

O PENSAMENTO DOS SELVAGENS

por

Tito Cardoso e Cunha*

Em 1962 Lévi-Strauss publica – “à memória de Maurice Merleau-Ponty” – uma obra, *La Pensée Sauvage*¹, em que, por um lado faz o balanço do seu trabalho anterior e, por outro, prepara a reflexão futura.

É um livro de charneira, poderíamos mesmo afirmar que é o ponto central da sua obra, na medida em que se confronta com o pensamento selvagem no seu estado puro, “essa lógica do concreto” que tinha empiricamente estudado em *Structures élémentaires de la parenté* (SEP) e volta a encontrar nas *Mythologiques* (M).

Entre a estrutura do parentesco e a narrativa mítica existe um aspecto comum, sempre presente por se tratar, em ambos os casos, de produções do pensamento selvagem. O mito, tal como o parentesco, funciona com uma “lógica do concreto” (ou “lógica das qualidades sensíveis”) que se traduz em, primeiro lugar, em sistemas de classificação próprios, apelidados de totemismo. Totemismo que, aliás, encontramos tanto nos sistemas de parentesco (é mesmo o seu fundamento) como nas narrativas míticas.

Mas ao iniciar uma obra que se anuncia de uma extrema tecnicidade antropológica porque razão Lévi-Strauss – tão afastado, aparentemente, de um tipo pensamento como o de Sartre – opta por empregar precisamente a terminologia deste último?

Ele próprio responde, no prefácio, explicando que se trata, em ambos os casos, de reflectir sobre os “fundamentos filosóficos da antropologia” (PS. II) estimando, ao mesmo tempo, ter que esclarecer os seus desacordos com Sartre a este respeito.

Um certo tom bem característico do autor está presente desde as primeiras páginas de PS. Trata-se de mostrar mais uma vez, contra toda a espécie de

* Universidade Nova de Lisboa. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Departamento de Ciências da Comunicação.

¹ Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*. Paris, Plon, 1962. Usaremos a sigla PS.

evolucionismo, que o homem, apesar de por vezes ser selvagem, nunca foi “primitivo”, nomeadamente no seu pensamento, mostrando que está plenamente desenvolvido, não “desde o princípio” mas desde sempre e por toda a parte, apesar de diferentes formas.

Trata-se de compreender como pensa o selvagem, para mostrar, contra todo o hegelianismo, que a Razão opera em pleno desde a origem, sem esperar por um longo processo de desenvolvimento.

A razão não se manifesta sempre da mesma maneira, mas esta diferença não se encontra no eixo da diacronia; distribui-se, em contemporaneidade, entre as diferentes culturas. Temos então que esclarecer as causas de uma “lógica concreta” que dirige o pensamento selvagem, começando por afastar as opiniões – enraizadas num certo formalismo – segundo as quais este pensamento é primordialmente utilitário: só se ocuparia daquilo que é imediatamente necessário ao Homem.

Por exemplo, uma população de pigmeus das Filipinas distingue e classifica diferentes espécies de morcegos não pela sua utilidade imediata, que provavelmente é nula, mas pela relações que mantêm com as outras espécies, neste caso vegetais: “o *tidikin* vive sobre a folhagem ressequida das palmeiras, o *dikidik*, sob as folhagens da bananeira selvagem, o *littit* nos bambusais, o *kolumboy* nas cavidades dos troncos de árvore, o *honanabã* nos bosques cerrados, e assim por diante” (PS. 8).

Isto implica, nas mais diferentes culturas selvagens, um léxico por vezes impressionante pela sua extensão, que designa uma enorme variedade de espécies vegetais e animais, para além da sua morfologia: “Para descrever as partes constitutivas e as propriedades dos vegetais, os Hanunóa têm mais de 150 termos que conotam as categorias em função das quais identificam as plantas...” (PS. 13).

Como muito possivelmente nem todas essas espécies têm uma utilidade visível do ponto de vista prático, todo o saber que a seu respeito é acumulado tem de ser explicado por outras razões.

Razões que, como veremos, se revelaram puramente “científicas”.

Poder-se-á então falar de uma ciência cujo objectivo não é, necessariamente, um fim prático, mas simplesmente a satisfação do desejo de conhecer a natureza, tal como a sociedade.

Esta necessidade de conhecer é essencialmente uma necessidade de classificação; procura, antes de mais, impor uma ordem, visto que “cada coisa sagrada deve estar no seu lugar”, como precisou um “selvagem” citado em PS. 17.

Haverá talvez no pensamento selvagem, aliás como em todos, uma espécie de horror do vazio, da indistinção que seria o caos. É então preciso distinguir, por oposição, para bem classificar: “... a classificação, seja ela qual for, possui uma virtude própria em relação à ausência de classificação.” (PS. 16).

