UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

A astronomia das constelações humanas
Reflexões sobre o pensamento de Claude Lévi-Strauss e a História

Francine Iegelski

Versão corrigida

São Paulo
2012

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

A astronomia das constelações humanas
Reflexões sobre o pensamento de Claude Lévi-Strauss e a História

Francine Iegelski

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor.
Orientadora: Profa. Dra. Sara Albieri

Versão corrigida

São Paulo
2012

Para Ícaro e Jango,
todas as minhas estrelas

Resumo

A obra de Claude Lévi-Strauss reconquista sua atualidade nas ciências humanas meio século após os seus clássicos anos de glória. No Brasil, Estados Unidos, França e além, trabalhos recentes de comentadores de diversas áreas fazem um balanço e uma retomada crítica dos temas e problemas tratados pela antropologia estrutural. Nosso trabalho pretende se inscrever nesse novo momento da recepção das ideias da antropologia estrutural, momento em que os trabalhos de Lévi-Strauss são retomados e repensados à luz de novos problemas. A tese tem o objetivo de examinar as funções desempenhadas pela história no pensamento de Lévi-Strauss. A história, aquela vivida pelos homens, mas também aquela outra, escrita pelos historiadores, perpassa, em todos os sentidos, os problemas mais fundamentais da antropologia estrutural. De um lado, o modo como os homens reagem à história é o critério adotado por Lévi-Strauss para estabelecer os princípios de diferenciação das culturas (a famosa distinção entre sociedades quentes e frias), de outro, a história dos historiadores serve para delimitar o próprio campo da antropologia estrutural. Além desses aspectos fundamentais, Lévi-Strauss também coloca um problema relacionado à epistemologia da história quando compara a história ao mito. Na historiografia francesa contemporânea, o pensamento de Lévi-Strauss ganhou destaque nas investigações de François Hartog sobre os diversos modos de temporalidades das sociedades. Hartog estabeleceu um diálogo entre antropologia e história, entre Claude Lévi-Strauss, Marshall Sahlins e Reinhart Koselleck, para criar um instrumento de investigação histórica do tempo: a noção de regimes de historicidade. Assim, o objetivo principal desse estudo, inscrito no domínio da história intelectual, é traçar algumas contribuições importantes da antropologia estrutural para o conhecimento histórico.

Palavras-chave: Claude Lévi-Strauss, antropologia estrutural, história intelectual, historiografia contemporânea, regimes de historicidade

Abstract

Claude Levi-Strauss' work reassumes its importance in the human sciences half a century after its glorious years passed. In countries like Brazil, The United States, France (to name just a few ones) some commentator's recent works, from different areas of knowledge, make a balance as well as a critical retake of themes and problems treated by structural anthropology. Our work aims to be part of this new moment of reception of the ideas taken from structural anthropology, i. e., the moment in which Levi Strauss' works are retaken and rethought due to new problems. The purpose of our thesis is to examine the role played by history in Levi Strauss' thought. History, not only that lived by men but also that written by historians, goes through, in all senses, the most fundamental problems of structural anthropology. On one hand, the way men react to history is the criterium that Levi-Strauss uses to set up the principles for differentiating cultures (the famous distinction from hot and cold societies). On the other hand, the history written by historians is used to delimit the field of structural anthropology itself. Besides those utmost aspects, Levi-Strauss also puts a problem related to the epistemology of history when he compares history and myth. Levi-Strauss' thought has gained some relevance in contemporary French historiography through François Hartog's investigations about the various ways of timing in the societies. Hartog has set up a dialogue between anthropology and history, as well as a conversation among Claude Levi-Strauss, Marshall Sahlins and Reinhart Koselleck in order to create an instrument for a historical investigation of time: the notion of regimes of historicity. So, the main task of this study, which belongs to the field of intellectual history, is to trace some important contributions of structural anthropology to the historical knowledge.

Key-words: Claude Lévi-Strauss, structural anthropology, intellectual history, contemporary historiography, regimes of historicity

Agradecimentos

À professora Sara Albieri, por ter me incentivado e orientado com inteligência e sensibilidade. Esse trabalho jamais seria possível sem seu acompanhamento e sem as conversas que regularmente mantivemos sobre história intelectual e teoria da história. Seus cursos na pós-graduação e o trabalho junto ao nosso “Núcleo de Estudos de História da Cultura Intelectual (NEHCI)” foram fundamentais para minha formação e para a escolha do campo de trabalho que verdadeiramente me interessa e instiga como historiadora.

Ao professor François Hartog, que me acolheu generosamente no período de meu doutorado-sanduíche na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (EHESS), em Paris. A oportunidade de assistir seus seminários foi determinante para a conclusão desse trabalho. Além disso, o contato com suas reflexões sobre as relações entre tempo e história e o campo da historiografia abriu, para mim, um novo leque de questões que espero poder aprofundar a partir de agora.

Aos professores Ricardo Benzaquen de Araújo, Modesto Florenzano, Marcio Goldman e Miguel Soares Palmeira pela leitura atenta e criteriosa do trabalho, pelas sugestões enriquecedoras feitas a propósito da defesa da tese.

À professora Cicilian Luiza Löwen Sahr, por uma década de aprendizado, inspiração, parceria e amizade.

Aos professores Edson Armando Silva e Rosângela Petuba, pelo apoio e incentivo desde os primeiros anos da minha graduação no curso de História da Universidade Estadual de Ponta Grossa.

À Capes, pelo auxílio financeiro durante a pesquisa.

Ao amigo Felipe Brandi, pelas longas e prazerosas conversas que tivemos sobre Lévi-Strauss, a história e tantas outras coisas.

Aos amigos de todas as horas Gislaine Kalinowski, Mariana Moreno Castilho, Fabio Sapragnas Andrioni, José Helder Severo, Edison Cardoni, Marilisa Boulanger, Laura Chartain.

Aos colegas que conheci no CRUSP, com os quais convivi e compartilhei preocupações e esperanças.

À Francisca da Silva Iegelski.

A Tiago Almeida, por tudo o que fizemos e faremos juntos.

