

Universidade de Lisboa
Instituto de Ciências Sociais



Condições e implicações no estudo da
imaginação na obra tardia de Rodney Needham

Joana Margarida Gonçalo Ferreira de Oliveira

II Mestrado em Antropologia Social

2009

Universidade de Lisboa
Instituto de Ciências Sociais



Condições e implicações do estudo da
imaginação na obra tardia de Rodney Needham

Joana Margarida Gonçalo Ferreira de Oliveira

Tese orientada pelo Professor Doutor João de Pina Cabral

II Mestrado em Antropologia Social

2009

Resumo

No sentido de estudar o conceito de imaginação na obra tardia de Rodney Needham (1923-2006), isolam-se um conjunto de noções forjadas na atmosfera do comparativismo moderno. As noções de classificação, hierarquia, categoria simbólica, função classificatória e causalidade (envolvendo mediação) merecem especial atenção neste estudo, designadamente pelas relações que mantém com ideias recebidas acerca da natureza humana. Para além de um enquadramento teórico e histórico inicial, a primeira parte concentra-se especialmente em *Primitive Classification* (E. Durkheim e M. Mauss) e no estudo comparativo da instituição dos caçadores de cabeça. Na segunda parte, ponderam-se as noções de capital teórico, mudança de aspecto, facto social e ‘representações colectivas’. Com a apresentação do princípio metodológico da classificação politética, tenta-se dar conta do conteúdo objectivo de tais noções nos escritos de Needham entre as décadas de setenta e oitenta. O estudo da classificação simbólica dual na cultura Nyoro releva a importância da estrutura quaternária da analogia, mas, uma vez isoladas as constantes relacionais da oposição complementar e da inversão, apresentam-se motivos para repensar a estrutura quaternária da analogia. Concentrando-se em elementos simbólicos e constantes relacionais que se condensam em imagens sintéticas e em arquétipos e cenas paradigmáticas, o estudo fecha-se com uma enumeração de conceitos analíticos apropriados ao estudo comparativo da imaginação (análise factorial).

Palavras-chave

comparativismo, capital teórico, classificação politética, factores primários da experiência, imaginação.

Abstract:

In order to study the concept of imagination in the latter work of Rodney Needham (1923-2006), it is isolated a set of notions forged in the atmosphere of modern comparativism. The notions of classification, hierarchy, symbolic category, classificatory function and causality (involving mediation) deserve special attention in this study, namely, in respect with their association with received ideas about the human nature. Besides an historical and theoretical framework, the first part is especially focused on *Primitive Classification* (E. Durkheim and M. Mauss) and on the comparative study of the institution of head-hunting. In the second part, the notions of theoretical capital, change of aspect, social fact and 'collective representations' are considered upon. With the presentation of the methodological principle of polythetic classification, the study tries to assess the content of such notions in the writings of Rodney Needham between the seventies and the eighties. The study of dual symbolic classification in Nyoro culture highlights the importance of the quaternary structure of analogy, but, once the relational constants of complementary opposition and inversion are isolated, there are motives presented arguing to rethink the quaternary structure of analogy. Concentrating on symbolic elements and relational constants which cohere in synthetic images and archetypes and paradigmatic scenes, the study finishes with an enumeration of analytical concepts appropriated to the comparative study of imagination (factorial analyses).

Key-words

comparativism, theoretical capital, polythetic classification, primary factors of experience, imagination.

Agradecimentos

Ao Professor João de Pina Cabral, meu orientador, pelas perspectivas agudas e pelo efeito tremendo que tiveram na dissipação de miopias minhas. A confiança com que depositou a obra de Rodney Needham debaixo da minha caneta foi essencial.

À Professora Susana Matos Viegas, cuja presença constante e o interesse cometido no debate e na condução de ideias têm sido essenciais e estruturantes.

Aos meus pais e irmã. Às minhas amigas e aos meus amigos. Ao Nuno.

Índice

Introdução

Capítulo I

| | |
|------------------------------|---|
| Ideia de comparativismo..... | 3 |
| Problemas de tradução..... | 5 |

Capítulo II

| | |
|---|----|
| Cisão psicológica..... | 10 |
| Cisão sociológica..... | 13 |
| Arranjo nocional..... | 17 |
| Aspecto-mola da ‘função classificatória’..... | 22 |
| Tenacidade do conceito de causalidade..... | 26 |
| «Skulls and Causality»..... | 31 |

Capítulo III

| | |
|---|----|
| Capital Teorético..... | 38 |
| Mudança de aspecto e ‘representações colectivas’..... | 41 |
| Princípio metodológico da classificação politética..... | 47 |
| Classificação Simbólica Dual..... | 51 |
| Qualidade ou valor semântico dos símbolos..... | 57 |

Capítulo IV

| | |
|---|----|
| Alguns factores primários da experiência..... | 62 |
| Imagens sintéticas..... | 65 |
| Arquétipos..... | 69 |
| Fantasias Evasivas..... | 74 |
| Cenas paradigmáticas..... | 78 |

| | |
|-----------------------|-----------|
| Conclusão..... | 81 |
|-----------------------|-----------|

| | |
|--------------------------|-----------|
| Bibliografia..... | 83 |
|--------------------------|-----------|

«Em todos os seres da natureza de que nos apercebemos, notamos, primeiro que tudo, que há neles uma relação consigo próprios. Talvez pareça estranho ouvir afirmar aquilo que por si é evidente; contudo, só depois de se estar de acordo quanto ao que é conhecido se pode, em conjunto, caminhar em direcção ao que é desconhecido.»

J. W. Goethe, *Afinidades Electivas*

«One should not say “I think” but “it thinks”, just as one says “it is lightning”»

G. C. Lichtenberg

«A consistent interpretation of these social facts is that over and above the immediacy of our concerns, human existence has no significance of a kind to still the heart's unrest»

Rodney Needham, *Circumstantial Deliveries*

Introdução

A obra de Rodney Phillip Needham (1923-2006) descreve um arco na história da antropologia social cuja dimensão extravasa enormemente os limites deste trabalho. Não apenas porque o meu foco de interesse é somente o estabelecimento das condições de possibilidade de um estudo antropológico da imaginação, mas essencialmente porque os problemas e os domínios de inquirição a que Needham se dedicou exigiram-lhe uma acuidade analítica e uma erudição prolixa tais que só as posso desejar transmitir na confiança de que, terminada a leitura, elas tenham produzido o efeito inesperado que por momentos presenti.

Se a obra de Needham recorta um horizonte teórico vasto no quadro da história da antropologia, o problema das bases epistemológicas e ‘psicológicas’ no estudo da imaginação demarca um domínio alargado na obra do autor. Para o colocar de um modo brutal, trata-se, inicialmente, da inquirição acerca dos fundamentos da classificação analógica no estudo das representações. Cronologicamente, os pontos extremos pareceram-me ser *Structure and Sentiment* (1962) e *Counterpoints* (1987), ou seja, praticamente toda a obra publicada pelo autor. Contudo, *Belief, Language, and Experience* (1972) marca definitivamente um momento no estudo da imaginação. É essa monografia que enquadra as considerações da primeira parte desta investigação, a começar pela colocação do problema que, em secções distintas, levanta os problemas epistemológicos que Needham nos convida a problematizar e os dilemas ‘psicológicos’ que o conceito verbal ‘crença’ lhe exigiu ponderar.

Depois, por meio de uma leitura de *Primitive Classification* (E. Durkheim e M. Mauss 1963 [1903]), isolam-se criticamente as noções que para Needham lançaram as primeiras bases para uma epistemologia comparativa, quer dizer, para um estudo integrado das formas de construção das sociedades e das formas das suas representações. No final, é a leitura de “Skulls and Causality” (1974) que demonstra as dificuldades e as insuficiências da tonalidade sociológica do comparativismo moderno.

Na segunda parte, a bibliografia estende-se até ao princípio da década de oitenta. A partir de uma leitura de “Right and Left in Nyoro Symbolic Classification” (1967), o foco de interesse passa a ser a exploração autónoma das representações e o conjunto de qualificações teóricas e metodológicas feitas por Needham em ensaios como “Polythetic Classification. Convergences and Consequences” (1975) e “Analogical Classification” (1980). O último é uma análise conceptual do quadrilátero da analogia implicado em qualquer classificação simbólica dual. Trata-se de uma aula que Needham deu na

Universidade de Toronto em 1978 e que marca uma viragem decisiva nas suas inquirições acerca da imaginação. Ao repensar a oposição binária, o autor foi levado a afastar-se da exclusividade das análises estruturais e, portanto, a conceber que as tendências do pensamento e da imaginação humana, na recorrência global de um conjunto de símbolos e de constantes relacionais, não menos que na ‘concepção’ de imagens sintéticas e complexos simbólicos possuindo uma dimensão arquetípica, exigem um estilo de análise que não se coaduna com o pressuposto do carácter sistemático das representações colectivas, demasiado cedo rendido à reivindicação da inventividade individual ou, por outra, à ideia de que as construções da imaginação são álibis para intenções e manipulações mascaradas pelo andamento dos processos históricos.

Ainda na segunda parte, o argumento que em diferentes instâncias Needham associou com o princípio metodológico da classificação politética é apresentado como qualificação ao estudo do domínio da representação. Isto fez-me perspectivar a politetia para além do problema da endo- e da exo-classificação dos factos sociais em antropologia social. Quer dizer, o foco não foi tanto o problema das tipologias nem o problema das condições da comparação de factos sociais na perspectiva integrada das instituições e das representações colectivas, mas o estudo de constantes relacionais implicadas em qualquer classificação simbólica (estrutura quaternária da analogia) como subsidiário do levantamento de elementos simbólicos ou unidades semânticas que não se podem presumir pertencer exclusivamente a qualquer modo de classificação, mas cuja descrição desencrava uma ordem de fenómenos analisada autonomamente.

Na terceira e última parte, os princípios metodológicos isolados são instrumentalizados, no quadro da leitura de *Primordial Characters* (1978) e outros textos dos anos oitenta, no sentido de mostrar como a imaginação requer uma análise factorial que nos coloca como que aquém e além da concepção dos sistemas de representação. Se as unidades semânticas constituem pólos de atracção do pensamento e da imaginação, as noções de imagens sintéticas, arquétipos, fantasias evasivas e cenas paradigmáticas designam complexos simbólicos formados por concatenação e conjugação esporádica daquelas unidades semânticas. Num caso como noutro, Needham convida-nos a apreender as fantasias da imaginação como envolvendo operações detectadas no quadro de uma psicologia profunda, isto é, no quadro de uma inquirição em que os elementos e as sínteses são operações dum inconsciente imaginativo que não se podem explicar nem por apelo à inventividade individual nem por recurso à instrumentalização social.

Capítulo I

Ideia de comparativismo

A ideia de comparativismo em R. Needham é inseparável de uma leitura da história da antropologia social. Na leitura desta, o autor desacreditou qualquer postura reificante. Os tempos mudam e continuarão certamente a mudar. Não há linhas ideológicas contínuas nem indicações absolutas a apontar a direcção certa. É preciso relativizar genealogias demasiado rígidas quando procuramos determinar o contributo específico das nossas inquirições no quadro mais vasto das ciências humanas. Escreve:

a antropologia social [...] não tem qualquer passado unitário e contínuo *pele menos no que diz respeito às ideias, e são certamente estas que devem ser decisivas*. Há tantas linhas separadas e ramificadas de tradição intelectual quantas o antropólogo social possa desejar reconstruir. Um grande número de pensadores no passado escreveram *acerca das formas sociais da experiência humana*, e é amplamente arbitrário alvitrar abstrair das suas perspectivas divergentes e por vezes irreconciliáveis uma tradição comum e em desenvolvimento que possa ser tomada como a história da antropologia social. (1970 [1968]: 36, itálicos aduzidos)¹

Se existir alguma especificidade no contributo ou no valor da antropologia social, ela encontra-se ao nível das *ideias*. É na história das ideias que o etnógrafo ou o comparativista selecciona aquelas que considera essenciais para as suas inquirições científicas. Para Needham, o facto de se demarcar ‘ideologicamente’ é suficiente para distinguir a antropologia social de todas as outras ciências humanas – no sentido em que também todas elas se demarcam e se especificam historicamente pelas ideias que seleccionam na sucessão convulsa dos seus predecessores. São as ideias que são decisivas. ‘Decisivo’ diz-se daquilo que dissipa dúvidas ou hesitações; decisivo é aquilo que é premente, determinante. As ideias, por conseguinte, conduzem as inquirições e, para Needham, é essa relação com as ideias que algumas ciências partilham debaixo do adjectivo ‘humanas’ (cf. 1981). Ora, em *Belief, Language, and Experience*, aquando da investigação dos critérios de distinção do conceito verbal ‘crença’, o autor introduz uma citação essencial para se compreender o que tinha em mente quando, quatro anos antes, se ocupava com o carácter decisório das ideias:

¹ Para evitar repetições, optou-se por não incluir nas referências bibliográficas que aparecem no corpo do texto o nome do autor; excepção feita a *Primitive Classification*. Todas as traduções são da responsabilidade da intérprete (com excepção de duas citações que se mantiveram na língua original por relevância da língua).

o termo crença refere-se apenas à condução que a sua *ideia* me dá, e à sua influência subjectiva naquele prosseguimento das actividades da minha razão que me confirmam na ideia, e que no entanto o faz sem que eu esteja na posição de dar especulativamente conta dela. (I. Kant *apud* 1972: 106)

A ideia consiste numa influência subjectiva que me confirma, ao cabo das actividades da minha razão, na própria ideia. Por ‘actividades da minha razão’ Needham entende, na problemática em apreço, os objectos, os métodos e as teorias dos quais os investigadores se socorrem. Considera que é por meio deles que as ciências humanas *podem dar intelectualmente conta da ideia* que guia as suas realizações propriamente empíricas. A diferença, relativamente a Kant, está em que é possível *dar conta da influência subjectiva da ideia*, e desmascará-la, recusá-la se necessário for. Mas isso só é possível se partirmos do reconhecimento de que os objectos não estão decididos de uma vez por todas; os métodos apenas contemplam regras processuais básicas; e as teorias, exigindo um baixo nível de abstracção, distinções analíticas elementares e termos técnicos na maioria bastante simples, não se tornam nunca num corpo teórico fixado de uma vez por todas (cf. *idem*: 37).

Apesar de enumerar os aspectos concernentes à delimitação de objectos, métodos e teorias, Needham convida-nos a traçar uma linha de demarcação clara entre métodos, por um lado, e teorias e objectos, por outro. A ideia do comparativismo, com efeito, designa neste contexto um corpo teórico, um esquema que se serve de toda uma aparelhagem técnico-metodológica (*methods*) para explicar os objectos ou os assuntos (*subject matter*) debaixo de consideração. Isto não quer dizer que os métodos são matéria para uma história de sucessivas revisões e que as teorias e os objectos que isolam ou identificam se mantêm inabaláveis, mas apenas que, para se *criticar*, para se suspender a *influência subjectiva da ideia* ou, por outras palavras, para se abandonar teorias – é preciso introduzir a distinção que queremos compreender. O que há a reter, para já, é que toda a aparelhagem técnica do antropólogo deve ser abandonada se, em termos empíricos, não servir a ideia que o influencia, ou seja, se não se adequar aos postulados que determinam a orientação geral da *démarche* científica. E que, inversamente, a única maneira de as ciências humanas, e portanto a antropologia social, se relacionarem com os corpos teóricos legados pelos seus predecessores consiste em testar o valor das ideias contra a evidência empírica enquadrada pelas aparelhagens técnico-metodológicas de que se servem. É como se pudéssemos dizer que o empírico é a condição necessária do desabamento do teórico ou do ‘ideológico’. E de acordo com

esta espécie de dialéctica da teoria e da prática (cf. 1972: 187) pode, em princípio, concluir-se aquilo que o autor conclui uma década mais tarde:

não existem artimanhas na investigação, nem métodos privados, nem origens obscuras do entendimento. Todos nós sabemos que, dados tempo e oportunidade, poderíamos mudar de uma ciência humana para outra e trabalhar honestamente; e isto é assim porque não existem concepções comuns acerca da investigação, acerca de em que é que consiste trabalhar como deve ser. *A questão, então, é apenas a do que fazer em particular.* (1981: 15)

O que fazer em particular? – Ou seja: qual é o propósito que Needham ‘selecciona’ na história da antropologia? É a própria ideia do comparativismo; a ideia, como diz no artigo citado, da *comparação das formas de construção das sociedades e das suas versões da realidade*. Ora é essa ideia que nos convida a questionar a propósito dos seus objectos (“o quê?”), dos seus métodos (“como é que?”) e das suas teorias (“o que é?”). O questionamento sistemático de todos estes aspectos constitui o meio de dar intelectualmente conta da ideia de comparativismo (crítica).

Problemas de tradução

Para estudar a imaginação na obra tardia de Rodney Needham, *Belief, Language, and Experience* (1972) é a charneira em que nos devemos encontrar inicialmente. A monografia tem uma posição relativamente central no conjunto da sua obra e este estudo pressupõe que essa centralidade pode ser teoricamente apreendida à margem do tratamento do *conceito verbal* ‘crença’; que ela é, por conseguinte, não apenas cronológica mas fundamental na orientação das inquirições subsequentes do autor.

R. Needham apresenta o que considera as *circunstâncias menores* da investigação a que se dedicou nessa monografia por meio de uma pequena narrativa versando acerca de um sonho em que conversava com os Penan (cf. *idem*: 1-2). Em campo, lutava com dificuldades para construir proposições gramaticalmente correctas, designadamente proposições do tipo *Eu acredito em Deus* (*belief-statements*). Isso frustrava-o, porque se a coisa continuasse assim nunca poderia questioná-los acerca da relação que mantinham com Peselon. Peselon era uma personagem espiritual cujos atributos pareciam corresponder aos que fazem a absoluta preeminência de Deus num universo em que ‘Eu acredito em Deus’ tem todo o sentido. Mas, que quisesse construir ‘Eu acredito em Deus’ convencido de que os Penan saberiam de que é que estava a falar, pareceu-lhe implicar um conjunto de pressupostos bem curioso. Apercebeu-se de que, pelo simples facto de pretender dizer ‘Eu acredito em Deus’, estava a supor que os Penan o entenderiam. Supunha que a sua proposição, contanto que gramaticalmente correcta em Penan, ecoaria aos ouvidos deles com o preciso sentido que lhes queria

transmitir. Supunha que eles sabiam o que é que ele queria dizer com *acreditar*, isto é, supunha que ele e os Penan se entenderiam na mesma crença.

Ora foi este encavalitamento de pressupostos que levantou a seguinte ordem de inquirições: o que é que me faz supor que o *conceito verbal* crença designa um conjunto de experiências, proposições ou acções *denotando a mesma capacidade humana* ou o *mesmo estado interno* universalmente distribuído? O que é que me faz supor que “Peselong”, que *reconheci* à luz das características atribuídas a Deus de acordo com o inglês standard, activaria nos Penan o mesmo tipo de resposta que se activa em mim quando digo ou quando ouço Eu acredito em Deus?

Ora Needham estivera com os Penan (Borneo, Indonésia) em 1951-1952 e depois em 1958. Entretanto, passaram-se duas décadas entre a conversação onírica e o princípio do trabalho de campo com os seus interlocutores. Durante esse tempo há de facto sinais de que o problema foi mais ou menos constante nas suas inquirições. Em *Structure and Sentiment* (1962), Needham concluía que um certo vocabulário psicológico não devia ser tomado como resposta a problemas que a análise estrutural e o ponto de vista sociológico prometiam resolver melhor (1962: 118-126). Até *Belief, Language, and Experience*, toda uma terminologia servindo-se de sentimentos, de emoções, de valores e demais conceitos verbais provendo o fecho da argumentação antropológica pareceu-lhe na maior parte dos casos resultar bastante insatisfatória. Recusou-a, procurou alternativas de modo mais ou menos sistemático, em investigações acerca dos sistemas prescritivos e no quadro mais vasto da classificação simbólica. Entrementes dava mostras de uma capacidade notável de apreensão das bases etnográficas mais longínquas nesses domínios tradicionais da antropologia social. Em torno de E. Evans-Pritchard, acompanhado de outros antropólogos, traduziu, estudou e desafiou autores claramente associados com a Escola Francesa e com o estruturalismo, que reconhecidamente introduziu, ao lado de E. Leach e de M. Douglas, no universo anglófono².

Belief, Language, and Experience, porém, abre-se com uma postura bem diferente. Needham já não considera que o vocabulário psicológico deve ser substituído pela análise estrutural ou sociológica nos casos em que se justifique. O autor alterou o aspecto do problema com que se tinha deparado anteriormente. A recusa do vocabulário

² Se pretendêssemos explorar o verdadeiro alcance da chamada de atenção que R. Needham faz relativamente à necessidade de prestar alguma “atenção profissional” (1967: 10) à tradução de textos como os de A. M. Hocart, E. Durkheim, M. Mauss, C. L.-Strauss, A. van Gennep, etc., abrir-se-ia uma linha de investigação muito mais vasta que a que supõe o presente estudo. Ela teria que começar por ajustar a sua bibliografia de forma a nela integrar E. E. Evans-Pritchard e o contexto em Oxford de uma Antropologia Britânica à procura do legado da originalidade de outros estilos de inquirição.

psicológico nos anos sessenta transmutou-se na ideia de que as análises sociológicas e/ou estruturais não conseguem dar conta de problemas ‘psicológicos’. Escreve:

a antropologia social dedicou a sua atenção quase exclusivamente às formas sociais, tanto ideológicas como comportamentais, mas dificilmente às formas intrínsecas da natureza humana. A variabilidade das representações colectivas tem sido constantemente evidenciada, e foi por vezes tomada como a própria justificação do seu objecto académico; mas os antropólogos escreveram comumente como se as faculdades essenciais do próprio homem, nomeadamente, as capacidades com as quais a humanidade inventou e respondeu às formas sociais da ideação, fossem constantes e já conhecidas. (1972: 2)

A monografia sobre a *crença* transforma-se, conseqüentemente, num estudo prolixamente documentado acerca da inadequação da ideia de que as capacidades humanas já eram conhecidas e de que tinham sido convincentemente discriminadas no quadro da própria análise sociológica ou estrutural que anteriormente privilegiara. A vastidão imensa dos domínios de investigação a que o conduz o conceito e as proposições da crença parece entretanto um poço sem fundo, no qual explora os porquês e as conseqüências dos desajustes que sentira no seu sonho com os Penan. A partir de então, o estudo dos factores primários da experiência humana torna-se numa análise pormenorizada e implacável (em alguns manuais lê-se ‘austera’) de conceitos e de ideias preconcebidas acerca do conteúdo objectivo da noção de experiência humana.

A monografia entretanto fecha-se com um conjunto de preocupações acerca do relativismo congénito de qualquer discurso versando acerca da experiência humana, quer se trate da universalidade da crença, quer se do estudo de constantes ideacionais que não se podem decididamente perspectivar a partir da tonalidade sociológica dominante. Quanto à crença, em si mesma, escreve citando L. Wittgenstein (1889-1951),

não existe nenhuma razão para pensar que as expressões da crença são tão notáveis ou singulares que o conceito merece uma atenção especial. ‘Crença’ é de facto uma palavra de usos extremamente ramificados e estendidos, mas não existe nada essencialmente inusitado sob estes aspectos. O seu uso também parece frequentemente confuso, mas neste aspecto é meramente semelhante a outros verbos psicológicos; ‘nem’, em tais verbos, ‘podemos esperar outra coisa’ (1967a, sec. 113). (1972: 123)

Ora *experiência* e *linguagem* designam, no título da monografia, dois circuitos à volta da *crença*. *Experiência* designa o circuito que leva Needham a explorar a possibilidade de uma filosofia empírica da mente num longo período da história das ideias (moderna e contemporânea). Parece que a experiência é a articulação situada de um conjunto reconhecido de categorias fixas da/na mente humana. As operações mentais e estados internos que essas categorias isolam, e o rol de faculdades humanas que implicam não

são suficientes, nem em número nem em qualidade, para dar comparativamente conta das etnografias que interpreta. Não parece estar aí o conjunto de critérios que organizariam os múltiplos fenómenos a acomodar debaixo da noção de experiência humana. Se procurarmos bem, defende, os conceitos verbais de que nos servimos para dar conta dela não parecem demarcar nada de estável, nada a partir do qual se poderiam conceber as similitudes ou constâncias relacionais cujas ocorrências regulares que designariam predisposições do pensamento e da acção humana.

A instabilidade da noção de experiência torna necessário fazer um outro circuito. Pela *linguagem* podemos descer ao fundo dos tempos nas cadeias etimológicas, depois cruzá-las com as condicionantes históricas, e assim determinar o valor ideológico, profundamente circunstancial, que as nossas proposições acerca da experiência humana carregam. À primeira aproximação, parece que é possível determinar o alcance preciso daquilo que dizemos quando dizemos que por exemplo a crença é um conceito verbal permitindo a realização efectiva de um estudo comparativo sobre aspectos da experiência humana directamente relacionados com a ‘religião’ e outros domínios de investigação em antropologia social. Quer dizer, parece possível *traduzir* a crença e as suas expressões.

Mas quando essa análise semântico-ideológica se cruza com a filosofia de L. Wittgenstein e com todo um ambiente filosófico preocupado com os usos e com os fundamentos da linguagem, Needham é levado a esmigalhar as certezas que possamos ter acerca da relação que a própria linguagem mantém com a experiência e, finalmente, a dissolver a ideia de que a mente humana nada mais é do que um conjunto de categorias dando conta de faculdades por meio das quais todos os seres humanos experienciaríamos o mundo de acordo com a variabilidade da cultura no quadro da qual lhes foi dado nascer.

O resultado é que a multiplicidade de expressões da crença, e doutros conceitos verbais análogos, não se acomoda por tradução, porque essas expressões não parecem denotar nada de efectivamente discriminável na experiência humana. Isso deve fazer-nos desconfiar delas quando o seu uso é tão recorrente, e fazer-nos adoptar o ponto de vista da linguagem ou da *interpretação*. O próprio desses conceitos, afirma finalmente Needham citando F. Waismann (1896-1959), é poderem ser agrupados num conjunto bastante curioso:

Existe um grupo de palavras tais como ‘facto’, ‘evento’, ‘situação’, ‘caso’, ‘circunstância’, que apresenta um tipo de comportamento excêntrico. Podemos dizer que essas palavras servem como molas: é maravilhosa a quantidade de coisas que podemos colocar nelas... Até agora são

bastante úteis; mas assim que nos focamos nelas e perguntamos, e. g., ‘O que é um facto?’ elas manifestam uma tendência para desaparecer. O aspecto-mola é de longe o mais importante de todos. (1968 *apud. idem*: 125)

Crença, pensamento, imaginação, etc., são conceitos tão gerais que parecem designar exactamente o mesmo sob a variabilidade estonteante de formas de vida em que são empregues de acordo com a sistemática das representações colectivas. O *aspecto-mola* está em termos a ilusão de que existem determinadas manifestações que o são de um substrato fundamentalmente invariável, fundamentalmente idêntico. Esse aspecto da generalidade faz-nos supor que existem acções e expressões que reenviam ao mesmo conjunto de categorias ordenando as ideações colectivas e individuais, de tal modo que *traduzir* parece implicar encontrar um fundo de mesmidade entre traduzido e tradutor, qualquer coisa a partir da qual as acções, as expressões e mesmo os pensamentos se estabilizam na própria tradução enquanto mútuo ajustamento dos vocabulários psicológicos em quaisquer ideologias classificatórias.