Isto manifesta-se claramente tanto nos sistemas de parentesco como nos

ritos, onde sempre se tenta “não deixar escapar nenhum ser, aspecto ou objecto, a fim de lhe conferir um lugar no seio de uma classe” (PS. 17).

Nesta perspectiva, o pensamento selvagem é tão “acabado” como o pensamento científico que nós conhecemos, dado que, no fundo, também se baseia numa taxionomia.

Existem, por conseguinte duas forma de pensar cientificamente; uma, que é a nossa, bastante conceitualizada, afastada do sensível, e a outra – o pensamento selvagem – bastante mais próxima do concreto e da percepção sensível. É uma “ciência do concreto” que vemos manifestada no totemismo, bem como nos mitos e nos sistemas de parentesco.

Poderíamos afirmar que o pensamento selvagem “pensa com as coisas” e não com os conceitos. Para explicar este facto Lévi-Strauss faz uma comparação, que se tornou célebre, entre o pensamento mítico e a *bricolage*.

Em ambos os casos, o sujeito opera com “os resíduos de construções e de destruições anteriores” (PS. 27) e utiliza-os como instrumentos. É assim que as séries de objectos aparentados que se encontram na natureza, ou pelo menos os termos que os designam, no caso do pensamento mítico, podem ser utilizados num contexto completamente diferente para seriar seres ou realidades sociais.

O mito, por exemplo, é uma *bricolage* intelectual completa que opera com “resíduos” duma primeira linguagem: leopardo, beija-flor, gafanhoto, lagarto, etc.

É evidente que não se trata de *coisas*, nem tão pouco de conceitos, mas de algo que se encontra “a meio caminho”, ou seja, claramente *signos* que, tal como Saussure os definiu, possuem uma face sensível – “imagem acústica” –, o *significante*, e uma face puramente conceptual: o *significado*.

O *sentido* advém da conjunção destes dois aspectos – o *significante* e o *significado* – no *signo*. O *signo*, como conceito, define-se igualmente por uma propriedade que é, aliás, comum a todos: está no lugar de qualquer outra coisa que não é ele; ou como dizia Peirce: “it stands for...”. A ciência trabalha com o conceito e o mito com o *signo*. Ambos substituem outro coisa que não eles, advindo deste facto a sua operacionalidade, mas existe também uma diferença na medida em que o conceito tem uma capacidade de representação muito maior que o do *signo*.

O *signo* presente nos mitemas opera sobretudo num raciocínio por analogia e segundo uma certa retórica (de imagens) determinadas pela natureza dos materiais que constituem o discurso mítico. Proveniente de um outro sistema – a linguagem natural – onde já estão incluídos, mesmo quando se trata apenas de fragmentos que se juntam e se reúnem em diferentes combinações possíveis à procura de um sentido: “O conceito aparece assim como o operador da *abertura* do conjunto com o qual se trabalha, a significação como o operador da sua *reorganização*: não o alarga nem o renova e limita-se a obter o grupo das suas transformações” (PS. 30).

Os signos, que constituem o material do *bricoleur* mítico, são, portanto, os fragmentos de uma outra linguagem com os quais, tal como os vidros partidos de um caleidoscópio, se pretendem fazer as mais variadas figuras que desfrutamos, simultaneamente, como percepção estética e como combinação lógica.

Por conseguinte, numa narrativa, tal como num caleidoscópio, utilizamos materiais secundários. Neste caso é a linguagem corrente que utilizamos para efectuar outras combinações com um outro código sintáctico e para lhe conferir um outro conteúdo semântico.

Desta forma, por exemplo, Lévi-Strauss mostra-nos em *Le cru et le cuit* como certos mitos bororó utilizam por vezes os mesmos “fragmentos” da linguagem quotidiana para dar significado a diferentes sentidos, segundo a relação de oposição em que se encontram inseridos e que lhes confere, precisamente, o seu sentido.

O termo “filho” à partida designa uma categoria classificativa do sistema de parentesco, mas em certos mitos bororó pode referir-se tanto ao céu como à terra.

É o que acontece, por exemplo num mito sobre a origem da água, das pastagens, dos ritos fúnebres e que abre com a violação de uma mulher pelo seu irmão. O marido decide vingar-se matando a mulher e enterrando-a. Mas ela deixa um órfão que não encontrando a sua mãe se transforma em pássaro para melhor a procurar, “não sem antes ter deixado cair os seus excrementos sobre o ombro do pai”. No ombro cresce uma árvore, o que o obriga a errar na floresta, mas sempre que ele repousa surgem lagos e rios enquanto a árvore vai diminuindo.

O personagem torna-se um herói cultural que leva aos seus os enfeites e os ornamentos.

Sabe-se, aliás, – através de informações etnográficas – que os Bororós têm uma “classificação tripartida do reino vegetal” que faz corresponder as plantas aos três elementos: céu, terra, água.

Existe até um mito etiológico que fala da origem, por ordem, das lianas (planta aérea), do jatobá (terrestre) e das plantas dos pântanos (aquáticas). Trata-se, sem dúvida, de um mito cosmológico que dá conta da origem da água, da terra e do céu.

