

No fundo, a incorporação do indivíduo em unidades de filiação unilateral esgotava o próprio conceito de parentesco nas teorias mais emblemáticas da idade de ouro do totemismo, podendo-se dizer que o debate totémico precedeu a antropologia do parentesco no sentido moderno do termo. Havia uma subordinação sistemática do parentesco individual ao parentesco colectivo, uma perspectiva que remonta aliás à própria criação do conceito de exogamia por John MacLennan e às suas teses sobre a anterioridade evolutiva da filiação uterina. À medida que os dados australianos se tornaram a mais preciosa matéria-prima do debate totémico, essa lógica aplicava-se aos três tipos de unidades sociais do modelo kamilaroi. Mas a importância atribuída à consanguinidade de grupo, em detrimento da rede de relações individuais baseadas no sistema de parentesco, era independente da reflexão sobre as sociedades aborígenes e, por conseguinte, manifestou-se antes do apogeu australiano do debate.

A religião do sangue

A obra de William Robertson Smith representa porventura a expressão extrema da noção de consanguinidade colectiva aplicada aos grupos totémicos, conferindo ao parentesco clânico uma dimensão religiosa muito para lá das relações genealógicas. Publicadas em 1889, dois anos após o *Totemism* de Frazer, as célebres *Lectures on the Religion of the Semites* desenvolviam o conceito de totemismo de forma original, o que assegurou o lugar proeminente do nome de William Robertson Smith no debate totémico da viragem do século, apesar da sua morte prematura em 1894. No seu entender, o totemismo representava o próprio advento da religião, tal como a definia. Para falar de religião, era necessário averiguar se as relações entre os homens e os agentes sobrenaturais eram de amizade e respeito mútuo. Esta noção tinha portanto implicações de natureza moral, para lá da simples crença em seres espirituais ou animados, que tinha sido o critério de Edward Tylor por excelência. Ora, o totemismo, segundo as informações reunidas por Frazer, era justamente caracterizado por laços de fraternidade entre os homens e os animais ou outras classes de objectos naturais. Os totems eram objecto de um “respeito supersticioso” e tinham uma atitude favorável para com os seus parentes humanos, o que levava Robertson Smith a considerá-los como divindades.

Na sua perspectiva, de natureza puramente conjectural, o totemismo inaugurara um período em que os homens tinham pela primeira vez conseguido estabelecer relações permanentes de amizade com seres animados mais ou menos poderosos. A crença na relação de parentesco entre os homens e os seus totems devia ser tomada à letra, o que significava que a criação de

um verdadeiro laço de sangue entre uns e outros fora certamente o meio pelo qual os homens tinham procurado a assistência das espécies animais em questão. Isso tinha como consequência a constituição de uma religião de carácter colectivo, uma vez que a noção de parentesco dizia forçosamente respeito à totalidade dos membros de um mesmo clã. Da mesma forma, era compreensível que o totemismo fosse uma religião dirigida a todos os membros de uma espécie animal. Em suma, a instituição totémica apoiava-se na assimilação dos conceitos de divindade e de parentesco, na medida em que o animal só se tornou deus a partir do momento em que se tornou parente do grupo humano, e este só se tornou uma comunidade religiosa a partir do momento em que se tornou parente do animal investido de atributos sobrenaturais.

Este retrato do totemismo tinha implicações sociológicas bastante importantes e inovadoras, pelo que Robertson Smith é considerado, a justo título, como um precursor das teorias *sociológicas* da religião. No entanto, é preciso ter em conta que a sua obra estava eivada de princípios intelectualistas. A formação do culto totémico pressupunha a crença na animação da natureza, uma vez que o interesse potencial da aliança entre o homem e a espécie animal derivava precisamente dos poderes especiais que eram atribuídos a esta última. Os processos de formação de tal mentalidade não eram uma preocupação de Robertson Smith, cujo conceito de religião dizia unicamente respeito ao tipo de laço criado entre os homens e os seres investidos de atributos sobrenaturais. A leitura sociológica dessa relação não explicava a origem da crença, cuja existência era justamente uma condição prévia e uma justificação da aliança totémica.

Aliás, os termos exactos da própria aliança dependiam directamente de certas crenças “selvagens”. O autor procurava desvendar as ideias primitivas expressas nos sistemas rituais semitas de origem totémica, e nomeadamente no sacrifício. No seu entender, o sentido original dos ritos sacrificiais era a comunhão de sangue entre o grupo humano e a divindade através de uma ingestão colectiva de um espécimen totémico. Se os membros do grupo de parentesco estavam unidos numa comunidade religiosa, era por causa da partilha do sangue divino, que corria doravante nas veias de todos. Infelizmente, as descrições de populações dadas ao consumo sacrificial do seu totem eram muito pobres, para utilizar um eufemismo. A fecundidade teórica e a notoriedade de Robertson Smith enquanto orientalista tinham como contrapeso a sua falta de aptidão para o manuseamento rigoroso dos dados etnográficos, mas a sua obra serviu de inspiração a um certo número de autores que viam no totemismo uma forma de culto dos animais e das plantas e que se entregavam à detecção de sobrevivências totémicas nas religiões do Mundo Antigo.

O facto é que a ideia segundo a qual o totemismo representava uma etapa primitiva do desenvolvimento religioso de todos os povos tornou-se cada vez menos aceitável a partir dos anos de 1890. Seria errado pensar que os protagonistas do debate totémico no seu apogeu davam demasiada importância ao lugar do totemismo na história universal, cuja sobrestimação foi antes devida ao entusiasmo de certos egiptólogos, helenistas, etc., que nem sempre estavam em posição de acompanhar os desenvolvimentos da discussão antropológica propriamente dita, no seio da qual o totemismo era um problema independente e estreitamente relacionado com a análise da organização social australiana.

Durkheim primitivo e a menstruação sagrada

A obra de Robertson Smith permite também reconstituir uma parte importante do contexto intelectual em que ganhou forma a sociologia da religião durkheimiana. Alguns historiadores da antropologia têm tendência para encontrar uma antecipação de Durkheim nas *Lectures on the Religion of the Semites*, negligenciando o facto de o carácter colectivo da religião totémica ter fundamentos de natureza psicológica. R. Ackerman, por exemplo, chega ao ponto de afirmar que o verdadeiro objecto de culto da comunidade religiosa primitiva era, segundo Robertson Smith, “a própria sociedade, idealizada e divinizada” (Ackerman, 1987: 229). É mais correcto dizer o contrário, ou seja, que a sociedade representava a divindade, a espécie totémica, cujo sangue corria nas veias dos membros do clã. Por outras palavras, a coesão da comunidade religiosa dependia essencialmente das crenças primitivas que estavam na base do sacrifício de comunhão.

