

Símbolos naturais - explorações em cosmologia



Por **MARY DOUGLAS***

Introdução da autora ao livro recém-editado

O título deste livro parece conter uma contradição. A natureza precisa ser expressa em símbolos; a natureza é conhecida por meio de símbolos, que são, eles próprios, uma construção sobre a experiência, um produto da mente, um artifício ou produto convencional, portanto o oposto do natural. Também não faz sentido falar em símbolos naturais, a não ser que a mente tenda, de algum modo natural, a usar os mesmos símbolos para as mesmas situações. Essa questão foi explorada com profundidade ao longo do tempo e a existência de símbolos naturais é rejeitada.

Um símbolo só possui sentido em sua relação com outros símbolos dentro de um padrão. O padrão dá o senti do. Portanto, nenhum item do padrão pode ter sentido em si mesmo, isolado do restante. Consequentemente, até a fisiologia humana, que todos compartilhamos, não proporciona símbolos que todos nós podemos compreender.

Um padrão intercultural, pan-humano de símbolos deve ser uma impossibilidade. Por um lado, cada sistema simbólico se desenvolve autonomamente de acordo com suas próprias regras. Por outro lado, ambientes culturais somam suas diferenças. E ainda, as estruturas sociais acrescentam uma gama adicional de variação. Quanto mais de perto examinamos as condições da interação humana, menos gratificante, se não ridícula, parece a busca por símbolos naturais. Entretanto, a intuição contra tal negativo aprendido é forte.

Este livro tenta restabelecer a intuição seguindo a linha de argumento dos sociólogos franceses da *L'année sociologique*. Pois, se for verdade, como eles afirmaram, que a relação social entre homens oferece o protótipo para as relações lógicas entre coisas, então, sempre que esse protótipo se encaixar em um padrão comum, deve haver algo em comum a ser identificado no sistema de símbolos que ele usa. Onde se encontram regularidades no sistema, devemos esperar encontrar os mesmos sistemas naturais de símbolos, sistemas que são recorrentes e sempre inteligíveis nas diferentes culturas. A sociedade não era apenas um modelo que o pensamento classificatório seguia; eram suas próprias divisões que serviam como divisões para o sistema de classificação.

As primeiras categorias lógicas eram categorias sociais; as primeiras classes de coisas eram classes de homens às quais essas coisas eram integradas. Uma vez que os homens eram agrupados e pensavam sobre si mesmos na forma de grupos, eles, em seu pensamento, agrupavam outras coisas. O centro do primeiro esquema da natureza não é o indivíduo; é a sociedade (DURKHEIM; MAUSS, 1903). A busca por símbolos naturais se torna, por força desse argumento, a busca por sistemas naturais de simbolização. Procuraremos tendências e correlações entre o caráter do sistema simbólico e o do sistema social.

Dessas tendências, a mais fácil de ser reconhecida pode ser expressa como a regra da distância da origem fisiológica. Em outra ocasião, afirmei (em *Pureza e perigo*, 1966) que o sistema orgânico oferece uma analogia do sistema social que, inalterados outros fatores, é utilizada da mesma forma e compreendida da mesma forma em todo o mundo. O corpo é capaz de fornecer um sistema natural de símbolos, mas nosso problema é, por um lado, identificar os elementos na dimensão social que são refletidos e, por outro, como o corpo funciona ou como seus dejetos devem ser julgados.

Naquele livro, fiz algumas sugestões, mas o tema é muito complexo. De acordo com a regra da distância da origem fisiológica (ou regra da pureza), quanto mais a situação social exerce pressão sobre as pessoas envolvidas nela, mais a demanda social por conformidade tende a ser expressa por uma demanda por controle físico. Quanto mais os processos

corporais são ignorados e mais firmemente alocados fora do discurso social, mais importante é este último. Um modo natural de investigar uma ocasião social com dignidade é esconder processos orgânicos. Portanto, a distância social tende a ser expressa em termos da distância das origens fisiológicas e vice-versa.