Note-se que neste mito existe uma conotação celeste em relação ao filho quando ele se transforma em pássaro, terrestre como a mãe que é enterrada e aquática como o pai que está na origem da água.

Mas na realidade o contexto etnográfico permite uma outra leitura na medida em que os Bororós acreditam que as almas habitam no elemento aquático; aliás é na água que eles dão sepultura aos seus mortos. O que não faz o herói do citado mito, que enterra a sua mulher para esconder o seu crime. Mas a alma da mãe morta pertence por direito ao elemento aquático. Por seu lado, o marido, se é verdade que ele está na origem da água (intermediário entre o céu e a terra como no caso da chuva) é também o solo terrestre onde cresce a árvore.

Temos, portanto, que: partindo de uma disjunção entre o céu (filho) e a terra (pai) provocada pelo assassinato da mãe que fica sem uma verdadeira sepultura (aquática), o mito diz-nos como o herói restabeleceu a união entre o céu e a terra, dando origem à água, e a forma como ele, após se ter tornado herói no além, vem restabelecer a conjunção entre os mortos e os vivos, ao trazer-lhes os ornamentos e os enfeites.

Trata-se, evidentemente, de uma certa lógica do concreto, tanto neste exemplo como em muitos outros possíveis, em que "... os signos entram na categoria das coisas significadas" (PS. 49) e poderíamos aplicar, com toda a justeza, a este caso as palavras que Lévi-Strauss usou, noutra ocasião, para falar do caleidoscópio: "... essas disposições (no nosso exemplo as disposições entre os signos aquáticos, terrestres e celestes, ou seja, o mito), gerados pelo encontro de acontecimentos contingentes (o incesto, o assassinato da mãe, etc.) e de uma lei (neste caso a classificação tripartida do reino vegetal), projectam modelos de inteligibilidade de alguma forma provisórios..." (PS. 50) (o texto entre parênteses foi aqui acrescentado).

O que se observa frequentemente (ou mesmo permanentemente) na análise dos mitos, é que os acontecimentos podem diferir de mito para mito, enquanto que o mito em si conserva uma *armação* constante tal como as estruturas lógicas, ou seja, o *código* de organização da sua *mensagem*, podem ser elaboradas com a ajuda de diferentes léxicos: "apenas as relações, e não os elementos, são constantes" (PS. 72).

Desta forma, neste exemplo, o céu funciona por oposição à terra. Cada um é o oposto do outro e a água (da chuva) faz a mediação.

Em suma, para interpretar um mito e descobrir a lógica concreta que lhe está subjacente, é preciso, não apenas identificar cada animal, planta, etc., mas sobretudo colocar no lugar certo o sistema de significados próprio da cultura em causa. No mito citado, por exemplo, é necessário identificar o jatobá (*Hymenea Courbaril*) mas é sobretudo preciso compreender a sua "*função de significante*" no sistema de significados Bororó que a relacionam com as lianas (árvores celestes) e as plantas do pântano (aquáticas).

Deste modo Lévi-Strauss pode escrever o seguinte: "Os termos nunca têm uma significação intrínseca; o seu significado é de "posição", função da história e do contexto social, por um lado, e da estrutura do sistema onde são levados a figurar, por outro" (PS. 74).

Portanto, só tendo em conta este contexto múltiplo é que poderemos determinar a "posição semântica" de um qualquer elemento.

Mas tudo se complica quando sabemos que a lógica do sistema pode apelar a diferentes tipos de ligação formal e que certos tipos só são pertinentes em certos casos.

Deste modo, no nosso exemplo existe uma contiguidade entre as lianas e o céu, o jatobá e a terra, as plantas do pântano e a água, mas noutros locais encontramos outras ligações lógicas que são privilegiadas: a *semelhança* (a formiga vermelha e a cobra são parecidas devido à cor, segundo os Nuer) (PS. 85).

Isto quer dizer que, por vezes, é a metonímia e outras é a metáfora que são privilegiadas na retórica da narrativa mítica.

De qualquer forma, o que importa reter é que estas lógicas concretas do pensamento se baseiam sempre em sistemas, muitas vezes bastantes complexos, de *desvios diferenciais* cuja forma circunstancial é muito mais importante que o conteúdo, isto do ponto de vista do significado que pretendemos exprimir, quer se trate das narrativas míticas ou do pensamento concreto que se exerce sobre as taxionomias (taxionomias essas que encontramos, por outro lado, na base das narrativas, na própria lei da sua criação).

Trata-se, portanto, no caso do pensamento selvagem, de construir uma grelha a partir das oposições/desvios diferenciais como, por exemplo, aquele que na classificação bororó opõe/diferencia as plantas.

