



comunicação / 1

tb

tempo brasileiro

Mito e Linguagem Social

C. Lévi-Strauss / Roberto Cardoso de Oliveira

J. C. Melatti / R. Da Matta / Roque De Barros Laraia

TOTEMISMO TUKÚNA? (*)

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA

O problema do totemismo não tem sido formulado no Brasil de maneira precisa, nem em trabalhos descritivos, nem em estudos de tipo teórico. Pode-se dizer que êle jamais estimulou a reflexão etnológica entre nós, como também sua idéia não chegou a guiar a imaginação de pesquisadores em suas investigações empíricas. Herbert Baldus, em sua **BIBLIOGRAFIA CRÍTICA DA ETNOLOGIA BRASILEIRA**, aponta apenas dois autores, J. Haekel (1939) e R. Schuller (1923-24), como tendo tratado do totemismo, sem, no entanto, se valerem de dados de observação direta. Deixa de indicar, porém, certos trabalhos como o de Colbacchini & Albisetti (1942) sobre os Boróro, ou de Alviano (1943) sobre os Tukúna, nos quais o conceito de totem é utilizado para catalogar fenômenos de caráter mítico-religioso que seus Autores acreditavam observar. Assim procedendo, revela Baldus um certo cuidado quanto ao descontrolado uso da idéia de totem, sempre pronta a emergir em qualquer contexto em que se pressentisse o culto de animais e plantas. A tradicional controvérsia sobre o tema do totemismo, de que temos mostra no verbete que o próprio Baldus a êle dedica em seu **DICIONÁRIO DE ETNOLOGIA E SOCIOLOGIA** (1939:222-24), deve ser responsável pelo seu silêncio sobre as tentativas de etnógrafos, como os mencionados. Essa reserva de Herbert Baldus é, por si só, sintomática

* Este artigo foi publicado pela primeira vez em "Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas", in *Völkerkundliche Abhandlungen* — Band 1, Hannover, 1964, e republicado na *Revista do Instituto de Ciências Sociais* (vol. 2, nº 1), 1965. Para esta edição de *Tempo Brasileiro*, o Autor introduziu pequenas modificações no texto original.

da imprecisão conceitual que se estabeleceu em torno do totemismo, a recomendar ao etnólogo a maior cautela.

A necessidade de se estabelecer um "clima de entendimento" entre os especialistas, que há vinte e cinco anos vinham debatendo a questão do totemismo, resultou num livro como o de Van Gennep, *L'ÉTAT ACTUEL DU PROBLÈME TOTÉMIQUE*, hoje um clássico na literatura antropológica. Não obstante, quarenta anos haveriam de transcorrer para a formulação do problema sofrer uma completa transformação, prenunciando, a bem dizer, uma revolução não só em sua colocação como ainda no estudo do "pensamento primitivo" e da "lógica primeira" a êle subjacente. Refiro-me a dois livros de Claude Lévi-Strauss, *LE TOTÉMISME AUJOUR D'HUI* e *LA PENSÉE SAUVAGE*, ambos publicados em 1962. No primeiro, Lévi-Strauss submete o problema do totemismo a uma *decoupage*, a um verdadeiro "exorcismo", purificando-o de seus aspectos ilusórios — ou da *illusion totémique* —, expondo e criticando as principais teorias construídas em mais de meio século de indagação científica e filosófica. No segundo livro, ao qual o primeiro serve de introdução, expõe sua teoria, baseada na concepção de que o "pretendido totemismo não é mais do que um caso particular do problema geral de classificações e um exemplo, entre outros, do papel freqüentemente atribuído aos termos específicos, para elaborar uma classificação social". (Cf. Lévi-Strauss, 1962 (b) :83). A noção de analogia ou de *relação metafórica* vem substituir a noção de identidade ou de *relação genealógica* e causal, até então utilizada pelos autores antigos e modernos que vinham procurando explicar um certo tipo de fenômeno que se convencionou chamar de totêmico. A explicação que farei a seguir, a respeito dos Tukúna, vem corroborar a teoria de Lévi-Strauss, em seus aspectos essenciais, além de suscitar algumas questões específicas, concernentes ao que podemos chamar de "cálculo social" — ou "o que resta" do totemismo.