Maimônides, o filósofo judeu do século XII, explica a referência antropomórfica a Deus com essa linguagem. Órgãos de locomoção, de sensação ou de fala são figurativamente atribuídos a Deus para expressar a sua agência em alguns resultados. O Senhor possui uma voz poderosa (Salmos, 23, 4), sua língua é um fogo devorador (Isaías, 20, 27), seus olhos observam (Salmos, 2, 4). Os órgãos externos possuem um sentido figurativo direto, uma vez que o poder de agir e o de saber estão entre os atributos de Deus. Mas um problema se coloca quando órgãos internos devem ser interpretados:

“Em frases como “meu intestino está preocupado com ele” (Jeremias, 31, 20); “O soar do teu intestino” (Isaías, 63, 15), o termo “intestino” é utilizado no sentido de “coração”, pois o termo “intestino” é usado tanto em sentido geral quanto em sentido específico; ele denota especificamente “intestino”, mas, de forma mais geral, pode ser utilizado como o nome de qualquer órgão in terno, inclusive “coração”. A veracidade desse argumento pode ser comprovada pela frase “E a tua lei está dentro do meu intestino” (Salmos, 40, 9), que é idêntica a “E a tua lei está dentro do meu coração”. Por essa razão, o profeta empregou nesse verso a frase “meu intestino está preocupado” (e “o soar do teu intestino”); o verbo *hamah* é, na verdade, utilizado com mais frequência em conexão com “coração” do que com qualquer outro órgão; compare “Meu coração se agita (*homeh*) em mim” (Jeremias, 4, 19). Da mesma forma, o ombro nunca é utilizado como uma figura em referência a Deus, porque ele é reconhecido como um mero instrumento de transporte e também entra em contato direto com aquilo que carrega. Com muito mais razão, os órgãos de nutrição nunca são atribuídos a Deus; eles são imediatamente tidos como sinais de imperfeição”. (MAIMÔNIDES, 1956, p.61)

A possibilidade de imaginar Deus com órgãos de digestão e de excreção está fora de questão para esse teólogo. De fato, isso não é de forma alguma cogitado na religião judaica. Mas essa não é uma tendência universal. Muitas religiões adoram deuses que são encarnados em todos os sentidos. A Encarnação é a doutrina central, distintiva, do cristianismo. Uma questão básica para o entendimento dos sistemas simbólicos naturais será saber quais condições sociais são o protótipo para este ou aquele conjunto de atitudes com relação ao corpo humano e sua aptidão ou inadequação para representar divindades. Quais são os limites dentro dos quais o desdém por processos orgânicos pode ser utilizado como uma linguagem para a distância social? Grandes dificuldades metodológicas são encontradas em qualquer tentativa de responder a essas questões.

Uma das dificuldades mais espinhosas é o problema de manter outras variáveis fixas enquanto comparamos um pedaço de comportamento em uma cultura com um pedaço paralelo em outra cultura. Considere o caso do riso, por exemplo. Em diversos sistemas sociais, a ideia de uma risada alta e vociferante pode ser inadequada em situações formais. Mas o que conta como alto e vociferante pode variar muito. Em seu livro *Book of Manners for Women* [Livro de conduta para mulheres] (1897), a senhora Humphrey descreveu um tanto cruelmente a risada de uma plateia de teatro onde muito poucos “sabem como ceder ao desejo na expressão de sua alegria”.

“Para cada um cuja risada é melodiosa, encontrar-se-á uma dúzia que simplesmente sorri e meia dúzia cujo único alívio está na contorção física. Alguns destes últimos curvam-se para a frente, dobrando-se quase ao meio, depois se recompõem e repetem esse movimento espasmódico e ridículo a cada piada. Alguns jogam a cabeça para trás de tal forma que sugere desagradavelmente um deslocamento. Alguns têm tanta dificuldade para descarregar seu sobrepujante senso de entretenimento que se estapeiam violentamente, retorcendo todo o corpo como se estivessem sob tortura. Gargalhadas em todos os tons ressoam por todos os lados, variando desde o estridente e atenuado “He! He!”, até o riso duplo “Ho! Ho!”, disparado como as batidas do carteiro, com enorme rapidez, como se para estar preparado, a postos, para a próxima piada. Cacarejares aludindo a um curral e sons que lembram porcos produzem variedade”.

A senhora Humphry desaprovava deslocamentos, violência, sacudidas, gargalhadas descontroladas, grunhidos e cacarejos. Em um capítulo sobre aprender a rir, ela declarou: “Não há maior ornamento para uma conversa do que a ondulação de notas prateadas que forma a risada perfeita”. Mas o que é visto como ondulação em uma cultura pode ser considerado uma série de sacudidas grosseiras em outra.