Só interessa a forma dessa grelha, pois é ela que permite a sua utilização ao nível da narrativa mítica na sua sucessão diacrónica, dividindo-a, mesmo quando isso implica a simplificação da realidade empírica que ela pressupõe. Esta simplificação é exigida pela redução a dimensões discretas, sem as quais não se poderia construir um sistema de significação.

Paralelamente, "... os sistemas de denominação e de classificação, normalmente chamados totémicos, vão buscar o seu valor operatório ao seu carácter formal: são códigos aptos a veicular mensagens transportáveis nos termos de outros códigos e a exprimir nos seus próprios sistemas as mensagens recebidas pelo canal de códigos diferentes" (PS. 101).

Continuando com nosso exemplo bororó, ainda não dissemos que a classificação tripartida é mais que uma taxinomia vegetal e não seria estranho que ela fosse igualmente uma classificação totémica. Em todo o caso, é precisamente assim que funciona o totemismo: as lianas corresponderiam a um clã celeste, os jatobás a um clã terrestre e as plantas dos pântanos a um clã aquático.

Tudo isto se pode reflectir também no plano da própria aldeia, tornando visível a grelha lógica de classificação, projectada no corpo social.

No pensamento de Lévi-Strauss, que inovou bastante a este nível dos estudos etnológicos, o totemismo não é uma espécie de religião mais primitiva, mas uma socio-lógica. Socio-lógica que, aliás, é geradora da narrativa mítica (no eixo diacrónico).

É precisamente a relação entre estas duas lógicas, entre as quais está (pré)suposta uma homologia, que constitui o próprio núcleo do pensamento selvagem.

Existe ainda um outro aspecto do pensamento selvagem que convém sublinhar. Voltando à classificação tripartida notamos que, apesar de ela exprimir a relação do homem com a natureza, não se impõe, no entanto, por si, ela não é universal. Noutros povos os princípios taxionómicos são bastantes diferentes: distingue-se, por exemplo, o sexo dos vegetais (PS. 9). Esta classificação é antes “a *codificação* em termos totémicos, de uma situação natural” (PS. 127). E sobretudo, no mito não se procura explicar a natureza e os seus fenómenos (a água, a terra, o céu e o fogo...), antes pelo contrário, na realidade utilizam-se os elementos naturais (água, céu e terra) para dar conta das diferenças, que irão permitir a organização lógica de uma taxionomia dos vegetais.

Tudo isto se aplica mesmo às prescrições negativas, às proibições portanto; por exemplo a interdição de consumir os animais (ou os vegetais) totémicos (o tabu do totem).

Conhece-se a explicação dada por Freud para o tabu: tratar-se-ia de proibir aquilo que mais se deseja. A força do tabu seria directamente proporcional à intensidade do desejo que se reprime através do tabu.

Mas segundo Lévi-Strauss, a proibição, nomeadamente a alimentar, serviria sobretudo para tornar significativo aquilo que é proibido. Tal é o caso no domínio do parentesco: proíbe-se a irmã para a tornar significativa como mensagem que se troca na aliança. O mesmo se passa com o proibição de consumir o animal do clã: torna-se significativo ao ser subtraído à indiferenciação.

Isto não quer dizer, pelo contrário, que haja uma ligação entre a proibição alimentar e o totemismo. As proibições alimentares existem em povos que não têm totemismo. Lévi-Strauss (PS. 137) dá o exemplo dos Bosquímanos da Kalahari. Neste caso, e ao contrário do totemismo onde “se combina sempre uma equivalência lógica entre uma sociedades de espécies naturais e um universo de grupos sociais” (id.), os Bosquímanos projectam o organismo da caça na sociedade como organismo. Uma parte irá para os chefes, uma outra para os adolescentes, uma outra ainda para as mulheres e crianças. Isto também quer dizer que se proíbe a cada um deles comer a parte que não lhe pertence: “A troca de mulheres e a troca de alimentos são meios de assegurar o enquadramento recíproco dos grupos sociais, onde esse enquadramento se manifesta” (PS. 144). A função é a mesma, o procedimento é que é diferente. Ambos podem estar presentes num mesmo povo ou a função pode ser assegurada por um só procedimento.

Existe um paralelismo e uma relação complementar entre as proibições alimentares e as regras do casamento exogâmico. Encontra-se a mesma função nos dois níveis.

Mesmo esta articulação pode tornar-se mais complexa, fazendo intervir outros níveis (nomeadamente o das castas).

Os Baganda do Uganda (PS. 149 sqq.) estão divididos em diferentes clãs, cada um com o seu totem, sobre o qual pesa uma proibição de consumir, sendo

que cada alimento totémico não pode ser consumido pelos “originários” de um outro totem. Mas a integração social dos diferentes grupos vai ainda mais longe visto que prescreve para cada clã um território próprio e, sobretudo, funções sociais específicas: por exemplo, os ferreiros são todos do mesmo clã.

