

REFLEXÕES SOBRE “PENSAMENTO TRADICIONAL” E “PENSAMENTO SELVAGEM”

Silvia M.S. CARVALHO *

RESUMO: Este artigo encaminha a análise do pensamento tradicional, ressaltando a importância dos estudos das representações nas práticas tradicionais, particularmente no setor da medicina popular. Aponta as possibilidades que estes estudos oferecem, não só no sentido da recuperação de conhecimentos, como no de uma retomada das discussões teóricas sobre “pensamento selvagem” e “pensamento domesticado”.

UNITERMOS: Práticas tradicionais; religião; medicina popular; lógica; “pensamento tradicional”; “pensamento selvagem”; “pensamento domesticado”.

A dificuldade de se estudar certos setores da cultura — os das representações religiosas, da medicina popular com suas simpatias e rezas, onde o pensamento mágico parece irromper nas mais contraditórias superstições — está em que estes são justamente os setores mais resistentes às transformações e mesmo transformados o são, de tal modo que a sua compreensão depende de uma verdadeira dialética da lógica, implicando no conhecimento de uma lógica anterior, certamente pré-capitalista.

O conjunto das representações que chamamos de “mágico-religiosas” constitui-se em torno de um cerne que implica a própria autodefinição do grupo, pois é esta autodefinição que determina o modelo segundo o qual ele (grupo: “humanidade” ou parcela dela) se sente inserido no Universo, opondo-se ou não à Natureza inteira, mas ligado a ela por determinadas mediações, que são como os fios invisíveis que lhe permitem um certo equilíbrio e a sensação de permanência, sensação esta imprescindível para que o

ser humano continue sonhando, planejando e agindo.

Já que a fé nos deuses — mediadores, por excelência, entre o humano e o não-humano — é, em grande parte, a garantia da permanência desse modelo e do próprio grupo (que jamais consegue controlar inteiramente mesmo o que é previsível), é de se esperar que nunca ocorram mudanças de forma imediata e mecânica no âmbito dessas representações. Assim sendo, se um grupo tiver que optar entre uma desilusão com respeito a seu deus e uma desilusão a respeito de si próprio, a última alternativa pode lhe parecer, apesar de tudo, mais segura. O fracasso de um movimento messiânico resulta com mais frequência num sentimento de pecado cometido — justificando o fracasso como punição — do que numa dúvida sobre o messias. A imagem dos deuses, juntamente com o Universo por eles criado, subsiste e resiste aos acontecimentos. O símbolo se transforma em alegoria, mas permanece. A própria figura de Cristo não é tão antropomorfa quanto comu-

* Departamento de Antropologia, Política e Filosofia — Instituto de Letras, Ciências Sociais e Educação - UNESP — 14.800 - Araraquara-SP.

mente pensamos. Como vítima sacrificial (“que redime os pecados do mundo”), o deus cristão se confunde com imagens mais arcaicas: o carneiro, que substituiu Isaac no momento exato da imolação, adoça-se na imagem do cordeiro, o trigo de Demeter e o vinho de Dionysos incorporam-se ao simbolismo cristão, e é este simbolismo que freqüentemente aflora nas simpatias, nos tabus e na preparação da medicina popular.* Se encontramos estas convergências e reelaborações numa religião que, por ser monoteísta, repudiou muito mais que outras os elementos resistentes das representações de povos superficialmente cristianizados sob a dominação romana, o que dizer então da resistência de certos ritos mágicos que, pela automatização dos gestos e palavras — às vezes repetidas sem que o oficiante penetre muito o seu sentido — se apresentam como que periféricos aos dogmas religiosos e até certo ponto esvaziados de sacralidade?