Sumário

Introdução	9
 Capítulo I	
A antropologia estrutural é um humanismo	
<i>O encontro com o pensamento selvagem.....</i>	23
 1. A descoberta da América	
2. O terceiro humanismo lévi-straussiano	28
3. A relação de complementaridade entre o sensível e o inteligível	43
4. O humanismo para além do homem	50
	56
 Capítulo II	
O Janus e suas duas faces	
<i>História e Etnologia</i>	65
 1. Fundamentos teóricos e metodológicos da antropologia estrutural	
2. As estruturas.....	66
3. O Janus e suas duas faces	74
4. Os limites da história	83
	105
 Capítulo III	
O espetáculo dos outros	
<i>A crítica lévi-straussiana à ideia de progresso</i>	114
 1. Os princípios de diferenciação das culturas	
2. Contra o racismo e o evolucionismo social, a noção de cultura	118
3. Causas históricas e causas profundas das discontinuidades culturais	144
4. Sobre etnocentrismo, racismo e crescimento demográfico	152
5. O “ecologismo político” e a ecologia científica e de Lévi-Strauss	163
	174
 Capítulo IV	
A história reencontrada	
<i>“Quando o mito se torna história”</i>	182
 1. Relações de simetria invertida entre o Japão e o Ocidente	
2. O Japão e a América, a Europa em contraponto	185
3. A história dos mitos	195
4. A outra face da lua	218
5. Mito e história	225
	233

Capítulo V

Experiências do tempo

<i>Lévi-Strauss e a historiografia francesa contemporânea</i>	248
---	-----

1. Lévi-Strauss na história da historiografia	250
---	-----

2. História e Etnologia (1983)	255
--------------------------------------	-----

3. As relações das sociedades com o tempo: os regimes de historicidade	262
--	-----

À guisa de conclusão	281
-----------------------------------	-----

Bibliografia	288
---------------------------	-----

Introdução

O antropólogo Claude Lévi-Strauss foi acusado de desconhecer, recusar e virar as costas para a história. Ele, no entanto, nunca deixou de afirmar que a história sempre ocupou um papel importante em seu pensamento: “Nada me interessa mais do que a história. E há muito tempo”¹. A verdade é que, durante um bom período, esse seu interesse não foi reconhecido. A maior parte das críticas endereçadas a Lévi-Strauss na década de 1960 vinha do julgamento de que suas análises não dariam atenção às contingências da vida social e abstrairiam o tempo. Para os críticos mais severos, a antropologia estrutural corresponderia a uma espécie de sociologia rarefeita em que os fenômenos apareciam como que descolados de seu suporte histórico. Se Lévi-Strauss sempre se interessou pela história, ao mesmo tempo, como bem notou o historiador francês François Hartog, “ele nunca escondeu que sua tarefa era outra: a elaboração de uma antropologia estrutural”². A história, no pensamento de Lévi-Strauss, aparece, portanto, a serviço da reflexão e da análise na antropologia estrutural, não o contrário.

Trabalhos recentes de historiadores e antropólogos mostram que aquelas antigas objeções à postura lévi-straussiana foram parar na “lixeira da história”³. Muitos especialistas, notadamente no Brasil, Estados Unidos e França consideram que a antropologia estrutural tem reconquistado sua atualidade nas ciências humanas, de um lado, graças à sua compreensão das relações entre história e estrutura e, de outro, pela crítica que fez à ideia de progresso. O trabalho de François Hartog é coerente com essa perspectiva, pois retoma as questões fundamentais colocadas por Lévi-Strauss acerca da historicidade das sociedades humanas e da história escrita pelos historiadores, incorporando tais questões aos debates historiográficos contemporâneos.

A retomada das discussões promovidas pela antropologia estrutural sobre a história não nos oferece apenas elementos para entendermos um capítulo notável da

¹ Lévi-Strauss, C.; Eribon, D. **De perto e de longe**. Trad. Léa Mello e Julieta Leite. São Paulo: Cosac & Naify, 2005. p.171.

² Hartog, F. O olhar distanciado. Lévi-Strauss e a história. Trad. Temístocles Cezar. In: **Revista Topoi**, v. 7, n. 12, jan.-jun. 2006, p16. Ou no original: Hartog, F. Le regard éloigné: Lévi-Strauss et l’histoire. In : Izard, M. (org). Claude Lévi-Strauss. Paris: L’Herne, 2004, p.313.

³ Lévi-Strauss, C.; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.174. Essa expressão é empregada por Oscar Calavia Sáez para classificar como ultrapassadas as antigas objeções feitas ao pensamento supostamente anti-histórico de Lévi-Strauss. In: Sáez, O. C. A história pictográfica. In: Queiroz, R.C de; Freire Nobre, R. (orgs) **Lévi-Strauss. Leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.125.

história intelectual francesa do século XX. O pensamento de Lévi-Strauss é uma importante referência para os historiadores que colocam a questão da possibilidade, ou da impossibilidade, das ciências humanas alcançarem um ponto de vista mais geral sobre o conjunto da vida social e do homem. Sabe-se que a antropologia estrutural pretende atingir tal ponto de vista voltando sua atenção para a qualidade diacrônica e sincrônica dos fenômenos culturais. Mas como compreender esse objetivo? Como Lévi-Strauss poderia apreender a estrutura sem virar as costas para a história? Essa explicação certamente não é nem simples, nem evidente. Sobre este problema, inúmeros comentadores manifestaram seus pontos de vista.

Maurice Merleau-Ponty chamou a atenção para o empenho de Lévi-Strauss em estabelecer relações de complementaridade entre tudo o que a filosofia e as ciências ocidentais apresentaram como pares dicotômicos: a sensibilidade e a razão, as coisas e a consciência, o objeto e o sujeito, o particular e o universal e, acrescentamos nós, a história e a estrutura, a factualidade da vida cotidiana e as leis psicológicas universais. Para Merleau-Ponty, essa “grande tentativa intelectual” de Lévi-Strauss deve-se à sua determinação em tomar o homem tal “como ele é, em sua situação efetiva de vida e de conhecimento”. Para o filósofo francês, o objetivo final da antropologia seria atingir “um sistema de referência geral onde podem encontrar lugar o ponto de vista do indígena, o do homem civilizado, e os erros de um sobre o outro”⁴.