Esse é o problema central da comparação que acorrentou a tentativa de comparar regras de comportamento corporal entre diferentes sociedades ou diferentes períodos históricos do mesmo povo. Se estamos tentando comparar formas de expressão, estamos envolvidos na avaliação comportamental na dimensão física. A gama de variáveis físicas é tão

surpreendentemente ampla que obviamente contém um forte elemento cultural. Como disse Lévi-Strauss: “Os limiões de excitabilidade, os limites de resistência são diferentes em cada cultura. O esforço “impossível”, a dor “intolerável”, o prazer “ilimitado” são mais critérios sancionados pela aprovação e desaprovação coletivas do que funções individuais. Cada técnica, cada unidade de comportamento, tradicionalmente aprendida e transmitida, se baseia em certas síndromes nervosas e musculares que constituem verdadeiros sistemas, relacionados dentro do todo de um contexto sociológico”. (LÉVISTRAUSS, 1950)

Por conseguinte, nenhum limite fisiológico objetivo no intervalo entre o mais completo controle corporal e o mais absoluto abandono é relevante. O mesmo ocorre com toda a gama de expressões simbólicas possíveis: cada ambiente social determina seus próprios limites aos modos de expressão. De Londres ao norte, estimulantes convencionais variam da cerveja ao uísque; em alguns círculos sociais, eles variam do chá fraco ao panaché, passando pelo café. E essas mudanças são acompanhadas por variações especiais de ruído e silêncio e de gestos corporais.

Não há como controlar as diferenças culturais. Não obstante, sem um método, a comparação intercultural desmorona, e com ela desaba todo o interesse desse exercício. Se não pudermos trazer a discussão sobre a etnografia tribal de volta para nós mesmos, não faz sentido iniciá-la. O mesmo se aplica à experiência de controle social. A sensação de outras pessoas controlarem o comportamento de alguém varia de acordo com a qualidade das restrições e liberdades que elas podem utilizar.

Cada ambiente social estabelece limites às possibilidades de distância e proximidade de outros humanos e aos custos e recompensas da lealdade ao grupo e da conformidade a categorias sociais. Comparar aspectos entre culturas é como tentar com parar o valor de moedas primitivas em situações nas quais não se aplica um padrão comum de valor. Entretanto, o problema é basicamente o mesmo enfrentado por linguistas ao comparar línguas tonais nas quais as variações de tom ocorrem dentro de um intervalo de alturas relativas, e não em relação a alturas absolutas.

Um modo de resolver o problema comparativo é limitar as previsões de uma hipótese para qualquer ambiente social determinado. Mesmo nesse caso, a dificuldade de definir um ambiente social é grande. A regra metodológica é meramente um tipo rudimentar de salvaguarda contra os tipos mais descontrolados de seleção cultural.

Ela serve para combater os efeitos do Bongo-Bongoísmo, a armadilha de toda discussão antropológica. Até hoje, quando uma generalização é proposta de maneira experimental, ela é rejeitada sumariamente por qualquer um que tenha feito trabalho de campo e possa dizer: “Tudo isso é muito interessante, mas não se aplica ao Bongo-Bongo”. Para entrar na presente discussão, o bongoísta deve precisar especificamente o campo cultural dentro do qual suas comparações são traçadas.

A hipótese que proporei sobre a concordância entre experiência social e simbólica sempre terá de ser testada dentro de determinado ambiente social. Um dos argumentos será o de que quanto mais valor as pessoas dão a restrições sociais, maior será o valor atribuído a símbolos de controle corporal. A regra da comparação não me permitirá comparar o cabelo indisciplinado de Lloyd George com os cachos fluidos de Disraeli, pois eles pertenciam a diferentes períodos culturais da história inglesa. A rigor, ela não deveria me permitir comparar Lloyd George com uma geração mais jovem de contemporâneos com cabelos curtos. A latitude permitida pelo termo “determinado ambiente social” é uma questão de critério. Quantos mais limitadas as variações dentro das quais a comparação é feita, mais significativos os resultados.