Não nos parece de modo algum precipitado admitir que, no saber popular que se revela nos ritos de cura, nas simpatias, fragmentos de representações já presentes no universo simbólico de um distante paleolítico, conseguiram se manter através dos tempos. Por diferentes que tenham sido os climas, os animais caçados, as coisas coletadas, por diferentes que tenham sido as técnicas, a organização do trabalho em cada grupo, a práxis da caça e coleta foi comum à humanidade durante a maior parte do tempo de sua existência. Muitos estudiosos parecem vulgar utópica ou por demais complexa a tentativa de estabelecer o papel organizador que teve esta práxis na estruturação do universo simbólico. É evidente, contudo, que esta práxis estabeleceu linhas centrais de preocupações, preocupações estas necessárias, aliás, à própria reprodução do sistema de

caça e coleta. Negando a possibilidade de decifrar qualquer mensagem mais profunda, limitam-se então a detectar a estrutura das representações que Lévi-Strauss chamou de “a lógica do concreto”.

Aliás, essa “lógica do concreto” não se encontra tão-somente nas representações dos caçadores remanescentes de hoje, mas também em áreas que até há pouco se encontravam mais ou menos isoladas, pouco transformadas pela atmosfera cientificista das cidades.

Parece que Lévi-Strauss tem razão quando diz que:

“O fosso, a separação real, entre a ciência e aquilo que poderíamos denominar pensamento mitológico, para encontrar um nome, embora não seja exatamente isso, ocorreu nos séculos XVII e XVIII. Por essa altura, com Bacon, Descartes, Newton e outros, tornou-se necessário à ciência levantar-se e afirmar-se contra as velhas gerações de pensamento místico e mítico, e pensou-se então que a ciência só podia existir se voltasse as costas ao mundo dos sentidos, o mundo que vemos, cheiramos, saboreamos e percebemos; o mundo sensorial é um mundo de propriedades matemáticas que só podem ser descobertas pelo intelecto e que estão em contradição total com o testemunho dos sentidos. Este movimento foi provavelmente necessário . . .”.

E, logo adiante, observa: “. . . tenho a impressão de que . . . os dados dos sentidos estão a ser cada vez mais reintegrados na explicação científica como uma coisa que tem um significado, que tem uma verdade e que pode ser explicada.” (4:17, 18)

Só que essa reinclusão na explicação científica, da maneira como prevista por Lévi-Strauss, (que neste texto só se refere a um dos aspectos do “pensamento não-

* A convergência para a festa pascal de velhos ritos pagãos, centrados na lebre e nos ovos (que são quebrados na dramatização da ressurreição) não chegou a revestir estes da sacralidade do carneiro, do trigo e do vinho. Mas não se pode dizer o mesmo da árvore de Natal, representada popularmente como sendo trazida e enfeitada, ora por São Nicolau, ora pelo próprio menino Jesus.

científico”) não nos dará muito mais do que o reconhecimento de que um saber empírico pode coincidir, afinal, com um conhecimento científico, como já mostrado em *O pensamento selvagem*. Ficaremos sabendo o porquê da concordância estrutural, continuando a ignorar o porquê do “pensamento selvagem”, lógico, mas diferente de qualquer maneira do “pensamento domesticado”, do pensamento científico. É o próprio Lévi-Strauss que assim o define:

“... esses povos que consideramos estarem totalmente dominados pela necessidade de não morrerem de fome, de se manterem num nível mínimo de subsistência, em condições materiais muito duras, são perfeitamente capazes de pensamento desinteressado; ou seja, movidos por uma necessidade ou um desejo de compreender o mundo que os envolve, a sua natureza e a sociedade em que vivem. Por outro lado, para atingirem este objetivo, agem por meios intelectuais, exatamente como faz um filósofo ou até, em certa medida, como pode fazer e fará um cientista.”

“Esta é a minha hipótese de base.

