanismo das subsecções. Mesmo quando não as compreendemos, estas regras gozam de um prestígio considerável, embora haja reacionários de um e de outro lado. Sem dúvida alguma, o sistema das subsecções exerce uma atração irresistível sobre estas tribos... Todavia, devido ao caráter patrilinear do sistema anterior, as subsecções foram consignadas desajeitadamente e disso resultou um grande número de casamentos irregulares do ponto de vista formal, contanto tenham sido respeitadas as relações de parentesco (resumido de STANNER).*

As vezes também um sistema imposto de fora permanece incompreensível. T. G. H. Strehlow conta a história de dois aranda meridionais classificados em subsecções diferentes pelos seus vizinhos vindos do Norte, embora eles mesmos sempre chamassem um ao outro com o nome de irmão:

Os dois homens do sul foram colocados em classes diferentes por estes recém-chegados, porque um deles esposou uma mulher originária de um grupo de 8 subsecções; e agora o casamento tinha sido "legalizado" nos termos de uma teoria estrangeira. Eles acabaram de dar-me estas explicações formulando severas restrições em relação aos aranda do norte que tiveram a presunção de tentar impor seu sistema ao velho território do sul, onde os homens experimentaram uma existência ordenada sob o regime de 4 secções tão longe quanto as lembranças e as tradições podiam remontar: "o sistema de 4 classes é o melhor dos dois, para nós, gente do sul; não compreendemos nada das 8 classes. É um sistema absurdo e que não serve para nada, é apenas bom para estes loucos que são os aranda do norte; mas nós não herdamos de nossos ancestrais este costume tolo (STREHLOW, p. 72).

Suponhamos, pois, que, cada vez que as secções ou subsecções foram inventadas, copiadas ou inteligentemente tomadas de empréstimo, sua função foi primeiro sociológica, isto é, elas serviram — e ainda servem com freqüência — para codificar, sob uma forma relativamente simples e aplicável para além dos limites tribais, o sistema de parentesco e o dos intercâmbios matrimoniais. Uma vez, porém, estabelecidas estas instituições, começam a levar uma existência independente: como objeto de curiosidade ou de admiração estética; também, pela sua complexidade, como símbolos, de um tipo de civilização mais elevada. Por várias vezes devem ter sido adotadas, por elas mesmas, pelas populações vizinhas que não compreendiam perfeitamente sua função. Em tais casos, foram ajustadas de modo aproximativo às regras sociais preexistentes, ou mesmo nem isso. Seu modo de existência permanece ideológico, os indígenas «brincam» de secções ou de subsecções, ou submetem-se a elas, sem saber verdadeiramente servir-se delas. Em outras palavras, e ao contrário do que crê Elkin, *não é porque são totêmicos que tais sistemas devem ser declarados irregulares: é porque são irregulares que só podem ser totêmicos*, o totemismo fornecendo — na falta de organização social — o único plano no qual lhes é possível funcionar em virtude de seu caráter especulativo e gratuito. Ainda o termo «irregular» não tem o mesmo sentido nos dois casos. Elkin invoca estes exemplos para condenar implicitamente todo esforço de tipologia sistemática, que ele tende a substituir por um simples inventário, ou descrição empírica, de modalidades heterogêneas. Mas, para nós, o termo «irregular» não nega a existência de formas regulares; é aplicado somente a formas patológicas, menos freqüentes do que se costuma dizer, e cuja realidade — supondo que foi claramente estabelecida — não poderia ser colocada no mesmo plano que o das formas normais. Como dizia Marx, o exantema não é tão positivo como a pele.

Por trás das categorias empíricas de Elkin, entretanto, não podemos acaso perceber o esboço de um sistema? Ele opõe, com justa razão, o totemismo dos clãs matrilineares e dos clãs patrilineares. No primeiro caso o totem é «carne»; no segundo é «sonho». Portanto, orgânico e material num caso, espiritual e incorpóreo no outro. Além do mais, o totemismo matrilinear atesta a continuidade diacrônica e biológica do clã, é a carne e o sangue perpetuados de geração em geração pelas mulheres da linhagem; enquanto que o totemismo patrilinear exprime «a solidariedade local da horda», isto é, o laço externo e não mais interno, territorial e não mais biológico, que une sincronicamente — e não mais diacronicamente — os membros do clã.

Tudo isto é verdadeiro, mas é necessário então concluir que nós nos deparamos com «espécies» sociológicas diferentes? Isto é tão incerto que a oposição pode ser invertida: o totemismo matrilinear tem também uma função sincrônica que é exprimir simultaneamente em cada território patrilocal, onde vão residir as esposas procedentes de clãs diferentes, a estrutura diferencial do grupo tribal. Por sua vez, o totemismo patrilinear tem uma função diacrônica: exprime a continuidade temporal da horda ao comemorar periodicamente, pelo ministério dos grupos culturais, a instalação dos ancestrais míticos num território determinado.

Longe de se mostrarem heterogêneas, as duas formas de totemismo antes parecem, pois, estar numa relação de complementaridade. Passamos de uma a outra por meio de transformações. Ainda que com meios diferentes, ambas estabelecem uma conexão entre mundo material e mundo espiritual, diacronia e sincronia, estrutura e acontecimento. São duas maneiras diferentes, mas correlatas, duas formas possíveis, entre outras, de manifestar certos atributos paralelos da natureza e da sociedade.

Elkin sente isto tão bem que, após haver fragmentado o totemismo em entidades distintas, ele se esforça para dar-lhes alguma unidade. Todos os tipos de totemismo, conclui ele, desempenham uma dupla função, que é exprimir, por um lado, o parentesco e a cooperação do homem com a natureza, por outro, a continuidade entre o presente e o passado. Mas a fórmula é tão vaga e tão geral, que não compreendemos mais por que esta continuidade temporal implicaria que os primeiros ancestrais deviam ter uma aparência animal, nem por que a solidariedade do grupo social precisaria necessariamente se afirmar sob a forma de uma pluralidade de cultos. Não é somente o totemismo,

mas toda filosofia e toda religião, quaisquer que sejam, que oferecem os caracteres pelos quais Elkin pretende defini-lo:

*... uma filosofia que... engendra aquela fé, esperança e coragem que o homem deve ter ao se confrontar com suas necessidades cotidianas, a fim de perseverar e persistir tanto como indivíduo quanto como membro da sociedade (ELKIN [2], p. 131).*

Seriam necessárias tantas observações, tantos inquéritos para chegar a semelhante conclusão? Entre as ricas e penetrantes análises de Elkin e esta síntese sumária não percebemos nenhuma ligação. O vazio que reina entre os dois planos evoca irresistivelmente aquele que, no século XVIII, se criticava na harmonia de Grétry, dizendo que entre seus altos e baixos se poderia fazer passar uma carruagem.

---

TEORIAS FUNCIONALISTAS DO TOTEMISMO

1

ACABAMOS DE VER como Elkin tentou salvar o totemismo: abrindo seu dispositivo, para deixar passar a ofensiva americana, enquanto reagrupava suas forças em dois flancos, um dos quais se apóia numa análise mais fina, o outro numa síntese mais bruta que as de seus predecessores. Mas, em verdade, esta estratégia reflete as influências maiores que ele sofreu, e que o atiram em direções opostas: de Radcliffe-Brown recebeu um método de observação escrupuloso e o gosto pela classificação; enquanto que o exemplo de Malinowski o impele às generalizações apressadas e às soluções ecléticas. As análises de Elkin se inspiram nas lições de Radcliffe-Brown; sua tentativa de síntese junta-se à de Malinowski.

Malinowski admite, com efeito, a realidade do totemismo. Contudo, sua resposta às críticas americanas não consiste, como a de Elkin, em recolocar o totemismo sobre os fatos, com o risco de fragmentá-lo em entidades distintas, mas em transcender primeiro o nível da observação, para aprender intuitivamente o totemismo na sua unidade e na sua simplicidade reencontradas. Com este objetivo, Malinowski adota uma perspectiva mais biológica e psicológica, que propriamente antropológica. A interpretação que propõe é naturalista, utilitária e afetiva.

Para ele, o pretenso problema totêmico se reduz a três questões de fácil resposta, quando tomadas separadamente. Primeiro: Por que o totemismo utiliza animais e plantas? É porque estes dão ao homem o seu alimento e porque a necessidade de alimento ocupa o primeiro lugar na consciência do primitivo, despertando emoções intensas e variadas. Não há que estranhar que um certo número de espécies animais e vegetais, que constituem a alimentação básica da tribo, tornem-se para seus membros um centro de máximo interesse:

*Curto é o caminho que conduz da floresta virgem ao estômago, e daí à mente do selvagem: o mundo se oferece a este como um quadro confuso no qual se destacam as espécies animais e vegetais úteis e, em primeiro lugar, as comestíveis (MALINOWSKI [1], p. 27).*

Perguntaremos a seguir o que fundamenta a crença numa afinidade do homem com as plantas e os animais, os ritos de multiplicação, as proibições alimentares e as formas sacramentais de consumo. A afinidade entre o homem e o animal é facilmente verificável: como o homem, o animal se desloca, emite sons, exprime emoções, possui um corpo e um rosto. Além disso seus poderes parecem superiores aos do homem: o pássaro voa, o peixe nada, os répteis mudam de pele. O animal ocupa uma posição intermediária entre o homem e a natureza e inspira ao primeiro uma mistura de sentimentos: admiração ou medo, e cobiça alimentar, que são os ingredientes do totemismo. Os objetos inanimados — plantas, fenômenos naturais ou objetos manufaturados — só intervêm a título de «formação secundária... que não tem nada a ver com a substância do totemismo».

Quanto aos cultos, eles correspondem ao desejo de controlar a espécie, seja esta comestível, útil ou perigosa, e a crença em um tal poder traz consigo a idéia de uma comunidade de vida: é necessário que o homem e o animal participem da mesma natureza para que o primeiro possa agir sobre o segundo. Isto resulta em «restrições óbvias», tais como a proibição de matar ou de comer o animal, assim como a afirmação correlata do poder, que cabe ao homem, de provocar sua multiplicação.

A última questão refere-se à concomitância, no totemismo, de um aspecto sociológico e de um aspecto religioso, pois, até o presente, só o primeiro foi tomado em consideração. Isto porque todo ritual tende à magia e toda magia à especialização individual ou familiar:

*No totemismo, a multiplicação mágica de cada espécie deveria naturalmente tornar-se o dever e o privilégio de um especialista assistido por seus parentes próximos (p. 28).*

Como a própria família tende a se transformar em clã, atribuir a cada clã um totem diferente não acarreta nenhum problema.

Assim, é evidente que:

*O totemismo parece uma bênção dada pela religião ao homem primitivo, em seu esforço por tirar do meio-ambiente o que lhe possa ser útil e na sua luta pela vida (p. 28).*

O problema é então duplamente inverso: o totemismo já não é um fenômeno cultural, mas «o resultado natural de

condições naturais». Na sua origem e nas suas manifestações, ele surge da biologia e da psicologia, não da etnologia. A questão já não é saber por que o totemismo existe onde ele existe nas diferentes formas e cuja observação, descrição e análise só oferecem um interesse secundário. O único problema que se poderia levantar — mas não é levantado? — seria compreender por que ele não existe em toda a parte...

Cuidemos, porém, de não imaginar que com alguns passes de mágica — muito leves e superficiais — da fada Malinowski, o totemismo tenha desaparecido como uma nuvem. O problema é simplesmente inverso. E do cenário bem poderia ter desaparecido só a etnologia com todas as suas conquistas, seu saber e métodos.

## 2

Ao fim da vida, Radcliffe-Brown contribuiria de modo decisivo para resolver o problema totêmico, conseguindo isolar e revelar os problemas reais que se dissimulavam por trás das fantasmagorias dos teóricos. A esta chamaremos sua segunda teoria. Mas é indispensável examinarmos inicialmente a primeira, cujo desenvolvimento, em princípio muito mais analítico e rigoroso do que o de Malinowski, chegou, contudo, a conclusões muito próximas.

Embora Radcliffe-Brown não o admita voluntariamente, seu ponto de partida se confunde com o de Boas. Como este, ele se pergunta se «o totemismo, como termo técnico, não sobreviveu à sua utilidade». Como Boas, e quase nos mesmos termos, ele anuncia seu projeto que será reconduzir o pretense totemismo a um caso particular das relações entre o homem e as espécies naturais, tais como as formulam os mitos e o ritual.

A noção de totemismo foi forjada com elementos tomados de empréstimo a instituições diferentes. Somente na Austrália, devemos distinguir vários totemismos: sexual, local, individual; de metade, de secção, de subsecção, de clã (patrilinear e matrilinear), de horda, etc.:

*A única coisa que estes sistemas totêmicos têm em comum é uma tendência geral a caracterizar os segmentos da sociedade pela associação de cada segmento com algumas espécies naturais ou com uma parte da natureza. Esta associação pode assumir uma dentre as muitas formas diferentes (RADCLIFFE-BROWN [2], p. 122).*

Até o presente tentou-se sobretudo remontar à origem de cada forma. Mas, como ignoramos tudo ou quase tudo do passado das sociedades indígenas, o empreendimento permanece conjectural e especulativo.



Radcliffe-Brown pretende substituir as investigações históricas por um método indutivo, inspirado nas ciências naturais. Atrás da complexidade empírica procuraremos, pois, obter alguns princípios simples:

*Podemos mostrar que o totemismo é uma forma especial de um fenómeno universalmente presente nas sociedades humanas e que aparece, portanto, mas sob formas diferentes, em todas as culturas? (p. 123).*

Durkheim foi o primeiro a colocar o problema nestes termos. Embora reconhecendo-lhe o valor, Radcliffe-Brown rejeita sua argumentação como procedente de uma análise incompleta da noção de sagrado. Dizer que o totem é sagrado equivale a constatar que existe uma relação ritual entre o homem e seu totem, admitindo-se que por «relação ritual» se designa um conjunto de atitudes e de condutas obrigatórias. Por conseguinte, a noção de sagrado não fornece nenhuma explicação; ela tem a ver somente com o problema geral das relações rituais.

Para que a ordem social seja mantida (e, se não o fosse, o problema não existiria mais, já que a sociedade considerada desapareceria ou se transformaria numa sociedade diferente), é necessário assegurar a permanência e a solidariedade dos clãs, que são os segmentos dos quais se compõe a sociedade. Esta permanência e esta solidariedade só podem repousar em sentimentos individuais e, estes, para se manifestarem eficazmente, reclamam uma expressão coletiva que deve se fixar em objetos concretos:

*sentimentos individuais de apego;*



*condutas coletivas ritualizadas;*



*objeto representativo do grupo.*

Assim se explica o papel atribuído, nas sociedades contemporâneas, a símbolos tais como bandeiras, reis, presidentes, etc.