A estrutura Tukúna é de tipo dual, entendendo-se por isso estar ela dividida em metades (*moities*), claramente observáveis graças ao fato de essa dicotomia se expressar em termos naturais através do "dualismo" Plantas/Aves; ou graças à projeção da Cultura na Natureza que se processa no universo tribal desses índios do alto rio Solimões. Mas não é uma divisão pura e simples, nem na ordem social, nem na ordem natural. Quanto à ordem social, observa-se uma pluralidade de entidades e de mecanismo sócio-culturais congruentemente integrados num sistema social bastante complexo. Da unidade mais inclusiva, a tribo, passa-se pela metade, pelo clã, subclã até à família extensa, percorrendo-se, assim, uma série de categorias cada vez menos inclusivas. De acôrdo com êsse sistema, cada indivíduo Tukúna pertence simultânea e necessariamente a cada uma

dessas categorias sociais, uma vez que elas estão contidas umas nas outras. Deve-se acentuar, todavia, uma peculiaridade: o lugar especial ocupado na série pela família extensa, cujo atributo principal é funcionar como grupo doméstico, atualmente cada vez mais operante em consequência da desorganização dos grupos clânicos em face do contato interétnico. A conjugação intercultural, por outro lado, concorreu para despertar outros mecanismos de mudança social. Num trabalho anterior (R.C. de Oliveira, 1961:20-22) logrei surpreender a emergência de outra unidade social, intermediária entre o grupo clânico e o grupo familiar. Assinalei-a com a sigla GUDD, i.e., Grupo Unilinear de Descendência Demonstrável, que parecia surgir na sociedade Tukúna, com características de linhagem patrilinear, para contrabalançar o fracionamento dos clãs, como grupos residenciais, corporados ou de compromisso. Contudo, neste artigo, sua análise não será feita, porquanto implicaria em discorrer sobre problemas de mudança social e de dinâmica cultural que teriam aqui um valor apenas informativo, não afetando em nada o nosso propósito: o de tratar o sistema social Tukúna como um modelo, portanto sem exaurir todos os aspectos das relações sociais emergentes no contexto tribal. Há de se acrescentar apenas que os Tukúna estão divididos em metades exogâmicas, constituídas de clãs patrilineares, dentro dos quais se pode distinguir outras unidades que podem ser identificadas como subclãs. Estas últimas somente puderam ser registradas em razão de se haver tomado como fulcro da análise o "sistema totêmico" Tukúna ou em outros termos a justaposição sistemática dos epônimos clânicos num plano de absoluta congruência *étno-lógica*. Neste particular, são os fenômenos de ideologia tribal postos a serviço do conhecimento da ordem social.

Considere-se, preliminarmente, a seguinte lista dos epônimos clânicos. Nela deve-se notar que as designações em língua Tukúna se referem aos subclãs, guardando-se para os clãs (como categorias inclusivas) designações regionais, em português (neologismos, alguns); quanto às metades, sendo elas anônimas, estão indicadas no quadro pelos termos *Plantas* e *Aves*, indicativos das classes biológicas a que pertencem os epônimos. (*)

METADE PLANTAS		METADE AVE	
CLÃS	SUBCLÃS	CLÃS	SUBCLÃS
<i>Auai</i>		<i>Arara</i>	
	'a-ru: (auai grande)		's'a'ra (canindé)

* Na transcrição das palavras Tukúna, adotou-se o sistema fonético proposto por J. Mattoso Câmara Jr. (1957). São os seguintes alguns dos valores dos símbolos adotados: e: vogal anterior não-arredondada média fechada; u: vogal posterior arredondada alta fechada; i vogal posterior não-arredondada alta; ë vogal posterior não-arredondada média; ñ consoante nasal velar; 's' consoante africada palatal surda; dz, consoante africada palatal sonora; (n) nasalização; 'acento tonal na vogal seguinte; um hífen seguindo-se à vogal assinala vogal longa.

's'everu: (auaí pequeno)	ño'i (vermelha)
e (jenipapo)	moru: (maracanã)
'ai's'anari (jenipapo do igapó)	vo'o (maracanã grande)
	'a?ta (maracanã pequeno)
	<i>Mutum</i>
<i>Buriti</i>	ñu?në (n) (mutum cavalo)
'tema (buriti)	ai'veru: (urumutum)
ny'eni (n) 'si (buriti fino)	<i>Japu</i>
	ba'ri (japu)
<i>Saúva</i>	kau:re (japihim)
'vaira (açai)	<i>Tucano</i>
'nai (n) yëë (saúva)	'tau: (tucano)
tëku: (saúva)	<i>Manguari</i>
	'ñau: (n) a (manguari)
<i>Onça</i>	dyavi'ru: (jaburu)
's'i'va (seringarana)	tuyo:y'u (tuyuyu)
'na?ni (n) (pau mulato)	<i>Galinha</i>
's'e'e (acapu)	o'ta (galinha)
's'u: (n) a (caranã)	<i>Urubu Rei</i>
'keture (maracajá)	'e?'s'a (urubu-rei)
	<i>Gavião Real</i>
	'da-vi (gavião real)