Para Jean Pouillon, a antropologia estrutural tem como objetivo principal a compreensão do outro, o que o leva a explorar aquilo que considera a originalidade da obra lévi-straussiana: a fundação da alteridade como a descoberta de uma relação, não de uma barreira. A compreensão do outro não significaria nem a simples identificação, o que tornaria o outro familiar, reduzindo a diferença a uma espécie de ilusão, nem a negação da possibilidade de apreensão, como se esse outro fosse um objeto insondável, o que tornaria a diferença incomunicável. Nas palavras de Pouillon, Lévi-Strauss procuraria “manter o outro na sua especificidade”⁵. Essa atitude diante da diferença seria a marca mais notável da antropologia estrutural. A investigação do outro, realizada por Lévi-Strauss, não aboliria, então, a distância entre o sujeito e o objeto; ela, antes, permitiria percorrer a diferença, “mas sem suprimi-la ou dissolvê-la em uma vaga

⁴ Merleau-Ponty, M. De Mauss a Lévi-Strauss. In: **Os Pensadores (volume XLI)**. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Editora Abril, 1975, p.393.

⁵ Pouillon, J. A obra de Claude Lévi-Strauss. In: Lévi-Strauss, C. **Raça e história**. Trad. Inácia Canelas. Lisboa: Editorial Presença, p.73.

simpatia, sob pretexto de descobrir a humanidade profunda, destruindo tudo o que faz dos homens o que eles são, quer dizer, seres profundamente diferentes uns dos outros”⁶.

Lévi-Strauss pretendia realizar uma análise objetiva e totalizante de cada sociedade estudada. Desse modo, ele esperava alcançar formulações sobre a vida cultural que fossem válidas para todos os observadores possíveis e também atingir uma explicação em que todos os aspectos da vida social estivessem organicamente ligados. Entretanto, antes de chegar a essa explicação generalizadora, Lévi-Strauss sublinhava que toda pesquisa antropológica deveria começar pelo contato direto com seu objeto de estudo. No período que passasse em campo, convivendo com sociedades exóticas e estrangeiras, o antropólogo deveria observar e descrever minuciosamente todos os fatos. Os modelos formais da análise estrutural, as estruturas, deveriam partir da reunião e verificação de todos os dados (históricos, sociológicos, geográficos, climáticos, ambientais) referentes à vida da sociedade estudada. Para Lévi-Strauss, antropologia era, acima de tudo, “uma ciência empírica”⁷. Nunca o antropólogo poderia perder de vista que “cada cultura representa uma ocorrência única, à qual é necessário consagrar a mais minuciosa das atenções”. Primeiro, seria necessário descrevê-la para, somente depois, compreendê-la.

Ao final da investigação, o antropólogo não encontraria nem ele mesmo, nem o outro. Ele atingiria as leis de ordem que explicariam o funcionamento geral da cultura e que corresponderiam ao nível inconsciente da vida mental, isto é, o antropólogo alcançaria as condições de possibilidade da vida social. No entanto, Viveiros de Castro sublinhou o fato de que, para se compreender a obra de Lévi-Strauss, é preciso se libertar de uma falsa ideia, a saber, a de que a análise estrutural visaria uma espécie de estrutura das estruturas, no sentido de um nível de totalização final no qual todas as estruturas levariam a uma única estrutura fundamental fechada⁸.

Com efeito, para a antropologia estrutural, não existe nenhum princípio ou categoria *a priori* que receba a função de guiar o investigador pelos estudos da vida mental e cultural. Em outubro de 1949, Simone de Beauvoir, na sua clássica resenha para **Les temps modernes** sobre o então recente livro de Lévi-Strauss, **As estruturas elementares do parentesco** (1949), percebeu que o autor supõe as instituições humanas

⁶ Pouillon, J. A obra de Claude Lévi-Strauss, p.73-74.

⁷ Lévi-Strauss, C. Estruturalismo e Ecologia. In: Lévi-Strauss, C. **O olhar distanciado**. Trad. Carmem de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 2010, p.155.

⁸ Viveiros de Castro, E. . Claude Lévi-Strauss, fundador do pós-estruturalismo. In: **Tempo Brasileiro**, v. 175, p. 5-31, 2008.

dotadas de significação, mas também procura a chave de sua interpretação na própria humanidade. É como se Lévi-Strauss tentasse se equilibrar entre dois movimentos: de um lado, ele conjuraria “os fantasmas da metafísica”, mas, de outro, não aceitaria, “tampouco, que esse mundo seja apenas contingência, desordem, contradição”. Seu segredo seria “tentar *pensar o dado* sem recorrer a um pensamento que lhe seja estrangeiro: no coração da realidade ele descobrirá o espírito que a habita”⁹.

Em vez de colocar questões de ordem metafísica para os fatos estudados pela antropologia, Lévi-Strauss decide procurar as leis de ordem presentes nos fenômenos sociais, ou seja, ele busca entender a lógica interna de cada objeto estudado. Contudo, essa lei de ordem só pode ser encontrada quando os objetos são postos em relação. A antropologia estrutural explora os objetos por meio das relações diferenciais que eles mantêm uns com os outros, o que levaria sempre a compreendê-los a partir de redes de relações. A estrutura de um objeto permaneceria sempre aberta a novas reconfigurações, uma vez que as relações que ela mantém com as outras estruturas deixariam lugar para essa possibilidade. Esse método torna-se claro quando Lévi-Strauss realiza suas análises dos mitos.