Mas por que o totemismo recorre a animais ou a plantas? Durkheim deu uma explicação contingente a este fenómeno: a permanência e a continuidade do clã requerem somente um emblema, que pode ser — e que deve ser na origem — um sinal arbitrário. Suficientemente simples para que qualquer sociedade, mesmo a que não tenha meios de expressão artística, possa conceber a sua idéia. Se «reconhecemos» posteriormente nos seus sinais a representação de animais ou de plantas é que os animais e as plan-

las estão presentes, acessíveis, facilmente significáveis. Para Durkheim, por conseguinte, o lugar que o totemismo dá aos animais e aos vegetais constitui uma espécie de fenómeno que se retardou. Era natural que ele se produzisse, mas não oferece nada de essencial. Radcliffe-Brown, ao contrário, afirma que a ritualização das relações entre o homem e o animal oferece um quadro mais geral e mais vasto que o totemismo e no interior do qual ele teve que se elaborar. Esta atitude ritual é verificada entre os povos sem totemismo, como os esquimós, e conhecemos outros exemplos, igualmente independentes do totemismo, visto que os insulares de Andaman observam uma conduta ritual para com as tartarugas, que ocupam um lugar importante em sua alimentação, os índios da Califórnia para com seus salmões, e todos os povos árticos para com seus ursos. Estas condutas estão de fato universalmente presentes nas sociedades dos caçadores.

As coisas permaneceriam assim, se nenhuma segmentação social aparecesse. Mas, uma vez que esta se efetua, a segmentação ritual e religiosa seguirá automaticamente. Assim, no catolicismo, o culto aos santos se desenvolveu com a organização das paróquias e a individualização religiosa. A mesma tendência é ao menos esboçada entre os esquimós, com a divisão em «povo do inverno» e «povo do verão», e com a dicotomia ritual correspondente.

Sob a dupla condição de admitir, como a observação sempre e em todo lugar o sugere, que os interesses naturais suscitam condutas ritualizadas e que a segmentação ritual segue a segmentação social, o problema do totemismo desaparece e dá lugar a um problema diferente, mas que tem a vantagem de ser muito mais geral:

*Por que a maioria dos povos chamados primitivos adota, nos seus costumes e nos seus mitos, uma atitude ritual para com os animais e as outras espécies naturais? (p. 129).*

As análises precedentes ofereceram a resposta, pensa Radcliffe-Brown: é um fato universalmente atestado que toda coisa ou todo acontecimento que exerce uma influência importante sobre o bem-estar material ou espiritual de uma sociedade tende a tornar-se objeto de uma atitude ritual. Se o totemismo escolhe as espécies naturais para servir de emblemas sociológicos dos segmentos da sociedade, é simplesmente porque antes do aparecimento do totemismo estas espécies já eram objeto de atitudes rituais.

Radcliffe-Brown inverte assim a interpretação de Durkheim, segundo a qual os totens são objeto de atitudes ri-

tuais (na linguagem de Durkheim: «sagrados»), porque foram primeiramente chamados para servir de emblemas sociológicos. Para Radcliffe-Brown a natureza é antes incorporada que subordinada à ordem social. De fato, a esta etapa do desenvolvimento de seu pensamento, Radcliffe-Brown «naturaliza», se assim se pode dizer, o pensamento de Durkheim. Ele não pode admitir que um método, ostensivamente tomado de empréstimo às ciências naturais, conduzisse ao resultado paradoxal de constituir o social sobre um plano separado. Para ele, dizer que a etnologia pode ser julgada pelo método das ciências naturais equivale a afirmar que a etnologia é uma ciência natural. Não basta portanto — como fazem as ciências naturais, mas em outro nível — observar, descrever e classificar: o próprio objeto de observação, por menor que seja, deve surgir da natureza. A interpretação final do totemismo pode dar preferência à segmentação social em vez da segmentação ritual e religiosa; uma e outra permanecem, da mesma forma, função de interesses «naturais». Segundo a primeira teoria de Radcliffe-Brown, como também para Malinowski, um animal só se torna «totêmico», quando, em primeiro lugar, é «bom para comer».

### 3

Contudo, o pesquisador incomparável que foi Malinowski sabia, melhor que ninguém, que não se chega ao fim de um problema concreto por meio de generalizações. Quando ele estuda, não o totemismo em geral, mas a forma particular que ele assume nas ilhas Trobriand, as considerações biológicas, psicológicas e morais deixam o campo livre para a etnografia e mesmo para a história.

Perto da aldeia de Laba'i se encontra um orifício denominado Obukula por onde se imagina que tenham saído, das profundezas da terra, os quatro clãs que compõem a sociedade trobriand. Em primeiro lugar saiu o iguana, animal do clã lukulabuta; em seguida, o cachorro, do clã lukuba, que ocupava então o primeiro lugar; depois, vem o porco, representante do clã malasi que é atualmente o clã principal; enfim, o totem do clã lukwasisiga: crocodilo, cobra ou gambá, segundo as versões do mito. O cachorro e o porco começaram a andar, aqui e lá; o cachorro encontrou na terra um fruto da árvore *noku*, farejou-o e comeu-o. Disse então o porco: «comeste fruto da *noku*, comeste lixo, és vil de nascimento. Eu é que serei o chefe». Desde então,

a chefia pertence à mais alta linhagem do clã malasi. Com efeito, o fruto da *noku*, colhido somente em época de carência, é tido como um alimento inferior (MALINOWSKI [2], vol. II, p. 499).

Segundo a afirmação do próprio Malinowski, estes animais totêmicos estão longe de ter uma igual importância na cultura indígena. Dizer, como ele, que a insignificância do primeiro — o iguana — e dos que surgiram por último — crocodilo, cobra ou gambá — se explica pelo lugar inferior determinado aos clãs correspondentes, está em contradição com a sua teoria geral do totemismo, uma vez que esta explicação é de ordem cultural e não natural: sociológica e não mais biológica. Para dar a explicação da hierarquia dos clãs, Malinowski deve, além do mais, considerar a hipótese segundo a qual dois clãs proviriam de invasores vindos por mar, os dois outros representando os autóctones. Além do mais, a hipótese é histórica, e assim, não universal (ao inverso da teoria geral que pretende a universalidade), e sugere que o cachorro e o porco poderiam figurar no mito a título de animais «culturais» e os outros «naturais», porque associados mais estreitamente à terra, à água, ou à floresta. Para tomarmos tal caminho ou caminho paralelo, seria necessário referir-nos à etnozologia da Melanésia (isto é, aos conhecimentos positivos que os indígenas desta parte do mundo têm dos animais, à maneira pela qual eles os utilizam nos planos técnico e ritual e às crenças que mantêm a respeito), e não a preconceitos utilitários desprovidos de todo fundamento empírico particular. Por outro lado, é claro que relações como estas que acabamos de evocar a título de exemplo são concebidas, não vividas. Formulando-as, o espírito se deixa guiar mais por uma finalidade teórica que prática.

Em segundo lugar, a procura da utilidade «a todo custo» se choca contra estes inúmeros casos em que os animais ou plantas totêmicas não oferecem nenhuma utilidade decifrável do ponto de vista da cultura indígena. Para respeitar os princípios, é necessário então manipular a noção de interesse, dar-lhe, cada vez, um sentido apropriado, de tal maneira que a exigência empírica, colocada de saída como ponto de partida, se transforma progressivamente em jogo verbal, petição de princípio, ou tautologia. O próprio Malinowski é incapaz de permanecer fiel ao axioma (que, contudo, fundamenta seu sistema) reduzindo as espécies totêmicas a espécies úteis e, acima de tudo, comestíveis: imediatamente lhe é necessário propor outros motivos: ad-

miração ou medo. Mas por que encontramos, na Austrália, totens tão excêntricos como o rir, diversas doenças, o vômito e o cadáver?

Um gosto obstinado pelas interpretações utilitárias se introduz às vezes numa estranha dialética. Assim, Úrsula McConnel afirma que os totens dos wik-munkan (na costa do golfo de Carpentária na Austrália Setentrional) refletem interesses econômicos: as tribos costeiras têm por totens o *dugong*, a tartaruga do mar, diversos tubarões, caranguejos, ostras e outros moluscos, assim como a trovoadas «que anuncia a estação do vento do norte», a maré alta «que traz o alimento» e um pequeno pássaro «imaginado como protetor das operações de pesca». As populações do interior têm também totens relacionados com o seu meio-ambiente: rato-do-campo, canguru *wallaby*, grama nova «da qual estes animais se alimentam», araruta, inhamé, etc.

É bem mais difícil no entanto explicar a afeição pela estrela cadente — outro totem — «que anuncia a morte de um parente». Mas, continua o autor, é porque, além de sua função positiva, ou em lugar dela,

*... os totens podem representar coisas perigosas e desagradáveis tais como crocodilos e moscas [em outros lugares também sanguessugas] que oferecem um interesse social negativo de tal maneira que não podemos ignorá-los, mas podemos multiplicá-los para prejudicar os inimigos e os estrangeiros (McCONNEL, p. 183).*

A esse respeito dificilmente encontraríamos alguma coisa que, sob um ou outro aspecto, positiva ou negativamente (ou mesmo por causa de sua indiferença?), não oferecesse um interesse, e a teoria utilitária e naturalista limitar-se-ia a uma série de proposições sem conteúdo.

Todavia, Spencer e Gillen sugeriram, há muito tempo, uma explicação bem mais satisfatória de inclusão, no número dos totens, de espécies que um utilitarismo ingênuo simplesmente tacharia de nocivo.

*As moscas e os mosquitos são uma tal praga que, à primeira vista, temos dificuldade de compreender por que existem cerimônias destinadas a garantir sua multiplicação... Contudo, é necessário não esquecer que as moscas e os mosquitos, se bem que detestáveis em si mesmos, estão intimamente associados àquilo que o indígena deseja obter acima de tudo em certos períodos do ano, isto é, uma chuva forte (p. 161).*

O que equivale a afirmar — e a fórmula poderia ser estendida ao campo todo do totemismo — que moscas e mosquitos não são percebidos como *estimulantes*, mas concebidos como *sinais*.

No estudo que analisamos num capítulo precedente, Firth parece ainda tender para as explicações utilitárias. O inhame, o taro, o coco, a fruta-pão são mercadorias principais em Tikopia e como tais tidas como infinitamente preciosas. Contudo, quando se quer compreender por que os peixes comestíveis são excluídos do sistema totêmico, este tipo de interpretação deve ser considerado em suas nuances: antes da pesca, o peixe constitui uma entidade vaga e indiferenciada; não existe, presente e observável, como as plantas alimentares estão nos jardins e pomares. Por isso os rituais de pesca não são repartidos entre os clãs; estes os celebram solidariamente em volta de pirogas sagradas, com ajuda das quais os homens se apropriam dos peixes:

*... quando se trata das plantas alimentares, a sociedade se interessa pelo seu crescimento; quando se trata do peixe, ela se interessa em capturá-lo (FIRTH [1], p. 614).*

A teoria é engenhosa; mas, mesmo se a aceitássemos, ela logo mostraria que a relação entre o homem e suas necessidades é mediada pela cultura e não pode ser concebida simplesmente em termos de natureza. Como o próprio Firth o observa atentamente:

*... a maior parte das espécies animais totêmicas não oferecem interesse econômico acentuado (FIRTH [1], p. 395).*

Mesmo no que se refere a alimentos vegetais, uma outra obra de Firth sugere que as coisas são mais complexas do que a interpretação utilitária o admite. A noção de interesse econômico comporta vários aspectos que convém distinguir, e que nem sempre coincidem entre si, nem coincide cada um deles com os comportamentos sociológicos e religiosos. É assim que se pode classificar as plantas alimentares em ordem hierárquica decrescente de acordo com o lugar que queremos dar-lhes na alimentação (I), no trabalho necessário a seu cultivo (II), na complexidade do ritual destinado a garantir seu crescimento (III), na complexidade dos ritos de colheita (IV), enfim, na importância religiosa dos clãs que controlam as espécies principais (V), a saber: kafika (inhame), taumako (taro), tafua (coqueiro), fangarere (fruta-pão). Resumindo as indicações de Firth (quadro IV) chega-se ao seguinte quadro:

(I)	(II)	(III)	(IV)	(V)
taro fruta-pão coqueiro	taro inhame pulaka ( <i>Alocasia sp.</i> ) coqueiro	inhame taro coqueiro	inhame taro fruta-pão	<i>Kafika</i> <i>Taumako</i> <i>Fangarere</i>
bananeira	coqueiro	bananeira	sagu	<i>Fusi</i> (casa de tafua)
pulaka sagu inhame	bananeira fruta-pão sagu	fruta-pão sagu pulaka	coqueiro bananeira pulaka	<i>Tafua</i> (nada) (nada)

(FIRTH [2], p. 65).

O quadro não corresponde ao sistema totêmico, uma vez que o número das plantas que nele figuram é mais elevado; o inhame, controlado pelo clã colocado em mais alto grau e cujo ritual é também o mais complexo, tanto para o cultivo como para a colheita, ocupa o último lugar na importância alimentar, o segundo no trabalho exigido. A bananeira e a palmeira de sagu não «totêmicos» são objeto de um ritual mais importante, tanto para o cultivo quanto para a colheita, do que a fruta-pão e o coqueiro, contudo «totêmicos», etc.

#### 4

É pouco provável que Radcliffe-Brown teve consciência clara da evolução de seu pensamento no curso dos últimos trinta anos de sua vida, pois mesmo seus escritos mais tardios testemunham uma grande fidelidade ao espírito de seus trabalhos mais antigos. Além do mais, esta evolução não se fez progressivamente: diríamos que as duas tendências sempre coexistiram nele: ora uma, ora outra, se afirmou mais, conforme o momento e a ocasião. À medida que ele envelhecia definiu-se com bastante precisão cada uma de suas tendências, tornando a oposição mais patente, mas é impossível predizer que uma delas finalmente tivesse prevalecido.

Portanto, não devemos nos mostrar muito surpresos que, exatamente dez anos após ter formulado sua primeira teoria do totemismo, Radcliffe-Brown se tenha oposto a Malinowski a respeito da magia, e que a interpretação por ele proposta então desse fenômeno, muito achegado ao outro, seja a mais distanciada possível de suas idéias anteriores. Mais coerente neste caso, Malinowski tratou o pro-

blema da magia da mesma maneira que o do totemismo: apelando para considerações psicológicas gerais. Todos os ritos e práticas mágicas se reduziriam para o homem a um meio de abolir ou de atenuar a ansiedade que ele sente ao atacar empreendimentos cuja saída é incerta. A magia teria assim uma finalidade prática e afetiva.