A simples visualização do quadro revela que as diversas designações compõem um único sistema, onde as relações entre as categorias podem ser rigorosamente avaliadas. Inerente a esse sistema, o mecanismo de nominação parece desempenhar o papel principal na identificação dos indivíduos Tukúna. Tome-se, para exemplo, o seguinte nome: *kvai'ta's'ini(n)-ki*, que significa arara-batendo-asas-sentada ou, simplesmente, batendo-asas. Este nome, que se refere a uma das qualidades do epônimo, especificamente da arara vermelha (*ño'i*), faz parte do repertório de nomes próprios que cada grupo clânico possui para seus membros. Graças à mera enunciação de seu nome próprio torna-se fácil identificar o subclã, clã e metade a que pertence o indivíduo. Esse exemplo, tirado de Curt Nimuendaju (C. Nimuendaju, 1952:59), ao qual poderíamos juntar muitos outros obtidos pelo mesmo Autor, sugere que subjacente ao sistema clânico existe uma estrutura formal. Teríamos, assim, um sistema de classe encadeadas (nome-qualidade-do-epônimo → subclã → clã → metade) que poderia ser traduzido numa linguagem formal, fundada na teoria de *emboîtement des classes* (classes ajustadas, encaixadas ou complementares), tal como é conhecida na lógica das classes. Esse encadeamento, por sua vez, constitui o substrato de toda uma sistemática Tukúna, no sentido biológico do termo. É a noção altamente operacional de grupo ordenado e hierarquizado que vem servir, em última análise, ao pensamento indígena. No exemplo acima, pode-se

perceber perfeitamente as noções de gênero (arara) de espécie (arara vermelha), manipuladas de modo bastante seguro pelos Tukúna e em analogia com o respectivo clã e subclã. Tomando-se ainda o clã Arara como ilustração, pode-se distinguir quatro outros subclãs relacionados, metafóricamente, com quatro subespécies daquela ave: além da arara vermelha (*ño'i*), temos então a arara canindé (*'s'a'ra*), o maracanã (*moru:*), o maracanã grande (*vo'o*) e o maracanã pequeno (*'a?ta*). Verifica-se, assim, como uma sistemática zoológica codifica a ordem social Tukúna, funcionando como um sistema simbólico que vem servir de quadro de referência para os diversos grupos unilineares de descendência suposta, i.e., não-demonstrável num diagrama de parentesco (Cf. R. C. de Oliveira, 1961:16-17).

Mas, poder-se-ia perguntar: qual a consistência lógica de uma Sistemática Biológica que confunda, num único plano, duas ordens diversas de seres vivos, plantas e bichos, como parecem ter sido confundidas a seringarana (árvore) e a onça (onça pintada, *Felis uncia*) ou haver sido classificada na metade Planta, insetos como a formiga? Em primeiro lugar, há de se convir que a sistemática construída pelos Tukúna expressa um conhecimento empírico e analítico sobre uma realidade biológica também sistematizada por especialistas em botânica e em zoologia, apenas diferindo nos critérios taxonômicos adotados. O que importa reter, contudo, é a grande coerência demonstrada pelos Tukúna nas formas de agrupar e separar entidades zoológicas e botânicas, usando congruentemente categorias equivalentes às de gênero e de espécie. Sublinhe-se, ainda, que nem mesmo a sistemática científica é um todo acabado, definitivamente ordenado, mas algo que vem se refazendo na proporção em que novas informações e novos métodos vão sendo nela incorporados. É perfeitamente plausível, pois, encontrar-se entre grupos indígenas um tipo peculiar de ciência — ou *la science du concret*, como diz Lévi-Strauss (Cf. Lévi-Strauss, 1962 (b):16-33). Em segundo lugar, deve-se considerar que os argumentos Tukúna, se bem que sejam sobrenaturais, nem por isso deixam de ser lógicos. É o caso da identificação da árvore seringarana e a onça. Diz Nimuendaju que “A identificação de árvores com mamíferos é devida à concepção mística dos Tukúna da queda da alma (...) que certas árvores possuem. A alma deixa-a durante a noite sob forma do animal com a qual a árvore é identificada, voltando ao nascer do dia”. (Cf. Nimuendaju, 1952:57) “O clã (onça) é a seringarana” ou “a seringarana tem a alma da onça pintada” são formas que os Tukúna têm de expressarem essa relação, como atesta Nimuendaju. Quanto à correlação entre o inseto formiga e a árvore, i.e., entre o inseto e a *metade* assim denominada, nem o Autor deste artigo, nem o etnólogo mencionado, conseguiram encontrar uma explicação sobrenatural; apenas registraram a afirmação corrente