Neste exemplo baganda os clãs totémicos aproximam-se, portanto, de uma outra instituição social por vezes tida como menos “primitiva”: as castas (funcionais).

Mas existe um aspecto que, à primeira vista, tornaria o totemismo de clã incompatível com o sistema de castas: é que o primeiro caracteriza-se pela exogamia, e o segundo pela endogamia. Mas o próprio Lévi-Strauss tinha, já anteriormente, evocado uma possível continuidade entre os dois sistemas; com efeito, no final de SEP, lança a hipótese do sistema de castas poder estar ligado à passagem das estruturas elementares para as estruturas complexas do parentesco.

A sua proposta vai no sentido de se observar entre os dois sistemas, totémico e de castas, uma relação de transformação que seguiria o seguinte trajecto: no sistema totémico existem grupos ou clãs humanos que são diferentes entre eles dentro da ordem da natureza. Existe, portanto, uma homologia entre estas diferenças: o clã *paiwé* é diferente do clã *bokodori* como o totem tartaruga é diferente do totem tatu.

Entre a natureza e a cultura existe, por conseguinte, uma homologia, que neste caso é puramente formal. Por outro lado os clãs, sendo diferentes, são, pela mesma razão, uma parte da totalidade social e, como tal, mantêm relações (dialécticas) de reciprocidade e de complementaridade, tornadas possíveis pela própria diferença.

Este é o caso do totemismo exogâmico.

O caso do sistema de castas é uma transformação do anterior. Em vez de pressupor uma homologia entre as diferenças, pressupõe uma homologia entre o grupo dos clãs e a sua imagem clânica, o totem:

Natureza:	totem	totem...	totem
	1	2	n
Cultura:	clã	clã...	clã
	1	2	n

Isto é um estado intermédio entre o totemismo e o sistema de castas, que aliás é estudado num certo número de exemplos. Lévi-Strauss cita (PS. 153) o caso dos indivíduos Chipewa, por exemplo, onde as pessoas do clã do urso são tidos como coléricos e combativos (logo, supomos, igualmente bons guerreiros), enquanto que os do clã do grou, supostamente donos de uma “voz estridente”, são os oradores da tribo. Conseguimos já constatar um esboço da especialização funcional.

Em todo o caso este sistema terá tendência a retalhar a totalidade (dialéctica) na medida em que cada grupo, identificado na sua caracterização cultural como natural e hereditário, tem tendência para se fechar sobre si próprio, a tornar-se de alguma forma endogâmico, quebrando os elos de reciprocidade-complementariedade que fazem a coerência da totalidade totémica:

Natureza:	espécie	espécie...	espécie	
	1	2	n	
Cultura:	grupo	grupo...	grupo	
	1	2	n	(PS. 155)

O totemismo e as castas são dois sistemas que permitem conceber a diversidade e de a organizar: um toma como modelo a diversidade concreta das espécies na natureza, o outro toma como modelo a diversidade cultural das posições sociais. Mais uma vez constatamos a transformação de um sistema no outro.

As castas são diferentes do ponto de vista profissional e é nesse ponto que são complementares e exercem a reciprocidade: quando trocam funções culturais/sociais. Elas podem, por conseguinte, ser endogâmicas visto que a reciprocidade foi assegurada de outra forma, contribuindo assim para a coerência da totalidade. Portanto, elas são homogêneas do ponto de vista estrutural.

Por seu lado, os grupos totémicos são homogêneos do ponto de vista funcional: todos produzem mulheres para trocar, mas têm que ser diferentes estruturalmente para que as mulheres sejam também diferentes e possam, desta forma, assegurar a reciprocidade, alcançando assim a totalidade dialéctica.

Pode-se, portanto, afirmar, que é preciso “reconhecer, no sistemas das espécies naturais e também no dos objectos manufacturados, dois conjuntos mediadores de que o homem se serve para ultrapassar a oposição entre a natureza e a cultura, a fim de as poder conceber na sua totalidade.” (PS. 169).

O essencial do pensamento selvagem reside, portanto, em “... esquemas classificativos que permitem compreender o universo natural e social sob a forma de uma totalidade organizada.” (PS. 178).

Os diferentes esquemas (espécies naturais, abstractas, classes nominais) são em princípio análogas do ponto de vista formal e fundem-se em oposições natureza/cultura, geral/específico.

O erro dos antropólogos, que durante muito tempo falaram do totemismo como uma instituição em si, foi, segundo Lévi-Strauss, terem tomado um simples registo classificativo (o das espécies naturais) por uma instituição, quando não passa de um registo entre outros e, até, permutável. Por outras palavras, o totemismo – longe de ser uma “religião” – seria uma sistema de classificação que

utiliza a diversidade da natureza para organizar a totalidade social e *conceber concretamente* esta totalidade.

