

Separata dos Trabalhos de Antropologia e Etnologia
Volume XXXVI
Porto 1996

O DURKHEIMEANISMO HOJE: CLASSIFICAÇÕES, HIERARQUIAS, AMBIGUIDADES

por

Manuel João Ramos¹

CLASSIFICAÇÕES

No âmbito da literatura antropológica de tradição durkheimiana, onde o interesse pela categorização sociológica dos chamados “sistemas simbólicos” é um pretexto discursivo central, foram produzidos modelos e métodos de análise que, explicitamente, procuraram responder a um enigma de natureza largamente artificial. Este enigma, originado pelas próprias premissas que levaram à criação desses modelos e metodologias, é, resumidamente, o seguinte: o investigador, perante materiais etnográficos que expõem a estranheza de certas categorias culturais e nas quais não crê, sente-se confrontado com as mecânicas de um pensamento “em acto”, não introspectivo, o qual, por imperativos de natureza indubitavelmente sociológica (de acordo com uma tipologia especialmente constituída para o efeito), não parecem tender para a hierarquização lógica, a ordenação analítica, mas antes exploram, ao nível do “concreto”, as possibilidades da justaposição dual, da classificação por pares antitéticos; como é possível ao investigador compreendê-las e explicá-las, senão através do uso dos dispositivos racionais conceptuais postos à sua disposição, graças a eficientes mecanismos cognitivos (a racionalidade científica, a disciplina da escrita alfabética) próprios de um tipo específico de sociedade (especializada, evoluída, complexa, etc.), substancialmente distinta daquela que investiga?

No interior dos condicionalismos de uma tradição, que por facilidade descritiva pode ser apelada de “durkheimiana”², as respostas para muitos dos problemas colocados pelos materiais etnográficos provaram ser áridas e empobrecedoras,

¹ ISCTE, Departamento de Antropologia Social.

² Por referência às propostas de E. Durkheim, nas *Formas Elementares da Vida Religiosa* (1912), e, com M. Mauss, no artigo “De algumas formas primitivas de classificação: contributo para o estudo das representações colectivas” (1903).

quando esses problemas se reportam à natureza instável das categorias simbólicas e ao dinamismo dos discursos que lhes dão corpo — modelados por estratégias transformacionais e por uma retórica assente na ambiguidade lógica. A inadequação dos discursos antropológicos em relação a estes problemas deriva de um contrassenso curioso. Como J. Goody justamente observa, o modelo durkheimiano é moldado por um discurso essencialmente dicotómico, ao qual subjaz um posicionamento ideologicamente etnocêntrico: a afirmação das diferenças entre Nós / Eles, Civilizados / Primitivos, Domesticados / Selvagens, e entre Ciência / Mito, é subsumida na oposição genérica — aceite, com inibida placidez, desde os trabalhos de L. Lévy-Bruhl — entre um pensamento introspectivo e racionalizador, produzido por um dispositivo cognitivo hierarquizador, triádico e analítico; e um pensamento simbólico mais próximo da percepção, assente num dispositivo lógico binário; esta dicotomização forma, em grande medida, o eixo discursivo da Antropologia pós-evolucionista (Goody, 1988: 1-5). Ora, o discurso dicotomizador funda um projecto essencialmente taxinómico que — interessante paradoxo — faz ele próprio uso, e com uma persistência admirável, das virtualidades ou das limitações da lógica dualista, a qual o antropólogo pretende tomar como um exclusivo, ou (sofisticamente) um privilégio³ dos membros das sociedades que admitidamente não coincidem, no tempo ou no espaço, com a sua.

O poder deste molde intelectual é tal que J. Goody, nos seus ensaios sobre a relação entre a organização social e a “lógica da escrita”, que ele vê como um instrumento de “domesticação” do pensamento — isto é, do desenvolvimento das capacidades cognitivas baseadas na conceptualização e análise objectivadora —, ao pretender ultrapassar o espartilho da retórica dicotomizadora, é manifestamente incapaz de se libertar do quadro que a fundamenta: às dicotomias que rejeita, ele substitui uma argumentação assente numa nova e igualmente frágil dicotomização — entre Escrita e Oralidade, que supõe a oposição entre História e Mito, entre

³ Cf. por exemplo, C. Lévi-Strauss: para este autor, as sociedades “frias”, ou “sem história”, cuja estrutura interna, igualitária, indiferenciada e dualista, as torna impermeáveis à mudança temporal, “resistiram obstinadamente à história”, e são “uma prova viva do que nós queremos salvar” (1973: 40-42). Estas sociedades distinguem-se das sociedades com “história”, onde a diferenciação económica e social é a causa da submissão do homem pelo homem e das convulsões sociais que originam a mudança temporal. O que “nós queremos salvar” é a possibilidade utópica de uma “civilização ideal” futura. A sociedade ideal do futuro, a constituir segundo um princípio de integração de sociedades que o autor concebe como opostas (“com” e “sem” história), apresentará uma “estrutura regular e cristalina” similar não só às sociedades contemporâneas que resistem à história, mas também a uma mítica sociedade original (1973: 42). Este tipo de estrutura é, portanto, para C. Lévi-Strauss, próprio das sociedades igualitárias e sem história (presentes, passadas ou futuras). Sendo próprio dos mecanismos pendulares, resulta da aplicação de uma regra simples, a da reciprocidade igualitária segundo um princípio dualista, a qual produz a impressão de condicionar a cooperação entre parceiros que “devem”, por razões de coerência do modelo, ser igualitários. A desigualdade, a diferenciação hierárquica, a mudança, são, neste modelo, acidentes propriamente “históricos”, “anti-estruturais”.