Os mitos se apresentam em códigos cifrados ao observador ocidental e, por isso, muitas vezes são tomados como manifestações do pensamento irracional dos indígenas. Se o investigador tomasse um mito separadamente e restringisse a análise aos dados fornecidos apenas pela sociedade da qual o mito é oriundo, seria possível encontrar sentido para certos aspectos dos mitos, mas não para muitos. Para ampliar seu campo de entendimento, o investigador precisaria analisar outros mitos do mesmo grupo ou de grupos vizinhos. Esses outros mitos resolveriam alguns enigmas levantados pelo mito inicial, mas levantariam novos problemas, o que exigiria a mobilização de outros mitos para esclarecê-los, gerando mais problemas, e assim por diante. Nas palavras de Marcio Goldman, esse procedimento básico da análise dos mitos, que consiste em remeter um mito a outro para esclarecê-los, foi chamado por Lévi-Strauss de *levantamento em rosácea*: “conforme novos mitos adensam o centro da figura que se está esboçando, mais e mais dúvidas e confusões são criadas na periferia”¹⁰. Goldman acrescenta que “a análise só se detém de fato – pois de direito ela é infinita –, no momento em que o analista acredita que atingiu uma inteligibilidade suficiente ou razoável”.

⁹ Beauvoir, S. Les Structures élémentaires de la parenté par Claude Lévi-Strauss. **Les Temps modernes**, 7, no. 49 (outubro), p. 943-949.

¹⁰ Goldman, M. Lévi-Strauss, a ciência e as outras coisas. In: Queiroz, R.C de; Freire Nobre, R. (orgs) **Lévi-Strauss. Leituras brasileiras**, p.73.

De acordo com Lévi-Strauss, os fatos sociais não seriam coisas nem ideias, mas estruturas. Toda cultura poderia “ser considerada como um conjunto de sistemas simbólicos, à frente dos quais situam-se a linguagem, as regras matrimoniais, as relações econômicas, a arte, a ciência, a religião”¹¹. A estrutura das estruturas, se é que ela existe, seria a própria cultura, o modo como uma sociedade estabelece a troca, isto é, a interação entre os sistemas simbólicos. Lévi-Strauss segue explicando que todos esses sistemas visariam “a exprimir certos aspectos da realidade física e da realidade social, e, mais ainda, as relações que esses dois tipos de realidade mantêm entre si e que os próprios sistemas simbólicos mantêm uns com os outros”. A tarefa principal do etnólogo seria entender como cada sociedade realiza uma “retomada sintética”¹² e sempre original do conjunto de elementos que a constitui e que são, basicamente, os mesmos para todas as sociedades. Para Lévi-Strauss, como notavelmente percebeu Merleau-Ponty, “há um conhecimento a tirar dessa síntese que somos nós, pois vivemos na unidade de uma só vida todos os sistemas de que é feita nossa cultura”¹³.

Ora, os estudos culturais colocariam para o antropólogo o problema do inato e do adquirido, pois, em uma cultura, as instituições sociais, as relações de parentesco, os mitos e os outros sistemas que a constituem, obedeceriam tanto a determinações de ordem estrutural quanto históricas. Os estudos de Lévi-Strauss sobre as manifestações culturais das sociedades sem escrita apontam para uma relação de complementaridade entre a ordem sincrônica e a ordem diacrônica. Assim, o conjunto de sua obra pode ser entendido como um esforço contínuo para conseguir correlacionar adequadamente essas duas ordens de realidade. E, no entanto, como apontou Pouillon, “a questão de saber como unir a análise estrutural e a análise histórica, como conceber ao mesmo tempo uma ordem sincrônica e uma ordem diacrônica, continua pois em aberto”¹⁴.

Como, enfim, compreender as funções que a história desempenha na obra de Lévi-Strauss? A história, aquela vivida pelos homens, mas também aquela outra, escrita pelos historiadores, perpassa, em todos os sentidos, os problemas mais fundamentais da antropologia estrutural. Entendemos que a história surge no pensamento de Lévi-Strauss ora como um objeto de reflexão para esclarecer o princípio de diferenciação das culturas, ora como um contraponto ao próprio campo da antropologia, ora como uma

¹¹ Lévi-Strauss, C. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: Mauss, M. **Sociologia e antropologia**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p.19.

¹² Lévi-Strauss, C. O etnólogo perante a condição humana. In: Lévi-Strauss, C. **O olhar distanciado**, p.63.

¹³ Merleau-Ponty, M. De Mauss a Lévi-Strauss, p.389.

¹⁴ Pouillon, J. A obra de Claude Lévi-Strauss, p.99.

tarefa da antropologia estrutural. Para Lévi-Strauss, a abertura ou o fechamento das sociedades para a história serviu como o critério de inteligibilidade que lhe permitiu diagnosticar como os grupos humanos desenvolveram princípios de organização que repercutem em suas instituições sociais e em seus sistemas de pensamento.

A distinção teórica elaborada por Lévi-Strauss entre sociedades quentes (sociedades que se abriam para a história e faziam dela o motor de seu desenvolvimento) e frias (sociedades que teriam preferido recusar a história, fazendo de tudo para se manter impermeáveis às mudanças) serviu para mostrar que a abertura ou o fechamento das sociedades para história não corresponderia a um dado de sua natureza intrínseca, mas diria respeito às maneiras pelas quais os grupos humanos representam o seu grau de historicidade. Desse modo, os mitos, nas sociedades indígenas, teriam a função de ajudar a criar a ilusão de que seus membros conseguiram conservar a coerência das relações anteriormente concebidas pelos seus antepassados. É como se essas sociedades tivessem conseguido se proteger da história. Em outras palavras, os mitos seriam a melhor expressão da elaboração subjetiva da historicidade das sociedades frias. Já a história, nas sociedades quentes, teria a função de dar sentido aos fenômenos sociais e à experiência subjetiva, e, justamente por isso, na modernidade, foi eleita como o princípio de inteligibilidade fundamental para a compreensão do próprio Ocidente. As sociedades quentes passaram a acreditar que a história seria um lugar privilegiado em que o homem encontraria a sua verdade.