É precisamente o que acontece na narrativa mítica, que se desenrola na diacronia, visto que de uma narrativa se trata, mas da qual podemos descobrir, através da análise estrutural, a verdadeira razão impulsionadora, ou seja, um esquema de oposições/desvios diferenciais entre entidades discretas que se combinam segundo uma lei. É precisamente o que acontecia no mito bororó, como vimos, em que a narrativa escondia (sob uma aparência diacrónica) uma classificação tripartida que relacionava a natureza e a cultura através da acção do herói cultural.

A razão pela qual os mitos utilizam tantas vezes toxionomias animais ou vegetais em vez de outras é porque: “a diversidade das espécies oferece ao homem a imagem mais intuitiva que ele dispõe e constitui a manifestação mais directa que conseguem conceber, da descontinuidade derradeira do real: é a expressão sensível duma codificação objectiva.” (PS. 181).

Os Hanunóo fornecem-nos um bom exemplo apresentando a seguinte taxionomia (PS. 184):

Entidade (qualquer coisa que possa ter um nome);

Coisa (nem pessoa nem animal);

Planta (não é pedra, etc.);

Planta Herbácea (planta que não lenhosa, etc.).

É ao nível das *espécies* que se encontra o princípio de classificação mais frequente (ex.: espécie – jatobá). Mas trata-se, de certa maneira, de um nível médio, que pode ser alargado “para cima”: por exemplo, os *elementos* (terra, fogo, água...), as *categorias* (natureza, cultura; alto, baixo; húmido, seco; cru, cozido); ou que se pode inverter “para baixo”: por exemplo os *nomes próprios*.

Um mesmo sistema de classificação inscreve-se, por conseguinte, em dois eixos: um vertical (do indivíduo às categorias) e um eixo horizontal para cada nível.

Existem sistemas que são homogéneos: que só empregam, por exemplo, espécies animais ou vegetais; ou ainda categorias: alto, baixo. Mas existem outros que são heterogéneas e empregam, indiferentemente, os vários níveis. Os bororó, por exemplo, na única metade *Cera*, têm clãs que utilizam, como forma de classificação, espécies animais: Tatu canastra (bokodori); mas outros utilizam categorias: badegeba cebegiwu [construtores da aldeia superiores (em cima)] e badegeba cobugiwu [construtores da aldeia inferiores (em baixo)] (PS. 362).

O totemismo não é, por conseguinte, uma instituição, é um sistema de classificação da diversidade social e humana que utiliza os desvios diferenciais das espécies zoológicas e/ou botânicas (logo é um sistema entre outros, nomeadamente as castas).

É esta a tese central de Lévi-Strauss, que aliás, já tinha sido apresentada em *Le totémisme aujourd’hui*.

A única coisa que eventualmente pode distinguir o totemismo como um sistema de classificação é a utilização privilegiada da noção de *espécie* (frequentemente animal ou vegetal) como operador lógico.

Isto não exclui, como já se assinalou, a possibilidade do sistema se alargar “para cima” através da universalização ou de se retrair “para baixo” quando se particulariza (individualização): “... no plano lógico, o operador específico efectua a passagem, por um lado, em direcção ao concreto e individual e por outro, ao abstracto e aos sistemas de categorias, ao mesmo tempo que, no plano sociológico, as classificações totémicas permitem simultaneamente definir o estatuto das pessoas no seio do grupo e de alargar o grupo para além do seu quadro tradicional.” (PS. 220).

Mas do outro lado, ou seja, do lado da particularização, os níveis da classificação podem-se estreitar, produzindo grelhas mais apertadas de forma a chegar à classificação do indivíduo. Nesse ponto já se põe a questão do nome, e veremos como a denominação é, também ela, um sistema de classificação que, mais uma vez, opera por desvios diferenciais e oposições.

Esta particularização chega, por vezes, a projectar a totalidade social sobre o indivíduo, como por exemplo naquela tribo australiana (PS. 223) que designa as suas cinco categorias de relação de parentesco através de termos que designam partes do corpo humano: o corpo social é projectado sobre o corpo individual. Mas esta des-totalização anatómica, que confere a cada classe de parentesco o nome duma parte do corpo, leva a uma re-totalização orgânica na medida em que o corpo social é visto como uma totalização integrada, um organismo.

Por outro lado, a designação de um indivíduo membro de uma classe, confere-lhe uma posição na diversidade individual registada no interior dessa classe.

É desta forma que um indivíduo classificado no clã das tartarugas, terá ainda um nome que marca a sua posição entre os membros do clã.

É um pouco como se, nas nossas sociedades, alguém fosse primeiro classificado como pertencente ao clã patriarcal, através do *apelido* do pai e em seguida fosse distinguido, através do *nome próprio*, dos outros irmãos.

Os nomes próprios podem também servir para classificar a ordem de nascimento: “... os indivíduos não são apenas ordenados dentro da clã; o facto de pertencerem à mesma classe não os exclui, mas implica que cada um nela ocupe uma posição distinta...” (PS. 226). Nas sociedades “totémicas” o nome próprio é simultaneamente nome e apelido. Ele desempenha frequentemente estes dois papeis: distinguir os indivíduos entre si e classificá-los como membros de um clã.