Por muito surpreendente que possa parecer, a perspectiva de Durkheim a propósito do totemismo era inicialmente devedora desta tese. Em “La Prohibition de l’inceste et ses origines”, de 1898, a prioridade lógica da crença tinha um sentido literal, porque o alcance sociológico do culto totémico derivava explicitamente do conteúdo das representações “selvagens” que faziam desse mesmo culto uma religião do sangue. É certo que o carácter obrigatório e a própria possibilidade de adesão a essas representações imaginárias testemunhavam a sua origem colectiva, mas isso não significava que elas fossem uma transfiguração metafórica da sociedade (Durkheim 1899: 25). Os totems não eram para Durkheim – *ainda* não eram – uma projecção ideológica das forças colectivas em eferescência. Se o sistema totémico emergia, nos seus textos da viragem do século, como uma totalidade orgânica cujos aspectos religioso e social eram indissociáveis, o eixo teórico dessa perspectiva era, como em Robertson Smith, a definição da crença segundo a qual o clã era uma emanção da divindade, vivendo no sangue dos seus parentes humanos.

As teses de Durkheim, que exageravam certas componentes da etnografia do totemismo (em particular a dita relação de sangue entre o homem e o totem) sancionavam a natureza clânica do fenómeno. E melhor ainda, resolviam de forma imediata a questão exogâmica, uma preocupação evidenciada no próprio título do artigo inaugural de *L'Année Sociologique*. Em “La Prohibition de l’Inceste et Ses Origines”, o sociólogo francês afirmava que a exogamia totémica estava “intimamente associada às ideias do homem primitivo acerca da menstruação e do sangue menstrual”, um tema muito em voga na literatura do outro lado da Mancha (Durkheim 1898: 47). Para Durkheim, era o sangue divino, o fluido totémico partilhado por todos os parentes, que explicava a necessidade de casar fora do clã.

A poderosa mescla de sociologismo e de psicologismo que caracterizava estas primeiras reflexões sobre o totemismo criou condições favoráveis ao desenvolvimento das teses originais de 1912, que invertiam a relação entre os dois factores, fazendo das representações totémicas a expressão hipostasiada da solidariedade clânica. Em *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Durkheim podia assim libertar-se definitivamente da sua dívida intelectual para com a antropologia evolucionista britânica. A partir daí, a análise sociológica do totemismo deixava de estar subordinada à sobrevalorização de certas configurações em detrimento de outras, particularmente no plano das representações. Esse processo de maturação era revolucionário, porque os teóricos evolucionistas eram geralmente obrigados a fazer escolhas desse tipo quando pretendiam demonstrar a essência clânica do fenómeno. Pode-se até falar numa certa visão clássica do totemismo enquanto religião do sangue, ou culto dos animais unidos aos membros do clã por laços de consanguinidade. Essa visão teve adeptos até muito tarde, mas não era de forma alguma consensual, sobretudo a partir de 1899, data em que foi introduzido um novo elemento no debate.

A revolução arunta

A publicação, em 1899, de *The Native Tribes of Central Australia*, de W. Baldwin Spencer e Francis James Gillen, teve o efeito de uma bomba no meio antropológico, com repercussões profundas nas discussões sobre o totemismo, não apenas em Inglaterra, mas internacionalmente. A obra foi considerada, à época, como a primeira descrição monográfica aprofundada de uma população totémica, os arunta, chamados posteriormente aranda. O sistema arunta punha em causa o principal cânone do aspecto social do totemismo, ou seja, a exogamia, e nomeadamente a subordinação dos clãs totémicos relativamente às metades exogâmicas. Com efeito, a filiação patrilinear das metades e das classes não coincidia de forma alguma com o modo de trans-

missão dos totems, que não era hereditário. O mecanismo arunta de pertença ao grupo totémico assentava na crença segundo a qual o recém-nascido era a reencarnação do espírito de um antepassado antropozoomórfico, que entrara no ventre materno no local onde, pela primeira vez, a mãe se dera conta da sua própria gravidez. O princípio de determinação do totem era portanto aleatório, embora fosse lógico que num determinado grupo local a maioria dos homens reencarnasse espíritos ancestrais do seu próprio território e pertencesse assim ao mesmo grupo totémico. Em virtude dessa ausência de transmissão hereditária, os indivíduos do mesmo totem podiam integrar uma ou outra das metades exogâmicas patrilineares. Mais ainda, a endogamia totémica não era interdita, desde que os cônjuges pertencessem às classes matrimoniais correctas.

Os etnógrafos e antropólogos da viragem do século XX focalizaram a atenção no divórcio extraordinário entre o sistema de classes e a organização totémica, salientando que esta última não influenciava as regras do casamento. Spencer e Gillen insistiram no facto de o grupo de natureza totémica emergir prioritária ou exclusivamente como unidade ritual. O aspecto religioso do totemismo parecia portanto ser fundamental, e as cerimónias executadas pelo grupo totémico – uma em especial, chamada *Intichiuma* – eram o momento privilegiado para detectar o tipo de relação entre os seus membros e a espécie animal ou vegetal. A proibição de a matar e de a comer, que era um dos traços mais típicos dessa relação em muitos contextos australianos e outros, não existia entre os arunta. Os grupos totémicos executavam o *Intichiuma* para multiplicar os seus totems respectivos, pelo que os autores afirmavam que o objectivo da cerimónia era aumentar as provisões alimentares, tanto mais que a maior parte das espécies implicadas eram comestíveis. Esse objectivo era sobretudo perceptível ao nível global da tribo, na medida em que o grupo ritual devia ter moderação no consumo do seu próprio totem.

