

## O TEMPO REENCONTRADO

Quando se toma uma vista de conjunto dos andamentos e processos dos quais até aqui procuramos, sobretudo, fazer o inventário, em primeiro lugar fica-se surpreendido pelo caráter sistemático das relações que os unem. Ademais, esse sistema apresenta-se de imediato com um duplo aspecto: o de sua coerência interna e de sua capacidade de extensão, praticamente ilimitada.

Como o demonstraram nossos exemplos, em todos os casos, um eixo (que é cômodo imaginar vertical) suporta a estrutura. Ele une o geral ao especial, o abstrato ao concreto, mas num sentido ou em outro, a intenção classificatória pode sempre ir até seu termo. Este se define em função de uma axiomática implícita para a qual toda classificação procede por pares de contrastes: somente se pára de classificar quando chega o momento em que não é mais possível opor. Propriamente falando, em consequência, o sistema ignora reverses. Seu dinamismo interno diminui ao mesmo tempo que a classificação progride ao longo de seu eixo, tanto numa quanto em outra direção. E, quando o sistema se imobiliza, não é nem em razão de um obstáculo imprevisto resultante das propriedades empíricas dos seres ou das coisas, nem porque seu mecanismo esteja emperrado: é que percorreu seu caminho, e sua função foi plenamente cumprida.

Quando a intenção classificatória se volta, digamos, para o alto, no sentido da maior generalidade e da abstração mais arrojada, nenhuma diversidade a impedirá de aplicar um esquema sob a ação do qual

o real sofrerá uma série de depurações progressivas, cujo termo será fornecido, de acordo com a intenção do processo, sob o aspecto de uma simples oposição binária (alto e baixo), direita e esquerda, paz e guerra etc) para além da qual, por razões intrínsecas, é tão inútil quanto impossível ir. A mesma operação poderá ser repetida em outros planos: seja o da organização interna do grupo social, que as classificações ditas totêmicas permitem ampliar até as dimensões de uma sociedade internacional, pela aplicação de um mesmo esquema organizador a grupos sempre mais numerosos, seja no plano espaço-temporal, graças a uma geografia mítica que, como o demonstra um mito aranda já citado<sup>69</sup>, permite organizar a inesgotável variedade de uma paisagem por reduções sucessivas, chegando de novo a uma oposição binária (aqui, entre direções e elementos, pois que o contraste é colocado entre terra e água).

Para baixo, o sistema tampouco conhece o limite externo, pois consegue tratar a diversidade qualitativa das espécies naturais como a matéria simbólica de uma ordem, e sua marcha para o concreto, o especial e o individual não é sustada nem mesmo pelo obstáculo das denominações pessoais: nem mesmo os nomes próprios podem servir de termos a uma classificação.

Trata-se, portanto, de um sistema total, que os etnólogos em vão se esforçaram para fragmentar, a fim de elaborar instituições distintas, das quais o totemismo permanece a mais célebre. Todavia, por esse meio, chega-se somente a paradoxos que tangenciam o absurdo: é assim que Elkin (1961, 153-154), numa obra de síntese que continua admirável, tomando o totemismo como ponto de partida de sua análise do pensamento e da organização religiosa dos indígenas australianos, mas logo se defrontando com sua riqueza especulativa, evita a dificuldade abrindo uma rubrica especial para o "totemismo classificatório". Assim ele faz da classificação uma forma especial de totemismo, quando, como pensamos ter estabelecido, é o totemismo ou o que se pretende como tal que constitui não um modo mas um aspecto ou um momento da classificação. Ignorando tudo do totemismo (e, sem dúvida, graças a essa ignorância que lhe evitava ser iludido por um fantasma), Comte compreendeu, melhor que os etnólogos contemporâneos, a economia e a envergadura de um sistema classificatório cuja importância, na falta de documentos que teriam confirmado sua tese, *grosso modo* ele tinha apreciado na história do pensamento:

69. Cf. anteriormente pp. 190-191.

Nunca, desde essa época, as concepções humanas puderam recuperar, em um grau de nenhuma forma comparável, esse grande caráter de unidade de método e de homogeneidade de doutrina que constitui o estado plenamente normal de nossa inteligência e que ela adquirira, então, espontaneamente... — (Comte 1908, 53.<sup>a</sup> lição, p. 58).

Sem dúvida Comte atribui a um período da história — idades do fetichismo e do politeísmo — esse pensamento selvagem que não é, para nós, o pensamento dos selvagens nem o de uma humanidade primitiva e arcaica mas o pensamento em estado selvagem, diferente do pensamento cultivado ou domesticado com vistas a obter um rendimento. Este apareceu em certos pontos do globo e em certos momentos da história, e é natural que Comte, privado de informações etnográficas (e do sentido etnográfico que apenas a coleta e a manipulação de informações desse tipo permitem adquirir), tenha tomado o primeiro em sua forma retrospectiva, como um modo de atividade mental anterior ao outro. Hoje compreendemos melhor que os dois possam coexistir e se interpenetrar, como podem (pelo menos de direito) coexistir e se cruzarem espécies naturais, uma em estado selvagem e outras transformadas pela agricultura ou pela domesticação, embora — devido a seu próprio desenvolvimento e às condições gerais que requer — a existência destas ameace aquelas de extinção. Mas, seja isso deplorável ou motivo de alegria, conhecem-se ainda zonas onde o pensamento selvagem, tal como as espécies selvagens, acha-se relativamente protegido: é o caso da arte, à qual nossa civilização concede o estatuto de parque nacional, com todas as vantagens e os inconvenientes relacionados com uma fórmula tão artificial; e é sobretudo o caso de tantos setores da vida social ainda não desbravados onde, por indiferença ou impotência e sem que o mais das vezes saibamos por que, o pensamento selvagem continua a prosperar.

Os caracteres excepcionais desse pensamento que denominamos selvagem e que Comte qualifica como espontâneo dizem respeito sobretudo à amplitude dos fins a que ele se presta. Ele pretende ser simultaneamente analítico e sintético, ir até seu termo extremo em uma e em outra direção, permanecendo capaz de exercer uma mediação entre esses dois pólos. Comte observou muito bem a orientação analítica:

As próprias superstições que hoje nos parecem as mais absurdas... tiveram primitivamente... um caráter filosófico verdadeiramente progressivo, como que de hábito mantendo um enérgico estímulo em observar com constância fenômenos cuja exploração, nessa época, não podia inspirar diretamente nenhum interesse constante — (*id.*, p. 70).

O erro de julgamento que aparece na última proposição explica por que Comte desprezou completamente o aspecto sintético: escravos "da infinita variedade dos fenômenos" e como o confirma, segundo ele, sua "exploração judiciosa", os selvagens contemporâneos ignoravam qualquer "nebulosa simbolização" (p. 63). Ora, a "exploração judiciosa dos selvagens contemporâneos" tal como precisamente a etnografia prática anula nesses dois pontos o preconceito positivista. Se o pensamento selvagem se define ao mesmo tempo por uma devoradora ambição simbólica, semelhante à qual a humanidade jamais experimentou alguma, e por uma atenção escrupulosa inteiramente voltada para o concreto, enfim, pela convicção implícita de que essas duas atitudes não são mais que uma, não será que ela repousa precisamente, do ponto de vista tanto teórico quanto prático, nesse "interesse constante" do qual Comte o julga incapaz? Porém, quando o homem observa, experimenta, classifica e investiga, é tanto mais impellido pelas superstições arbitrárias quanto pelos caprichos do acaso, a que vimos, no início deste trabalho, ser ingênuo atribuir um papel na descoberta das artes da civilização<sup>70</sup>.

Se fosse preciso escolher entre as duas explicações, a de Comte ainda seria a preferida, mas com a condição de primeiro libertá-la do paralogismo na qual se baseia. Com efeito, para Comte, toda a evolução intelectual procede do "inevitável ascendente primitivo da filosofia teológica", isto é, da impossibilidade em que se encontrou o homem, no início, de interpretar os fenômenos naturais sem assimilá-los "a seus próprios atos, os únicos cujo modo essencial de produção sempre pôde acreditar compreender" (*id.*, 51.<sup>a</sup> lição; IV, p. 347). Mas, como o poderia se por uma operação simultânea e inversa não atribuisse a seus próprios atos um poder e uma eficácia comparáveis aos dos fenômenos naturais? Esse homem que o homem exterioriza não pode servir para modelar um deus, a não ser que as forças da natureza já estejam interiorizadas nele. O erro de Comte e da maioria de seus sucessores foi acreditar que o homem pôde, com alguma verossimilhança, povoar a natureza de vontades comparáveis à sua, sem atribuir a esses desejos certos predicados dessa natureza na qual se reconhecia; pois, se houvesse começado unicamente pelo sentimento de sua impotência, este jamais lhe teria fornecido um princípio de explicação.

Na verdade, a diferença entre a ação prática, dotada de rendimento, e a ação mágica ou ritual, desprovida de eficácia, não é aquela que se acredita perceber quando as definimos respectivamente por sua

70. Cf. anteriormente pp. 28-29.

orientação objetiva ou subjetiva. Isso pode parecer verdadeiro se são consideradas as coisas de fora, mas, do ponto de vista do agente, a relação se inverte: ele concebe a ação prática como subjetiva em seu princípio e centrífuga em sua orientação, pois que resulta de sua intromissão no mundo físico. Enquanto que a operação mágica lhe parece uma adição à ordem objetiva do universo: para aquele que a realiza, ela apresenta a mesma necessidade que o encadeamento das causas naturais, onde, sob a forma de ritos, o agente crê inserir apenas elos suplementares. Imagina-se, portanto, que ele observa de fora e como se ela não emanasse dele.

Essa retificação das perspectivas tradicionais permite eliminar o falso problema que levanta, para alguns, o recurso normal à fraude e ao embuste no decorrer das operações mágicas. Pois, se o sistema da magia repousa inteiramente na crença segundo a qual o homem pode intervir no determinismo natural, completando-o ou modificando seu curso, não importa absolutamente que ele o faça um pouco mais ou um pouco menos: a fraude é consubstancial à magia e, propriamente falando, o feiticeiro nunca "trapaceia". Entre sua teoria e sua prática a diferença não é de natureza mas de grau.

Em segundo lugar, a tão controvertida questão das relações entre magia e religião se esclarece. Pois se, num certo sentido, pode-se dizer que a religião consiste em uma *humanização das leis naturais* e a magia em uma *naturalização das ações humanas* — tratamento das ações humanas como se elas fossem uma parte integrante do determinismo físico — não se trata dos termos de uma alternativa ou das etapas de uma evolução. O antropomorfismo da natureza (em que consiste a religião) e o fisiomorfismo do homem (pelo qual definimos a magia) formam dois componentes sempre dados e cuja dosagem apenas varia. Como observamos mais acima, cada uma delas implica a outra. Não existe religião sem magia, nem magia que não contenha pelo menos um grão de religião. A noção de uma supernatureza existe para uma humanidade que atribui a si mesma poderes sobrenaturais e que, em troca, empresta à natureza os poderes da super-humanidade.

Para compreender a penetração de que dão prova os pretensos primitivos quando observam e interpretam os fenômenos naturais, não é preciso invocar o exercício de faculdades desaparecidas ou o uso de uma sensibilidade supranumerária. O índio americano que decifra um rastro por meio de índices imperceptíveis, o australiano que identifica sem hesitar as pegadas deixadas por um membro qualquer de seu grupo (Meggit 1961) não agem diferentemente de nós quando dirigi-

mos um automóvel e percebemos com um simples golpe de vista uma leve mudança de direção das rodas, uma flutuação da marcha do motor ou mesmo a suposta intenção de um olhar no momento de ultrapassar ou evitar um carro. Por mais incongruente que possa parecer, essa comparação é rica de ensinamentos, pois o que aguça nossas faculdades, estimula nossa percepção, dá segurança a nossos julgamentos é, de um lado, que os meios de que dispomos e os riscos que corremos são incomparavelmente aumentados pela potência mecânica do motor, de outro, que a tensão resultante do sentimento dessa força incorporada se exerce em uma série de diálogos com outros motoristas, cujas intenções, semelhantes às nossas, traduzem-se em signos que nos obstinamos em decifrar porque são precisamente signos que solicitam intelecção.

Transposta para o plano da civilização mecânica, encontramos então essa reciprocidade de perspectivas na qual homem e mundo se fazem espelho um do outro e que nos pareceu poder sozinha dar conta das propriedades e das capacidades do pensamento selvagem. Um observador exótico julgaria, sem dúvida, que a circulação de automóveis no centro de uma grande cidade ou numa auto-estrada ultrapassa as faculdades humanas; de fato, ela as ultrapassa, quando coloca frente a frente não homens ou leis naturais mas sistemas de forças naturais humanizadas pela intenção dos motoristas e homens transformados em forças naturais pela energia física de que se fazem mediadores. Não se trata mais da operação de um agente sobre um objeto inerte nem da ação de resposta de um objeto promovido ao papel de agente sobre um sujeito que se teria desprovido em seu favor sem nada lhe pedir em troca, ou seja, de situações que comportem, de um lado e de outro, uma certa dose de passividade: os seres em questão se defrontam ao mesmo tempo como sujeitos e como objetos e, no código que utilizam, uma simples variação da distância que os separa tem a força de uma intimação muda.

\* \* \*

Compreende-se, então, que uma observação atenta e detalhada, inteiramente voltada para o concreto, encontre no simbolismo ao mesmo tempo seu princípio e seu término. O pensamento selvagem não distingue o momento da observação e o da interpretação, assim como não registramos logo, ao observá-los, os sinais emitidos por um interlocutor para em seguida procurar compreendê-los: ele fala, e a emissão sensível traz com ela sua significação. É que a linguagem arti-

culada se decompõe em elementos dos quais cada um não é um signo mas o meio de um signo: unidade distintiva que não poderia ser substituída por uma outra sem que mudasse a significação, e que pode ser ela mesma desprovida dos atributos dessa significação, a qual ela exprime unindo-se ou se opondo a outras unidades.

Essa concepção dos sistemas classificatórios como sistemas de significação sobressairá ainda melhor se nos for permitido evocar rapidamente dois problemas tradicionais: o da relação entre o suposto totemismo e o sacrifício e o que é colocado pelas semelhanças apresentadas no mundo inteiro pelos mitos que servem para explicar a origem das denominações de clã.

Que a história das religiões tenha podido ver no totemismo a origem do sacrifício permanece, depois de tantos anos, motivo de espanto. Mesmo que se convencie, pelas necessidades da causa, emprestar ao totemismo uma aparência de realidade, as duas instituições só apareceriam ainda mais contrastadas e incompatíveis, tal como Mauss, não sem hesitação e arrependimento, foi muitas vezes levado a afirmar.

Nós não pretendemos que sociedades segmentares, cujos clãs levam nomes animais ou vegetais, não tenham podido praticar certas formas de sacrifício: é suficiente evocar o sacrifício do cão, entre os iroqueses, para se convencer do contrário. Mas, entre os iroqueses, o cão não serve de epônimo a nenhum clã, e o sistema sacrificial, portanto, independente do das afinidades de clã. Sobretudo, existe uma outra razão que torna os dois sistemas naturalmente exclusivos: se se admite que, nos dois casos, uma afinidade é implícita ou explicitamente reconhecida entre um homem ou um grupo de homens, de um lado, e um animal ou vegetal, de outro (seja a título de epônimo de um grupo de homens, seja a título de coisa sacrificada que substitui o homem ou serve de médium ao sacrificador humano), é claro que, no caso do totemismo, nenhuma outra espécie ou fenômeno natural é substituível ao epônimo: jamais se pode tomar um animal por outro. Se sou membro do clã do urso, não posso pertencer ao da águia, pois que, como vimos, a única realidade do sistema consiste numa rede de recortes diferenciais entre termos colocados como descontínuos. No caso do sacrifício, é o inverso: embora coisas distintas sejam muitas vezes destinadas preferencialmente a certas divindades ou a certos tipos de sacrifício, o princípio fundamental é o da substituição, na falta da coisa prescrita, qualquer outra pode substituí-la, desde que

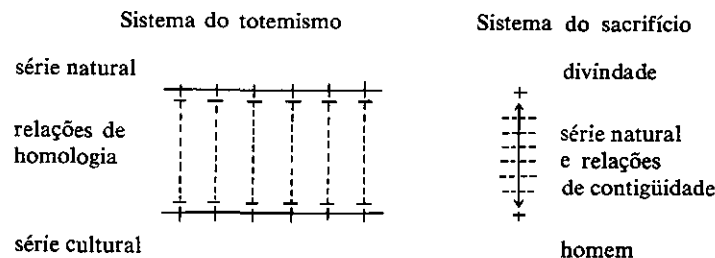
permaneça a intenção, a única que importa, e ainda que o próprio zelo possa variar. O sacrifício está, então, situado no reino da continuidade:

Quando um pepino faz as vezes da vítima sacrificada, os nuer falam dele como se fosse um boi e, exprimindo-se assim, vão um pouco além da afirmação de que o pepino substitui o boi. Certamente eles não pretendem que os pepinos sejam bois e, quando se referem como a um boi a tal pepino específico em situação de ser sacrificado, dizem apenas que ele é assimilável a um boi nesse contexto particular e agem conseqüentemente, cumprindo cada rito do sacrifício tanto quanto é possível exatamente como fazem quando a vítima é um boi. A semelhança é conceitual não perceptiva; o "é" baseia-se numa analogia qualitativa que não implica a expressão de uma simetria: um pepino é um boi, mas um boi não é um pepino — (Evans-Pritchard 1956, 128).