entre os Tukúna de que as formigas-saúva gostam de subir em árvores. Mas, mesmo aqui, há uma *razão*: segundo Lévi-Strauss a associação entre plantas e animais deve-se a vários fatores “como sua alimentação, ou por contato, ou pela comunidade de *habitat*”. (Cf. Lévi-Strauss, 1962 (b):84) Essas considerações ajudam a compreender a amplitude e a justeza da crítica feita por Lévi-Strauss a Levy-Bruhl: segundo Levy-Bruhl haveria uma antinomia entre a “mentalidade lógica” e a “pré-lógica” caracterizada está última por mecanismos que operam no plano da afetividade. “Uma vez desfeito êste malentendido, não deixa de ser menos verdadeiro que, ao contrário da opinião de Levy-Bruhl, êste raciocínio procede pelos caminhos do entendimento, e não da afetividade, com a ajuda de distinções e de oposições e não na confusão e na participação” (Cf. Lévi-Strauss, 1962 (b):355).

Ainda com referência ao sistema clânico, impõe-se um comentário que pretende ser elucidativo dos fundamentos míticos do dualismo Tukúna. Refiro-me aqui ao papel de *dyo'i*, o herói cultural, como criador da organização clânica com o intuito — explicitado pelo mito — de classificar os Tukúna em categorias sociais modeladoras da ordem tribal. Um dos mitos colecionados por Nimuendaju relata que *dyo'i* e *'e:pi*, depois de apanharem grande número de pessoas (os Tukúna recém-criados), confundiram-nas sem distinção. “Mas *dyo'i* separou-as, colocando as suas a leste e os de *'e:pi* a oeste. Então êle ordenou que cozinhassem um jacururu e obrigou todo mundo a provar o caldo. E assim cada um ficou sabendo a que clã pertencia, e *dyo'i* ordenou aos membros dos dois grupos que se cassassem entre si”. (Cf. Nimuendaju, 1952:129-30). Como se vê o mito sublinha o mecanismo básico do sistema social Tukúna, qual seja a exogamia das metades, contrabalançada — como se verá adiante — por uma endogamia tribal.

A ordem “totêmica”, a saber, os epônimos clânicos transformados em signos a codificarem a ordem social, vem constituir um plano de referência extremamente eficaz na regulamentação do comportamento indígena. Pelo simples enunciado de seu nome próprio, como no exemplo dado acima, *kvai'ta's'inĩ (n)-kĩ*, o indivíduo classifica-se num grupo clânico determinado, o que o impede de contrair matrimônio com indivíduos não só do seu próprio clã, como ainda com qualquer mulher de sua própria *metade*. Lévi-Strauss chama a isso exogamia “hipertotêmica”, referindo-se, aliás, aos mesmos Tukúna (Cf. Lévi-Strauss, 1962 (b):141). Em contrapartida, os indivíduos classificados na metade oposta, portanto portadores de epônimos relacionados com plantas (*viz.* inseto ou onça), passam a ser cônjuges potenciais, em coerência, assim, como a exogamia das metades. Êsse tipo de exogamia, “hipertotêmica”, talvez seja responsável pelo anonimato das metades, dispensando-as de serem designadas por um termo específico, em língua Tukúna, ou, ainda, por um termo técnico

qualquer que seria dado a ambas “metades”, equivalente ao termo *ki'a* designativo do clã (Cf. R. C. de Oliveira, 1961:16-17). São tão consistentes os mecanismos lógicos (*emboitement des classes*) inerentes ao raciocínio que tornam dispensável a identificação precisa e explícita da metade através de uma denominação qualquer. A codificação da ordem social por meio dos epônimos clânicos constitui uma linguagem ou um “cálculo social” de rara eficácia para a determinação da conduta global e, especificamente, do comportamento matrimonial na sociedade inclusiva.