Seja como for, o caso arunta era espectacular, tanto mais que havia ocasiões precisas em que a carne do animal tinha obrigatoriamente de ser ingerida pelo grupo totémico respectivo, sob pena de fazer abortar a eficácia do *Intichiuma*. Spencer e Gillen sugeriam que esses costumes eram vestígios de um período em que o grupo tinha absolutamente direito a alimentar-se do seu próprio totem, o que era aliás confirmado por tradições orais sobre os antepassados. Os antropólogos europeus sentiram-se obrigados a tomar posição face à “anomalia arunta”, cujo lugar na reconstituição do totemismo primitivo deu azo a grandes polémicas. James Frazer foi o primeiro a reagir ao aparecimento da obra, num artigo de 1899 cujo objectivo era avaliar até que ponto os factos arunta exigiam uma modificação das ideias mais correntes sobre o totemismo. O antropólogo escocês começava por lembrar que a comunidade antropológica ainda estava longe de chegar a um consenso sobre a caracterização e o significado exactos do totemismo e que nenhuma

das teorias até então formuladas tinha sido aceite pela maioria dos autores. De qualquer forma, havia dois traços fundamentais sobre os quais recaía um certo consenso: o tabu alimentar e a exogamia. O próprio Frazer tinha contribuído para isso, porque a sua obra de 1887, apesar de apontar em direcções variadas, deixava notar a especial recorrência dessas componentes.

A importância de *The Native Tribes of Central Australia* na viragem do século foi consequência, em grande parte, da tomada de posição imediata e radical de James Frazer, que não hesitou em reconhecer o carácter extraordinariamente primitivo do totemismo arunta, uma atitude que estava relacionada com a auréola romântica que envolvia o coração intocado do continente australiano. Para melhor acentuar o contraste entre os novos dados e as velhas ideias, fez apelo às tradições orais segundo as quais os antepassados dos arunta se entregavam preferencialmente ao consumo do totem e à endogamia totémica. Frazer tinha colocado o respeito pelo totem no cerne da definição de totemismo, mas agora pretendia refutar a ideia segundo a qual se tratava de uma forma de culto. Embora Spencer e Gillen utilizassem a definição minimal de 1887 para justificar o emprego do termo no contexto arunta, só a ideia de uma relação especial entre o homem e o totem podia sobreviver como critério geral, enquanto que a de respeito supersticioso foi posta em questão pelo próprio Frazer.

No entender deste último, tratava-se de uma relação de controlo mágico, uma vez que o *Intichiuma* consistia essencialmente em representar imitativamente a multiplicação do totem, e em certos casos os participantes esforçavam-se até por se assemelharem fisicamente ao animal ou à planta totémica. Antecipando a segunda edição do *Golden Bough*, de 1900, Frazer afirmava que a ideia de coerção subjacente à atitude mágica, ou seja, a crença na possibilidade de forçar a natureza segundo a vontade dos homens, era teoricamente oposta à ideia de propiciação subjacente à atitude religiosa. E acabava por concluir que a forma de totemismo mais primitiva era de natureza mágica e não religiosa. Esta interpretação do sistema arunta permitia compreender que o consumo da espécie animal ou vegetal era não apenas útil do ponto de vista económico, mas necessária do ponto de vista do controlo mágico da sua reprodução, na medida em que favorecia a identificação com o totem. E se, no estado actual das coisas, os membros do grupo totémico deviam abster-se de consumir o seu próprio totem sem restrições, isso derivava uma tentativa secundária de favorecer esse mesmo processo de identificação, visto que o facto de consumir um certo animal contrariava o comportamento deste. De qualquer forma, essa mudança não tinha sido total na tribo arunta, pois continuava a ser indispensável ingerir um pouco do animal ou da planta para assegurar o sucesso do *Intichiuma*.

Frazer utilizava o mesmo tipo de argumento para explicar porque é que os grupos totémicos tinham sido endogâmicos originalmente. Mais do

que uma forma de organização social, esse costume era uma consequência da identificação entre os arunta e as espécies totêmicas, que por sua vez era subordinada ao grande objectivo de todo o sistema, ou seja, a proliferação do reino animal ou vegetal, um tema muito caro ao autor do *Golden Bough*. Frazer salientava assim a ideia de que o totemismo arunta não tinha como finalidade a regulamentação das regras matrimoniais. Não o tinha sido no remoto passado endogâmico, e era-o ainda menos no presente. Com efeito, o casamento era actualmente regulado pelo sistema de classes, que anulava a antiga interferência do totemismo nesse assunto. Segundo Frazer, a independência dos grupos totêmicos arunta relativamente às metades patrilineares permitia compreender, pela primeira vez, que a exogamia não tinha nada a ver com o verdadeiro totemismo. Essa notável preservação da configuração puramente ritual dos grupos totêmicos primitivos tinha sido possível graças à singularidade do modo de determinação do totem entre os arunta, no sentido em que a ausência de transmissão hereditária impedira a mistura com as metades exogâmicas patrilineares.

Frazer estava verdadeiramente convicto de que a sua teoria permitia reconstituir as origens, não apenas do totemismo arunta, mas também do totemismo australiano em geral, o que tinha repercussões a uma escala global. Para alargar as suas conclusões às tribos aborígenes que praticavam a exogamia totémica, bastava admitir que o desenvolvimento do sistema de classes a partir de uma divisão original em metades exogâmicas tinha afectado e como que absorvido os grupos totêmicos, cuja função mágica teria então sido obscurecida por esses novos dados da organização social. Pode parecer estranho que o artigo de 1899, audaciosamente intitulado “The Origin of Totemism”, desse mais importância à exumação artificial e rebuscada de um pretenso sistema totémico primitivo que não existia em nenhum lado – excepto nas lendas arunta – do que à análise directa da diversidade e da multiplicidade actuais dos fenómenos habitualmente considerados totêmicos. A posição de Frazer parece tão mais absurda quanto a sua conjectura representava uma verdadeira inversão dos cânones habituais do totemismo.

Na verdade, as implicações metodológicas dessa tentativa de reconstituição das origens servem para compreender, de forma paradigmática, o contributo dos antropólogos evolucionistas em matéria de totemismo. Note-se que as teses de Frazer não representavam a opinião dominante no seio da comunidade antropológica internacional, que se revelou bem mais refractária à mudança. Embora tenha tido o apoio das maiores figuras da etnografia australiana evolucionista, nomeadamente Baldwin Spencer e Alfred Howitt, a maior parte dos seus contemporâneos acusava-o de sobrevalorizar a importância antropológica da tribo arunta. Ora, o facto é que Frazer se limitava a levar ao extremo aquilo que era, afinal de contas, um procedimento

perfeitamente habitual no quadro do debate totémico evolucionista. A delimitação dos contornos definitivos do totemismo era sempre baseada numa selecção de certas situações julgadas mais primitivas e portanto essenciais. As teorias evolucionistas em geral não tinham verdadeiramente a pretensão de fazer a síntese da diversidade do totemismo, mas antes de encontrar nessa diversidade um ponto de partida provável. É certo que essas hipóteses eram tanto mais aceitáveis quanto serviam para explicar a configuração actual do maior número de manifestações de natureza totémica, pelo que os elementos mais recorrentes eram de facto os mais evocados. Mas a falta de representatividade empírica dos contextos eventualmente mais valorizados era legítima a partir do momento em que se podia daí derivar, de forma teoricamente coerente e antropológicamente verosímil, todo um conjunto de manifestações totémicas actuais.