Entre o sistema do totemismo e o do sacrifício existem, portanto, duas diferenças fundamentais: o primeiro é um sistema quantificado, ao passo que o segundo admite uma passagem contínua entre seus termos; enquanto vítima sacrificial, um pepino vale um ovo, um ovo um pinto, um pinto uma galinha, uma galinha uma cabra, uma cabra um boi; por outro lado, essa gradação é orientada: na falta de um boi, sacrifica-se um pepino, mas o inverso seria um absurdo. Ao contrário, para o totemismo ou o que se pretende como tal, as relações são sempre reversíveis: num sistema de denominações de clã em que ambos figurariam, o boi seria verdadeiramente equivalente ao pepino, no sentido de que é impossível confundi-los e de que eles são igualmente próprios para manifestar o recorte diferencial entre os dois grupos que conotam respectivamente. Mas eles só podem cumprir esse papel quando (em oposição ao sacrifício) o totemismo os declara diferentes, portanto, não-substituíveis entre si.

Se agora quisermos aprofundar a razão dessa diferença, encontraremos nos papéis respectivamente atribuídos às espécies naturais por cada sistema. O totemismo repousa em uma homologia postulada entre duas séries paralelas — a das espécies naturais e a dos grupos sociais — das quais, não o esqueçamos, os termos respectivos não se assemelham dois a dois; somente a relação global entre as séries é homomórfica: correlação formal entre dois sistemas de diferenças dos quais cada um constitui um pólo de oposição. No sacrifício, a série (contínua e não mais descontínua, orientada e não mais reversível) das espécies naturais desempenha o papel de intermediário entre dois termos polares, dos quais um é o sacrificador e o outro a divindade e entre os quais, no início, não existe homologia nem sequer uma

relação de qualquer tipo; o objetivo do sacrifício é precisamente instaurar uma relação, que não é de semelhança mas de contigüidade, por meio de uma série de identificações sucessivas que podem se fazer nos dois sentidos, conforme o sacrifício seja expiatório ou represente um rito de comunhão: seja, pois, do sacrificante ao sacrificador, do sacrificador à vítima, da vítima consagrada à divindade ou na ordem inversa.



Isso não é tudo. Uma vez que a relação entre o homem e a divindade esteja assegurada pela sacralização da vítima, o sacrifício rompe-o pela destruição dessa mesma vítima. Uma solução de continuidade aparece assim devida ao homem e, como este tinha estabelecido previamente uma comunicação entre o reservatório humano e o reservatório divino, este último deverá, automaticamente, preencher o vazio, liberando o benefício esperado. O esquema do sacrifício consiste em uma operação irreversível (a destruição da vítima), a fim de desencadear, num outro plano, uma operação igualmente irreversível (a outorga da graça divina), cuja necessidade resulta da prévia entrada em comunicação de dois "recipientes" que não estão no mesmo nível.

Vê-se que o sacrifício é uma operação *absoluta* ou *extrema* que recai sobre um objeto *intermediário*. Desse ponto de vista, ele se assemelha, mesmo opondo-se a isso, aos ritos ditos "sacrílegos" tais como o incesto, a bestialidade etc, que são operações *intermediárias* que recaem sobre objetos *extremos*; nós o demonstramos num capítulo anterior, a propósito de um sacrilégio menor: o comparecimento de uma mulher menstruada durante o desenrolar dos ritos de caça às águias, entre os índios hidatsa<sup>71</sup>. O sacrifício procura estabelecer uma conexão desejada entre dois domínios inicialmente separados: como a linguagem o diz muito bem, seu objetivo é obter que uma divindade distante *satisfaça* aos votos humanos. Ele crê alcançá-lo ligando inicialmente dois domínios por meio de uma vítima sacralizada (objeto am-

71. Cf. anteriormente, p. 67 e ss.

bíguo que diz respeito, de fato, a ambos) e depois suprimindo esse termo conector: o sacrifício cria, assim, um déficit de contigüidade e induz (ou crê induzir), pela intencionalidade da prece, o surgimento de uma continuidade compensatória no plano em que a carência inicial, sentida pelo sacrificador, traçava por antecipação, como um pontilhado, o caminho a seguir para a divindade.

Portanto, não basta que, nos ritos australianos de multiplicação, conhecidos pelo nome de *intichiuma*, às vezes se observe o consumo da espécie totêmica, para que se possa fazer disso uma forma primitiva de sacrifício ou mesmo uma forma aberrante; a semelhança é tão superficial quanto a que levaria a identificar baleia e peixe. Aliás, esses ritos de multiplicação não estão regularmente ligados às classificações ditas totêmicas; mesmo na Austrália, eles não as acompanham sempre, e se conhecem pelo mundo numerosos exemplos de ritos de multiplicação sem "totemismo" e de "totemismo" sem ritos de multiplicação.

Sobretudo a estrutura dos ritos de tipo *intichiuma* e as noções implícitas nas quais se baseiam estão muito distantes das que descobrimos no sacrifício. Nas sociedades que têm os *intichiuma*, a produção (mágica) e o consumo (real) das espécies naturais estão normalmente separados, por efeito de uma identidade postulada entre cada grupo de homens e uma espécie totêmica e de uma distinção promulgada ou constatada entre os grupos sociais, de um lado, e entre as espécies naturais, de outro. O papel do *intichiuma* é, então, periodicamente e por um breve instante, restabelecer a contigüidade entre produção e consumo, como se fosse preciso que, de tempos em tempos, os grupos humanos e as espécies naturais se contassem dois a dois e por pares de aliados antes que cada um fosse assumir o lugar que lhe cabe no jogo: as espécies, para alimentar esses homens que não as "produzem", os homens para "produzir" as espécies que se proíbem de consumir. Por conseguinte, no *intichiuma*, os homens comprovam momentaneamente sua identidade substancial com suas respectivas espécies totêmicas, pela dupla regra de que cada grupo produz o que consome e consome o que produz, e que essas coisas são semelhantes para cada um e diferentes para todos; graças a isso, o jogo normal de reciprocidade não mais correrá o risco de criar confusões entre as definições fundamentais que devem ser repetidas periodicamente. Se a série natural é designada por maiúsculas, e a série social por minúsculas,

A	B	C	D	E	.....	N
a	b	c	d	e	.....	n

o *intichiuma* lembra a afinidade entre A e a, B e b, C e c, D e d, N e n, atestando que, se no curso normal da existência, o grupo b se incorpora por consumo alimentar às espécies A,C,D,E...N, o grupo a às espécies B,C,D,E...N, e assim por diante, trata-se de uma troca entre grupos sociais e de uma arbitragem entre semelhança e contigüidade, não de substituição de uma semelhança por uma outra contigüidade<sup>72</sup>. O sacrifício recorre à comparação como meio de apagar as diferenças e a fim de estabelecer a contigüidade; as refeições ditas totêmicas instauram a contigüidade, mas somente com vistas a permitir uma comparação cujo resultado esperado é o de confirmar as diferenças.

Os dois sistemas se opõem, então, por sua orientação, metonímica num caso e metafórica no outro. Mas essa anti-simetria ainda a deixa no mesmo plano, quando, de fato, de um ponto de vista epistemológico, estão situados em níveis diferentes.

As classificações totêmicas têm um duplo fundamento objetivo: as espécies naturais verdadeiramente existem e existem de fato sob a forma de série descontínua; por seu lado, os segmentos sociais também existem. O totemismo, ou o que se pretende como tal, limita-se a conceber uma homologia de estrutura entre as duas séries, hipótese perfeitamente legítima, pois os segmentos sociais estão instituídos, e cada sociedade tem o poder de tornar a hipótese plausível, nela conformando suas regras e representações. Ao contrário, o sistema do sacrifício faz intervir um termo não-existente: a divindade, e adota uma concepção objetivamente falsa da série natural, já que vimos que ele a representa como contínua. Para exprimir a diferença entre o totemismo e o sacrifício, não basta, portanto, dizer que o primeiro é um sistema de referências e o segundo um sistema de operações; que um elabora um esquema de interpretação enquanto o outro propõe (ou

72. Os índios do Canadá oriental não comem carne de cervo enquanto o caçam e nem frutas durante a estação da pesca (Jeness 1930, 60). Eles consomem, portanto, apenas quando não matam, e matam somente quando não consomem. A reciprocidade entre o homem e a espécie animal é do mesmo tipo que aquela que, em certas tribos australianas, estabelece-se entre dois grupos de homens a propósito de uma espécie natural. Por outro lado, trata-se, no Canadá, de uma reciprocidade diacrônica e não sincrônica, como na Austrália. A mesma diferença também aparece entre os pueblos do grupo keresan: "A cada ano o (chefe da mata) escolhia algumas espécies selvagens, tanto animais quanto vegetais, sobre as quais se concentrava para provocar sua abundância; a lista das espécies escolhidas era modificada de um ano para outro" (White 1943, 306). Trata-se, então, de um *intichiuma* mas colocado no eixo das sucessividades ao invés de no das simultaneidades.

acredita propor) uma técnica para obter certos resultados: um é verdadeiro, outro falso. Mais exatamente, os sistemas classificatórios estão situados no nível da língua: são códigos mais ou menos bem elaborados mas sempre visando exprimir sentidos, ao passo que o sistema do sacrifício representa um discurso específico e desprovido de bom sentido, ainda que seja proferido freqüentemente.

\* \* \*

Num outro trabalho, lembramos ligeiramente os mitos de origem das instituições ditas totêmicas e mostramos que, mesmo em regiões longínquas e apesar das moralidades diferentes, esses mitos trazem um mesmo ensinamento, a saber:

1. que essas instituições baseiam-se numa correspondência global entre duas séries e não em correspondências particulares entre os seus termos;
2. que essa correspondência é metafórica e não metonímica;
3. enfim, que ela só se torna manifesta depois que cada série foi previamente empobrecida pela supressão de elementos, de maneira que sua descontinuidade interna sobressaia nitidamente (Lévi-Strauss 1962, 27-28 e 36-37).

Devido a sua precisão e riqueza (tanto mais surpreendentes quanto os mitos analisados só são conhecidos por nós através de versões abreviadas ou mutiladas)<sup>73</sup>, essa lição contrasta de maneira singular com a insignificância dos mitos que dão conta das denominações próprias a cada clã. Todos eles se parecem, pelo mundo afora, mas sobretudo por sua pobreza. A Austrália certamente possui mitos complexos que se prestam a uma análise semântica inspirada naquela que aplicamos aos mitos de outras regiões (Stanner 1961). Entretanto, os especialistas desse continente estão acostumados a recolher mitos nos quais a atribuição a um grupo totêmico de um ancestral meio-homem meio-animal resulta de uma simples constatação: o mito certifica que o ancestral surgiu em tal lugar, que percorreu tal trajeto, efetuou aqui e ali determinadas ações que o designam como o autor de acidentes de terreno que ainda poder ser observados, enfim, que ele parou ou desapareceu em um lugar determinado. Propriamente falando, por conseguinte, o mito está ligado à descrição de um itinerário e nada, ou quase nada,

73. Firth (1961) acaba de publicar versões mais completas do mito de Tikopia.

acrescenta aos fatos notáveis que pretende estabelecer: que um trajeto, os olhos d'água, os bosques ou os rochedos que o margeiam têm um valor sagrado para um grupo humano e que esse grupo proclama sua afinidade com esta ou aquela espécie natural, lagarta, avestruz ou canguru.

Sem dúvida, e como T.G.H. Strehlow destacou, o uso exclusivo do *pidgin* há muito tempo tem obrigado os pesquisadores a se contentarem com versões tão sumárias quanto ridículas. Mas, além de dispormos hoje de numerosos textos com tradução justalinear e de adaptações que são obra de especialistas competentes, outras regiões do mundo, onde os obstáculos lingüísticos foram superados mais rapidamente, fornecem mitos que são exatamente do mesmo tipo. Limitemo-nos aqui a três exemplos, todos americanos, dos quais os dois primeiros provêm respectivamente do norte e do sul dos Estados Unidos e o terceiro do Brasil central.

Para explicar suas denominações de clã, os menomini dizem que o urso, quando foi dotado de forma humana, estabeleceu-se com sua mulher não muito longe da embocadura do rio Menomini, onde pescavam esturjões que constituíam seu único alimento (os clãs do urso e do esturjão pertencem à mesma frátria). Um dia, três pássaros-trovão pousaram sobre um banco rochoso, que se nota no lago Winnebago, no lugar conhecido como Fundo do Lago. Depois de se transformarem em homens, fizeram uma visita aos ursos e entraram num acordo com eles para convocar vários animais, dos quais o mito determina o lugar de nascimento ou de residência. Todos se puseram a caminho. Chegado a Green Bay, no lago Michigan, o lobo, que não sabia nadar, deveu a uma onda complacente ter sido transportado para a outra margem. Como prova de gratidão, adotou a onda como um dos totens de seu clã. Um incidente análogo, que situam perto de Mackinaw, também no lago Michigan, teve como resultado a associação do urso negro e da águia calva. Foi igualmente em razão de encontros fortuitos e de serviços prestados que se estabeleceram relações entre os outros clãs: alce, grou, cão, cervo, castor, etc (Hoffman 1896, Skinner 1913).

Se o clã hopi da mostarda silvestre usa esse nome ao mesmo tempo que o do carvalho, do galo selvagem e do guerreiro, é porque, no curso de uma migração legendária, tentou-se deter o pranto de uma criança oferecendo-lhe folhas de mostarda e um galho de carvalho, colhidas no caminho, depois do que encontrou-se o galo e em seguida um guerreiro. O clã do texugo e da borboleta são assim denominados porque seus ancestrais trouxeram com eles um homem-

texugo que tinham conhecido pouco antes de capturar uma borboleta para distrair uma criança; mas a criança estava doente, e foi o texugo quem a curou com plantas medicinais. Os ancestrais do clã do coelho e do tabaco acharam a planta e encontram o animal; os do clã do patki, inspirando-se nos acidentes do caminho, assumiram os nomes do lago, da nuvem, da chuva, da neve e da névoa. Em algum lugar entre a localização atual de Phoenix (Arizona) e o Pequeno Colorado, os ancestrais do clã do urso descobriram uma carcaça de urso, daí seu nome; mas um outro bando encontrou o couro, do qual pequenos roedores tinham arrancado o pêlo para atapetar sua toca. Desse couro, fizeram correias e, desde então, o clã da correia e o clã do urso estão associados; um terceiro bando tomou o nome dos roedores e aliou-se aos clãs precedentes (Voth 1905; Parsons 1933).

Passemos agora à América do Sul. Os bororos contam que, se o sol e a luta pertencem ao clã badegeba da metade cera, é em razão de uma disputa entre um pai e um filho que queriam se apropriar dos nomes desses corpos celestes. Chegou-se a um acordo, que reservou ao pai os nomes de Sol e de Caminho do Sol. O tabaco pertence ao clã paiwe, porque um índio desse clã descobriu fortuitamente suas folhas no ventre de um peixe que limpava antes de cozer. O chefe do clã badegeba "negro" possuía outrora certos pássaros negros (*Phimosus infuscatus*) e vermelhos (*Ibis ruba*), mas seu colega badegeba "vermelho" roubou-lhos e foi preciso consentir numa partilha conforme a cor (Colbacchini e Albisetti, 1942).