À luz de *Belief, Language, and Experience*, quando se trata de ‘psicologia’, a tradução tem no entanto que ser substituída pela interpretação dos conceitos verbais. Não somente no caso da crença, mas, segundo Needham, também com *agir, ver, significar, pensar, imaginar*, etc., as perguntas que inicialmente se colocara a propósito dos Penan e de Peselon envolviam implicitamente dois pressupostos: a assunção da distribuição universal de determinados estados internos, e a possibilidade de estabelecer correspondências entre entidades apenas pelo estabelecimento do sistema das representações colectivas em diferentes formas de vida social, quer dizer, pela sua tradução de acordo com o arranjo social.

A *imaginação* surge a título de contra-exemplo da crença, a propósito do problema da concepção da classificação como exigindo o estilo de inquirição que Needham propõe e que temos que elucidar (*idem*: 134-135). Para o autor, a concepção da classificação envolve um dos desafios mais fundamentais de qualquer etnógrafo ou de qualquer comparativista, não somente o de traduzir a peculiaridade de uma ideologia classificatória, mas o de o fazer na base da sua própria linguagem, - o que efectivamente exige “o rebentamento silencioso e paciente das categorias ao longo de todo o campo do pensamento.” (Waismann 1968 *apud. idem*: 203)

Capítulo II

A cisão psicológica

À distância, a filosofia da história de Auguste Comte (1798-1857), e bem assim a influência que esta teve em figuras destacadas da Antropologia Britânica como E. B. Tylor (1832-1917) e J. G. Frazer (1854-1941), revelou-se decepcionante no estudo das terminologias psicológicas nativas. Foi Comte, porém, quem por vez primeira questionou a integridade epistemológica da psicologia no quadro do comparativismo.

Em síntese, a classificação comtiana das ciências traduzia, no estado científico-positivo, o ponto culminante do desenvolvimento da razão europeia. O espírito humano ter-se-ia desenvolvido, em todas as ciências e em todas as sociedades, pela passagem progressiva entre três estados, teológico e fictício, metafísico e abstracto, e, finalmente, científico e positivo. Estes estados diferenciavam-se na medida em que manifestavam a totalidade de um estilo de pensamento exigindo formas concomitantes de construção ou reorganização das sociedades. A física social, profetizava Comte, era a derradeira ciência de inquirição positiva, aquela cujo mérito comprovar-se-ia ser o da reforma do espírito humano e das suas instituições.

No estado científico-positivo, a orientação metodológica dominante era a observação externa (astronomia, físico-química e fisiologia), consistindo na ordenação dos fenómenos naturais por semelhança e sucessão regular no espaço-tempo. A presença pontilhista das mesmas características num conjunto de fenómenos permitia agrupá-los numa classe, de tal modo que tudo quanto se conhecesse de um dos fenómenos, conhecia-se igualmente dos outros (princípio da substituição). A categoria, ou designação da classe, expressava tudo quanto havia para saber acerca de quaisquer dos fenómenos particulares pertencentes à classe; ela retirava das características definidoras dos fenómenos, a essência que os separava, em bloco, de todos os outros. Por outro lado, como os fenómenos se sucediam no tempo, e portanto contavam-se em quantidades desiguais, as classes que contivessem mais fenómenos subordinavam, pela maior generalidade, a ordem de conhecimentos das classes menos gerais – ou referindo-se a fenómenos mais particulares. Ora os fenómenos mais particulares de todos, os fenómenos mais resistentes ao saber ou ao estilo de categorização do espírito positivo, eram precisamente os fenómenos sociais. Era no estudo destes que se impunha uma aplicação directa dos métodos que o espírito positivo já tinha levado a aplicar em todas as outras ciências positivas.

A sociologia devia estudar factos sociais, não as fantasmagorias e as ideias abstractas da psicologia teológico-metafísica. O método devia ser o da observação externa, não o da observação interna, anárquica e obscurantista, que faria redundar no senso comum as elucubrações acerca da natureza humana. Epistemologicamente, a fisiologia tinha prevalência sobre qualquer psicologia, visto que o homem como ser vivo é mais geral do que o conjunto do indivíduo e do seu corpo. Por outro lado, que o homem seja um ser vivo, no calor da sociedade pós-revolução, significa para a física social que ele é vivo não só fisiológica mas também espiritualmente. A sociologia, por conseguinte, deve ponderar dois grandes critérios na definição do ser humano, o critério natureza e o critério espírito ou cultura, ambos perspectivando o homem exteriormente, de forma a liquidar qualquer auto-contemplação do indivíduo por si mesmo e a demonstrar como as acções e os pensamentos dos indivíduos particulares são meras abstracções da própria lei mais geral do espírito, e portanto instanciações circunstanciadas de um conjunto de fenómenos governados por leis análogas às das outras ciências naturais e às da totalidade das ciências como um todo.

O estilo hierárquico da classificação comtiana forjou uma dualidade, uma cisão que fará a história dos primórdios da psicologia experimental, mas cujo alcance, na história das ideias, refere a dualidade do humano enquanto objecto específico das ciências humanas: a cisão natureza/cultura (bem mais do que indivíduo/sociedade, visto que esta última é um aspecto derivativo da primeira). Depois de Comte, por um lado, naturalista, acentuar-se-á uma linha fisicista em que a fisiologia empresta os métodos analíticos e mecanicistas utilizados na apreensão dos factos psíquicos humanos. É o lado da explicação, da formulação de leis gerais descrevendo a psique na sua aparência sensório-motora, pela manifestação quasi-exclusiva do aspecto, dado à observação exterior, da sua profundidade orgânica. Por outro lado, porém, uma linha humanista resgata o critério categorial da cultura e está preferencialmente reservada às especulações filosóficas e sociológicas. O facto psíquico surge então como uma consciência requerendo métodos holísticos e finalistas de compreensão. Estes revelam tipos qualitativos ou modelos ideais historicamente construídos, por vezes inconscientes, que convencem que o psiquismo deve ser descrito à luz do seu valor funcional, quer dizer, como resposta adaptativa e vital do indivíduo ao meio, quer se trate da sociedade/cultura, quer se trate da natureza/mundo.

Ora quando Émile Durkheim (1858-1917) se debate com o problema epistemológico de definição da sociologia, coloca-se preferencialmente na linha humanista que pensa o facto psíquico como função circunstanciada do meio histórico-

sociológico. Foi assim que repensou os postulados do positivismo de A. Comte, introduzindo alterações que vale a pena ponderar aqui na exacta medida em que Needham releva uma distinção no comparativismo entre a primeira e a última metade do século XIX, convidando-nos a perspectivar diferentemente os contributos de Comte e Durkheim para o estudo dos fenómenos sociais. O autor escreve, em 1981, um autêntico fresco versando acerca da atitude intelectual da época em que se sedimentou, não sem controvérsia, o projecto comparativista:

não foi senão aquando do Iluminismo que uma teoria empirista do conhecimento se conjugou com a etnografia da exploração global para prover as premissas dos nossos estudos modernos; e não foi senão aquando da última parte do século dezanove que a história natural se conjugou com uma revulsão moral contra a escravatura na instituição daquelas sociedades privadas e corpos instruídos, encontrando-se fora das universidades, que estabeleceram *formalmente* o que se tornou conhecido como antropologia social. (1981: 11, itálico aduzido)

O realismo social de E. Durkheim mantém certamente a noção da sociedade como um todo, um organismo que dependente das partes que o compõem (indivíduos, instituições e representações), mas que as transcende; mantém também a noção de que este todo se explica por recurso a um conjunto de características específicas, e de que é a presença ou ausência destas características em cada uma das sociedades consideradas que por sua vez permite situá-las, civilizacionalmente, umas por relação às outras.

A sociedade depende realmente dos indivíduos que a compõem, mas o sociólogo estuda-a preferencialmente do ponto de vista da dependência real do indivíduo face à sociedade. A sociologia deve descrever o arco que vai da acção social às instituições onde esta se manifesta idealmente. Essa manifestação não é apenas uma transcendência do colectivo sobre o individual, mas a transcendência da própria sociedade num pensamento que é a outra metade de uma acção concertada ou colectiva.

Entretantes, porém, o autor rejeita que a psicologia do seu tempo faça parte de um ou de dois estados atrasados relativamente ao estado positivo. Na verdade Durkheim complexifica o esquema de definição da sociologia como disciplina científica. Em “La sociologie et son domaine scientifique” (1900) considera que se a sociologia deve dar conta do desenvolvimento orgânico das sociedades, então tem que integrar os contributos de outras áreas do saber (nomeadamente daquelas que se dedicam ao estudo da religião), visto que é própria tecedura dos factos sociais que o exige.

Do ponto de vista da cisão psicológica instaurada por Comte, Durkheim concebe que ora o indivíduo se objectiva socialmente como um elemento de uma grande

estatística (o homem-número que se distingue dos outros homens pelo estatuto e em última instância pela moeda enquanto instrumento universal de medida), ora o indivíduo, enquanto consciência, se reclama como uma espécie de sujeito libertário do conhecimento, singularidade livre e de direito interrompendo o curso da sociedade, esforçando-se por objectivá-la e reivindicando a sua liberdade intelectual, a sua razão. É evidente que, entretanto, esse indivíduo talvez se confunda com a própria imagem do sociólogo enquanto ideólogo, quer dizer, enquanto sujeito fornecendo à sociedade o esclarecimento dos seus próprios dinamismos. Ainda assim é talvez aqui que se deve procurar a diferença entre a *etnografia da exploração global* e a *revulsão moral contra a escravatura...*

A cisão sociológica

Primitive Classification (1963 [1903]), de E. Durkheim e Marcel Mauss (1872-1950), representa um momento marcante para a ideia de comparativismo segundo Needham. O autor traduziu o ensaio em 1963. Na introdução que escreveu, defende que se trata de um texto essencial por se concentrar em dois problemas cardinais da antropologia social: os princípios da classificação simbólica (oposição binária) e a tecnicidade da tradução³. Não obstante, na sua introdução dedica-se a uma análise pormenorizada que dinamita o argumento por identificação de inconsistências etnográficas, falhas metodológicas e premissas teóricas injustificáveis. A teoria causal-evolucionista e um arranjo nocional cujo conteúdo objectivo Needham considera obscuro – concretamente, as noções de função classificatória, categoria simbólica e hierarquia – são inseparáveis de uma tonalidade sociológica do comparativismo moderno. São as múltiplas implicações dessa tonalidade que Needham recusa nas suas próprias investigações, antes e depois de *Belief, Language, and Experience*.

Na introdução, apresenta a importância do ensaio com recurso a um paralelismo bastante curioso entre a experiência de um invisual que recupera a visão e a de um antropólogo que pretende analisar um sistema de classificação simbólica. Refere-se ao caos originário de formas e de cores que o invisual encontra nas primeiras impressões visuais providas do ambiente que o rodeia, e ao facto de só a pouco e pouco, e certamente num processo ofuscado e vertiginoso, uma *ordem se lhe representar delineando contornos* entre as coisas, *diferenciando impressões* dos outros homens, dos

³ Na monografia introdutória *Symbolic Classification* (1979: 12, 25-29, 56-57, 60, 67), a teoria e as ideias de Durkheim e Mauss em *Primitive Classification* surgem a cada passo: na definição de classificação, na enumeração das formas de classificação, nas teorias explicativas acerca da classificação, e como contraponto dos exageros das análises estruturais.

animais, dos objectos, dos sítios, etc. Depois, quando o caos que para ele é o mundo físico-visual se desvanecer, apreenderá a resoluta abstracção de *conceitos verbais* como “espaço” e/ou “tempo” (cf. 1963: vii-ix), e aperceber-se-á do modo como estes afinal tão regular e tão consistentemente se adequam ao delineamento conceptual de todas as diferenciações que apreendeu nas impressões visuais. Ora nós podemos dizer que a sua visão entrementes se agudizou, na medida em que as confusões e as vertigens iniciais tenham desaparecido, ou então que ela se estabilizou, que se conformou a noções mais gerais que contribuiram para ‘limpá-la’. Seja como for, o facto é que a sua visão transcendeu a novidade das impressões visuais subordinando-as à demarcação de categorias ou conceitos verbais que as irmanam com outras impressões e que compreendem o sentido de cada uma delas num sistema de representações cujo funcionamento é autónomo.

Na medida em que as cores e as coisas do mundo físico podem, neste sentido muito convencional, adquirir valores simbólicos, podemos dizer que o invisual adquiriu um outro sentido do *sistema de classificação* que já conhecia por outros meios: tacto, olfacto, estados internos, etc. Ele habituou-se a assimilar as impressões visuais às outras impressões que já conhecia, descobriu associações entre o verde e a esperança que, se em um sentido são inauditas, noutros sentidos já estavam definidas (*correspondências similares*). A sua visão não perde muito tempo a associar as qualidades dos novos símbolos à concepção de outros símbolos, quer dizer, de outros modos de significar o mundo, qualitativamente diferenciados mas formalmente idênticos. Ele adquiriu uma outra noção da *partição* que, de um lado, arruma as separações empíricas, as distinções verificáveis nos objectos (humanos, animais ou não) e, doutro, agrupa aqueles princípios que já coordenavam o simbolismo cego da sua visão. Que passe a assimilar as impressões visuais a outro tipo de representações por intuição da forma que as faz corresponderem-se significa que ele as relaciona categorialmente.

Na vida social, o sentido das proposições que ouvia e pelo tom intuía, passa agora a associar-se à desenvoltura dos actos ou ao recato das expressões que manifestam o mesmo sentido mas diferentemente. Na posse do conhecimento das cores e das tonalidades, das posturas e das expressões, das acções e das reacções, etc., as impressões visuais vão-se enfim conformando às disposições do sistema de representação. E a questão que este paralelismo entretanto levanta é a de saber se nós dizemos que o invisual apreende um outro aspecto do sistema de classificação, ou se ele assiste, mais fundamentalmente, à génese do próprio sistema de classificação, erigindo-o, compreensivelmente, como um todo.

Ora a intuição de Durkheim e Mauss em *Primitive Classification* está, para Needham, no estudo «da génese, como [Durkheim] pensou, da categorização a partir dos grupos da sociedade» (cf. 1972: 157-158). Os autores adoptaram a última das possibilidades que o paralelismo com o invisual admite: imaginaram que um conjunto de representações distintas (as impressões visuais) é uma perspectiva sobre um sistema classificatório; as qualidades dos novos símbolos com que se familiariza o invisual estabelecem correspondências com os seus referentes (o verde e a esperança) similares àquelas que as qualidades dos símbolos que já conhecia estabeleciam com os mesmos referentes (p. ex., a fonética da palavra esperança e qualquer ideia de salvação). Concentrando-se no *princípio da oposição binária* – ou no dualismo, que era uma noção cara a Durkheim –, entenderam que qualquer classificação estabelece desde início as bases da articulação contextual de categorias ou conceitos verbais em um todo, e que, por conseguinte, ela é passível de ser estudada «sistematicamente e no seu contexto total de uso.» (*idem*: 154)

Ora, ao concentrarem-se no princípio da oposição binária, os autores alteraram a escala do comparativismo. Os sistemas de classificação duais implicam a consideração de pelo menos três constantes relacionais a partir das quais se comparam (oposição, analogia e homologia). Os critérios de Comte, natureza e razão discursiva, revelaram-se, por conseguinte, pouco agudos na persecução do comparativismo. Eles não permitiam apreender verdadeiramente a especificidade dos sistemas de classificação, especialmente à luz das pretensões universalistas do espírito positivo. Havia também que tomar em linha de conta um conhecimento da organização social que arranjava os contextos de uso de determinados termos, determinados ‘sinais’ cuja interpretação dependia em larga escala do sucesso da sua tradução na linguagem dos etnógrafos (cf. 1963: viii-ix). O próprio pressuposto de que temos que traduzir, de que temos que ajustar os nossos vocabulários às disposições dos idiomas dos sistemas de classificação em estudo é sumamente importante. A teoria sociológica postula características que são efectivamente também aquelas que qualquer comparativista respeita no estudo das formas de vida social, designadamente a atenção às dificuldades de tradução e a noção da importância do arranjo social (*social setting*), i. e., do contexto sistemático das representações colectivas nas suas relações com as instituições (cf. 1972: 187).

A noção de sistema do ensaio, entretanto, pressupunha que os *factos simbólicos* eram representações formalmente idênticas às formas da organização social. É pelo pressuposto do isomorfismo entre instituições e cognições que a teoria do determinismo social pode defender que nas primeiras se encontra o modelo ou a causa das últimas.

Para defenderem esta teoria Durkheim e Mauss propõem que, por princípio, os sistemas de classificação são distintos do que se podem considerar *esquemas de divisão tecnológica* (ou simplesmente *esquemas tecnológicos*), tanto nas sociedades ‘primitivas’ quanto nas sociedades industrializadas/‘desenvolvidas’:

é provável que o homem tenha classificado sempre, mais ou menos claramente, as coisas nas quais vivia, de acordo com os meios de que se servia para as adquirir: por exemplo, animais vivendo na água, ou no ar ou na terra. Mas no princípio tais grupos não estavam conectados entre si ou sistematizados. Eles eram divisões, distinções de ideias, não esquemas de classificação. Além disso, é evidente que estas distinções estão proximamente ligadas a preocupações práticas, das quais eles apenas expressam determinados aspectos. É por esta razão que nós não falamos delas neste estudo, no qual nós tentámos sobretudo deitar alguma luz às origens do procedimento lógico que é a base da classificação científica. (Durkheim e Mauss, 1963 [1903] : 81-82, n. 1)

O sentido desta distinção é capital, uma vez que é por ela que se introduz a cisão sociológica na ideia de comparativismo. A distinção postula que existem esquemas tecnológicos orientando a acção humana, mecanizando as suas respostas às *ideias* ou aos *sinais* do quotidiano. O próprio destes esquemas é *não serem classificações, não dizerem respeito ao procedimento lógico que está na base da classificação científica*. Ponderando os dados da psicologia do seu tempo (cf. *idem*: 3-4), os autores sugerem que em sociedade não precisamos de ter um conhecimento apropriado, i. e. subordinado aos standards científicos, de como os peixes se juntam aos peixes, os mamíferos aos mamíferos, e as aves, às aves; de como os primeiros se agrupam na água, os segundos, em terra, e os terceiros, no ar. O que vemos aí é que as demarcações diferenciando as classes ou categorias não se sistematizam, mas redundam na própria vida social do homem, na aparente arbitrariedade originária de *esquemas tecnológicos de divisão*, e no facto (inconcebível para Comte) de que *o homem vive nas coisas* e não é apenas um Sujeito defronte a Objectos a conhecer no idioma das ciências exactas.

Que os esquemas tecnológicos não sejam classificações apercebidas pelos indivíduos, implica que eles se distingam da classificação simbólica \equiv classificação científica. A partição que o invisual encontrava, de um lado agrupando divisões empíricas e do outro concebendo os seus princípios, manifesta-se aqui na ideia de que a atenção aos esquemas tecnológicos mostra, empiricamente, como a organização ou classificação social contém o modelo dos princípios que regem as articulações formais tanto na classificação simbólica quanto na classificação científica. Como a classificação

simbólica não se distingue, no ensaio, da noção de classificação primitiva, os autores podiam consequentemente escrever que

as classificações primitivas não são por conseguinte singulares ou excepcionais, não tendo qualquer analogia com as que são empregues por pessoas mais civilizadas; pelo contrário, elas parecem estar conectadas, sem qualquer quebra em continuidade, às primeiras classificações científicas. De facto, por mais diferentes que elas possam em determinados aspectos ser das últimas, têm não obstante todas as suas características essenciais. Antes de tudo, como todas as classificações sofisticadas, são sistemas hierarquizados de noções [...]. Além disso, estes sistemas, como os da ciência, têm um propósito puramente especulativo. O seu objectivo não é facilitar a acção, mas progredir no entendimento, tornar inteligíveis as relações que existem entre as coisas [...]. Tais classificações são portanto usadas, acima de tudo, para conectar ideias, para unificar o conhecimento; como tais, pode dizer-se sem inexactidão que são científicas, que constituem uma primeira filosofia da mente. (*idem*: 81)

Em suma, a ideia de uma génese circunstanciada da categorização constitui um avanço no estudo comparativo da *acção* e do *pensamento humano*. Mesmo que a noção de sistema que sustenta o ensaio tenha entretanto perdido a sua força de argumento (*cogency of the argument*), é ela que o transforma num *estudo comparativo das formas do conhecimento* (cf. 1972: 176). Socorrendo-se da cada vez maior abundância de etnografias realizadas (cf. *idem*: 177), os autores concentraram-se nas categorias simbólicas ou conceitos verbais e no estabelecimento de semelhanças, ideacionais ou cognitivas, invariavelmente expressas na *acção* e no *pensamento humanos* (experiência).

Arranjo nocional

Pode a este respeito conceber-se um valor analítico da forma no estudo da classificação simbólica; mas isso dependerá, em última instância, do estatuto teoricamente atribuído à noção de forma com que se trabalha. O mesmo acontece com um conjunto de outras noções, como as de categoria simbólica, dualismo, hierarquia e função classificatória.

Primeiro, a noção de *categoria simbólica*. Uma categoria é a expressão verbal (*palavra*) de uma classe cujos elementos (*ideias, sinais, factos simbólicos*) o indivíduo apreende como contendo as mesmas características específicas. A categoria designa semelhanças que são fruto de diferenças ou características específicas. Ao colocarem o problema do ensaio, os autores escreveram:

uma classe é um grupo de coisas; e as coisas não se apresentam à observação agrupadas dessa maneira. Podemos efectivamente perceber, mais ou menos vagamente, as suas semelhanças. Mas

o simples facto destas semelhanças não é suficiente para explicar como *somos levados a agrupar coisas que se assemelham* dessa maneira, como as juntamos *numa espécie de esfera ideal, fechada por limites definitivos, que chamamos uma classe*, uma espécie, etc. *Não temos qualquer justificação para supor que a nossa consciência contém à nascença*, completamente formado, o protótipo deste enquadramento elementar de todas as classificações. (Durkheim e Mauss, 1963: 7-8, itálicos aduzidos)

Uma classe forma-se por semelhança entre os elementos que a compõem (*símbolos*), constitui uma *esfera ideal (género, espécie, categoria, conceito)*, e delimita-se fechando-se sobre si. A tese é a de que a consciência não contém em si o protótipo ou o modelo da formação das classes: a sua observação pode agudizar-se ao ponto de perceber objectivamente as semelhanças entre os seus elementos, mas isso não significa que contenha em si os princípios regendo a reunião categorial dos mesmos. O objectivo mais profundo desta tese era destronar a ideia, abalada desde Comte, de que o indivíduo criava por si mesmo as partições rígidas que a classificação lógica cria em torno dos seus conceitos. «Um conceito, lê-se na conclusão do artigo, é a noção de um grupo de coisas claramente determinado; os seus limites podem ser marcados com precisão» (*idem*: 87). Mas a classificação lógica, defendiam os autores à revelia do próprio Comte, é apenas o que a psicologia consegue esclarecer quando fala de operações mentais como a definição, a dedução e a inferência. Que a psicologia chegue a caracterizar o pensamento e a acção humana dessa maneira, não esgota de modo algum a inquirição sobre os princípios que os coordenam. A formação das categorias simbólicas, tal como a formação de quaisquer outras classes, descreve idealmente movimentos sociais de agrupamento das coisas entre si e entre si e os indivíduos. As distinções de classes são primeiramente distinções domésticas, económicas, políticas. Essas distinções são historicamente recebidas pelos indivíduos a título de representações colectivas pretéritas. De tal modo que é a tradição e a sua sobrevivência no dinamismo das instituições sociais que inscreve categorias na consciência do indivíduo e a funcionaliza no quadro de uma espécie de psiquismo ou alma colectiva⁴.

Entretanto os autores prosseguem apresentando ainda outra ideia que temos que isolar, desta vez acerca das relações entre conjuntos de elementos simbólicos formalmente opostos. A natureza destas relações é uma consequência directa da ideia de que uma classe se fecha sobre si mesma ao definir-se categorialmente. Eis o que escreveram acerca do *dualismo* ou classificação por *oposição binária*:

⁴ Needham traduz: “collective mind (*âme*)” (*idem*: 85).

a palavra pode certamente ajudar-nos a conceder mais unidade e consistência à unidade formada; mas embora a palavra seja um meio de melhor aperceber o agrupamento depois de a sua possibilidade ter sido concebida, não poderia por si mesma sugerir a ideia dele [...] classificar não é apenas formar grupos; significa arranjar estes grupos de acordo com relações particulares. *Imaginamo-los coordenados*, ou *subordinados* uns aos outros, dizemos que alguns (as espécies) estão incluídos nos outros (os géneros), que os primeiros estão subsumidos debaixo dos últimos. Existem alguns que são dominantes, e outros que são dominados, e ainda outros que são independentes entre si. (*idem*: 8, itálicos aduzidos)

A palavra (categoria simbólica) só se distingue na medida em que se oponha a outra palavra. Isto quer dizer que todos os elementos de uma classe distinguem-se necessariamente (i. e., por diferença específica) de todos os elementos de uma outra classe. Existe uma dualidade fundamental entre as classes, uma oposição que delimita os seus contornos e torna-as – às classes e aos elementos – inteligíveis enquanto tais. Se as relações entre as classes variam particularmente, elas são, contudo, sempre diferenciações ou dualidades envolvendo linhas coordenativas de dominação e de subordinação, por mais divergentes que estas possam por seu turno ser. Para os autores isso é assim porque as relações entre classes «são representadas na forma de conexões familiares, ou como relações de subordinação económica ou política; de tal forma que os mesmos sentimentos que são a base da organização doméstica, social, e de outros tipos, foram efectivos [...] também nas divisões lógicas das coisas» (*idem*: 85).

Os princípios lógicos da classificação científica e operações como a definição, a dedução e a indução, podem por conseguinte derivar das formas mais simples da classificação simbólica. O estudo comparativo dos dois tipos de classificação demonstra sobrevivências ou continuidades entre épocas e lugares históricos distintos. A redução da multiplicidade dos sistemas de classificação particulares a princípios fundamentais tem que fazer-se na linha do tempo, atendendo ao facto de que qualquer psiquismo colectivo nunca está totalmente reunido sobre si mesmo, mas deriva da ancestralidade primitiva de sistemas mais simples cujo conhecimento histórico só a sociologia pode esclarecer. Ora esta ordem de ideias implicava reconhecer que o estudo do pretérito sobrevivente, o estudo do simples (classificação primitiva), deita uma nova luz sobre a extraordinária complexidade da ciência contemporânea (classificação científica).