Em vez de ser um mero capricho intelectual, o volte-face frazeriano de 1899 é um símbolo particularmente expressivo dos limites do debate totémico que ele próprio fundara. Essa data marca o começo de um processo de dissociação teórica entre totemismo e exogamia que iria culminar em 1910, com a publicação de *Totemism and Exogamy*, a maior *summa totemica* da história da antropologia. Em primeiro lugar, tratava-se de uma retomada do projecto de 1887, ainda que numa escala incomparavelmente mais vasta, na medida em que Frazer passava agora em revista todos os contextos totémicos do planeta, ou eventualmente totémicos, ao longo de três enormes volumes. Mas se as conclusões avançadas no quarto volume revelavam que as duas variantes justapostas no título da obra tinham origens distintas e não deviam ser confundidas na sua essência, tal não se devia à comparação sociológica dos dados anteriormente expostos – entre os quais imperavam aliás as formas de totemismo exogâmico. Frazer admitia, bem pelo contrário, que era quase impossível chegar, por essa via, a uma definição global de totemismo que indicasse de forma precisa as principais componentes do fenómeno, “porque o que podemos dizer do sistema totémico de uma tribo não se pode aplicar ao sistema totémico de outra tribo senão efectuando importantes restrições e modificações” (Frazer 1910, IV: 4).

Tudo o que Frazer podia propor desse ponto de vista, após duas mil páginas de descrições etnográficas organizadas segundo critérios geográficos, após vinte anos de pesquisas e discussões, era uma transformação da definição inicial de 1887 em definição final. Via-se aliás obrigado a reduzi-la ainda mais, para colocar a tónica na ideia de uma identificação entre o homem e o totem, ao invés de uma relação de respeito religioso. O verdadeiro trunfo metodológico de Frazer e dos evolucionistas em geral não era a tentativa falhada de síntese da etnografia do totemismo, mas sim a reconstituição das origens, uma reconstituição que em princípio deveria poder explicar conjecturalmente o desenvolvimento da maior parte das

formações actuais. As duas décadas que separam o primeiro epítome totémico de James Frazer e a sua compilação monumental de 1910 não foram suficientes para modificar a questão mais substancial do debate totémico na Grã-Bretanha. Tratava-se de separar o trigo do joio, de encontrar a unidade na diversidade através de uma delimitação dos contornos do totemismo primitivo.

Goldenweiser e a reinvenção do totemismo

Sempre que a história do conceito de totemismo é passada em revista num artigo de enciclopédia ou num manual de antropologia geral, a obra de Alexander Goldenweiser é infalivelmente evocada como um ponto de referência fundamental da crítica moderna e da desmistificação dessa categoria *inventada* no século XIX. “Totemism, an Analytical Study” foi a primeira grande estocada que recebeu o conceito de totemismo, que atravessava ainda a sua idade de ouro. O primeiro objectivo da obra era demonstrar, através da comparação de sistemas totémicos australianos e norte-americanos, que as suas componentes, afinal de contas, não eram comparáveis. Goldenweiser recusava-se a reconhecer *a priori* que certos tipos de sociedade totémica eram mais importantes antropologicamente do que outros. Era a primeira vez que se tinha a coragem de proceder, sem qualquer subterfúgio evolucionista, à justaposição efectiva de dados australianos e norte-americanos. Em *Totemism and Exogamy*, Frazer limitava-se a colecionar descrições etnográficas em volumes distintos, sem verdadeiramente chegar ao ponto de pôr lado a lado, de forma objectiva, as características específicas dos dois continentes totémicos por excelência. O valor teórico destas duas obras de 1910 é inversamente proporcional às suas dimensões respectivas, uma vez que o antropólogo americano, em cento e vinte páginas, levou às últimas consequências a comparação de duas regiões totémicas, enquanto que Frazer não foi capaz de analisar seriamente as divergências, por vezes gritantes, dos materiais oceânicos, africanos, asiáticos e americanos da sua gigantesca compilação.

Goldenweiser começava por enumerar alguns aspectos normalmente reconhecidos como características recorrentes das sociedades totémicas actuais, embora as opiniões divergissem sobre a sua importância respectiva. Havia uma aceitação unânime da existência frequente de clãs exogâmicos cujos nomes derivavam de uma espécie natural, bem como de uma atitude especial para com os membros da espécie, que eram tratados como congêneres, amigos ou parentes, e eram objecto de restrições ou tabus. Ora, o autor constatava que a distribuição desses “sintomas do totemismo” era muito inconstante. A associação entre os vários elementos não ocorria necessariamente, podendo uns existir sem os outros, e de forma variável consoante

os contextos. Na verdade, esta conclusão preliminar não trazia nada de novo. É certo que havia uma noção exagerada da recorrência e da coesão empírica dos traços habituais do totemismo, mas o próprio debate estava assente no problema da diversidade dos materiais em causa, o que foi sentido de forma especialmente aguda depois da revolução arunta. No entanto, as constatações avançadas em “Totemism, an Analytical Study” tinham a força de uma revelação inaudita, na medida em que punham a nu os vícios metodológicos através dos quais se procurava a unidade na diversidade, designadamente a sobrevalorização das formações julgadas mais primitivas. Goldenweiser demonstrava, e a sua demonstração permanece válida, que os participantes do fórum totémico estabeleciam uma relação entre a tentativa de compreensão diacrónica da formação do totemismo e a tentativa de delimitação definitiva das suas características essenciais.