Notemos imediatamente que a conexão postulada por Malinowski, entre magia e risco, não é nada evidente. Todo empreendimento comporta um risco, seja o simples fracasso ou o resultado que não corresponde plenamente à esperança do autor. Ora, para cada sociedade, a magia ocupa um setor bem delimitado que inclui certos empreendimentos e deixa outros fora. Pretender que os primeiros são precisamente os que a sociedade têm por incertos seria uma petição de princípio, uma vez que não existe critério objetivo que permita decidir quais empreendimentos as sociedades humanas têm por mais, ou menos, arriscados, independentemente do fato de alguns dentre eles serem acompanhados por ritos. Conhecemos sociedades onde tipos de atividade, que comportam certos perigos, permanecem estranhos à magia. É o caso dos ngindo, pequena tribo banto de nível técnico e econômico muito baixo, que leva uma vida precária nas florestas do Tanganica Meridional e entre os quais a apicultura florestal desempenha um papel importante:

*Levando em conta que a apicultura expõe a numerosos riscos — longas caminhadas noturnas numa floresta hostil e encontros com enxames de abelhas hostis a grandes alturas — poderia parecer muito estranho que ela não seja acompanhada de nenhum ritual. Mas fizeram-me observar que o perigo não exige necessariamente o ritual. Muitas tribos caçadoras se precipitam sobre a caça grande sem muita formalidade. É o ritual influi muito pouco na busca alimentar cotidiana dos ngindo (CROSSE-UPCOTT, p. 98).*

A relação empírica, postulada por Malinowski, não é pois verificada. E sobretudo, como observa Radcliffe-Brown, a argumentação que ele propõe (segundo, aliás, Loisy) seria igualmente plausível, se lhe invertêssemos os termos, para chegar a uma tese exatamente oposta:

*... a saber, na falta do rito e de crenças associadas, o indivíduo não experimentaria ansiedade; e que o rito, por efeito psicológico, cria um sentimento de insegurança e de perigo. É pouco verossímil que um insular de Andaman considerasse perigoso consumir carne de dugong, de porco ou de tartaruga, se não existisse um conjunto de ritos especiais cuja finalidade expressa é protegê-lo contra estes perigos.*

*Se pois uma teoria etnológica afirma que a magia e a religião proporcionam ao homem a confiança em si, o bem-estar moral e um sentimento de segurança, bem poderíamos dizer também que fazem nas-*



*cer entre os homens medos e angústias dos quais, caso contrário, estariam isentos (RADCLIFFE-BROWN [3], p. 148-149).*

Portanto, não é porque os homens sentem ansiedade em certas situações que eles recorreram à magia, mas porque recorreram à magia é que estas situações geram ansiedade. A argumentação, porém, vale também contra a primeira teoria do totemismo de Radcliffe-Brown, uma vez que torna a afirmar que os homens adotam uma atitude ritual para com as espécies animais e vegetais que lhe inspiram interesse — é preciso entender: interesse espontâneo. Não se poderia também dizer (e a excentricidade das listas de totems não o sugere) que é mais exatamente em virtude das atitudes rituais que eles observam para com estas espécies que os homens são levados a encontrar um interesse nelas?

Poder-se-ia certamente conceber que, no início da vida em sociedade e mesmo ainda hoje, indivíduos vítimas da ansiedade tenham inventado, e inventam sempre, comportamentos compulsivos, semelhantes àqueles que observamos entre os psicopatas: sobre esta multidão de variações individuais se exerceria uma espécie de seleção social que, assim como a seleção natural o faz através das mutações, preservaria e generalizaria as que são úteis à perpetuação do grupo e à manutenção da ordem, eliminando completamente as outras. Mas esta hipótese, dificilmente verificável no presente e de modo algum num passado longínquo, não acrescentaria nada à simples constatação de que os ritos nascem e desaparecem irregularmente.

Para que o argumento da ansiedade ofereça um esboço que seja de explicação, seria necessário saber em primeiro lugar em que consiste a ansiedade, e em seguida que relações existem, por um lado, entre uma emoção confusa e desordenada, e por outro, entre condutas caracterizadas pela mais rigorosa precisão, e que se dividem em muitas categorias distintas. Por meio de qual mecanismo a primeira engendraria as segundas? A ansiedade não é uma causa; é a maneira pela qual o homem percebe, subjetiva e obscuramente, uma desordem interior que ele mesmo ignora se é física ou mental. Se existe uma conexão inteligível, esta deverá ser procurada entre as condutas articuladas e as estruturas de desordem, cuja teoria ainda falta fazer, e não entre estas condutas e o reflexo de fenômenos desconhecidos no domínio da sensibilidade.

A psiquiatria, de que se vale Malinowski implicitamente, se encarrega de nos ensinar que as condutas dos doentes são simbólicas e que a sua interpretação se apóia numa

gramática, isto é, num código que, como todo código, é, por natureza, extra-individual. Estas condutas podem vir acompanhadas de ansiedade; não é, porém, a ansiedade que as produz. O vício fundamental da tese de Malinowski é tomar por uma causa o que, na melhor das hipóteses, é só uma consequência ou um fenômeno concomitante.

Como a afetividade é o lado mais obscuro do homem, fomos constantemente tentados a recorrer a ela, esquecendo que aquilo que é rebelde à explicação não é adequado, por este motivo, para servir de explicação. Um dado não é primário porque é incompreensível: esta característica indica somente que a explicação, se existe, deve ser procurada num outro plano. Do contrário, contentar-nos-emos em apor uma outra cliqueta ao problema, pensando tê-lo resolvido.

A primeira etapa da doutrina de Radcliffe-Brown já foi suficiente para demonstrar que esta ilusão viciou as reflexões sobre o totemismo. É ela também que desfaz a tentativa de Freud em *Totem et Tabou*. Sabemos que Kroeber mudou um pouco de atitude frente a esta obra, vinte anos depois de tê-la primeiramente condenado por suas inexatidões e seu método pouco científico. Em 1939, contudo, se acusou de injustiça: não teria ele esmagado uma borboleta com uma marreta? Se Freud renunciava, o que parece ter feito, a considerar o assassinato do pai como um acontecimento histórico, poderíamos ver aí a expressão simbólica de uma virtualidade recorrente: modelo genérico e intemporal de atitudes psicológicas inerentes em fenômenos ou instituições que se repetem, tais como o totemismo e os tabus (KROEBER [3], p. 306).

Mas a verdadeira questão não está aí. Ao contrário do que sustenta Freud, os constrangimentos sociais, positivos e negativos, não se explicam, nem quanto à origem nem quanto à sua persistência, pelo efeito de pulsões ou de emoções que reapareceriam com as mesmas características no percurso dos séculos e dos milênios, em indivíduos diferentes. Pois, se a recorrência dos sentimentos explicasse a persistência dos costumes, a origem dos costumes deveria coincidir com a aparição dos sentimentos, e a tese de Freud não seria modificada, mesmo se o impulso parricida correspondesse a uma situação típica, em lugar de um acontecimento histórico.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ao contrário de Kroeber, nossa atitude para com *Totem et Tabou* tornou-se antes mais dura no decorrer dos anos: cf. *Les Structures élémentaires de la parenté*, p. 609-610.

Nós não sabemos nada, e jamais saberemos algo, sobre a origem primeira de crenças e costumes cujas raízes se aprofundam num passado longínquo; mas, em relação ao presente, é certo que as condutas sociais não são desempenhadas espontaneamente por cada indivíduo, sob o efeito de emoções atuais. Os homens não agem, enquanto membros de um grupo, de acordo com aquilo que cada um sente como indivíduo: cada homem sente em função da maneira pela qual lhe é permitido ou prescrito comportar-se. Os costumes são dados como normas externas antes de engendrar sentimentos internos e estas normas insensíveis determinam os sentimentos individuais, assim como as circunstâncias em que poderão, ou deverão, se manifestar.

Além disso, se as instituições e os costumes tiravam sua vitalidade do fato de serem continuamente refrescadas e revigoradas por sentimentos individuais, semelhantes àquelles em que se encontrava sua primeira origem, elas deveriam encerrar uma riqueza afetiva continuamente renovada, que seria seu conteúdo positivo. Sabemos que não é assim e que a fidelidade que se lhe atribui resulta, mais comumente, de uma atitude convencional. Qualquer que seja a sociedade a que pertença, o sujeito raramente é capaz de indicar uma causa para este conformismo: tudo o que sabe dizer é que as coisas sempre foram assim, e que age como se agiu antes dele. Este tipo de resposta nos parece perfeitamente verídico. O fervor não transparece na obediência e na prática, como deveria ser o caso se cada indivíduo assumisse as crenças sociais porque em tal ou tal momento de sua existência ele as teria vivido íntima e pessoalmente. A emoção vem somente quando o costume, indiferente em si mesmo, é violado.

Parece que chegamos a Durkheim; mas este, em última análise, também deriva os fenômenos sociais da afetividade. Sua teoria do totemismo parte da necessidade e se completa recorrendo ao sentimento. Como já lembramos, a existência de totens resulta para ele do reconhecimento de efígies animais ou vegetais naquilo que inicialmente eram apenas sinais não figurativos e arbitrários. Mas por que os homens chegam a simbolizar suas filiações a clãs por meio de sinais? Em razão, diz Durkheim, da «tendência instintiva» que leva «homens de cultura inferior... associados numa vida comum... a pintar ou a gravar no corpo imagens que relembram esta comunidade de existência» (p. 332). Este «instinto» gráfico está pois na base de um sistema que encontra seu coroamento numa teoria afetiva

do sagrado. Mas, como aquelas que acabamos de criticar, a teoria de Durkheim sobre a origem coletiva do sagrado se baseia numa petição de princípio: não são as emoções atuais, sentidas por ocasião das reuniões e das cerimônias, que engendram ou perpetuam os ritos, mas é a atividade ritual que suscita as emoções. A idéia religiosa, embora não nasça «de meios sociais efervescentes e desta própria efervescência» (DURKHEIM, p. 313), contudo, é um pressuposto básico para eles.

Em verdade, as pulsões e emoções não explicam nada; elas sempre *resultam*: seja do poder do corpo, seja da impotência do espírito. São conseqüências nos dois casos, jamais causas. Estas só podem ser procuradas no organismo, como só a biologia o sabe fazer, ou no intelecto, único caminho oferecido à psicologia e à etnologia.



## A CAMINHO DO INTELECTO

## 1

Os TALLENSI do norte da Costa do Ouro se dividem em clãs patrilineares que observam diferentes proibições totêmicas. Têm este traço em comum com os povos do Alto Volta e mesmo com o conjunto dos povos do Sudão Ocidental. Não se trata somente de uma semelhança formal: as espécies mais comumente proibidas de animais são as mesmas em toda a extensão deste vasto território, como também são os mesmos os mitos invocados para justificar as proibições.

As proibições totêmicas dos tallensi compreendem pássaros tais como o canário, a rola, a galinha doméstica; répteis como o crocodilo, a serpente, a tartaruga (terrestre ou aquática); certos peixes; o gafanhoto grande; roedores: esquilo e lebre; ruminantes: cabra e carneiro; carnívoros como o gato, o cachorro e o leopardo; enfim, outros animais: macaco, porco selvagem, etc.:

*É impossível descobrir algo de comum a todas estas criaturas. Algumas ocupam um lugar importante na vida econômica dos indígenas como fonte de alimento, mas, deste ponto de vista, a maioria é de pouca importância. Muitas fornecem um prato especial para aqueles que têm o direito de consumi-las; a carne das outras é rejeitada. Nenhum adulto comerá de bom grado gafanhotos, canários ou pequenas serpentes comestíveis, e somente as crianças, que comem qualquer animal pequeno que encontram, freqüentemente o farão. Muitas espécies são tidas por perigosas, verdadeiramente ou num plano mágico: assim o crocodilo, as serpentes, o leopardo e todos os animais ferozes. Muitas, em compensação, são totalmente inofensivas, tanto do ponto de vista prático como mágico. Algumas têm lugar no magro folclore dos tallensi, como é o caso de criaturas tão diferentes como o macaco, a rola e o gato... Seja dito de passagem, os clãs que têm o gato por totem não mostram nenhum respeito para com os gatos domésticos, nem os cachorros domésticos recebem um tratamento diferente por parte daqueles que podem ou não comê-los.*

*Os animais totêmicos dos tallensi não formam pois uma classe, nem no sentido zoológico, utilitário e mágico. Tudo o que se pode dizer é que em geral eles pertencem a espécies selvagens ou domésticas muito comuns (FORTES, p. 141-142).*

Eis-nos longe de Malinowski. Mas Fortes, sobretudo, coloca em plena luz um problema que, depois de Boas, entrevemos por detrás das ilusões suscitadas pelo totemismo.

Para compreender as crenças e as proibições desta ordem, não basta atribuir-lhes uma função global: procedimento simples, concreto, facilmente transmissível sob forma de hábitos contraídos após a infância para tornar visível a estrutura complexa de uma sociedade. Pois uma questão se colocaria ainda, e que provavelmente é fundamental: por que o simbolismo animal? e principalmente por que tal simbolismo ao invés de outro, uma vez que estabelecemos, ao menos negativamente, que a escolha de certos animais não é explicável sob um ponto de vista utilitário?

No caso dos tallensi, procedemos por etapas. Há animais individuais, ou mesmo, às vezes, espécies geograficamente localizadas, que são objeto de tabus porque se encontram nas vizinhanças de altares dedicados ao culto de ancestrais determinados. Não se trata aí de totemismo, no sentido dado habitualmente ao termo. Os «tabus da terra» formam uma categoria intermediária, entre estes animais ou espécies sagradas e os totens: assim, os répteis grandes — crocodilo, pitão, lagarto arborícola ou aquático — que não podem ser mortos no recinto de um altar da terra. Eles são «gente da terra», no mesmo sentido em que os homens são chamados de tal ou tal aldeia, e simbolizam o poder da terra, que pode ser benéfico ou maléfico. Desde logo se impõe a questão: por que certos animais terrestres foram escolhidos e não outros: o pitão é particularmente sagrado no território que tem por guardião um clã determinado, o crocodilo no de um outro clã. Além disso, o animal é mais que um simples objeto de proibição: é um ancestral cuja destruição equivaleria a um assassinato. Não que os tallensi creiam em metempsicose, mas porque os ancestrais, seus descendentes humanos, e os animais sedentários, são todos unidos por um laço territorial: «Os ancestrais... estão espiritualmente presentes na vida social de seus descendentes da mesma maneira que os animais sagrados estão presentes nos mares sagrados ou no lugar com o qual o grupo se identifica» (p. 143).