É desta forma que entre os Osage (PS. 229) os membros do clã do urso negro são chamados: “olhos cintilantes (do urso)”, “trilhos na pradaria”, “terreno calcado”. Do mesmo modo as mulheres Wik Munkan (PS. 230) do clã caranguejo são chamadas: “O-caranguejo-com-olhos”, “A-maré-leva-o-caranguejo”, “O-caranguejo-esconde-se-num-buraco”.

Por conseguinte, podemos saber a que clã pertence um indivíduo quando conhecemos o seu nome próprio. Isto que dizer que podemos elevar o indivíduo às categorias mais englobantes a que pertence. Trata-se, portanto, de um mesmo sistema global de significação que pode ser percorrido em dois sentidos (ou seja, “descer” ou “subir” do geral para o particular e vice-versa, des-totalizando e re-totalizando).

Mas as coisas nem sempre são tão simples e tão claras. Por vezes a des-totalização da espécie fornece um aspecto ou uma atitude de animal totémico que será utilizado no nome, mas de uma forma suficientemente imprecisa para que não opere uma re-totalização evidente (de indivíduo a espécie). Deste modo, o nome Hopi “Lamahongiana” (PS. 233) que se traduz “Levanta-te” ou “Eleva-te graciosamente” pode estar a referir-se tanto ao “caule de roseira” como às “asas recolhidas da borboleta” (PS. 233).

Mas a própria indefinição quanto à espécie (neste caso: roseira ou borboleta?) manifestada nos nomes é precisamente um momento da operação des-totalização/re-totalização, visto que aquilo que se nos apresenta como nome neste exemplo, são partes ou atitudes que poderemos supor des-totalizadas, de uma espécie, mesmo se não sabemos exactamente qual é.

Lévi-Strauss poderá então concluir que “... a dinâmica dos nomes individuais provem de esquemas de classificação... ela consiste em acções do mesmo tipo e paralelamente orientadas” (PS. 233).

Com efeito, e para concluir, poderemos afirmar que os nomes que designam os indivíduos são como categorias nas quais fazemos “entrar os indivíduos”.

Mas interpretemos esta afirmação de uma forma mais precisa. Muitas vezes constatámos uma certa desvalorização do nome pessoal nas culturas “selvagens” (é o caso, entre uma infinidade de outros exemplo, dos Guayaki do Paraguai, como assinala P. Clastres²) ao ponto de, frequentemente, não se pronunciar, ou então ser mantido secreto, de qualquer forma, não é empregue. Isto é explicado pelo facto de um indivíduo, neste tipo de sociedades, pertencer sempre a uma classe da qual recebe o nome, quer seja um teknónimo, um necrónimo, um patrónimo de clã, etc. No fundo, o nome próprio individual só é utilizado quando o indivíduo não está classificado, situação que ele ocupa temporariamente, enquanto espera a entrada numa classe. Tal é o caso dos jovens que esperam “um lugar” no sistema social. As crianças têm um nome próprio que será rapidamente substituído: “Ou os nomes próprios são à partida operadores de classe, ou então providenciam uma solução provisória até à hora da classificação; representam, por conseguinte, a classe num nível mais modesto” (PS. 261).

² Pierre Clastres, *Chronique des indiens Guayaki*. Paris, Plon, 1972.

Os nomes próprios (individuais) e os nomes comuns (espécie) têm, portanto, a mesma natureza (mesmo grupo). A diferença entre eles reside apenas na natureza do sistema em que estão inseridos, que pode exigir, a certos níveis de classificação, em função da forma como a respectiva cultura perspectiva o real, nomes próprios ou nomes comuns (Cf. PS. 283).

É, portanto, necessário "... sublinhar, sem arriscar um mal-entendido, o carácter simultaneamente sociológico e relativo que está ligado tanto à noção de espécie como à de indivíduo" (PS. 284).

Lévi-Strauss assinala mesmo a existência, em meio tropical, de certas espécies que têm quase a tendência a se restringir a um único indivíduo e chega a escrever o seguinte: "Tudo se passa como se, na nossa civilização, cada indivíduo tivesse a sua própria personalidade por totem: ele é o significante do seu ser significado" (PS. 285).

Segundo Peirce, que via no nome próprio um "índice" da coisa (do indivíduo) ou Russel que nele via um pronome demonstrativo (tal com Peirce, aliás): *dar um nome* enquanto "acto de significar" não seria mais que o prolongamento do acto de mostrar.

Contrariamente a esta perspectiva, o que se deduz da análise feita por Lévi-Strauss do pensamento selvagem é que existe uma descontinuidade entre significar (através do nome próprio) e mostrar (a coisa). O significado do nome é derivado não do prolongamento do acto de mostrar, mas da sua inserção no sistema de classificação por desvios diferenciais, ou seja, onde a alteridade desempenha um papel: "... toda e qualquer classificação age por pares de contrastes: nós deixamos de classificar no momento em que já não é possível a oposição" (PS. 287).