E de facto mesmo noutras ciências qualquer coisa de análogo se passou. Depois dos hábitos taxonómicos da história natural, a teoria da selecção natural exigiu ponderar critérios de classificação que não eram exclusivamente lógicos (não contavam com a definição lógica de classe) nem dependiam de confirmações empíricas enquanto tais. Depois do evolucionismo, as classes passaram a não constituir-se apenas a partir da

detecção de semelhanças entre os seus membros; o seu conceito destacava-se da simples observação empírica. Conceber adequadamente uma classe de animais ou de plantas implicava pelo menos uma triangulação na linha do tempo: os membros ou elementos actualmente classificados eram agrupados na medida em que descendessem de um ancestral comum, sendo que o ancestral na generalidade já tinha desaparecido durante o facto da descendência ou evolução (cf. Needham 1983 [1975]: 43). Ao empregar as aparelhagens técnico-metodológicas disponíveis, o cientista abstraía princípios legislando as relações formais entre géneros e espécies que não obedeciam aos princípios das classificações até então utilizadas em história natural.

Analogicamente, haveria qualquer coisa de primitivo em dadas formas da classificação simbólica, permitindo o estudo comparativo dos diferentes sistemas de ideação colectiva. Estes, por seu turno, dado o número restrito de relações que Durkheim e Mauss reconheciam, a subordinação e a coordenação, na verdade reduziam-se a uma oposição formalmente idêntica baseada na homologia aprioristicamente determinada dos valores simbólicos de cada um dos membros de uma classe (princípio da substituição). E os autores, com efeito, escrevem:

qualquer classificação implica uma ordem hierárquica para a qual nem o mundo tangível nem a nossa mente dão o modelo. Nós temos por conseguinte razões para perguntar onde ela foi encontrada. Os próprios termos que utilizamos no sentido de caracterizá-la permitem-nos presumir que estas noções lógicas têm uma origem extra-lógica. (Durkheim e Mauss, 1963: 8)

O que temos que notar aqui é no fundo quase paradoxal: apesar de batalharem contra a definição estritamente lógica de classe, Durkheim e Mauss reencontram-na na ideia de que toda a classificação social é hierárquica. No seu estudo das classificações australianas, a ideia de que cada uma das *moieties* se subdivide em *classes maritais* entre cujos elementos se estabelece *connubium* (aliança prescritiva) leva-os a pensar que a classificação social abstraída daí coordena, por subordinação, a formação de diferentes *clãs* ou grupos totémicos. Mas para poderem pensá-lo têm que considerar que cada um desses grupos (*moieties*, *classes maritais*, *clãs*) está fechado sobre si mesmo, i. e. compõe-se de um conjunto de indivíduos cujos papéis na sociedade estão estritamente determinados pelo mesmo princípio que determina o sistema das representações.

Podemos espelhar o princípio da classificação hierárquica em diferentes terminologias: podemos dizer que a classificação se faz sempre por género e diferença específica, por sujeito e predicado, por conceito e imagem... ou, finalmente, por lei e facto. – Não obstante a infinita ramificação de domínios de inquirição académica que

aqui se pressente⁵, o que queremos elucidar é o destino de um pensamento inseparável da concepção hierárquica de classificação: os factos exigir-lhe-ão sempre leis que os expliquem e que, portanto, reduzam a sua variabilidade imprevisível (quando se trata de factos sociais, claro) à enunciação do ‘quê’ ou da lei que os faz variar; quer dizer, os factos exigirão sempre teorias, sistemas explicativos que prevêm variações factícias.

Em cada um dos pares designados, os segundos termos dependem ou adequam-se aos primeiros na exacta medida em que os primeiros estejam incluídos neles, se imiscuem neles como a sua única razão de ser, como a qualquer coisa de comum que os reúne independentemente da actividade do indivíduo que se represente classes e espécies já dadas. A enunciação do comum consiste no estabelecimento da lei que prevê a acção e o pensamento do indivíduo dadas as circunstâncias em que se encontra. Por conseguinte, os sociólogos pretendem enunciar leis que regem a vida mental dos indivíduos, leis que sustentam as suas operações cognitivas mas que não se esgotam em quaisquer ideologias particulares. São leis históricas, sociológicas, em princípio distintas das leis das ciências naturais e cuja origem, defendem, é extra-lógica.

O conteúdo objectivo dessa origem extra-lógica é a ideia de que a primeira, e talvez a única coisa que sabemos acerca da classificação, é que existe uma *função classificatória* universalmente distribuída por todos os homens e em todas as sociedades. A classificação, simbólica ou não, é uma faculdade fundamental do homem exprimindo-se de modo proteico mas legislado (cf. *idem*: 3-6); e a função classificatória manifesta-se de maneiras particularmente distintas, isto é, por um conjunto variável de diferenças ou características específicas: em diferentes espécies (grupos sociais), designando-se por diferentes predicados (proposições), imaginando-se em diferentes imagens (iconografias). Todas estas construções de aparências infinitamente variáveis implicam, no fundo, formas constantes; elas são *formalmente idênticas*, implicam a *mesma substância ideacional*, a mesma função classificatória no seu íntimo.

E no íntimo, bom, no íntimo encontra-se o sentimento, a emoção que vai enleando os indivíduos entre si assim como outrora o fizera entre as coisas. O aspecto mais fundamental da classificação enquanto faculdade do entendimento humano está, segundo defendem, no valor emocional dos factos simbólicos que ela mesma articula. A ideação colectiva dá conta do modo peculiar, idiossincrático, recôndito ou ‘primitivo’, pelo qual os indivíduos tentam objectivar a própria sociedade, tentam dar conta daquilo que os compele a conceber ou a pensar, e com isso demarcam a origem extra-lógica da

⁵ E em que R. Needham navega com todo o cuidado ao longo de *Belief, Language, and Experience*.

sua própria ideação. Em suma, a formação da categoria simbólica atesta uma derivação funcional cuja origem é o próprio efeito da tradição e das instituições sociais sobre a paisagem mental dos indivíduos que a concebem. Uma espécie de psiquismo ou alma colectiva impõe-se sobre a mente do indivíduo antes da concepção de qualquer classe, antes do manejo de qualquer categoria ou de qualquer conceito. O indivíduo nunca classifica por si mesmo, e o motivo pelo qual classifica, a razão que o leva a fazê-lo não é explicada pela vida mental do indivíduo mas pelas condições que tiveram um papel na génese da função classificatória:

the Australian does not divide the universe between the totems of his tribe with the view to regulating his conduct or even to justify his practice; it is because, the *idea being so cardinal for him, he is under a necessity to place everything else that he knows in relation to it*. We may therefore assume that *the conditions on which these very ancient classifications depend may have played an important part in the genesis of the classificatory function*. (*idem*: 81-82, itálicos aduzidos)

A função classificatória expressa a possibilidade de, dadas determinadas condições sociais (instituições), ser possível prever a centralidade de determinadas representações colectivas (ideologias). Se a noção de forma é, do conjunto por que passámos, a mais prometedora, o seu valor teórico em *Primitive Classification* é no entanto difícil de determinar. Por um lado, ela permite estudar os sistemas de classificação a título de inquirição acerca dos princípios fundamentais da experiência humana (oposição binária). Para fazê-lo, postula o apartamento operatório entre organização social e classificação simbólica \equiv classificação científica como exigindo as subtilezas da tradução. Por outro lado, porém, é o facto de o ensaio na generalidade presumir a invariabilidade da forma das relações simbólicas (correspondências similares na base dum modelo hierárquico, isomorfismo) que sustenta o grosso da teoria, a concepção do sistema de classificação como um todo e como envolvendo uma relação causal entre a organização social e a classificação simbólica \equiv científica. Sob este aspecto, é ainda necessário esclarecer o estatuto da função classificatória na teoria sociológica de acordo com a sua enunciação mais brutal (determinismo social).

Aspecto-mola da ‘função classificatória’

Teoricamente, a atenção aos princípios e às formas elementares das diferentes ideologias classificatórias devia provar até que ponto todas as ideações tinham uma origem social, se mediavam pelo sentimento e atestavam, não a formação de conceitos puros objectivando o homem por si mesmo, mas a lenta formação de uma consciência

humana, situada e representando-se a realidade envolvente (i. e., representando-se a sociedade, que é entendida como referente último, real, ou comunhão entre os homens):

foi frequentemente dito que o homem começou por conceber as coisas relacionando-as consigo mesmo. O que foi dito acima permite-nos ver mais precisamente em que é que este antropocentrismo, que melhor se designaria *sociocentrismo*, consiste. O centro dos primeiros esquemas da natureza não é o indivíduo; é a sociedade. É esta que é objectivada, não o homem. (*idem*: 86-87)

O comparativismo dos sociólogos presumia comprovar uma espécie de *sociocentrismo* defendendo que qualquer classificação humana não encontra o seu modelo nem nas percepções sensíveis nem na concepção científica da classificação, mas no modelo hierárquico das instituições sociais (cf. Needham 1979: 25-27). Entretanto, se aceitarmos que a classificação simbólica reproduz as disposições da organização social, corroboramos implicitamente a noção de que o valor emocional dos símbolos é uma característica dominante do poder humano de classificar. Assim sendo, o que possamos dizer acerca desta ideia, por mais aliciante que ela possa parecer, tem que ser perspectivado de acordo com o que ela efectivamente permitiu esclarecer.

Muito pouco, com efeito. Metodologicamente, Needham considera que *Primitive Classification* apresenta pelo menos três inconsistências. A primeira é que os autores não submetem a sua tese ao método da *variação concomitante*, isto é, «não procuram expressamente sociedades com organizações idênticas mas formas de classificação diferentes, ou sociedades com diferentes organizações mas com classificações similares» (cf. 1963: xvi). A segunda é que a sua redução genealógica da complexidade das subdivisões a uma divisão dual originária parece por vezes supor que as sociedades empregam apenas um modo de classificação de cada vez, quando, de facto, as sociedades empregam vários modos de classificação simultaneamente (cf. *idem*: xviii). A terceira das inconsistências diz respeito a um raciocínio circular a propósito da caracterização da função classificatória pelo sentimento.

Os autores concebem a linha quebrada das divisões e subdivisões da organização social como um espaçamento progressivamente maior entre o indivíduo e o género a que ele pertence. Quanto mais a sociedade se subdivide, mais afastado o indivíduo se encontra da *moieté* a que pertence (menos familiar sob esse aspecto se torna). Inversamente, porém, quanto mais a sociedade se divide, mais o indivíduo se encontra próximo das subespécies totémicas a que pertence. Se o totem é designado por um nome individual, isso é porque, escrevem, ele é a conjugação de objectos naturais mais próximos do indivíduo em si mesmo; e a indiferenciação imediatamente aparente das

ideias ou dos objectos naturais no totemismo é apenas sinal de um afastamento por relação à comunidade afectiva inicial (cf. Durkheim e Mauss 1963: 20-24). Já os rituais, por seu turno, constituem performances duplicando ou reproduzindo à distância uma afinidade originariamente social, entretanto desmaiada por força de quaisquer circunstâncias⁶. Seja em que contexto for, a premissa é pois a de que os grupos sociais encontram o quê da sua unidade integrativa no sentimento que originariamente dividiu as tribos e que daí em diante coordenou, batalhando contra a indiferenciação das ideias, todas as outras subdivisões –

mas, como Lévi-Strauss defendeu concisamente relativamente ao ritual, esta perspectiva está baseada numa *petitio principii*. Os sentimentos, por mais intensamente que possam acompanhar a agregação em grupos sociais, são mais plausivelmente o resultado de tal agregação. Eles não explicam, em qualquer caso, como é que indivíduos com disposições psíquicas comuns engendram tão sistematicamente sentimentos diferentes. Mais particularmente, eles não explicam como é que sociedades com estruturas similares, uma vez constituídas, atribuem ao mundo valores sentimentais tão diferentes que compõem classificações díspares, especialmente quando de acordo com o argumento de Durkheim e Mauss a similitude na ordem social devia incliná-los para classificações igualmente similares. Nem, inversamente, pode o recurso a sentimentos iluminar as discrepâncias quando sociedades de diferentes estruturas subscrevem classificações virtualmente idênticas. Em suma, o sentimento alegado não explica nada. (*idem*: xxiii-xxiv)

Sabemos que foi a conjugação da teoria evolucionista com uma concepção da consciência humana como psiquismo colectivo que levou os sociólogos a pressuporem um estado originariamente caótico das representações, uma assistematicidade fundamental na qual o jogo de aproximações e distanciamentos entre as disposições da organização social e da classificação simbólica seria mais notável. Mas a ideia de uma fonte de indiferenciação, tematizada acima com recurso ao paralelismo com o invisual, embora curiosa, está baseada, segundo Needham, na assunção de uma confusão primária meramente conjecturada e sem qualquer valor positivo. É somente pelo pressuposto de que as formas complexas se desenvolvem a partir das mais simples, e pela definição das *moieties* como grupos ou classes complexas e dos clãs como grupos simples, que se chega à conclusão de que as classificações mais recentes são resultado

⁶ Para além da nota de C. Lévy-Strauss, que se dirige directamente a um aspecto argumentativo, pode considerar-se a substituição da noção de ritual pela noção de *acção simbólica* em “Remarks on Wittgenstein and Ritual” (Needham 1985: 149-177). Tal substituição depende da invalidação dos quatro critérios que permitem a definição de ritual em *Primitive Classification*: a forma invariante dos rituais; a existência de estados internos partilhados pelos indivíduos envolvidos na acção simbólica; a ideia de que o ritual constitui índice performativo da acção social; e, finalmente, a ideia de que ele se pode explicar historicamente, i. e., como manifestação derivada de um estado de coisas originário. Todos estes critérios dependem, segundo Needham, da assunção falaciosa de que existem razões, como por detrás da acção simbólica, que a explicam necessária e suficientemente, isto é, por determinação das características específicas da formalidade do ritual (cf. *idem*: 156-157)

de *desenvolvimentos históricos, últimos e atípicos* (cf. *idem*: xvii, que faz remontar o comentário crítico a E. Evans-Pritchard).

As três objecções metodológicas formuladas por Needham derivam de duas críticas de fundo afectando o estabelecimento da própria teoria sociológica. Primeiro, a de que não há nenhuma necessidade lógica sustentando o estabelecimento de uma conexão causal entre classificações sociais e simbólicas \equiv científicas (cf. *idem*: xxiv). Do facto de duas coisas se corresponderem não se segue necessariamente que uma cause a outra (porque, p. ex., não dizemos que o espelho causa o reflexo do espelhado). Por outro lado, a continuidade também não implica causalidade (da sucessão dos dias e das noites não se segue que a noite trabalha toda a noite para construir o dia, nem de resto o inverso). Na medida em que se reconheça a superficialidade de uma conexão causal entre as duas ordens de fenómenos, as correspondências formais particularmente notáveis entre elas constituem apenas instrumentos de comparação que auxiliam a compreensão de casos particulares mas que não se podem generalizar a todos os casos particulares conhecidos (cf. 1972: 187).

A segunda crítica apontada por Needham relaciona-se com a própria noção de função classificatória. Para o autor, os sociólogos confundem a noção de representação com a noção de faculdades da consciência humana:

chamam prontamente ao seu ensaio uma ‘contribuição para o estudo das representações’, mas a sua preocupação ao longo do mesmo é estudar uma faculdade da consciência humana. Não fazem qualquer distinção explícita entre os dois tópicos, e de facto argumentam como se não existisse qualquer distinção a ser feita, de tal modo que conclusões derivadas do estudo das representações colectivas são tomadas como aplicando-se directamente às operações cognitivas. (*idem*: xxvi)

Quer dizer, Durkheim e Mauss concebem que a consciência humana é uma folha em branco, uma tela vazia na qual se inscrevem as disposições do sistema de representações (ideologias). Esta ideia depende do que consideravam ser «uma primeira filosofia da mente», mas ela é falaciosa na medida em que só é aceitável ao cabo de uma argumentação cujos pressupostos se tem tratado até aqui de explicitar. É o encavalitamento de pressupostos que nos permite falar de um aspecto-mola da função classificatória.

Primeiro, se a oposição binária é um princípio da classificação, então ela não depende de qualquer actualização particular. Ela representa uma possibilidade lógica na categorização da experiência humana e, enquanto tal, pode estar ou não estar patente em diferentes sistemas de classificação. Por outro lado, a classificação dual não é uma característica específica de um conjunto de casos particulares subsumidos no mesmo

género ('classificação primitiva'). A ideia de que ela é específica de um conjunto de arranjos sociais depende da consideração dos sistemas de classificação como totalidades elas mesmas classificáveis por características específicas. Só neste quadro se torna compreensível que uma determinante da experiência humana como é a oposição binária se torne o termo comum (aliás, mediador) entre instituições sociais e representações colectivas. A tese de Primitive Classification é a de que a estrutura hierárquica das primeiras é causa formal e final da configuração sistemática das últimas. Esta tese depende da assunção do isomorfismo entre instituições e operações cognitivas – mas,

quer estejamos a analisar um único conceito ou um sistema de categorias culturais, existe uma distinção que tem que ser claramente observada, designadamente aquela entre as propriedades formais das representações colectivas e as operações mentais, por parte do ser humano individual, que possam ser levadas a cabo e expressas pelas categorias dadas. Não existe nenhuma conexão necessária entre um sistema de ideias recebidas e a associação particular de ideias no processo de pensamento. (1972: 156; cf. 1978b: xviii-xx)

Finalmente, é porque se preconcebe, nesse processo do pensamento, a necessidade de o pensamento humano estabelecer um conjunto restrito de operações mentais (oposição, subordinação, etc.) que a noção de função classificatoria parece suficiente para articular a distância que vai de um sistema de representações legadas pela tradição às operações mentais por meio das quais os indivíduos se familiarizam com as tradições. Assim que a noção de função for abalada, por conseguinte, a concepção sociológica de sistema desmorona-se.

Tenacidade do conceito de causalidade

Durkheim nem sempre postulou acriticamente o isomorfismo entre representações e instituições. Na última década do século XIX, quando já tinha trocado o ensino da filosofia pelo estudo da religião e doutros sistemas sociais, pensou a *heterogeneidade entre representações colectivas e representações individuais* como problema a resolver por meio de uma *psicologia inteiramente formal*, cujas descobertas teriam valência para as representações em geral, individuais ou colectivas (cf. 1972: 157). Mas a tarefa de determinar o que essas representações tinham de formalmente comum acabou por deixá-la à consideração de académicos dedicando-se precisamente ao estudo que o decepcionara, o da filosofia e o da lógica (cf. 1972: 158).

De acordo com Needham, é em Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) que se deve procurar a primeira denúncia da instabilidade das categorias analíticas por meio das quais descrevemos estados internos ou operações cognitivas. O sentido mais profundo das inquirições filosóficas de Lévy-Bruhl é capital para o estudo da imaginação porque

abala o pressuposto de que as representações colectivas obedecem a um e um só mecanismo psicológico (sentimento, etc.) e lógico (hierarquia, raciocínio lógico-dedutivo). Foi na senda aberta por Durkheim e Mauss que Lévy-Bruhl criticou a inspiração comtiana de Tylor e Frazer, defendendo que a) não se podiam comparar noções éticas enquanto se presumisse a inferioridade moral dos ‘primitivos’; b) não se comparavam misticismos primitivos enquanto se não os tomassem como religiões; c) não se determinavam sociologias da organização doméstica na base da assunção da inexistência de qualquer instituição familiar; – d) tal como, finalmente, nunca se poderiam comparar as faculdades humanas envolvidas na fabricação das representações colectivas a partir da «convicção de que as capacidades intelectuais do homem já estavam conhecidas e [de] que as formas de raciocínio correcto estavam definitivamente exemplificadas no pensamento dos antropólogos» (*idem*: 176-180, 181).

Lévy-Bruhl concentrou-se na distinção entre mentalidade primitiva e pensamento ocidental na medida em que continuava aberta a possibilidade de uma *psicologia inteiramente formal*, e propôs que a única maneira de a conceber passava por abandonar o pressuposto de que a consciência humana é idêntica em todo o lado, independentemente da variabilidade das suas representações. Esse preconceito devia ser abandonado no sentido de se estudarem os aspectos lógicos e psicológicos da consciência humana na sua possível variabilidade.

As teorias da personalidade e demais terminologias psicológicas nativas discriminam estados internos de acordo com o sistema de representações e com os arranjos sociais no quadro dos quais a assunção desses estados é coerente. Na linha de Lévy-Bruhl, Needham defende que, na medida em que se trate de saber que princípios regulam as operações cognitivas implicadas no estabelecimento dessas discriminações, é pouco provável que a tradução seja suficiente para os esclarecer. As terminologias conduzem o observador, como de resto quaisquer outras representações. Mas os conceitos verbais que o comparativista utiliza para discriminar estados internos dependem do estabelecimento dos mesmos nas tradições que melhor conhece, num conjunto praticamente infinito de significações inextricáveis entre termos como acreditar, conceber, pensar, imaginar, etc, e num conjunto heteróclito de critérios de demarcação que no limite não se coadunam entre si mesmo no quadro da filosofia ocidental. Ora é sobre este fundo, amplamente movediço e sujeito a dificuldades, que a investigação dos conceitos verbais lógicos e psicológicos não só requer o ajustamento mútuo dos seus significados (tradução), como também exige que o comparativista consiga livrar-se do sistema das suas próprias representações, de forma a ver de que

modo efectivamente diz que sente alguma coisa, ou que pensa, ou que imagina. «O estudo comparativo das formas do conhecimento [transforma-se, escreve Needham, numa] teoria comparativa do conhecimento» (*idem*: 184). Quando o que se trata é de conceitos discriminando as bases dos nossos próprios raciocínios, os conceitos analíticos diferenciando estados internos e operações cognitivas invariáveis na experiência humana tornam-se os próprios objectos de investigação. Não há certezas, porque é aquilo que permite a comparação que está debaixo de escrutínio; é a própria semelhança, a própria adequação ou dupla apropriação entre conceitos, que se questiona.

Para estudá-la convenientemente, as duas grandes opções metodológicas são: ou usar os conceitos filosóficos que nos são familiares adoptando a via da dupla apropriação ou do ajustamento mútuo das significações; ou eventualmente conceber uma terminologia lógica e psicológica nova, em certo sentido insensível às particularidades semânticas das representações nativas e das traduções que façamos das mesmas. Lévy-Bruhl adoptou a primeira das opções porque a última lhe parecia uma fonte de complicações; considerou que seria preferível escrutinar o sentido de uma noção corrente do que multiplicar os neologismos no estudo comparativo das faculdades humanas. Em concreto, a sua investigação acusava a estreiteza das concepções então contemporâneas acerca da *associação mental de ideias* e das *cadeias de causalidade* na ordenação dos raciocínios humanos. Essas noções supunham a preeminência do raciocínio lógico-dedutivo de raiz no fundo aristotélica, o que se traduzia na ideia de que a partir das premissas dos raciocínios (disposição ideológica das representações colectivas) se podem descobrir as razões pelas quais os indivíduos são ‘naturalmente’ levados a determinadas crenças ou práticas (cf. *idem*: 181).

Lévy-Bruhl perspectivou então o estudo da mentalidade primitiva e do pensamento europeu como estudo acerca de diferentes racionalidades, e assim levantou a questão, espinhosa e talvez irrespondível, da existência de uma lógica radicalmente alternativa à lógica aristotélica historicamente prevalecente no ocidente (cf. 1981: 23-24; 1972: 167-168). Entretanto procurou-a particularmente no conceito de experiência, que dividiu, tentando discernir nele aquilo que pertencia à teoria do conhecimento e aquilo que, em princípio, se adequava à psicologia ou às noções que dela tinha. Escreveu que a experiência

carrega a marca de determinados hábitos mentais que são peculiares nas civilizações do Ocidente. Desde a antiguidade clássica [a noção] tem sido elaborada ao longo dos séculos por

gerações de filósofos, psicólogos, lógicos, e cientistas. Nas suas mãos transformou-se, sobretudo, numa *função da inteligência*. Não é que eles não tenham reconhecido a presença de elementos afectivos importantes, apenas não focaram a sua atenção preferencialmente nesses elementos. O papel essencial da experiência [...] é o de informar o sujeito perceptivo e pensante das propriedades das criaturas e dos objectos com os quais ela o coloca em relação, fazê-lo perceber movimentos, choques, sons, cores, formas, odores, etc., e *permitir à mente humana*, que se reflecte nessas informações e nas suas condições, [a construção de] *uma representação do mundo*. A noção geral de experiência que assim se desenvolveu foi acima de tudo ‘cognitiva’.
(Lévy-Bruhl *apud. idem*: 173, itálicos aduzidos)

Há uma concepção funcional de experiência que se concentra preferencialmente no aspecto cognitivo da consciência humana e que tende por isso a reduzir racionalmente todos os movimentos, todos os choques, no fundo todas as apreensões e cognições ao mesmo tipo de raciocínio. «O conceito de experiência, [escreve Needham] que é comumente tratado como denotando uma possibilidade constante de apreensão e o background permanente das variedades do pensamento categorial, é ele mesmo um constructo ideocrático e problemático» (*idem*: 171-172).

Lévy-Bruhl apoia-se na instabilidade do conceito de experiência para pensar a distinção entre mentalidade primitiva e pensamento ocidental, reconduzindo a tarefa da psicologia inteiramente formal (de novo) à comparação de representações. Sob este aspecto, a postura de Needham é bastante clara: «o seu falhanço substancial foi não obstante uma proeza analítica admirável» (1972: 167). O falhanço substancial a que se refere é a oposição extrema entre dois tipos de mentalidade totais, a mentalidade primitiva (participação) e o pensamento europeu (‘razão’). Lévy-Bruhl caracterizou a primeira considerando-a *pré-lógica*, na medida em que os nativos não tinham problemas em expressar incompatibilidades lógicas (*vs* princípio da não-contradição), e *mística*, na medida em que o pensamento da ubiquidade desrespeitava as concepções europeias acerca da impossibilidade física (*vs* princípio do terceiro excluído).

Entretanto Lévy-Bruhl qualifica a mentalidade primitiva com recurso ao sentimento, e por essa via vai precisamente encontrar-se com Durkheim e Mauss. O autor, com efeito, não chegou a abandonar a ideia do isomorfismo entre operações cognitivas e formas das instituições. Na vida quotidiana, defende, significar é antes de tudo uma questão de sobrevivência, de adaptação. É útil e essencial à vida classificar. Mas isso não esgota o conceito de experiência que temos que construir; este deve mostrar como a classificação simbólica dá conta de um valor da experiência que tem que ver com «a presença e a acção de poderes sobrenaturais dos quais dependem o bem-estar e a sobrevivência [de todos os homens]», e aos quais aderem os princípios da

incompatibilidade lógica e da impossibilidade física (*ibidem*). É o sentimento do sobrenatural que dá conta, na experiência primitiva, da gênese da categorização circunstanciada das apreensões (*idem*: 174).