A sociedade tallensi é pois comparável a um tecido cuja urdidura e teia corresponderiam, respectivamente, às localidades e às linhagens. Por estarem intimamente entrelaçados, estes elementos não constituem menos realidades distintas acompanhadas de sanções e de símbolos rituais particulares, no quadro geral oferecido pelo culto dos ancestrais. Os tallensi sabem que um indivíduo, enquanto pessoa social, acumula múltiplos papéis, cada um deles correspondente a um aspecto ou a uma função da sociedade, e que

continuamente lhe são colocados problemas de orientação e de seleção: «os símbolos totêmicos são, como todos os outros símbolos rituais, os pontos de referência ideológicos que o indivíduo utiliza para guiar-se» (p. 144). Como membro de um grande clã, um homem procede de ancestrais comuns e distantes, simbolizados por animais sagrados; como membro de uma linhagem, de ancestrais mais próximos, simbolizados por totens; enfim, como indivíduo, de ancestrais particulares que lhe revelam seu destino pessoal e que podem se manifestar a ele por intermédio de um animal doméstico ou de alguma caça:

*Mas qual é o tema psicológico comum a todas estas formas de simbolismo animal? Para os tallensi os homens e seus ancestrais estão engajados numa luta sem fim. Os homens procuram, por meio de sacrifícios, constranger os ancestrais ou granjear seus favores. Mas a conduta dos ancestrais é imprevisível. Eles despertam a atenção dos homens pelo poder que têm de prejudicar e pela maneira súbita com que ameaçam a segurança cotidiana, antes mesmo que pelo efeito de uma proteção benevolente. É por uma intervenção agressiva nos negócios humanos que eles preservam a ordem social. Seja lá o que fizerem, os homens não podem jamais controlar os ancestrais. Como os animais dos rios ou da floresta, estes são agitados, enganadores, presentes em todos os lugares; sua conduta é imprevisível e agressiva. As relações entre os homens e os animais, tais como as observamos na experiência, fornecem um símbolo apropriado das relações entre os homens e os ancestrais no plano da causalidade mística (p. 145).*

Nesse confronto, Fortes encontra a explicação do lugar predominante atribuído aos animais carnívoros: os que os tallensi agrupam sob o vocábulo «portadores de presas» que subsistem e se protegem atacando os outros animais e às vezes os homens: «seu nexo simbólico com a agressividade potencial dos ancestrais é evidente». Pela sua vitalidade, estes animais são também um símbolo conveniente da imortalidade. Que este simbolismo seja sempre de um só tipo, isto é, animal, provém do caráter fundamental deste código social e moral, constituído pelo culto dos ancestrais; que símbolos animais diferentes sejam utilizados se explica pelo fato deste código comportar aspectos distintos.

No seu estudo sobre o totemismo na Polinésia, Firth já se inclinou para este tipo de explicação:

*As espécies naturais, representadas no totemismo polinésio, são, com maior frequência, animais terrestres ou marinhos; e, embora figurem ocasionalmente, as plantas não ocupam nunca um lugar predominante. Parece-me que esta preferência pelos animais se explica pela crença de que a conduta do totem informa sobre as ações ou as intenções do deus. Por serem imóveis, as plantas são, sob este ponto de vista, de pouco interesse. Antes se favorece as plantas dotadas de mobilidade ou de locomoção, capazes de movimentos muito variáveis; pois também*



*oferecem muitos caracteres que chamam a atenção — forma, cor, ferocidade, gritos especiais — que podem figurar mais no número dos meios que os seres sobrenaturais empregam para se manifestar (FIRTH [1], p. 393).*

Estas interpretações de Firth e de Fortes são bem mais satisfatórias que as dos autores clássicos do totemismo, ou de seus primeiros adversários, tais como Goldenweiser, pois escapam do duplo obstáculo de recorrer ao arbitrário ou a uma evidência fictícia. É claro que nos sistemas ditos totêmicos as espécies naturais não fornecem quaisquer denominações a unidades sociais, que bem poderiam designar-se de outro modo; e não é menos claro que, adotando um epônimo animal ou vegetal, uma unidade social não afirma implicitamente que entre eles existe uma afinidade substancial: que ela descende dele, participa de sua natureza ou dele se alimenta... A conexão não é arbitrária; e também não é uma relação de contigüidade. Permanece que, como Firth e Fortes o entreviram, ela seja fundada na percepção de uma semelhança. É preciso saber ainda onde se situa esta semelhança e em que plano ela é apreendida. Pode-se dizer, como os autores que acabamos de citar, que ela é de ordem física ou moral, transpondo assim o empirismo de Malinowski do plano orgânico e afetivo ao plano da percepção e do julgamento?

Notaremos em primeiro lugar que a interpretação só é convincente no caso de sociedades que separam a série totêmica da série genealógica, reconhecendo-lhe uma importância igual: uma série pode evocar a outra, por não serem ligadas. Mas, na Austrália, as duas séries se confundem, e a semelhança intuitivamente percebida, invocada por Fortes e Firth, seria inconcebível, pelo simples fato desta contigüidade. Num grande número de tribos da América do Norte ou do Sul nenhuma semelhança é implícita ou explicitamente postulada; a conexão entre os ancestrais e os animais é externa e histórica: eles se conheceram, se encontraram, entraram em choque ou se associaram. É o que também dizem muitos mitos africanos e mesmo tallensi. Todos estes fatos incitam a procurar a conexão num plano bem mais geral e os autores que discutimos não poderiam se opor, porque a conexão que eles mesmos sugerem é apenas inferida.

Em segundo lugar, a hipótese tem um campo de aplicação muito restrito. Firth a adota para a Polinésia em virtude da preferência que se constata aí pelos totens animais; e Fortes reconhece que ela vale sobretudo para certos animais «portadores de presas». O que faremos, en-

fim, com os outros, e o que faremos com os vegetais, onde ocupam um lugar mais importante? O que faremos, enfim, com os fenômenos ou objetos naturais, com os estados normais ou patológicos, com os objetos manufaturados que podem servir de totens e que desempenham um papel não negligenciável, às vezes mesmo essencial, em certas formas de totemismo australiano e indiano?

Em outras palavras, a interpretação de Firth e de Fortes é limitada em dois sentidos. Primeiramente, é limitada às culturas que possuem um culto dos ancestrais muito desenvolvido bem como uma estrutura social do tipo totêmico; em seguida, entre estas, às formas de totemismo principalmente animal, ou mesmo restrita a certos tipos de animais. Ora — e neste ponto estamos de acordo com Radcliffe-Brown — não chegaremos ao fim do pretenso problema totêmico, imaginando uma solução de um campo de aplicação limitado, e depois manipulando os casos rebeldes até que os fatos se amoldem, mas atingindo inicialmente um nível suficientemente geral para que todos os casos observados possam nela figurar como modos particulares.

Finalmente, a teoria psicológica de Fortes repousa numa análise incompleta. É possível que, de um certo ponto de vista, os animais sejam, *grosso modo*, comparáveis aos ancestrais. Mas esta condição não é necessária nem suficiente. Se nos é permitida a expressão, *não são as semelhanças, mas sim as diferenças, que se assemelham*. Entendamos por isto, primeiramente, que não há animais que se assemelham entre si (por participarem do comportamento animal) e ancestrais que se assemelham entre si (por participarem do comportamento ancestral), enfim, uma semelhança global entre os dois grupos, mas, de um lado, animais que diferem uns dos outros (porque procedem de espécies distintas, das quais cada uma tem uma aparência física e um modo de vida que lhe é próprio) e de outro, homens — cujos ancestrais formam um caso particular — que diferem entre si (por serem repartidos entre segmentos da sociedade, ocupando cada um uma posição particular na estrutura social). A semelhança que as representações ditas totêmicas supõem é *entre estes dois sistemas de diferenças*. Firth e Fortes efetuaram um grande progresso, passando do ponto de vista da *utilidade subjetiva* ao da *analogia objetiva*. Mas, este progresso, uma vez conquistado, resta fazer a passagem da *analogia externa* à *homologia interna*.

A idéia de uma semelhança, objetivamente percebida, entre os homens e os totens já colocaria um problema no caso dos azande que, no número de seus totens, contam com animais imaginários: cobra d'água com penacho, cobra arco-íris, leopardo d'água, animal-trovão (EVANS-PRITCHARD [1], p. 108). Mas, mesmo entre os nuer, cujos totens correspondem todos a seres ou objetos reais, é necessário reconhecer que a lista forma uma disposição bem bizarra: leão, antílope d'água (um bovino), lagarto monitor, crocodilo, diversas cobras, tartaruga, avestruz, garça, pássaro *durra*, diversas árvores, papiros, cabaça, diversos peixes, abelha, formiga vermelha, rio e riacho, gado malhado, animais unicórnios, couro, caibro, corda, diversas partes do corpo de animais, e, enfim, diversas doenças. Quando consideramos seus totens como um todo,

*... podemos dizer que nenhum fator utilitário bem determinado comanda a sua escolha. Os mamíferos, pássaros, peixes, plantas e objetos que são os mais úteis aos nuer não figuram no número de seus totens. As observações sobre o totemismo nuer não confirmam, pois, a tese daqueles que vêm no totemismo, principal ou exclusivamente, a expressão ritual de interesses empíricos (EVANS-PRITCHARD [3], p. 80).*

O argumento é explicitamente dirigido contra Radcliffe-Brown, e Evans-Pritchard lembra que já fora formulado por Durkheim a respeito de teorias análogas. O que segue poderia aplicar-se à interpretação de Firth e de Fortes:

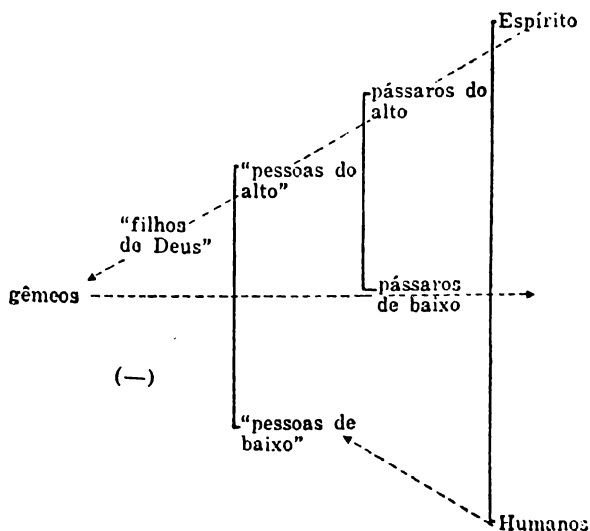
*Em geral os totens nuer também não são criaturas que podemos esperar encontrar em virtude de alguma particularidade marcante, própria a atrair a atenção. Bem ao contrário, as criaturas que inspiraram a imaginação mitopoética dos nuer e que ocupam o primeiro lugar em seus contos não aparecem como totens, senão raramente, e de maneira pouco significativa (ibid., p. 80).*

Nosso autor se esquiva portanto de responder à questão — encontrada constantemente, e como um *leitmotiv*, desde o início de nossa exposição — por que os mamíferos, pássaros, répteis e árvores se tornaram os símbolos das relações entre o poder espiritual e as linhagens. Quando muito, ele observa que crenças amplamente difundidas podem preparar certos seres para exercerem esta função: os pássaros voam e estão pois em melhores condições de se comunicarem com o espírito supremo que reside no céu. O argumento não se aplica às cobras, embora, à sua maneira, sejam também manifestações do espírito. As árvores, raras na savana, são tidas como favores divinos em virtude

da sombra que trazem; os rios e riachos têm relação com o espírito das águas. Acredita-se que os animais unicórnios e os de pelo vistoso são sinais visíveis de uma atividade espiritual excepcionalmente poderosa.

A não ser que voltemos a um empirismo e a um naturalismo que Evans-Pritchard rejeita com justa razão, faz-se necessário reconhecer que estas considerações indígenas têm pouca importância. Pois, se excluirmos que as águas sejam objeto de atitudes rituais em virtude de sua função biológica ou econômica, sua suposta relação com o espírito das águas se reduz a uma maneira bem verbal de exprimir o valor espiritual que se lhe atribui, e isto é uma explicação. Acontece o mesmo com os outros casos. Em compensação, Evans-Pritchard soube aprofundar certas análises que lhe permitem demonstrar, se assim se pode dizer, peça por peça, as relações que, no pensamento nuer, unem certos tipos de homens a certas espécies de animais.

Para definir os gêmeos, os nuer empregam fórmulas que à primeira vista parecem contraditórias. Por um lado, dizem que os gêmeos são «uma pessoa» (*ran*); por outro, afirmam que os gêmeos não são «pessoas» (*ran*), mas «pássaros» (*dít*). Para interpretar corretamente estas fórmulas é necessário considerar, etapa por etapa, o raciocínio que elas supõem. Como manifestações de poder espiritual, os gêmeos são primeiro «filhos de deus» (*gat kwoth*) e — o céu sendo morada divina — podem também ser chamados «pessoas do alto» (*ran nhial*). Sob este aspecto eles se opõem aos humanos ordinários que são «pessoas de baixo» (*ran piny*). Como os próprios pássaros são «do alto», os gêmeos são também identificados com eles. Contudo, os gêmeos permanecem seres humanos: embora sejam «do alto» são também relativamente «de baixo».



Mas a mesma distinção se aplica aos pássaros, uma vez que certas espécies voam mais baixo e pior que outras: à sua maneira, por conseguinte, e permanecendo inteiramente «do alto», os pássaros também podem ser repartidos segundo alto e baixo. Compreende-se então por que os gêmeos são chamados por nome de pássaros «terrestres»: galinha d'angola, francolim, etc.

A relação assim colocada entre os gêmeos e os pássaros não se explica nem por um princípio de participação, à maneira de Lévy-Bruhl, nem por considerações utilitárias, como as invocadas por Malinowski, nem pela intuição de uma semelhança sensível admitida por Firth e Fortes. Estamos em presença de uma série de encadeamentos lógicos que unem relações mentais. Os gêmeos «são pássaros», não porque se confundem com eles ou porque se lhes assemelham, mas porque os gêmeos estão, em relação aos outros homens, como «pessoas do alto» para «pessoas de baixo», e, em relação aos pássaros, como «pássaros de baixo» para «pássaros do alto». Ocupam portanto, como os pássaros, uma posição intermediária entre o espírito supremo e os humanos.