As ciências classificam as espécies com a ajuda de nomes genéricos que são tidos como nomes próprios. O pensamento selvagem vai um pouco mais longe e opera através do nome próprio, dele se servindo para classificar o indivíduo, conferindo-lhe um lugar, ou mesmo para designar a posição do indivíduo no sistema.

O pensamento selvagem não é "primitivo" na medida em que, na história, precede o pensamento doméstico, é simplesmente uma outra forma de operar da parte do espírito humano e que subsiste ainda em grandes domínios das nossas culturas.

Mas falta, justamente, examinar uma última questão, que não é das menos importantes para o que se tem estado a tratar: a relação do pensamento selvagem e a história, tal como Lévi-Strauss a concebe.

Com efeito, sendo o totemismo um "sistema hereditário de classificação", ele não é apenas *concebido* ou pensado como os mitos; ele é sobretudo *vivido* por pessoas, grupos, inevitavelmente submetidos a alterações, nomeadamente demográficas.

O que significa que a estrutura destes sistemas de classificação está constan-

temente ameaçada pelas alterações ao nível demográfico de uma sociedade, visto que é nesse aspecto que esta estrutura encontra o seu apoio concreto. “Existe, por conseguinte, uma certa antipatia entre a história e os sistemas de classificação” (PS. 307).

No totemismo encontramos, sem dúvida, uma referência ao tempo: pelo menos ao tempo mítico, em que a série original de totens (zoomórficos e vegetais...) deu origem à série actual de humanos. Mas trata-se, precisamente, de um tempo mítico e não de um tempo histórico, que está sempre presente para servir de referência às classificações.

Com a história – é o que acontece precisamente nas sociedades históricas – o paralelismo entre as duas séries não é sustentável, o apoio demográfico, por exemplo, excede os quadros de classificação operados na série totémica.

Neste caso “em vez de uma dada homologia permanente entre as duas séries, sendo cada por si acabada e descontínua, postula-se uma evolução contínua no seio de uma única série, que acolhe termos em número ilimitado” (PS. 308).

É a partir desta proliferação que se projectam as sociedades totémicas, chamadas “frias” segundo os termos de Lévi-Strauss, procurando manter o equilíbrio através do imobilismo repetitivo como salvaguarda da homogeneidade do corpo social, evitando o desenvolvimento de desvios entre classes sociais diferentes, como acontece nas sociedades “quentes”. É mais ou menos o que diz o marxismo: “a luta de classes é o motor da história”.

Existe, sem dúvida, uma noção de temporalidade, a diferença entre um antes e um depois. Mas como já referimos trata-se de uma temporalidade mítica, que se refere à origem (o antes) e concebe o presente (o depois) como um reflexo (mítico), uma repetição que procuramos, aliás, tornar o mais fiel possível.

Portanto, o passado está perto do presente visto que um é a repetição do outro, e a repetição dos mesmos acontecimentos, por acontecerem, tornam esses acontecimentos homogéneos, “desindividualizando-os”, se nos é permitido dizer.

Mas por outro lado, o passado afasta-se do presente porque os agentes são de natureza bastante diferente, um divino (o antepassado), outro pura e simplesmente humano.

É sobretudo através do rito que o pensamento selvagem “faz a ligação” entre o registo do afastamento entre o passado e o presente e o da sua proximidade.

É desta forma que nos mitos comemorativos ou históricos, se encena, ou representa, o passado no presente (com efeito, actualiza-se o passado), nos ritos de luto, por seu lado, é o presente do que acaba de morrer que se representa no passado dos antepassados.

O espaço vivido pelo selvagem traz sempre as marcas de um passado acabado, sem dúvida, mas bem presente através dos seus próprios signos e que, por exemplo, os mitos totémicos relembram e os mitos comemorativos repetem: “Se

tivermos em atenção que estes acontecimentos e estes ritos são os mesmos que fornecem a matéria dos sistemas simbólicos (...), devíamos reconhecer que os povos ditos primitivos souberam elaborar métodos razoáveis para inserir, sob o seu duplo aspecto de contingência lógica e turbulência afectiva, a irracionalidade na racionalidade. Os sistemas de classificação permitem, por conseguinte, integrar a história, mesmo, e sobretudo, aquela que poderíamos considerar rebelde ao sistema” (PS. 323).

OBRAS CITADAS

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE - *La pensée sauvage*. Paris, Plon, 1962.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE - *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Mouton, 1967.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE - *Mythologiques*. Paris, Plon, 1964.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE - *Le totémisme aujourd'hui*. Paris, PUF, 1962.

CLASTRES, PIERRE - *Chronique des indiens Guayaki*. Paris, Plon, 1972.