Análise e Simbolismo. Não basta constatá-lo, como J. Goody o faz no final da *Domesticação do Pensamento Selvagem*, ao afirmar que “tenho consciência de que ao longo desta exposição eu próprio me inclinei para um tratamento dicotómico tendente a opôr o enunciado verbal ao texto, o oral ao escrito” (1988: 151); assim como não é legítimo ou aceitável justificar este procedimento afirmando que “se o leitor ficou com a ideia de que eu privilegiei uma nova dicotomia, tal se deve apenas ao método de exposição” (1986: 184). Mas é interessante que a razão mesma da natureza do empreendimento autofágico e contraditório de J. Goody — trata-se de criticar o discurso dicotomizador como prólogo da recriação de um discurso histórico monocausal, igualmente dicotomizador (1988: 41) — se encontra na visão do autor sobre a natureza e função da escrita: mais que reflexo, esta é o verdadeiro motor da mudança qualitativa das potencialidades cognitivas e classificatórias do pensamento, implicando “modificações tanto no mundo exterior como na psique” (1988: 108); a escrita, ao possibilitar a elaboração de tabelas e de fórmulas, onde os elementos se encontram claramente apostos e opostos, liberta o indivíduo da confusão classificatória e da ambiguidade lógica e permite o desenvolvimento de processos lógicos hierarquizadores — desenvolvimento linear que ocorre, segundo J. Goody, sobre um eixo claro: da oralidade pura à escrita alfabética (1988: 14, 51, 110-111).

A investigação de J. Goody conduz o leitor pelos meandros da evolução das formas de comunicação escrita: a conclusão proposta⁴ é de que a lógica ambígua, a razão contraditória, a retórica da união de opostos, sendo dispositivos formadores da comunicação e cognição orais, são naturalmente expurgadas pelo que designa como a lógica da escrita, “tecnologia do intelecto” essencialmente desambiguizadora e dicotomizadora. Ou seja, tanto as classificações binárias simples, como as formas mais complexas de classificação, são apenas objectiváveis no âmbito de uma civilização conhecedora da Escrita, já que a comunicação em sociedades desconhecedoras da escrita impossibilita um reconhecimento consciente das contradições e ambiguidades lógicas (1988: 11, 14-15, 49-50, 115). No entanto, onde J. Goody vê que a Escrita produz classificação e ordenação lógicas, é possível ver algo mais⁵. Se, como W. Iser lembra, a ficção escrita nasceu no mesmo momento que a própria escrita (1989: 264), a argumentação antropológica é, antes de mais, um apelo a uma crença de princípio na ficção escrita do antropólogo contra uma descrença de facto no discurso oral do indígena. É o projecto

⁴ Proposta inicialmente em *The Domestication of the Savage Mind*, de 1977, e reiterada em 1986 (*The Logic of Writing and the Organisation of Society*) e 1987 (*The Interface between the Written and the Oral*); cf. também, na mesma linha teórica, D. Olson, *The World on Paper*, Cambridge, 1994.

⁵ Cf. em domínios distintos, William Empson, *Seven Types of Ambiguity*, London, 1930, *The Structure of Complex Words*, London, 1951; Hayden White, *Tropics of Discourse*, Baltimore, 1978; Douglas Hofstadter, Gödel, Escher, Bach: *An Eternal Golden Braid*, New York, 1979; Gabriel Tarde, *L'opposition Universelle, essai d'une théorie des contrastes*, Paris, 1897; Jean-Jacques Wunenburger, *La Raison Contradictoire - Sciences et philosophie modernes: la pensée du complexe*, Paris, 1990.

classificatório nas ciências sociais, tal como Durkheim o imaginou, que constitui um verdadeiro escolho à investigação de todo o objecto que não se submeta ou se reduza à ideia de classificação sociológica (cf. Gomes da Silva, 1994: 9). Assim, se por um lado a investigação das manifestações do pensamento humano em sociedades sem escrita é moldada por uma ideologia de cariz etnocêntrico que as projecta num modelo taxinómico e opositivo, é por outro lado fácil prever as dificuldades heurísticas desse modelo face a objectos que, tendo sido elaborados ou retidos através de formas escritas, afirmam uma evidente estranheza a critérios classificatórios rigidamente opositivos.

Uma constatação de R. Needham, no final do ensaio *Reconnaissances*, evidencia a fragilidade do argumento de que existe uma autonomia dos procedimentos simbolizadores em relação à análise praticada segundo os parâmetros positivistas do modelo durkheimiano: concluindo que as oposições binárias complementares (concretas) sugerem sempre outras séries de oposições complementares, mais ou menos abstractas, R. Needham afirma que “consequentemente, é tentador, mesmo se apenas por desespero, ordenar os pares analogicamente e depois denotar um quadro de termos homólogos como X e o outro como Y” (1981: 104-105); sendo virtualmente impossível a R. Needham escapar à circularidade das premissas de um projecto classificatório, a actividade de busca de correspondências de “pares diárquicos” justapostos resume-se à de um “coleccionador de borboletas” — o qual, catalogando os exemplares recolhidos segundo critérios opositivos (azuis ou vermelhas, por exemplo) é, segundo a expressão de E. Leach, incapaz de pensar “topologicamente” e de proceder (imaginativamente) a “generalizações” (1977: 2-3, 26-27). Por outro lado, o mesmo R. Needham, noutro texto (*Counterpoints*, 1985), a propósito da consideração do dispositivo logico-simbólico — marcado pelo que designa como “dualismo complementar” —, revê a tipologia das relações lógicas possíveis, na concepção aristotélica (em particular, no *Organon* e na *Metafísica*). Depois de descrever sumariamente vários tipos de oposição — correlativa, privativa, negativa, e de contrariedade — e de especificar quais as que são passíveis de utilização pelo dispositivo lógico binário, R. Needham produz uma surpreendente afirmação: “Não parece necessário, para o nosso propósito presente, examinar em particular os dois outros tipos de oposição que Aristóteles menciona, nomeadamente os termos de geração e destruição, e de atributos [mutuamente] incompatíveis da matéria que é receptiva de ambos” (1987: 48-49). Estas relações, entre Gerador e Gerado (que são nucleares na Geração dos animais e nas Partes dos animais), e entre atributos mutuamente incompatíveis integrados na mesma matéria (relação que resume grande parte da problemática da Física)⁶, não são apenas mais duas relações lógicas possíveis. Como A. R. Radcliffe-

⁶ Cf. *Organon* I, V e XI, e *Metafísica*, II,II.

Brown compreendeu, num artigo sobre mitologia comparada australiana e americana, elas constituem o próprio fundamento da actividade simbolizadora: “A concepção australiana do que nós designamos pelo termo de ‘oposição’, é uma aplicação particular da associação por contrariedade, que é um traço universal do pensamento humano, e que nos incita a pensar por pares de contrários” (1951: 18).