“Mas desde já quero esclarecer um mal-entendido. Dizer que um modo intelectual é desinteressado, e que é um modo intelectual de pensar, não significa que seja igual ao pensamento científico. Evidentemente que continua a ser diferente em certos aspectos, e que lhe é inferior noutros. E continua a ser diferente porque a sua finalidade é atingir, pelos meios mais diminutos e econômicos, uma compreensão geral do universo — e não só uma compreensão geral, mas sim “total”. Isto é, trata-se de um modo de pensar que parte do princípio de que, se não se compreende tudo, não se pode explicar coisa alguma. Isto está inteiramente em contração com o modo de proceder do pensa-

mento científico, que consiste em avançar etapa por etapa, tentando dar explicações para um determinado número de fenômenos e progredir, em seguida, para outros tipos de fenômenos, e assim por diante. Como já disse Descartes, o pensamento científico divide a dificuldade em tantas partes quantas as necessárias para a resolver.

“Assim, esta ambição totalitária da mente selvagem é bastante diferente dos procedimentos do pensamento científico. Na verdade a grande diferença é que esta ambição não tem êxito. Porém, nós, por meio do pensamento científico, somos capazes de alcançar o domínio sobre a Natureza — creio que não há necessidade de desenvolver este ponto em concreto, já que isto é suficientemente evidente para todos —, enquanto o mito fracassa em dar ao homem mais poder material sobre o meio. Apesar de tudo, dá ao homem a ilusão, extremamente importante, de que ele pode entender o universo e de que ele “entende”, de fato, o universo. Como é evidente, trata-se apenas de uma ilusão.” (4:30-32)

Deixando de lado a questão de se saber se os meios que o “pensamento selvagem” põe em ação são efetivamente os “mais diminutos e econômicos” ou em que sentido eles o são, parece que se pode concordar em linhas gerais com a definição formal dessa diferença.*

É evidente também que todo cientista tem obrigação e necessidade de defender o pensamento científico como sendo a melhor via de compreensão: a ciência é a sua ferramenta e é usando esta ferramenta, e apenas ela, que ele tentará compreender e revalorizar o pensamento “não-científico”. É evidente, contudo que o conhecimento científico do universo — na medida mesmo em que ele é setorializado,

* O homem põe na ciência a mesma fé que seus antepassados depositavam nos deuses. Por isso, talvez, se possa ver também uma certa “ambição totalitária” na mente científica que, embora mantendo a dúvida, transfere frequentemente para uma hipotética solução futura as contradições que a ciência no estágio atual não consegue explicar: o “milagre” cede lugar a uma “exceção à regra” não menos insólita.

alcançado por etapas, e na medida em que ele deixa de lado a investigação (obviamente impossível) da causa primeira, do princípio e do fim, da eternidade ou do porquê das leis que estabelece — é, ele próprio também, uma ilusão. O pensamento científico permite ao homem um maior controle sobre o passado, o que é uma grande vantagem para a compreensão do presente e para o “pressentimento”, as expectativas do futuro. É também evidente que a ciência dá ao homem mais poder material sobre o meio, pois nenhum povo não-ocidental conseguiu modificá-lo até a destruição, como o faz o civilizado. Ainda que outros povos quisessem fazê-lo — o que é pouco provável — não o teriam conseguido. Este poder material sobre o meio, exercido de forma experimental, concomitantemente em todos os setores do conhecimento, representa na prática muito mais um domínio momentâneo, fugaz, de uma realidade que se transforma assustadoramente sob a ação do próprio homem ou sob novos processos ainda não dominados pela ciência, desencadeados pela própria experimentação científica. O pensamento científico dá ao homem — eterno aprendiz de feiticeiro — maiores possibilidades teóricas de controle do futuro, na medida mesma em que, aplicado, destrói o próprio futuro como tal. O homem civilizado, qual Édipo, caminha para o abismo orgulhoso de sua racionalidade. Por quê? O que falta a este pensamento científico, que o torna tão perigoso? E por que o “pensamento selvagem” não é assim?

Parece-nos que se deveria indagar qual a razão dessa “ambição totalitária da mente selvagem”, o que se esconde por trás desta estranha “ambição”.