Depois de pôr em dúvida a existência de bases empíricas que justificassem a pertinência do conceito, Goldenweiser admitia a possibilidade de encontrar uma solução válida para o problema do totemismo, colocando a tónica na forma e não no conteúdo dos fenómenos desse tipo. Tratava-se de constatar que os elementos constitutivos do totemismo, independentemente das suas características concretas e da sua recorrência variável, estavam associados uns aos outros enquanto prerrogativas de unidades sociais homólogas. O autor definia então o totemismo como um “processo de socialização específica de objectos e de símbolos com um valor emocional”, recusando-se a precisar a natureza dos objectos e dos símbolos em questão, e evitando até referir o lugar ocupado pelas espécies animais ou vegetais nas sociedades totémicas (Goldenweiser 1910: 275). Era uma definição de totemismo *sem* totems, a negação completa de toda uma tradição antropológica. Esse excesso de abstracção corria mesmo o risco de erradicar o conceito de totemismo, o que foi aliás a tendência prevalecte nos Estados Unidos.

Mas é curioso notar que tal proeza não estava de forma alguma nas intenções de Goldenweiser, que depressa veio a reconhecer, numa série de artigos posteriores, que os diferentes elementos de cada sistema totémico tinham uma relação constante com uma classe de objectos naturais, e normalmente uma espécie animal ou vegetal (cf. em especial Goldenweiser 1918: 284). Os boasianos estavam nessa altura a fazer uma leitura demasiado iconoclasta de “Totemism, an Analytical Study”, vendo na manutenção do conceito um mero jogo de palavras. O próprio Franz Boas concluía que “o totemismo é uma unidade artificial, e não natural” (Boas 1916: 321). Para provar que o seu projecto teórico não era estéril, e tinha a ver com convergências culturais antropológicamente significativas, Goldenweiser propôs-se demonstrar a existência de uma relação entre a forma e o conteúdo do totemismo. Influenciado pela leitura de Durkheim e pelo diálogo intelectual com outros representantes da Escola Sociológica Francesa, o antropólogo

americano tinha aprofundado a sua compreensão dos mecanismos da solidariedade colectiva e nomeadamente do papel desempenhado a esse nível pelas representações religiosas. Reconhecia que os grupos de filiação tinham a necessidade de projectar a sua coesão interna num objecto concreto e que, no caso do totemismo, os animais e as plantas eram os depositários simbólicos da solidariedade do clã. Mas contrariamente a Durkheim, não acreditava que a analogia entre os grupos humanos e as espécies naturais fosse uma consequência dessa necessidade sociológica de objectivação da força colectiva. Pelo contrário, as populações totémicas limitavam-se a sistematizar, de acordo com as exigências da sua organização social, uma atitude psicológica fortemente transcultural, que dizia respeito a diferentes formas de identificação entre os homens e os animais.

Veremos em seguida que Radcliffe-Brown e Malinowski formularam ideias bastante análogas às de Goldenweiser, o que significa que este último, na sua tentativa de reinvenção conceptual, fez mais do que assegurar a passagem de uma definição concreta a uma definição formal de totemismo. Deixou igualmente a porta aberta à diluição do fenómeno no problema geral das relações entre o Homem e a Natureza.

Radcliffe-Brown e a organização social da Natureza

Para Alfred Reginald Radcliffe-Brown, a etnografia australiana era mais do que suficiente, apesar da sua homogeneidade cultural de base, para demonstrar que o totemismo assumia formas muito variadas, não apenas do ponto de vista mágico-religioso, mas também do ponto de vista das categorias colectivas implicadas. E a unidade na diversidade, se realmente existia, tinha de ser procurada por outra via que não a reconstituição conjectural das origens. Se a primeira questão pertinente consistia em deslindar as razões de natureza sociológica pelas quais a segmentação da sociedade vinha frequentemente acompanhada de uma atitude mágico-religiosa para com as espécies naturais, na realidade o problema do totemismo revelava ser a ponta de um icebergue. Com efeito, a relação ritual entre os homens e os animais era um fenómeno difundido a uma escala muito maior. Radcliffe-Brown não hesitava em dizer que todos ou quase todos os povos caçadores-colectores desenvolviam uma atitude ritual – incluindo mitológica – relativamente às espécies selvagens em que se baseava a sua própria subsistência, e isso independentemente de um eventual enquadramento de tipo totémico. O estatuto especial de cada animal ou de cada planta podia afectar e muito frequentemente afectava a comunidade no seu conjunto e não as suas subdivisões.

Parecia então provável que as manifestações ditas totémicas consti-

tuissem como que uma especialização desse laço convencional de carácter geral, a partir de uma distribuição segmentária dos objectos passíveis de uma atitude ritual (Radcliffe-Brown 1929: 126-128). Por conseguinte, e antes de se ocupar do totemismo propriamente dito, Radcliffe-Brown colocava justamente a questão de saber por que razão a maioria dos povos ditos primitivos incorporava os animais e as plantas nas suas práticas e nas suas representações mágico-religiosas. A este propósito, evocava uma fórmula proposta em 1922, em *The Andaman Islanders*, que consistia em dizer que todos os objectos naturais que contribuían de forma especial para o bem-estar do grupo constituíam um alvo potencial da atitude ritual. Como se sabe, as teorias totémicas de Malinowski e de Radcliffe-Brown, nomeadamente nas suas respectivas versões dos anos 1920, permanecem fortemente estigmatizadas pela célebre tirada de Lévi-Strauss segundo a qual ambos os autores consideravam que “um animal só se torna totémico se for bom para comer” (Lévi-Strauss 1962: 89). Haveria aí como que uma subordinação do social ao natural e por conseguinte uma subversão das regras mais elementares do método sociológico.

Nas quatro páginas de “Magic, Science and Religion” dedicadas ao assunto, Malinowski reforçava inegavelmente a ideia de que o totemismo era uma resposta a questões de sobrevivência do homem “primitivo”. Mas é oportuno chamar a atenção para o facto de o autor ter publicado no seu país natal, em 1913, uma teoria geral do totemismo com outro tipo de implicações e, para além disso, com vários pontos de intersecção relativamente às teses ulteriores de Radcliffe-Brown. As crenças totémicas eram o reflexo de uma atitude para com os animais que ultrapassava largamente o quadro do totemismo e dizia respeito a muitas outras manifestações religiosas ditas primitivas. Malinowski insistia nomeadamente no facto de os animais serem um dos alvos preferenciais da atitude religiosa por causa da sua importância ao nível das necessidades mais elementares da humanidade em geral e “selvagem” em particular. Tal como Radcliffe-Brown mais tarde, o antropólogo polaco sugeria então que o totemismo era devido a um processo de repartição social dos objectos naturais com um estatuto religioso. As próprias características da zoolatria, termo pelo qual designava o conjunto das manifestações religiosas centradas em espécies animais, preparavam o terreno para a emergência do totemismo, na medida em que o objecto do culto era ao mesmo tempo múltiplo e sem hierarquia. A estrutura segmentária era a forma melhor adaptada a esse tipo de crenças, uma vez que a equivalência das unidades sociais exprimia exactamente a equivalência das espécies sagradas (Malinowski 1913). O alcance sociológico desta fórmula ia portanto muito para além dos motivos da atitude religiosa para com os animais.