Para Needham, isso significa que também Lévy-Bruhl tomou por garantida a validade de uma filosofia da mente que não pôs à prova e cujo próprio é conceber que dadas determinadas representações colectivas e determinadas instituições, dado um determinado conjunto variável de manifestações culturais (sistemas), seguem-se necessariamente um conjunto de operações mentais relativamente simples e cujo conteúdo é correlativamente identificável. O problema, mesmo em Lévy-Bruhl, foi a permanência da teoria da causalidade associada à ideia de que é preciso encontrar leis governando a experiência humana. O desnível de racionalidades na experiência humana, embora tenha chamado a atenção para um estudo formal que poderia redundar na assunção de uma lógica no fundo informal, foi apenas até ao ponto de dizer que as relações causais estabelecidas pelos nativos, embora não se coadunem às nossas noções de *incompatibilidade lógica* e de *impossibilidade física*, respeitam de qualquer maneira a *necessidade* de explicar as mudanças sociais e as transformações no mundo físico a partir de dadas premissas que os conduzem a dadas conclusões subsequentes (raciocínio lógico-dedutivo, hierarquia de fundo expressa na variabilidade cultural). Isto é, ao cabo das investigações acerca de uma possível lógica informal, sobrevive a ideia de que embora nas sociedades indígenas mudem as premissas culturais dos raciocínios ou cognições, e bem assim a aparência das suas conclusões, mantém-se no entanto a forma lógica da causalidade enquanto mediação entre dois estados de coisas (cf. *idem*: 182-183). E se a forma se mantém inalterada, então a preeminência da classificação hierárquica continua a prevalecer. No fim de contas, foi a ideia de que o pensamento europeu e a mentalidade primitiva se oporiam como duas variações culturais, como dois grandes todos classificatórios no fundo exprimindo a mesma organização formal do pensamento e da vida social, que acabou por prevalecer. Lévy-Bruhl continuava a partir da generalidade dos sistemas classificatórios para a particularidade das acções, dos pensamentos ou de quaisquer outras expressões idiossincrática ou culturalmente variáveis. E, perante isto, Needham recorda um comentário agudo de M. Mauss em 1923, que dizia

penso que provavelmente é melhor, em vez de procurar de uma vez o carácter geral de todas as categorias em todas estas sociedades primitivas, investigar as formas de cada uma das categorias em ordem a depois chegar a conclusões acerca desse carácter geral. (*apud. idem*: 183)

Needham argumenta que o principal efeito deste comentário é uma espécie de ricochete que nos faz por momentos suspender a exclusiva atenção colocada na origem e no uso dos conceitos verbais indígenas e volta a virar a nossa atenção para os nossos próprios conceitos analíticos: «não é possível estudar, por exemplo, a concepção da causa (quer exista ou não uma distinção lexical comparável àquela que existe entre inglês e francês) noutra cultura sem manter ao mesmo tempo uma visão total da gama de conotações que a palavra adquiriu no discurso filosófico ocidental» (*idem*: 184). Isto é, o comentário de Mauss faz-nos voltar para a formação e para os usos dos nossos próprios conceitos quando submetidos à mesma relatividade que reconhecemos em todos os outros conceitos; faz-nos questionar novamente o capital teórico coordenando as nossas investigações; e faz-nos voltar do problema da tradução dos vocabulários lógicos e psicológicos para o problema da interpretação dos termos que as pessoas usam para discriminar, por meio desses vocabulários, estados internos em aparência igualmente reconhecidos por todos os humanos.

«Skulls and Causality»

Assim como em E. Durkheim o isomorfismo entre instituições e ideologias nem sempre passou sem escrutínio, também em L. Lévy-Bruhl a forma da relação causal não passou sem ser directamente questionada. Needham recorda como Lévy-Bruhl considerou, nos *Carnets* (1949), que a noção de causalidade depende de uma epistemologia desadequada ao estudo antropológico dos factos sociais. Se perguntamos pelo ‘como’ e pelo ‘de que modo’ se estabelecem as relações causais nas ideologias nativas, fazemo-lo de imediato no quadro dessa epistemologia. Se, porém, pretendermos suspendê-la, devemos apostar-nos em uma análise descritiva dos factos livre de quaisquer considerações psicológicas e/ou filosóficas: «ainda temos que usar a palavra ‘causa’. Mas evitemos supor que a mentalidade primitiva a usa com a atmosfera que ela tem para nós, e tentemos encontrar precisamente o que se passa para eles (os primitivos) quando usam a sua palavra correspondente.» (Lévy-Bruhl 1949: 35, *apud*. Needham 1974 [1983]: 83)

Não é certo, porém, que Lévy-Bruhl tenha de facto abandonado o conceito. Pode tê-lo suspenso, mas acabou por manter a sua forma na medida em que assumia ainda a possibilidade de encontrar uma *palavra correspondente* para causa. O mesmo se passa, de acordo com Needham, na etnografia referindo-se à instituição dos *caçadores de cabeça*. Embora a crítica ao termo médio = x no conceito de causalidade já fosse uma constância nos seus escritos, paradigmaticamente expressa na introdução a *Right & Left* (cf. 1973: xx) e ao longo do último capítulo de *Belief, Language, and Experience*, é em

Against the Tranquility of Axioms (1983) que surge um artigo apostado em dissolver a ideia de uma mediação necessária típica de qualquer conceito de causalidade. Trata-se de “Skulls and Causality” (inicialmente publicado na *Man* 11, 1976, pp. 71-88), um ensaio escrito em 1974 a propósito do septuagésimo aniversário de K. G. Izikowitz.

O objectivo da inquirição a que se dedica Needham é análogo ao do estudo da crença ou de qualquer outro conceito estabelecido a partir das terminologias nativas como discriminação de estados internos efectivamente vividos pelas pessoas cujas ideologias e instituições se trata de correlacionar. A crítica ao conceito de causalidade não pode ser entendida como mera precisão lógica no sentido da admissão de um tipo distinto de causalidade. Tal crítica tem que ser perspectivada no cruzamento de problemas epistemológicos e de problemas ‘psicológicos’.

De um modo geral, considera Needham, a instituição dos caçadores de cabeça é correlacionada com as ideologias místicas particulares e concomitantes por meio de um *encadeamento geral de ideias* que descreve como se segue:

os seres vivos são animados por almas; a actividade da alma está concentrada no crânio, que serve como um contentor de força vital; esta fonte da vida pode ser injustamente adquirida para as finalidades de outro grupo quando se remove a cabeça do corpo [do inimigo] e se transporta a cabeça para outro lugar; o crânio serve então, depois do tratamento ritual, como um tipo de reservatório de substância anímica, que emana sobre os seres humanos, o seu gado, e as suas colheitas.

A conexão desse modo percebida entre caçadores de cabeça e prosperidade é a relação causal:

crânio→(substância anímica)→fertilidade, etc. (*Idem*: 71)

Izikowitz não podia ter estudado a prática dos caçadores de cabeça nos Lumet de Laos, Indochina, porque eles simplesmente não a praticavam. Contudo, a noção de uma entidade quasi-física, *klpu*, traduzida como energia vital ou substância anímica, permitia comparar a ideologia dos Lumet com outros povos. *Klpu* era a alma do arroz e dos homens. No arroz, podia ser potenciada pela prática regrada das colheitas e da conservação. No homem, porém, inoculava-se no corpo e era indestrutível, inalterável: a *klpu* ficava acondicionada debaixo da terra, protegida por pedras; estas impediam que se evolasse tal como acontecia ao espírito humano depois da morte do corpo. Comparativamente, Izikowitz propunha que *klpu*, malgrado diferenças contextuais, designava uma entidade típica das ideologias místicas na Indonésia. Os vizinhos dos Lumet, caçadores de cabeças como os Puli-Akha e os Wa, ou os Dayak de Borneo e os Naga da fronteira Indo-Burma, partilhavam todos a mesma concepção ideológico-mística de substância vital.

Nos estudos de A. C. Kruyt sobre o animismo indonésio, assim como nos estudos de J. H. Hutton sobre os caçadores de cabeça Naga e, finalmente, nos de J. M. Elshout sobre os Kenyah de Borneo, a instituição foi sendo constantemente explicada com recurso à mesma ordem de ideias. Needham refere-se ainda a outras etnografias sobre a instituição, mas o seu argumento pode transmitir-se a partir da confrontação entre os dados recolhidos por Elshout e o estado de coisas que Needham encontrou em Sarawak, quando, entre 1951 e 1958, inquiriu os Kenyah da parte superior do rio Baram a propósito das relações que estes mantinham com os nómadas da floresta (Penan).

Em 1926, Elshout considerava que a cabeça detinha um valor simbólico mais marcado do que o conjunto de todos os outros ‘objectos mágicos’ reconhecidos pelos Kenyah. Por que razões se deleitavam ainda com a instituição da caça de cabeças era difícil de explicar na medida em que origem da mesma se tinha enevado mesmo para os Kenyah. Eles apenas diziam que se tratava de uma prescrição dos antepassados que, em tempos idos, se não cortassem cabeças, eram punidos ao serem transformados em pedras (cf. 1983: 72-73). Não havia, para Elshout, muitos meios de traduzir a ideologia mística associada à instituição, mas, ainda assim, do facto de uma cerimónia da caça de cabeças (*mamat*) ser prática corrente, podiam tirar-se algumas ilações acerca da origem da instituição e da configuração da ideologia concomitante. Tais ilações dependiam do valor simbólico da própria cabeça.

A cabeça servia como troféu e como prova de actos heróicos da parte dos indivíduos que integravam as expedições de caça (homens, guerreiros). Além disso, ela era prova de que os guerreiros foram bem sucedidos porque estavam na companhia favorável dos espíritos da coragem (*bali akang*). Eram estes que protegiam mulheres e crianças dos ataques perpetrados por outras comunidades. A expedição bem sucedida, por conseguinte, mostrava como os *bali akang* eram favoráveis aos homens e, portanto, também à comunidade. De acordo com informações relatadas, dos crânios expostos no território, a alma (*beruwa*) evolava-se e corria a chamar os *bali akang*, que então vinham ao território confirmar a vitória dos guerreiros pela presença dos crânios. A conclusão de Elshout, bastante razoável, foi a de que as cabeças eram sinais da disposição favorável dos espíritos dos quais dependia o bem-estar da comunidade. Se os Kenyah eram especialmente lacónicos quanto à prática de caçar cabeças, a ideia de que a cabeça contém uma substância quasi-física que espalha influências benéficas era, no entanto, ‘praticamente simbolizada’. E esta interpretação parecia de facto confirmada por outras instâncias onde ressurgia a ideia de alma associada à cabeça como repositório da mesma: dada a presença dos crânios no território, os Kenyah concebem um

fortalecimento (*muhat*) dos habitantes da vila; a cabeça é passada por cima dos corpos dos idosos e dos doentes para lhes trazer mais poderes anímicos; e ela pode purificar (*muhé*) a vila inteira de outras influências nefastas que não os ataques dos inimigos (cf. *idem*: 73-74).

Perante isto, Needham considera que as premissas da elaboração teórica em torno da instituição dos caçadores de cabeça devem ser as seguintes: (a) tirar cabeças ‘fortifica’ e ‘purifica’ a comunidade que as possui; (b) é impossível determinar se os Kenyah acreditam numa ‘acção mágica’ ou ‘influência benéfica’ como efeito do costume; (c) mesmo a prática de passar a cabeça sobre enfermos e idosos não está convenientemente associada com a noção de que a cabeça é um repositório de uma entidade quasi-física exercendo influências benéficas; (d) se o bem-estar da comunidade está em algum sentido causalmente associado com a prática dos caçadores de cabeças, as conseqüências vantajosas da prática, porém, não são directamente atingidas pela mera actividade de tirar ou pela mera possessão da cabeça (cf. *idem*: 75):

particularmente, não é a alma da vítima, ou qualquer outro factor espiritual pertencente a ela, que é o agente causal. *A protecção e outros benefícios adquiridos estão, pelo contrário, expressamente no dom dos espíritos envolvidos, e a única parte que é consignada à alma associada com a cabeça é que ela actua como mensageira para os espíritos.* (*ibidem*, itálicos aduzidos)

A conclusão é a de que não há qualquer evidência de que a caça de cabeças assegure prosperidade pela aquisição de qualquer coisa como uma substância anímica.

Quando Needham se encontrou com os Kenyah, a situação da instituição era resumidamente a seguinte: (a) havia rumores acerca do recrudescimento da prática aquando da Ocupação Japonesa e dizia-se que muitos dos crânios exibidos nos alpendres eram de soldados japoneses; (b) apesar das dissuasões da dinastia colonial de James Brooke e dos missionários cristãos, os Kenyah falavam sem problemas do assunto, regozijando-se com uma tradição que trazia à memória dalguns cenas sanguinárias que os orgulhavam; (c) Needham ouviu os Kenyah de Long San ameaçando os Penan: jocosos, diziam que lhes tirariam a cabeça se não fossem proibidos pelos estrangeiros; (d) os Penan, particularmente aqueles que se encontravam na fronteira com a Borneo Indonésia, estavam apreensivos com a possibilidade de os caçadores de cabeça de Apo Kayan os atacarem (cf. *idem*: 75-76).

Em Long Muh, do outro lado da montanha em que Elshout se encontrara com os Kenyah, Needham também os questionou acerca da eficácia causal da caça de cabeças. Havia vestígios da permanência de rituais tradicionais, designadamente restos de

galinhas sacrificadas nos alpendres e um *keramen* impressionante como monumento da última cerimónia *mamat*. O que os Kenyah diziam era consistente com as descobertas de Elshout em Long Nawang: o costume foi decretado por ancestrais (*tepun*); antigamente, se não se cortassem cabeças, os espíritos castigavam com doenças e mortes; a ideia comum era a de que a caça de cabeças (*ngayau*) trazia fertilidade e prosperidade na forma de porcos, colheitas abundantes e outros bens que os Kenyah desejavam (cf. *idem*: 77). A caça de cabeças estava por isso associada ao crescimento e ao bem-estar; a sua interrupção foi seguida de infertilidade e de má sorte (cf. *idem*: 78).

Os Kenyah mostram até que ponto a interpretação de Elshout se fica essencialmente a dever ao esquema de ideias que mais geralmente se associa à etnografia sobre a instituição. Apesar de essencialmente lacónico, o conhecimento destas relações permitia a Needham interpretar a *ideologia mística* na base do seu idioma. Needham apercebeu-se que para os Kenyah a ausência de um termo médio = x não levantava dilemas lógicos especialmente agudos. Que cortar cabeças assegurasse prosperidade, eis o que lhes era a tal ponto evidente que a sua reacção à ponderação da existência de um agente eficiente na relação causal se familiarizava com a reacção dos Penan no sonho de Needham relatado na abertura de *Belief, Language, and Experience*: uns e outros simplesmente não compreendiam o idioma do antropólogo porque havia nele qualquer coisa a mais. Com o pensamento na navalha de Occam, Needham pergunta: mas porque é que devemos supor a existência de um x místico entre acto e efeito se esse x não é marcado idiomáticamente?

Do ponto de vista de Needham, não se trata de dizer que simplesmente não existe a ideia de uma relação causal associada à prática dos caçadores, mas que a concepção de um termo médio = x necessário para estabelecer qualquer relação causal não parece adequada ao estudo dos caçadores de cabeça. É preciso saber se o x é marcado simbolicamente, ou, como escreve Needham, «se esta relação causal é efectuada ou mediada por uma “substância anímica” quasi-física (força vital, etc.), que possa ser acumulada ou diminuída e que impregna os seus arredores de uma influência benéfica.» (*idem*: 72)

Para os caçadores de cabeça a forma da relação causal pode expressar-se por $a \rightarrow b$. Em se tratando da forma $a \rightarrow b$, relacionam-se, por abstracção e do ponto de vista da finalidade, duas classes de elementos simbólicos, mas no caso de $a \rightarrow (x) \rightarrow b$, a forma já relaciona três classes, e não somente duas. Se, na sua interpretação, o antropólogo rebate $a \rightarrow b$ com $a \rightarrow (x) \rightarrow b$, isso implica que descarta desde início a *possibilidade lógica e social* da primeira forma. Ele pode alterar os métodos e as

teorias, mas o que mantém indevidamente é a ideia de que uma causa implica a existência de um termo médio = x como condição necessária da sua efectividade: pela marcação simbólica de uma força vital ou de elementos simbolicamente substituíveis por ela, o antropólogo simplesmente atesta que a forma $a \rightarrow b$ é *inconcebível*. Ora, que isso seja inconcebível melhor se interpretará como “um falhanço da razão europeia [do que como] uma incompreensão brutal da parte daqueles que tiram cabeças no sentido de ganhar a vida.” (1983: 83-84)

Needham considera que a mediação no conceito de causalidade está intimamente relacionada com uma *tonalidade do pensamento* que é como um esquema enquadrando as interpretações dos caçadores de cabeça. Os modelos explanatórios não menos do que os idiomas estão associados à influência da física e a analogias derivadas da mecânica, do electromagnetismo e da hidráulica na construção dos argumentos (cf. *idem*: 86). As noções de causa, força, energia, etc., já garantiam a Durkheim e Mauss presumir a existência de um «conexão causal entre as formas sociais e a classificação simbólica (1903), de tal modo que uma explanação sociológica das categorias simbólicas pensava-se consistir no estabelecimento de conexões sistemáticas entre estas e os modos de agrupamento social pelos quais tinham sido determinadas.» (*idem*: 87; cf. 1963: xxv, n. 1). Dado o conjunto de inconsistências assinaladas no estudo de *Primitive Classification*, nada nos pode fazer presumir os dados da explanação sociológica. Para analisar qualquer instituição não necessitamos de presumir uma origem ou uma anterioridade em que as ideologias associadas seriam mais coerentes, nem, por outro lado, precisamos de conceber que é o retraimento dessa origem que explica o carácter lacónico das respostas dos caçadores de cabeça aos antropólogos interessados na eficácia causal da prática em questão.

Além disso, dado que se trata aqui de uma concepção nativa de causalidade, não é apenas a forma lógica da mesma que está em questão. Elshout dizia que os Kenyah eram lacónicos e apresentava a sua interpretação como dependendo largamente de uma elaboração teórica. Para além da forma do conceito de causalidade, Elshout e outros mantiveram a ideia de que, dado o arranjo sistemático das representações colectivas, as operações cognitivas dos indivíduos tinham que se lhe adequar e eram falhas na medida em que não chegavam a simbolizar claramente o x que mediava a relação causal. É neste sentido que a problema com a etnografia acerca dos caçadores de cabeça é simultaneamente epistemológico e psicológico. Não somente se tem presumido a epistemologia que Lévy-Bruhl se dedicou a criticar, como também as dimensões da mesma que, como mostrámos acima, o autor não chegou a suspender. Em “Inner States

as Universals”, depois de defender que os estados internos devem ser estudados enquanto factos sociais, Needham resume a orientação do seu criticismo na senda de L. Wittgenstein ao escrever que

a história da epistemologia ocidental pode ser vista como a dissolução progressiva de noções absolutas e irredutíveis como as de substância, categoria, causa e certeza. A noção de estados internos essenciais e portanto universais, tal como representada por concepções culturais e portanto variáveis da natureza humana, pertence a essa companhia condenada. Mais especificamente, além disso, é claro que o tópico dos estados internos é central no problema filosófico vexante das outras mentes; e, à luz do carácter recalcitrante do assunto, não parece que uma solução empírica possa ser provida pela análise comparativa dos factos sociais. (1981: 70)

Em conclusão, os estados internos aqui implicados seriam a crença e o temor. Em 1958, os Penan fugiram dos Kenyah deixando as colheitas e demais haveres para trás com medo de que os últimos lhes cortassem as cabeças. Mas o sucedido não se pode analisar como implicando a crença numa substância anímica e o medo de a perder. Mesmo que alguns dados etnográficos permitam a construção abstracta de ideologias místicas em que tais estados internos fazem sentido, estes não se podem deduzir das disposições das ideologias. Eles podem de facto manifestar-se particularmente, mas se for introduzida qualquer inconsistência na tradução dos idiomas classificatórios (tal como a propósito da conexão causal), a mera assunção da universalidade dos estados internos reclama explicações acerca da capacidade ou da incapacidade da sua concepção por parte dos nativos. Assim, que não concebessem o x causal, parecia implicar que não reconheciam a lei do pensamento deixada intacta por Lévy-Bruhl, a saber, a necessidade de, dadas determinadas premissas, se seguirem determinadas conclusões. Que não simbolizassem o x parecia implicar que não sabiam passar das primeiras às segundas – mas essa implicação só se segue na medida em que todos os seres humanos estejam sob uma influência cognitiva invariável independentemente dos contextos em que vivam. Finalmente, o x não designa um elemento meramente lógico na escrita das etnografias sobre os caçadores de cabeça, mas mais fundamentalmente a assunção de que a cena da experiência humana se resume na articulação circunstanciada de faculdades humanas, cognitivas ou emocionais, tornadas unitárias pela unidade do entendimento: que tivessem medo, presume-se, devia necessariamente conduzir a que simbolizassem aquilo que tinham medo de perder, porque, enfim, simbolizar é necessariamente conceber.

Capítulo III

Capital teórico

A relação de Rodney Needham com a Escola Francesa parece ter ficado esclarecida com a leitura de *Primitive Classification*. Por um lado, o autor reconhece na Escola a vitalidade das investidas analíticas, o jogo das descobertas e dos decididos preconceitos, por vezes também a exemplaridade das situações humanas e do que estas transmitem às diferentes gerações de antropólogos (cf. 1978b: xi-xii). Tudo isso pode constituir *capital teórico* para o estudo comparativo das formas sociais da experiência humana (cf. 1962: 2; 1963: xl-xliv; 1983 [1975]: 64-65). Esta postura faz-nos encontrar Needham traduzindo e divulgando artigos e livros de autores em diferentes instâncias associados aos *Année Sociologique*, apostado numa pluralização das tradições e dos estilos de inquirição cujo impulso e ocasião iniciais remontam a E. Evans-Pritchard (cf. 1967: 5, 9-10; 1978b: xiii, xvii, 124-125). Por outro lado, porém, uma vez que qualquer capital teórico é sempre desigual, composto de noções cujo valor interpretativo vai muitas vezes do agudo ao heurístico mas também ao inaceitável, o questionamento que Needham lhes dedica pode revelar-se cerrado e apostado na dilaceração da coerência global das teorias propostas.

No quadro de uma filosofia da mente que Needham considera acrítica, o conceito de função parecia permitir estabelecer comparativamente os princípios fundamentais do pensamento e da acção humana. Se a noção de função é obscura, a noção de forma (i. e., relação), associada à ideia de uma filosofia empírica da mente, lançou as bases para fazer da comparação, fosse em que domínio de inquirição fosse, uma universalização de similitudes. As formas que se repetem, que se regularizam, tornam inteligíveis diferentes tipos de representações colectivas e instituições sociais. Essas formas esquematizam-se em classificações práticas, orientando o curso público e manifesto das sociedades, e/ou simbólicas, constituindo modos de classificação que se discriminam autonomamente nas ideologias, isto é, no sistema das representações colectivas. Sistemas, por seu turno, identificam tipos abstractos de classificação, quer social, quer simbólica; envolvem constantes relacionais que acomodam variavelmente representações (oposição, analogia, homologia), mas que não se podem presumir exprimir qualquer totalidade orgânica baseada na conexão necessária entre ordens heterogêneas de fenómenos. No caso da oposição binária, o que possamos dizer acerca da sua constância na variabilidade particular de sociedades e de representações colectivas refere-se a padrões ou segmentos padronizados de similitudes entre

classificações, nunca às classificações comparadas como um todo. Finalmente, na medida em que as formas se adequam à noção de oposição binária que nos fazemos, esta constitui um princípio da classificação, quer social, quer simbólica.

Acerca da filosofia da mente implícita em *Primitive Classification*, Needham escreveu a seguinte passagem:

Durkheim chegou a propor, numa frase memorável, que se a consciência humana é uma expressão sintética do universo, o sistema de categorias é uma expressão sintética da consciência humana.

O que ele próprio tinha em mente como categorias era o conjunto de abstrações, consideradas como predicados últimos, que tinham preocupado filósofos de Aristóteles a Kant; mas o seu aforismo encontra uma aplicação mais particular no campo dos universos sociais e das categorias sociais. Com efeito, é aqui que o estudante de *epistemologia comparativa* tem que trabalhar antes de desejar chegar (se isto é uma ambição fazível) àquelas abstrações absolutas e irredutíveis que são as categorias do entendimento. (1980: 41, itálico aduzido)

Na consideração disjunta de *universos sociais* e *categorias sociais* é ainda a heterogeneidade de duas ordens de fenómenos que conta. O apartamento operatório entre esquemas tecnológicos de divisão e classificação ou categorização é uma ideia de Durkheim e Mauss que Needham de algum modo sustém. Mas a ideia de que o psiquismo humano se pode explicar por uma função que esclarece a preeminência causal (formal e final) da organização social parece-lhe implicar uma ideologia voluntarista e deliberativista que salta fora da tarefa de isolar o potencial de autonomização da forma como expressão de um valor heurístico e conceptual que não precisa de se submeter a quaisquer determinações transcendentais (sejam as da lei comtiana do espírito europeu, sejam as disposições da organização social em Durkheim e Mauss) (cf. 1979: 56-57).

Entretanto, o problema com os *conceitos verbais* ou *imagens conceptuais* de que qualquer antropólogo social é o herdeiro não é idêntico em todos os conceitos. Quando se trata de discriminar estados internos por relação à sistemática das representações colectivas, pensar fazê-lo implica assumir que, por debaixo da diferenciação social, a psicologia designa ainda um determinado conjunto de capacidades lógicas e psíquicas partilhadas pelo antropólogo e o nativo (cf. 1972: 188). Esta assunção é o centro da filosofia da mente pressuposta em *Primitive Classification* e a sua qualidade pode ser expressa por uma metáfora de Jorge Luís Borges que Needham glosou em várias instâncias: a imagem de Deus como «uma esfera inteligível cujo centro está em todo o lado e cuja circunferência não se encontra em lado nenhum» (cf. 1981: 88). Em síntese,

os estados internos designariam um conjunto de características específicas da mente humana, um conjunto de operações cognitivas e emoções que se expressavam variavelmente em várias sociedades, mas que identificavam a experiência humana por referência a um núcleo invariante discriminado numa pluralidade de manifestações culturais particulares e variáveis. A questão, para Needham, é que tais faculdades e operações humanas não são «os predicados últimos» que a investigação de factores primários da experiência pode comparativamente discriminar. Para se conceber uma categoria simbólica, por exemplo, por mais que o sentimento e qualquer operação cognitiva tenham nisso um papel, primeiro é preciso atentar individualmente nos elementos simbólicos que a categoria subsume. Por outro lado, se a forma na base da constituição de uma categoria simbólica é herdada, isso não significa, necessariamente, que ela não possa ser manipulada e que, portanto, a categoria simbólica dependa, na sua constituição, do reconhecimento ou da consciência que dela tenham os indivíduos que partilham o mesmo sistema de representações colectivas. Mas, em suma, serão os factores primários da experiência ‘entidades’ denotando operações mentais concretas ou condições de possibilidade de operações mentais quaisquer?

Finalmente, no contexto do comparativismo, formular uma teoria é *ipso facto* comparar: não existe verdadeira distinção entre teoria e comparação na medida em que as formas apercebidas se repitam semelhantemente em todos os sistemas classificatórios. Mas quando Durkheim e Mauss chamavam a atenção para a necessidade de traduzir os conceitos indígenas de acordo com o seu contexto social de uso, no fundo apenas revelavam metade da questão, e a faculdade essencial do homem que discriminavam, a própria função classificatória, mais não era do que a dualidade de uma concepção de experiência ou consciência humana que Lévy-Bruhl esclareceu, mas à qual sucumbiu ao permeabilizar-se exactamente à mesma concepção da dualidade como exprimindo o humano e não um modo de concepção do humano.