Vamos tentar seguir, inicialmente, o raciocínio de Godelier (2), num artigo escrito em 1971, em que chega à surpreen-

dente conclusão de que o pensamento selvagem não só é um “pensamento selvagem”, mas também um “pensamento de selvagens”.

Partindo da constatação “de que a armadura sociológica dos mitos dos índios da América repousa essencialmente em relações imaginárias de parentesco”, interpreta este dado como um efeito na consciência (transposição, representação) do conteúdo da organização social dos índios”. (2:76)*. Como o são para Durkheim os fenômenos religiosos, a natureza refletida nos mitos aparece a Godelier como a projeção para a Natureza, de um pensamento, poderíamos dizer, “viciado” no uso conceitual das relações de parentesco. Godelier procura compreender o porquê desse modelo que não é evidentemente oferecido pela Natureza e acha que ele deve ser procurado na sociedade e na história: as relações de parentesco são dominantes nas sociedades simples e, “à medida que se desenvolveram novas relações sociais (castas, classes, o Estado) esta dominância desapareceu no seio de inúmeras sociedades”. Esta dominância é que levaria, portanto, o homem a pensar a natureza *por analogia*. Pensar por analogia é, contudo, “compreender uma certa relação de equivalência entre as realidades materiais e sociais distintas ou, num nível mais abstrato, as relações de equivalência entre relações...” “...O fundamento da possibilidade para o pensamento apresentar as relações de equivalência situa-se além do próprio pensamento, nas propriedades das formas complexas de organização da matéria viva, o sistema nervoso e o cérebro”. Estamos portanto diante daquilo que Lévis-Strauss chamou: “Uma lógica original, expressão direta da estrutura do espírito, e por trás do espírito, sem dúvida do cérebro”. O fundamento das operações espontâneas do pensa-

* No entanto, esta mesma organização social (pense-se na organização em clãs, com nomes de animais, de plantas, de fenômenos naturais) teria de ser explicada, ela também, como uma projeção de dados referentes à natureza sobre os grupos humanos, e não nos parece que a necessidade de classificação, por si só, possa dar conta de toda explicação (5).

mento em estado selvagem remete, portanto, a uma outra história que não a história humana, à história “natural” das espécies, às leis da evolução da matéria da natureza.” (2:80)

Preferimos pensar que o modelo desse “pensamento por analogia” não deva ser buscado na estrutura do espírito ou do cérebro, a menos que se acrescente desde já que esta mesma estrutura é um resultado do trabalho (da prática da caça e coleta). Ao texto de Marx, selecionado por Godelier*, preferimos o de Engels (6) sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem; assim como “a mão não é apenas o órgão do trabalho; é também um produto dele”, assim a linguagem (que se confunde com o pensamento) teve, segundo Engels, sua origem a partir do trabalho. “Primeiro o trabalho e depois dele e com ele a palavra articulada foram os dois estímulos principais sob cuja influência o cérebro do macaco foi-se transformando gradualmente em cérebro humano — que, apesar de toda sua semelhança, supera-o consideravelmente em tamanho e em perfeição”. (6:66)

Este trabalho a que Engels se refere é o trabalho característico do sistema adaptativo da caça/coleta que foi, durante milênios, o único modo de subsistência do homem. Este modo de subsistência implicava — por necessidades de ordem biológica inicialmente — numa divisão do trabalho por sexo e idade e, conseqüentemente, num mecanismo de trocas, este sim modelo de idealização das relações homem-natureza, ainda assim não por

“transposição” pura e simples, mas como decorrência das observações e reflexões sobre a práxis: um sistema de caça/coleta só é passível de continuidade se o homem se preocupa com o futuro: isto é, com o reequilíbrio da fauna e flora na geração humana seguinte, o que implica na adoção de um esquema de “negative feedback” (para usar uma expressão de arqueólogos americanos), isto é, um esquema de compensações reais e simbólicas**, através da nomadização, através do escalonamento dos produtos caçados/coletados, dos tabus alimentares, das práticas de controle demográfico (controle de natalidade, às vezes também abandono dos velhos), e da dramatização de relações personificadas com a natureza.