O mesmo comentário se aplica, com mais razão ainda, à teoria de Radcliffe-Brown, que avançava a ideia importante segundo a qual o paralelismo entre as espécies naturais e as subdivisões tribais representava

uma construção ideológica por intermédio da qual as primeiras eram integradas na sociedade dos homens. Os animais e as plantas, talvez porque serviam de alimento mas sobretudo porque eram omnipresentes na vida do grupo de uma forma ou de outra, acabavam por fazer parte de uma supra-sociedade de contornos cosmológicos (Radcliffe-Brown 1930: 60). A simples existência de uma atitude ritual partilhada colectivamente justificava, em si mesma, essa ideia de uma estrutura social alargada, inclusive nos casos em que não havia distribuição segmentária das representações religiosas. Mas a correspondência entre as classes de objectos naturais e as subdivisões tribais não deixava de traduzir com toda a clareza os factores em jogo, pois que se tratava precisamente de fazer entrar a Natureza na Sociedade. As manifestações totémicas surgiam assim como uma resposta a um dilema bem mais universal. Independentemente das categorias colectivas implicadas, o importante é que o mundo animal e vegetal era domado através da sua integração na ordem social.

Em face da gravidade teórica desta equação, Radcliffe-Brown empreendeu uma comparação pertinente entre o seu próprio ponto de vista e as teses desenvolvidas por Émile Durkheim em *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. O sociólogo francês parecia não ter compreendido a importância efectiva das espécies naturais na vida do grupo, pelo que a sua utilização enquanto fonte de inspiração dos emblemas colectivos era interpretada em termos perfeitamente aleatórios. A crítica de Radcliffe-Brown tornar-se-á mais clara se evocarmos também a tomada de posição de Malinowski, que não se abstinha de acrescentar à utilidade prática dos animais o seu poder de impressionar. Em “Magic, Science and Religion”, chegava ao ponto de tornar explícita a sua crença na universalidade dos mecanismos psicológicos em causa, através de uma comparação entre o “selvagem” e a criança: “Convém não esquecer que o mesmo tipo de impulso que faz com que os pássaros deslumbrem as crianças, com que os mamíferos nelas despertem um profundo interesse, e com que os répteis lhes provoquem arrepios, coloca os animais no primeiro plano da Natureza aos olhos do homem primitivo” (Malinowski 1925: 45).

Nestas condições, Malinowski não podia senão opor-se à ideia de que a eferescência colectiva era a origem concreta do sentimento religioso. Antes procedia a uma reciclagem do velho conceito oitocentista de zoolatria, e mais particularmente de teriolatria, ou culto dos animais ferozes, o que era uma forma de preencher o vazio psicológico de *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Dito de outra forma, os animais tinham muito com que despertar emoções de ordem religiosa. Radcliffe-Brown, por sua vez, ultrapassou as lacunas do circuito durkheimiano de autoveneração colectiva sem fazer apelo a dados estritamente psicológicos. Se Durkheim tinha tido em mente uma projecção das forças sociais para um qualquer objecto exterior que as

representava simbolicamente, Radcliffe-Brown insistia na ideia de que havia uma projecção das forças naturais para o interior da sociedade. Embora reconhecesse a pertinência da tese central de *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, o aspecto mais saliente do totemismo era o facto de as espécies animais ou vegetais, independentemente de todo e qualquer reflexo psicológico, serem aproximadas de um ou de vários tipos de segmentos sociais passíveis de as representar (Radcliffe-Brown 1929: 131).

Para além disso, Radcliffe-Brown reiterava a ideia de que o totemismo, em cada uma das suas variantes, dizia respeito à sociedade como um todo, enquanto que Durkheim tinha sobrevalorizado a importância da solidariedade clânica na compreensão do fenómeno. O antropólogo inglês ilustrava essa perspectiva com as cerimónias ditas *Intichiuma*, retomando *mutatis mutandis* a ideia frazeriana de um sistema de magia cooperativa, destinado a assegurar as provisões alimentares à escala tribal, através do desencadeamento ritual da reprodução das espécies totémicas. Note-se que, na época, o autor estava pessoalmente envolvido na demonstração da verdadeira extensão das formas de totemismo aparentadas ao modelo arunta, as quais assumiam uma representatividade empírica inesperada. Mas o facto é que uma tal difusão, não mais do que o interesse por assim dizer económico do *Intichiuma*, não era a principal razão pela qual os sistemas desse tipo ocupavam um lugar privilegiado na teoria sociológica de Radcliffe-Brown. A correspondência ideológica entre a tribo e os seus totens era plenamente vivida no seio do grupo local, e por conseguinte as formas de totemismo directamente centradas na solidariedade desse microcosmos ao mesmo tempo social e natural, como era o caso dos ditos sistemas de magia cooperativa, traduziam da forma mais explícita o que estava em jogo. Para Radcliffe-Brown, o grupo local (ou horda) era de facto uma categoria particularmente decisiva do ponto de vista da organização social, o universo no interior do qual o indivíduo adquiria os seus próprios pontos de referência, não apenas em matéria de parentesco, mas em todas as matérias. Era também no espaço da horda que ganhava forma a relação íntima com o meio exterior. Essa relação íntima era não apenas o ponto de partida da atitude ritual para com os animais e as plantas, mas também o ponto de chegada do processo de organização social da Natureza.