É, porventura, o receio, ou o desconforto, perante as consequências que esta fórmula pode implicar na articulação discursiva, que levou C. Lévi-Strauss⁷ a fazer reverter em expressões derivadas do jargão fonológico o problema essencial com que A. R. Radcliffe-Brown se defronta. “Associação por contrariedade” ou “união de termos opostos” não significa evidentemente o mesmo que as noções de “oposição” ou “correlação” (Lévi-Strauss, 1969: 127), mas o esquema durkheimiano que guia a análise de C. Lévi-Strauss sobre classificações simbólicas é assim, graças a estas sobreposições conceptuais, como que salvo *in extremis*. A análise do simbolismo e da mitologia, como é concebida por C. Lévi-Strauss, depende, em última análise, deste quadro dicotomizador. Programaticamente desatenta ao facto de a actividade simbolizadora, antes de se constituir como um sistema codificado de comunicação⁸, ser uma actividade cognitiva (Sperber, 1974: 97 seq.), a proposta lévi-strausseana reflete a concepção de que os sistemas simbólicos (os mitos, os rituais, etc.) devem ser apreendidos como “sistemas de classificação”⁹.

A propósito desta temática, M. Detienne pôs em evidência o complexo etnocêntrico imanente à tese lévi-strausseana de que o mito, sendo uma “tradição que se deve manter oral”, “é percebido como mito por qualquer leitor em todo o mundo”: nesta concepção inscreve-se ainda a distinção grega clássica entre o Lógos, que designa a palavra escrita, o “discurso verdadeiro”, e o Mythos, o discurso oral, não credível, escandaloso (Detienne, 1981: 231 seq.). M. Detienne, recusando a ideia de uma autonomia (caracterizada negativamente) do “pensamento mítico”, sugere o alargamento do alcance semântico da noção de “mitologia”: mais que *corpus* de relatos de proveniência oral, o que ele define como “mitologia-quadro” no contexto da Grécia antiga, entende-se como um “sistema de pensamento”, ou de “...representações simbólicas, que excederia sempre o género narrativo do relato mítico. Uma mitologia a construir pela

⁷ No *Totemisme Aujourd'hui*, livro que, com a *Pensée Sauvage*, se encontra na origem dos vários desenvolvimentos polémicos recentes sobre lógica binária, em Antropologia.

⁸ Se é que é, de todo, um sistema codificado, no sentido que, no âmbito da linguística, se atribui ao conceito.

⁹ Cf. Gomes da Silva, 1994: 18: “O mito oferece-nos não raras vezes uma conceptualização do mundo cujos elementos discretos se associam através de relações que manifestam, pela sua natureza, uma filosofia do devir e da reversibilidade”.

interpretação, através das relações de transformação dos mitos (...), mas mobilizando continuamente as crenças, os valores, os saberes, o senso comum simbólico onde ele se esconder, nas gestas, nos cerimoniais, nos pequenos e nos grandes rituais” (1989a: 260). Nesta perspectiva, é possível reter a operatoriedade dos procedimentos analíticos lévi-strausseanos, mas desarticulando a ficção da validade heurística de uma classificação sociológica dicotómica (de natureza ideológica). Sobre a ilusão de que a escrita possibilita o “discurso verdadeiro” e as armadilhas que essa ilusão provoca, Platão pronunciou-se de uma forma subtil, no *Fedro*. Fazendo Sócrates dialogar com Fedro, num simulacro de discurso oral (discurso directo em diálogo escrito), ele procura persuadir o leitor da “sua” verdade, procedimento que inclui mostrar que o discurso escrito impossibilita o acesso a qualquer verdade. Para Sócrates (reportando as palavras do rei egípcio Amon) a escrita diminui, em vez de aumentar, as capacidades memoriais e cognitivas do intelecto de quem a usa: “ela produzirá o esquecimento nas almas, fazendo-lhes negligenciar a memória (...) encontre o meio, não de reter, mas de renovar o esquecimento, e o que vais oferecer aos teus discípulos é a presunção que eles detêm a ciência e não a ciência por si mesma (...) julgar-se-ão sábios sem o ser” (*Fedro*, LIX-275a). A forma, através da qual, pela escrita, pode ser pensada a oralidade, é uma questão que levanta interrogações interessantes sobre os limites cognitivos e retórico-discursivos de um empreendimento de auto-legitimação da validade do discurso escrito.

HIERARQUIAS

Para Lévi-Strauss, interessado em qualificar, como estruturalmente igualitária, a expressão social de um pensamento dualista em sociedades de tradição oral, a escrita tem uma característica importante: ela é passível de alterar as relações entre os indivíduos. O domínio da escrita implica um acréscimo de poder; facilita a hierarquização social e a subordinação do homem ao homem (1981: 292-293; 1973: 41-42). J. Goody, ao afirmar que a escrita é o factor da “domesticação do pensamento”, leva mais longe o projecto dicotomizador ao postular que é função essencial da escrita (e, em particular, da escrita alfabética ocidental) a objectivação do pensamento e o desenvolvimento do raciocínio lógico-dedutivo, que leva à eliminação da ambiguidade e contradição lógicas que caracterizam o *Mythos* (1988: : 14,51,110-111). A tipologia dicotómica que Lévi-Strauss parece propor ao longo da sua obra surge resumida e catalogada por J. Goody num quadro apresentado n’A *Domesticação do Pensamento Selvagem* (1988: 147):

| Quente | Frio |
|-------------------------|---------------------------------|
| Moderno | Neolítico |
| Ciência do abstracto | Pensamento do concreto |
| Pensamento científico | Pensamento mágico |
| Engenheiro (engenharia) | Bricoleur (bricolage) |
| Pensamento abstracto | Intuição, imaginação, percepção |
| Utilização de conceitos | Utilização de signos |
| História | Atemporalidade (mitos e ritos) |

A elaboração deste “quadro de opostos” é da responsabilidade de J. Goody e não é validado pela argumentação de C. Lévi-Strauss no *Pensamento Selvagem*¹⁰. Este facto é notável, já que J. Goody, páginas antes, no mesmo texto, faz uma crítica cerrada à utilização de “quadros de opostos” por autores como R. Needham, sublinhando o carácter redutor das simplificações gráficas, e notando que eles, em vez de representarem sistemas subjacentes às crenças dualistas, têm o efeito de os encobrirem. (Goody, 1988: 66, 70-71)¹¹. O surpreendente propósito de elaborar este quadro confirma a falta de fiabilidade de um projecto em pretensa fuga crítica aos critérios dicotómicos (durkheimianos), quando esse projecto — um estudo da correspondência directa entre tipos de organização social e formas lógicas — é essencialmente durkheimiano. Mais importante ainda, é notável que a apresentação deste quadro, assim como o reconhecimento de que o projecto é (como foi já referido) dicotomizador, confirma uma outra constatação: a de que, ao contrário do que J. Goody pretende, a função da (sua) escrita não se resume a anular a contradição e a ambiguidade lógicas.