Embora não formulado expressamente por Evans-Pritchard este raciocínio o conduz a uma importante conclusão. Pois este tipo de inferência não se aplica somente às relações particulares que os nuer estabelecem entre os gêmeos e os pássaros (tão estreitamente paralelas, aliás, com aquelas que os kwakiutl da Colúmbia Britânica concebem entre os gêmeos e os salmões, que basta este único confronto para sugerir que, nos dois casos, o processo se funda num princípio mais geral) mas para toda relação postulada entre grupos humanos e espécies animais. Como o próprio Evans-Pritchard o disse, esta relação é de ordem metafórica (ibid., p. 90: *poetic metaphors*). Os nuer falam de espécies naturais, por analogia com seus próprios segmentos sociais tais como as linhagens, e a relação entre uma linhagem e uma espécie totêmica é concebida no modelo daquilo que chamam de *buth*: relação entre linhagens colaterais provindas de um ancestral comum. O mundo animal é, pois, pensado em termos de mundo social. Há a comunidade (*cieng*) dos animais carnívoros — leão, leopardo, hiena, chacal, cachorro selvagem e cachorro doméstico — que compreende, como uma de suas linhagens (*thok dwiel*), os mangustos que se subdividem em sublinhagens: variedades de mangustos, de pequenos felinos, etc. Os herbívoros formam uma coletividade ou classe (*bab*), com-

preendendo todos os bovinos: antílopes, gazelas, búfalos e vacas; as lebres, carneiros e cabras, etc. O «povo sem pés» agrupa as linhagens de cobras e o «povo dos rios» reúne todos os animais que habitam nos cursos das águas e pântanos: crocodilos, lagartos monitor, todos os peixes, os pássaros aquáticos, os pássaros pescadores, assim como os indígenas anuak e balak-dinka, que não criam gado e são pescadores e cultivam à beira do rio. Os pássaros formam uma vasta comunidade subdividida em muitas linhagens: «filhos de Deus», «filhos das irmãs dos filhos de Deus», e «filhos ou filhas de nobres» (*ibid.*, p. 90).

Estas classificações teóricas estão na base das representações totêmicas:

*Por conseguinte, a relação totêmica não deve ser procurada na natureza do próprio totem, mas nas associações que ele evoca para o espírito (ibid., p. 82).*

Fórmula à qual Evans-Pritchard deu recentemente uma expressão mais rigorosa:

*Projetam-se sobre as criaturas noções e sentimentos cuja origem se encontra fora delas (EVANS-PRITCHARD [4], p. 19).*

Por fecundas que sejam estas concepções, elas impõem, contudo, duas ressalvas. Em primeiro lugar, a análise da teoria indígena da gemelaridade está muito estreitamente subordinada à teologia própria dos nuer:

*A fórmula [identificando os gêmeos a pássaros] não traduz uma relação diádica entre os gêmeos e os pássaros, mas uma relação triádica entre os gêmeos, os pássaros e Deus. É em relação a Deus que os gêmeos e os pássaros oferecem um caráter comum... (EVANS-PRITCHARD [3], p. 132).*

A crença numa divindade suprema não é contudo necessária para que se estabeleçam relações deste tipo, uma vez que nós mesmos os temos colocado em evidência nas sociedades de espírito muito menos teológico que a dos nuer.<sup>1</sup> Formulando assim sua interpretação, Evans-Pritchard corre o risco de restringi-la: como Firth e Fortes (embora em menor grau) ele apresenta uma interpretação geral na linguagem de uma sociedade particular e limita assim seu alcance.

---

<sup>1</sup> Comparar deste ponto de vista o esquema da p. 85 do presente trabalho com aquele que demos na *Gesta de Asdiwal* (Anuário 1958-1959 da Ecole des Hautes Etudes, secção das ciências religiosas, p. 20. Publicado em *Les Temps Modernes*, n° 179, março, 1961, p. 1099).

Em segundo lugar, Evans-Pritchard não parece ter medido a importância da revolução realizada alguns anos antes da publicação de *Nuer Religion* por Radcliffe-Brown com a sua segunda teoria do totemismo.<sup>1</sup> Esta difere bem mais radicalmente da primeira do que os etnólogos ingleses geralmente imaginam. Em nossa opinião, ela não só resolve definitivamente o problema totêmico, mas traz à tona o verdadeiro problema que se coloca num outro nível e em termos diferentes, e que ainda não foi claramente percebido, embora, em última análise, sua presença possa aparecer como a causa profunda dos intensos debates que o problema totêmico provocou no pensamento etnológico. Seria quase inacreditável, com efeito, que numerosos e grandes espíritos se tenham empenhado sem motivo razoável, mesmo se o estágio alcançado dos conhecimentos e dos preconceitos tenazes os impedissem de tomar consciência dele ou lhes revelasse dele apenas uma aparência deformada. É desta segunda teoria de Radcliffe-Brown que devemos agora nos ocupar.

### 3

O autor não chamou a atenção para a novidade desta teoria; ela apareceu vinte e dois anos após a primeira, no *Huxley Memorial Lecture for 1951* com o título «The Comparative Method in Social Anthropology». De fato, Radcliffe-Brown a apresenta como um exemplo desse método comparativo, o único que pode permitir à antropologia formular «proposições gerais». A primeira teoria foi introduzida do mesmo modo (cf. mais acima, p. 65s). De uma a outra, há portanto continuidade no plano metodológico. Mas a semelhança termina aí.

As tribos australianas do rio Darling em Nova Gales do Sul têm uma divisão em duas metades exogâmicas e matrilineares, chamadas, respectivamente, falcão (*Eaglehawk*) e gralha (*Crow*). Pode-se tentar uma explicação histórica de uma tal organização social: por exemplo, duas populações inimigas decidiram um dia fazer as pazes, e, para melhor assegurar-la, decidiram que daí em diante os homens de um grupo se casariam com as mulheres do outro grupo e vice-versa. Como nada sabemos sobre o passado

<sup>1</sup> Ainda em 1960, Evans-Pritchard parecia crer que a contribuição de Radcliffe-Brown ao problema do totemismo se reduziu a seu artigo de 1929 (EVANS-PRITCHARD [4], p. 19, n. 1).

das tribos em questão, esse tipo de explicação é condenado a permanecer gratuito e conjectural.

Procuraremos antes, portanto, se existem instituições paralelas em outros lugares. Os haidas das ilhas Rainha Charlotte na Colúmbia Britânica são divididos em metades matrilineares exogâmicas, chamadas respectivamente águia (*Eagle*) e corvo (*Raven*). Um mito haida conta que, na origem dos tempos, a águia era a dona de toda a água do mundo, guardada numa cesta não vazável. O corvo roubou a cesta, mas, enquanto sobrevoava as ilhas, a água derramou-se sobre a terra: assim foram criados os lagos e os rios, onde, desde então, os pássaros matam a sede e para onde afluem os salmões que constituem o principal alimento dos homens.

Os pássaros epônimos destas metades australianas e americanas pertencem, pois, a espécies muito próximas e simetricamente opostas. Existe, porém, na Austrália um mito que se parece muito com o que acabamos de resumir: outrora o falcão guardava a água fechada dentro de um poço tampado com uma grande pedra que erguia quando queria beber. A gralha descobriu esta artimanha e queria beber também, levantou a pedra, coçou a cabeça cheia de piolhos sobre a água e esqueceu de tampar de novo o poço. Toda a água escorreu dando origem à rede hidrográfica da Austrália Oriental, e os piolhos do pássaro se transformaram em peixes dos quais agora os indígenas se alimentam. No espírito das reconstruções históricas, seria necessário imaginar relações antigas entre a Austrália e a América para explicar estas analogias?

Isto seria esquecer que as metades exogâmicas australianas — matrilineares e patrilineares — são freqüentemente designadas com nomes de pássaros, e que mesmo na Austrália, por conseguinte, as tribos do rio Darling apenas ilustram uma situação geral. Encontramos o cacatua branco oposto à gralha na Austrália Ocidental, o cacatua branco oposto ao cacatua preto na província de Victória. Os pássaros totens são também muito difundidos na Melanésia; as metades de certas tribos da Nova Irlanda são chamadas, respectivamente, de águia do mar e gavião pescador. Generalizando ainda, confrontaremos com os fatos precedentes aqueles que têm alguma relação com o totemismo sexual (e não mais com metades), também designado por pássaros ou animais semelhantes entre si: na Austrália Oriental o morcego é o totem masculino, a coruja, o totem feminino; na parte setentrional da Nova Gales do Sul estas funções são respectivamente atribuídas ao



morcego e ao picancilho (*Climacteris* sp.). Enfim, acontece que o dualismo australiano se manifesta no plano das gerações, isto é, um indivíduo é colocado na mesma categoria que seu avô e seu neto, enquanto que seu pai e seu filho são colocados na categoria oposta. Quase sempre estas metades formadas por gerações alternadas não são nomeadas. Mas, quando o são, podem trazer nomes de pássaros: assim, na Austrália Ocidental, martim-pescador e pássaro abelheiro, ou ainda, pássaro vermelho e pássaro preto:

*A questão que nos colocamos de início: por que todos estes pássaros? se ampliou, portanto. Não só as metades exogâmicas, mas também outros tipos de divisões dualistas são denotadas em referência a um par de pássaros. E mais ainda, não se trata sempre de pássaros. Na Austrália as metades podem também ser associadas a outros pares animais: duas espécies de cangurus numa região, duas espécies de abelhas numa outra. Na Califórnia uma metade é associada ao coiote, a outra ao gato selvagem (RADCLIFFE-BROWN [4], p. 113).*

O método comparativo consiste precisamente em integrar um fenômeno particular num conjunto que o progresso da comparação torna cada vez mais geral. Em conclusão, estamos diante do seguinte problema: como explicar que os grupos sociais, ou segmentos da sociedade, sejam distinguidos uns dos outros pela associação de cada um com uma espécie natural particular? Este problema, que é o do totemismo, encerra dois outros: como cada sociedade concebe o relacionamento entre os seres humanos e as outras espécies naturais (problema exterior ao totemismo, como o prova o exemplo das ilhas Andaman); e como, por outro lado, grupos sociais vêm a ser identificados mediante emblemas, símbolos ou objetos emblemáticos ou simbólicos? Este segundo problema ultrapassa igualmente os quadros do totemismo, uma vez que, deste ponto de vista, um mesmo papel pode ser atribuído, conforme o tipo de comunidade considerada, a uma bandeira, a um brasão, a um santo ou a uma espécie animal.

Até o presente a crítica de Radcliffe-Brown renova aquela que ele formulou em 1929, muito próxima, como o vimos, à de Boas (cf. mais acima, p. 22 e 65). Mas sua conferência de 1951 inova ao proclamar que esta crítica não é suficiente, pois subsiste um problema não resolvido. Mesmo supondo que se pode oferecer uma explicação satisfatória da predileção «totêmica» pelas espécies animais, seria necessário ainda compreender por que tal espécie é privilegiada dentre outras:

*Em virtude de qual princípio, pares como o falcão e a gralha, a águia e o corvo, o coiote e o gato selvagem são escolhidos para representar as metades de uma organização dualista? A questão não é inspirada por uma vã curiosidade. Se compreendêssemos o princípio, estaríamos talvez em condições de ter um insight de como os povos indígenas se representam a organização dualista em função de sua estrutura social. Em outros termos, em lugar de nos perguntarmos: por que todos estes animais? podemos perguntar-nos: por que mais especialmente o falcão e a gralha, e todos os outros pares? (ibid., p. 114).*

Este passo é decisivo. Ele traz consigo a reintegração do conteúdo na forma e abre assim caminho a uma verdadeira análise estrutural, igualmente distante do formalismo e do funcionalismo. Pois é bem uma análise estrutural que Radcliffe-Brown empreende, por um lado consolidando as instituições com as representações, por outro, interpretando conjuntamente todas as variantes do mesmo mito.

Este mito, conhecido em várias regiões da Austrália, põe em cena dois protagonistas cujos conflitos fornecem a matéria principal do relato. Uma versão da Austrália Ocidental refere-se ao falcão e ao macho da gralha, o primeiro, irmão da mãe da segunda, e também seu sogro potencial em virtude do casamento preferencial com a filha do irmão da mãe. O sogro real ou potencial tem o direito de exigir de seu genro e sobrinho presentes alimentares, e falcão manda então que a gralha leve a ele um canguru wallaby. Depois de uma caçada frutuosa, a gralha sucumbe à tentação: come a caça e finge então voltar de mãos vazias. Mas o tio recusa acreditar e pergunta-lhe a respeito de sua barriga rechonchuda: é que, diz a gralha, para acalmar a fome, se encheu de resina de acácia. Sempre incrédulo, o falcão lhe faz cócegas até ela vomitar a carne. Como castigo joga a culpada no fogo e deixa-a ali até que seus olhos fiquem vermelhos e suas penas enegrecidas enquanto a dor arranca à gralha o grito que lhe ficou desde então característico. O falcão decreta que a gralha não caçará mais por sua própria conta e ficará reduzida a roubar a caça. Desde então as coisas são assim.

É impossível, prossegue Radcliffe-Brown, compreender este mito sem se referir ao contexto etnográfico. O australiano se considera como um «comedor de carne» e o falcão e a gralha, pássaros carnívoros, são seus principais concorrentes. Quando os indígenas caçam acendendo fogos na savana, os falcões aparecem subitamente para disputar-lhes a caça fugindo das chamas: eles também são caçadores. Empoleirados perto dos fogos do acampamento, as gralhas esperam a ocasião para pilhar o festim.

Os mitos deste tipo podem ser comparados a outros, cuja estrutura é análoga, mesmo que coloquem em cena animais diferentes. Assim, os indígenas que vivem nas fronteiras da Austrália Meridional e de Victória contam que o canguru e o fascólomo (*wombat*: um outro marsupial, mas mais pequeno), que constituem a sua caça principal, eram outros amigos. Um dia, o wombat começou a fazer uma «casa» (a espécie é terrícola) e o canguru caçou dele e o maltratou. Mas, quando pela primeira vez a chuva começou a cair e o wombat se abrigou em sua «casa», ele recusou entrada ao canguru, alegando que era pequena demais para os dois. O canguru, furioso, bateu na cabeça do wombat com uma pedra e lhe achatou o crânio; o wombat replicou espetando uma lança na parte traseira do canguru. Desde então, as coisas se passam assim: o wombat tem a cabeça chata e vive numa cova; o canguru tem uma cauda e vive em campo aberto:

*Evidentemente, isto é somente uma "estória" (a just-so story), que pode parecer pueril. Ela diverte o auditório quando o narrador sabe dar-lhe expressão. Mas, se examinarmos algumas dezenas de contos do mesmo tipo, descobriremos neles um tema comum. As semelhanças e as diferenças entre as espécies animais são traduzidas em termos de amizade e de conflito, de solidariedade e de oposição. Em outras palavras, o universo da vida animal é representado sob forma de relações sociais como as que prevalecem na sociedade dos homens (RADCLIFFE-BROWN [4], p. 116).*

Para obter este resultado, as espécies naturais são classificadas em pares de oposições, e isto só é possível sob a condição de escolher espécies que ofereçam ao menos um caráter comum que permita sua comparação.