À primeira vista, pode haver uma certa contradição no facto de a utilização corrente da espécie totémica como matéria alimentar não dizer respeito ao grupo totémico associado à horda, mas sim aos outros grupos do sistema de cooperação mágica. Sob este prisma, parece que o consumo ordinário não podia de forma alguma ser o catalisador da atitude ritual forjada no território da horda. Mas este paradoxo só o é quando se insiste na visão habitual, lévi-straussiana, dos totemismos funcionalistas. Para Radcliffe-Brown, era através do contacto diário e do conhecimento profundo

do espaço natural circundante que a horda revelava ser, em todos os casos, o eixo da relação entre os segmentos sociais e as espécies naturais. Essa coabitação do Homem e da Natureza, mais do que o carácter comestível dos totems, é um elemento fulcral da teoria sociológica do totemismo.²

Podemos assim constatar que, para Radcliffe-Brown, o debate totémico estava encerrado no final dos anos 1920. Num certo sentido, os seus escritos dessa data constituem a última teoria geral do totemismo, embora contribuissem para diluir o fenómeno num problema mais vasto. O termo continuaria a ser utilizado na Grã-Bretanha, mas a necessidade de delimitar a unidade conceptual da etnografia totémica numa escala universal não mais voltaria a fazer-se sentir. Segundo Lévi-Strauss, é justamente aí que reside a ambiguidade do discurso britânico, na medida em que o desmembramento empírico do totemismo não impediu suficientemente a permanência dessa categoria antropológica. Esta posição traduz efectivamente uma tendência geral dos funcionalistas após Radcliffe-Brown. Assiste-se à permanência do termo, não exactamente com a intenção de “salvar a realidade do totemismo” (Lévi-Strauss 1962: 66), mas para conservar um instrumento genérico cujo alcance exacto é determinado por cada investigação monográfica. Pode-se dizer que os australianistas, ao longo de todo o século XX, manifestaram menos escrúpulos em empregar o termo “totemismo” e reagiram por vezes negativamente ao discurso lévi-straussiano. Citemos, a título de exemplo, Clive Kessler (1971) em “Is Totem Taboo?”, ou Lester Hiatt (1970) em “Totemism Tomorrow, the Future of an Illusion”. O facto é que deixaram de utilizar a Austrália como laboratório de um conceito antropológico de aplicação mais vasta. E se Radcliffe-Brown o fazia ainda, era justamente para reformular o problema noutros termos.

² Como se sabe, Claude Lévi-Strauss considera que, depois de 1929, Radcliffe-Brown amadureceu muito o seu pensamento em matéria de totemismo. Na sua opinião, a posição final do antropólogo inglês, exposta em 1951 em “The Comparative Method in Social Anthropology”, contrastava com a velha teoria sociológica e abria o caminho à interpretação estruturalista. Procurando compreender exactamente porque é que o falcão e a gralha tinham sido escolhidos como emblemas respectivos das metades patrilineares das tribos do rio Darling, Radcliffe-Brown teria vislumbrado que os animais e as plantas eram “bons para pensar”. O seu estatuto totémico deixava de ser identificado em função de uma utilidade prática, mas antes em função de correlações e oposições intelectuais na esfera das representações colectivas. Se bem que Lévi-Strauss fosse o primeiro a reconhecer que esta interpretação daquelas oito páginas de 1951 – baptizadas de “segunda” teoria totémica de Radcliffe-Brown – ultrapassava os propósitos do seu autor, não é demais sublinhar ou relembrar que elas não constituíam uma teoria totémica. É certo que o problema do totemismo continuava a dizer respeito à associação entre categorias sociais e naturais, mas não era de forma alguma para dar uma resposta a este problema que Radcliffe-Brown se propunha reflectir sobre o significado sociológico do dito par de aves. Antes considerava pessoalmente que a questão totémica estava suficientemente resolvida e atacava agora outro assunto (Radcliffe-Brown 1951: 17, 22): o seu objectivo era pôr em relevo, por intermédio de uma análise comparativa, um certo tipo de relação social que presidia aos sistemas dualistas, e em particular aos sistemas de metades. Tratava-se da relação de “oposição” entre os dois grupos, ou seja, uma mistura de solidariedade e de diferença, de complementaridade e de fricção.

Conclusão: o Anel do Nibelungo da antropologia

Entre as ambiciosas conjecturas evolucionistas e as primeiras teorias modernas do totemismo (que em certo sentido são também as *últimas*), pode-se dizer que houve um movimento de fluxo e de refluxo. O fenómeno começou por ser destacado do animismo selvagem, na medida em que era necessário elucidar a forma como afectava a organização social. No período de encerramento do debate, em contrapartida, foi dissociado das questões de parentesco propriamente ditas, para voltar a ser como que mergulhado numa dimensão ideológica mais vasta. O destino do totemismo assemelha-se ao do Ouro do Reno, cujo roubo instaurou o caos, até à criação de uma nova ordem pela restituição final. E foi justamente sob uma forma modificada que o totemismo – o Anel do Nibelungo da antropologia – foi posto no seu lugar. O problema totémico tornou assim possível, durante algumas décadas, a aproximação entre os dois grandes centros de interesse do paradigma evolucionista: a antropologia da religião e a antropologia do parentesco. Podemos ver aí uma explicação para a própria existência do debate e para a forma como apaixonou a comunidade científica da viragem do século.

A forma como as questões de parentesco acabaram por adquirir uma nova autonomia em relação ao problema totémico é atestada por indícios de primeira ordem, como sejam a interpretação do parentesco karia e aranda independentemente do totemismo, a par de uma teoria sociológica do totemismo que não atribuía ao fenómeno nenhum papel ao nível da organização social em sentido estrito. Podemos também evocar a ausência da “sociologia da família” em *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, tanto mais que Durkheim tinha inicialmente associado a exogamia clânica ao culto do antepassado animal que vivia no sangue dos seus descendentes. Radcliffe-Brown foi igualmente longe no que se refere à reintegração do totemismo num espectro ideológico mais largo, através da fórmula segundo a qual todas as relações rituais com objectos naturais eram, à sua maneira, relações sociais. Émile Durkheim, por seu turno, deu provas de uma inclinação ainda maior para enunciar leis sociológicas que iam para além do totemismo. Se as forças colectivas eram projectadas para o exterior, era em primeiro lugar para se consolidarem a si próprias, de tal maneira que as espécies naturais tinham um valor estritamente simbólico que acentuava o alcance genérico das formas elementares da vida religiosa. Em certos casos, a tendência para diluir o totemismo manifestava-se através da retomada do princípio de que havia uma atitude psicológica universal para com os animais, o que contrabalancava deliberadamente os excessos da sociologia da religião durkheimiana. Malinowski, por exemplo, deu esse passo, e Goldenweiser também acabou

por dá-lo.