¹⁰ “Compreende-se assim que o pensamento mítico, mesmo imerso nas imagens, possa ser já generalizador, e portanto científico” (Lévi-Strauss, 1962: 31); para C. Lévi-Strauss, “pensamento selvagem” não designa o “pensamento dos selvagens”, mas o “pensamento em estado selvagem” (1962: 289), e a diferença entre Simbolismo e Ciência não é uma diferença de natureza mas de grau (1960: XLVIII). É J. Goody, e não C. Lévi-Strauss, que enuncia um claro corte cognitivo entre o “pensamento selvagem” de quem não escreve e o “pensamento domesticado” de quem escreve.

¹¹ R. Needham explica de forma redutora e pouco conveniente a instituição da realeza sagrada Nyoro e a relação entre advinho e rei — no mito e na vida ritual — à luz da correlação Sagrado: Profano: Direita: Esquerda, com simultâneo obscurecimento do carácter assimétrico do sistema (Needham, 1978: 317 seq. cf. também 1980: 63 seq.; sobre este tipo de relação, cf. Gomes da Silva, 1989: 77-107); por seu lado, sobre o simbolismo da mão esquerda entre os Nyoro e os Loo-dagaa, J. Goody propõe uma “explicação” no mínimo surpreendente: a inversão simbólica e ritual dos usos adstritos à esquerda e direita deve-se simplesmente ao facto de certos indivíduos serem... canhotos (Goody, 1988: 63,67).

A pretexto do facto, visto como anómalo, de, num dos sub-clãs da sociedade este-africana dos Meru, o "Mugwe", um dignatário clânico com funções sacerdotais, privilegiar o uso da mão esquerda, simbolicamente associada ao Feminino e às Trevas, e simultaneamente ocultar a mão direita, R. Needham elabora um "quadro de opostos". Este, que "representa uma classificação simbólica na qual pares de termos opostos estão relacionados analogicamente pelo princípio do dualismo complementar" (1978: 116), não é concebido, pelo menos inicialmente, como um quadro ou tabela de aplicação universal. R. Needham afirma que ele é apenas um "utensílio mnemónico e sugestivo que congrega, de forma conveniente e apta, as séries de oposições estabelecidas" (1978: XXIV). No entanto, progressivamente, a sua função explicativa altera-se (ou melhor, esclarece-se) substancialmente, no discurso de R. Needham. Como R. Barnes, a propósito desta problemática, evidenciou: "ele [R. Needham, em *Reconnaissances*, p. 46-47] afirma que 'os termos de cada coluna não têm propriedades comuns, mas estão conectados como homólogos'. Chega a sugerir que eles constituem uma classe política. A sua figura da 'estrutura quaternária de analogia'¹² agora fixa os termos em lados opostos de uma analogia [i. e., de uma coluna] em relações de homologia. Desaparecerem todas as reservas sobre contextos empíricos" (Barnes, 1985: 15).

O ensaio que inspirou a elaboração do livro de Needham, *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, é um recôndito artigo até aí esquecido de Robert Hertz¹³, um discípulo prematuramente desaparecido de Émile Durkheim. R. Hertz procura perceber porque é que, a partir de uma assimetria morfológica mínima na espécie humana (entre o lado direito e lado esquerdo), vários sistemas de crenças elaboraram discursos religiosos e simbólicos complexos explorando a oposição Direita/Esquerda. R. Hertz sugere que o pensamento religioso, em qualquer contexto social primitivo, tem um carácter dual e opositivo¹⁴. Sugere também,

¹² Na estrutura quaternária de analogia "as díades são representadas pelos conjuntos {A, B} e {C, D}; a relação (o) designa uma oposição; (h) designa uma homologia; e (a) denota uma relação de analogia entre as oposições".

{ A <- (o) -> B }
| | |
{ h } (a) { h }
| | |
{ C <- (o) -> D }

"Figura 1 Estrutura quaternária de analogia" (Needham, 1980: 46-47).

¹³ "La prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse", *Revue Philosophique*, 68 (1909): 553-580; reproduzido, em tradução inglesa, em Needham, 1978: 3-31.

¹⁴ "O dualismo, que é essencial ao pensamento dos primitivos, domina a sua organização social. As duas metades ou fraternas que constituem a tribo são reciprocamente opostas como sagradas e profanas. Tudo o que existe na minha própria fratria é-me sagrado e proibido (...). Contrariamente, a metade oposta é-me profana (...). O universo é dividido em duas esferas: as coisas, seres e poderes atraem-se ou repelem-se mutuamente, conforme gravitam à volta de um ou de outro pólo (...). Todas as coisas apresentadas pela natureza exibem este dualismo fundamental" (1978: 8-9).

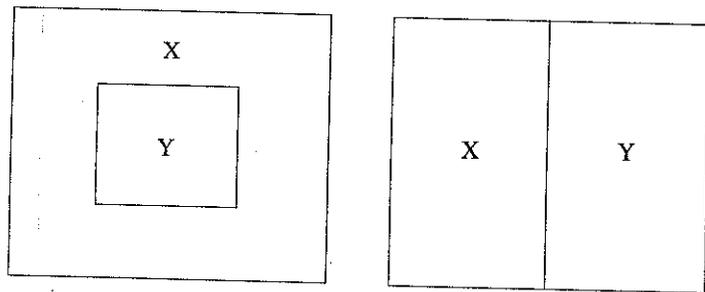
fiel ao pensamento de E. Durkheim e de M. Mauss, que é à luz da oposição geral Sagrado/Profano que o discurso religioso e simbólico deve ser lido. Assim, ele interpreta a quase universalidade da proeminência da Direita, com base na homologia que, segundo ele, as religiões impõem entre Direita-sagrado--ordem e Esquerda-profano-caos: "a direita é a ideia de poder sagrado, regular e benéfico, o princípio de toda a actividade efectiva, a fonte de tudo o que é bom, auspicioso e legítimo; (...) a esquerda é a concepção ambígua do profano e do impuro, algo frágil e incapaz que é também maligno e temido" (1978: 12). Segundo o autor, "há uma transição imperceptível entre a falta de poderes sagrados e a possessão de poderes sinistros" (1978: 8). Isto é, ao propor uma homologia entre Não-sagrado, Profano, e Maligno, R. Hertz propõe que uma complementaridade lógica (Esquerda/Direita: relação entre termos opostos) deve ser compreendida à luz de um princípio de hierarquização que ele considera generalizável a todas as religiões do mundo.