No caso do falcão e da gralha, que são os dois principais pássaros carnívoros, o princípio é claro e diferencia o primeiro como predador e o segundo como carniceiro. Mas como interpretar o par morcego-coruja? Radcliffe-Brown declara ter sido inicialmente atraído pelo seu caráter comum de pássaros noturnos. Contudo, numa região da Nova Gales do Sul é o picancilho, pássaro diurno que se opõe ao morcego, como totem feminino: de fato, um mito relata que o picancilho ensinou às mulheres a arte de trepar nas árvores.

Encorajado por esta primeira explicação dada por um informante, Radcliffe-Brown interroga: «Que semelhança há entre o morcego e um picancilho?» Ao que o indígena, manifestamente surpreso por tal ignorância, responde: «Mas, vejamos! Os dois vivem nas cavidades dos troncos das árvores!» Ora, é também o caso da coruja (*night owl*) e do

noitibó (*night jar*). Comer carne, viver ao abrigo das árvores é um traço comum ao par considerado e oferece um ponto de comparação com a condição humana.<sup>1</sup> Mas existe também uma oposição no interior do par e subjacente à similaridade: embora carnívoros, os dois pássaros são respectivamente «caçador» e «ladrão». Como membros de uma mesma espécie, os cacatuas diferem pela cor, ora branca, ora preta; da mesma forma os pássaros arborícolas são diurnos ou noturnos, etc.

Por conseguinte, a divisão «falcão-gralha» das tribos do rio Darling, das quais partimos, só aparece no final da análise, e como um «tipo de aplicação muito freqüente de um certo princípio estrutural» (p. 123); este princípio consiste na união de termos opostos. Por meio de uma nomenclatura especial, formada de termos animais e vegetais (e aí está seu único caráter distintivo), o pretense totemismo, à sua maneira, apenas exprime — diríamos hoje, por meio de um código particular — correlações e oposições que podem ser formalizadas de outra maneira; assim, em certas tribos da América do Norte e do Sul por meio das oposições do tipo: céu-terra, guerra-paz, montante-jusante, vermelho-branco, etc., e cujo modelo mais geral e cuja aplicação mais sistemática se encontram talvez na China na oposição dos dois princípios do Yang e do Yin: macho e fêmea, dia e noite, verão e inverno, da união dos quais resulta uma totalidade organizada (*tao*): par conjugal, dia ou ano. O totemismo se reduz assim a um modo particular de formular um problema geral: fazer com que a oposição, em lugar de ser um obstáculo à integração, antes sirva para produzi-la.

#### 4

A demonstração de Radcliffe-Brown suprime definitivamente o dilema em que se envolviam tanto os adversários como os partidários do totemismo, porque somente dois papéis podiam ser conferidos por eles às espécies vivas: o

---

<sup>1</sup> Como estamos penetrando um pouco para além do texto de Radcliffe-Brown, poderemos perguntar-nos em que a vida dos pássaros que fazem ninho nos ocos das árvores evocam a condição humana. Ora, conhecemos ao menos uma tribo australiana onde as metades eram designadas conforme partes da árvore: “Entre os ngeumba a metade gwaimudthens é dividida em *nhurai* (base) e *wangué* (meio), ao passo que a metade gwaigulir é identificada com *winggo* (copa). Estes nomes referem-se às diferentes partes da sombra das árvores e fazem alusão aos lugares respectivamente ocupados nos acampamentos...” (THOMAS, p. 152).

de estímulo natural ou o de pretexto arbitrário. Os animais do totemismo deixam de ser, somente ou sobretudo, criaturas temidas, admiradas ou cobiçadas: sua realidade sensível deixa transparecer noções e relações concebidas pelo pensamento especulativo a partir dos dados da observação. Compreendemos enfim que as espécies naturais não são escolhidas por serem «boas para comer» mas por serem «boas para pensar». Entre esta tese e aquela que a precedeu, a distância é tão grande, que gostaríamos de saber se Radcliffe-Brown se deu conta do caminho percorrido. A resposta se encontra talvez nas notas dos cursos proferidos por ele na África do Sul e no texto inédito de uma conferência sobre a cosmologia australiana, que são as últimas ocasiões que ele teve para se exprimir antes de sua morte, ocorrida em 1955. Não era homem de admitir de bom grado que tivesse mudado de opinião e nem de reconhecer eventuais influências. E, contudo, é difícil não notar que os dois anos que precederam sua *Huxley Memorial Lecture* foram marcados pela aproximação entre antropologia e lingüística estrutural. Para todos os que participaram do empreendimento, é tentador ao menos crer que ele pôde encontrar um eco no pensamento de Radcliffe-Brown. As noções de oposição e de correlação, a de par de oposições, têm uma longa história; mas é a lingüística estrutural e, atrás dela, a antropologia estrutural que as reabilitaram no vocabulário das ciências humanas; é admirável encontrá-las sob a pena de Radcliffe-Brown com todas as suas implicações que, como vimos, levaram-no a abandonar suas posições anteriores, ainda marcadas de naturalismo e empirismo. Essa nova tomada de posição implica naturalmente em certa hesitação: por um breve momento Radcliffe-Brown parece inseguro sobre o alcance de sua tese e sobre sua extensão para além da área dos fatos australianos:

*A concepção australiana do que designamos aqui pelo termo "oposição" é uma aplicação particular da associação por contrariedade que é um traço universal do pensamento humano e que nos incita a pensar por meio de pares de contrários: alto e baixo, forte e fraco, preto e branco. Mas a noção australiana de oposição combina a idéia de um par de contrários e a de um par de adversários (ibid., p. 118).*

É bem verdade que uma conseqüência — aliás, não ainda claramente enunciada — do estruturalismo moderno deveria ser: tirar a psicologia associacionista do descrédito em que caiu. O associacionismo teve o grande mérito de delinear os contornos desta lógica elementar que é como o

menor denominador comum de todo pensamento, e faltou apenas conhecer que se tratava aí de uma lógica original, expressão direta da estrutura do espírito (e atrás do espírito e talvez do cérebro) e não de um produto passivo da ação do meio sobre uma consciência amorfa. Mas, contrariamente ao que Radcliffe-Brown ainda se inclina a crer, é esta lógica das oposições e das correlações, das exclusões e das inclusões, das compatibilidades e das incompatibilidades, que explica as leis da associação, não o contrário: um associacionismo renovado deveria ser fundado sobre um sistema de operações que teria analogia com a álgebra de Boole. Como as próprias conclusões de Radcliffe-Brown o mostram, sua análise dos fatos australianos o conduz para além de uma simples generalização etnográfica: até às leis da linguagem e mesmo do pensamento.

Isto não é tudo. Já notamos que Radcliffe-Brown compreendeu que em matéria de análise estrutural é impossível dissociar forma de conteúdo. A forma não é externa, mas interna. Para perceber a razão das denominações animais é necessário encará-las concretamente; pois não somos livres de traçar uma fronteira para além da qual reinaria o arbitrário. O sentido não se decreta, ele não está em lugar algum se não estiver em todo lugar. É verdade que nossos conhecimentos limitados nos impedem frequentemente de persegui-lo até nos seus últimos redutos: assim Radcliffe-Brown não explica por que certas tribos australianas concebem a afinidade entre a vida animal e a condição humana sob o aspecto de gostos carnívoros, enquanto que outras tribos invocam uma comunidade de habitat. Mas sua demonstração supõe implicitamente que também esta diferença é significativa e que, se estivéssemos suficientemente informados, poderíamos colocá-la em correlação com outras diferenças decifráveis entre as respectivas crenças dos dois grupos, entre suas técnicas ou entre as relações que cada um mantém com o meio.

Com efeito, o método seguido por Radcliffe-Brown é tão sólido quanto as interpretações que ele lhe sugere. Cada nível da realidade social lhe aparece como um complemento indispensável na ausência do qual seria impossível compreender os outros níveis. Os costumes se relacionam com as crenças e estas com as técnicas; mas os diferentes níveis não se refletem simplesmente uns nos outros: reagem dialeticamente entre si, de tal maneira que não podemos esperar conhecer um único nível sem antes ter avaliado, nas suas relações de oposição e de correlação respectivas, as *instituições*, as *representações* e as *situações*.

Em cada um de seus empreendimentos práticos, a antropologia não faz mais do que verificar uma homologia de estrutura entre o pensamento humano em exercício e o objeto humano ao qual se aplica. A integração metodológica de fundo e forma reflete, à sua maneira, uma integração mais essencial: a do método e da realidade.

---

O TOTEMISMO VISTO DE DENTRO

1

RADCLIFFE-BROWN teria certamente rejeitado as conclusões a que chegamos de sua demonstração, pois, como atesta sua correspondência<sup>1</sup>, ele se ateu a uma concepção empirista da estrutura até o fim da vida. Cremos, todavia, ter mostrado sem distorção os primeiros passos de um dos caminhos abertos pela sua conferência de 1951. Mesmo que Radcliffe-Brown não os tenha seguido, eles testemunham a fecundidade de um pensamento que, embora ameaçado pela velhice e pela doença, trazia em si essas promessas de renovação.

Apesar de a última teoria do totemismo de Radcliffe-Brown ter parecido coisa nova na literatura etnológica, ela não é invenção sua; mas é pouco provável que ele se tenha inspirado em predecessores que ocupam um lugar à margem da reflexão propriamente etnológica. Tendo considerado o caráter intelectualista que verificamos nesta teoria, poderemos surpreender-nos que Bergson tenha defendido idéias muito próximas. E todavia, encontramos em *Les Deux Sources de la morale et de la religion* o esboço de uma teoria da qual é interessante salientar a analogia que oferece, em certos pontos, com a de Radcliffe-Brown. Além do mais, será a ocasião de colocar um problema referente à história das idéias e que permite igualmente remontar até aos postulados que as especulações sobre o totemismo supõem: como é possível que um filósofo, conhecido pela importância que dá à afetividade e à experiência vivida, se situe, ao abordar um problema etnológico, no extremo oposto ao daqueles etnólogos que poderíamos considerar em todos os outros aspectos, de posição doutrinária próxima à sua?

---

<sup>1</sup> Cf. a carta de Radcliffe-Brown ao autor do presente trabalho em: S. Tax, L. C. Eiseley, I. Rouse, C. F. Voegelin, ed., *An Appraisal of Anthropology today*, Chicago, 1953, p. 109.



Em *Les Deux Sources*, Bergson aborda o totemismo sob o prisma do culto dos animais que vê como uma modalidade do culto dos espíritos. O totemismo não se confunde com zoolatria, mas supõe «que o homem trata uma espécie animal ou mesmo vegetal, às vezes um simples objeto inanimado, com uma deferência que tem semelhanças com a religião» (p. 192). Esta deferência parece ligada, no pensamento indígena, à crença numa identidade entre o animal ou a planta e os membros do clã. Como pode ser explicada esta crença?

A gama de interpretações propostas se escalonam entre duas hipóteses extremas que bastam para o exame que estamos realizando: a primeira é uma «participação» à maneira de Lévy-Bruhl que dá pouca importância aos múltiplos sentidos que oferecem, nas diferentes línguas, as expressões que traduzimos pelo verbo *ser*, cuja significação é equívoca mesmo entre nós; a segunda é a redução do totem ao papel de emblema e de simples designação do clã, como faz Durkheim, mas então sem poder explicar o lugar ocupado pelo totemismo na vida dos povos que o praticam.

Nem uma nem outra interpretação, aliás, permite responder, simplesmente e sem equívoco, à questão colocada por uma predileção evidente pelas espécies animais e vegetais. Somos pois levados a procurar o que pode haver de original na maneira pela qual o homem percebe e concebe as plantas e os animais:

*Ao mesmo tempo que a natureza do animal parece se concentrar numa qualidade única, diríamos que sua individualidade se dissolve num gênero. Reconhecer um homem consiste em distingui-lo dos outros homens; mas reconhecer um animal é ordinariamente dar-se conta da espécie à qual pertence... Um animal, por mais que seja algo de concreto e individual, aparece essencialmente como uma qualidade, essencialmente também como um gênero (BERGSON, p. 192).*

É esta percepção imediata de classe, através dos indivíduos, que caracteriza a relação entre o homem e o animal ou a planta; é ela também que ajuda a compreender melhor «esta coisa singular que é o totemismo». Com efeito, a verdade deve ser procurada num meio termo entre as duas soluções extremas que acabamos de lembrar:

*Nada se pode concluir do fato de um clã ser conhecido como este ou aquele animal; é bem mais elucidativo, porém, o fato de dois clãs de uma mesma tribo terem necessariamente que ser dois animais diferentes. Suponhamos que queiramos acentuar que esses dois clãs constituem duas espécies no sentido biológico do termo... daremos... a um dos dois clãs o nome de um animal, ao outro o de um outro animal. Cada um desses nomes, tomado isoladamente, é apenas uma deno-*

*minação: juntos equivalem a uma afirmação. Dizem que os dois clãs são de sangue diferente (BERGSON, p. 193-194).*

Não necessitamos seguir Bergson até ao fim de sua teoria, pois seríamos levados a um terreno menos sólido. Bergson vê no totemismo um expediente para a exogamia, sendo essa o efeito de um instinto destinado a coibir as uniões biologicamente nocivas entre parentes próximos. Mas, se um tal instinto existisse, seria supérfluo recorrer aos meios institucionais. Além disso, o modelo sociológico adotado estaria em estranha contradição com o original zoológico que o inspirou: os animais são endógamos, não exógamos; eles se unem e se reproduzem exclusivamente dentro dos limites da espécie. «Especificando» cada clã e diferenciando-os «especificamente» uns dos outros, chegaríamos, pois — se o totemismo estivesse baseado em tendências biológicas e em sentimentos naturais — ao inverso do resultado procurado: cada clã deveria ser endógamo como uma espécie biológica, e assim os clãs permaneceriam estranhos uns aos outros.

Bergson tem tanta consciência dessas dificuldades, que se apressa em modificar sua tese em dois pontos. Mesmo mantendo a realidade da necessidade que levaria os homens a evitar as uniões consanguíneas, admite que nenhum instinto «real e ativo» lhe corresponde. A natureza remedia essa carência pelos caminhos da inteligência, suscitando «uma representação imaginativa que determina o comportamento, como o teria feito o instinto» (p. 195). Aqui, porém, entramos em plena metafísica, e esta «representação imaginativa» teria, como acabamos de ver, um conteúdo exatamente inverso de seu suposto objeto. Provavelmente é para superar este segundo obstáculo que Bergson deve reduzir uma representação imaginativa a uma forma:

*No momento que eles [os membros de dois clãs] declaram constituírem duas espécies animais, não é a animalidade mas a dualidade que enfatizam (ibid., p. 195).*

Apesar da diferença de suas premissas, é exatamente a conclusão de Radcliffe-Brown que Bergson enuncia vinte anos antes dele.