A dupla orientação que marca, nas suas grandes linhas, o período final do debate – por um lado a independência crescente das questões de organização social em sentido estrito, e por outro lado a reinserção do totemismo na “religião primitiva” – foi possível porque todas as noções implicadas foram formuladas em contraste com a antropologia vitoriana. Os velhos conceitos de exogamia e de consanguinidade colectiva já não serviam como ponto de chegada, e os de animismo e de culto dos animais também não. O problema totémico funcionou como charneira entre dois tipos de saber. A idade de ouro do totemismo foi uma idade de apogeu e de decadência de uma certa epistemologia, marcada por profundas convicções unilineares no que respeita às origens, pela legitimidade metodológica da conjectura, pelo comparativismo dos conteúdos culturais de forma literal, e pela importância teórica do que era julgado mais primitivo. Um século depois do grande debate fundado na Escócia, a comunidade científica internacional permanece de acordo ao afirmar que o discurso dos evolucionistas caiu em desuso de forma irrevogável, sendo no entanto importante reconhecer que a tradição vitoriana esteve fortemente embrenhada no advento da antropologia moderna.

Com o presente artigo, procuramos contribuir antes de mais para uma melhor compreensão da antropologia do passado, mas é evidente que o trabalho histórico tem com que estimular a reflexão antropológica propriamente dita. E se a configuração original do problema totémico pode interessar especialmente uma minoria de investigadores que ousam tratar da questão do totemismo numa altura em que não está minimamente em voga, escusado é dizer que o velho debate da viragem do século XX encerra interrogações capitais para a teoria antropológica em geral.

BIBLIOGRAFIA

- ACKERMAN, Robert, 1987, *J. G. Frazer: His Life and Work*, Cambridge, Cambridge University Press, x-348 pp.
- BOAS, Franz, 1916, “The Origin of Totemism”, *American Anthropologist*, n.s., XVIII, 319-336.
- DURKHEM, Émile, 1898, “La Prohibition de l’Inceste et Ses Origines”, *L’Année Sociologique*, I, 1-70.
- , 1899, “De la Définition des Phénomènes Religieux”, *L’Année sociologique*, II, 1-28.
- , 1900 [1912], *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse: Le Système Totémique en Australie*, Paris, P.U.F., 647 pp.
- FISON, Lorimer, e HOWITT, Alfred William, 1880, *Kamilaroi and Kurnai: Group-marriage and Relationship, and Marriage by Elopement, drawn chiefly from the Usage of the Australian Aborigines, also the Kurnai Tribe, their Customs in Peace and War*, Melbourne, G. Robertson, 372 pp.
- FRAZER, James George, 1910 [1887], “Totemism”, *Totemism and Exogamy: A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*, Londres, MacMillan & Co., vol. I, 3-87.
- , 1910 [1899], “The Origin of Totemism”, *Totemism and Exogamy: A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*, Londres, MacMillan & Co., vol. I, 89-138.
- , 1910, *Totemism and Exogamy: A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*, Londres, MacMillan & Co., 4 vols.
- GILLEN, Francis James, e SPENCER, Walter Baldwin, 1899, *The Native Tribes of Central Australia*, Londres, MacMillan and Co., x-671 pp.
- GOLDENWEISER, 1910, “Totemism: An Analytical Study”, *Journal of the American Folklore*, XXIII, 179-293.

- , 1918, "Form and Content in Totemism", *American Anthropologist*, XX, 280-295.
- HIATT, Lester Richard, 1970, "Totemism Tomorrow, the Future of an Illusion", *Mankind: Official Journal of the Anthropological Societies of Australia*, 7, 83-93.
- KESSLER, Clive, 1971, "Is Totem Taboo?", *Mankind: Official Journal of the Anthropological Societies of Australia*, 8, 31-36.
- LANG, Andrew, 1905, *The Secret of the Totem*, Londres, Longmans, Green & Co., xii-215 pp.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1962, *Le Totémisme Aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 155 pp.
- MACLENNAN, John Ferguson, 1869-1970, "The Worship of Animals and Plants", *Fortnightly Review*, n.s., VI, 407-427, 562-582; VII, 194-216.
- MALINOWSKI, Bronislaw, 1993 [1913], "The Relationship of Primitive Beliefs to the Forms of Social Organization", THORNTON, R. (ed.), *The Early Writings of Bronislaw Malinowski*, Cambridge, Cambridge University Press, 229-242.
- , 1984 [1925], "Magic, Science and Religion and Other Essays", Westport, Greenwood Press, 17-92.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald, 1956 [1929], "The Sociological Theory of Totemism", *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, Cohen and West, 117-132.
- , 1930-1931, "The Social Organization of Australian Tribes", *Oceania: A Journal Devoted to the Study of the Native Peoples of Australia, New Guinea and the Islands of the Pacific Ocean*, I, 34-63, 206-246, 322-341, 426-456.
- , 1952, "The Comparative Method in Social Anthropology. Huxley Memorial Lecture for 1951", *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, LXXXI, 15-22.
- SMITH, William Robertson, 1889, *Lectures on the Religion of the Semites*, Edinburgh, Adam and Charles Black), x-479 pp.
- TYLOR, Edward Burnett, 1871, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, Londres, John Murray, 2 vols.

Frederico Rosa

FROM THE RELIGION OF BLOOD TO THE
SOCIAL ORGANIZATION OF NATURE:
A BRIEF HISTORY OF THE TOTEMIC DEBATE
(1887-1929)

The famous totemic debate dominated the anthropological international scene between the last decade of the 19th century and the end of the 1920s. The concept had been forged by John MacLennan in 1869, but it was James Frazer who inaugurated the totemic problem in its full complexity. In 1887, Frazer introduced the two central topics that would prevail throughout the whole discussion: on the one hand, the problem of conceptual unity and ethnographic diversity; on the other, the relationship between the social and the religious aspects of totemism. 1899 was the moment for a striking realization of the true dimensions of the problem, as the Arunta system, discovered in Central Australia, challenged the most current opinions about the necessary relationship between totemism and clanic exogamy. Contrasting with some caricatural representations of evolutionist anthropologists, the central issue under discussion was not the position of totemism in the universal evolution of religion. The sociological reach of totemic beliefs allowed for the most diverse theories, but those who came after the evolutionists were able to reveal this new dimension and, nevertheless, not to mix it with kinship issues. Simultaneously, there have been attempts to formally define totemism, disregarding a subjective choice of the most significant matters.

Departamento de Etnologia e Sociologia Comparativa
da Universidade de Paris X – Nanterre.
freddcr@hotmail.com