A ideia de hierarquização surge, portanto, acoplada à concepção de R. Hertz. O que deve ser entendido por hierarquização no pensamento durkheimiano, lembra R. Needham (1980: 42-43), é a aplicação no campo da sociologia da chamada "árvore de Porfírio". O pensamento hierárquico típico seria o da elaboração analítica de conceitos, em que se parte do particular para o geral, e do concreto para o abstracto, através de um processo de englobamento lógico sucessivo: Sócrates — Homem — Animal racional — Animal — Corpo animado — Corpo — Substância¹⁵. E. Durkheim considera também que, entre o pensamento religioso e o pensamento científico (analítico), a diferença está sobretudo no carácter mais fruste e menos subtil dos mecanismos mentais postos em uso por aquele que, "quando identifica, confunde, e quando distingue, opõe" (Durkheim, 1968: 342). Para ele, "o entendimento lógico é função da sociedade, já que toma as formas e as atitudes que esta lhe imprime" (1968: 339); ora, numa sociedade em que a religião é como que o molde sobre o qual é possibilitada a ordem social, "naturalmente" que o carácter fruste da oposição geral que a funda — a oposição [Sagrado/Profano] — incita a ordenar à sua sombra todas as relações simbólicas, sociais, etc. Para aceitar esta formulação seria necessário aceitar, como válidos,

¹⁵ Sobre a noção de "diferença específica" no contexto classificatório aristotélico, é, no entanto, importante referir a necessidade de reapreciar as consequências que a tradução restritiva de *eidós*, de *génos* e de *diaphora* por "espécie", "género" e "diferença" puderam ter tido na reinterpretação moderna da epistemologia aristotélica, e nomeadamente na atribuição a este autor de um projecto taxinómico de características hierárquicas (P. Pellegrin, *La Classification des Animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*, Paris, 1982, p. 10 e 76). Merece atenção particular a ideia de que a "diferença específica", como "mistura determinada do mesmo e do outro (...) no seio da identidade do géno", confluí na concepção de uma relação de contrariedade entre *eidé* particulares; Pellegrin sugere redefinir a noção de *génos* por "unidade dos contrários" (idem, p. 82-88).

vários pressupostos não comprovados, que constituem o cerne retórico do modelo sociológico durkheimiano: que a oposição Sagrado/Profano é operatória e universal¹⁶; que o pensamento científico se opõe ao pensamento religioso (isto é, que só o segundo assenta num sistema de crenças indemonstráveis, e que o primeiro é totalmente analítico e o segundo é sintético); que entre lógica formal relacional e as relações sociais há uma continuidade que permite dizer que a vida social molda os quadros do pensamento.

A distinção entre complementaridade lógica e hierarquização não se coloca verdadeiramente a E. Durkheim, M. Mauss ou a R. Hertz. Ou melhor, para eles, a diferença está na (maior ou menor) capacidade de proceder a hierarquizações sistemáticas e sucessivas. É com Lucien Lévy-Bruhl que a dicotomia se torna central, para distinguir entre duas mentalidades tornadas irreconciliáveis: a mentalidade pré-lógica (assente na indiferença ao princípio aristotélico do terceiro excluído — teoria da participação mística) e civilizada (analítica e racional). L. Lévy-Bruhl considera que o pensamento primitivo, simbolizador, não classifica, não ordena: justapõe apenas categorias binárias, sem partir do concreto para o abstracto (cf. Needham, 1980: 43). De certa forma, tanto C. Lévi-Strauss como R. Needham se encontram mais próximos das preocupações de L. Lévy-Bruhl (e de J. Goody¹⁷) do que pareceria à primeira vista. Com uma diferença: enquanto para estes justapor não significa ordenar, para os primeiros sim.



¹⁶ Ver, no entanto, a crítica de L. de Heusch à validade explicativa destas categorias fora do contexto especificamente latino (1986: 16-18).

¹⁷ J. Goody, reclamando contra a tese de que o “pensamento selvagem” nas sociedades sem escrita possa não ser essencialmente funcional e prático (1988: 5-6), concebe-o como virtualmente incapaz de proceder a actividades classificatórias, críticas, analíticas. A sua explicação a respeito do pensamento dualista é equiparável à daqueles que, como B. Malinowski, consideram que “curto é o caminho que leva da selva ao estômago”, e que “os totems são bons para comer” (Lévi-Strauss, 1969: 82, 89): para J. Goody, o uso preferencial da mão esquerda do adivinho Nyoro - num contexto social em que a Direita é socialmente considerada como “superior” à Esquerda - é explicável pelo facto de ele, sendo canhoto, necessitar também da mão direita para outra actividade complementar (Goody, 1988: 67).