Levando em conta essas regras do método, tentarei identificar quatro sistemas distintos de símbolos naturais. Eles serão sistemas sociais nos quais a imagem do corpo é utilizada de diversas formas para refletir e acentuar a experiência de sociedade de cada pessoa.

De acordo com um, o corpo tenderá a ser concebido como um órgão de comunicação. As principais preocupações serão com o seu funcionamento efetivo; a relação da cabeça com membros subordinados será um modelo do sistema de controle central, as metáforas políticas prediletas referir-se-ão ao fluxo do sangue nas artérias, à alimentação e à restauração da força. De acordo com outro, ainda que o corpo também seja visto como um veículo de vida, ele estará vulnerável de formas diferentes. As ameaças virão não tanto da falta de coordenação, de comida ou de descanso, mas da incapacidade de controlar a qualidade do que é absorvido pelos orifícios; medo de envenenamento, proteção de fronteiras, aversão a dejetos corporais e uma teoria médica que impõe expurgos frequentes.

Outro sistema será muito prático com relação aos possíveis usos dos dejetos corporais e muito tranquilo no que concerne à

reciclagem de resíduos e ao resultado de tais práticas. A distinção entre a vida dentro do corpo e o corpo que a carrega não provocará interesse. Nas áreas de controle dessa sociedade, controvérsias sobre espírito e matéria raramente serão suscitadas.

Mas, no outro extremo do espectro, no qual a maioria é controlada por esses pragmáticos, ver-se-á outra atitude. Aqui, o corpo não é principalmente o veículo da vida, pois a vida será vista como puramente espiritual, e o corpo, como matéria irrelevante. Aqui podemos situar tendências milenaristas desde a nossa história antiga até o momento presente. Para essas pessoas, a sociedade figura como um sistema que não funciona. O corpo humano é a imagem mais prontamente disponível de um sistema. Nesses tipos de experiência social, uma pessoa sente que suas relações pessoais, tão inexplicavelmente improficuas, estão sob o sinistro controle de um sistema social. Isso implica que o corpo tende a servir como um símbolo do mal, como um sistema estruturado contrastado com o espírito puro, que, por natureza, é livre e indiferenciado.

O milenarista não está interessado em identificar inimigos e incapacita-los. Ele acredita em um mundo utópico no qual a bondade do coração pode prevalecer sem instrumentos institucionais. Ele não busca valorizar nenhuma forma social em particular. Ele eliminaria todas elas. O milenarista gosta do frenesi; ele aprecia a experiência de se deixar levar e a incorpora ao seu procedimento para introduzir o milênio. Ele busca o êxtase corporal, o qual, ao expressar para ele a chegada explosiva da nova era, reafirma o valor da doutrina.

Filosoficamente, ele está propenso a distinguir o espírito da carne, a mente da matéria. Mas, para ele, a carne não sugere a tentação da luxúria e de todos os prazeres físicos. Ela mais provavelmente representaria a corrupção do poder e da organização. Para ele, o espírito se encontra trabalhando livremente na natureza e na natureza selvagem - não na sociedade. Por meio desse modo de pensar, antropólogos podem relacionar seu material de campo ao objeto de estudo tradicional da história das religiões, visto que ele desvenda as formas implícitas das grandes controvérsias teológicas.

De acordo com algumas religiões, deuses e homens podem ter relações sexuais; em outras, uma barreira muito grande os separa; em outras, o deus pode adquirir forma humana apenas na aparência, não na realidade da carne; em outras, o deus é encarnado, mas não por meio de processos fisiológicos normais. Aqui temos um índice, como Leach indicou ao discutir dogmas do parto virgem, do modo como carne e espírito são categorizados. Para algumas pessoas, as categorias são muito distintas e é blasfemo misturá-las; para outras, a mistura de divino e humano é correta e normal. No entanto, espero demonstrar que as dimensões da vida social governam as atitudes fundamentais ante o espírito e a matéria.

***Mary Douglas (1921-2007)**, antropóloga, foi professora de Humanidades na Northwestern University (EUA). Autora, entre outros livros, de *Pureza e perigo (Perspectiva)*.

Referência

Mary Douglas. *Símbolos naturais: explorações em cosmologia*. Tradução: Priscila Santos da Costa. São Paulo, Unesp, 2021, 332 págs.