## 2

Esta perspicácia do filósofo, que lhe impõe, mesmo a contragosto, a resposta adequada a um problema etnológico ainda não resolvido pelos etnólogos de profissão (a publicação do *Deux Sources* é apenas posterior à primeira teo-

ria de Radcliffe-Brown) é tão digna de nota, que houve uma verdadeira inversão teórica, nesta ocasião, entre Bergson e Durkheim, contudo contemporâneos. O filósofo do instável encontra a solução do problema totêmico no campo das oposições e das noções; por um processo inverso, Durkheim, mesmo levado como foi a remontar continuamente a categorias e até a antinomias, procurou esta solução no plano da indistinção. Com efeito, a teoria Durkheimiana do totemismo se desenvolve em três etapas, das quais, Bergson, na sua crítica, se contentou em ficar com as duas primeiras. O clã atribui-se primeiro «instintivamente» um emblema (cf. mais acima, p. 76) que pode ser apenas um desenho sumário, reduzido a alguns traços. Posteriormente «reconhecemos» neste desenho uma figuração animal e, em conseqüência, o modificamos. Enfim, esta figuração é sacralizada por confusão sentimental do clã e de seu emblema.

Mas, como esta série de operações que cada clã realiza por sua própria conta, e independentemente dos outros clãs, pode finalmente organizar-se em sistema? Durkheim responde:

*Embora o princípio totêmico resida por escolha numa espécie animal ou vegetal determinada, não pode contudo permanecer localizado nela. O caráter sagrado é contagioso ao extremo; ele se estende pois do ser totêmico a tudo aquilo que o toca de perto ou de longe...: substância da qual se alimenta... coisas que lhe são semelhantes... seres diversos com os quais estão constantemente relacionados... enfim, o mundo inteiro se encontrou repartido entre os princípios totêmicos da mesma tribo (DURKHEIM, p. 318).*

O termo «repartido» encobre claramente um equívoco, visto que uma verdadeira partilha não resulta de uma limitação mútua e imprevista de várias áreas em expansão, cada uma das quais invadiria a totalidade do campo, se ela não se chocasse contra o progresso das outras. A distribuição resultante seria arbitrária e contingente; procederia da história e do acaso e seria impossível compreender como distinções passivamente vividas e aceitas sem terem sido jamais concebidas poderiam estar na origem destas «classificações primitivas» cujo caráter sistemático e coerente Durkheim, juntamente com Mauss, estabeleceu:

*Está longe da verdade dizer que esta mentalidade não tenha conexão com a nossa. Nossa lógica nasceu desta lógica... Hoje, como outrora, explicar é mostrar como uma coisa participa de uma ou de várias outras... Todas as vezes que unimos por um laço interno termos heterogêneos, identificamos inevitavelmente os contrários. Provavelmente os termos que assim unimos não são aqueles que o australiano aproxima; nós os escolhemos segundo outros critérios e por ou-*

tros motivos; mas o procedimento pelo qual o espírito os coloca em relação não difere essencialmente.

.....

Assim, entre a lógica do pensamento religioso e a lógica do pensamento científico não há um abismo. Uma e outra são compostas com os mesmos elementos essenciais, mas desigual e diferentemente desenvolvidos. O que parece sobretudo caracterizar a primeira é um gosto natural, tanto para as confusões imoderadas quanto para os contrastes abruptos. Ela é voluntariamente excessiva nos dois sentidos. Quando aproxima, confunde; quando distingue, opõe. Não conhece as medidas e as nuances, procura os extremos; emprega conseqüentemente os mecanismos lógicos com uma certa falta de jeito, mas não ignora nenhum (DURKHEIM, p. 340-342).

Se citamos este longo trecho é primeiro porque provavelmente é um dos melhores de Durkheim: aquele que admitia que toda vida social, mesmo elementar, supõe no homem uma atividade intelectual cujas propriedades formais não podem, por conseguinte, ser um reflexo da organização concreta da sociedade. Mas sobretudo o texto do *Formes élémentaires*, assim como aqueles que pudemos tirar do segundo prefácio do *Règles* e do ensaio sobre as formas primitivas de classificação, mostra as contradições inerentes à perspectiva inversa, tão freqüentemente adotada por Durkheim quando afirma o primado do social sobre o intelecto. Mas é exatamente na medida em que Bergson se coloca na posição contrária à de um sociólogo, no sentido durkheimiano do termo, que ele pode fazer da categoria de gênero e da noção de oposição dados imediatos do entendimento, utilizados pela ordem social para constituir-se. E é quando Durkheim pretende fazer derivar da ordem social as categorias e as idéias abstratas para dar a explicação desta ordem, que ele só encontra à sua disposição sentimentos, valores afetivos ou idéias vagas como as de contágio ou de contaminação. Assim se explica este paradoxo, bem ilustrado pela história do totemismo, de que Bergson esteja em posição melhor que Durkheim para assentar os fundamentos de uma verdadeira lógica sociológica, e que a psicologia de Durkheim, tanto quanto a de Bergson, mas de forma simétrica e inversa, deva recorrer ao não formulado.

Até o presente, a tentativa bergsoniana nos pareceu feita de recuos sucessivos: como se Bergson, constrangido a se defender das objeções levantadas por sua tese, tivesse que se render diante da verdade do totemismo. Todavia, essa interpretação não vai ao fundo da realidade, pois poderia ser que a clarividência de Bergson tivesse razões mais positivas e mais profundas. Se ele soube melhor que os etnólogos, ou antes deles, compreender certos aspectos

do totemismo, não será acaso por que seu pensamento tem estranhas analogias com o de vários povos ditos primitivos que vivem ou viveram o totemismo por dentro?

Para o etnólogo, a filosofia de Bergson lembra necessariamente a filosofia dos índios sioux, e ele mesmo podia ter notado a semelhança, uma vez que lera e meditara *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Durkheim reproduz neste livro (p. 284-285) uma glosa de um sábio dakota que formula, numa linguagem próxima àquela da *evolução criativa*, uma metafísica comum a todo o mundo sioux, desde os osages do sul até os dakotas do norte, e segundo a qual as coisas e os seres não são senão as formas cristalizadas da continuidade criativa. Citamos conforme a fonte americana:

*Cada coisa ao se mover, num ou noutro momento, aqui e lá, marca um tempo de parada. O pássaro que voa pára num lugar para fazer seu ninho e num outro para repousar. O homem em marcha pára quando quer. Assim, o deus parou. O sol, tão brilhante e magnífico, é um lugar onde ele parou. A lua, as estrelas, os ventos, é onde ele esteve. As árvores, os animais são todos seus pontos de parada, e o índio pensa nesses lugares e para eles dirige suas preces, a fim de atingirem o lugar em que o deus parou e obterem ajuda e bênção (DORSEY, p. 435).*

Para melhor realçar o confronto, citaremos, sem transição, o parágrafo do *Deux Sources* no qual Bergson resume sua metafísica:

*Uma grande corrente de energia criativa se lança na matéria para dela obter o que pode. Na maior parte dos pontos ela parou; estas paradas se traduzem diante de nós por outros tantos aparecimentos de espécies vivas, isto é, de organismos em que nosso olhar, essencialmente analítico e sintético, distingue uma porção de elementos que se coordenam para preencher uma multidão de funções; contudo, o trabalho de organização era somente a própria parada, ato simples, análogo ao rastro do pé que, instantaneamente, faz milhares de grãos de areia se entenderem para formar um desenho (BERGSON, p. 221).*

Os dois textos se correspondem tão perfeitamente, que, depois de os lermos, parecerá certo admitir que Bergson pôde compreender o que se oculta por trás do totemismo, porque seu próprio pensamento estava, sem que ele o soubesse, em sintonia com o de povos totêmicos. O que apresentam, pois, em comum? Parece que o parentesco resulta de um mesmo desejo de apreensão global destes dois aspectos do real que o filósofo chama de *contínuo* e *descontínuo*; de uma mesma recusa de escolher entre os dois; e de um mesmo esforço por fazer deles perspectivas com-

plementares, que convergem para a mesma verdade.<sup>1</sup> Acautelando-se de considerações metafísicas que pudessem ser estranhas a seu temperamento, Radcliffe-Brown seguia o mesmo caminho ao reduzir o totemismo a uma forma particular de tentativa universal para conciliar *oposição e integração*. Este encontro entre um etnógrafo de campo, admiravelmente a par da maneira pela qual os selvagens pensam, e um filósofo de gabinete, mas que, em certos aspectos, pensa como um selvagem, somente poderia ocorrer num ponto fundamental e que conviria acentuar.

### 3

Radcliffe-Brown tem um predecessor mais longínquo e não menos inesperado, na pessoa de Jean Jacques Rousseau. Certamente Rousseau sentia em relação à etnografia um fervor muito mais militante que Bergson. Mas, apesar de os conhecimentos etnográficos serem ainda muito limitados no século XVIII, o que torna a clarividência de Rousseau mais admirável é que ela se adianta de vários anos às primeiras noções sobre o totemismo. Como se recorda, estas foram introduzidas por Long, cujo livro data de 1791, ao passo que o *Discours sur l'origine de l'inégalité* remonta a 1754. Contudo, como Radcliffe-Brown e como Bergson, Rousseau vê na apreensão que o homem tem da estrutura «específica» do mundo animal e vegetal a fonte das primeiras operações lógicas, e, subseqüentemente, a de uma diferenciação social que só pode ser vivida por ter sido concebida.

O *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* é, provavelmente, o primeiro tratado de antropologia geral na literatura francesa. Em termos quase modernos, Rousseau coloca aí o problema central da antropologia, que é o da passagem da natureza para a cultura. Mais prudente que Bergson, ele tem o cuidado de não invocar o instinto, que, pertencendo à ordem da natureza, não teria possibilidade de ultrapassá-la. Antes que o homem se tornasse um ser social, o instinto de procriação, «tendência cega... somente produzia um ato puramente animal».

---

<sup>1</sup> A analogia mereceria ser aprofundada. A língua dakota não possui palavra para designar o tempo, mas sabe exprimir de vários modos as maneiras de ser na duração. Para o pensamento dakota, o tempo se reduz a uma duração na qual a medida não intervém: é um bem disponível e sem limite (MALAN e MCCONE, p. 12).

A passagem da natureza para a cultura teve como condição o crescimento demográfico; mas este não agiu diretamente e como uma causa natural. Primeiro forçou os homens a diversificar as suas maneiras de viver para poderem subsistir nos meios-ambientes diferentes e a multiplicar suas relações com a natureza. Mas para que esta diversificação e esta multiplicação pudessem proporcionar transformações técnicas e sociais seria necessário que elas se tornassem para o homem objeto e instrumento do pensar:

*Esta atenção reiterada dos seres diversos a ele mesmo e de uns aos outros teve naturalmente que engendrar no espírito do homem a percepção de certas relações. Estas relações que exprimimos pelas palavras grande, pequeno, forte, fraco, rápido, lento, medroso, atrevido e outras idéias semelhantes, comparadas se necessário e quase sem imaginá-las, produziram afinal nele alguma espécie de reflexão, ou antes uma prudência maquinal que lhe indicava as precauções mais necessárias à sua segurança (ROUSSEAU [1], p. 63).*

A última parte da frase não se explica como um arrependimento: no pensamento de Rousseau previsão e curiosidade estão ligadas como duas faces da atividade intelectual. Quando predomina o estado de natureza elas fazem igualmente falta ao homem porque este «abandona-se ao único sentimento de sua existência atual». Para Rousseau, aliás, a vida afetiva e a vida intelectual se opõem da mesma maneira que a natureza e a cultura: estas se distanciam inteiramente «desde as puras sensações aos mais simples conhecimentos». Isto é tão verdadeiro que encontramos às vezes em seus textos o estado de natureza em oposição ao «estado de raciocínio» e não ao estado de sociedade (l. c., p. 41, 42, 54).

O advento da cultura coincide, portanto, com o nascimento do intelecto. Além disso, a oposição do contínuo e do descontínuo que parece irreduzível no plano biológico — porque aí ela se expressa na serialidade dos indivíduos dentro da espécie, e na heterogeneidade das espécies entre si — é superada dentro da cultura, que repousa na aptidão do homem a se aperfeiçoar:

*... faculdade que... reside entre nós, tanto na espécie como no indivíduo; enquanto que um animal, ao cabo de alguns meses, é aquilo que será durante toda a sua vida, e sua espécie, ao cabo de mil anos, é aquilo que fora no primeiro ano dos seus mil anos (ROUSSEAU [1], p. 40).*

Como podemos então conceber, primeiro, a tríplice passagem (que verdadeiramente não passa de uma) da animalidade à humanidade, da natureza à cultura, e da afetividade à intelectualidade, e, em seguida, esta possibilida-

de de aplicação do mundo animal e vegetal sobre a sociedade, já concebida por Rousseau e na qual vemos a chave do totemismo? Pois, ao separar radicalmente os termos, nos expomos (como Durkheim o aprenderá mais tarde) a não compreender mais a sua gênese.

A resposta de Rousseau, mesmo mantendo as distinções, consiste em definir a condição natural do homem por meio do único estado psíquico cujo conteúdo seja indissociavelmente afetivo e intelectual; basta a tomada de consciência para permitir a passagem de um plano a outro: da piedade ao que Rousseau chama de identificação com o outro; a dualidade dos termos corresponde até certo ponto à dualidade de aspecto. Por se sentir primitivamente idêntico a todos os seus semelhantes (no número dos quais, como Rousseau expressamente afirma, é necessário incluir os animais), o homem conseqüentemente adquirirá a capacidade de *se* distinguir como ele *os* distingue, isto é, de captar a diversidade das espécies como suporte conceptual da diferenciação social.

Esta filosofia da identificação original com todos os outros é a mais afastada que se possa conceber do existencialismo sartriano, que retoma neste ponto a tese de Hobbes. Por outro lado ela leva Rousseau a hipóteses singulares: é o que atesta a nota 10 no *Discours*, na qual ele sugere que os orangotangos e outros macacos antropóides da Ásia e da África poderiam ser homens, abusivamente colocados no reino animal pelos preconceitos dos viajantes. Mas ela também lhe permite formar uma visão extraordinariamente moderna da passagem da natureza para a cultura, baseada, como vimos, no aparecimento de uma lógica que opera através de oposições binárias e que coincide com as primeiras manifestações do simbolismo. A apreensão global dos homens e dos animais como seres sensíveis, na qual consiste a identificação, comanda e precede a consciência das oposições: primeiro, entre as propriedades lógicas concebidas como partes integrantes do campo, depois, dentro do próprio campo, entre «humano» e «não-humano». Ora, assim é para Rousseau o próprio processo da linguagem: a origem dela não está nas necessidades, mas nas paixões e daí resulta que a primeira linguagem teve que ser figurada:

*Como os primeiros motivos que induziram o homem a falar foram as paixões, suas primeiras expressões foram tropos. A linguagem figurada foi a primeira a nascer, o sentido próprio foi encontrado por último. Não chamamos as coisas pelo seu verdadeiro nome senão quan-*



do as rimos sob sua verdadeira forma. A princípio não falamos senão em forma poética. Só chegamos a raciocinar muito tempo depois (ROUSSEAU [2], p. 565).