Todos esses mitos da origem das denominações de clã assemelham-se tanto, que é inútil citar exemplos provenientes de outras regiões do mundo, como a África, onde também são abundantes. Quais são, portanto, suas características comuns? Primeiro, uma concisão que não deixa nenhum lugar a digressões aparentes, muitas vezes ricas de um sentido oculto. Uma narrativa reduzida a seus contornos essenciais não guarda, para o analista, nenhuma surpresa de reserva. Em segundo lugar, esses mitos são falsamente etiológicos (supondo-se que um mito possa verdadeiramente sê-lo), uma vez que o gênero de explicação que acarretam se reduz a uma exposição ligeiramente modificada da situação inicial. Desse ponto de vista, apresentam um caráter redundante. Mais que etiológico, seu papel parece ser demarcador: eles não explicitam verdadeiramente uma origem e não designam uma causa mas invocam uma origem ou uma causa (*insignificantes* em si próprias) para realçar qualquer detalhe ou para "marcar" uma espécie. Esse detalhe e essa espécie adquirem um valor diferencial, não em função

da origem particular que lhes é atribuída mas pelo simples fato de que são dotados de uma origem, ao passo que outros detalhes ou espécies não a possuem. A história se introduz subrepticiamente na estrutura sob uma forma modesta e quase negativa: ela não explica o presente mas efetua uma triagem entre os elementos do presente, outorgando a apenas alguns dentre eles o privilégio de ter um passado. Em consequência, a pobreza dos mitos totêmicos vem do fato de que cada um tem por função exclusivamente fundamentar uma diferença como diferença: eles são as unidades constitutivas de um sistema. A questão da significação não se coloca no nível de cada mito tomado isoladamente mas no nível do sistema do qual formam os elementos.

Ora, reencontramos aqui um paradoxo já debatido em outro capítulo<sup>74</sup>: os sistemas de que nos ocupamos são, enquanto sistemas, dificilmente "mitologizáveis", pois seu ser sincrônico virtual está engajado num conflito incessante com a diacronia; por hipótese, os elementos do sistema estão aquém do mito, mas, por destinação, o conjunto está sempre além; dir-se-ia que o mito corre atrás, para juntar-se a ele. Não o consegue senão excepcionalmente, pois o sistema é constantemente absorvido pela história; e, quando se acredita que ele o conseguiu, surge uma nova dúvida: as representações míticas correspondem a uma estrutura atual que modela a prática social e religiosa ou apenas traduzem a imagem fixa por meio da qual os filósofos indígenas têm a ilusão de fixar uma realidade que lhes foge? Por mais importantes que tenham sido as descobertas de Marcel Griaule na África, muitas vezes nos perguntamos se elas dependem mais desta ou daquela interpretação.

As mais antigas teorias sobre o totemismo estão como que infectadas por esse paradoxo, que elas não souberam formular com clareza. Se McLennan e em seguida Robertson Smith e Frazer (IV, pp. 73-76, 264-265) sustentaram com tanta convicção que o totemismo era anterior à exogamia (proposição a nossos olhos desprovida de sentido), é porque este lhes parecia simplesmente denotativo, enquanto suspeitavam do caráter sistemático da segunda: ora, o sistema só pode se estabelecer entre elementos já denotados. Mas, para perceber também o totemismo como sistema, teria sido preciso situá-lo no contexto linguístico, taxionômico, mítico e ritual dos quais esses autores tinham começado por isolá-lo, ocupados que estavam traçando os contornos de uma instituição arbitrária.

74. Cf. anteriormente, pp. 82-89.



Com efeito e como o demonstramos, as coisas não são tão simples. A ambigüidade do totemismo é real, se a instituição imaginada na esperança de suprimi-la não o é. De fato, conforme o ponto de vista adotado, o pretense totemismo apresenta ou exclui os caracteres de um sistema: é uma gramática votada a se deteriorar em léxico. Diferente dos outros sistemas de classificação que são sobretudo *concebidos* (como os mitos) ou *postos em ação* (como os ritos), o totemismo é quase sempre *vivido*, ou seja, ele adere a grupos concretos e a indivíduos concretos, porque é um *sistema hereditário de classificação*<sup>75</sup>.

Desde então, compreende-se que apareça um conflito permanente entre o caráter estrutural da classificação e o caráter estatístico de seu suporte demográfico. Como um palácio arrastado por um rio, a classificação tende a se desmantelar, e suas partes se compõem entre si de uma forma diferente daquela que o arquiteto queria, sob o efeito das correntes e das águas mortas, dos obstáculos e dos estreitos. Por conseguinte, no totemismo a função sobrepõe-se inevitavelmente à estrutura; o problema que ele nunca deixou de colocar os teóricos é o da relação entre a estrutura e o fato. E a grande lição do totemismo é que a forma da estrutura pode às vezes sobreviver, quando a própria estrutura sucumbe ao fato.

Existe, portanto, uma espécie de antipatia fundamental entre a história e os sistemas de classificação. Isso talvez explique o que seríamos tentados a chamar de “vazio totêmico”, pois, mesmo no estado de vestígios, tudo aquilo que poderia evocar o totemismo parece notadamente ausente das áreas das grandes civilizações da Europa e da Ásia. A razão não será terem estas escolhido explicarem-se a si mesmas através da história e que esse empreendimento é incompatível com o que classifica os seres e as coisas (naturais e sociais) por meio de grupos finitos? As classificações totêmicas sem dúvida dividem seus grupos entre uma série original e uma série derivada; a primeira compreende as espécies zoológicas e botânicas em seu aspecto sobrenatural, a segunda, os grupos humanos em seu aspecto cultural; e afirma-se que a primeira existia antes da segunda, tendo-a, de alguma forma, engendrado. Não obstante, a série original continua a viver na diacronia através das espécies animais e vegetais, paralelamente à série humana. As duas séries existem no tempo, mas aí usufruem um regime atemporal, pois, ambas reais, permanecem em conserva, tais como

75. Sem dúvida, certas formas de totemismo propriamente falando não são hereditárias; mas, mesmo nesse caso, o sistema é sustentado por homens concretos.

eram no instante de sua separação. A série original está sempre lá, pronta a servir de sistema de referência para interpretar ou retificar as mudanças que se produzem na série derivada. Teórica senão praticamente, a história está subordinada ao sistema.

Todavia, quando uma sociedade toma o partido da história, a classificação em grupos finitos torna-se impossível, porque a série derivada, ao invés de reproduzir uma série original, confunde-se com ela para formar uma série única da qual cada termo é derivado em relação ao anterior e original em relação ao posterior. Ao invés de uma homologia dada de uma vez por todas entre as duas séries, cada uma, finita e descontínua por sua conta, postula-se uma evolução contínua no interior de uma única série que acolhe termos em número ilimitado.

Algumas mitologias polinésias situam-se nesse ponto crítico em que a diacronia predomina irrevogavelmente sobre a sincronia, tornando impossível a interpretação da ordem humana como uma projeção fixa da ordem natural, já que esta engendra a outra, que a prolonga em vez de refleti-la:

Fogo e Água uniram-se e de seu casamento nasceram a terra, os rochedos, as árvores e todo o resto. A siba lutou com o fogo e perdeu. O fogo lutou com os rochedos, que venceram. As pedras grandes combateram as pequenas, estas foram vitoriosas. As pedras pequenas lutaram com a relva, e a relva obteve a vitória. A relva lutou com as árvores, perdeu, e as árvores ganharam. As árvores lutaram com as lianas, perderam, e as lianas obtiveram a vitória. As lianas apodreceram, os vermes nelas se multiplicaram e, de vermes, transformaram-se em homens — (Turner 1884, 6-7).

Esse evolucionismo exclui qualquer síntese de tipo totêmico, pois as coisas e os seres naturais não apresentam um modelo estático de uma diversidade igualmente estática entre grupos humanos: eles se ordenam como gênese de uma humanidade da qual preparam o surgimento. Mas essa incompatibilidade, por sua vez, coloca um problema: se ela existe, como os sistemas classificatórios chegam a eliminar a história ou, quando isso é impossível, a integrá-la?

Nós sugerimos em outro lugar que a desastrosa distinção entre os “povos sem história” e os outros poderia ser vantajosamente substituída por uma distinção entre o que chamamos, para as necessidades da causa, de sociedades “frias” e sociedades “quentes”: umas procurando, graças às instituições que se dão, anular de maneira quase automática o efeito que os fatores históricos poderiam ocasionar sobre

seu equilíbrio e sua continuidade; outras interiorizando resolutamente o devir histórico para dele fazer o motor de seu desenvolvimento (Charbonnier 1961, 35-47; Lévi-Strauss 1960a, 41-43).

É preciso, ainda, distinguir vários tipos de encadeamentos históricos. Estando ainda na duração, alguns deles apresentam um caráter recorrente: assim o ciclo anual das estações, o da vida individual ou o das trocas de bens e serviços, no seio do grupo social. Esses encadeamentos não suscitam problemas, pois se repetem periodicamente na duração, sem que sua estrutura seja necessariamente alterada; o objetivo das sociedades "frias" é fazer de maneira tal, que a ordem de sucessão temporal influa tão pouco quanto possível sobre o conteúdo de cada uma. Sem dúvida, só o conseguem imperfeitamente, mas é a norma que se fixam. Além do fato de que os procedimentos por elas empregados são mais eficazes do que certos etnólogos contemporâneos o admitem (Vogth), a verdadeira questão não é saber quais os resultados reais obtidos mas que intenção durável as direciona, pois a imagem que se fazem de si mesmas é uma parte essencial de sua realidade.

Nesse sentido, é tão fastidioso quanto inútil empilhar argumentos para provar que toda sociedade está na história e que muda: isso é a própria evidência. Porém, obstinando-nos sobre uma demonstração supérflua, arriscamo-nos a desconhecer que as sociedades humanas reagem de maneiras muito diferentes a essa condição comum: algumas aceitam-na de bom ou de mau grado e, pela consciência que tomam disso, ampliam suas conseqüências (para si próprias e para as outras sociedades) em enormes proporções; outras (que por essa razão chamamos primitivas) querem ignorá-la e tentam, com uma habilidade que subestimamos, tornar tão permanentes quanto possível os estados que consideram "primeiros" em seu desenvolvimento.

Para que o consigam, não basta que suas instituições exerçam uma ação reguladora sobre os encadeamento recorrentes, limitando a incidência dos fatores demográficos, amortizando os antagonismos que se manifestam no interior do grupo ou entre os grupos, enfim, perpetuando o quadro em que se desenvolvem as atividades individuais e coletivas<sup>76</sup>; é também preciso que essas cadeias de fatos não-recorrentes

76. No início de um estudo recente, G. Balandier anuncia com estrépito que já é tempo, para as ciências sociais, de "captar a sociedade em sua própria vida e em seu devir". Depois disso, ele descreve, aliás de maneira muito pertinente, instituições cujo objetivo é, segundo seus próprios termos, "reagrupar" linhagens ameaçadas pela dispersão, "corrigir" seu esfacelamento,

cujos efeitos se acumulam para produzir perturbações econômicas e sociais sejam rompidas tão logo se formem ou que a sociedade disponha de um procedimento eficaz para prevenir sua formação. Esse procedimento é conhecido e consiste não em negar o devir histórico mas em admiti-lo como uma forma sem conteúdo: há sempre um antes e um depois, mas sua única significação é a de se refletirem um no outro. E assim que todas as atividades dos aranda setentrionais reproduzem as que seus ancestrais totêmicos, dizem, praticaram:

O ancestral *gurra* caça, mata e come perameles (*bandicoot*), e seus filhos continuam a se dedicar à mesma busca. Os homens-larvas "witchetty", de Lukara, passam todos os dias de sua vida extraindo larvas das raízes das acácias... O ancestral *razia* (ameixeira silvestre) alimenta-se das bagas que não pára de amontoar num grande recipiente de madeira. O ancestral caranguejo sempre continua a levantar barragem após barragem através das ondas cujo curso segue e não cessará nunca de arpoar os peixes... (mas, reciprocamente)... se se tratam os mitos dos aranda setentrionais como um todo, encontrar-se-á aí a exposição detalhada de todas as formas de atividade às quais ainda se entregam os indígenas da Austrália central. Através de seus mitos, percebe-se o indígena ligado a suas tarefas cotidianas: caçando, pescando, colhendo plantas silvestres, cozinhando e modelando diversos instrumentos. Todos esses trabalhos começaram com os ancestrais totêmicos; e, também nesse domínio, o indígena respeita cegamente a tradição: permanece fiel às armas primitivas que empregavam seus longínquos avós, e a idéia de aperfeiçoá-las nunca lhe ocorre ao espírito — (Strehlow 1947, 34-35).

Preferimos esse testemunho a todos aqueles que, provindos de outras regiões do mundo, poderiam ser citados no mesmo sentido, pois parte de um etnólogo nascido e criado entre os indígenas, que fala correntemente sua língua e que permanece profundamente ligado

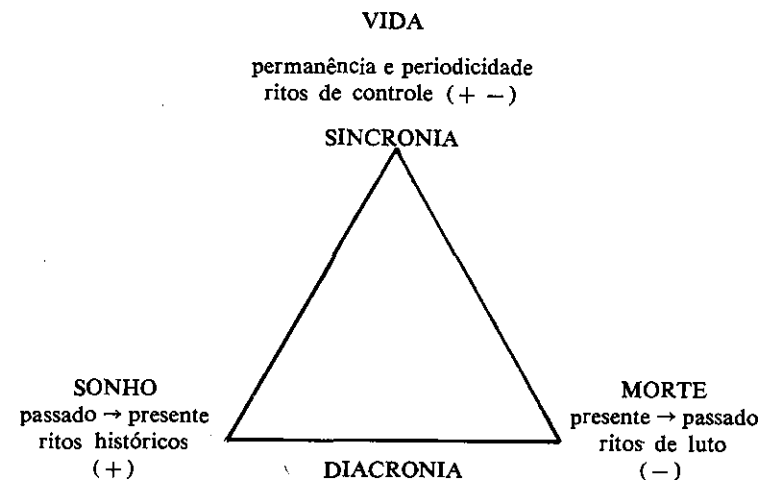
"lembrar" sua solidariedade, "estabelecer" uma comunicação com os antepassados, "impedir que os membros separados de clã se tornem estranhos uns para os outros", fornecer "um instrumento de proteção contra os conflitos", "controlar" e "dominar" os antagonismos e os distúrbios, por meio de um ritual "minuciosamente regulado", que é "um fator de reforço das estruturas sociais e políticas". Facilmente se pode estar de acordo com ele, mesmo duvidando que ele próprio o esteja com suas premissas, para reconhecer que instituições, que ele começara por contestar que fossem baseadas em "relações lógicas" e em "estruturas fixas" (p. 23), de fato demonstram a "prevalência da lógica social tradicional" (p. 33), e que "sistema clássico revela assim, durante um longo período, uma surpreendente capacidade assimiladora" (p. 34). Em tudo isso, nada há de "surpreendente" além da surpresa do autor.

a eles. Portanto não se pode supor de sua parte nem incompreensão, nem má vontade. Para nós, sem dúvida, é difícil (como para ele, se acreditamos na seqüência de seu texto) não julgar desfavoravelmente uma atitude que contradiz de maneira flagrante essa ávida necessidade de mudança própria de nossa civilização. Entretanto, a fidelidade obstinada a um passado concebido como modelo intemporal mais que como uma etapa do devir não trai nenhuma carência moral ou intelectual; ela exprime um partido adotado consciente ou inconscientemente e cujo caráter é confirmado no mundo inteiro por essa justificação incansavelmente repetida de cada técnica, de cada regra e de cada costume, através de um único argumento: os antepassados nos ensinaram. Como para nós, em outros domínios e até uma época recente, a antigüidade e a continuidade são os fundamentos da legitimidade. Mas essa antigüidade é colocada no absoluto, pois que remonta à origem do mundo, e essa continuidade não admite orientação nem gradação.