A partir do século XIX, as ciências humanas e sociais começaram a se organizar seguindo o critério da historicidade intrínseca dos seus objetos, isto é, foi estabelecido que os objetos científicos só poderiam ser conhecidos levando-se em consideração a sua história. Nesse sentido, a história não seria apenas a coleta e a narrativa dos fatos segundo uma cronologia, mas também *o modo de ser* dos objetos das ciências humanas. No início, o programa lévi-straussiano para a antropologia estrutural buscava descobrir regularidades e formular leis, o que levou o antropólogo a se deparar com o problema do lugar que a antropologia deveria ocupar e das relações que deveria manter com as disciplinas que se abrigam no heterogêneo campo das ciências sociais e humanas. Assim, foi natural que o principal contraponto da antropologia estrutural passasse a ser a história. Como observou Sáez, “a história parece seduzir a Lévi-Strauss como o faz um outro irredutível; não porque exiba regularidades que se aproximem de seu ideal de

conhecimento, mas porque, com a sua complexidade e seu teor aleatório, são imagens de todo o contrário”¹⁵.

Porém, muitos comentadores apontam para uma descontinuidade, “ou uma torção, entre o Lévi-Strauss programático [aquele que estabelece os fundamentos teóricos e metodológicos da antropologia estrutural nas décadas de 1950 e 1960] e o Lévi-Strauss que elabora suas obras primas da maturidade”¹⁶. Em seus escritos programáticos, Lévi-Strauss sustentava que os sentidos alcançados pelo historiador em seus trabalhos seriam sempre provisórios porque não corresponderiam a verdades de fato, mas apenas a verdades de situação e dependeriam, portanto, da confirmação (ou do consenso) de um grupo. Já em seus escritos da maturidade, depois de uma longa experiência como mitólogo, Lévi-Strauss parece ter generalizado essa condição. O que antes parecia ser uma característica exclusiva da história, depois se tornou, para ele, o traço comum de todas as outras ciências, inclusive da antropologia. Segundo Lévi-Strauss, as ciências teriam passado de uma perspectiva atemporal, a busca por leis eternas, para uma perspectiva histórica, a convicção de que as teorias e aparelhos científicos que os homens de hoje julgam produzir verdades, amanhã estarão caducos¹⁷. Em textos como **Pensée mythique et pensée scientifique** (2003), ele sustenta, quem poderia imaginar, que o progresso do pensamento científico teria empurrado as ciências para o lado do devir¹⁸.

Mas a história também é uma tarefa da antropologia estrutural, ela estaria presente no início da análise antropológica. No início porque, para realizar a análise formal de um dado fenômeno cultural, o investigador deveria sempre partir dos dados empíricos da sociedade estudada com a tarefa de reabilitar até a menor história. Nesse sentido, a história apareceria como um “dado irredutível”¹⁹, ela seria a eterna comprovação de que “nenhuma construção do espírito pode substituir a maneira imprevisível como as coisas realmente aconteceram”. Os dados históricos seriam a matéria prima por meio da qual o investigador construiria os modelos formais, as estruturas. Assim, para Lévi-Strauss, o método estrutural consistiria em “distinguir um

¹⁵ Sáez, O. C. A história pictográfica, p.137.

¹⁶ Sáez, O. C. A história pictográfica, p.138.

¹⁷ Lévi-Strauss, C. Testemunhas de nosso tempo. Trad. Chaim Samuel Katz. In: Lévi-Strauss, C. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, p.293.

¹⁸ Lévi-Strauss, C. **Pensée mythique et pensée scientifique**. Izard, M. (org). Claude Lévi-Strauss. Paris: L’Herne, 2004, p.40-42.

¹⁹ Lévi-Strauss, C.; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.179.

dado puramente fenomenológico, fora da alçada da análise científica, de uma infraestrutura mais simples que ele, e a qual ele deve toda a sua realidade”²⁰.

Apenas após o analista construir os modelos e os colocar em relação, criando critérios de classificação para agrupá-los em conjuntos significantes, a história reapareceria. Mas essa história não seria mais a história do dado irreduzível. Ela corresponderia à ordenação das estruturas de acordo com uma genealogia. Assim, Lévi-Strauss sustenta que a análise estrutural pode ser colocada a serviço de uma reconstrução histórica, pois, na realidade, “em níveis de pesquisa diferentes, a inspiração [que move os historiadores e os antropólogos] é a mesma”²¹. Para ele, a busca pela genealogia e aquela pelas estruturas profundas dos fenômenos seriam dois procedimentos diferentes, mas complementares. O papel da análise estrutural seria o de submeter à história “uma lista de encaminhamentos concebíveis”. Dito de outro modo, caberia à história verificar a validade das estruturas propostas pelo antropólogo e seus itinerários. Por essa razão, a pesquisa estrutural não poderia prescindir da história. De outro lado, para Lévi-Strauss, a história não poderia dirigir os rumos da pesquisa antropológica. Ela apareceria sempre *a posteriori*.

François Hartog, em seu artigo **O olhar distanciado: Lévi-Strauss e a história** (2004), avalia que as reflexões de Lévi-Strauss sobre a história colocam problemas, se não originais, ao menos muito pertinentes para essa disciplina. Para nós, o estabelecimento de um diálogo entre história e antropologia traz a vantagem de instigar seus pesquisadores a pensarem para além dos horizontes tradicionalmente estabelecidos como próprios das duas disciplinas. Assim, julgamos que o estudo sobre as funções desempenhadas pela história no pensamento de Lévi-Strauss leva os historiadores a operarem um deslocamento dos problemas que estão acostumados a tratar. Mas, nas reflexões comumente consideradas como afastadas da história, encontramos uma maneira inédita de pensá-la. Segundo Hartog, para se interrogar sobre a história, “não somente aquela dos historiadores e não unicamente aquela dos últimos cinquenta anos, poderia ser um bom método, não apenas abrir espaço para as questões, objeções, críticas enunciadas por autores externos à disciplina ou ao domínio, mas a partir delas”²². Para o historiador francês, “os *outsiders* contam, às vezes, mais que os *insiders*”. Haveria mesmo casos em que *outsiders* teriam “pesado mais que gerações de *insiders*”. Nessa

²⁰ Lévi-Strauss, C. Introdução à obra de Marcel Mauss, p.31.