Alguns aspectos da conduta Tukúna devem ser sublinhados aqui a fim de nos auxiliar a compreensão do sentido do “totemismo” Tukúna. O primeiro deles refere-se ao comportamento cerimonial. Durante os rituais genericamente denominados “Festa da môça nova” os participantes, devidamente paramentados com máscaras e vestimentas de líber, cuidam de interpretar a personalidade de seus epônimos. Nimuendaju menciona o depoimento de seu informante a propósito do comportamento imitativo dos membros de um determinado clã relativamente a seu epônimo. “Nino (um informante) disse-me certa vez — escreve Nimuendaju — que os membros do clã *o'ta* (galinha) podiam ser reconhecidos de longe, pois quando andavam, costumavam acenar com a cabeça como as galinhas, mas como êsse clã não morava na localidade, êle não pôde provar sua afirmativa com exemplos concretos” (Cf. Nimuendaju 1952:58). Conversando com um dos meus informantes, o velho Moka, do clã Galinha, e residente em Mariuaçu, pude lhe dizer provocativamente que estranhava não vê-lo andar como as galinhas, ao que respondeu: “eu só ando assim nas brincadeiras”. E como é freqüente a designação de “brincadeira” para as festividades ou cerimoniais Tukúna — certamente como uma extensão dessa palavra portuguesa aplicada pelos regionais —, parece claro que é na situação ritual que a identificação do indivíduo com seu epônimo ou “totem” tende a ser explicitada. Essa identificação física não tem caráter sistemático e nem mesmo parece ter lugar num plano religioso; constitui, certamente, paradigmas a que recorrem os índios num esforço de comunicação e de explicação. A justificação de sua pequena estatura que um Tukúna fez a Nimuendaju (*ibidem*), referindo-se ao fato de seu epônimo ser pequeno (*'ts'everu*: = auai pequeno), é mais uma ilustração dêsse procedimento metafórico e sintagmático. No dizer de Lévi-Strauss, êsse procedimento — a que chama bricolage — tem de característico “construir um sistema de paradigmas com fragmentos de cadeias sintagmáticas”. (Cf. Lévi-Strauss, 1962 (b):198). O plano natural — animal ou vegetal, como no caso Tukúna — fica sobreposto ao plano cultural (humano e social) no exercício da *comunicação*. Esta, como outras, são maneiras

de "sinalização" de um indivíduo num sistema global de referência como parecem ser os sistemas ditos "totêmicos".

O segundo aspecto, concernente a dissensões internas, no seio da tribo, pode ser relacionado à teoria dos nomes próprios, e vem revelar a flexibilidade do sistema Tukúna, social e "totêmico", no ajustamento da linguagem natural, simbólica, às mudanças sociais emergentes. Trata-se do seguinte episódio da história Tukúna: em tempos pretéritos os clãs *ñu?në* (*n*) (mutum cavalo) e *'e?ne* (periquito) lutaram entre si, sendo o segundo derrotado pelo primeiro. Os sobreviventes foram recolhidos pelo clã vencedor e nêles integrados. Em conseqüência de sua derrota, os *'e?ne* tiveram de substituir seus nomes pelos de seus vencedores, consumando, por assim dizer, e no plano simbólico, a total destruição do clã primitivo. O cumprimento dessa condição, a saber, da renominação, teve de ocorrer uma vez que seria absurdo, no universo Tukúna, a existência de indivíduos chamados por nomes (nome-qualidade-do-epônimo) que os antagonizariam no clã compulsoriamente adotado. Mas, além dêsse argumento psicológico, soma-se o argumento formal: a preservação da consistência do "cálculo social", i.e., do sistema de referência, codificado pelos epônimos clânicos, que vem servir, em última análise, à regulamentação das relações sociais, intra-tribais. Constituiria um paradoxo alguém continuar a ser chamado por um nome denotativo da qualidade de um epônimo de um clã já desintegrado e, ao mesmo tempo, estar assimilado a um outro clã simbolizado por um epônimo diferente. A êsse segundo aspecto da conduta Tukúna, podemos ligar um terceiro que merece um exame mais detido. Quero fazer particular menção ao caráter de *identificação tribal* que os epônimos conferem aos membros dos clãs aos quais servem de denominação.

Lembro-me da veemência com que um Tukúna procurava provar que uma pessoa não pode ser Tukúna se não pertencer a uma "nação" — expressão portuguesa equivalente ao *kĩ'a* Tukúna. Assim sendo, quem não pertencer a um clã, portanto não possuir um "totem", não saberá como se conduzir. "Onde vai achar mulher?" — pergunta perplexo o velho Ponciano, "Capitão" da comunidade de Mariuaçu. Um caso, já mencionado por mim noutra publicação (R.C. de Oliveira, 1960:93-94), revela tôda a importância do sistema clânico e do sistema "totêmico" de referência na estrutura social Tukúna. Em minha primeira viagem ao alto Solimões, em 1959, registrei uma família Tukúna, cujos dados, referentes aos clãs a que seus membros pertenciam, não eram congruentes com a patrilinearidade clânica. O pai de três crianças era um mestiço, filho de pai "civilizado", mas, no entanto, seus filhos tinham sido apresentados pelo avô (o sogro) como membros do clã Auai. Aprofundando a investigação, procurei saber quais os motivos que teriam determinado essa decisão de escamotear as "regras do jôgo social", e quais os