A distinção durkheimiana entre “pensamento religioso” e “pensamento científico” não deve fazer esquecer que tal relação implica uma certa medida de “associação”, ou de “consustancialidade”, entre os dois tipos de pensamento. O estudo comparado das religiões, na perspectiva durkheimiana, é, em grande medida, uma variação sobre os princípios formadores da teologia cristã. É por referência a ela que é explicável a tendência, evidente em R. Hertz, para classificar a relação entre sagrado e profano como uma oposição privativa, facilmente hierarquizável numa escala de valores: o profano é apenas definível como ausência de sagrado¹⁸. A tradição teológica cristã ocidental pós-agostineana, ao postular uma hierarquização lógica entre o princípio benéfico (divino) e o princípio maléfico (diabólico), como que se obrigou a fazer reverter numa oposição privativa uma relação que, no plano discursivo — isto é, na própria literatura bíblica —, é concebida como de contrariedade. Sendo da natureza das relações de contradição, mas não das relações de contrariedade, que se uma é verdadeira, a outra é, necessariamente, falsa, esta torsão epistemológica é legitimada por duas pressuposições interconectadas, catalizadoras do discurso teológico: de que este tem um carácter demonstrativo e não argumentativo, e de que é possível provar analiticamente a existência de Deus. A razão primeira desta formulação é que, sendo postulada uma hierarquização lógica entre Deus criador (categoria substancial geral) e o Diabo criado (categoria derivada), decorreria que o primeiro contém o segundo (que o Bem contém o Mal), se a relação não fosse concebida como de oposição entre termos contraditórios (isto é, não mediáveis ou graduáveis). É nesta medida que Tomás de Aquino especifica que a oposição entre Bem e Mal é uma relação privativa, ou seja, que o Mal é apenas definível e conhecível como ausência de Bem (como “*bonum oppositum*”; *Suma teológica*, Quaest. XIV, X, 4).

Se é verdade que, como R. Barnes observou (1985: 15), R. Needham tende a conceber os termos conglomerados em cada uma das colunas do “quadro de opostos” como uma “classe politética”, deve ser reconhecido que, implicitamente, a hierarquização lógica é um problema irresolvido no seu modelo¹⁹. A problemática da hierarquia é, por sua vez, central na elaboração da tese de L. Dumont, que

¹⁸ Concepção que enforma ainda as teorizações de Mary Douglas, para quem, no discurso simbólico, a impureza é definível como um subproduto, como ausência de pureza, no quadro de uma oposição socio-religiosa entre a ordem e a desordem, que coincide com as margens e os interstícios da sociedade; mas Luc de Heusch demonstrou que esta visão decorre directamente da não-autonomização da lógica simbólica face ao sistema de crenças e interditos religiosos - ou seja, da aceitação do preceito de Durkheim de que os quadros do pensamento são função das regras sociológicas (Heusch, 1971: 14-15; cf. 1986: 17-19).

¹⁹ Daqui decorre a angústia pressentida nas páginas finais de *Reconnaissances*, já referidas anteriormente, em que o autor se condena a descobrir homologias entre diferentes níveis de análise, do plano das regras sociais, jurídicas e políticas, ao plano logico-simbólico e finalmente neurológico: (Needham, 1980: 104-105).

se constitui como uma curiosa inversão de certas coordenadas do esquema durkheimiano clássico (nomeadamente a concepção dos sistemas holistas como hierárquicos e não igualitários), mas mantendo intactas as suas premissas ideológicas (o princípio de classificação sociológica) (cf. Gomes da Silva, 1989: 165-173). L. Dumont considera que, sendo a hierarquia (lógica e sociológica), uma relação em que existe, pelo termo “superior”, um “englobamento do contrário”, a distinção dual, que é observável a um certo nível, supõe unidade a um nível “superior” (mais abstracto) (1979: 94, 397). Assim, o Puro, que se opõe, a um nível, ao Impuro, engloba-o, como categoria “superior”, a outro nível. L. Dumont vê esta relação de “englobamento do contrário” como um “escândalo lógico” (próprio dos sistemas holistas), já que faz confluir o princípio de complementaridade binária com o de hierarquização lógica²⁰. A construção deste estranho edifício teórico é possibilitada por um interessante artifício, isolado por R. Barnes: como este autor evidencia, “Dumont trata os contrários como se fossem o mesmo que contraditórios” (1985: 13). Assim, torna-se possível a L. Dumont (como a Tomás de Aquino) que um termo de uma relação de contrariedade englobe o seu contrário, sem ser por isso declarado “poluído” por ele. É, fundamentalmente, em função da mesma ideologia sociológica que também R. Needham subverte o sentido da definição aristotélica dos “contrários”, referindo-se-lhes como “termos opostos que não admitem coisas ou propriedades intermédias” (1980: 51)²¹ — isto é, como se fossem termos contraditórios. R. Barnes conclui assim que é comum a Dumont e a Needham a “tendência para tratar os contrários como se fossem de facto oposições exaustivas e não mediáveis” (1985: 13). Esta tendência é determinada por uma lógica classificatória e estaticista, a qual é incompatível com a constatação de que termos colocados numa relação proposicional de contrariedade podem implicar não apenas a existência de um “termo intermédio” (Barnes, 1985: 13-14), mas mesmo um jogo de “osmose e projecções recíprocas” (Gomes da Silva, 1994: 26).

AMBIGUIDADES

Parafraseando E. Durkheim, poder-se-ia considerar que é da natureza de certos modos de pensamento sociológico opor, quando distinguem, e confundir, quando identificam. Assim, é correntemente confundido o plano lógico e o plano das crenças institucionais e das regras sociais; o plano das classificações (sejam

²⁰ “A formulação mais clara é obtida distinguindo e combinando dois níveis: no nível superior, há unidade; ao nível inferior, há distinção” Dumont, 1979: 400.

²¹ Em *Reconnaissances*, ainda reportando-se a Aristóteles, R. Needham especifica: “Se for admitido que os contrários admitem intermédios, tal não é razão suficiente para os classificar em conjunto” (1987: 52).

elas “primitivas” ou “antropológicas”) e o plano discursivo. Se se pretende instituir uma taxinomia do simbolismo, é então necessário postular que os quadros elaborados têm uma validade classificatória fixa e geral (isto é, que são supra-contextuais), o que pode muitas vezes suscitar desadequações inultrapassáveis entre os quadros, que são estáticos, e os contextos dinâmicos nos quais as relações simbólicas são expressas. Ainda a propósito da proposta de R. Needham, percebe-se mal como é que o “mnemónico” quadro de opostos pode ser sugestivo, conveniente e apto, já que é um dispositivo limitativo que espartilha desnecessariamente as articulações metonímicas (de contiguidade) e metafóricas (de substituição) dos termos postos em relação contextual. É este tipo de procedimento classificatório, que não reconhece ou valoriza a ambiguidade semântica, que cria, como lembrou E. Leach, as condições para a desadequação corrente entre os modelos antropológicos — habitualmente de natureza estática — e a dinâmica social (Leach, 1979: 8)²².