Ora, uma vez que uma teoria nunca deixa de ser uma enunciação geral, um corpo de ideias mais ou menos preconcebidas, ou um esquema formal de apreensão dos fenómenos sociais, ela impõe ao observador um recorte ideal e apriorístico daquilo que ele consegue à partida vislumbrar. A nossa leitura de “Skulls and Causality” mostrou como, embora tenha marcado um momento histórico no projecto comparativo, o enquadramento teórico que caracterizámos até aqui não determina irreversivelmente a maneira como a antropologia social deve conduzir as suas inquirições. O que temos de questionar agora é precisamente a definição de teoria em si mesma, porque é talvez necessário reconhecer que pode não haver nada de próprio, nada de especificamente

antropológico na formulação de teorias explicativas dos fenómenos ou factos sociais. *Polaridade* ou *oposição*, *sistema*, *estrutura* ou *classificação*, escreve,

não constituem teorias, mas conceitos altamente gerais [que são] vagos [e] não postulam nada [...]. A sua significação só se apreende depois de aplicação árdua na tarefa de compreensão dos fenómenos sociais; quanto menos sabemos sobre a sociedade humana e as representações colectivas, menos sentido têm [os conceitos analíticos de que nos servimos]. Contudo, eles provaram possuir um valor analítico notável e perene, de tal modo que se pode defender que são eles que essencialmente constituem o ‘capital teórico’ da antropologia social. (1963: xlii-xliii, adaptado)

Mudança de aspecto e ‘representações colectivas’

Os problemas com a teoria sociológica podem ainda reconduzir-se às questões que ela coloca ao facto mesmo de que o homem classifica. A teoria pergunta pela origem da classificação, pelos motivos e pelos modelos, concentrando-se nas relações que permitem esclarecer a formação ou a génese da categorização. Nesta perspectiva, a noção de sistema envolve necessariamente a noção de totalidade e de causação entre ordens de fenómenos; e o psiquismo humano, entendido preferencialmente a partir da actividade de classificar, é precisamente colocado entre as duas ordens de fenómenos, como a função ou como a *mola* que as articula. Ora, para Needham, a diferença entre o comparativismo sociológico e as análises estruturais está em que, nas últimas, «a ênfase não cai nas conexões causais entre instituições nem na derivação de formas de classificação dos seus antecedentes reais ou supostos, mas, em vez disso, em relações abstractas que servem como tipos invariantes de conexão na articulação variável de categorias simbólicas em sistemas de classificação.» (1979: 31) O mesmo é dizer que os tipos invariantes são estabelecidos, não por *correspondências similares*, como acontecia em *Primitive Classification*, mas por *análise correlacional* entre formas das instituições e formas das representações colectivas. No domínio da aliança prescritiva, por exemplo, contam as constantes relacionais da *simetria*, da *assimetria* e da *transitoriedade* (cf. 1983: 122). Estas constantes são abstracções formais que permitem e orientam as análises antropológicas, mas que exigem ainda dois esclarecimentos ou duas qualificações no que respeita o estudo da imaginação e do pensamento humano:

Primeiro, a de que os constructos formais neles mesmos exigem ultimamente uma validação que é independente das tradições nas quais eles são enquadrados; e isto não se pode fazer quer por uma análise meta-formal quer por dependência nos conceitos tradicionais que as abstracções supostamente rectificam. Segundo, a de que por mais abstractas e puramente lógicas que as

noções formais possam ser elas são úteis apenas na medida que medeiam os conceitos das linguagens naturais; e assim que estas são por qualquer motivo conectadas reaparece o stock de indeterminações, de circunstâncias gramaticais e sociais, que assistem qualquer tentativa de transmitir significações de uma forma de vida nas categorias próprias a outra. (1972: 222)

Que as constantes relacionais na base da concepção de sistemas por *análise correlacional* permitam ao comparativista perspectivar globalmente similitudes estruturais, implica, necessariamente, uma dependência por relação a (1) um conhecimento apropriado das línguas naturais e das disposições institucionais – o que faz do comparativismo um projecto concertando a contribuição profissional de vários antropólogos (cf. 1981: 16) –, e (2) por relação à própria correlação entre as disposições institucionais e as terminologias e gramáticas ‘psicológicas’. Numa palavra, se as análises estruturais se abstêm de facto da determinação de quaisquer relações causais entre as duas ordens de fenómenos que estudam, isso não significa, porém, que não seja possível identificar ainda os pressupostos implícitos nas mesmas, desse modo limando elementos nocionais que obstem ao estudo das representações colectivas enquanto estudo dos factores primários do pensamento e da imaginação humana.

Num artigo publicado na *Oceania*, em 1986, a propósito do valor denotativo da designação *sistema de aliança prescritiva* numa escala global de comparação, Needham escreve que uma teoria consiste em

um esquema ou sistema de ideias ou enunciados (*statements*) tomado como uma explanação de um grupo de factos, ou mais fundamentalmente como uma enunciação sistemática dos princípios gerais ou leis de tais fenómenos. (1986: 177, itálicos aduzidos)

O facto de uma teoria ser *tomada como* a explanação de um conjunto de fenómenos mostra como os conceitos analíticos, quando supostos na formulação da teoria, dependem de um acordo linguístico e conceptual por meio do qual os observadores questionam os fenómenos cujos princípios querem sistematizar. O mesmo é dizer que, enquanto interpretação, qualquer conceito envolve uma pergunta e indica uma solução. Aí reside a sua perversidade. No facto de ele ser uma interpretação que relaciona elementos de acordo com princípios formais que um dado idioma classificatório funcionaliza e no limite autoriza (cf., v. g., 1981: 20-22). Parece, portanto, que uma teoria se mantém válida no estudo dos factos sociais desde que nenhum destes a contradiga, e que, pelo contrário, ela se invalida por uma espécie de rebeldia do caso particular.

Ora, no que respeita o estudo das representações colectivas, a posição de Neddham consiste em propor-nos um semblante não teórico do comparativismo. A propósito da formação de conceitos e dos hábitos de classificação dos factos sociais, apoiando-se em Wittgenstein, Needham considera que a adopção de teorias legislando fenómenos no fundo manifesta «um desejo insaciável de generalidade» (*craving for generality*) indissociável «da ilusão tenaz de uma ciência natural da sociedade, uma concepção que levou a um tipo de análise que produziu poucos efeitos úteis» (1971: 2, 13). O objectivo mais geral de Wittgenstein era fazer da filosofia uma actividade decididamente afastada das teorias e dos trejeitos que de hábito se colhem no método tradicional de classificação das ciências naturais, virando a atenção filosófica do estabelecimento de teorias explicativas para a descrição das particularidades e dos deslocamentos de sentido próprios da formação de conceitos linguísticos. Neste sentido, há de facto uma concordância notável de intenções entre os dois autores, visto que *Belief, Language, and Experience* demonstra até que ponto as investigações antropológicas se têm que familiarizar com o estudo dos usos e dos fundamentos da linguagem quando o que está em questão é pensar a experiência humana acomodando a sua variação ou pluralidade manifesta.

A maneira de apreendermos em que possa constituir tal semblante não teórico do comparativismo passa pela problematização da noção de facto social. Needham introduzia a cadeira de Antropologia Social, na Universidade de Oxford, por meio de um paradigma (*This is a rose*) que lhe permitia ponderar não apenas a noção de facto social mas aquelas dimensões do facto social que caem preferencialmente do lado das representações colectivas. Em *Against the Tranquility of Axioms* (1983), publicou o paradigma da rosa a título de exercício académico, e escreveu, acerca da primeira regra do método sociológico de acordo com Durkheim, que «não é que os factos sociais sejam coisas, mas que devemos considerá-los objectivamente *como se* eles fossem coisas» (1983: 20, itálicos aduzidos).

O domínio do *como se* é o domínio da representação, não somente o domínio da linguagem, mas também o das iconografias e demais construções analisáveis no quadro mais vasto do simbolismo. Se, por tradição epistemológica, o contraste entre facto e valor de facto tornou comum afirmar-se que a análise sociológica deve ser *value-free*, e se de facto se tornou claro que isso significa que a análise é um estudo rigoroso, distanciado ou objectivo, da conduta social e das representações colectivas, “o que não ficou de modo algum patente, contudo, é o que é que deve contar como facto, e o que é que deve contar como valor, e em que aspectos existem diferenças cruciais entre os

dois” (*idem*: 22). Na ausência de critérios estabelecidos de uma vez por todas, o estudante de antropologia distingue facto de valor (e vice-versa) circunstancialmente, quer dizer, de acordo com os argumentos que existem acerca de como se procede à distinção e com vista à resolução de dilemas associados ao seu próprio trabalho de campo. A questão torna-se, assim, essencialmente argumentativa: os critérios que apresenta são avaliados pelos leitores de acordo com a validade lógica da sua elaboração teórica, e, por outro lado, aquilo que toma por facto é corroborante (ou não) de acordo com outras informações consideradas factícias em outros estudos versando acerca do mesmo contexto ou acerca de contextos considerados similares.

O pressuposto axiomático, doutrinário ou teórico deste estado de coisas é o de que existe uma *descrição apropriada* das representações colectivas. Needham propõe, não obstante, que a demarcação do que se considera como facto e do que se considera como valor não pode ser resolvida argumentativamente porque, no fundo, requer uma crítica dos conceitos que instauram o próprio pressuposto axiomático. Na análise dos factos sociais, adianta, o melhor é ponderarmos a noção wittgensteiniana de mudança de aspecto (*change of aspect*) como demonstrando que não existe solução definitiva nesta discussão. Um dos exemplos que recolhe em Wittgenstein é o da crítica do conceito de ‘ver’ a propósito da representação geométrica de um triângulo escaleno cuja orientação é ordeira, quer dizer, apresenta o vértice em cima e a base em baixo. De acordo com Wittgenstein,

o triângulo pode ser visto como um buraco triangular, como um sólido, ou como um desenho geométrico; como pousado sobre a sua base, como pendurado do seu vértice; como uma montanha, como um calço, como uma seta, como um ponteiro, como um objecto virado ao contrário [...], como meio paralelogramo e como inúmeras outras coisas. (Wittgenstein 1953: 200, *apud. idem*: 23)

O exemplo do triângulo mostra até que ponto as coisas se nos apresentam sob vários aspectos, de tal modo que não existe uma interpretação que transmita genuinamente o caso da nossa descrição: «os únicos limites, com efeito, no número de aspectos sob os quais o triângulo pode ser visualizado são aqueles da nossa imaginação pictórica na interpretação do triângulo ora como uma coisa, ora como outra» (*ibidem*). A objectividade de um dos aspectos não se pode presumir infirmar ou corroborar a objectividade de outro dos aspectos. Por outro lado, uma vez que não existe qualquer descrição apropriada da coisa, as imposições lógicas dos nossos argumentos também têm que ser suspensas. Por contraste ou variação contrastante dos aspectos, o resultado é

o de que por vezes a exploração de um paradigma (neste caso, o do triângulo escaleno ordeiramente representado) pode ser mais notável do que qualquer desenvolvimento sustentado (etnográfica e/ou logicamente) acerca de um único aspecto ou de um conjunto de aspectos previamente determinados.

Resumidamente, assume-se de hábito que a mudança dos conceitos é resultado da agudeza das argumentações apresentadas. Considera-se que um bom argumento constitui um conjunto de proposições estabelecendo inferências lógicas correctas a partir de informações factuais válidas. Mas as técnicas de argumentação são fruto de uma educação conformada a disposições epistemológicas que queremos problematizar. Na prática comparativa, nomeadamente, o carácter lógico de determinadas interpretações pode revelar-se adequado aos critérios de objectividade admissíveis e contudo desadequado às possibilidades lógicas e sociais que o etnógrafo tem que estudar e transmitir. Assim sendo, devemos, por vezes e até certo ponto, dispensar a dimensão formal da argumentação e embarcar num estilo de descrição que não imponha nem inferências lógicas nem percepções fixas sobre o que preconcebemos como factos estáveis (*steady facts*).

Ora, tradicionalmente, as representações colectivas fazem parte daqueles domínios de inquirição nos quais o antropólogo social está mais apto a produzir interpretações objectivas. Quer procure correspondências similares, quer se dedique a análises correlacionais, o estudo das representações colectivas constitui um domínio de inquirição dos factos sociais decididamente fundamentado na história da antropologia. A ideia de que o facto social não se pode reduzir à identificação de um único modo de classificação (tal a oposição binária em *Primitive Classification*), mas que melhor se reconhece como um entrelaçamento circunstanciado de modos de classificação em instâncias estratificadas que mais ou menos compõem um 'conjunto' (*set*); e a destreza, correlativa, no «processo familiar de tradução, i. e., do ajustamento mútuo dos idiomas classificatórios de diferentes tradições» (1972: 222), são características das investigações antropológicas indispensáveis no estudo das representações colectivas. – Que premissas, porém, invoca tacitamente a própria noção de representações colectivas? A resposta de Needham é em si mesma bastante cristalina, não só no que respeita a concepção de teoria que temos vindo a analisar, mas também relativamente aos aspectos da noção de representação colectiva que nos propõe desde início abandonar:

A premissa, na ideia de representação, é a de que o mundo se apresenta por si mesmo e de que nós o re-presentamos. Contudo o mundo não se apresenta simplesmente: nós representamo-lo

como apresentando-se por si mesmo. Qualquer juízo fenoménico, quer sobre a natureza, quer sobre a sociedade, está enquadrado por expectativas e é reportado em categorias concomitantes. A partir do momento em que o acordo linguístico é realizado, um quadro categorial é colocado sobre os fenómenos, quer estes sejam rosas, quer sejam formas institucionalizadas da vida social. *Em cada ponto da observação uma representação linguística invoca tacitamente premissas e critérios que são eles mesmos sociais, contestáveis (os idiomas de cada sociedade mostram isto), e portanto incertos. Quanto ao qualificador de que o tipo de representação é colectivo, as premissas são as de que a representação é geral e de que a colectividade da qual ela é característica está convenientemente unida.* Mas nenhuma destas premissas é aceitável sem manipulação tendenciosa; nunca sabemos, para qualquer colectividade, quão geral pode ser uma ideia ou um valor, e as fronteiras de uma tal colectividade estão sujeitos a disputas perpétuas.

A expressão ‘representações colectivas’ não transmite objectivamente as características intrínsecas de uma forma de vida, antes é em si mesma um artifício que generaliza astuciosamente fenómenos sociais que não obstante ainda necessitam de interpretação céptica. (*idem*: 31-32, itálicos aduzidos)

Mudar o aspecto à noção de representações colectivas implica, como veremos, trabalhá-la para além (ou aquém) da configuração sistemática das suas disposições em contextos sociais fechados. Isto não dependerá de qualquer argumentação ou explicação, mas da súbita novidade de uma mudança de aspecto que consiste em tomar as representações do ponto de vista da análise comparativa e não da análise estritamente correlacional (i. e., estrutural). As precisões metodológicas que Needham apresenta à consideração da antropologia social a propósito da classificação comparativa dos factos sociais vão abrir a própria noção de facto social, de tal modo que a metáfora fisicista da ‘coisa’ será, para o final do nosso estudo, substituída por metáforas dermatológicas acerca da porosidade dos factos sociais quando perspectivados do ponto de vista das ‘representações colectivas’.

Entretanto, ainda acerca da noção de representação, Needham conta que um crítico reprovou a Picasso a distorção das características do rosto da sua mulher ao ponto de ser impossível reconhecê-la. Um retrato, argumentava o crítico, deve assemelhar-se à pessoa retratada. Picasso terá respondido que a semelhança não parecia uma coisa muito simples, que a ideia de algo que parece exactamente igual a alguma outra coisa é mais difícil do que aquilo que o seu interlocutor supunha. Para contradizê-lo, o crítico apresentou-lhe uma fotografia que trazia na carteira, e disse-lhe: «Eis, vê. Esta é a minha mulher, ela parece-se com isto». Ao que Picasso retorquiu: “Parece-se exactamente com isso?” Ao ver que o seu crítico anuíva, perguntou: “Hmm, não será a tua mulher demasiado pequena?» (cf. *idem*: 33).

Esta situação aparentemente inocente desfaz na verdade uma teoria implícita acerca da representação na pintura figurativa, justamente o pressuposto do critério da similitude na feitura artística e na avaliação estética. Do ponto de vista de Needham, as implicações de tal situação paradigmática estão no reconhecimento de que as ideias podem ser radicalmente reformuladas ou viradas do avesso sem recurso ao aparato formal da argumentação explícita, e de que o recurso aos aforismos, às máximas e aos paradigmas provocativos é metodológico na medida em que é um prospecto didáctico acerca da mudança ocorrente nas concepções que sublinham as mais diversas inquirições (cf. *idem*: 35).

Princípio metodológico da classificação politética

Por precisão metodológica, Needham propôs à consideração da antropologia social os conceitos wittgensteinianos de *semelhanças de família* e de *características distintivas* como porta de acesso para uma actividade taxonómica mais apropriada ao estudo dos factos sociais. Wittgenstein escrevia:

(o) desejo de generalidade é resultante de um certo número de tendências relacionadas com confusões filosóficas particulares. Por exemplo:

(a) A tendência para procurar algo de comum a todas as entidades que geralmente subsumimos num termo geral. – Sentimo-nos por exemplo inclinados a pensar que deve existir algo de comum a todos os jogos, e que esta propriedade comum é a justificação para a aplicação do termo geral «jogo» aos diversos jogos; ao passo que os jogos formam uma família cujos membros têm [semelhanças de família]. Alguns têm o mesmo nariz, outros, as mesmas sobrancelhas, e outros ainda a mesma maneira de andar; e estas [semelhanças] sobrepõem-se. [É esta a] ideia de um conceito geral como uma propriedade comum das suas ocorrências particulares. (1992 [1958]: 47-48; cf. Needham 1971: 30)

Needham apresentou aqueles conceitos no estudo de domínio tradicionais de inquirição como o parentesco e a descendência⁷. O seu objectivo era mostrar como os aspectos considerados, na endo- e na exo-classificação dos factos sociais, se entrelaçam e mostram como num sistema de classificação simbólica e social o que designamos por facto social constitui uma instância estratificada que as mais diversas tipologias nem sempre conseguem aperceber. Ou seja, os tipos constituem termos gerais que nem sempre conseguem apreender que, de facto,

⁷ De qualquer modo, o autor qualifica a noção de família a propósito da sua associação etimológica com a noção de género (cf. 1972: 113, n. 4), assim como mais tarde qualificará a noção wittgensteiniana de uma *representação perspícaz* (cf. 1985: 160-162).

os fenómenos classificados conjuntamente por um só termo podem relacionar-se de maneiras muito diferentes; à medida que os questionamos instância por instância descobrimos que aquilo que tínhamos tomado por características distintivas provam não sê-lo e as similitudes que surgem desaparecem inesperadamente [...]. Pode não existir, concordantemente, qualquer coisa que os fenómenos ‘parentesco’ têm em comum, ou que os fenómenos ‘casamento’, ‘incesto’, ‘terminologia relacional’, ou ‘incesto’ têm respectivamente em comum. (*ibidem*)

Os termos gerais ou tipos são *odd-job words*, isto é, generalizações empíricas cuja validade teórica só pode ser corroborada ou infirmada pelos casos particulares, como que de caso a caso. O conceito verbal ‘jogo’ designava para Wittgenstein uma série de características distintivas mais do que qualquer coisa de comum nos jogos a que particularmente nos referimos quando dizemos ‘o jogo’ ou ‘aquele jogo’. O jogo em si mesmo não denota nada, mas, inversamente, os jogos particulares implicam muito. ‘Jogo’ é uma noção abstracta e geral que reduz uma infinidade de características distintivas às características específicas de um jogo ideal, ao passo que os jogos dão contextualmente conta de uma série de características distintivas particulares, igualmente abstractas, mas permitindo-nos conceber ‘o jogo’ ao longo da consideração dos jogos que conheçamos. Pela existência de peças, podemos conceber damas, xadrez e alguns jogos de tabuleiro, mas não cartas; pela existência de cartas, porém, podemos conceber ainda outros jogos de tabuleiro, mas não xadrez. Por outro lado ainda, pode sempre existir um jogo que não é ‘o jogo’ que conseguimos conceber pelas características distintivas com que estamos familiarizados (peças, cartas, tabuleiro, etc.), pelo que o nosso conceito de jogo deve ser construído de tal maneira que esteja desde início garantida a possibilidade de admitir um outro jogo possível. O mesmo é finalmente dizer que os conceitos verbais que utilizamos formam-se por semelhanças de família, quer dizer, por concatenação e semelhanças esporádicas entre características distintivas (e não por determinação de características específicas). Por outras palavras, os conceitos não se definem: eles engatam-se, acoplam-se e sobrepõem-se como numa corda os fios que a compõem, isto é, serialmente:

[estendemos os nossos conceitos] como quando ao fiar uma corda enrolamos fibra sobre fibra. E a força da corda não reside no facto de que uma única fibra passa por toda a extensão da corda, mas na sobreposição de muitas fibras. (Wittgenstein *apud*. Needham 1972: 115; cf. 1979: 65)

Aos estudos analíticos de Wittgenstein o autor associa ainda, no domínio tradicional da ‘psicologia’, as investigações do psicólogo russo L. Vygotsky (1896-1934) acerca da formação de conceitos nas crianças e nos adolescentes. Escreve:

sabemos experimentalmente por Vygotsky que os conceitos classificatórios não são na prática formados pelas crianças do modo tradicionalmente suposto pela lógica formal (1962, cap. 5) (...). Em vez disso, as classes compõem-se por meio do que Vygotsky chama pensamento complexo: especificamente, numa “cadeia complexa” o atributo definitivo não pára de mudar de uma associação à seguinte; não existe qualquer consistência no tipo de ligações, e o significado variável é transportado de um item numa classe para o próximo com “nenhuma significação central”, nenhum “núcleo” (1962: 64). (1983 [1975]: 41, cf. 1972: 111-112)

Estas duas inquirições encontram-se com o que considera ser uma convergência notável na história das ideias, quando, em diferentes quadrantes de investigação, se questiona a noção que a lógica formal se fazia acerca da constituição das classes (cf. *idem*: 38-39, 50-51, 61). Em ciências naturais como a biologia e a zoologia, o princípio da classificação politética impôs-se teoricamente tão tarde quanto a segunda metade do século XX, mas na história das ideias um lugar deve ser reservado ao botânico francês Michel Adanson. Um século antes da promulgação do evolucionismo (1859), Adanson questionava o estilo classificatório de Lineu ao propor que «um membro de uma classe de plantas não precisava de possuir todas as características definidoras da classe, [de tal modo que] um espécime desviante não precisava de ser consignado a uma classe separada» (Adanson *apud*. 1983 [1975]: 43). Já na segunda metade do século XX, o desenvolvimento de computadores electrónicos tornou finalmente cientificamente praticável a descoberta de Adanson, e um conjunto de investigadores, mais ou menos cientes da comunidade dos seus interesses, foi desenvolvendo o princípio da politetia, retirando implicações e sistematizando as descobertas. Em 1975, Needham considerava que o *state of the art* nas ciências naturais se encontrava na publicação de *Principles of Numerical Taxonomy* (1963), de R. R. Sokal e P. H. A. Sneath, donde recolhe o essencial ao escrever que

Sokal e Sneath (1963) publicaram a enunciação definitiva do princípio da classificação politética no seu manual comparativo e metodológico acerca da taxinomia numérica. Primeiro estabeleceram o princípio da classificação monotética: “a ideia reguladora dos grupos monotéticos é a de que eles são formados por divisões lógicas rígidas e sucessivas, de tal modo que a posseção de um conjunto único de características é simultaneamente suficiente e necessária para pertencer ao grupo assim definido”; eles chamam-se monotéticos, explica-se,

“porque as características definidoras são únicas” [...]. “Um arranjo politético, por outro lado, coloca conjuntamente organismos que têm o maior número de características partilhadas, e nenhuma característica singular é essencial [...] ou suficiente para fazer de um organismo um membro do grupo” [...]. Acrescentam, contudo, a qualificação operacional de que os grupos naturais (*natural taxa*) não são de hábito totalmente politéticos, visto que sempre se podem encontrar algumas características comuns a todos os membros (*taxon*). (*idem*: 48-49)

Existem inúmeros ajustamentos a fazer quando se trata de transpor este princípio metodológico para o estudo dos factos sociais. O mais relevante de todos, porém, reside precisamente na *qualificação operacional* que Needham refere nesta passagem. Com efeito, o que está em questão nessa qualificação é o facto de se poder admitir que no fundo da classificação politética se encontra um único núcleo monotético. De acordo com a teoria evolucionista da selecção natural, uma linha filogenética pode reunir organismos debaixo da mesma classe sem que o conjunto de características distintivas seja imediatamente aparente em todos os seus membros e sem que, conseqüentemente, seja necessário considerar a existência de classes plenamente politéticas. Mas isto só se passa em algumas ciências naturais. Quando o que se trata de classificar são constantes relacionais e outros aspectos implicados nos factos sociais, as determinantes da filogenia têm de ser postas de lado porque o objectivo do comparativista nunca é o de limitar ou reduzir o número de variáveis: «no estudo dos factos sociais, o que é preciso não é uma técnica conveniente para reduzir o número de variáveis, mas os meios de acomodar o maior número possível» (*idem*: 57). Além disso, a impossibilidade de aplicação directa do princípio da politetia às ciências sociais reside no facto último de que os conceitos analíticos por meio dos quais se representam as constantes abstraídas das instituições e das representações colectivas não se resumem de modo algum às características distintivas da estrutura do esqueleto, na zoologia, ou às das raízes e das plantas na botânica, ou às dos elementos químicos, dos compostos e das reacções na bacteriologia, e por aí em diante (cf. *idem*: 60; cf. 1981: 68-69). «A disparidade entre as ciências naturais e a antropologia social, no método taxonómico e em muito mais, reflecte um contraste de tipo entre entidades naturais e factos sociais. *Este contraste ainda é mais marcado quando os materiais para uma classificação antropológica são representações colectivas.*» (1983: 61, *itálicos aduzidos*)

Finalmente, reconheçam-se as seguintes definições. Uma *classe* compreende um dado número de elementos ou membros partilhando características distintivas; designa-se por meio de um termo abstracto ou categoria. Uma classe pode ser fechada, e então diz-se que ela é um *conjunto*, ou aberta, em cujo caso se fala de uma *série*. Num

conjunto, o princípio de substituição aplica-se na medida em que cada um dos elementos possua as mesmas características específicas dos seus semelhantes. A formulação radical deste princípio permite dizer que uma vez conhecido um dos elementos do grupo, pode deduzir-se o conhecimento de cada um dos restantes (porque as características distintivas são as mesmas, constituem um conjunto de características específicas ou uma classe monotética). Numa série, porém, o princípio de substituição não se aplica. Ele é conveniente para a classificação hierárquica, que presume que uma categoria designa uma esfera delimitada de fenómenos coordenados por relações de subordinação a uma esfera mais geral, que os contém e que os determina. A classificação hierárquica depende da possibilidade da substituição, porque, como vimos, forma classes por determinação categorial, ao passo que a classificação analógica (que vamos estudar) constrói classes politeticamente. Assim sendo, a classificação hierárquica distingue-se do modo analógico da classificação porque a primeira é lógico-dedutiva e a segunda compõem-se serialmente. Além disso, a classificação analógica pode ser pseudo-politética ou plenamente politética, tudo dependendo da classe de referência (conjunto ou série) por meio da qual se comparam os factos sociais. No estudo das representações, defende Needham, o estilo classificatório do comparativista deve ser plenamente politético, quer dizer, a comparação faz-se sempre entre duas séries de fenómenos e o modo de os acomodar procede por acoplamentos e não por dedução.