mecanismos inerentes a essa decisão. Sobre os motivos, pude verificar que continuar sendo Tukúna (índio, portanto) para aquela família era fundamental pelo fato de residir numa "reserva indígena", então supervisionada pelo Serviço de Proteção aos Índios; a condição de índios dos membros da família constituiria uma garantia para sua permanência numa área reservada para os Tukúna pelo Governo Federal. Naturalmente que esse fato me chamou a atenção, uma vez que nos igarapés — portanto em terras pertencentes a seringalistas — os Tukúna residentes não procuram integrar seus descendentes mestiços no grupo tribal; ao contrário, naquelas áreas, a condição de "civilizado" é muito mais favorável à sobrevivência econômica e social do grupo (Cf. R.C. de Oliveira, 1960, *passim*). Quanto aos mecanismos postos em operação, verifiquei que o avô materno das crianças — um velho Tukúna, membro do clã Manguari —, responsável pelo "escamoteamento da situação", fez com que seu genro, filho de Pai "civilizado" e mãe Auai, adotasse o clã materno e ficasse em condições de transmiti-lo aos seus filhos. Assim fazendo — e pelo que parece ritualmente, pois teria submetido o Pai e filhos, i.e., genro e netos, ao cerimonial de nomeação —, conseguiu garantir um lugar para seus netos na sociedade Tukúna e legitimar, em termos da cultura tribal, a união entre seu genro e sua filha (esta, da metade Ave, aquele — agora — da metade Planta).

Abstraindo a peculiaridade da situação intercultural responsável por sensíveis modificações na ordem social, pode-se concluir que a divisão dual dos Tukúna, codificada pelo sistema "totêmico", é perfeitamente consistente com as duas instituições básicas da sociedade tribal: o matrimônio e o parentesco. O matrimônio interétnico, do exemplo acima, constitui por si só uma confirmação dessa consistência, uma vez que se tentou "correção" de uma situação anômala — em termos da cultura tradicional — a fim de não ferir as instituições tribais. Pode-se deduzir, ainda, deste exemplo, o caráter endogâmico da sociedade Tukúna, ao impossibilitar, formalmente, o matrimônio fora do grupo tribal. A exogamia de *metade*, segundo a qual não pode haver casamento entre pessoas cujos clãs possuam "totens" de uma mesma classe (Ave ou Planta), estabelece, em contrapartida, a obrigatoriedade do matrimônio somente com indivíduos Tukúna, inseridos em clãs designados por epônimos da classe *contrária*. Isso, aliás, é comum nas sociedades duais. Uma sociedade dividida somente em clãs dá ao indivíduo a consciência nítida de que jamais poderá obter esposa em seu próprio grupo clânico, devendo, por conseguinte, buscá-la em quaisquer outros grupos, menos no seu. "Mas desde que o número de grupos fique reduzido a dois, tudo muda: as determinações negativas se transformam em determinações positivas; em lugar de se saber que não se pode casar dentro de um grupo, aprende-se

que se deve casar num outro.” (Cf. Lévi-Strauss, 1949:93; cf. R.C. de Oliveira, 1961:17-18). Qualquer Tukúna, homem ou mulher, sabe assim que deverá obter cônjuges somente entre aqueles que sejam chamados por nomes relacionados com epônimos da metade oposta, i.e., que não sejam seus *'mai(n)e*, a saber seus “irmãos”, ou seus parentes na língua Tukúna. É aqui que o sistema de parentesco vem completar a codificação “totêmica”.

O sistema de parentesco Tukúna é do tipo Dakota, com terminologia de primos Iroquês: os primos cruzados são distinguidos dos paralelos, não sendo, entretanto, distinguidos entre si, i.e., os primos cruzados patrilaterais têm a mesma designação dos cruzados matrilaterais. Por força do matrimônio de seus genitores, e devido à filiação patrilinear, os primos cruzados pertencem à metade oposta de Ego, ao contrário dos paralelos que, pelos mesmos motivos, pertencem a sua própria metade. Estes são designados pelo termo de parentesco *^dz'au:wa:na:?a* para o homem, *^dz'au:wa:^dz'a* para a mulher. Quanto aos primos cruzados, estes são, sem distinção de sexo, referidos pelo termo *^dz'au:ta?a*; e são chamados pelo vocativo *too'ta?a* — que, por sua vez, é estendido a todos que, sejam ou não *^dz'au:ta?a*, pertençam à metade oposta, em cujo seio deverão casar. O vocativo *too'ta?a* passa a ter, na linguagem corrente, a mesma função do termo *'mai(n)e*; este designando, genericamente, os membros do próprio grupo; aquele designando, também genericamente, os membros do outro grupo. Esclareça-se, porém, que o termo *'mai(n)e*, ao contrário de *too'ta?a*, não tem sua origem na terminologia de parentesco. Mas ambos são signos complementares, se assim podemos dizer, de um único sistema de referência na *praxis* Tukúna. Creio, todavia, que, malgrado a explanação sucinta e incompleta aqui feita do lugar do parentesco na determinação dos cônjuges potenciais, o leitor deve ter ficado com a noção de que a terminologia de parentesco constitui, em última análise, um prolongamento da “linguagem simbólica”, expressa no sistema “totêmico”, e que vem servir ao que convençionalmente chamamos *cálculo social*: a maneira do indivíduo Tukúna pensar sua posição na ordem social.