R. Needham justifica a não consideração, numa análise do pensamento dualista, das duas relações lógicas isoladas por Aristóteles, anteriormente mencionadas, do modo seguinte: a oposição entre termos incompatíveis da matéria que é receptível de ambos “tem uma conexão problemática com a contrariedade”, e a oposição entre termos de geração e degeneração “tem que ver especialmente com a ontologia” (1987: 49). No entanto, estas relações não são estranhas ao simbolismo; o que acontece é que elas não são passíveis de serem dispostas num quadro classificatório estático. Por uma razão essencial: na consideração destas relações, o que as define (porventura mais explicitamente que outras) não é o que opõe os termos, mas o que os une: seja o sujeito de geração e de degeneração, ou a matéria receptível de elementos incompatíveis. O “quadro de opostos” camufla ou exorciza a ambiguidade lógica, ignorando que o sentido é apenas uma pequena ilha rodeada de absurdidade por todos os lados²³. Nos evangelhos sinópticos do Novo Testamento, e em particular em Lucas, a segunda relação é explicitamente considerada, no complexo narrativo do baptismo e da tentação de Jesus no deserto: o seu corpo é manifestamente receptivo, primeiro, do Espírito divino, e depois, do

²² “O antropólogo social propõe-se empregar uma terminologia que é completamente isenta de ambiguidade. Por isso adopta (...) uma linguagem de termos especiais que (...) significam apenas aquilo que o antropólogo diz que elas significam, nem mais, nem menos” (Leach, 1979: 103). Por isso, “quando um antropólogo procura descrever um sistema social, necessariamente descreve apenas um modelo da realidade social. Este modelo representa, com efeito, a hipótese do antropólogo ‘sobre como o sistema social funciona’. As diferentes partes do modelo formam assim necessariamente um todo coerente — é um sistema em equilíbrio (...) a situação real, contrariamente, está repleta de inconsistências (1979: 8). “Tudo o que peço é que a natureza ficcional deste equilíbrio seja francamente reconhecida” (1979: 285). Não seria demais lembrar que E. Leach parafrazeia aqui (na passagem em itálico) a réplica de Alice, a propósito de ambiguidade semântica e codificação linguística (L. Carroll, *Alice do Outro Lado do Espelho*, VI, 184).

²³ O equilíbrio de Humpty-Dumpty sobre o muro é precário.

espírito diabólico (Lucas, III, 21-22; IV, 1-13). Não é aqui expressa uma “conexão problemática” com a ideia de contrariedade, mas sim com a de contradição. Por outro lado, só considerando que ontologia e pensamento simbólico são mutuamente exclusivos, e que este, antes de se constituir como um procedimento cognitivo, é um dispositivo classificatório, é possível rejeitar o princípio da relação transformacional entre geração e degeneração, imanente à segunda relação aristotélica ignorada por R. Needham. E, no entanto, toda a estratégia narrativa do Novo Testamento é fundada na consideração da possibilidade de consubstancialidade entre um Deus-pai criador e um Deus-filho criado, entre a humanidade (gerável e degenerável) e a divindade (geradora e degeneradora).

Em geral, a articulação que permite estabelecer uma correspondência causal directa entre a ordem social e a lógica simbólica é a pressuposição de existência de um sistema organizado de crenças colectivas. Este pressuposto é o molde a partir do qual é possível criar a ficção de um pensamento colectivo, consciente (E. Durkheim) ou inconsciente (C. Lévi-Strauss), em acção em certo tipo de sociedades (sem história, sem escrita, sem diferenciação e individuação). No entanto, verdadeiro exemplo de ontologia simbólica, o diálogo da Alice com a Lagarta, no livro *Alice no País das Maravilhas*, sublinha, não apenas que a identidade é definida transformacionalmente, mas quanto é difícil definir uma crença fora do estrito plano da experiência cognitiva individual²⁴.

Se, como C. Lévi-Strauss demonstrou, o conhecimento simbólico tem reconhecidamente uma natureza transformacional²⁵ e os “mitos se pensam entre si” (Lévi-Strauss, 1964: 20), o conhecimento enciclopédico é, por sua vez, caracteristicamente cumulativo, e, através da escrita, fixa e cristaliza pedaços do conhecimento do mundo. Porque pertence à natureza da escrita perdurar, ela possibilita, por um lado, como que uma aplanagem temporal do sentido dos textos (porque “o texto [pode] apenas ter um sentido quando [é] lido”; Iser, 1978: 20)²⁶;

²⁴ Cf. Lewis Carroll, *Alice no País das Maravilhas*, V. À pergunta da Lagarta (“Quem és tu?”), Alice nota que, tendo sofrido tantas transformações morfológicas num só dia, não pode responder (“Eu não sou eu própria”); a Lagarta não pode compreender o problema de Alice porque, lembra esta, não se transformou ainda em crisálida e, depois, em borboleta; inversamente, para Alice, também o desdém da Lagarta em relação a um estado de confusão cognitiva é, para aquela, incompreensível; cf. também Sperber, 1982: 51 seq.

²⁵ O simbolismo procede por modificações descontínuas, mas impondo, aos materiais através dos quais se expressa, a permanente reorganização dos conjuntos - ou seja, uma modificação “não se produz nunca só, mas em correlação com outras modificações” (Lévi-Strauss, 1971: 604).

²⁶ “Nas obras literárias (...), a mensagem é transmitida de duas formas, no sentido em que o leitor a ‘recebe’ compondo-a. Não existe um código comum (...). O sentido de um texto literário não é uma entidade definível, mas, sendo algo, é um acontecimento dinâmico” (Iser, 1978: 21-22). Nesta perspectiva, um texto ficcional não é um código objectivo e determinado, e “são os elementos de indeterminação [no acto de leitura] que permitem ao texto ‘comunicar’ com o leitor, na medida em que o induzem a participar tanto na produção e na compreensão da intenção da obra” (1978: 24).

por outro lado, é admissível que as relações genéticas entre textos não podem ser desvalorizadas²⁷, ao nível da constituição do seu “mitismo” (segundo a expressão de C. Lévi-Strauss), ou, mais especificamente, ao nível da “resposta estética” dos escritores, enquanto leitores dos textos sujeitos a um processo transformacional.