Termos envolventes que confundem num tipo de supra-realidade os objetos de percepção e as emoções que suscitam precederam pois a redução analítica no sentido próprio. A metáfora, cujo papel que desempenha no totemismo já sublinhamos várias vezes, não é um tardio embelezamento da linguagem, mas um de seus modos fundamentais. Colocada por Rousseau no mesmo plano que a oposição, ela constitui, do mesmo modo, uma forma primeira do pensamento discursivo.

#### 4

Constitui uma espécie de paradoxo que um ensaio intitulado *Le Totémisme aujourd'hui* se conclua com considerações retrospectivas. Mas o paradoxo é somente um aspecto desta ilusão totêmica que uma análise mais rigorosa dos fatos que lhe serviram de base permite dissipar e cuja parte de verdade que ela dissimula aparece melhor no passado que no presente. Pois a ilusão totêmica consiste primeiro no fato de que um filósofo que desconhece a etnologia como Bergson, e um outro, vivendo numa época em que a noção de totemismo ainda não tinha tomado forma, puderam, antes dos especialistas modernos, e, no caso de Rousseau, antes mesmo da «descoberta» do totemismo, penetrar a natureza de crenças e de costumes que lhes eram pouco familiares ou cuja realidade ninguém tinha ainda procurado estabelecer.

Provavelmente o êxito de Bergson é uma conseqüência indireta de seus pressupostos filosóficos. Tão cuidadoso como seus contemporâneos em legitimar valores, ele difere deles ao traçar seus limites dentro do pensamento normal do homem branco, em vez de colocá-los na periferia. A lógica das distinções e das oposições cabe pois ao selvagem e à «sociedade fechada», na medida em que a filosofia bergsoniana lhe atribui um lugar inferior em relação a outros modos de conhecimento: a verdade prevalece então indiretamente.

Mas o que nos importa para a lição que queremos tirar é que Bergson e Rousseau foram bem sucedidos em remontar até aos fundamentos psicológicos de instituições exóticas (no caso de Rousseau, sem suspeita de sua existência),

por um processo de interiorização, isto é, experimentando em si mesmos modos de pensar, tirados principalmente de fora, ou simplesmente imaginados. Demonstram assim que toda mente humana é um lugar de experiência virtual para controlar o que se passa nas mentes humanas, quaisquer que sejam as distâncias que as separem.

Pela excentricidade que lhe era atribuída, e que as interpretações dos observadores e as especulações dos teóricos exageraram ainda mais, o totemismo serviu em um momento para reforçar a tensão exercida sobre as instituições primitivas, a fim de afastá-las das nossas, o que era particularmente oportuno no caso dos fenômenos religiosos, em que o confronto teria tornado manifestas muitas afinidades. Pois foi a obsessão das coisas religiosas que fez o totemismo ser introduzido na religião. Tal obsessão, muitas vezes, fez dele uma caricatura e o distanciou ao máximo das religiões ditas civilizadas para que estas não corressem o risco de se dissolverem ao contacto com ele; a menos que, como na experiência de Durkheim, a combinação resultasse em um novo corpo desprovido de propriedades iniciais tanto do totemismo quanto da religião.

Mas as ciências, ainda que humanas, não podem operar com eficácia senão sobre idéias claras ou a não ser que se esforcem para torná-las tais. Se quisermos fazer da religião uma ordem autônoma, ligada a uma pesquisa particular, será necessário subtraí-la a essa sorte comum aos objetos da ciência. Definir a religião por contraste será inevitavelmente para a ciência fazê-la distinguir-se apenas como o reino das idéias confusas. Por conseguinte, todo empreendimento que vise a pesquisa objetiva da religião será forçado a escolher um outro terreno que não o das idéias, já desnaturado e apropriado pelas pretensões da antropologia religiosa. Ficarão abertas somente as vias de acesso afetiva — ou mesmo orgânica — e sociológica, que apenas rodeiam os fenômenos.

Inversamente, se atribuimos às idéias religiosas o mesmo valor que a qualquer outro sistema conceptual, que é o de dar acesso ao mecanismo do pensamento, a antropologia religiosa será validada nos seus empenhos, mas perderá sua autonomia e especificidade.

É o que vimos no caso do totemismo, cuja realidade se reduz a uma ilustração particular de certos modos de reflexão. Por certo, nele se manifestam sentimentos, mas de maneira subsidiária, como respostas às lacunas e às lesões de um corpo de idéias que jamais chegam a se concluir.

O pretenso totemismo depende do entendimento; e as exigências às quais responde, a maneira pela qual procura satisfazê-las, são em primeiro lugar de ordem intelectual. Neste sentido, nada há de arcaico ou longínquo. Sua imagem é projetada, não recebida; ela não extrai sua substância de fora. Pois, se a ilusão encobre uma centelha de verdade, esta não está fora de nós, mas em nós.

# BIBLIOGRAFIA

*A bibliografia do totemismo é imensa. Damos abaixo os títulos citados nesta obra.*

- ANTHROPOS, *Das Problem des Totemismus*, t. IX, X, XI, 1914-16.
- BERGSON (H.), *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, 164ª ed., Paris, 1967.
- BEST (E.), *Maori Religion and Mythology*, *Dominion Museum*, Boletim nº 10, seção I, Wellington, 1924.
- BOAS (F.), ed., [1] *General Anthropology*, Boston, Nova Iorque, Londres, 1938.
- [2] *The Origin of Totemism*, *American Anthropologist*, vol. 18, 1916.
- COMTE (A.), *Cours de philosophie positive*, 6 vol., Paris, 1908.
- CROSSE-UPCOTT (A. R. W.), *Social Aspects of Ngindo Bee-Keeping*, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 86, parte II, 1956.
- CUOQ (J. A.), *Lexique de la langue algonquaine*, Montréal, 1886.
- DORSEY (J. O.), *A Study of Siouan Cults*, *XIth Annual Report (1889-1890)*, Bureau of American Ethnology, Washington, 1894.
- DUMÉZIL (G), *Loki*, Paris, 1948.
- DURKHEIM (E.), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 5ª ed., Paris, 1968.
- ELKIN (A. P.), [1] *Studies in Australian Totemism*. Sub-Section, Section and Moiety Totemism, *Oceania*, vol. 4, nº 1, 1933-1934.
- [2] *Studies in Australian Totemism*, *The Nature of Australian Totemism*, *Oceania*, vol. 4, nº 2, 1933-1934.
- [3] *The Australian Aborigenes*, 3ª ed., Sydney-Londres, 1954.
- EVANS-PRITCHARD (E. E.), [1] *Zande Totems*, *Man*, vol. 56, nº 110, 1956.
- [2] *Zande Clan Names*, *Man*, vol. 56, nº 62, 1956.
- [3] *Nuer Religion*, Oxford, 1956.
- [4] Prefácio de: R. HERTZ *Death and the Right Hand*, Londres, 1960.
- FIRTH (R.), [1] *Totemism in Polynesia*, *Oceania*, vol. I, nº 3 e 4, 1930-1931.
- [2] *Primitive Polynesian Economy*, Londres, 1939.
- [3] *History and Traditions of Tikopia*, Wellington, 1961.
- FORTES (M.), *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Oxford, 1945.
- FRAZER (J. G.), *Totemism and Exogamy*, 4 vol., Londres, 1910.
- FREUD (S.), *Totem et Tabou*, trad. francesa, Paris, 1924.
- GOLDENWEISER (A. A.), [1] *Totemism, an Analytical Study*, *Journal of American Folklore*, vol. XXIII, 1910.
- [2] *Form and Content in Totemism*, *American Anthropologist*, vol. 20, 1918.
- Handbook of American Indians, North of Mexico*. Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Boletim 30, 2 vol., Washington, 1907-1910.
- HILGER (Sister M. I.), *Some early customs of the Menomini Indians*, *Journal de la Société des Américanistes*, t. XLIX, Paris, 1960.

- JAKOBSON (R.), e HALLE (M.), *Fundamentals of Language*, 'S-Gravenhage, 1956.
- JENNESS (D.), *The Ojibwa Indians of Parry Island. Their Social and Religious Life*, *Bulletin of the Canada Department of Mines*, n° 78, Ottawa, National Museum of Canada, 1935.
- KINIETZ (W. V.), *Chippewa Village. The Story of Katikitegon*, *Cranbrook Institute of Science*, Detroit, Bol. n° 25, 1947.
- KROEBER (A. L.), [1] *Anthropology*. Nova Iorque, 1923.
- [2] *Anthropology*, nova ed., Nova Iorque, 1948.
- [3] *Totem and Taboo: An Ethnologic Psychoanalysis* (1920), in *The Nature of Culture*, Chicago, 1952.
- [4] *Totem and Taboo in Retrospect* (1939), in *The Nature of Culture*, Chicago, 1952.
- LANDES (R.), *Ojibwa Sociology*, *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. XXIX, Nova Iorque, 1937.
- LANE (B. S.), *Varieties of Cross-cousin marriage and Incest Taboos: Structure and Causality*, in: Dole and Carneiro, eds. *Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White*, Nova Iorque, 1960.
- LÉVI-STRAUSS (C.), *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949.
- LINTON (R.), *Totemism and the A. E. F.*, *American Anthropologist*, vol. 26, 1924.
- LONG (J. K.), *Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader (1791)*, Chicago, 1922.
- LOWIE (R. H.), [1] *Traité de sociologie primitive*, trad. française, Paris, 1935.
- [2] *An Introduction to Cultural Anthropology*, Nova Iorque, 1934.
- [3] *Social Organization*, Nova Iorque, 1948.
- [4] *On the Principle of Convergence in Ethnology*, *Journal of American Folklore*, vol. XXV, 1912.
- MCCONNELL (U), *The Wik-Munkan Tribe of Cape York Peninsula*, *Oceania*, vol. I, n° 1 e 2, 1930-1931.
- MCLENNAN (J. F.), *The Worship of Animals and Plants*, *The Fortnightly Review*, Londres, vol. 6, 1869 e vol. 7, 1870.
- MALAN (V. D.), e MCCONE (R. Clyde), *The Time Concept Perspective and Premise in the Sociocultural Order of the Dakota Indians*, *Plains Anthropologist*, vol. 5, 1960.
- MALINOWSKI (B.), [1] *Magic, Science and Religion*, Boston, 1948.
- [2] *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, Nova Iorque, Londres, 2 vol., 1929.
- MICHELSON (T.), *Explorations and Field-Work of the Smithsonian Institution in 1925*, *Smithsonian Miscellaneous Collections*, vol. 78, n° 1, Washington, 1926.
- MURDOCK (G. P.), *Social Structure*, Nova Iorque, 1949.
- Notes and Queries on Anthropology*, 6ª ed., Londres, 1951.
- PIDDINGTON (R.), *An Introduction to Social Anthropology*, 2 vol., vol. I, Edinburgh-Londres, 1950.
- PRYTZ-JOHANSEN (J.), *The Maori and his Religion*, Copenhagen, 1954.
- RADCLIFFE-BROWN (A. R.), [1] *The Social Organization of Australian Tribes*, *Oceania*, vol. I, 1930-1931.
- [2] *The Sociological Theory of Totemism* (1929), in *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, Ill., 1952.
- [3] *Taboo* (1939), in: *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, Ill., 1952.
- [4] *The Comparative Method in Social Anthropology*. Huxley Memorial Lecture for 1951, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 81, partes I e II, 1951 (publicado em 1952). (Reeditado em *Method in Social Anthropology*, Chicago, 1958, cap. V).

- RIVERS (W. H. R.), *The History of Melanesian Society*, 2 vol., Cambridge, 1914.
- ROUSSEAU (J. J.), [1] *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Oeuvres mêlées, nova edição, Londres, 1776, t. II.
- [2] *Essai sur l'origine des langues*, Oeuvres posthumes, Londres, 1783, t. II.
- SPENCER (B.), e GILLEN (F. J.), *The Northern Tribes of Central Australia*, Londres, 1904.
- STANNER (W. E. H.), *Murinbata Kinship and Totemism*, *Oceania*, vol. 7, n° 2, 1936-1937.
- STREHLOW (T. G. H.), *Aranda Traditions*, Melbourne, 1947.
- THOMAS (N. W.), *Kinship Organizations and Group Marriage in Australia*, Cambridge, 1906.
- TYLOR (E. B.), *Remarks on Totemism*, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. I, 1899.
- VAN GENNEP (A.), *L'Etat actuel du problème totémique*, Paris, 1920.
- WARNER (W. L.), *A Black Civilization*, Revised ed., Nova Iorque, 1958.
- WARREN (W.), *History of the Ojibways*, *Minnesota Historical Collections*, Saint-Paul, vol. 5, 1885.
- ZELENINE (D.), *Le Culte des idoles en Sibérie*, trad. francesa, Paris, 1952.

***Este livro foi produzido  
nas oficinas gráficas da  
Editora Vozes Limitada  
no ano do Tricentenário  
da emancipação  
da Província Franciscana  
da Imaculada Conceição  
do Brasil.***

---



Rua Frei Luís, 100 Tel.: 42-5112 \*  
Caixa Postal 23. End. Telegr.: **Vozes**  
25.600 Petrópolis, Estado do Rio  
C.G.C. 31.127.301/0001  
Inscr. Est. 39.030.164

**Filiais:**

*Rio de Janeiro:* Rua Senador Dantas, 118-I  
Tel.: 242-9571  
*São Paulo:* Rua Senador Feljó, 158/168  
Tels.: 33-3233 - 32-6890  
*Belo Horizonte:* Rua Tupis, 85  
Loja 10 — Tel.: 22-4152  
*Porto Alegre:* Rua Riachuelo, 1280  
Tel.: 25-1172  
*Brasília:* CRL/Norte - O. 704  
Bloco A - Nº 15

**Representantes:**

*Recife:* NORDIS-Nordeste Distribuição  
de Editoras Ltda.  
Rua da Conceição, 106. Tel.: 21-4306  
*Fortaleza:* Ceará Ciência e Cultura Ltda.  
Rua Edgar Borges, 89. Tel.: 28-7404