A história mítica apresenta, então, o paradoxo de ser simultaneamente disjunta e conjunta em relação ao presente. Disjunta, porque os primeiros antepassados eram de uma outra natureza que não a dos homens contemporâneos: aqueles foram criadores, estes são copistas; e conjunta porque, desde o surgimento dos ancestrais, nada mais ocorreu além de fatos cuja recorrência periodicamente apaga a particularidade. Falta demonstrar como o pensamento selvagem consegue não apenas ultrapassar essa dupla contradição mas retirar dela a matéria de um sistema coerente em que uma diacronia, de qualquer forma domada, colabora com a sincronia, sem risco de que entre elas surjam novos conflitos.

Graças ao ritual, o passado “disjunto” do mito articula-se de um lado com a periodicidade biológica e sazonal e de outro com o passado “conjunto” que liga ao longo das gerações os mortos e os vivos. Esse sistema sincro-diacrônico foi bem analisado por Sharp (1943, 71), que classifica os ritos das tribos australianas da península do Cabo Iorque em três categorias. Os *ritos de controle* são positivos ou negativos, visam a aumentar ou restringir as espécies ou fenômenos totêmicos, tanto em benefício quanto em detrimento da coletividade, fixando a quantidade de espíritos ou de substância espiritual cuja liberação será permitida, nos centros totêmicos estabelecidos pelos ancestrais, em diversos pontos do território tribal. Os *ritos históricos* ou comemorativos recriam a atmosfera sagrada e benéfica dos tempos míticos — época do “sonho”, dizem os australianos — a cujos protagonistas

e grandes feitos refletem, como num espelho. Os *ritos de luto* correspondem a um processo inverso: ao invés de confiar aos homens vivos o encargo de personificar os antepassados distantes, esses ritos asseguraram a reconversão, em antepassados, de homens que deixaram de ser vivos. Vê-se, então, que o sistema do ritual tem por função superar e integrar três oposições: a da diacronia e da sincronia, a dos caracteres periódico ou aperiódico que ambas podem apresentar e, enfim, no interior da diacronia, a do tempo reversível e do tempo irreversível, pois, se bem o presente e o passado sejam teoricamente diferentes, os ritos históricos transportam o passado no presente, e os ritos de luto, o presente no passado, não sendo equivalentes os dois processos; dos heróis míticos, pode-se verdadeiramente dizer que voltam, pois toda sua realidade reside em sua personificação, mas os humanos morrem de fato. Seja o esquema:



Na Austrália central, esse sistema se completa ou reforça pelo uso dos churinga (figura 11) ou tjurunga, que propiciou muitas pesquisas antigas e recentes mas que as considerações precedentes ajudam a explicar. Os ritos comemorativos e funerários postulam que entre o passado e o presente é possível a passagem nos dois sentidos; eles não fornecem a prova disso. Pronunciam-se sobre a diacronia mas fazem-no ainda em termos de sincronia, pois somente o fato de celebrá-los equivale a mudar o passado em presente. Concebe-se, portanto, que certos grupos tenham procurado reconhecer, de uma forma tangível, o ser diacrônico da diacronia no interior da própria sincronia. Desse ponto de vista, é significativo que a importância dos churinga seja grande

sobretudo entre os aranda ocidentais e setentrionais e que vá decrescendo até se apagar completamente, à medida que se avança para o norte. Com efeito, nesses grupos aranda, o problema da relação entre diacronia e sincronia tornou-se ainda mais espinhoso, pelo fato de que eles representam seus ancestrais totêmicos não como heróis individualizados, dos quais todos os membros do grupo totêmico seriam os descendentes diretos, à maneira dos arabanna e dos warramunga (Spencer e Gillen 1904, 161-162), mas sob a forma de uma multidão indistinta, que em princípio deveria excluir até a noção de continuidade genealógica. De fato, e como vimos em outro capítulo <sup>77</sup>, tudo se passa, de um certo ponto de vista, entre esses aranda, como se, antes de nascer, cada indivíduo sorteasse o ancestral anônimo de que seria a reencarnação. Sem dúvida, devido ao requinte de sua organização social, que prodigaliza à sincronia o benefício das distinções nítidas e das definições precisas, mesmo a relação entre o passado e o presente lhes aparece em termos de sincronia. O papel dos churinga seria, assim, o de compensar o empobrecimento correlativo da dimensão diacrônica: eles são o passado materialmente presente e oferecem o meio de conciliar a individuação empírica e a confusão mítica.

Sabe-se que os churinga são objetos de pedra ou de madeira, de forma mais ou menos oval com as extremidades pontudas ou arredondadas, muitas vezes gravadas com sinais simbólicos; às vezes, também, simples pedaços de madeira ou seixos não-trabalhados. Qualquer que seja sua aparência, cada churinga representa o corpo físico de um ancestral determinado e é solenemente atribuído, geração após geração, ao vivo que se acredita ser esse ancestral reencarnado. Os churinga são empilhados e escondidos em abrigos naturais, longe dos caminhos freqüentados. Periodicamente são retirados para inspeção e manuseio e, em cada uma dessas ocasiões, eles são polidos, engraxados e coloridos, não sem que lhes sejam dirigidas preces e encantamentos. Por seu papel e pelo tratamento a eles reservado, apresentam assim surpreendentes analogias com os documentos de arquivos que metemos em cofres ou confiamos à guarda secreta dos notários e que, de tempos em tempos, inspecionamos com os cuidados devidos às coisas sagradas, para repará-los, se necessário, ou para confiá-los a pastas mais elegantes. E, em tais ocasiões, também nós de bom grado recitamos os grandes mitos cuja lembrança é reavivada pela contemplação das páginas rasgadas e amarelecidas: fatos e gestos de nossos ancestrais, história de nossas moradas desde sua construção ou sua primeira cessão.

77. Cf. anteriormente, pp. 97-99.

Portanto, não é útil procura tão longe quanto o faz Durkheim a razão do caráter sagrado dos churinga: quando um costume exótico nos cativa, a despeito (ou por causa) de sua aparente singularidade, é porque ele geralmente nos apresenta, como um espelho deformante, uma imagem familiar e que reconhecemos confusamente como tal, sem ainda conseguir identificá-la. Durkheim (1925, 167-174) queria que os churinga fossem sagrados porque trazem a marca totêmica gravada ou desenhada. Mas, primeiro, hoje se sabe que isso não é sempre verdade: T.G.H. Strehlow (1947) assinala, entre os aranda setentrionais, churinga de pedra, mais preciosos que os outros, os quais descreve como 'objetos rudes e insignificantes, grosseiramente polidos por terem sido esfregados uns contra os outros no decorrer das cerimônias' (p. 54); e, entre os aranda meridionais, ele viu churinga que são 'simples pedaços de madeira ... que não trazem nenhum sinal e revestidos com uma espessa camada de ocre vermelho e graxa misturados (p. 73). O churinga pode ser mesmo um seixo polido, uma rocha natural ou uma árvore (p. 95).

Por outro lado e segundo a intenção do próprio Durkheim, sua interpretação dos churinga deveria confirmar uma de suas teses fundamentais: a do caráter emblemático do totemismo. Sendo os churinga as coisas mais sagradas que os aranda conheciam, era preciso explicar esse caráter por uma figuração emblemática do totem, para demonstrar que o totem representado é mais sagrado que o totem real. Mas, conforme já dissemos, não existe totem real <sup>78</sup>: o animal individual desempenha o papel de significante, e o caráter sagrado se prende não a ele ou a seu ícone mas ao significado, de que indiferentemente assumem o lugar. Enfim, um documento não se torna sagrado pelo simples fato de trazer um selo de prestígio, por exemplo, o dos arquivos nacionais;

78. Cf. anteriormente, pp. 127-130. "Entre os humanos, não há um chefe único que comande toda uma tribo mas tantos chefes quantos são os bandos; da mesma forma, as espécies animais e vegetais não têm um patrono único: existem patronos diferentes para cada localidade. Os patronos são sempre maiores que os outros animais ou plantas da mesma espécie, e, no caso das aves, dos peixes e dos quadrúpedes, são sempre de cor branca. Acontece, de tempos em tempos, que os índios os avistem e os matem, mas, no mais das vezes, eles se mantêm fora das vistas dos humanos. Como o fazia observar um velho índio, eles se assemelham ao governo, em Otawa. Nunca um índio comum pôde ver 'o governo'. Envia-mo de uma repartição a outra, de funcionário a funcionário e cada um desses pretende, muitas vezes, ser 'o patrão'; mas o verdadeiro governo nunca é visto, pois tem o cuidado de se manter oculto" (Jenness 1930, 61).

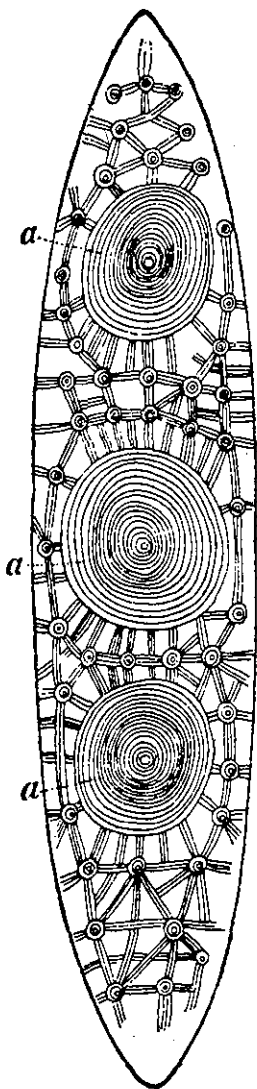
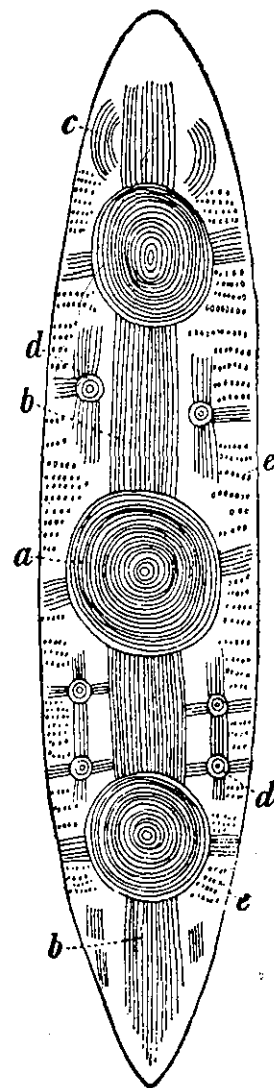


Figura 11 — *Churinga de um homem aranda do totem da rã*. Os grandes círculos concêntricos (a) representam três árvores célebres que marcam o lugar totêmico, perto do rio Hugh. As linhas retas que os ligam (b) representam grandes raízes; e as linhas curvas (c), as pequenas. Os pequenos círculos concêntricos (d) representam árvores de menor importância e suas raízes; e os pontilhados (e)



são os traços deixados pelas rãs saltando sobre a areia à beira d'água. As próprias rãs são representadas num dos lados do churinga (à esquerda) pela rede complicada de linhas (seus membros) que ligam os pequenos círculos concêntricos (os corpos) — (Spencer B. e Gillen, F.J., *The native tribes of Central Australia*, nova ed., Londres, 1938, pp. 145-147).

ele traz o selo porque primeiro foi considerado sagrado e, sem ele, continuaria a sê-lo.

Tampouco se pode dizer, seguindo uma outra interpretação, que aliás Durkheim reduz à anterior, que o churinga é o corpo do ancestral. Essa fórmula aranda, recolhida por C. Strehlow, deve ser tomada em sua acepção metafórica. Com efeito, o ancestral não perde seu corpo porque no instante da concepção abandona seu churinga (ou um deles) em benefício de sua encarnação posterior: o churinga traz, antes, a prova tangível de que o ancestral e seu descendente vivo são uma única carne. Senão, como poderia ser que, no caso de não se descobrir o churinga original no lugar onde a mulher foi misticamente fecundada, se fabricasse um outro que lhe assumisse o posto? Por esse caráter probatório, os churinga se assemelham assim aos documentos de arquivos, sobretudo aos títulos de propriedade que passam pelas mãos de todos os sucessivos aquisitores (e que podem ser reconstituídos em caso de perda ou de destruição) a não ser que se trate aqui não da detenção de um bem imobiliário por um proprietário mas de uma personalidade moral e física por um usufrutuário. Aliás, e ainda que para nós também os arquivos constituam os mais preciosos e sagrados de todos os bens, acontece-nos, à moda aranda, confiar esses tesouros a grupos estrangeiros. E, se enviamos o testamento de Luís XIV aos Estados Unidos ou se estes nos emprestam a Declaração da Independência ou o Sino da Liberdade, é a prova de que, conforme os termos do informante aranda,

... estamos em paz com os nossos vizinhos, pois não pode entrar em disputa ou em conflito com gente que tem a guarda de nossos *tjurunga* e que confiaram seus *tjurunga* a nossos cuidados — (Strehlow 1947, 161).

Mas por que valorizamos tanto os nossos arquivos? Os fatos a que eles se referem são independentemente comprovados e de mil formas: vivem em nosso presente e em nossos livros; por si mesmos são desprovidos de um sentido que se origina inteiramente de suas repercussões históricas e dos comentários que os explicam, ligando-os a outros fatos. Parafraçando um argumento de Durkheim, poder-se-ia dizer, a propósito dos arquivos: no fim das contas, são pedaços de papel<sup>79</sup>. Por menos que todos tenham sido publicados, nada seria mudado em nosso conhecimento e em nossa condição se um cataclisma destruísse as peças autênticas. Não obstante, ressentir-nos íamos dessa

79. "... em si próprios, os churinga são objetos de madeira e de pedra, como tantos outros..." (Durkheim 1925, 172).

perda como de um mal irreparável que nos atingisse no mais profundo do ser. E isso não seria sem razão: se nossa interpretação dos *churinga* é exata, seu caráter sagrado diz respeito à função de significação diacrônica que apenas eles asseguram, dentro de um sistema que, por ser classificatório, está completamente desenrolado numa sincronia que até consegue ser assimilada à duração. Os churinga são os testemunhos palpáveis do período mítico: esse *alcheringa* que em sua falta ainda se poderia conceber mas que não mais seria fisicamente comprovado. Assim também se perdêssemos nossos arquivos, nosso passado não seria abolido por isso: ele seria privado daquilo que seríamos tentados a chama de sabor diacrônico. Ele existiria ainda como passado mas preservado apenas em reproduções, em livros, nas instituições e mesmo numa situação, todos contemporâneos ou recentes. Conseqüentemente, ele também estaria desdobrado na sincronia.

A virtude dos arquivos é a de nos colocar em contato com a pura historicidade. Conforme já dissemos a respeito dos mitos de origem das denominações de clã, seu valor não está ligado à significação intrínseca dos fatos evocados, estes podem ser insignificantes ou mesmo completamente ausentes, se se trata de um autógrafo de algumas linhas ou de uma assinatura sem contexto. Entretanto, que valor não teria a assinatura de Johann Sebastian Bach, para quem não ouve três compassos dele sem sentir bater o coração! Quanto aos próprios fatos, dissemos que eles são comprovados por outra forma que não os atos autênticos e o são, geralmente, melhor. Os arquivos trazem, pois, outra coisa: por um lado, eles constituem o fato em sua contingência radical (visto que apenas a interpretação, que não faz parte dele, pode baseá-lo numa razão); por outro lado, eles dão uma existência física à história, pois apenas neles é ultrapassada a contradição de um passado terminado e de um presente onde ele sobrevive. Os arquivos são o ser encarnado da factualidade.

Por esse ângulo reencontramos, então, no interior do pensamento selvagem, a história pura com a qual os mitos totêmicos já nos haviam confrontado. Não é inconcebível que alguns dos fatos que eles narram sejam reais, mesmo que o quadro que pintam deles seja simbólico e deformado (Elkin 210). Todavia, a questão não é essa, pois todo fato histórico resulta, em larga medida, do recorte do historiador. Mesmo se a história mítica é falsa, não deixa por isso de exibir em estado puro e sob a forma mais marcada (tanto mais, poder-se-ia dizer, que é falsa) os caracteres próprios do fato histórico que, por um lado, estão ligados a sua contingência: o antepassado apareceu em tal lugar,

foi ali e depois acolá, fez tal ou tal gesto...; por outro lado, a seu poder de suscitar emoções intensas e variadas:

O aranda setentrional está preso a seu solo natal por todas as fibras de seu ser. Fala sempre de seu "lugar de nascimento" com amor e respeito. E hoje, vêm-lhe lágrimas aos olhos quando evoca um lugar ancestral que o homem branco, às vezes involuntariamente, profanou... O amor ao país, a nostalgia do país, aparecem assim constantemente nos mitos que se referem aos ancestrais totêmicos — (Strehlow 1947, 30-31).