À base das considerações acima, cabe interrogar: pode-se falar num totemismo Tukúna? Sim, desde que não se proponha a questão do totemismo em termos institucionais, mas o considere como um “recurso classificatório pelo qual elementos discretos do mundo externo são associados com elementos discretos do mundo social” (Cf. Lévi-Strauss, 1963:7). Poder-se-ia talvez reter o sufixo *ismo* da palavra como designativo do que Lévi-Strauss chamou ilusão totêmica, a saber, o *bias* tradicionalmente projetado pelos etnólogos nas culturas tribais, ditas “totêmicas”.

Daí o caráter de religiosidade de que ficaram impregnados os complexos "totêmicos". Segundo as palavras do próprio Lévi-Strauss, "O problema do totemismo, que vários entre nós consideram diáfano e insubstancial, pesou durante anos na reflexão etnológica, e compreendemos agora que esta importância provinha de certo gosto pelo obscuro e pelo grotesco, que é uma espécie de doença infantil da ciência religiosa: projeção negativa de um temor incontável do sagrado, do qual o próprio observador não conseguiu livrar-se." (Cf. Lévi-Strauss, 1960:251). Não é por mera coincidência que autores, frades como Colbachinni, Albisetti e Alviano, foram "descobrir" nos Boróro e nos Tukúna *instituições totêmicas*. E a crítica de Lévi-Strauss, se bem que atinja especialmente Durkheim, em *LES FORMES ÉLÉMENTAIRES DE LA VIE RELIGIEUSE*, engloba também todos aquêles clássicos e modernos, que propuseram no plano religioso a questão do totemismo. Reconhece Lévi-Strauss que a crítica do totemismo começou a ser feita na América, com Boas, Kroeber e Lowie, levando a sua desintegração, ainda que reconheça também, em certos trabalhos de Radcliffe-Brown (R. Radcliffe-Brown, 1952) e de Evans-Pritchard (1956) contribuições decisivas à reformulação do problema totêmico. Referindo-se à segunda teoria de Radcliffe-Brown (não a sua primeira, divulgada em 1929), comenta Lévi-Strauss que com aquêle autor "compreende-se enfim que as espécies naturais não são escolhidas por serem 'boas de comer', mas porque são 'boas de pensar'" (Cf. Lévi-Strauss, 1962 (a):128). Esse comentário, a meu ver, constitui a chave que abre as portas para uma verdadeira renovação do estudo da Razão Indígena ou do pensamento em seu estado *sauvage* (diferente do pensamento cultivado ou "domesticado"), e do qual o totemismo representa apenas um aspecto.

Portanto, quando falamos em totemismo Tukúna não estamos nos referindo à uma mística tribal. Ao contrário, estamos despojando-o de seu sentido sagrado, a êle atribuído por Frei Fidelis de Alviano (1943), naturalmente impressionado pelas "teorias" totêmicas correntes. E não foi por outra razão que o próprio Nimuendaju, em seu cuidadoso trabalho sobre os Tukúna, toma posição aparentemente contrária ao frade, negando a existência de totens entre os Tukúna por não encontrar entre êsses índios e seus epônimos clânicos qualquer "parentesco místico comum" (Curt Nimuendaju, 1952:58). Ambos, como se vê, estavam condicionados a uma mesma concepção de totem, apenas os separava a qualidade etnográfica das informações colhidas: o cuidado do etnólogo e a ousadia especulativa do religioso. Interessante transcrever aqui uma pequena nota de