Tendo estas considerações presentes, pretender ilusoriamente que o discurso escrito das ciências sociais, depende apenas, ou sobretudo, de critérios analíticos e de um dispositivo exclusivamente lógico-dedutivo, seria esquecer, como na ficção de J. Goody, que a escrita, produzindo algo mais que “discursos verdadeiros” sobre o estado do mundo, permite menos que aceder à “Verdade”²⁸.

NOTA FINAL

Em grande medida, certos discursos e modelos antropológicos subscrevem e promovem uma visão etnocêntrica triunfalista segundo a qual a função cognitiva da escrita seria, essencialmente, a de oferecer uma “mais-valia” de objectividade, analiticidade e capacidades críticas e abstraizantes à comunicação e discursividade humanas. Para a compreensão desta atitude há, naturalmente, que não perder de vista a história geral dos esquemas de ideias que estão na origem da presença continuada de pressupostos positivistas como os que enformam tal visão. Em particular, tais pressupostos recuperam, como pseudo-axiomas e por via indirecta, uma inadmissibilidade milenar de questionar livre e objectivamente o pressuposto de que no logos bíblico era vertida uma capacidade quase absoluta de cristalização da Verdade, inadmissibilidade que constitui um dos pilares da tradição exegética e hermenêutica cristã. Assim, no domínio específico dos estudos sobre a relação entre as produções da criatividade humana e os contextos sociais onde elas surgem e são preservadas, essa herança revela-se inevitavelmente quando são sobrevalorizadas, num esquema dicotomizador, as virtualidades cognitivas da escrita alfabética (como o meio mais eficaz de ultrapassar as ambiguidades e incertezas próprias da comunicação oral), e a impermeabilidade das produções intelectuais letradas às forças ambiguidadoras e supostamente irracionais do pensamento mítico.

Note-se, contudo, que não é legítimo pretender que estes pressupostos ideológicos sejam pouco mais que prescindíveis. A coerência discursiva de autores que, escrevendo do ponto de vista das ciências sociais, investigam as formas e os modos de expressão do chamado “pensamento simbólico”, é frequentemente

²⁷ E, em particular, ao “grande Código” que é, para a literatura cristã, a Bíblia, compilada e pensada como um todo antes do século V d.C.

²⁸ Sobre os inconvenientes da escrita enquanto meio de acesso ao conhecimento, cf. Platão, *Fedro*, LX, 276a.

minada pela re-afirmação da existência de um fosso intransponível entre duas formas contrárias de pensar e conhecer o mundo (pela simbolização / pela conceptualização), logo complementada por uma necessidade contextual de iludir as consequências teóricas dessa re-afirmação, considerando as qualidades comuns e transitivas dessas duas formas de pensamento. Claro que constatar que também na produção da literatura científica há um papel misterioso desempenhado pelos dispositivos da ambiguidade lógico-discursiva, não significa, necessariamente, pretender eliminá-la, ou, inversamente, de venerá-la em nome de um "império hermenêutico". Mas é, ainda assim, estimulante procurar reconhecer os limites da importância estratégica desses dispositivos, procurando evitar que os pressupostos positivistas continuem a ser um obstáculo embaraçoso à compreensão da ambiguidade lógica na construção do sentido, nos próprios actos de cognição e representação do(s) mundo(s) e do(s) homem(s).

BIBLIOGRAFIA

- AQUINO, TOMÁS DE, *Suma Theologica*, introdução e notas de Josefo Pecci, Paris, P. Lethielleux, 5 vols. 1926-35.
- BARNES, R.H., "Hierarchy without caste", coordenado por R.H. Barnes e D. Coppet, *Contexts and levels, essays on hierarchy*, Oxford, Jaso, 1985, pp. 8-20.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM, edição revista e aumentada a partir da edição crítica anotada francesa, por G. S. Gorgulho, I. Storniolo, A. F. Anderson, S. Paulo, Edições Paulinas, 1985 (Paris, 1973).
- CARROL, LEWIS, *The Complete Illustrated Works of Lewis Carrol, with all 276 Original Drawings*, edição ilustrada, London, Chancellor Press, 1982.
- DETIENNE, M., *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard (N.R.F., Bibliothèque des Sciences Humaines), 1981.
- DUMONT, L., *Homo hierarquicus*, Paris, Gallimard (col. Tel), 1979 (1966).
- GOODY, J., *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press (Themes in the Social Sciences), 1988 (1977).
- GOODY, J., *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge, Cambridge University Press (Studies in Literacy, Family, Culture and the State), 1986.
- HERTZ, R., "The Pre-eminence of the Right Hand: a Study in Religious Polarity", *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, edição coordenada por R. Needham, com prefácio de E. E. Evans-Pritchard, Chicago-London, University of Chicago Press, 1978 (1973).
- HEUSCH, L. de, "préface à l'édition française", M. Douglas, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, traduzido por A. Guérin, Paris, François Maspero (Foundations), 1971 (London, 1967).
- HEUSCH, L. de, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard (N.R.F., Bibliothèque des Sciences Humaines), 1986.
- ISER, W., *The Act of Reading, a theory of aesthetic response* (traduzido pelo autor), Baltimore-London, Johns Hopkins U.P., 1978 (München, 1976).
- LEACH, E. R., *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*,

- London, The Athlone Press (University of London, L.S.E.), 1979 (1954).
- LÉVI-STRAUSS, C., "Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss", M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F. (Bibliothèque de Sociologie Contemporaine), 1960 (1950).
- LÉVI-STRAUSS, C., *Le totemisme aujourd'hui*, Paris, P.U.F. (Mythes et Religions), 1969 (1962).
- LÉVI-STRAUSS, C., *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Le cru et le cuit* (Mythologiques I), Paris, Plon, 1964.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie Structurale II*, Paris, Plon, 1973.
- NEEDHAM, R., (coordenador), *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, Chicago, University of Chicago Press, 1978 (1973).
- NEEDHAM, R., *Reconnaisances*, Toronto, University of Toronto Press, 1980.
- NEEDHAM, R., *Counterpoints*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1987.
- Platão, *Le Banquet, Phèdre*, traduzido, publicado e anotado por E. Chambry, Paris, Garnier-Flamarion, 1980 (1964).
- SPERBER, D., *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann (Collection Savoir), 1974.
- SPERBER, D., *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann (Collection Savoir), 1982.