Ora, essa ligação apaixonada com o torrão natal explica-se sobretudo numa perspectiva histórica:

As montanhas, os riachos, as fontes e os charcos não são para ele (o indígena) apenas aspectos da paisagem belos ou dignos de atenção... Cada um deles foi obra de um dos ancestrais de que descende. Na paisagem que o circunda, ele lê a história dos fatos e gestos dos seres imortais que ele venera; seres que, por um breve instante, ainda podem assumir a forma humana; seres dos quais muitos lhe são conhecidos por experiência direta, como pais, avós, irmãos, mães e irmãs. Todo o país é para ele como uma árvore genealógica antiga e sempre viva. Cada indígena concebe a história de seu antepassado totêmico como uma relação de suas próprias ações no início dos tempos e na própria aurora da vida, quando o mundo, tal como é hoje conhecido, estava ainda entregue às mãos todo-poderosas que o modelavam e o formavam — (*ibid.*, pp. 30-31).

Se se observa que esses fatos e esses lugares são os mesmos que fornecem a matéria dos sistemas simbólicos aos quais os capítulos anteriores foram dedicados, deve-se reconhecer que os povos chamados primitivos souberam elaborar métodos racionais para inserir, sob seu duplo aspecto de contingência lógica e de turbulência afetiva, a irracionalidade na racionalidade. Os sistemas classificatórios permitem, então, integrar a história; mesmo e sobretudo aquela que se poderia acreditar rebelde ao sistema. Pois é preciso não se enganar: os mitos totêmicos que compungidamente narram incidentes fúteis e que se enternecem com os lugares conhecidos não lembram, no que se refere à história, senão a pequena, a dos mais apagados cronistas. As mesmas sociedades cuja organização social e regras de matrimônio requerem para sua interpretação o esforço dos matemáticos e cuja cosmologia espanta os filósofos não vêem solução de continuidade entre as altas especulações às quais se entregam nesses domínios e uma história que não é a dos Burckardt ou dos Spengler mas a dos Lenôtre e dos La Force. Considerado a essa luz, o estilo dos aquarelistas aranda

talvez parecesse menos insólito. E nada se parece mais, em nossa civilização, com as peregrinações que os iniciados australianos fazem periodicamente aos lugares sagrados, conduzidos por seus sábios, que nossas visitas-conferências às casas de Goethe ou de Victor Hugo, cujos móveis nos inspiram emoções tão vivas quanto arbitrárias. Aliás, como para os churinga, o essencial não é que a cama de Van Gogh seja exatamente aquela onde se afirma que ele dormiu; tudo o que o visitante espera é que lha possam mostrar.

## HISTÓRIA E DIALÉTICA

Ao longo deste trabalho, nós nos permitimos, não sem segundas intenções, tomar empréstimos ao vocabulário de Jean-Paul Sartre. Queríamos, assim, levar o leitor a colocar para si um problema, cuja discussão servirá de entrada na matéria para nossa conclusão: quando um pensamento que sabe e que quer ser ao mesmo tempo anedótico e geométrico pode ainda ser chamado dialético? O pensamento selvagem é totalizante; de fato, ele pretende ir muito mais longe nesse sentido do que Sartre o faculta à razão dialética, pois, num extremo, esta deixa escapar a pura serialidade (cuja integração acabamos de ver alcançada pelos sistemas classificatórios) e, no outro, ela exclui o esquematismo no qual esses mesmos sistemas encontram seu coroamento. Pensamos que, nessa intransigente recusa do pensamento selvagem para que nada de humano (e mesmo de vivo) possa lhe continuar estranho, a razão dialética descobre seu verdadeiro princípio. Mas nós fazemos dela uma idéia muito diferente daquela de Sartre.

Quando se lê a *Crítica*, não se deixa de sentir que o autor hesita entre duas concepções da razão dialética. Ora ele opõe razão analítica e razão dialética como o erro e a verdade senão mesmo como o diabo e o bom Deus, ora as duas razões aparecem como complementares: caminhos diferentes que levam às mesmas verdades. Além de a primeira concepção desacreditar o saber científico e chegar mesmo a sugerir a impossibilidade de uma ciência biológica, ela encerra um curioso paradoxo, pois a obra intitulada *Crítica da*



*razão dialética* é o resultado do exercício, pelo autor, de sua própria razão analítica: ele define, distingue, classifica e opõe. Esse tratado filosófico não é de natureza diversa das obras por ele discutidas e com as quais dialoga, mesmo que para condená-las. Como a razão analítica poderia ser aplicada à razão dialética e pretender fundá-la se elas se definem por caracteres mutuamente exclusivos? O segundo partido abre o flanco a uma outra crítica: se razão dialética e razão analítica no fim chegam aos mesmos resultados e se suas verdades respectivas confundem-se em uma verdade única, em virtude de que seriam colocadas em oposição e, sobretudo, proclamar-se-ia a superioridade da primeira sobre a segunda? Num caso, o empreendimento de Sartre parece contraditório; no outro, parece supérfluo.

Como se explica o paradoxo e por que se pode escapar a ele? Nas duas hipóteses entre as quais hesita, Sartre atribui à razão dialética uma realidade *sui generis*; ela existe independentemente da razão analítica, seja como sua antagonista, seja como sua complementar. Se bem que nossa reflexão em relação a uma e a outra tenha seu ponto de partida em Marx, parece-me que a orientação marxista conduz a uma visão diferente: a oposição entre as duas razões é relativa não absoluta; ela corresponde a uma tensão no âmago do pensamento humano, que talvez subsista indefinidamente de fato mas que não está fundada no direito. Para nós, a razão dialética é sempre constituinte: é a passarela incessantemente prolongada e melhorada que a razão analítica lança sobre um abismo, do qual não percebe a outra borda, mesmo sabendo que ela existe e que deve constantemente dela afastar-se. O termo razão dialética encobre, assim, os esforços perpétuos que a razão analítica deve fazer para se reformar, se pretende dar conta da linguagem, da sociedade e do pensamento; e a distinção entre as duas razões, a nossos olhos, está baseada apenas no corte temporário que separa a razão analítica da inteligência da vida. Sartre chama razão analítica à razão preguiçosa; chamamos à mesma razão dialética, mas corajosa: curvada pelo esforço exercido para se superar.

No vocabulário de Sartre, definimo-nos, então, como materialista transcendental e como esteta. Materialista transcendental (p. 124), pois que, para nós, a razão dialética não é *outra coisa que* a razão analítica e aquilo sobre o que se fundaria a originalidade absoluta de uma ordem humana; mas *alguma coisa a mais na* razão analítica: sua condição requerida para que ouse empreender a resolução do humano

e do não-humano. Esteta, pois Sartre aplica esse termo a quem pretende estudar os homens como se fossem formigas (p. 183), Mas, além de essa atitude parecer-nos a de todo homem de ciência do momento, que é agnóstico, não é absolutamente comprometedor, pois as formigas, com seus cupins, sua vida social e suas mensagens químicas, já oferecem uma resistência suficientemente coriácea aos empreendimentos da razão analítica... Aceitamos, pois, o qualificativo de esteta, por acreditar que o objetivo último das ciências humanas não é constituir o homem mas dissolvê-lo. O valor eminente da etnologia é o de corresponder à primeira etapa de um processo que comporta outras: para além da diversidade empírica das sociedades humanas, a análise etnográfica pretende atingir invariantes, que o presente trabalho mostra estarem situadas, às vezes, nos mais imprevistos pontos. Rousseau (1783, cap. VIII) o pressentira com sua habitual clarividência: "Quando se quer estudar os homens, é preciso olhar para perto de si; mas, para estudar o homem, é preciso aprender a dirigir a vista para longe; é preciso primeiro observar as diferenças para descobrir as propriedades". Não obstante, não seria bastante reabsorver humanidades particulares em uma humanidade geral; esta primeira empresa insinua outras, que Rousseau não teria admitido de bom grado e que cabem às ciências exatas e naturais: reintegrar a cultura na natureza e, finalmente, a vida no conjunto de suas condições físico-químicas<sup>80</sup>.

Mas, a despeito da forma voluntariamente brutal dada a nossa tese, não perdemos de vista que o verbo "dissolver" não implica de maneira nenhuma (e mesmo exclui) a destruição das partes constitutivas do corpo submetidas à ação de um outro corpo. A solução de um sólido num líquido modifica o arranjo das moléculas do primeiro, ela representa também, muitas vezes, um meio eficaz de colocá-las de reserva para recuperá-las segundo a necessidade e para melhor estudar suas propriedades. As reduções que enfocamos só serão, portanto, legítimas e mesmo possíveis sob duas condições, das quais a primeira é não empobrecer os fenômenos submetidos à redução e ter certeza de que se reuniu previamente em torno de cada um tudo o que contribui para sua riqueza e originalidade distintivas, pois de nada serviria empunhar um martelo se fosse para bater ao lado do prego.

80. A oposição entre natureza e cultura, sobre a qual insistimos outrora (Lévi-Strauss 1949, cap. I e II), parece-nos, hoje, oferecer um valor sobretudo metodológico.

Em segundo lugar, deve-se estar preparado para ver cada redução perturbar por completo a idéia preconcebida que se possa fazer do nível, qualquer que seja, que se tente alcançar. A idéia de uma humanidade geral, para a qual a redução etnográfica conduz, não terá mais nenhuma relação com aquela que antes se fazia. E, no dia em que se chegar a compreender a vida como uma função da matéria inerte, será para descobrir que esta possui propriedades bem diferentes das que lhe eram atribuídas anteriormente. Portanto, não se poderiam classificar os níveis de redução em superiores e inferiores, pois, ao contrário, é preciso esperar que, por efeito da redução, o nível tido como superior comunique retroativamente alguma coisa de sua riqueza ao nível inferior ao qual fora reduzido. A explicação científica não consiste na passagem da complexidade à simplicidade mas na substituição de uma complexidade mais inteligível a uma outra que o era menos.

Em nossa perspectiva, por conseguinte, o eu não se opõe mais ao outro do que o homem se opõe ao mundo: as verdades aprendidas através do homem são “do mundo” e elas são importantes por isso<sup>81</sup>. Compreende-se, então, que encontremos na etnologia o princípio de toda pesquisa, ao passo que, para Sartre, ela levanta um problema sob a forma de embaraço a superar ou de resistência a reduzir. E, com efeito, que se pode fazer dos povos “sem história” quando se definiu o homem pela dialética e a dialética pela história? Às vezes Sartre parece tentado a distinguir duas dialéticas: a “verdadeira”, que seria a das sociedades históricas, e uma dialética repetitiva e de curto prazo, que ele concede às sociedades ditas primitivas, colocando-a muito perto da biologia; ele expõe, assim, todo seu sistema, visto que, pelo ponto de vista da etnografia, que é incontestavelmente uma ciên-

81. Isso é mesmo verdadeiro para as verdades matemáticas, a respeito das quais um lógico contemporâneo, não obstante, escreveu: “Hoje quase se pode considerar uma opinião comum dos matemáticos a idéia de que os enunciados da matemática pura nada exprimem sobre a realidade” (Heyting 1955, 71). Mas os enunciados da matemática pelo menos refletem o funcionamento livre do espírito, ou seja, a atividade das células do córtex cerebral relativamente libérrimas de qualquer coerção exterior e obedecendo apenas a suas próprias leis. Como o espírito também é uma coisa, o funcionamento dessa coisa nos instrui sobre a natureza das coisas: mesmo a reflexão pura se resume em uma interiorização do cosmos. De uma forma simbólica, ela ilustra a estrutura de fora: “A lógica e a logística são ciências empíricas pertencentes mais à etnografia que à psicologia” (Beth 1955, 151).

cia humana e que se dedica ao estudo dessas sociedades, a ponte demolida com tanta fúria entre o homem e a natureza seria subrepticiamente reconstruída. Ou então Sartre se resigna a enfileirar, ao lado do homem, uma humanidade “mirrada e disforme” (p. 203) mas não sem insinuar que seu ser de humanidade não lhe pertence propriamente e que é função de que seja tomado como encargo da humanidade histórica: seja que, na situação colonial, a primeira tenha começado a interiorizar a história da segunda; seja que, graças à própria etnologia, a segunda dispense a bênção de um sentido a uma primeira humanidade, que não o tinha. Nos dois casos, deixa-se escapar a prodigiosa riqueza e diversidade de usos, de crenças e costumes; esquece-se que, a seus próprios olhos, cada uma das dezenas ou das centenas de milhares de sociedades que coexistiram sobre a terra ou que se sucederam desde que o homem nela apareceu prevaleceu-se de uma certeza moral, semelhante àquela que nós mesmos podemos invocar, para proclamar que nela — fosse ela reduzida a um pequeno bando nômade ou a um lugarejo perdido no coração das florestas — estão condensados todo o sentido e a dignidade de que a vida humana é suscetível. Mas seja entre elas ou entre nós, é preciso muito egoísmo e ingenuidade para crer que o homem está todo inteiro refugiado num só dos modos históricos ou geográficos de seu ser, ao passo que a verdade do homem reside no sistema de suas diferenças e de suas propriedades comuns.

Quem começa por se instalar nas pretensas evidências do eu, esse daí não sai mais. O conhecimento dos homens às vezes parece mais fácil para aqueles que se deixam prender na armarilha da identidade pessoal. Mas assim eles fecham para si a porta do conhecimento do homem: toda pesquisa etnográfica tem seu princípio nas “confissões” escritas ou inconfessadas. De fato, Sartre torna-se cativo de seu *Cogito*: o de Descartes permitia ter acesso ao universal mas com a condição de permanecer psicológico e individual; sociologizando o *Cogito*, Sartre apenas muda de prisão. A partir de então, o grupo e a época de cada sujeito far-lhe-ão as vezes de consciência intemporal. Também a mirada que Sartre lança sobre o mundo e sobre o homem apresenta a estreiteza pela qual tradicionalmente se apraz reconhecer as sociedades fechadas. Sua insistência em traçar uma distinção entre o primitivo e o civilizado, com grande reforço dos contrastes gratuitos, reflete de forma apenas mais nuançada a oposição fundamental por ele postulada entre o eu e o outro. E, não obstante, na obra de Sartre, essa oposição não é formulada de maneira muito diferente da

que o teria feito um selvagem melanésio, ao passo que a análise do prático — inerte restaura muito ingenuamente a linguagem do animismo<sup>82</sup>.

Descartes, que queria fundar uma física, separava o Homem da Sociedade. Sartre, que pretende fundar uma antropologia, separa a sua sociedade das outras sociedades. Entrincheirado no individualismo e no empirismo, um *Cogito* — que pretende ser ingênuo e bruto — perde-se nos impasses da psicologia social. Pois é surpreendente que as situações a partir das quais Sartre procura destacar as condições formais da realidade social — greve, luta de boxe, partida de futebol, fila numa parada de ônibus — sejam todas incidências secundárias da vida em sociedade; elas não podem, então, servir para depreender seus fundamentos.

Para o etnólogo, essa axiomática tão distanciada da sua é tanto mais decepcionante quanto mais próximo de Sartre ele se sente, cada vez que este se aplica, com arte incomparável, a captar em seu movimento dialético uma experiência social atual ou antiga mas interior a nossa cultura. Ele faz, então, o que todo etnólogo tenta fazer com culturas diferentes: colocar-se no lugar dos homens que aí vivem, compreender sua intenção em seu princípio e em seu ritmo, perceber uma época ou uma cultura como um conjunto significante. Neste sentido, muitas vezes podemos tomar lições com ele, mas estas têm um caráter prático não teórico. Pode ser que, para alguns historiadores, sociólogos e psicólogos a exigência de totalização seja uma grande novidade. Para os etnólogos, ela é comum, visto que Malinowski a ensinou a eles. Mas as insuficiências de Malinowski também nos ensinaram que o fim da explicação não estava aí; esta apenas começa quando chegamos a constituir nosso objeto. O papel da razão dialética é colocar as ciências humanas na posse de uma realidade que apenas ela é capaz de lhes fornecer, mas que o esforço propriamente científico consiste em decompor, depois em recompor, seguindo um outro plano. Embora rendendo homenagem à filosofia sartriana, esperamos nela encontrar apenas um ponto de partida não um ponto de chegada.