²¹ Lévi-Strauss, C. História e Etnologia (1983). In: **Textos didáticos**. trad. Wanda Caldeira Brant. Campinas: IFCH/Unicamp, 2004, n.24, p.28.

²² Hartog, F. O olhar distanciado. Lévi-Strauss e a história, p.10.

corte, “o nome de Lévi-Strauss teria seu lugar” e, acrescenta Hartog, se não há razão para “pensar que essa sugestão seja válida somente para a história, ela se aplica particularmente bem a ela”²³.

Em seus seminários na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (EHESS) nos primeiros anos da década de 1990, Hartog sustenta que é a abordagem da história intelectual que leva os historiadores a refletirem sobre as fronteiras de sua disciplina²⁴. Inquieta consigo mesma, a história intelectual, domínio em que nossa tese se inscreve, abre a possibilidade de ter como objeto histórico o pensamento de não-historiadores. Estudar as funções desempenhadas pela história no pensamento de Lévi-Strauss foi, para nós, um modo de pensar a nossa disciplina a partir de perspectivas diferentes, muitas vezes originais, o que nos obrigou a seguir problemas que tornam ainda mais complexa a prática historiográfica e fazem avançar a reflexão sobre as bases do conhecimento histórico²⁵.

A obra lévi-straussiana foi produzida no decorrer de quase sessenta anos. E, durante todo esse tempo, os escritos de Lévi-Strauss não cessaram de ser interpretados, criticados, retomados. Portanto, a fortuna crítica de sua obra é enorme e não é exagero situar seu pensamento como um dos clássicos da história intelectual do século XX. Assim, é uma tarefa árdua retomar Lévi-Strauss depois de tudo o que já foi dito e escrito sobre ele. A constelação de comentadores presentes na tese veio a propósito dos problemas por nós levantados no decorrer da pesquisa. Não tivemos, portanto, a menor intenção de promover um balanço crítico do que foi escrito sobre Lévi-Strauss no decorrer de inúmeras décadas, nem tampouco quisemos mapear diversos tipos de recepção, de acordo com países ou áreas de conhecimento diferentes. Desse modo, os comentadores aparecem, antes, como vozes que corroboram, destoam ou relativizam a nossa própria interpretação sobre temas ou problemas lévi-straussianos.

No primeiro capítulo da tese, fazemos uma apresentação geral do quadro filosófico, científico e moral em que Lévi-Strauss assentou sua antropologia. Damos destaque para a importância da experiência americana – o encontro de Lévi-Strauss com os indígenas brasileiros e os anos em que viveu exilado em Nova York – no

²³ Hartog, F. O olhar distanciado. Lévi-Strauss e a história, p.11.

²⁴ HARTOG, F. Historiographie. *Annuaire de l'École des hautes études en sciences sociales. Comptes rendus des cours et conférences*, 1990-1991, p. 128.

²⁵ Nossa perspectiva de trabalho se desenvolve no quadro das reflexões de um grupo de pesquisa vinculado ao CNPq/USP, intitulado **Núcleo de Estudos em História da Cultura Intelectual: ideias, contextos e conceitos**, coordenado por nossa orientadora, prof. Dra. Sara Albieri, e integra o Laboratório de Teoria da História e História da Historiografia (LabTeo), do Departamento de História Social da USP.

desenvolvimento ulterior de seus trabalhos antropológicos e de sua carreira profissional. Mas traçamos, também, o percurso inverso. Estudamos como as ideias de Lévi-Strauss repercutiram nos trabalhos de alguns intelectuais brasileiros e estadunidenses. Esse capítulo visa sobretudo a entender como a antropologia estrutural se inscreve na tradição humanista. Lévi-Strauss chama “humanismo” a tendência geral dos grupos humanos de se pensarem a partir de grupos estrangeiros. Nesse sentido, o trabalho de Lévi-Strauss pode ser situado na continuidade das reflexões de pensadores do Renascimento e o do século XVIII, por isso a antropologia estrutural poderia ser considerada como um “terceiro humanismo”. Mas, também, os trabalhos antropológicos lévi-straussianos sobre as populações indígenas assumem uma descontinuidade fundamental em relação aos dois primeiros humanismos, pois partem do princípio de que não existe uma diferença qualitativa entre as operações intelectuais realizadas pelo pensamento *em estado selvagem* (o pensamento simbólico) e aquelas efetuadas pelo homem ocidental. Para Lévi-Strauss, a maior diferença entre essas duas formas de pensamento, a mítica e a científica, está na natureza das coisas a que elas se referem.

De acordo com Lévi-Strauss, a antropologia estrutural deveria ser entendida sobretudo como um método de análise. Assim, para nós, foi necessário, além de situar seu pensamento na tradição humanista, entender também como o autor definiu as bases teóricas e metodológicas da antropologia estrutural. O que é a cultura? O que são as estruturas? O que legitima e exige que o investigador parta de um dado puramente fenomenológico para então construir modelos formais com o fim de explicar o funcionamento dos fenômenos culturais? Nosso segundo capítulo se debruça sobre todas essas questões. Ao elaborar as bases teóricas e metodológicas de sua disciplina, Lévi-Strauss estava inaugurando um campo de pesquisa. É justamente nesse momento que a disciplina histórica aparece em destaque, ajudando o autor a delimitar o campo da antropologia. Nos escritos programáticos de Lévi-Strauss, a história e a antropologia podem ser definidas como dois pontos extremos de um mesmo conjunto de relações. Assim, se a história se opõe à antropologia, seria somente na medida em que essa oposição guarda, por fim, uma relação de complementaridade. Mas as propostas de conciliação e de colaboração entre história e antropologia feitas por Lévi-Strauss foram recebidas com desconfiança pelos historiadores. Talvez porque Lévi-Strauss nunca tenha cansado de dizer que a história serve como ponto de partida para toda a busca da inteligibilidade, mas não é, como propôs Sartre, o meio privilegiado de inteligibilidade das manifestações humanas. Para Lévi-Strauss, as análises históricas, por serem sempre

parciais e descontínuas, nunca poderiam alcançar a objetividade e generalização pretendidas pela antropologia. Procuramos entender, também, como essas ideias de Lévi-Strauss repercutiram na história, via o famoso texto de Fernand Braudel, **História e ciências sociais. A longa duração** (1958)²⁶, bem como nos trabalhos de uma outra geração de historiadores franceses, dedicados ao campo da história das mentalidades.