Classificação simbólica dual

Right & Left. Essais on Dual Symbolic Classification começou a ser preparado em 1962 por um grupo de investigadores preocupados com a incidência global da oposição binária ou dualidade. A ocasião parece ter sido mais uma vez proporcionada pelas investigações de E. Evans-Pritchard, desta feita a propósito de um ensaio de Robert Hertz (1881-1915), “La prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse” (1978b [1909]). Na “Introdução” à colectânea, Needham conta como Hertz se interessara pela oposição universal mão direita/mão esquerda. Este tipo de diferenciação e de oposição simbólica, depois de um ensaio como *Primitive Classification*, não tinha e não tem nada de intrinsecamente inaudito em si mesmo:

esta diferenciação e oposição da direita e da esquerda é o tipo mesmo de uma classificação simbólica, e a sua simplicidade lógica e distribuição universal tornam-na uma preocupação fundamental no estudo do simbolismo em antropologia social. Se, portanto, nos é claramente dito por uma autoridade fiável que a mão esquerda de uma certa personagem é sagrada e é usada

exclusivamente pelas suas funções religiosas, temos todas as razões para nos surpreendermos e para procurarmos uma explicação. (1978b: 110)⁸

Na colectânea, Needham apresenta a análise de dois casos à partida contrastantes da inversão da preeminência da mão direita: primeiro nos Meru do Quênia⁹, a propósito de Mugwe, personagem cuja mão esquerda parece concebida como sagrada, e nos Nyoro do Uganda, a propósito da personagem do adivinho que benze outrossim com a sua mão esquerda. Nos Nyoro a direita é contextualmente associada com o rei, com os chefes, com os proprietários das terras, com os homens, com as tarefas masculinas, com o comportamento civil e com presságios auspiciosos. Por seu turno, a esquerda é associada com a rainha, com os súbditos, com as mulheres, com as tarefas femininas, com a actividade sexual e com os presságios não auspiciosos. Na generalidade, por conseguinte, a direita aprecia-se e a esquerda deprecia-se (cf. *idem*: 305); há, no idioma Nyoro, um contraste perfeitamente claro entre os valores simbólicos associados com a direita e a esquerda. É contra esta configuração geral que a existência de um adivinho que pressagia com a mão esquerda se torna suficiente para constituir um problema ou um incitamento à interpretação. Needham chama-lhe um *puzzle* e pretende resolvê-lo em dois momentos distintos: primeiro, por meio de uma análise estrutural (secs. III-V) que percorre todo o simbolismo Nyoro em termos da oposição direita/esquerda estabelecendo, na base das etnografias existentes sobre a cultura Nyoro, a gama de conotações que os lados assumem contextualmente; e, depois, por meio da análise de uma narrativa mítica (secs. VI-VIII) que permite comparar o princípio isolado no simbolismo Nyoro (complementaridade jurídico-mística) com outros contextos reportados mundialmente, defendendo que tal princípio não pode ser explicado «somente de acordo com os termos e valores da cultura Nyoro» (*idem*: 327).

Needham começa por percorrer a etnografia Nyoro disponível à procura de *inversões situadas e temporárias* da oposição simbólica da direita e da esquerda. O objectivo é perceber se o adivinho é um caso isolado, sendo que o estatuto das princesas Nyoro atesta, em primeira instância, que não. No nascimento, a placenta da menina é

⁸ É curioso notar que mesmo Hertz considerava que as explicações do simbolismo lateral que o associam às regras religiosas enquanto inseparáveis da adoração do nascer do sol “se baseiam em concepções naturalistas fora de moda”, e que, por outro lado, o recurso à anatomia do corpo humano “não deve ser visto como uma contradição ou como uma concessão. Uma coisa é explicar a natureza e a origem de uma força, outra determinar o ponto no qual é aplicada. As ligeiras vantagens fisiológicas possuídas pela mão direita são meramente a ocasião de uma diferenciação qualitativa cuja causa se encontra por detrás do indivíduo, na constituição da consciência colectiva.” (Hertz 1978b [1909]: 21)

⁹ A autoridade de que fala Needham na citação em apreço é B. Bernardi (1921-1985) que, em *The Mugwe, a Failing Prophet* (1959), defendia que a mão esquerda do Mugwe possuía e simbolizava o seu poder ritual.

enterrada do lado esquerdo da porta de entrada da casa, ao passo que a do menino é enterrada do lado direito; mas a placenta da princesa também é enterrada do lado direito. Na morte, a rainha, tal como todas as outras mulheres, é enterrada com as mãos postas debaixo do lado esquerdo da sua cabeça, ao passo que a princesa é enterrada como os príncipes, com as mãos colocadas debaixo do lado direito. Estas e outras situações mostram como a adivinhação com a mão esquerda não é uma instância contraditória no simbolismo Nyoro (não é falsa para os Nyoro, nem de resto verdadeira), mas uma instância em que os valores da direita e da esquerda são manipulados contextualmente, tanto no que se refere à princesa, quanto no que se refere ao adivinho. Needham escreve:

o que (os Nyoro) estão a fazer [...] é ultrapassar temporariamente os sentidos distintivos dos lados do simbolismo em favor de uma definição relacional da situação. Já não é a especificidade da oposição das conotações da direita e da esquerda que conta, mas a própria relação de oposição é manipulada, mais fundamentalmente, por forma a expressar o inverso. (*idem*: 307)

A relação de oposição, por conseguinte, não se pode conceber como fixada de uma vez por todas; ela contextualiza-se e permeabiliza-se às situações em que pode convenientemente ser usada. Por outro lado, para além das inversões contextuais, existem também *inversões permanentes e absolutas*, que marcam estatutos sociais e que o fazem desadequando a propriedade de outros modos de classificação: assim, a princesa, embora fisicamente feminina (e feminina, por exemplo, nas relações sexuais com os príncipes), é, estatutariamente, masculina (cf. *idem*: 309). O simbolismo lateral mostra que a princesa, normalmente associada com a esquerda pelo seu lado feminino, é pessoalmente masculina e, como tal, marcada pelos símbolos da direita. Segue-se que uma forma de explicar o adivinho e a bênção com a sua mão esquerda é, presumivelmente, entender a princesa como contrapartida do adivinho, visto que, fisicamente, ele é masculino, ao passo que, através da sua mão esquerda, não deixa de ser simbolicamente associado com o feminino.

Esta é uma inferência analógica directa que se expressa facilmente ($a : b :: c : d$). Mas, como só chegámos a esta inferência pelo estatuto e pelos atributos permanentes e absolutos da princesa, dizer que ela é a contrapartida do adivinho equivaleria a dizer que os valores simbólicos dos elementos com os quais se relacionam princesa e adivinho já estavam decididos, todos os elementos já estavam arrumados dado um conjunto de características específicas da princesa e dado, claro está, um conjunto de características específicas do adivinho.

Melhor será alargar o circuito da analogia. Needham escreve que uma característica reconhecida do simbolismo é a sua redundância, o facto de produzir sentido por repetição. Interpretar um símbolo exige-nos percorrer as cadeias associativas da analogia para encontrar o porquê de determinados valores associados às coisas e às qualidades e de uma espécie de relação directamente proporcional entre o valor daquilo que é simbolizado e a ocorrência dos elementos simbólicos que o destacam por reforço ou reiteração constante. Se adivinho : feminino :: princesa : masculino, então, presumivelmente, é possível alargar a cadeia de associações analógicas. Concentrando-se nas *cores* (preto/branco), nos *números* (ímpar/par) e nas *tonalidades vocais* ('normal'/falsete), Needham descobre uma série de associações ao cabo das quais pode determinar cumulativamente a natureza do ofício do adivinho. Este não só está associado com ímpar (3, 9), como também com as conotações pouco auspiciosas do preto e com o falsete, por meio do qual se expressa na acção simbólica (em possessão). O seu estatuto não passa por isso a feminino, uma vez que os elementos simbólicos que diferentemente o associam com o feminino não o dissociam por isso de si mesmo, antes o associam a ele e ao feminino com o perigo, a morte e o não auspicioso. Quer dizer, o adivinho associa-se ao feminino embora não necessariamente às características distintivas da princesa que, sob outros aspectos, também não se associa necessariamente com o masculino. Needham escreve:

a esquerda conecta o adivinho não somente com o feminino, mas também com outros valores que neles mesmos estão conectados, quer por associação directa quer por analogia, com o feminino. Preto, mal, perigo, não auspicioso, morte (talvez, também, o aspecto destrutivo e impuro da sexualidade) conjugam-se para fazer do adivinho o que os Nyoro podem bem conceber como um agente dos poderes das trevas, e a mão esquerda é o símbolo mais adequado para esta condição. (*idem*: 315)

A análise de Needham prossegue até à determinação comparativa de um princípio da ideologia e da organização social Nyoro. A comparação estrutural entre os estatutos da princesa e do adivinho mostrou como «o simbolismo Nyoro usa em duas pessoas doutro modo bastante díspares um efeito similar embora oposto. Em cada caso, o indivíduo em questão é deslocado do seu estatuto normal, definido socialmente pelo critério do sexo, para um estatuto oposto e excepcional, definido simbolicamente também pelo sexo. *Nas suas várias associações*, a princesa torna-se um homem e o adivinho torna-se uma mulher.» (*idem*: 315-316, *itálicos aduzidos*) A complementaridade do adivinho e da princesa conduz-nos a uma oposição conclusiva e fundamental: a associação da princesa

com o masculino posiciona-a politicamente no reino e a associação oposta do adivinho com o feminino torna-o um médium de influência mística, alguém que mantém afinidades com os poderes espirituais e com o perigo (cf. *ibidem*). Uma vez que o simbolismo Nyoro nos exemplifica a complementaridade das funções do poder secular e da autoridade mística, e visto que esta se difunde numa miríade de contextos etnográficos conhecidos, só por comparação entre os mesmos podemos, «no final, talvez, [...] isolar um princípio definitivo de ordem na ideologia e na organização social Nyoro.» (*idem*: 317)

Depois de chamar a atenção para uma série de símbolos Nyoro que reclamam ainda outras análises (cf. *idem*: 335, n. 30), Needham analisa o mito de Mpuga Rudiki. Glosando várias versões do mesmo, conta como o caçador Mpuga Rudiki foi transformado pelo adivinho Nyakoko em Nyabongo, primeiro rei da dinastia Bito, cuja linha patrilinear de sucessão ainda se mantinha entre os Nyoro quando Needham escreveu o seu ensaio (cf. *idem*: 317-318). Mpuga é marcado pelo que propõe chamar a premissa da oposição; a sua relação com Nyakoko, por seu turno, é a premissa da analogia enquanto constante relacional que dá unidade ao sistema de classificação Nyoro. Mpuga é ilegítimo: ele não foi filho de rei e quando nasceu, nasceu gémeo, quer dizer, pessoa nascida num estado de anormalidade que constrange os Nyoro. A combinação da ilegitimidade e do nascimento gémeo reforçam a ideia de que ele é ‘anormal’. Se pretende o trono, é no entanto descrito como servo (*mwiru*) de Nyakoko, que é descrito como seu mestre (*mukama*) – uma relação que é o inverso da normal. Mpuga também é anormal em outros sentidos: dum lado macaco, doutro leão; animal semi-voador e firmemente terrestre, «uma combinação grotesca do muito pequeno e do muito grande, do timorato e do valente, uma afronta para qualquer classificação. Foi morto, mas ainda vive; foi esfolado, mas continua a andar por aí, confundindo a derradeira distinção entre vida e morte. As suas cores também podem ser significativas» (*idem*: 324), visto que a complementaridade das cores encontrada entre o adivinho e a princesa é internalizada no corpo de Mpuga, um lado sendo branco e outro preto, sem que no entanto possamos saber exactamente qual é qual.

Mpuga, porém, não deixa de ser o primeiro rei da dinastia Bito. Needham considera a existência de três tipos de exposição do assunto: um histórico, que autoriza inferências acerca da imigração dos Bito e acerca das relações etnológicas que estes mantiveram com os Nyoro; um outro funcionalista, que é uma alternativa ao primeiro e que pretende provar que o mito de Mpuga foi uma forma pela qual os Bito defenderam a ordem social e política que queriam impor, quer dizer, a sua própria governação por

meio de um sistema de descendência patrilinear assegurado miticamente, desde o princípio das coisas, por Mpuga como primeiro rei Bito; e outro, estrutural, quer dizer, que, concentrando-se nas constantes relacionais implicadas na narrativa mítica, a entende como uma alegoria mítica coerente e concentrando de forma evidente elementos e valores simbólicos que por outro lado influem em diferentes instituições sociais e em várias outras representações que não míticas (cf. 1978b: 318-319).

Escolhe, como vimos, o último tipo de exposição. Entre muitos motivos, porque Nyakoko é cultural e politicamente um *outsider*. Enquanto adivinho, ele é identificado com o estranho, o desconhecido e o perigoso. Estão-lhe associadas as conotações não auspiciosas do preto, do fogo e do calor como marcadores simbólicos do perigo (por exemplo, o sol associado ao pasto estragado, à morte e à malária), etc. (cf. *idem*: 319). Se ele é o mestre de Mpuga, que miticamente é o pretendente ao trono, como considerar que a dinastia Bito se serve do mito para impor uma ordem social e política entre os Nyoro? Não será o caçador Mpuga mais símbolo de desordem do que de ordem? No final de analisar o mito de Mpuga, Needham conclui que o que este confirma é a estrutura dual da classificação simbólica Nyoro, de modo nenhum o estabelecimento das credenciais governativas dos Bito (cf. *idem*: 327). Mpuga é a desordem, não a ordem: ele é as duas cores, está nos dois estados da vida e da morte, é rei mas não devia ser, etc. A sua relação com Nyakoko mostra que a sua figura se aproxima da mão esquerda do adivinho, mas não nos permite concluir que o mito se explica por correlações entre o desenvolvimento histórico das instituições e das representações concomitantes: o mito não se explica pelas correlações que permitem compreender o estatuto ou a pessoa da princesa e do adivinho. A origem estranha, a ilegitimidade, a usurpação e outros atributos não reflectem, no mito, exemplos de uma oposição basilar no sistema de representações dos Nyoro, mas atestam autonomamente a própria oposição complementar. «O mito é uma expressão cronológica de um esquema ideológico e simbólico que é inteiramente definido pela oposição e tornado unitário pela analogia.»” (*ibidem*) O que a narrativa descreve é uma perene batalha da ordem e da desordem, da cultura e da natureza, ocorrendo não só em diversas situações mas também no próprio corpo de Mpuga. Porque é que é assim, porque é que Mpuga, o desordeiro, deve ser considerado como na origem da própria ordem é uma questão difícil de responder

within the terms and values of Nyoro culture alone. It is a problem which embraces many similar situations, reported widely in history and from around the world, in which societies or institutions or persons are brought into being by precisely those means which that are actually most abhorred (cf. Durkheim and Mauss, pp. xxxvii-xxxix), and of which a specially good

example is descent from incestuous mythical unions (cf. Moore 1964) [...]. *These indeed are fundamental issues, and they demand (as do all the most intriguing questions in social anthropology) logical and psychological answers of a correspondingly radical kind.* (*idem*: 327-329. itálicos aduzidos)

No fim da análise que passou por temas comuns como as circunstâncias do nascimento, da relação entre sexo e da morte, Needham considera que é curioso notar o contraste entre a complexidade de uma cultura e a relativa economia dos recursos lógicos e simbólicos na configuração das suas representações. Embora não o tenhamos transmitido em toda a sua extensão, este contraste foi estabelecido comparativamente, quer dizer, não só de acordo com a etnografia Nyoro mas no quadro mais vasto de outras classificações duais em outras culturas. Se a nossa exposição não conseguiu transmitir mais, mostrou pelo menos a recorrência de quatro termos (direita, esquerda, masculino, feminino) e o imbricamento de dois tipos de relação implicados em qualquer classificação simbólica (oposição e analogia). «Isto é, estivemos a lidar com uma oposição lógica elementar (direita/esquerda) e um contraste empírico básico (masculino/feminino), dois tipos distintos de antítese, tornados coerentes por associação analógica.» (*idem*: 331) Por análise correlacional, entendemos que os elementos do simbolismo numérico e cromático reforçam as duas díades de termos opostos e permitem considerar o princípio da oposição complementar expresso de modo integrado no sistema das representações colectivas e na organização social Nyoro. «Nestes aspectos podemos defender que estivemos a tentar entender [...] determinados factores primários da experiência humana.» (*ibidem*)

Qualidade ou valor semântico dos símbolos

Em “Analogical Classification” (1980), Needham aprofunda a análise da analogia. No estudo da representação, a centralidade da analogia tem ainda que ser libertada das condicionantes e dos limites da análise correlacional. Isto não quer dizer que o princípio da oposição complementar seja abandonado, ou que a discriminação de outras constantes relacionais no estudo dos sistemas prescritivos seja a partir de então desconsiderada, mas apenas que existe uma escala de comparação (ou uma ordem de fenómenos, classe de referência) em que as considerações a tecer não se referem ao aspecto ‘total’ ou sistemático reconhecível, em diferentes instâncias, no estudo dos factos sociais.

Temos que partir do princípio de que a recorrência de elementos simbólicos e de relações similares no mito e em instituições e outras representações Nyoro não nos

devem fazer presumir o emprego invariavelmente sistemático de critérios formais como a oposição e a complementaridade. O estudo dos Nyoro demonstrou ainda assim a diferença entre os modos de classificação hierárquica e analógica.

Dado o princípio da oposição binária, a classificação hierárquica ordena conjuntos de categorias por maior ou menor generalidade (direita, esquerda); as classes enquanto conjuntos, ou géneros, são gerais; as espécies, ou subclasses, são menos gerais (masculino, feminino); as subespécies, ou elementos, são particulares (mão esquerda dos adivinhos, placentas das princesas, etc.). Como se postula que o mais geral inclui o mais particular, ou, por outras palavras, que os géneros subordinam as espécies e assim sucessivamente, e visto que o princípio da oposição binária se confunde com a divisão lógica procedendo por género e espécie tal como numa cadeia silogística aristotélica (substância – corpo – corpo animado – animal – animal racional – homem – Sócrates) (cf. 1980: 42-43), haveria que contar, nos Nyoro, com a seguinte contradição: direita – masculino / adivinho; esquerda – feminino / princesa.

Ora a análise correlacional mostra que as relações entre as díades (pares de opostos) nem sempre são idênticas. Se a oposição é de facto globalmente agenciada em diferentes sistemas de classificação, isso não nos diz de imediato nada acerca das suas significações particulares nem acerca da forma específica que ela deva assumir. A simples oposição pode ceder o passo à oposição complementar (e, de resto, também a outras formas de oposição). No caso da oposição complementar, as relações entre as díades são relações de relações, oposições tornadas inteligíveis na base da analogia. A analogia sistematiza relações de oposição. E o sistema assim apercebido confunde-se com a própria inteligibilidade da cultura Nyoro: «somos confundidos quando procuramos por uma correspondência além da ordem que é discernível na análise. A ordem de uma classificação dual, por exemplo, pode ser tomada como a expressão directa do que é postulado como uma tendência inata do pensamento e da imaginação humana. [...] a ordem é a tendência; e os princípios da classificação simbólica são o único contacto imediato com a tendência que podemos ter. Não existe nada, isto é, subsistindo por detrás da ordem em si mesma e ao qual [...] a ordem na análise estrutural corresponderia realmente.» (1979: 59-60)

Qualquer classificação simbólica dual se estabelece na base da estrutura quaternária da analogia. Esta mostra-nos como os elementos simbólicos não só se opõem (a/b, c/d) como também se opõem analogicamente ($a : c :: b : d$) e dão conta de uma cadeia associativa comum em vários contextos etnográficos: direita : masculino :: esquerda : feminino :: poder secular (princesa) : autoridade mística (adivinho). Se

considerarmos os pares de opostos em si mesmos, eles constituem díades (géneros) e todos os elementos simbólicos que caíam de um dos lados das díades são considerados homólogos (espécies). É o quadrilátero da analogia que permite conceber os arranjos sistemáticos destas três constantes relacionais. Para Needham, tais constantes constituem os instrumentos analíticos mais abertos e acomodatórios no estudo da classificação simbólica (cf. 1983: 121). Quer dizer, elas constituem princípios formais que sustentam os usos empíricos não menos do que as explanações etnográficas e que são tão gerais que parecem tendências naturais (i. e., culturalmente globais) do pensamento e da imaginação (cf. 1980: 48).

Para entendê-lo, basta abstrair da qualidade dos símbolos e da ideia de que a classificação é um processo extensivo em que cada uma das etapas (espécies e subespécies) está formalmente incluída em etapas anteriores (géneros).

A análise estrutural ou correlacional mostrou como mesmo o mito do caçador Mpuga dá conta do modo sistemático, ‘total’ ou integrado que permite suspender as qualidades dos símbolos e dar conta da ausência de qualquer contradição ou de qualquer inconsistência por exemplo no uso da mão esquerda do adivinho. Este modo de perspectivar a classificação analógica depende da definição kantiana da analogia como «similitude perfeita de relações entre coisas bastante dissimilares.» (1978b: xxix; cf. 1980: 46) Contudo, mesmo esta definição pode ser ultrapassada.

Existe ainda um outro modo de estudar as representações colectivas na análise comparativa. Se o comparativista se concentrar nas qualidades intrínsecas dos elementos simbólicos, embora à partida estas pareçam multiplicar-se na multiplicidade de formas de vida, acabam, no entanto, por revelar constâncias e regularidades apreensíveis na leitura de etnografias versando acerca dos mais diferentes contextos. Parece existir um repertório ou um fundo comum de unidades semânticas ou elementos simbólicos agenciados pelo pensamento e pela imaginação humana. A direita e a esquerda, a tríade de cores (branco, preto e vermelho), o uso da precursão e de formas geométricas comuns, entre outros, permitem pela sua constância caracterizar tal repertório como uma espécie de código à disposição da classificação simbólica. Falar de código, embora facilite e ilumine o processo por meio do qual se traduzem as ideologias classificatórias, «não explica porque é que diferentes tradições dependem de um repertório comum de componentes simbólicos.» (1981: 34) A ideia de um código preserva a possibilidade de o comparativista se concentrar nos termos e nas qualidades que diferentes culturas parecem seleccionar e agenciar nas suas representações (classe de homólogos), mas o código não adianta nada à *correspondência empírica* e à

economia formal detectáveis no quadro do simbolismo (cf. 1979: 62). Ele dá conta dessas determinações, mas depende delas para sequer se conceber enquanto código.

Uma outra maneira de perspectivar o assunto, propõe Needham, consiste em quantificar as unidades semânticas ou elementos simbólicos e a ocorrência de determinadas relações entre eles:

“um modo adicional [...] é quantificar os valores dos termos por referência ao número de mais ou menos arranjos distintos nos quais eles estão implicados, e desse modo aferir o alcance das suas conotações. Então o termo ‘direita’ pode encontrar-se em mais conexões com outros termos do que o termo ‘norte’, de tal modo que as conotações sociais da ‘direita’ acumulam em uma relação com a ‘esquerda’ que não é apenas qualitativamente diferente daquela na qual o ‘norte’ está para o ‘sul’ mas também quantitativamente diferente. *Levado a um limite hipotético, este método de análise implica que nenhum par de díades no mesmo esquema de classificação está respectivamente na mesma relação de oposição. Existem tantos modos discrimináveis de oposição quanto díades.*” (*idem*: 55, itálicos aduzidos)

A quantificação de que fala Needham constitui um modo distinto de abstrair das qualidades dos elementos simbólicos de que se socorre o pensamento e a imaginação humana. Que tal seja passível se ser feito é dalgum modo evidente, visto que é precisamente essa a vantagem das análises estruturais que abstraem relações formalmente comparáveis como princípios de classificação em contextos qualitativamente distintos. A intenção de Needham, contudo, «não é repetir este lugar-comum mas mostrar até que ponto as relações elas mesmas, quando vistas sob um determinado aspecto, têm que ser concebidas como díspares.» (*ibidem*) Nos Nyoro, a analogia unificava o sistema que era inteiramente definido pela oposição. O princípio da classificação simbólica dual isolado foi o da oposição complementar. E o carácter ‘total’ da análise permitiu apreender um sistema na base da discriminação de uma cadeia complexa de associações analógicas. Isto dá conta, por si só, de duas maneiras distintas de articular categorias simbólicas em sistemas de classificação (hierárquica, analógica) e faz-se na base de dois modos distintos de conceber a formação de classes ou categorias simbólicas (monotética, politética). Mas do ponto de vista do estudo comparativo dos elementos simbólicos e das constantes relacionais, a esquerda e a direita, conjuntamente com as relações que mantenham com o norte e o sul ou o feminino e o masculino, não têm nada de especificamente Nyoro. Mesmo o corpo de Mpuga Rudiki, apresentando duas cores em lados opostos do corpo, pode ser comparado fora do quadro do sentido que adquire por relações à sistemática das ‘representações colectivas’ Nyoro. Se, no domínio da representação, o comparativista

parar a sua investigação quando encontra uma actualização do princípio da oposição complementar na cultura Nyoro, o que ele faz é manter-se ao nível do sistema, ou seja, dum conjunto de significações particulares que as inversões e demais manipulações das disposições culturais tornam inteligíveis. Ele isolou um princípio e, à conta disso, consegue conceber como a representação faz sentido mesmo, ou especialmente, na sua análise; mas o princípio que isolou apenas demonstra como a classificação ou categorização da experiência humana lhe dá sentido ou significação; se ele mantiver a exclusividade do isolamento dos princípios, a oposição e a complementaridade são operações lógicas que talvez digam mais acerca dos seus hábitos de classificação do que acerca do pensamento e da imaginação humana. Estes ainda podem ser perspectivados a partir de uma ordem de fenómenos que se definem diferentemente, quer dizer, de modo assistemático ou ‘anterior’ à significação que elementos simbólicos e constantes relacionais possam adquirir em casos particulares relevados por investigações etnográficas.