82. É precisamente porque se encontram todos esses aspectos do pensamento selvagem na filosofia de Sartre que ele nos parece incapaz de julgá-la: pelo simples fato de que oferece seu equivalente, ela o exclui. Para o etnólogo, ao contrário, essa filosofia representa (como todas as outras) um documento etnográfico de primeira ordem, cujo estudo é indispensável se se quer compreender a mitologia do nosso tempo.

Isso não é tudo. Não é preciso que a razão dialética se deixe levar por seu impulso e que o processo que nos leva à compreensão de uma outra realidade atribua a esta, além de suas próprias características dialéticas, as que procedem mais do processo que do objeto: do fato de que todo conhecimento do outro é dialético não resulta que o todo do outro seja integralmente dialético. À força de fazer da razão analítica uma anticompreensão, Sartre chega, muitas vezes, a lhe recusar toda realidade como parte integrante do objeto de compreensão. Esse paralogismo já aparece na maneira de invocar uma história cuja dificuldade é descobrir se é essa história que os homens fazem sem saber ou a história dos homens tal como a fazem os historiadores sabendo-o, ou, enfim, a interpretação, pelo filósofo, da história dos homens ou da história dos historiadores. Mas a dificuldade torna-se ainda maior quando Sartre tenta explicar como vivem e pensam não os membros atuais ou antigos de sua própria sociedade mas os das sociedades exóticas.

Ele acredita, com razão, que seu esforço de compreensão só tem oportunidade de se realizar com a condição de ser dialético; e conclui, erroneamente, que a relação com o pensamento indígena do conhecimento que tem dele é a de uma dialética constituída para com uma dialética constituente, retomando assim, por sua conta e por um atalho imprevisito, todas as ilusões dos teóricos da mentalidade primitiva. Que o selvagem possua “conhecimentos complexos” e seja capaz de análise e de demonstração parece-lhe ainda menos suportável do que a um Lévy-Bruhl. Do indígena de Ambrým, tornado célebre pela obra de Deacon, que sabia demonstrar para o pesquisador o funcionamento de suas regras de casamento e de seu sistema de parentesco traçando um diagrama na areia (atitude nada excepcional, pois a literatura etnográfica contém muitas observações semelhantes), Sartre afirma: “Sem dúvida essa construção não é um pensamento, é um trabalho manual controlado por um conhecimento sintético que ele não exprime” (p. 505). Seja, mas então será preciso dizer o mesmo do professor da Escola Politécnica que faz uma demonstração no quadro, pois todo etnógrafo capaz de compreensão dialética está intimamente persuadido de que a situação é exatamente a mesma nos dois casos. Convir-se-á, portanto, que toda razão é dialética, o que, de nossa parte, estamos prontos a admitir, já que a razão dialética aparece-nos como a razão analítica em marcha; mas a distinção entre as duas formas, que está na base do empreendimento de Sartre, terá ficado sem objeto.

Devemos confessá-lo hoje: sem o querer e sem o prever, favorecemos essas interpretações falíveis, parecendo, muito freqüentemente,

nas *Estruturas elementares do parentesco*, estar à procura de uma gênese inconsciente do intercâmbio matrimonial. Teria sido preciso distinguir mais entre intercâmbio, tal como se exprime espontânea e imperiosamente na práxis dos grupos, e as regras conscientes e premeditadas por meio das quais esses mesmos grupos — ou seus filósofos — se empenham em codificá-lo e controlá-lo. Se existe um ensinamento a retirar das pesquisas etnográficas desses 20 últimos anos, é que esse segundo aspecto é muito mais importante do que os observadores — vítimas da mesma ilusão que Sartre — geralmente tinham suposto. Devemos, portanto, como preconizou Sartre, aplicar a razão dialética ao conhecimento de nossas sociedades e das outras, mas sem perder de vista que a razão analítica ocupa um lugar considerável em todas elas e que, já que aí está, o processo que seguimos também deve permitir encontrá-la.

Mas, mesmo se ela aí não estivesse, não se vê como a posição de Sartre seria melhor por isso; pois, nessa hipótese, as sociedades exóticas apenas nos poriam em confronto, com mais generalidade que outras, com uma teleologia inconsciente que, ainda que histórica, escapa completamente à história humana: aquela da qual lingüística e psicanálise nos desvelam certos aspectos e que repousa no jogo combinado dos mecanismos biológicos (estrutura do cérebro, lesões, secreções internas) e psicológicos. Parece-nos que aí está “o osso” — para retomar uma expressão de Sartre — que sua crítica não consegue quebrar. Aliás, ela não tem essa preocupação, e esta é a mais grave censura que se lhe de fazer. Pois a língua não reside nem na razão analítica dos antigos gramáticos, nem na dialética constituída da lingüística estrutural, nem na dialética constituída da práxis individual confrontada com o prático-inerte, já que todas as três a supõem. A lingüística coloca-nos na presença de um ser dialético e totalizante mas exterior (ou inferior) à consciência e à vontade. Totalização não-reflexiva, a língua é uma razão humana que tem suas razões e que o homem não conhece. E, se nos objetam que ela é assim unicamente para o sujeito que a interioriza com base na teoria lingüística, responderemos que a esse sujeito, que é um sujeito *falante*, essa escapatória deve ser recusada, pois a mesma evidência que lhe revela a natureza da língua revela-lhe também que ela era assim quando não a conhecia, pois já se fazia compreender, e que permanecerá assim amanhã, sem que o saiba, visto que seu discurso nunca resultou nem resultará nunca de uma totalização consciente das leis lingüísticas. Mas, se como sujeito falante o homem pode encontrar sua experiência apodítica numa outra totalização, não se vê mais por que, como su-

jeito vivo, a mesma experiência ser-lhe-ia inacessível em outros seres não necessariamente humanos mas vivos.

Esse método poderia também reivindicar o nome de “progressivo-regressivo”; com efeito, o que Sartre descreve com esse termo nada mais é que o método etnológico tal como o praticam os etnólogos há muitos anos. Mas Sartre restringe-o a seu processo preliminar. Pois nosso método não é apenas progressivo-regressivo: ele o é duas vezes. Numa primeira etapa, observamos o dado vivido, analisamo-lo no presente, procuramos apreender seus antecedentes históricos tão longe quanto podemos mergulhar no passado, depois trazemos todos esses fatos à superfície para integrá-los numa totalidade significativa. Então começa a segunda etapa, que renova a primeira num outro plano e num outro nível: essa coisa humana interiorizada, que nos aplicamos a prover de toda sua riqueza e originalidade, apenas fixa, para a razão analítica, a distância a vencer, o impulso a tomar para superar a separação entre a sempre imprevisível complexidade desse novo objeto e os meios intelectuais de que ela dispõe. É preciso, então, que, como razão dialética, ela se transforme, com a esperança de que, uma vez abrandada, ampliada e fortalecida, por ela esse objeto imprevisível seja reduzido a outros, essa totalidade original fundida em outras totalidades, e que, assim exaltada pouco a pouco sobre o amontoado de suas conquistas, a razão dialética perceba outros horizontes e outros objetos. Sem dúvida o processo se perderia se a cada etapa e sobretudo quando crê chegar a seu termo não estivesse em condições de voltar sobre seus passos e dobrar-se sobre si mesmo para guardar o contato com a totalidade vivida que ao mesmo tempo lhe serve de fim e meio. Nesse retorno sobre si mesmo, em que Sartre encontra uma demonstração, nós vemos mais uma verificação, pois, a nossos olhos, o ser-consciente do ser coloca um problema do qual ele não tem a solução. A descoberta da dialética submete a razão analítica a uma exigência imperativa: a de também dar conta da razão dialética. Essa exigência permanente obriga sem cessar a razão analítica a estender seu programa e a transformar sua axiomática. Mas a razão dialética não pode dar conta de si mesma nem da razão analítica.

Objetar-nos-ão que essa ampliação é ilusória porque está sempre acompanhada de uma passagem ao menor sentido. Deixaríamos, assim, a presa pela sombra, o claro pelo obscuro, o evidente pelo conjectural, a verdade pela ficção científica (Sartre 1960, 129). Seria preciso ainda que Sartre pudesse demonstrar que ele próprio escapa a esse dilema, inerente a qualquer esforço de explicação. A verdadeira questão não

é saber se, procurando compreender, ganha-se sentido ou se o perde mas se o sentido que se preserva vale mais que aquele ao qual se tem a sabedoria de renunciar. Nesse sentido, parece-nos que, da lição combinada de Marx e Freud, Sartre reteve apenas a metade. Eles nos ensinaram que o homem só tem sentido com a condição de se colocar no ponto de vista do sentido. Mas é preciso acrescentar que *esse sentido nunca é o bom*: as superestruturas são atos falhos que socialmente “tiveram êxito”. Portanto, é inútil indagar sobre o sentido mais verdadeiro a obter da consciência histórica. O que Sartre chama razão dialética não é mais que a reconstrução pelo que se chama da razão analítica de processos hipotéticos dos quais é impossível saber — salvo para aquele que os realiza sem pensar neles — se têm qualquer relação com o que ele nos diz e que, em caso afirmativo, poderiam ser definidos apenas em termos da razão analítica. Assim, chega-se ao paradoxo de um sistema que invoca o critério da consciência histórica para distinguir os “primitivos” dos “civilizados”, mas que — ao contrário do que pretende — é ele próprio a-histórico: não nos oferece uma imagem concreta da história, mas um esquema abstrato dos homens que fazem uma história tal como pode manifestar-se em seu devir, sob a forma de uma totalidade sincrônica. Portanto, está situado em face da história, tal como os primitivos o estão perante o eterno passado: no sistema de Sartre, a história desempenha exatamente o papel de um mito.

De fato, o problema colocado pela *Crítica da razão dialética* pode ser reduzido a este: em que condições o mito da Revolução Francesa é possível? E estamos prontos para admitir que, a fim de que o homem contemporâneo possa desempenhar plenamente o papel de agente histórico, deve acreditar nesse mito e que a análise de Sartre depreende admiravelmente o conjunto das condições formais indispensáveis para que esse resultado seja assegurado. Mas daí não decorre que esse sentido, por ser o mais rico (e portanto o mais apropriado para inspirar a ação prática), seja o mais verdadeiro. Aqui, a dialética se volta contra si mesma: essa verdade é de situação e se tomarmos nossas distâncias em relação a ela — tal como é o papel do homem de ciência — o que aparecia como verdade vivida começará, primeiro, por embaralhar-se e acabará por desaparecer. O homem dito de esquerda aferra-se ainda a um período da história contemporânea que lhe dispensava o privilégio de uma congruência entre os imperativos práticos e os esquemas de interpretação. Talvez essa idade de ouro da consciência histórica já esteja terminada; e que se possa pelo menos conceber essa eventualidade prova que se trata apenas de uma situação

contingente, como o poderia ser a focagem fortuita de um instrumento ótico do qual a objetiva e o foco se movimentassem um em relação ao outro. Ainda estamos “em dia” com a Revolução Francesa; mas o estaríamos com a Fronda, se tivéssemos vivido antes. E, como já é o caso para a segunda, a primeira logo deixará de nos oferecer uma imagem coerente pela qual nossa ação possa ser modelada. O que de fato ensina a leitura de Retz é a impotência do pensamento para depreender um esquema de interpretação a partir de fatos longínquos.

Numa primeira abordagem, parece, não há hesitação: de um lado, os privilegiados, do outro, os humildes e os explorados; como poderíamos vacilar? Somos frondistas. Entretanto, o povo parisiense é manipulado pelas casas nobres, cujo único objetivo é fazer seus negócios com o Poder, e por uma metade da família real que queria despossuir a outra. E eis-nos aqui, já meio frondistas. Quanto à Corte, refugiada em Saint-Germain, aparece primeiro como uma facção de inúteis, vegetando sobre seus privilégios e saciando-se de exações e de usura a expensas da coletividade. Não: apesar de tudo ela tem uma função, pois detém a força militar; ela dirige a luta contra os estrangeiros, esses espanhóis que os frondistas não receiam convidar para invadir o país a fim de impor suas vontades a essa mesma Corte, que defende a pátria. Mas a balança pende ainda uma vez no outro sentido: juntos, frondistas e espanhóis formam o partido da paz; o príncipe de Condé e a Corte só procuram aventuras guerreiras. Nós somos pacifistas e voltamos a ser frondistas. E, entretanto, as empresas militares da Corte e de Mazarino não aumentaram a França até suas fronteiras atuais, fundando o Estado e a nação? Sem elas, não seríamos o que somos. Eis-nos novamente do outro lado.

Então, basta que a história se distancie de nós na duração ou que dela nos distanciem pelo pensamento, para que ela deixe de ser interiorizável e perca sua inteligibilidade, ilusão ligada a uma interioridade provisória. Mas que não nos façam dizer que o homem pode ou deve livrar-se dessa interioridade. Não está em seu poder o fato de fazê-lo, e a sabedoria consiste, para ele, em olhar-se vivendo-a, sabendo (porém num outro registro) que aquilo que vive tão completa e intensamente é um mito, que aparecerá como tal aos homens de um século próximo, que assim lhe parecerá a si próprio, talvez, daí a alguns anos, e que aos homens de um próximo milênio não aparecerá absolutamente. Todo sentido é jurisdicionado de um sentido menor que lhe fornece seu sentido mais alto; e, se essa regressão finalmente chega a reconhecer “uma lei contingente da qual se pode

dizer apenas: *é assim*, e não de outro modo" (Sartre 1960, 128), essa perspectiva nada tem de alarmante para um pensamento a que nenhuma transcendência angustia, ainda que sob forma larvar. Porque o homem teria obtido tudo o que racionalmente pode desejar, se, com a única condição de se curvar diante dessa lei contingente, conseguisse determinar sua forma prática e situar todo o resto num meio de inteligibilidade.

\* \* \*

Entre os filósofos contemporâneos, certamente Sartre não é o único a valorizar a história em detrimento das outras ciências humanas e a fazer dela uma concepção quase mítica. O etnólogo respeita a história mas não lhe atribui um valor privilegiado. Ele a concebe como uma pesquisa complementar à sua: uma abre o leque das sociedades humanas no tempo, a outra, no espaço. E a diferença é ainda menor do que parece, pois o historiador se esforça para reconstituir a imagem das sociedades tais como foram nos momentos que para elas correspondiam ao presente, ao passo que o etnógrafo faz o melhor possível para reconstruir as etapas históricas que precederam no tempo as formas atuais.

Esta relação de simetria entre a história e a etnologia parece ser rejeitada pelos filósofos, que contestam, implícita ou explicitamente, que o desenrolar no espaço e a sucessão no tempo ofereçam perspectivas equivalentes. Dir-se-ia que, a seus olhos, a dimensão temporal goza de um prestígio especial, como se a diacronia criasse um tipo de inteligibilidade, não apenas superior ao que traz a sincronia, mas, sobretudo, de ordem mais especificamente humana.

É fácil explicar ou pelo menos justificar essa opção: a diversidade das formas sociais, que a etnologia capta desdobradas no espaço, apresenta o aspecto de um sistema descontínuo; ora, imagina-se que, graças à dimensão temporal, a história nos restitui não etapas separadas mas a passagem de um estado a outro sob uma forma contínua. E, como acreditamos apreender nós mesmos nosso devir pessoal como uma mudança contínua, parece-nos que o conhecimento histórico vem ao encontro da evidência do sentido íntimo. A história não se contentaria em nos descrever seres em exterioridade, ou melhor, em nos fazer penetrar, por fugurações intermitentes, interioridades que seriam tais cada uma por sua conta ainda que permanecendo exteriores umas

às outras: ela nos faria encontrar, fora de nós, o próprio ser da mudança.