Já no terceiro capítulo, estudaremos os significados da crítica lévi-straussiana à ideia de progresso do homem moderno. Para Lévi-Strauss, a história não conseguiria atingir uma explicação geral sobre a vida social porque os historiadores estariam como que encastelados na compreensão de uma única modalidade do homem no tempo. Assim, para alcançar uma explicação mais completa sobre o homem e a vida social, Lévi-Strauss acreditava ser preciso entender como as sociedades não-ocidentais organizavam sua experiência do tempo. Em outras palavras, para o autor, seria preciso construir um inventário, o mais amplo possível, das maneiras pelas quais os homens se servem de sua história. Lévi-Strauss elaborou a distinção teórica entre sociedades quentes e sociedades frias para propor uma resposta a essa questão. O modo como uma sociedade toma partido da história ou o modo como ela se recusa a admiti-la serve a Lévi-Strauss como critério central para estabelecer os princípios de diferenciação das culturas. Pois, para ele, a atitude de abertura ou o fechamento das sociedades para a história incidiria na maneira pela qual os grupos humanos organizariam suas instituições sociais e seus sistemas de pensamento. Contudo, a crítica lévi-straussiana à ideia de progresso não possui apenas uma implicação. De um lado, ela o leva a colocar em perspectiva o modo como o pensamento ocidental pensa os avanços nas ciências, nas artes, nas técnicas e na história. Nesse caso, a antropologia estrutural, com sua prática do olhar distanciado, contribui para esclarecer as diferenças culturais: por que razão crenças e regras diferem de uma sociedade para outra, por que razão elas parecem ser contraditórias. Mas, em outros casos, a crítica de Lévi-Strauss à ideia de progresso passa a tomar a forma de um julgamento (geralmente negativo) sobre as escolhas das sociedades ocidentais contemporâneas. Temas polêmicos, como as causas e as consequências do crescimento demográfico e da xenofobia, aparecem em seus textos. Nesses casos específicos (é importante dizer que eles são pontuais), de nosso ponto de vista, Lévi-Strauss abandona sua prática do olhar distanciado e passa para o campo da

²⁶ Braudel, F. Histoire et Sciences sociales : La longue durée. In: **Annales**, 13e année, n. 4, 1958. p. 725-753.

política. Nesse capítulo defendemos que essas duas implicações da crítica lévi-straussiana à ideia de progresso não são indissociáveis, ao contrário do que sustentam alguns comentadores.

No final da década de 1970, Lévi-Strauss conhece o Japão e esse encontro inusitado repercutiu profundamente nas suas reflexões sobre o homem e a cultura. No quarto capítulo desse trabalho vemos como o Japão e a América servem como contrapontos para a crítica lévi-straussiana ao chamado “espírito ocidental de conquista”. Para o autor, a Europa e a América representam os dois extremos de uma série de transformações cujo ponto de equilíbrio é o Japão. Dito de outro modo, o Japão seria uma espécie de termo médio que sintetizaria e esclareceria melhor os aspectos fundamentais do pensamento ameríndio e do pensamento indo-europeu. Para Lévi-Strauss, conhecer costumes, crenças e histórias repetidas em lugares distantes por populações distantes no tempo ou no espaço, seria um modo de instruir a razão sobre si mesma, a partir de fatos ou fenômenos que ela excluiu de seus domínios. O Japão, a América e a Europa teriam sido, desde tempos remotos, palco de movimentos de populações que estabeleceram trocas comerciais e culturais. Seria preciso entender melhor como essas relações foram estabelecidas para que o homem não ficasse apenas com a versão ocidental de sua história. Por isso, em seus escritos sobre o Japão, Lévi-Strauss sublinha a importância dos trabalhos realizados por americanistas e japonistas. Os mitos seriam uma espécie de testemunho dessa história tão antiga, da qual, Lévi-Strauss sempre repetiu, seria possível retomar apenas alguns fragmentos. Mas, para além de seu valor histórico, os mitos seriam fundamentais para entender o modo como as sociedades frias se relacionam com o tempo. Precisamente por essa razão, Lévi-Strauss considera que, nas sociedades modernas ocidentais, a história tem a mesma função daquela desempenhada pelos mitos nas sociedades indígenas. Aqui, mais uma vez, podemos apresentar relações surpreendentes entre o pensamento de Lévi-Strauss e a história. Pretendemos mostrar em que medida as discussões que ele promove sobre os fundamentos do conhecimento histórico nos finais dos anos 1970 apresentam estreitas afinidades com o que passou a ser feito e pensado em um domínio da historiografia a partir dos finais dos anos 1980.

Depois de ter estudado as funções desempenhadas pela história no pensamento de Lévi-Strauss, é a vez de analisarmos o impacto das reflexões da antropologia estrutural na história, mais especificamente na historiografia francesa. Em nosso último capítulo, procuramos desenhar o quadro da história da recepção do pensamento lévi-

straussiano na prestigiada revista dos **Annales**. Tentamos mostrar, também, como Lévi-Strauss reafirma, em sua última contribuição para essa revista, o texto intitulado **História e Etnologia** (1983), a validade de seu antigo projeto (apresentado pelos idos de 1949) de realizar uma análise que articule a diacronia e a sincronia, a história e a estrutura, por meio do estudo das relações de parentesco das sociedades cognáticas (onde a linha paterna e a linha materna têm mais ou menos a mesma importância). Para nós, o ano de 1983 marca, também, um novo capítulo na história da recepção das ideias de Lévi-Strauss na historiografia francesa. Pois, nesse mesmo número da revista em que apareceu **História e Etnologia**, François Hartog publica uma resenha crítica de um texto de Marshall Sahlins, intitulada **Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire**. Nesse texto, Hartog considerou que a proposta de Sahlins de promover uma interrogação sobre a história e a historicidade a partir de Fiji corresponderia muito bem ao programa lévi-straussiano de “reabilitar a menor história não por ela mesma, claro, mas como índice de um regime histórico diferente”²⁷. Exatamente vinte anos após esse número memorável da revista dos **Annales** para o diálogo entre história e antropologia, surge o livro **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**, também de François Hartog.