rodapé de Robert Lowie, editor da monografia de Nimuendaju, na qual o etnólogo norte-americano sublinha ser aquela afirmação “a opinião do autor, somente. Muitos antropólogos — pondera êle — não hesitariam em denominar o fenômeno de totêmico.” (*apud* Curt Nimuendaju, 1952:58). Talvez pelo poder aparente da “ordem totêmica” nas *determinações sociais* é que Lowie tenha oposto à afirmação enfática de Nimuendaju uma tênue dúvida. Isso nos leva à questão final, e nem por isso menos importante, a ser tratada neste artigo. É a da relação entre o sistema dos epônicos clânicos (ou “sistema totêmico”), tomado como uma ideologia tribal, e a ordem social, da qual aquêle constituiria sua superestrutura. A concepção de totemismo segundo a qual êle determina a divisão da “tribo em muitos e diferentes clãs ou grupos sociais” (Alviano, 1943:11) deve ser somente considerada em seu sentido inverso, i.e., que a divisão social determina a diferenciação no plano ideológico. Para êsse ponto Lévi-Strauss chamou a atenção do leitor notadamente para não ser mal interpretado em suas análises do fenômeno “totêmico”. Assim escreve êle, mencionando a suposta prioridade que estaria dando aos fenômenos ideológicos em seu livro: “Nós não queremos absolutamente insinuar que transformações ideológicas engendrem transformações sociais. A ordem inversa é a única verdadeira: a concepção de que os homens se fazem das relações entre natureza e cultura é função da maneira pela qual se modificam suas próprias relações sociais” (Cf. Lévi-Strauss, 1962 (b):155). Essa concepção que, em última análise, é a das relações entre a Cultura e a Sociedade, deve ser posta em relêvo a fim de que seja esclarecido melhor o que afirmei no início dêste artigo, ao mencionar a importância do “sistema totêmico” para a reconstrução ou conhecimento da estrutura social Tukúna. Fica evidenciado que também não se teve aqui a intenção de atribuir maior significação aos fenômenos ditos “totêmicos” do que realmente êles possuem, função que são da ordem social. Isso pareceria desnecessário acentuar se não servisse para marcar um procedimento metodológico que me parece da maior fecundidade para o estudo de sociedades conhecidas como “totêmicas”. Como o estudo das ideologias é fundamental para o conhecimento pleno das sociedades “complexas”, êle o é também para sociedades do tipo de que tratamos aqui, sociedades “simples” ou tribais. Para aquelas, como estas — totêmicas ou não — a dimensão ideológica é crucial. No caso específico do totemismo, relacionado que está com sociedades dêste último tipo, essa ordem de estudo representa a constituição de um método ou de um processo de interpretação que permite ao investigador penetrar no mundo tribal “*du dedans*”, como diria Claude Lévi-Strauss.

BIBLIOGRAFIA CITADA

ALVIANO, (FREI) FIDELIS DE

1943 — "Notas Etnográficas sôbre os Ticunas do Alto Solimões", in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 180 (julho-setembro). Rio de Janeiro.

BALDUS, HERBERT e EMILIO WILLENS

1939 — *Dicionário de Etnologia e Sociologia*. Cia. Editôra Nacional. São Paulo.

BALDUS, HERBERT

1954 — *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*. (Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo. Serviço de Comemorações Culturais). São Paulo.

CÂMARA, JR., J. MATTOSO

1957 — *Manual de transcrição fonética*. Manuais do Museu Nacional, série A, nº 2, Museu Nacional, Rio de Janeiro.

COLBACCHINI, ANTONIO e CESAR ALBISETTI

1942 — *Os Boróros Orientais Orarimogodogue do Planalto Oriental de Mato Grosso*. Coleção Brasiliana, Série Grande Formato, São Paulo.

EVANS-PRITCHARD, E.E.

1956 — *Nuer Religion*. Oxford.

HAEKEL, JOSEF

1939 — "Zweiklassensystem, Männerhaus und Totemismus in Südamerika", *Zeitschrift für Ethnologie*, LXX. Berlin.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1960 — "Antropologia Social" (Aula Inaugural da Cadeira de Antropologia do "Collège de France"), in *Anhembi*, ano X, vol. XL, nº 119 (outubro). São Paulo.

1962 — (a) *Le Totémisme Aujourd'hui*. Press Universitaires de France. Col. "Mythes et Religions". Paris.

1962 — (b) *La Pensée Sauvage*. Plon. Paris.

1963 — "The Bear and the Barber" (The Henry Myers Memorial Lecture 1962), in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 93, Part I (January to June). London.

NIMUENDAJU, CURT

1952 — *The Tukuna*. Edited by Robert H. Lowie. Translated by William D. Hohenthal. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, XLV, Berkeley and Los Angeles.

OLIVEIRA, ROBERTO CARDOSO DE

1960 — "The role of Indian posts in the process of assimilation: two case studies", in *America Indígena*, vol. XX, nº 2 (abril, 1960).

1961 — "Aliança Interclânica na Sociedade Tukuna", in *Revista de Antropologia*, vol. 9, nºs 1 e 2 (duplo), junho e dezembro. São Paulo.

RADCLIFFE-BROWN, A.R.

1952 — "The Comparative Method in Social Anthropology" (Huxley Memorial Lecture for 1951), in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 81, Part I and II (1951). London.

SCHULLER, RUDOLF

1923 — 24 — Kein Totemismus bei den brasilianischen Crên-Crân (tapúya-gêr) Stämmen?, in *Das Problem des Totemismus, Anthropos*, XVIII-XIX (Wien).

VAN GENNEP, ARNOLD

1920 — *L'Etat Actuel du Problème Totémique*. Editions Ernest Leroux. Paris.