Haveria muito a dizer sobre essa suposta continuidade totalizadora do eu em que vemos uma ilusão mantida pelas exigências da vida social — por conseguinte, reflexo da exterioridade sobre a interioridade — mais do que o objeto de uma experiência apodítica. Mas não é necessário resolver o problema filosófico para perceber que a concepção de história que nos propõem não corresponde a nenhuma realidade. Desde que se pretenda privilegiar o conhecimento histórico, sentimo-nos no direito (que de outra forma não pensaríamos em reivindicar) de sublinhar que a própria noção de fato histórico encobre uma dupla antinomia. Pois, por hipótese, o fato histórico é o que se passou realmente; mas onde se passou alguma coisa? Cada episódio de uma revolução ou de uma guerra se resolve numa multidão de movimentos psíquicos e individuais; cada um desses movimentos traduz evoluções inconscientes, e estas se resolvem em fenômenos cerebrais, hormonais ou nervosos, cujas referências também são de ordem física ou química... Conseqüentemente, o fato histórico não é mais *dado* que os outros; é o historiador ou o agente do devir histórico que o constitui por abstração e como sob a ameaça de uma regressão ao infinito.

Ora, o que é verdadeiro para a constituição do fato histórico não o é menos para sua seleção. Também desse ponto de vista, o historiador e o agente histórico escolhem, destacam e recortam, pois uma história verdadeiramente total os poria perante o caos. Cada canto do espaço contém uma multidão de indivíduos, dos quais cada um totaliza o devir histórico de uma maneira não-comparável às outras; para um só desses indivíduos cada momento do tempo é inesgotavelmente rico de incidentes físicos e psíquicos que desempenham cada um o seu papel em sua totalização. Mesmo uma história que se diz universal ainda não é mais que uma justaposição de algumas histórias locais, dentro das quais (e entre as quais) os vazios são muito mais numerosos que os espaços cheios. E seria vão acreditar que multiplicando os colaboradores e intensificando as pesquisas obter-se-ia um resultado melhor: pelo fato de a história aspirar à significação, ela está condenada a escolher regiões, épocas, grupos de homens e indivíduos dentro desses grupos e a fazê-los surgir, como figuras descontínuas, num contínuo suficientemente bom para servir de pano de fundo. Uma história verdadeiramente total neutralizar-se-ia a si própria; seu produto seria igual a zero. O que torna a história possível

é que um subconjunto de fatos tem, num dado período, aproximadamente a mesma significação para um contingente de indivíduos que necessariamente não viveram esses fatos e que podem mesmo considerá-los a vários séculos de distância. Portanto a história nunca é a história mas a história-para<sup>83</sup>. Parcial mesmo quando se proíbe de sê-lo, permanece inevitavelmente parte de um todo, o que ainda é um modo de parcialidade. Desde que seja proposto escrever a história da Revolução Francesa, sabe-se (ou se deveria saber) que isso não poderá ser, simultaneamente e ao mesmo título, a do jacobino e a do aristocrata. Por hipótese, suas respectivas totalizações (cada uma das quais é anti-simétrica à outra) são igualmente verdadeiras. É preciso, então, escolher entre dois partidos: seja reter principalmente uma das duas ou uma terceira (pois existe uma infinidade delas) e renunciar a procurar na história uma totalização de conjunto de totalizações parciais; seja reconhecer em todas uma realidade igual: mas somente para descobrir que a Revolução Francesa tal como dela se fala, não existiu.

Portanto a história não escapa a essa obrigação, comum a todo conhecimento, de utilizar um código para analisar seu objeto, mesmo (e sobretudo) se se atribui a esse objeto uma realidade contínua<sup>84</sup>. Os caracteres distintivos do conhecimento histórico não dizem respeito à ausência de código, que é ilusória, mas a sua natureza específica: esse código consiste em uma cronologia. Não há história sem datas; para se convencer disso, basta considerar como um aluno consegue aprender história: ele a reduz a um corpo descarnado, cujo esqueleto

83. Certamente, dirão os adeptos de Sartre. Mas todo o empreendimento deste demonstra que, se a subjetividade da história-para-mim pode dar lugar à objetividade da história-para-nós, não se chega, entretanto, a converter o *eu* em *nós*, a não ser condenando esse *nós* a ser apenas um *eu* de segunda potência, ele próprio hermeticamente fechado a outros *nós*. Assim, o preço pago pela ilusão de ter superado a insolúvel antinomia (num tal sistema) entre o *eu* e o *outro* consiste na atribuição pela consciência histórica da função metafísica de Outro aos papuas. Reduzindo-os ao estado de meios suficientemente bons para satisfazer a seu apetite filosófico, a razão histórica entrega-se a uma espécie de canibalismo intelectual, que, aos olhos do etnógrafo, é muito mais revoltante que o outro.

84. Também nesse sentido pode-se falar de uma antinomia do conhecimento histórico: se este pretende atingir o contínuo, é impossível, pois estará condenado a uma regressão ao infinito; mas, para torná-lo possível, é preciso quantificar os fatos e, a partir de então, a temporalidade é abolida como dimensão privilegiada do conhecimento histórico, pois cada fato, no momento em que é quantificado, pode ser tratado, para todos os fins úteis, como se fosse o resultado de uma escolha entre possíveis preexistentes.

é formado pelas datas. Não sem razão, reagiu-se contra esse método enfadonho, muitas vezes, porém, caindo no excesso inverso. Se as datas não são toda a história nem o mais interessante na história, elas são aquilo na falta do que a própria história se desvaneceria, pois toda sua originalidade e especificidade estão na apreensão da relação do antes e do depois, que estaria condenada a se dissolver se seus termos não pudessem ser pelo menos virtualmente datados.

Ora, a codificação cronológica dissimula uma natureza muito mais complexa do que se imagina, quando as datas da história são concebidas sob a forma de uma simples série linear. Em primeiro lugar, uma data denota um *momento* numa sucessão: *d2* está depois de *d1* e antes de *d3*; desse ponto de vista, a data tem apenas a função de número ordinal. Mas cada data é também um número cardinal e, enquanto tal, exprime uma *distância* em relação às datas mais próximas. Para codificar certos períodos da história usamos muito as datas, e para outros menos. Essa quantidade variável de datas aplicadas a períodos de duração igual mensura o que se poderia chamar de pressão da história: há cronologias “quentes”, que são as das épocas em que numerosos acontecimentos oferecem, aos olhos do historiador, o caráter de elementos diferenciais. Outros, ao contrário, em que, para ele (se não, certamente, para os homens que os viveram), poucas coisas se passaram e às vezes nada. Em terceiro lugar e sobretudo, uma data é um *membro* de uma classe. Essas classes de datas se definem pelo caráter significante que cada data possui no interior da classe em relação às outras datas que dela fazem parte igualmente e pela ausência desse caráter significante com respeito às datas que pertencem a uma classe diferente. Assim, a data 1685 pertence a uma classe da qual são igualmente membros as datas 1610, 1648, 1715; mas ela não significa nada em relação à classe formada pelas datas 1.º, 2.º, 3.º, 4.º milênios e nada também em relação à classe das datas 23 de janeiro, 17 de agosto, 30 de setembro etc.

Isso posto, em que consiste o código do historiador? Certamente não em datas, pois que estas não são recorrentes. Podem-se codificar as mudanças de temperatura com a ajuda de algarismos, pois a leitura de um algarismo na escala termométrica evoca a volta de uma situação anterior: cada vez que eu leio 0º, eu sei que gela e coloco meu sobretudo mais quente. Mas, tomada nela mesma, uma data histórica não teria sentido, pois não remeteria a outra coisa que não a si mesma: se eu ignoro tudo dos tempos modernos, a data 1643 nada me diz. O código só pode, então, constituir-se de classes de datas,

em que cada data significa, quando mantém, com outras datas, relações complexas de correlação e oposição. Cada classe se define por uma frequência e pertence ao que se poderia chamar um corpo ou um domínio da história. Portanto, o conhecimento histórico opera da mesma maneira que um aparelho de frequência modulada: como o nervo, ela codifica uma quantidade contínua — e a-simbólica enquanto tal — por frequência de impulsos, que são proporcionais a suas variações. Quanto à própria história, ela não é representável sob a forma de uma série aperiódica da qual conheceríamos apenas um fragmento. A história é um conjunto descontínuo formado de domínios da história, cada um dos quais é definido por uma frequência própria e por uma codificação diferencial do antes e do depois. Entre as datas que os compõem uns e outros, a passagem não é mais possível, assim como entre números racionais e números irracionais. Mais exatamente: as datas próprias a cada classe são irracionais em relação a todas as das outras classes.

Não é, então, apenas ilusório mas contraditório conceber o devir histórico como um desenrolar contínuo, começando por uma pré-história codificada em dezenas ou centenas de milênios, prosseguindo na escala dos milênios a partir do 4.º ou do 3.º e continuando, em seguida, sob a forma de uma história secular entremeadada, ao bel-prazer de cada autor, de pedaços de história anual dentro do século, ou diária dentro do ano, ou mesmo horária, dentro de um dia. Todas essas datas não formam uma série, elas provêm de espécies diferentes. Para nos mantermos num só exemplo, a codificação que utilizamos em pré-história não é preliminar à que nos serve para a história moderna e contemporânea: cada código remete a um sistema de significações que é, pelo menos teoricamente, aplicável à totalidade virtual da história humana. Os fatos que são significativos para um código não o são para outro. Codificados no sistema da pré-história, os episódios mais famosos da história moderna e contemporânea deixam de ser pertinentes; exceto, talvez (e ainda nada sabemos disso) certos aspectos maciços da evolução demográfica enfocada em escala global, a invenção da máquina a vapor, a da eletricidade e da energia nuclear.

Se o código geral não se resume em datas que se possam ordenar em série linear mas em classes de datas em que cada uma fornece um sistema de referência autônoma, o caráter descontínuo e classificatório do conhecimento histórico aparece claramente. Ele opera por meio de uma matriz retangular:

.....  
.....  
.....  
.....  
.....

em que cada linha representa classes de datas que, para esquematizar, podem ser chamadas de horárias, diárias, anuais, seculares, milenares, etc e que formam em si um conjunto descontínuo. Num sistema desse tipo, a pretensa continuidade histórica só pode ser assegurada por meio de traçados fraudulentos.

Isso não é tudo. Se as lacunas internas de cada classe não podem ser preenchidas recorrendo a outras classes, não é menos certo que cada classe, tomada em sua totalidade, remeta sempre a uma outra classe que contém a razão de uma inteligibilidade à qual a primeira não poderia pretender. A história do século XVII é "anual", mas o século XVII como domínio da história provém de uma outra classe, que a codifica em referência a séculos passados e a séculos por vir; esse domínio dos tempos modernos torna-se, por sua vez, elemento de uma classe onde aparece em correlação e oposição entre outros "tempos": Idade Média, Antigüidade, época contemporânea etc. Ora, esses diversos domínios correspondem a histórias de poder desigual.

A história biográfica e anedótica, que está bem embaixo na escala, é uma história fraca, que não contém em si mesma sua própria inteligibilidade, a qual apenas lhe advém quando transportada em bloco para o interior de uma história mais forte que ela; e esta mantém a mesma relação com uma classe de categoria mais elevada. Entretanto, seria errôneo acreditar que esses encaixes reconstruam progressivamente uma história total, pois o que se ganha de um lado perde-se de outro. A história biográfica e anedótica é a menos explicativa mas é a mais rica do ponto de vista da informação, pois ela considera os indivíduos em sua particularidade e para cada um deles detalha os matizes do caráter, as sinuosidades de seus motivos, as fases de suas deliberações. Essa informação é esquematizada, depois apagada e depois abolida quando se passa às histórias cada vez mais "fortes"<sup>85</sup>. Conseqüentemente e conforme o nível onde se coloca o

85. Cada domínio da história está circunscrito em relação ao da categoria imediatamente inferior e inscrito em relação ao da categoria mais elevada. Verifica-se, então, que cada história fraca de um domínio inscrito é complementar da história forte do domínio circunscrito e contraditória em



historiador, este perde em informação o que ganha em compreensão ou vice-versa, como se a lógica do concreto quisesse lembrar sua natureza lógica modelando na argila do devir um confuso esboço do teorema de Gödel. Em relação a cada domínio da história ao qual renuncia, a escolha relativa do historiador é sempre entre uma história que ensina mais e explica menos e uma história que explica mais e ensina menos. E, se ele quer fugir ao dilema, seu único recurso é sair da história: seja por baixo, se a pesquisa da informação leva-o da consideração dos grupos para a dos indivíduos, depois a suas motivações, que se referem a sua história pessoal e a seu temperamento, isto é, a um domínio infra-histórico onde reinam a psicologia e a fisiologia; seja pelo alto, se a necessidade de compreender incita-o a recolocar a história na pré-história e esta na evolução geral dos seres organizados, que só explica a si mesma em termos de biologia, geologia e, finalmente, cosmologia.

Mas existe um outro meio de eludir o dilema sem por isso destruir a história. Basta reconhecer que a história é um método ao qual não corresponde um objeto específico e, por conseguinte, recusar a equivalência entre a noção de história e a de humanidade que nos pretendem impor com o fito inconfessado de fazer da historicidade o último refúgio de um humanismo transcendental, como se, com a única condição de renunciar aos *eus* por demais desprovidos de consistência, os homens pudessem reencontrar no plano do nós a ilusão da liberdade.

De fato, a história não está ligada ao homem nem a nenhum objeto particular. Ela consiste, inteiramente, em seu método, cuja experiência prova que ela é indispensável para inventariar a integralidade

relação à história fraca desse mesmo domínio (enquanto ele próprio é um domínio inscrito). Cada história é acompanhada, portanto, de um número indeterminado de anti-histórias, cada uma das quais é complementar às outras: a uma história de categoria 1 corresponde uma anti-história de categoria 2 etc. O progresso do conhecimento e a criação das novas ciências se fazem pela geração de anti-histórias, que demonstram que uma certa ordem apenas possível num plano deixa de sê-lo num outro plano. A anti-história da Revolução Francesa imaginada por Gobineau é contraditória no plano em que a Revolução fora pensada antes dele; ela se torna logicamente concebível (o que não significa que seja verdadeira) se for situada num novo plano, que, aliás, Gobineau escolheu desastrosamente; isto é, com a condição de passar de uma história de categoria "anual" ou "secular" (e também política, social e ideológica) a uma história de categoria "milénar" ou "plurimilénar" (e também cultural e antropológica); procedimento do qual Gobineau não é o inventor e que poderia ser chamado "transformação de Boulainvilliers".

dos elementos de uma estrutura qualquer, humana ou não-humana. Portanto, longe de a busca da inteligibilidade levar à história como seu ponto de chegada, é a história que serve de ponto de partida para toda busca da inteligibilidade. Tal como se diz de algumas carreiras, a história leva a tudo mas com a condição de sair dela.

\* \* \*

Essa outra coisa a que a história remete, na falta de referências, demonstra que o conhecimento histórico, qualquer que seja seu valor (que não se pensa em contestar), não merece ser oposto às outras formas de conhecimento como uma forma absolutamente privilegiada. Notamos anteriormente<sup>86</sup> que a descobrimos já enraizada no pensamento selvagem e compreendemos agora por que aí não se desenvolveu. O próprio do pensamento selvagem é ser intemporal, ele quer apreender o mundo, como totalização sincrônica e diacrônica ao mesmo tempo, e o conhecimento que dele toma se assemelha ao que oferecem num quarto espelhos fixos em paredes opostas e que se refletem um ao outro (assim como aos objetos colocados no espaço que os separa) mas sem serem rigorosamente paralelos. Forma-se simultaneamente uma multidão de imagens, nenhuma das quais é exatamente parecida com as outras; por conseguinte, cada uma delas traz apenas um conhecimento parcial da decoração e do mobiliário, mas seu agrupamento se caracteriza por propriedades invariantes que exprimem uma verdade. O pensamento selvagem aprofunda seu conhecimento com o auxílio de *imagines mundi*. Ele constrói edifícios mentais que lhe facilitam a inteligência do mundo na medida em que se lhe assemelham. Nesse sentido, pôde ser definido como pensamento analógico.

Mas nesse sentido ele se distingue do pensamento domesticado, do qual o conhecimento histórico constitui um aspecto. A preocupação de continuidade que esse último inspira aparece de fato como uma manifestação na ordem temporal de um conhecimento não mais descontínuo e analógico mas intersticial e uniente: ao invés de duplicar os objetos por esquemas promovidos ao papel de objetos acrescentados, procura superar uma descontinuidade original, ligando os objetos entre si. Mas é essa razão, inteiramente ocupada em reduzir as separações e em dissolver as diferenças, que pode ser acertadamente chamada "analítica". Por um paradoxo sobre o qual recentemente se insistiu, para o pensamento moderno, "contínuo, variabilidade, relatividade, determinismo seguem juntos" (Auger 1960, 475).