Capítulo IV

Alguns factores primários da experiência

A ideia de factores primários da experiência como tendências inatas do pensamento e da imaginação humana quer dar conta da situação quase paradoxal entre a variabilidade extrema dos factos sociais e a detecção de constâncias e similitudes na base dessa mesma variabilidade. Os factores primários designam similitudes, mas o carácter destas similitudes não é o de qualquer universalidade associada ao seu inatismo, antes o da globalidade da sua incidência enquanto constrangimentos, tendências ou determinantes que enquadram os factos sociais. Em “Locke in the Huts of Indians”, Needham escreve:

Que tais tendências são de facto inatas é mostrado pela sua distribuição global, pela sua constância dentro de qualquer tradição, e [...] pelo seu acordo notavelmente económico de uma civilização para outra. Eles são essencialmente nem pensados nem aprendidos, e é apenas por análise comparativa que eles são trazidos à consciência como objectos de escrutínio intelectual. (1985: 72)

Ora até aqui vimos como os factores primários são heterogéneos (percepções, abstracções, constrangimentos lógicos); são independentes da vontade (dão-se inconscientemente); não compõem qualquer classe monotética, mas podem combinar-se variavelmente; são primários mas não elementares; e, «caracteristicamente, embora não exclusivamente, são manifestados em formas simbólicas, não em instituições cognitivas ou racionais.» (*idem*: 70)

Desde o estudo da classificação analógica, depois da apresentação do princípio metodológico da classificação politética, temos vindo a circunscrever preferencialmente o domínio de inquirição das ‘representações colectivas’. O objectivo tem sido o de demonstrar a inadequação do conceito tradicional de categoria simbólica e de classificação hierárquica. Dada a economia formal e a correspondência empírica no uso de determinados símbolos e constantes relacionais em diferentes sistemas de classificação simbólica, o problema com essa noção de símbolo não está somente na constituição monotética da classe de homólogos, mas também na sobrevivência de uma concepção ‘intelectualista’ da estrutura quaternária da analogia.

Seja o caso da homologia enquanto classe de símbolos. Na retórica, homologia designa uma figura de estilo consistindo numa repetição de palavras ou conceitos num mesmo discurso. Na semiologia, os pares de homólogos são pares de termos ou elementos simbólicos serialmente dispostos por analogia e entre os quais se estabelecem relações de concordância semântica. A homologia transforma-se numa relação de paralelismo semântico estabelecendo concordâncias ou afinidades na base da estrutura

quaternária da analogia. Ora, do ponto de vista da discriminação dos factores primários da experiência na base do pensamento e da imaginação humana, os elementos simbólicos ou unidades semânticas não contam a partir do sentido que possam fazer no quadro dos sistemas de classificação que os integrem. Eles contam porque atestam uma economia formal e uma concordância empírica nos sistemas de classificação conhecidos, quer dizer, independentemente de quaisquer classificações, constituindo um reportório do qual estas se servem para, justamente, classificar ou conceber.

Assim sendo, a partir do momento em que a oposição cede o passo às associações analógicas indirectas, podem constatar-se regularidades como, por exemplo, a oposição binária (esquerda/direita), a cor (com especial incidência na tríade de cores vermelho, branco e preto), os números (dois, três, quatro, sete e nove), algumas propriedades materiais (tais como as implicadas nos pássaros e outras espécies comumente associadas com o feminino a partir das texturas macio/rijo) e a percussão (que parece ser significativamente associada com a transição) (cf. 1978a: 9-11; 1981: 20-21; 1985: 65-66).

A aplicação do princípio metodológico da politetia substituiu o estudo semântico dos elementos simbólicos, mas fê-lo diferentemente da substituição implicada nas análises correlacionais. Para Needham, se os elementos simbólicos se estudam quantitativamente, tal faz-se no sentido de aperceber a incidência global de determinados elementos e constâncias relacionais, não o carácter coerente e/ou lógico que assumem no quadro dos sistemas de classificação. Em *Primordial Characters*, o autor escreve:

Dois pontos devem fazer-se [...] acerca dos exemplos [enunciados]. Primeiro, que os factores são heterogéneos: o contraste das texturas pertence ao toque, as cores à visão; os números são abstracções, a percussão depende da audição. Segundo, eles são veículos de significação mas não transmitem significados explicitamente universais. Assim, se tais factores da experiência são primários, em algum sentido, e têm uma incidência global, não se segue de modo algum que eles tenham quaisquer outras propriedades em comum. O que pode talvez dizer-se [...] é que eles se encontram na mesma ordem de fenómenos e que esta ordem é definida pela simplicidade e a imediação. (1978a: 11)

Que os elementos e as constantes relacionais sejam heterogéneos não deve constituir novidade. Mas que sejam simples e imediatos e que pertençam a uma ordem de fenómenos significa que a escala de apreensão intelectual dos mesmos não se confunde com a escala de apreensão de determinadas princípios formais que para Needham também contam como factores primários da experiência. Outra maneira de o dizer é

reconhecer que, no estudo da imaginação, a classe de referência comparativa não é exclusivamente uma classe de princípios.

No estudo da classificação simbólica dual, vimos que a forma da oposição varia consoante os elementos simbólicos que recolhe contextualmente e que, na medida em que estes se sistematizam, podem chegar a afectar toda a sociedade em análise. Os símbolos sistematizam-se mais comumente nas sociedades divididas em *moieties*; passamos por um caso em que envolvem o princípio da oposição complementar e ademais permitem falar da partição do poder secular e da autoridade mística. Por outro lado ainda, algumas constantes relacionais marcam a passagem de uma categoria simbólica para outra, evidenciando regularidades de fronteira (assim as tripartições no ritual marcando transições, mas não uma ideia do que seja a transição em si mesma) (cf. 1981: 21-22).

No estudo da imaginação são essenciais os factores primários que denotam elementos simbólicos e formas globalmente distribuídas na etnografia mundial. Uma vez que as unidades semânticas (homologia) se sistematizam no quadro de classificações, interessam também as constantes relacionais da analogia e da oposição como abstracções formais de textura mais aberta, i. e., discriminando uma ordem de fenómenos na classificação simbólica que pode ser apreendida autonomamente. Em si mesma, a ordem não é sistemática, i. e., não se reduz ao processo mais ou menos consciente da classificação enquanto categorização. No artigo, já citado, em que contrasta a noção de factores primários da experiência com a noção tradicional de ideias inatas, Needham acaba por referir-se aos primeiros como envolvendo as seguintes «marcas e características»:

1. Eles são de diferentes tipos: percepções, imagens, abstracções, constrangimentos lógicos.
2. São independentes da vontade; intrinsecamente, não são nem criados, nem alterados deliberadamente, mas originam-se inconscientemente.
3. *Enquanto classe não estão conectados em sistemas, mas podem ser combinados variavelmente.*
4. São primários mas não elementares; cada qual é analisável num complexo de fundamentos ou determinantes possíveis.
5. Caracteristicamente, embora não exclusivamente, são manifestados em formas simbólicas, não em instituições cognitivas ou racionais. (1985: 70, itálicos aduzidos)

O ponto 3 desta caracterização dos factores é essencial para o estudo comparativo da representação. O que este ponto nos diz é que mesmo os factores primários discriminados como relações não dependem das classificações enquanto sistemas integrados de disposições sociais e ideológicas. No caso do estudo da imaginação

humana, o que necessitamos não é de uma apreensão sistemática dos factores primários (cf. 1978a: 11, 17; 1980: 59-60), mas de uma *análise factorial* que mostre como estes se condensam e se concatenam por semelhanças esporádicas e desse modo delineiam uma ordem de fenómenos que é apreensível autonomamente. Na análise factorial não interessam os sistemas de classificação, mas as sínteses que se discriminam no quadro dos sistemas de classificação. Que estas se correlacionam com eles não explica a incidência global de determinados elementos e constantes relacionais que justamente sintetizam. Em suma, enquanto perspectivarmos a classificação simbólica no sentido das correlações detectáveis ao nível das disposições variadas da organização social e do sistema das representações colectivas, os factores primários que constituem *pontos de atracção* para o pensamento e a imaginação humana estão presos a uma discriminação parcialmente ou pseudo-politética, quer dizer, dependente das possibilidades lógicas e sociais que constituem princípios de classificação ou tipos reconhecíveis na base das etnografias mundialmente reportadas.

Imagens sintéticas

Primordial Characters (1978a), como mais tarde *Reconnaissances* (1980), preocupa-se amplamente com o carácter arquetípico dalguns produtos da imaginação. Quando estuda a bruxaria, Needham perspectiva-a como um facto social reconhecidamente plural. Em vez de se perguntar se a crença nos poderes mágicos da bruxa é específicas das ideologias e da instituição nas suas várias manifestações culturais, e em vez de perspectivar a instituição como uma distorção psicológica e social, concentra-se preferencialmente nas características distintivas da bruxaria como imagem sintética requerendo um tipo de análise específico, uma *análise factorial*.

As condições da análise são genericamente as seguintes. Primeiro, não existem motivos para pensarmos que a instituição da bruxa discrimina um estado interno por meio do qual a constituímos especificamente (cf. 1978a: 24-25). Segundo, o facto de se perguntar se é verdadeira a ideia de uma acção mística à distância, como quando alguém pode fazer fisicamente mal a alguém sem lhe tocar, não é verdadeiramente uma questão antropológica (cf. *idem*: 27). Por último, a ideia de que a bruxaria se resume num conjunto de reflexos dos diferentes tempos históricos que a sua constância histórica e etnográfica conheceu, e mesmo a de que ela exprime uma distorção social ou psicológica, não explicam verdadeiramente a instituição, antes a reafirmam tautologicamente, postulando correlações em vez de as interpretar (cf. *idem*: 30).

Para interpretar a imagem da bruxa, Needham recorre aos elementos simbólicos e às constantes relacionais que a compõem factorialmente. Considera que não existe uma técnica definitiva para a análise factorial, mas que isso não implica que o estudo, fruto de uma mudança de aspecto, não se revele um modo de pensamento distinto acerca da bruxaria (cf. *idem*: 33). A imagem da bruxa, de entre um conjunto variegado de factos sociais, é bem regular e consistente, mas isso não significa que ela seja a mesma em todas as suas representações. A imagem é um síntese ou uma condensação primária de factores, – mas

com isto não quero dizer que os componentes da imagem da bruxa são sempre os mesmos em número e em carácter, de uma tradição para outra, mas que existem características distintivas que combinam politeticamente (isto é, por semelhanças esporádicas) para compor uma definição imaginativa da bruxa reconhecível. (*ibidem*)

Oposição: diz-se que a bruxa come crianças, que devora órgãos humanos, que age malevolamente e que é vil. Na escala do bom e do mau, a bruxa encontra-se decididamente no mais baixo do mais baixo dos níveis: não é mais ou menos má, antes não tem qualquer lado bom; ela pratica o mais horrendo e, neste sentido, é um pólo extremo da escala de avaliação moral. No caso dos santos, que também agem à distância, nem os próprios recusam que têm lados menos bons, e mesmo o reconhecimento alheio da sua ‘santidade’ conta com pontadas de maldade. A bruxa, porém, opõe-se integralmente ao ideal, ao bom, como estritamente má. “Isto dá-nos o nosso primeiro factor no complexo, nomeadamente, a relação de oposição conceptual” (cf. *idem*: 34), que o estudo da classificação simbólica dual mostra ser uma constante relacional globalmente apta para marcar o extremo que a bruxa representa.

Inversão. Aquela oposição encontra-se analogicamente marcada no comportamento da bruxa. No que respeita ao seu comportamento, a bruxa é frequentemente caracterizada por recurso à metáfora espacial da inversão: a bruxa incorpora valores invertidos, ela anda de cabeça para baixo (*upside down*), ou apresenta-se ao contrário (*backwards*). O uso deste factor também se encontra consistentemente distribuído. Por exemplo, os Lugbara dizem que a natureza estranha dos seus vizinhos está em que eles andam normalmente de cabeça para baixo, recompondo-se quando alguém olha para eles. Isto não significa que os vizinhos dos Lugbara são bruxas, ou que as bruxas são como os vizinhos dos Lugbara, antes que a imagem da inversão expressa *estranheza* nestes e noutros contextos particulares. Ora a «inversão é um modo elementar de marcar um contraste – especialmente numa fronteira moral ou temporal – e a ampla extensão na qual é empregue, em muitos costumes e ideologias, indica que

não é somente uma possibilidade formal que está disponível para a imaginação, mas é uma tendência positiva pela qual o homem tende a ser influenciado nas suas representações colectivas.» (*idem*: 36)

Escuridão. As bruxas fazem os seus trabalhos pela noite, como os apaches e como os ladrões. Esta relação com a noite não é no entanto prática, mas propriamente simbólica. Que a bruxa viaje de noite conecta-se com a relação simbólica por meio da qual a luz se opõe valorativamente à ausência de luz. Ora a escuridão é menorizada tanto na Bíblia como em outras ideologias místicas e mesmo no discurso teórico da certeza, i. e., na ideia compreensões claras ou representações ou descrições apropriadas factualmente. Por outro lado, a associação da bruxa com a noite está associada por exemplo com o xamanismo, «no qual é uma característica comum [...] o xamã reservar as suas sessões para a noite ou para um recinto escuro» (*idem*: 37). De novo a associação não está entre a bruxa e o xamã, mas no facto da imagem da bruxa combinar «tanto a terrível presença dos poderes da escuridão quanto o arranjo nocturno da actividade espiritual.» (*ibidem*)

Cor. A conjugação da escuridão com o arranjo nocturno da actividade ritual é por vezes simbolizada pelo preto. As bruxas começam por ser marcadas simbolicamente pelo preto, mas, por outro lado, até os padres católicos usam o ‘mesmo’ preto. Neste aspecto, o que é comum é o recurso constante à cor para transmitir significações, mas não necessariamente às mesmas cores com o mesmo significado. «Então o factor genérico é cor, podemos dizer, ao passo que a significação mística específica é predominantemente mas nem sempre transmitida pela cor da escuridão» (*idem*: 38).

Animais. Outra característica distintiva da bruxa analogicamente associável a outras instituições é ela possuir um animal familiar, ou um animal no qual se pode transformar. Tanto pode ser o gato preto na Europa, a raposa no Japão ou a hiena na África Oriental, entre outros. São animais que reforçam a associação da bruxa com a noite e com o seu carácter escuro e que também aparecem em outras instituições (p. ex., no totemismo). Mais uma vez, a associação não depende de factos sociais particulares, indica antes um modo de simbolismo que tem que ver com uma impulsão imaginativa natural: «o animal familiar da bruxa é apenas uma instância da operação deste factor» (*idem*: 39).

Voo. Como outras pessoas com estatuto supranormal, a bruxa voa, e por isso relaciona-se com deuses e anjos e outros espíritos, mas também com os homens que estão associados com eles e que gozam algumas vezes dos mesmos poderes. Estes e outros exemplos fazem Needham afirmar que «de novo, por conseguinte, temos que

concluir que um componente proeminente e universal na imagem da bruxa não tem nada exclusivamente que ver com as bruxas, mas é apenas uma instância de um recurso da imaginação amplamente explorado na representação de pessoas que possuem poderes anormais.» (*idem*: 40)

Luzes nocturnas. O voo da bruxa é comumente reportado como sendo acompanhado por uma luz área. Esta associa-se ao fogo na imagem complexa da bruxa e a sua importância resume-se talvez aí (cf. *idem*: 40-41), não se correlacionando necessariamente com o que se vê no céu em alguma época do ano e em determinado lugar no globo terrestre.

Se por um lado estas características não compõem apenas a imagem da bruxa, e invocam de imediato por exemplo os santos ou os xamãs, por outro lado não é de todo necessário que todas as representações de bruxas se tenham de adequar à imagem particular que a leitura destas características nos possa trazer à ideia. A decomposição em elementos simbólicos ou unidades semânticas tem aliás por objectivo patentear a porosidade característica das representações. Enquanto factos sociais, estas permanecem sempre em aberto, justamente na medida em que os elementos entrem em combinações ou sínteses distintas: nem todas as bruxas combinam os mesmos elementos; se quase todas voam, podem existir algumas que por algum motivo particular não voem. As condensações de elementos simbólicos ou imagens sintéticas distribuem-se autonomamente, adquirindo significações que extravasam as condicionantes dos casos particulares. O que se propõe, conclui Needham, é um estudo ou uma noção duplamente ou plenamente politética da instituição da bruxaria:

primeiro, no sentido em que fenómenos dispares são agrupados conjuntamente debaixo de qualquer factor; segundo, em que os factores dispares combinam-se variavelmente e esporadicamente na imagem da bruxa. (*idem*: 41)

O problema passa então a ser o de conseguir dizer alguma coisa acerca do processo de síntese da imagem da bruxa. Como a síntese já está feita, não depende de operações cognitivas individuais nem da manipulação colectivas de elementos e relações. Qualquer explicação que se refira à demonstração das causas naturalistas, fisiológicas ou 'sociais' de quaisquer dos factores, simplesmente não consegue explicar a imagem na sua complexidade. Não adianta associar o voo ao consumo de drogas em sociedades onde o factor voo está associado a alucinogénios, nem associar a luz nocturna a fenómenos astronómicos, visto que esse tipo de fenómenos não expressaria a síntese politética, embora no limite esta os possa certamente integrar (cf. *idem*: 42-43).

Por outro lado, a constância e a distribuição global desta imagem complexa interditam a questão de saber se ela é fruto do artifício individual ou da invenção tradicional, quer dizer, se ela é explicada pelo génio individual ou pela força das tradições no aspecto exterior dos factos sociais (romantismo individualista/determinismo social). Enquanto representação colectiva, o complexo é decididamente autónomo, e a série de factores primários que condensa é ela mesma primária. De qualquer modo os próprios factores podem surgir, com diferentes valores semânticos, não só na imagem sintética da bruxa, mas também na imagem do santo ou do xamã. Vimos que se a acção mística à distância é definitiva na bruxa, ela não lhe é no entanto exclusiva, visto que se encontra tanto na bênção, como na oração, como ainda na cura espiritual. A pluralidade das representações da acção mística, e a sua associação constante a preocupações sociais, apenas permitem considerar que as representações *acrescem* ou se *acoplam* às preocupações. Estas não se podem tomar como determinantes da formação do complexo pelo receio que ele provoca nos homens, visto que por outro lado os receios se representam culturalmente de muitas outras maneiras. Needham escreve, ponderando:

Tudo o que sabemos empiricamente é que a preocupação, na forma de um desconforto convencional acerca de determinadas categorias de pessoas, e que a imagem, como uma construção complexa da imaginação dada também em parte pela tradição, se encontram conjuntas. A verdadeira força da metáfora da acreção é talvez a de que a preocupação afirmada, designadamente, acerca da acção mística maligna à distância, é a característica definitiva mais constante da instituição e também o tema que confere um significado apropriado a características tais como as de arrastar intestinos ou de drenar a força das vítimas invisivelmente. (*idem*: 44)

A acção mística à distância constitui uma característica distintiva, não uma característica específica da instituição. Ao explicar-se a imagem da bruxa a partir das preocupações sociais, e ao traduzirem-se estas pelo medo ou por estados internos afins, a instituição torna-se meramente cognitiva, monotética no sentido em que varia ideológica mas não psicologicamente. Mas o ponto de vista de Needham é plenamente politético, e é isso que o leva a explorar o conceito de arquétipo para exprimir a propriedade de imagens sintéticas ou complexos simbólicos que são produtos da imaginação inconsciente, quer dizer, tendências irreduzíveis a apenas aspectos cognitivos necessariamente preso à particularidade e à estreiteza da situação dos sujeitos cognoscentes.

Arquétipos

O conceito de arquétipo designa em Needham uma imagem mental primordial, «a noção de uma constante psíquica na forma de uma imagem autónoma à qual a mente humana

está naturalmente predisposta» (1978a: 45)¹⁰. Este conceito responde em última instância ao problema da relação entre a psicologia individual e o estudo dos factos sociais do ponto de vista das representações colectivas, fazendo-o no cruzamento de preocupações relativas às qualificações a fazer à ideia de universalidade no quadro do comparativismo.

Ao analisar a imagem da bruxa por relação a elementos e relações que não estão intrínseca ou exclusivamente associados com quaisquer instituições particulares da bruxaria, Needham adoptou o ponto de vista da pesquisa dos princípios da síntese imagética inconsciente. A imagem da bruxa constitui ela mesma um factor primário da experiência, e, enquanto síntese arquetípica de unidades semânticas globalmente distribuídas e consistentes com outras imagens, não depende das capacidades cognitivas dos indivíduos nem das disposições institucionais da sociedade. Ela enquadra, conjuntamente com outros factores primários do pensamento e da acção humana, os próprios factos sociais.

A ideia durkheimiana de uma psicologia inteiramente formal, de uma investigação que encontra o termo comum entre o individual e o colectivo, é transformada por Needham na pesquisa de arquétipos como permitindo exercícios numa *psicologia profunda*, desprendida da ideia de leis da ideação colectiva ou da mentalidade social e focada, preferencial mas não exclusivamente, na distribuição deste tipo de imagens (cf. 1978a: 46-47). Ora a *narrativa* constitui um outro campo de investigação em que os complexos simbólicos são combinados com fenómenos sociais atestando constâncias notáveis nas representações colectivas. As narrativas podem transmitir-se por meio de mitos, folclores ou dramas, mas os *motivos* que as perpassam assumem por vezes formas relativamente constantes que contrastam com a reconhecida variabilidade das linguagens e com a exuberância da imaginação humana. Um desses motivos é o do *meio-homem (half-man)*, consistindo numa figura unilateral, partida longitudinalmente e apresentando apenas um olho, um braço e uma perna sobre a qual se segura. A figura é habitualmente masculina, mas também pode ser feminina ou assumir a forma quasi-humana de um espírito (cf. 1980: 20). Needham apresenta um caso paradigmático encontrado no mito de Silai, tal como narrado pelos Ngaju do sul de Borneo:

Há muito tempo, Deus mandou um homem e uma mulher do Mundo Superior para esta terra, onde o homem se tornou um rei e a mulher deu à luz uma filha. A beleza e o charme desta criança chegaram aos ouvidos de Jangga, o senhor da lua; ele desceu à terra, foi cativado por ela, e recebeu

¹⁰ O conceito de arquétipo foi assinado por C. Jung e Needham socorre-se dele distanciando-se sempre da psicologia de Jung “como um sistema” (cf. 1980: 38-40; 1981: 25-26)

o consentimento dos pais dela para casar. Não muito tempo depois ela engravidou, mas surgiu uma dificuldade doméstica. Jangga vivia periodicamente na lua e voltava sempre para a sua jovem mulher por alturas da lua nova; mas quando ela ficou grávida foi-lhe proibida precisamente nesses momentos, e tinha que evitá-lo. Jangga fartou-se e disse que voltava para o seu próprio mundo e que não voltaria atrás. A mulher protestou que era proibido deixar uma mulher quando esta estava grávida, e que fazê-lo resultaria num nascimento monstruoso; demais, nesse caso, a criança nunca conheceria o seu pai. Não obstante, Jangga partiu efectivamente, embora tenha dado instruções de como a criança poderia encontrá-lo. A mulher deu à luz um filho, mas ele tinha sido deformado pela violação da proibição que o pai cometera: os seus membros estavam desenvolvidos em apenas um lado do corpo. Foi-lhe dado o nome Silai, o unilateral. Quando cresceu perguntou acerca do seu pai e foi-lhe dito como encontrá-lo. Fez uma viagem longa e árdua, plena de obstáculos e perigos, apenas para ser rejeitado por Jangga visto que o filho deste seria um homem belo e ‘não um monstro, arqueado e unilateral’. Perante a insistência de Silai, contudo, Jangga preparou-lhe um conjunto de testes para que ele provasse a sua reivindicação, e Silai foi bem sucedido em todos e foi reconhecido como filho de Jangga. Então foi repetidamente desintegrado por limagem, e depois disso sujeito a aquecimento num cadinho, e finalmente, por meio de medicinas poderosas e Água da Vida, ele foi feito em um todo como o mais comum dos homens. Silai retornou então para a sua mãe, exibindo grande habilidade pelo caminho ao evitar mais obstáculos, e de novo em terra tornou-se o ancestral dos homens brancos, que se distinguem pela sua riqueza e coragem. (*idem*: 20-21)

As narrativas que se referem à figura unilateral não condizem todas com este mito dos Ngaju, podendo expressar-se em representações cuja gama extraordinariamente vasta vai do folclore à própria especulação filosófica. Consequentemente, a figura unilateral não se pode presumir associada com qualquer tradição particular, não se pode presumir depender das características específicas de qualquer tipo narrativo, nem de quaisquer instituições ou sistemas de organização social (cf. *idem*: 23-25; 1981: 36-37). Por outro lado, porque claramente associada com a partição dual ou dicotomia, a forma da figura unilateral pode presumivelmente entender-se como manifestação somática de um princípio que por outro lado rege a criação de um sem-número de outras representações. Dependendo do lado, esquerda ou direita, sabemos que haveria que introduzir explicações referindo-se à preeminência da mão direita e à manipulação dos valores simbólicos em diferentes contextos. Mas, embora possa em princípio tomar-se como manifestação somática desse princípio cuja incidência é mais global, o facto é que a regularidade e a consistência formal do motivo em todo o mundo reclamam que o perspectivemos por si mesmo, ou seja, independentemente de qualquer modo de classificação ou categorização (cf. 1980: 25-31).

Quanto à distribuição global da figura unilateral, Needham informa que ela pode ser encontrada em todo o globo: Indonésia, China, Índia; Médio Oriente e África Bantu; Europa, da Roménia à Irlanda; América do Norte, dos Esquimó aos Papago; América Central e América do Sul (até à Terra do Fogo), etc. As explanações históricas versando acerca de contactos e transmissões entre tradições, e as explanações difusionistas que pretendem reconduzir a variabilidade das representações colectivas a uma origem comum, apenas atestam a constância da imagem como propensão da imaginação humana: nunca chegam a explicá-la convincentemente (cf. *idem*: 32-33). Por outro lado, existem também posturas decididamente sociológicas, ou seja, inquirições que questionam directamente a possível correlação entre o motivo e os contextos sociais em que se encontra; mas, escreve Needham,

o motivo encontra-se em todos os povos com todos os tipos de sistemas de descendência, organização política, economia, religião, ou quaisquer outros tipos de instituições. O que temos que fazer não é procurar concomitantes sociais, mas outros artefactos imaginativos que possam significativamente aderir à figura unilateral na formação de um complexo simbólico. (*idem*: 34)

Mesmo sob este aspecto o resultado não é positivo, visto que a escala de distribuição da figura unilateral é tão vasta que, comparativamente, nem a imagem sintética da bruxa se lhe iguala. Entre uma e outra, aliás, apenas se reconhecem propriedades comuns ao nível dos factores primários seleccionados inconscientemente: por exemplo a oposição e a estranheza (na medida, claro, em que a ‘monstruosidade’ e a ‘estranheza’ dalgum modo comunguem), mas onde se encontram bruxas não é absolutamente necessário encontrarem-se figuras unilaterais.