É então a troca de alimentos entre os setores da comunidade (entre os grupos etários e, particularmente, entre o setor masculino — caçador — e o setor feminino (coletor) — “pagando” inclusive serviços sexuais e de reprodução biológica — que se torna modelo das trocas simbólicas. E é por isso que as alianças escondem outras estruturas concomitantes: as “estruturas alimentares do parentesco”. A natureza tem que ser “realimentada” para se reproduzir e uma “aliança matrimonial” entre o mundo humano e o mundo animal, tal como ela se apresenta freqüentemente nos mitos, ou dramatizada nos ritos, representa uma não-reprodução de caçadores, uma não-reprodução de bocas humanas, simbolicamente, a “esposa do animal”, a mulher perdida para o mundo exterior é o ser humano devorado pela natureza, a qual, em troca, continuará por

* “Como o funcionamento do pensamento emana das circunstâncias e e, ele próprio, um processo de natureza, o pensamento, na medida em que concebe realmente deve sempre ser o mesmo, e so pode se diferenciar gradualmente segundo a maturidade atingida pela evolução e, portanto, também segundo a maturidade do órgão com o qual se pensa. Todo o resto e pura tolice.” (Carta a Kugelmann, datada de julho de 1868, 2:81,82) Achamos que a seleção não foi muito feliz. Pouca coisa se conhecia, na época de Marx, não só sobre os povos “primitivos”, mas também sobre os estágios de evolução dos primatas, incluindo-se o homem. Dificilmente um especialista de hoje deixará de admitir que a “maturidade” do órgão com o qual se pensa não tenha sido atingida já no estágio pitecantropídeo. Comprovadamente, ela já marca o Homo neanderthalensis, o primeiro dos ditos “sapiens”, que viveu durante o último período glacial (há aproximadamente cem mil anos passados).

** É preciso não esquecer que as “compensações simbólicas” (as danças, os cantos, recitação dos mitos e os ritos em geral) preenchem, entre os povos “primitivos”, um espaço de tempo considerável: durante sua realização, ocorre uma espécie de trégua na luta pela sobrevivência.

sua vez a “se oferecer” como alimento para o homem. Esta preocupação em restabelecer um equilíbrio entre o homem e a natureza é a prova de que a humanidade primeva, assim como os povos “selvagens” ou “de pensamento selvagem” (que o “civilizado” freqüentemente taxa de imprevidente, despreocupado com o amanhã) se caracterizam por uma reflexão muito lúcida sobre o seu modo de produção, e por uma preocupação para com o futuro do grupo como um todo. Esta mesma preocupação impede também que a natureza seja agredida só em benefício de uns poucos, na medida em que qualquer agressão só se justifica se o produto dessa agressão for partilhado pelo grupo todo. O reequilíbrio buscado, entre o homem e a natureza só pode ser alcançado, efetivamente, em função de um reequilíbrio interno, através de um regime que inviabilize qualquer possibilidade de agressão à natureza em benefício só de uns e em detrimento de outros, vivos ou nascituros. Esta preocupação com o reequilíbrio externo (homem-natureza), mantendo ou restabelecendo o equilíbrio interno, (através de uma distribuição equitativa de bens, com o fito de propiciar a sobrevivência da humanidade como um todo no presente e no futuro), é uma preocupação essencialmente religiosa, no sentido mais amplo do termo.

Não existe, portanto, um “pensamento selvagem”, mas tão-somente um pensamento de caçadores/coletores. Tendo-se tornado, como é óbvio, fundamento de todas as religiões e visões do mundo mais arcaicas ou primevas, persiste ainda, após a sedentarização e mesmo após o advento da civilização, em muitos setores da cultura: quer-nos parecer que o que Lévi-Strauss define como “ambição totalitária da mente do selvagem” nasce dessa preocupação com o reequilíbrio interno e externo, que impede que os conhe-

cimentos transmitidos de geração a geração se tornem amorais como os da ciência pura.