86. Pp. 269-271.

Sem dúvida se colocará em oposição esse contínuo analítico e abstrato e o da práxis, tal como a vivem os indivíduos concretos. Mas esse segundo contínuo aparece derivado como o outro, pois não é senão o modo de apreensão consciente de processos psicológicos e fisiológicos eles próprios descontínuos. Nós não contestamos que a razão se desenvolve e se transforma no campo prático; a maneira pela qual o homem pensa traduz suas relações com o mundo e com os homens. Mas, para que a práxis possa ser vivida como pensamento, é preciso antes (num sentido lógico e não histórico) que o pensamento exista, isto é, que suas condições iniciais sejam dadas sob a forma de uma estrutura objetiva do psiquismo e do cérebro, na falta da qual não haveria nem práxis, nem pensamento.

Quando descrevemos, pois, o pensamento selvagem como um sistema de conceitos imersos nas imagens, não nos aproximamos absolutamente das "robinsonadas" (Sartre 1960, 642-643) da dialética constituinte: toda razão constituinte supõe uma razão constituída. Mas, mesmo se se concede a Sartre a circularidade que ele invoca para dissipar o "caráter suspeito" ligado às primeiras etapas da síntese, são com efeito "robinsonadas" que ele propõe, e desta vez à guisa de descrição de fenômenos, quando pretende reconstituir o sentido do intercâmbio matrimonial, do *potlatch* ou da demonstração das regras de casamento de sua tribo por um selvagem melanésio. Sartre se refere então a uma compreensão vivida no práxis dos organizadores, fórmula bizarra à qual não corresponde nada de real, exceto talvez a opacidade que toda sociedade estranha opõe àquele que a considera de fora e que o incita a projetar sobre ela, na forma de atributos positivos, as lacunas de sua própria observação. Dois exemplos ajudar-nos-ão a determinar nosso pensamento.

Nenhum etnólogo pode deixar de ficar surpreendido pela maneira comum pela qual as mais diferentes sociedades conceitualizam os ritos de iniciação pelo mundo afora. Na África, na América, na Austrália ou na Melanésia, esses ritos reproduzem o mesmo esquema: começa-se por "matar" simbolicamente os noviços roubados a suas famílias; mantidos escondidos na floresta ou nos matos, eles sofrem as provações do Além; depois disso, eles "renascem" como membros da sociedade. Quando são devolvidos a seus pais naturais, estes simulam então todas as fases de um novo parto e procedem a uma reeducação que recai até sobre os gestos elementares da alimentação ou do ato de vestir-se. Seria tentador interpretar esse conjunto de fenômenos como uma prova de que, nesse estágio, o pensamento está totalmente

imerso na práxis. Mas isso seria ver as coisas inversamente, pois, ao contrário, é a práxis científica que entre nós esvaziou as noções de morte e de nascimento de tudo aquilo que não correspondesse a simples processos fisiológicos, tornando-as impróprias para veicular outras significações. Nas sociedades de ritos de iniciação, o nascimento e a morte oferecem matéria para uma conceitualização rica e variada, uma vez que um conhecimento científico voltado para o rendimento prático — que lhe falta — não despojou essas noções (e tantas outras) da maior parte de um sentido que transcende a distinção entre real e imaginário: sentido pleno do qual nada mais sabemos que evocar o fantasma na cena reduzida da linguagem figurada. O que então nos aparece como imersão é a marca de um pensamento que toma simplesmente a sério as palavras de que se serve, quando, em circunstâncias semelhantes, para nós se trata apenas de "jogos" de palavras.

Os tabus dos sogros oferecem a matéria de um apólogo que leva à mesma conclusão por caminhos diferentes. A freqüente proibição de qualquer contato físico ou verbal entre parentes próximos pareceu tão estranha aos etnólogos, que eles se empenharam em multiplicar as hipóteses explicativas, nem sempre verificando se elas não se tornavam mutuamente supérfluas. Assim, Elkin explica a raridade do casamento com a prima patrilateral, na Austrália, pela regra de que um homem, devendo evitar qualquer contato com sua sogra, mostrar-se-á bem avisado se a escolher entre as mulheres que são totalmente estranhas a seu próprio grupo local (ao qual pertencem as irmãs de seu pai). A própria regra teria como objetivo impedir que uma mãe e sua filha disputassem a afeição de um mesmo homem; enfim, o tabu se estenderia, por contaminação, à avó materna da mulher e a seu marido. Tem-se, portanto, quatro interpretações concorrentes de um único fenômeno: como função de um tipo de casamento, como resultado de um cálculo psicológico, como proteção contra tendências instintivas e como produto de uma associação por contigüidade. Entretanto o autor ainda não está satisfeito, pois, a seus olhos, o tabu do sogro provém de uma quinta interpretação: o sogro é credor do homem ao qual deu sua filha e, em relação a ele, o genro se sente em posição de inferioridade (Elkin 1961, 66-67, 117-120).

Contentar-nos-emos com a última interpretação, que cobre perfeitamente todos os casos considerados e que torna as outras interpretações inúteis, acentuando sua ingenuidade. Mas por que é tão difícil colocar esses costumes em seu verdadeiro lugar? A razão parece-nos ser a de que os costumes de nossa própria sociedade, que se lhes

poderiam ser comparados e que forneceriam um ponto de referência para identificá-los, existem entre nós em estado dissociado, ao passo que, nas sociedades exóticas, apresentam-se sob uma forma associada que os torna irreconhecíveis para nós.

Conhecemos o tabu dos sogros ou, pelo menos, o seu equivalente aproximativo. É o que nos proíbe de apostrofar os grandes desse mundo e que nos impõe que nos afastemos a sua passagem. Todo protocolo o afirma: não se dirige a palavra em primeiro lugar ao presidente da República ou à rainha da Inglaterra; e adotamos a mesma reserva quando circunstâncias imprevistas criam, entre nós e um superior, as condições de uma vizinhança mais próxima do que o autorizaria a distância social que nos separa. Ora, na maioria das sociedades, a posição de doador da mulher é acompanhada de uma superioridade social (às vezes também econômica); a do que recebe, de uma inferioridade e de uma dependência. Essa desigualdade dos parentes pode se exprimir objetivamente nas instituições sob a forma de hierarquia fluida ou estável, ou então se exprime subjetivamente no sistema das relações interpessoais por meio de privilégios e de interdições.

Nenhum mistério se prende, pois, aos usos que a experiência vivida nos desvela em sua interioridade. Ficamos apenas desconcertados por suas condições constitutivas, que são diferentes em cada caso. Entre nós, eles estão nitidamente desligados dos outros usos e presos a um contexto inequívoco. Em contrapartida, nas sociedades exóticas, os mesmos usos e o mesmo contexto estão como que imersos em outros usos e em outro contexto: o das ligações familiares, com o qual nos parecem incompatíveis. Imaginamos mal que, na intimidade, o genro do presidente da República vê nele o chefe de Estado de preferência ao sogro; e se o marido da rainha da Inglaterra porta-se publicamente como o primeiro de seus súditos, há boas razões para supor que, na intimidade, ele seja simplesmente um marido. É um ou outro. A estranheza superficial do tabu dos sogros decorre de ele ser, ao mesmo tempo, um e outro.

Por conseguinte e como já verificamos para as operações do entendimento, o sistema de idéias e de atitudes aqui aparece apenas como *encarnado*. Tomado em si mesmo, esse sistema nada oferece que possa derrotar o etnólogo: minha relação com o presidente da República consiste exclusivamente em observâncias negativas, já que, na ausên-

cia de outros laços, nossas eventuais relações estão integralmente definidas pela regra de que eu não falarei a ele a menos que ele me conceda a fazê-lo e que me mantere a respeitosa distância dele. Mas bastará que essa relação abstrata seja envolvida numa relação concreta e que as atitudes próprias a cada um se acumulem, para que eu me encontre tão enleado com minha família quanto um indígena australiano. O que nos parece como uma comodidade social maior e como uma mobilidade intelectual maior diz respeito, então, a que nós preferimos operar com moedas avulsas, senão mesmo com o "avulso da moeda", ao passo que o indígena é um tesoureiro lógico: ele renova os fios sem cessar, desdobra incansavelmente sobre si mesmo todos os aspectos do real, sejam físicos, sociais ou mentais. Nós traficamos em nossas idéias; ele faz delas um tesouro. O pensamento selvagem coloca em prática uma filosofia da finitude.

Daí também decorre a renovação do interesse que ele inspira. Essa língua de vocabulário restrito, que sabe exprimir qualquer mensagem por combinações de oposições entre unidades constitutivas, essa lógica da compreensão para a qual os conteúdos são indissociáveis da forma, essa sistemática das classes finitas, esse universo feito de significações não nos aparecem mais como testemunhos retrospectivos de um tempo.

... em que o céu e a terra

Andava e respirava num povo de deuses;

e que o poeta evoca somente para perguntar se deve ou não ser lamentado. Esse tempo nos é devolvido hoje graças à descoberta de um universo de informação onde novamente reinam as leis do pensamento selvagem: céu também, andando sobre a terra num povo de emissores e receptores cujas mensagens, enquanto circulam, constituem objetos do mundo físico e podem ser captadas ao mesmo tempo de fora e de dentro.

A idéia de que o universo dos primitivos (ou assim presumidos) consiste principalmente em mensagens não é nova. Todavia, até uma época recente, atribuía-se um valor negativo ao que erroneamente se tomava por um traço distintivo, como se essa diferença entre o universo dos primitivos e o nosso contivesse a explicação de sua inferioridade mental e tecnológica, quando ela, antes, os coloca em pé de

igualdade com os modernos teóricos da documentação<sup>87</sup>. Seria preciso que a ciência física descobrisse que um universo semântico possui todas as características de um objeto absoluto para que se reconhecesse que a maneira pela qual os primitivos conceitualizam seu mundo é não apenas coerente mas também a mesma que se impõe em presença de um objeto cuja estrutura elementar oferece a imagem de uma complexidade descontínua.

De um mesmo golpe achava-se superada a falsa antinomia entre mentalidade lógica e mentalidade pré-lógica. O pensamento selvagem é lógico no mesmo sentido e da mesma maneira que o nosso mas da forma como somente o nosso é quando aplicado ao conhecimento de um universo em que reconhece simultaneamente propriedades físicas e propriedades semânticas. Uma vez dissipado esse mal-entendido, não é menos verdade que, ao contrário da opinião de Lévy-Bruhl, esse pensamento opera pelas vias do entendimento e não da afetividade; com o auxílio de distinções e de oposições, não por confusão e participação. Se bem o termo ainda não tenha entrado em uso, numerosos textos de Durkheim e de Mauss demonstram que eles tinham compreendido que o pensamento dito primitivo era um pensamento quantificado.

Objetar-nos-ão que subsiste uma diferença capital entre o pensamento dos primitivos e o nosso: a teoria da informação se interessa por mensagens que são autênticas enquanto tais, ao passo que os primitivos tomam erroneamente por mensagens simples manifestações do determinismo físico. Mas há duas razões que retiram todo peso desse argumento. Em primeiro lugar, a teoria da informação foi generalizada e estende-se a fenômenos que não possuem intrinsecamente o caráter de mensagens, sobretudo os da biologia; as ilusões do totemismo tiveram pelo menos a vantagem de iluminar o lugar fundamental que pertence aos fenômenos dessa ordem na economia dos sistemas de classificação. Tratando as propriedades sensíveis do reino animal e do reino vegetal como se estas fossem os elementos de uma mensagem e

87. O documentalista não recusa nem discute a substância das obras que analisa para delas tirar as unidades constitutivas de seu código ou adaptá-las a ele, combinando-as entre si ou decompondo-as em unidades mais finas, se é necessário. Portanto, ele trata os autores como deuses cujas revelações seriam escritas em papel ao invés de serem inscritas nos seres e nas coisas, oferecendo, entretanto, o mesmo valor sagrado que se refere ao caráter extremamente significativo que, por razões metodológicas ou ontológicas, não se poderia, por hipótese, dispensar de lhes reconhecer nos dois casos.

descobrimo nelas “assinaturas” — signos, portanto — os homens cometeram erros de atribuição: o elemento significativo nem sempre era aquele que eles pensavam. Mas, na falta de instrumentos aperfeiçoados que lhes teriam permitido situá-los ali onde ele está o mais das vezes, ou seja, no nível microscópico, já discerniam “como que através de uma nuvem” princípios de interpretação para os quais foram necessárias descobertas bem recentes — telecomunicações, calculadoras e microscópios eletrônicos — para nos revelar seu valor heurístico e sua congruência com o real.

Principalmente, do fato de que as mensagens (durante seu período de transmissão, quando objetivamente existem fora da consciência dos emissores e dos receptores) manifestam propriedades comuns entre elas e o mundo físico, resulta que, equivocando-se sobre os fenômenos físicos (não em absoluto mas relativamente ao nível onde são apreendidos) e interpretando-os como se fossem mensagens, os homens podiam mesmo ter acesso a algumas de suas propriedades. Para que uma teoria da informação pudesse ser elaborada, sem dúvida era indispensável que se descobrisse que o universo da informação era uma parte ou um aspecto do mundo natural. Mas, uma vez demonstrada a validade da passagem das leis da natureza às da informação, isso implica a validade da passagem inversa: aquela que, há milênios, permite aos homens aproximarem-se das leis da natureza pelos caminhos da informação.

Decerto, as propriedades acessíveis ao pensamento selvagem não são as mesmas que retêm a atenção dos sábios. Conforme cada caso, o mundo físico é abordado por extremidades opostas — uma supremamente concreta, a outra supremamente abstrata — e, ou sob o ângulo das qualidades sensíveis, ou sob o das propriedades formais. Mas que, pelo menos teoricamente e se bruscas mudanças de perspectiva não se tivessem produzido, esses dois caminhos estivessem destinados a se juntar explica que ambos tenham, independentemente um do outro no tempo e no espaço, conduzido a dois saberes diferentes, se bem que igualmente positivos: aquele cuja base foi fornecida por uma teoria do sensível e que continua a prover nossas necessidades essenciais por meio das artes da civilização tais como agricultura, criação, olaria, tecelagem, preparo e conservação de alimentos etc, cujo florescimento é marcado pelo período neolítico, e o que se situa, de pronto, no plano do inteligível e do qual nasceu a ciência contemporânea.

Seria necessário esperar até a metade deste século para que caminhos separados por tanto tempo se cruzassem: o que dá acesso ao mundo físico pela via da comunicação e aquele do qual há pouco se sabe que, pela via da física, dá acesso ao mundo da comunicação. O processo total do conhecimento humano assume assim o caráter de um sistema fechado. Portanto é ainda permanecer fiel à inspiração do pensamento selvagem reconhecer que o espírito científico em sua forma mais moderna contribuiu para legitimar seus princípios e restabelecê-lo em seus direitos, por um encontro que somente aquele soube prever.

12 de junho-16 de outubro, 1961

## BIBLIOGRAFIA

- ALVIANO, F. de:  
"Notas etnográficas sobre os Ticunas do Alto Solimões." *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 180, 1943.
- ANDERSON, A. J. and Dibble, Ch. E.:  
*Florentine Codex. Book 2*, Santa Fé, N. M., 1951.
- ANDERSON, E.:  
*Plants, Man and Life*, Boston, 1952.
- ANTHONY, H. G.:  
*Field Book of North American Mammals*, New York, 1928.
- AUGER, P.:  
"Structures et complexités dans l'univers de l'antiquité à nos jours". *Cahiers d'histoire mondiale*, vol. 6, n.º 3, Neuchâtel, 1960.
- BALANDIER, G.:  
"Phénomènes sociaux totaux et dynamique sociale". *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 30, Paris, 1961.
- BALZAC, H. de:  
*La Comédie humaine*, 10 vol. Bibl. de la Pléiade, Paris, 1940-1950.
- BARRETT, S. A.:  
"Totemism among the Miwok". *Journal of American Folklore*, vol. 21, Boston-New York, 1908.
- BARROWS, D. P.:  
*The Ethno-Botany of the Coahuilla Indians of Southern California*, Chicago, 1900.
- BATESON, G.:  
*Naven*, Cambridge, 1936.