Para além das explicações históricas e sociológicas, existe ainda uma possibilidade de comparação da imagem mítica do meio-homem. Trata-se de uma explicação psico-patológica a que Needham se refere em pelo menos duas instâncias, designadamente em 1980, no ensaio que dedica exclusivamente ao meio-homem, e em 1981, num ensaio acerca dos ‘símbolos fisiológicos’. No segundo ensaio, Needham retoma as explanações psicológicas existentes acerca da figura unilateral e caracteriza-as na generalidade. Escreve:

um número de explanações, para além do recurso à transmissão histórica, tem sido proposto. Uma é que os homens só podem ser constituídos por casais casados, e que a ideia do indivíduo é simbolizada pela figura unilateral; a outra é que uma vez que se nota que o homem é simétrico, a imaginação conjectura naturalmente uma forma não-simétrica do ser humano; ainda outra é que

a redução dos membros duais a unidades intensifica o seu poder, especialmente quando a perna é um símbolo fálico. Existem outras [...] mas nenhuma explanação [...] é completamente satisfatória, e nenhuma consegue acomodar a distribuição e os atributos variados da figura. O que é interessante, contudo, é que muitas tentativas de explanação ultrapassaram a história e o arranjo social em favor de um recurso directo a factores psicológicos. (1981: 37)

A questão, entretanto, é que existe de facto uma condição psico-patológica por meio da qual o indivíduo se percebe como unilateral. Essa condição está dependente de um acidente cerebral, uma espécie de afecção hemiplégica resultando numa percepção disfuncional do corpo. O indivíduo convence-se que metade do seu corpo está de facto ausente, de tal modo que ele é auto-conscientemente um meio-homem ou uma meia-mulher. O motivo imagético da figura unilateral explicar-se-ia, então, por um acontecimento neurofisiológico. Dado que o ser humano possui um cérebro em qualquer parte do globo, no fundo das representações do meio-homem, encontrar-se-ia o mesmo acontecimento, independentemente dos significados entretanto atribuíveis às representações, como o meio-termo ou o x causal por meio do qual se explicariam as próprias representações. Porém, quando consideramos os impactos sociais de tal acontecimento, um sem-número de questões levanta-se imediatamente: «em primeiro lugar, com que frequência acontece [tal acontecimento]? As indicações são de que é raro, e mesmo em populações vastas com serviços médicos avançados é possível nem sequer se chegar a ouvir falar dele. Segundo, quando de facto acontece, quão frequentemente são as incapacidades do paciente genericamente notadas? Terceiro, se notadas, porque é que a imagem disfuncional do corpo seria aproveitada pela sociedade e depois sustida e elaborada nas narrativas e na iconologia?» (*idem*: 46)

Estas questões mostram até que ponto a congruência formal entre os factos sociais envolvendo representações do meio-homem e a putativa fisiologia do complexo simbólico em questão não é suficiente para explicar a pleora de manifestações imaginativas do meio-homem. O paralelo é de facto notável, mas «a semelhança é formal, não explicativa» (1980: 37). A ideia de Needham, como de resto em relação a quaisquer outros ‘símbolos fisiológicos’, está em procurar explanações que os tomem na sua dimensão arquetípica, sem necessidade de quaisquer intermediários entre o complexo simbólico e a sua concepção individual ou colectiva. Escreve:

os veículos simbólicos [...] podem ser vistos como atestando tendências naturais [i. e., culturais] do pensamento e da imaginação; a sua distribuição, constância, e persistência atribuem-lhes essa designação. Sob estes aspectos pode dizer-se que eles possuem um carácter arquetípico, e uma

frase de Jung vem em nosso auxílio: ‘o arquétipo não procede de factos físicos mas descreve como a psique experiencia o facto físico’. (1981: 51)

“Por definição hipotética, escrevia um ano antes,

o arquétipo é potencialmente universal, e como universal ele não pode ser correlacionado com particulares. Pode ser concomitante com outras tendências da imaginação, e por conseguinte contribuir para a formação de complexos simbólicos mais vastos, mas não deve ser reconhecido pelo que possa estar associado com ele. Em vez disso, o seu carácter é inferido da sua distribuição, da sua estabilidade, e da sua emergência recorrente através de vastas disparidades de arranjos sociais, representações colectivas, e ficções fantásticas (1980: 39).

Mais uma vez, a dimensão arquetípica da figura unilateral, assim como a da imagem sintética da bruxa, não depende dos arranjos sistemáticos, quer institucionais quer ideológicos, em que possam tomar um papel. A hipótese de Needham é que se tratam aqui de características distintivas da cultura, uma série de elementos, relações e princípios compondo um «repositório comum de factores aos quais o homem recorre na construção e na interpretação da realidade social, [de tal modo que] a impressão produzida no comparativista é a de que diferentes tradições combinam estes factores, em conjunto certamente com muitos mais que são contingentemente gerados, por concatenação ou por conjunção esporádica mais do que por agenciamento em sistemas discretos [...] sublinhando muitas sínteses notáveis e elaborações extremas, determinados factores combinaram politeticamente.» (1981: 24-25)

Estes factores e a condensação dos mesmos em motivos ou em imagens sintéticas escapam à distinção entre representações colectivas e representações individuais. Eles não são produtos da sociedade que subjugariam o intelecto dos indivíduos, nem de resto fruto da imaginação ou do artifício individual (cf. 1978a: 49-50). Eles pertencem a uma espécie de inconsciente colectivo, ou melhor, eles são a atestação de uma inconsciência civilizacional e, enquanto tais, segundo Needham escreve em várias passagens, são recalcitrantes à definição (cf. 1985: 66; 1981: 86-89).

Fantasia evasivas

O estudo das representações foca-se em aspectos dos factos sociais que são simultaneamente exteriores às concepções dos antropólogos e dos nativos. Um caso especialmente relevante, como vimos acima, foi o do estudo da oposição complementar que, dada a sua distribuição global, pôde sublinhar quer a construção das categorias

antropológicas quer as tradições que estão na base das concepções nativas (cf. 1979: 58). Um outro caso, de novo relacionado com o estudo da imaginação em *Primordial Characters*, é o do mito, «um tipo de facto social que não é normalmente discriminado pelos seus titulares [*bearers*] mas antes largamente produto das categorias antropológicas.» (1978a: 54)

Needham defende que entre as definições de mito nenhuma é essencialmente apta em antropologia, uma vez que todas apontam para características distintivas no reconhecimento das quais a análise se deve centrar sem no entanto as tornar específicas do mito. No mito há lendas, contos de fadas e outras narrativas tradicionais que o institucionalizam diferentemente numa pletera de factos sociais. Por outro lado, as condições nas quais os mitos são narrados também não são sempre idênticas: as narrações podem envolver ritos ou não, podem ser secretas ou públicas, e podem envolver a noção de determinados efeitos associados à sua narração ou serem simplesmente objecto de momentos divertidos. Nenhuma destas características se pode presumir específica do conceito antropológico de mito, de tal modo que as teorias que fazem do mito um reflexo da história, uma expressão de preocupações humanas perenes ou a incorporação de uma metafísica (cf. *idem*: 54-55) não podem presumir resumir tudo o que há para saber sobre o mito. O mito pode ser isso tudo e ao mesmo tempo um mito particular pode não se adequar a nenhuma das condições elencadas.

Contra este quadro, as interpretações dos mitos incorrem sempre em duas tentações: primeiro, a de elaborar uma interpretação que consiga estabelecer correlações entre o mito e alguma das condicionantes sociais que acompanham a sua transmissão, o que é comumente factível; segundo, o desejo de generalidade, portanto a ambição de formular uma teoria do mito que se aplique em cada uma das interpretações particulares. Neste último caso encontram-se, para Needham, as análises estruturais e a ambição de isolar estruturas fundamentais da mente humana. A invocação típica dessas análises de constantes relacionais como a oposição, a transformação, a homologia, a transposição, etc., revela como a formalização, embora se possa revelar um bom método, implica um estilo quasi-lógico de análise essencialmente preocupado com o mito enquanto construção intelectual servindo a resolução de contradições. «Por outras palavras, [o problema é que] o mito é não apenas uma construção intelectual mas também um instrumento da lógica discursiva» (*ibidem*).

Em vez de tentarmos definir o mito, porém, podemos mudar-lhe o aspecto, quer dizer, podemos tentar analisá-lo a partir das características distintivas que o perpassam e que no entanto não o definem de uma vez por todas. O objectivo passa então a ser

concentramo-nos nos factores primários da experiência, e o método é de novo o isolamento de características que combinam politeticamente nas narrativas míticas mas que não autorizam qualquer definição de mito, qualquer discriminação de um tipo específico sujeito a elaborações teóricas concomitantes. Estas, ou, concretamente, as tipologias que implicam, têm sido altamente insatisfatórias, e o motivo para tal estado de coisas é expresso por Needham nos seguintes termos:

uma razão central para este estado de coisas é, penso, que a palavra *mito* não denota, excepto factualmente, uma classe discreta de fenómenos. Ela é em um alto grau o que Wittgenstein designou uma palavra com trabalhos ocasionais [*“odd-job” word*], e em tal caso só dificilmente podemos esperar que forme o objecto de proposições teoreticamente consistentes. (*idem*: 56-57)

Que ela seja uma *odd-job word* não implica necessariamente que a devamos abandonar. Afinal ‘mito’ serviu-nos para identificar uma instância do arquétipo do meio-homem, a narrativa que contava como Silai nascia sem metade do corpo, voava (presumimos) para se encontrar com Jangga, seu pai, e finalmente expunha-se a tratamentos cuja concretude ainda assim não escapa às nossas próprias capacidades imaginativas.

Ora o motivo do meio-homem expressa-se em várias narrativas, a bruxa circunscreve-se por comparação com imagens que não são necessariamente bruxas e as características distintivas dos mitos, concordantemente, não precisam de pertencer exclusivamente a qualquer definição de mito. As metamorfoses, as mudanças de qualidades, a substituição de pessoas, de almas e de corpos, bem como a materialização de espíritos ou a espiritualização de objectos materiais, são características que também se encontram no folclore (cf. *idem*: 58). A *inconstância da forma*, resume Needham, é uma característica distintiva que se repercute em ainda outras instâncias. Ela pode ser tomada positivamente, como uma capacidade ou uma qualidade mítica de várias lendas, de várias histórias e de várias narrativas literárias. (Os exemplos de Needham são o mito de Édipo, Ovídio e Kafka.) Também pode tomar-se negativamente, como uma *ab-rogação do constrangimento*. No caso de Silai, a evasão aos constrangimentos não se resume à inconstância da forma, mas ainda ao modo como se situa (e como a narrativa o situa) no espaço e no tempo: ele movimenta-se sem esforço da terra à lua, e volta num ápice da lua à terra para se tornar o ancestral dos homens brancos. Não só se move sem esforço e como instantaneamente no espaço-tempo, como também altera a sua personalidade, passando dos presumidos complexos da unilateralidade à personalidade de um iniciador. A narrativa partilha estas características com outras narrativas, talvez

até com formas não narrativas, tal como a do desenho de um espírito unilateral dos Chukchee na capa de *Reconnaisances*. A conclusão é a de que

a ab-rogação do constrangimento – na forma, espaço, tempo, personalidade, lógica e atributos acidentais – não é simplesmente uma característica distintiva das narrativas. É uma característica distintiva da nossa imaginação que devemos sem hesitação entretecer, conceder, e ser convencidos pelas impossibilidades deste tipo quando certas narrativas se nos apresentam. Neste aspecto, partilhamos um quadro de mente, presumivelmente, com aqueles que, individualmente ou por acumulação de herança cultural, foram responsáveis pela presença de tais características de narrativas que para nós são objecto de estudo. Fabricadores, audiência, e analistas estão conectados por critérios comuns de fantasia e por predisposições imaginativas comuns. (*idem*: 59-60)

As narrativas míticas excitam a imaginação. As suas características, na base da realização do que é física ou humanamente impossível, não se conformam a qualquer tipo discreto de materiais para a antropologia social. Uma vez que as procuremos em outros campos de evidência etnográfica, revelar-se-á como o que estudamos neste e noutros casos é a própria imaginação humana, sem necessidade de a confinar a disciplinas específicas ou a contextos sociais. A última lição de *Primordial Characters* percorre então domínios como os da ficção literária, do drama, do ritual e finalmente do sonho, onde características como a metamorfose, a transposição, a flutuação na forma e nas qualidades, as transições abruptas, os poderes imoderados (como voar) e o ilogismo constituem lugares comuns que podem ser comparativamente estudados na medida em que pertencem a uma gama heterogénea de outras formas sociais e fazem um contraste interessante com o estudo das representações: se é verdade que muito do que se passa em sonhos tem raízes decididamente culturais, não deixa por isso de ser o caso que alguns dos componentes dos sonhos são praticamente universais, tanto quanto as operações em que estão envolvidos os indivíduos ao sonharem. Entre individualidade e colectividade, a imaginação pode afinal designar qualquer coisa de verdadeiramente intrínseco na natureza humana:

este é um aspecto da experiência humana que tem sido ignorado ou subestimado em antropologia; talvez por causa da suposição de que era um assunto mais apropriado para a psicologia introspectiva ou para uma filosofia fenomenológica, talvez porque era estranho ao intelectualismo [...]. Contudo [...] a imaginação pode ser estudada em termos positivos, por meios da comparação de representações colectivas de todo o mundo e nos anais da história. Este método de estudo permite isolar factores primários, imagens sintéticas, e operações standards [...]. Pode ser investigada em termos empíricos, através de representações colectivas e formas

sociais, exactamente como quaisquer factos sociais em campos de inquirição como a aliança prescritiva ou o simbolismo do ritual ou a manutenção da ordem pública. (*idem*: 65)

De novo, não há técnicas específicas para o fazer, visto que o método (tomar factos sociais como combinações politéticas) não nos diz propriamente o que devemos procurar, que características distintivas ou propriedades são de facto mais relevantes, nem, finalmente, que certezas se podem ter (cf. *idem*: 67). Se nos estudos dos sistemas prescritivos as análises dependem de conhecimento específicos na história das ideias, de criticismo conceptual, de conhecimento dos sistemas existentes e das formas hipotéticas, de correlações e de princípios estruturais, no estudo da imaginação, acaba por concluir Needham, «uma grande parte depende [...] numa acuidade imaginativa tal como aquela que é convocada nos testes derradeiros de tradução.» (*idem*: 75)

Cenas paradigmáticas

Entre as formas, as imagens e as propriedades que analisámos, Needham conta ainda com uma classe de *cenar paradigmáticas*. Estas são essencialmente icónicas e afectivas; transmitem um sentido profundo e directivo na interpretação da experiência humana. Também se compõem por concatenação e semelhanças esporádicas. E, por isso, como com os arquétipos, também nas cenas paradigmáticas devemos falar de complexos simbólicos, por exemplo retratos religiosos tais como a crucificação ou Siva Ardhanarisvara, ou uma gama de situações domésticas, eróticas e naturais que se tornaram recursos estandardizados para as publicidades pictóricas na imprensa comercial (cf. 1985: 68). Para além dos exemplos que se possam fornecer particularmente, é difícil estipular que marcas e caracteres gerais distinguem objectivamente as cenas paradigmáticas. Needham considera que a noção pode ser maioritariamente testada pelo acordo dos outros em reconhecer neles próprios este tipo de fonte e o tipo de efeito sugerido. Adianta, também, que se pode compará-las com a ideia de *tom do pensamento* tal como F. Waissmann a propôs para caracterizar a atitude intelectual de uma época e tal como a introduzimos a propósito de “Skulls and Causality”. Também aí Needham nunca propõe uma leitura e uma definição específica das características distintivas da sua época, antes se dedica a relevar ideias ou arranjos nocionais cuja esquematização é penetrante e subtil. A acuidade interpretativa das suas leituras depende em última instância de se elas nos parecem agudas ou não, nunca propriamente de qualquer aparelhagem historiográfica na determinação dos esquemas que mais ou menos enquadram as nossas inquirições. Os acordos que lhe possamos

reconhecer dependem de se de facto as noções de causalidade, mediação, estados internos universalmente distribuídos e outras, impossibilitaram ou não as nossas próprias aventuras intelectuais.

As cenas paradigmáticas não são semelhantes na sua particularidade, de tal modo que não diferem apenas de cultura para cultura, mas até de indivíduo para indivíduo. Se algumas são ideadas colectivamente e são interpretadas comunalmente, outras são produtos da artcidade individual e construídas idiossincraticamente. São retratos emocionantes e exemplares que servem imaginativamente e fisicamente como princípios na apreensão intelectual da experiência humana. Se de facto são altamente contingentes relativamente àquilo que retratam, não deixam de atestar uma tendência fundamental para condensar contingências em imagens exemplares e fixas de um tipo significativo-emotivo. O que lhes é próprio, enquanto classe serial, é possuírem uma significação quasi-hermenêutica (cf. *idem*: 69), i. e., apelarem afectivamente à nossa anuência, quando se trata de cenas afectivas provindas de situações humanas quaisquer, ou então ao sentido que conseguimos atribuir à configuração geral do capital teórico recolhido no quadro vasto da história das ideias, em cujo caso as cenas paradigmáticas constituem condensações racionais ou intelectuais de categorias, tipos e generalizações por meio das quais orientamos as nossas inquirições nos vastos domínios dos factos sociais.

Quando abrimos esta investigação, introduzimos a ideia de comparativismo do ponto de vista da linha de distinção que Needham caracteristicamente estabelece entre metodologias e teorias. A ideia de comparativismo, mostrámos, recolheu-a o autor na história da antropologia social como capital teórico para o estudo dos factos sociais. Ao longo do nosso estudo, esse capital teórico revelou-se desigual e foi progressivamente substituído em aspectos essenciais como o entendimento da classificação simbólica dual, do estatuto teórico das constantes relacionais isoladas, dos métodos de classificação e até da concepção de símbolo e, especialmente, de analogia. Ora as cenas paradigmáticas, nas associações que mantêm com as noções indissociáveis de capital teórico e de tom do pensamento, constituem ainda, no quadro de uma obra como *Exemplares*, o desenvolvimento último da analogia como determinante do pensamento humano, i. e., como característica distintiva do pensamento e da imaginação humana à qual parecemos naturalmente inclinados a recorrer. É neste sentido que lemos a seguinte passagem inicial de *Exemplares*:

Num livro anterior, *Against the Tranquility of Axioms*, sugeriu-se que há vantagens em estar disponível para suspender uma dependência exclusiva nos procedimentos da argumentação tradicional e de que mudanças de aspecto se podem adquirir por recurso preferencial a aforismos, máximas, paradigmas e metáforas (Needham 1983, cap. 1). Em *Exemplares*, uma *contenção complementar* é a de que existem mais vantagens em suspender-se uma concentração tradicional nos factos sociais e em concentrar preferencialmente nos exemplos apresentados por indivíduos. Por mais distanciados no tempo, ou contrastantes em outros aspectos, eles *também demonstram que determinados constituintes das respostas humanas podem ser discernidos pelos critérios do comparativismo e que isto pode ser feito pelo estudo de representações individuais assim como pela análise de factos sociais*. (1985: xii, itálicos aduzidos)

Os exemplos aduzidos por Needham a título de *contenção complementar* provêm de aventuras intelectuais de autores como Wittgenstein, Castaneda ou Sexto Empírico, entre outros. Eles compõem uma espécie de história natural de intuições e elaborações exemplares da ideia de comparativismo fora do quadro restrito da história da antropologia e os ensaios que Needham lhes dedica navegam sempre entre exemplaridades positivas e negativas. Assim sendo, o interesse intrínseco de cada uma das individualidades não reside em qualquer aspecto teórico ou metodológico: «independentemente dos ganhos intelectuais assegurados pelo estudo destas personagens curiosamente impressionantes como exemplos, cada uma delas produz um impacto distinto que transmite a sua própria qualidade humana e instrução moral» (cf. *idem*: xii). Que Needham os pense por meio de uma *contenção complementar*, e que além disso pense um e outro e outro e outro... como exemplos independentes e sem solução de continuidade histórica, eis o que demonstra até que ponto o alargamento da noção de analogia no quadro do estudo das representações alterou, na sua obra, o semblante por meio do qual ora reconhecemos, ‘quasi-hermeneuticamente’, o próprio projecto comparativista.

Conclusão

Neste trabalho, levámos a cabo um estudo analítico da obra de Rodney Needham entre o final da década de sessenta e meados da década de oitenta. Por meio de uma leitura de *Primitive Classification* (E. Durkhiem e M. Mauss), caracterizámos o que o autor considera ser a tonalidade do pensamento característica do ascendente sociológico do comparativismo moderno. Isolámos noções como as de categoria simbólica, oposição binária e classificação como factores primários da experiência humana. A par destas noções, e como que contaminando o seu estatuto e o seu valor teórico, mostrámos como o autor denuncia as insuficiências de uma concepção exclusivamente hierárquica da classificação e de uma filosofia da mente acrítica como entraves para uma verdadeira epistemologia comparativa. Estes aspectos da tonalidade sociológica do comparativismo traduzem-se na assunção de que as capacidades humanas e determinados estados internos como pensar, conceber, acreditar, imaginar, etc., já são suficientemente conhecidos e estão convenientemente discriminados nas terminologias psicológicas dos antropólogos e dos nativos.

A partir de uma leitura conjunta das considerações de Needham acerca de Lucien Lévy-Bruhl e de «Skulls and Causality», tentámos esclarecer os motivos mais radicais que levaram o autor a afastar-se das noções inseparáveis de mediação e de estados internos universalmente distribuídos. Estes seriam os últimos entraves na discriminação dos factores primários da experiência por meio da qual poderíamos tentar descrever os domínios de investigação antropológica acerca do pensamento e da imaginação humana.

Em tais domínios, o autor considera que o comparativista tem duas tarefas pela frente: uma, depois de Evans-Pritchard, é a da tradução da cultura, i.e., «a transmissão dos conceitos indígenas e das formas de vida em termos que os tornem inteligíveis, como construções semânticas, para os membros da tradição dos antropólogos.» (1981: 15); outra, é a análise dos princípios dos sistemas de classificação, um empreendimento estrutural que representa factos sociais por meio de diagramas, «compreendendo todo o tipo de direitos e deveres, normas de etiqueta, modos de cooperação, princípios do simbolismo, atribuição de sentimentos, partição da autoridade, conceitos metafísicos» (*idem*: 19) e por aí adiante.

A partir de textos como «This is a rose», «Polythetic Classification. Convergences and Consequences» e «Analogical Classification», porém, tentámos demonstrar que, se de facto estas duas tarefas são indispensáveis no estudo da

imaginação, nenhuma esgota o sentido das inquirições de Needham. Foi a crítica a uma noção demasiado estreita de facto social e aos pressupostos explícitos do conceito de 'representações colectivas' que nos conduziu à apresentação do princípio metodológico da classificação politética. Este princípio constitui uma precisão crucial em toda a obra de Needham e pode propor-se como uma precisão com implicações inesgotáveis em toda a antropologia social subsequente. Neste estudo, o princípio foi especialmente relevante no estudo da classificação simbólica e de demais factores a ela associados, designadamente elementos simbólicos e constantes relacionais que se conjugam esporadicamente em complexos que exigem do comparativista a ponderação de outros factores primários da experiência humana que necessitam de conceitos analíticos apropriados.

Numa primeira aproximação, mostrámos que a politetia reforça a crítica needhamiana ao valor das tipologias e ao estatuto das abstracções formais por meio das quais se classificam factos sociais. Termos como parentesco, ritual ou religião agrupam factos sociais por características específicas mas o que designam é na verdade uma série de características distintivas que se concatenam e que se acoplam por semelhanças esporádicas. Como o nosso foco de interesse era a imaginação, dedicámos especial atenção à demarcação entre análises correlacionais e análises factoriais no estudo dos factos sociais e das ordens de fenómenos convencionalmente colocadas debaixo da etiqueta 'representações colectivas'. Na passagem da década de setenta para a década de oitenta, *Primordial Characters, Reconnaissances* e *Circumstantial Deliveries* propõem um conjunto de conceitos analíticos plenamente politéticos (complexos simbólicos, arquétipos, cenas paradigmáticas) e teorizações em torno de questões ainda hoje candentes em antropologia social. A demarcação entre metodologias e teorias/objectos, o estatuto efectivamente fundado de determinados objectos de inquirição, bem como a crítica às noções de generalidade, de universalidade, de totalidade ou representação são alguns dos aspectos da obra de Needham que fascinam e em relação aos quais o estilo implacável das suas inquirições dinamita quaisquer certezas que possamos ter. Neste sentido, aliás, só podemos esperar ter conseguido transmitir essa ideia extraordinária e difícilíssima do «rebetamento das categorias em toda a extensão do campo do pensamento» (Waissmann *apud.* 1983: 91).

Bibliografia

Bachelard, Gaston. 1972 [1934]. *A Filosofia do Novo Espírito Científico. A Filosofia do Não*. Trad. Joaquim José Moura Ramos. Lisboa: Editorial Presença.

Cabral, João de Pina. 2007. «“Aromas de Urze e de Lama”: reflexões sobre o gesto etnográfico». In *Etnográfica* 11 (1): 191-212.

Châtelet, François (dir). 1977 [1972]. *A Filosofia das Ciências Sociais (de 1860 aos nossos dias)*. Trad. Eduardo Freitas e Maria Inês Mansinho. Lisboa: Dom Quixote. pp. 19-112.

Comte, August. S.d. *Importância da Filosofia Positiva*. In *Cadernos Culturais*. Trad. Freitas e Silva. Lisboa: Editorial Inquérito Limitada.

Durkheim, Émile. 1900. «La sociologie et son domaine scientifique». http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_1/textes_1_01/socio.html.
—, 1913. «Le problème religieux et la dualité de la nature humaine». http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_2/textes_2_01/probleme_religieux.html.

Durkheim, Émile, e Mauss, Marcel. 1963 [1903]. *Primitive Classification*. Trad. e ed. Rodney Needham. Chicago: University of Chicago Press.

Gil, Fernando. 2001. *Mediações*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Needham, Rodney. 1962. *Structure and Sentiment: A Test Case in Social Anthropology*. Chicago: University Press.

—, 1963 (ed.). «Introduction». In Durkheim, E. e M. Mauss. *Primitive Classification*. Chicago: University Press. pp. vii-xlvi.

—, 1967. *A Bibliography of A. M. Hocart (1883-1939)*. Oxford: Basil Blackwell.

—, 1967. «Percussion and Transition». In *Man*. n.s., 2: 606-614.

—, 1971 (ed). *Rethinking Kinship and Marriage*. London: Tavistock.

—, 1972. *Belief, Language, and Experience*. Oxford: Basil Blackwell.

- , 1974. *Remarks and Invention: Skeptical Essays about kinship*. London: Tavistock.
- , 1978b [1973] (ed). *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago: University of Chicago Press.
- , 1978a. *Primordial Characters*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- , 1979. *Symbolic Classification*. Santa Monica: Goodyear.
- , 1980. *Reconnaissances*. Toronto: University of Toronto Press.
- , 1981. *Circumstantial Deliveries*. Quantum Books. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.
- , 1983. *Against the Tranquility of Axioms*. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.
- , 1985. *Exemplars*. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.
- , 1986. «Alliance». In *Oceania*. Vol. 56, n° 3: 165-180.
- , 1987. *Counterpoints*. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.

Sartre, Jean-Paul. 2002 [1936]. *A Imaginação*. Trad. João Manuel Gomes. Lisboa: Difel.

Wittgenstein, Ludwig. 1992 [1958]. *O Livro Castanho*. Trad. Jorge Marques. Lisboa: Edições 70.

—, 1992 [1958]. *O Livro Azul*. Trad. Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70.