A medicina popular, particularmente no setor dos métodos de cura que designamos como “simpatias”, “benzimentos”, deve refletir ainda em muitas práticas — como lógica subjacente — essa preocupação em torno de dois eixos: o do reequilíbrio homem-natureza e o da partilha interna ao grupo humano.

Evidentemente, do conjunto das práticas, muita coisa se perde a meio caminho da urbanização. O campo se transforma, a profissão de mateiro desaparece com o próprio mato, o equilíbrio violentamente rompido pelo capitalismo, pela modernização, não mais se restabelece pelos ritos tradicionais, que só funcionavam como coadjuvantes de um sistema adaptativo que efetivamente conseguia um reequilíbrio razoável. Além disso, correntes teóricas diversas (a tradição greco-árabe, a tradição africana e indígena) se sobrepõem e confundem.

Ainda assim, se — como acreditamos — a preocupação de reequilíbrio e a tendência à participação definem a essência humana *, é de se esperar que as relações curador-doente tenham um modelo segundo o qual a cura é visualizada como um reequilíbrio cósmico. Este modelo, bem conhecido dos que estudam a medicina dos povos “primitivos”, é também facilmente reconhecível nas simpatias, nos benzimentos. (Entre outros trabalhos, vide 1).

A importância dos estudos de práticas tradicionais torna-se patente, portanto, em dois sentidos: 1.º) como tentativa de recuperar um saber milenar que marcou as comunidades humanas, que foi responsável pelo seu sucesso e permanência durante a maior parte da história da Humanidade, no momento mesmo em que o

* “O homem se define por suas possibilidades, por sua tendência para a comunidade com outros homens e para o equilíbrio com a natureza”. (3:99)

capitalismo está pressionando a desintegração das últimas comunidades isoladas, e ao mesmo tempo em que se faz sentir — como única esperança de salvação da própria vida no planeta, e já não tão-só a humana — a necessidade premente de uma política econômica que recoloca no centro de suas preocupações justamente a humanidade como um todo (e não o lucro de

uns poucos); e 2.º) como pesquisas que certamente virão a confirmar que nunca existiu um “pensamento selvagem” a se opor a um “pensamento domesticado”, a não ser que se entenda o “pensamento selvagem” como sendo o que dominou e fundamentou o capitalismo, e o “domesticado”, como o que caracterizou a comunidade primeva.

CARVALHO, S.M.S. — Reflexions on “traditional thought” and “savage thought”. *Perspectivas*, São Paulo, 6:19-25, 1983.

ABSTRACT: This paper develops the analysis of traditional thought, emphasizing the importance of the studies of mental representations in the traditional procedures specially in the area of folk medicine. It points out the possibilities offered by such studies both in the recovery of knowledge and in the resuming theoretical discussions on “savage thought” and “domesticated” thought.

KEY-WORDS: Traditional procedures; religion, folk medicine; logic; “traditional thought”; “savage thought”; “domesticated thought”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. CARVALHO, S. M. S. *et alii* — A lógica subjacente às superstições e simpatias. *Perspectivas*, 1: 45-62, 1975.
2. GODELIER, M. — Os fundamentos do pensamento selvagem. In: CARVALHO, E. de A., org. — *Godelier*. São Paulo, Ed. Sociais, 1977. p. 61-74.
3. GOLDMANN, L. — *Ciências humanas e filosofia: o que é sociologia?* 2. ed. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1970.
4. LÉVIS-STRAUSS, C. — *Mito e significado*. Lisboa, Ed. 70, s.d.
5. LÉVI-STRAUSS, C. — *O Pensamento selvagem*. São Paulo, Ed. Nacional, 1970.
6. MARX, K. & ENGELS, F. — Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem, In: _____ *Textos*. São Paulo, Ed. Sociais, 1977. v. 1, p. 61-74.