O pensamento de Lévi-Strauss serviu a Hartog como uma referência importante para seu questionamento de historiador acerca das experiências que as sociedades têm do tempo. Mas a noção de regimes de historicidade se beneficia também do trabalho do historiador alemão Reinhart Koselleck sobre a semântica dos tempos históricos. Hartog recorre notadamente às categorias meta-históricas elaboradas por Koselleck, denominadas “experiência” e “expectativa” para explicar o tempo histórico da modernidade. Hartog sublinha que, para Koselleck, “a estrutura temporal dos tempos modernos, marcada pela abertura para o futuro e pelo progresso, é caracterizada pela assimetria entre experiência e expectativa”²⁸.

Com efeito, no último capítulo do livro **Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos** (1979), Koselleck procura dar inteligibilidade para o tempo histórico que ele julgava corresponder ao seu presente: a modernidade. Assim como Koselleck, a interrogação de Hartog sobre o tempo também visa esclarecer problemas atuais. Mas, para Hartog, vivemos em outro tempo, diferente do tempo

²⁷ Hartog, F. Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire. In: Annales, 6, 1983. p. 1261.

²⁸ Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**. Paris : Editions du Seuil, p.28.

moderno. A noção de regimes de historicidade serve a Hartog para explicar a experiência do tempo contemporânea, caracterizada por ele de “presentismo”: “esforçando-me para ser um historiador atento ao meu tempo, tenho observado, como muitos outros, a escalada rápida da categoria do presente até o que se impõe como a evidência de um presentismo onipresente”²⁹. O próprio autor sublinha que essa sua caracterização sobre a experiência contemporânea do tempo tem origem em “um diagnóstico amplamente compartilhado”³⁰ e, portanto, a originalidade de seu trabalho não reside na ideia do que é o presentismo em si.

A novidade da noção de regimes de historicidade estaria assentada na sua capacidade de esclarecer como ocorreu essa passagem do regime moderno para o regime de historicidade contemporâneo. Mas a noção de regimes de historicidade tem pretensões ainda maiores, pois se propõe a ser a chave da inteligibilidade para *todas as experiências do tempo* vividas por uma sociedade ou um indivíduo. Ao investigar a experiência que os homens têm do tempo, isto é, ao estudar a maneira como os homens articulam presente, passado e futuro, Hartog acredita estar no cerne das “condições de possibilidade da produção de histórias”³¹. Assim, segundo “as respectivas relações do presente, do passado e do futuro, certas histórias são possíveis e outras não”. Por fim, a noção de regimes de historicidade seria uma maneira de o historiador empreender investigações sobre o tempo que seriam tanto históricas quanto estruturais. Históricas, pois encarnariam o momento e as particularidades do tempo, da sociedade e do indivíduo que o historiador pretendesse estudar. Estruturais, pois permitiriam um trabalho histórico atento às diferenças e às semelhanças das formas de temporalidades que existiram ou existem em solo europeu, ou alhures. Com a noção de regimes de historicidade, ao realizar uma espécie de temporalização do tempo, Hartog quer “articular, velho sonho, espaço e tempo”³². Do nosso ponto de vista, os pensamentos de Lévi-Strauss e Hartog podem ser aproximados, também, porque cada um, a sua maneira, buscou instrumentos para alcançar um ponto de vista mais geral sobre o conjunto da vida social e do homem. Mas, se, para usarmos de uma simplificação, Lévi-Strauss coloca o tempo a serviço das estruturas, Hartog parece seguir um percurso simetricamente inverso, submetendo as estruturas à compreensão do tempo histórico.

²⁹ Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**, p.18.

³⁰ Hartog, F. *Historicité/régimes d'historicité*. In : Delacroix, C ; Dosse, F ; Garcia, P ; Offenstadt. **Historiographies, II. Concepts et débats**. Paris : Gallimard, 2010, p.766.

³¹ Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**, p.27.

³² Hartog, F. De l'histoire universelle à l'histoire globale? In: **Le Débat**, 2, n.154, 2009, p.14.

Capítulo I

A antropologia estrutural é um humanismo O encontro com o pensamento selvagem

A década de 1960 concentrou os anos dourados da antropologia estrutural. Para um público cada vez maior, especialmente depois do aparecimento de seu primeiro livro programático, **Antropologia estrutural** (1958), os estudos realizados por Lévi-Strauss passaram a ser considerados a encarnação do rigor científico na análise dos fenômenos humanos. O adjetivo “estrutural” sublinhava o desejo de aplicar o mesmo método de análise em domínios variados da vida social e obter, assim, um conhecimento mais detalhado e ao mesmo tempo de alcance mais geral sobre as culturas ditas primitivas. Lévi-Strauss escreveu trabalhos sobre diversos campos da cultura, a exemplo do parentesco, da magia, do mito, da arte. A unidade interpretativa desses fenômenos na obra de Lévi-Strauss está fortemente associada a uma visão geral do autor acerca das relações entre a cultura e a natureza.

Lévi-Strauss conquistou grande destaque e autoridade na vida intelectual francesa. Na chamada década estruturalista (1958-1968) – época em que as teses dos livros **Antropologia estrutural** (1958) e **O pensamento selvagem** (1962) dominavam as discussões em praticamente todos os campos das ciências humanas e da filosofia na França –, ele passou a ser uma referência incontornável. Os intelectuais marcavam posição em relação aos seus trabalhos, seja para se confrontarem às suas análises, seja para saudarem o projeto lévi-straussiano como um grande acontecimento que revolucionaria as ciências humanas.

Alguns textos e debates dos tempos áureos do estruturalismo se tornaram clássicos da história intelectual do século XX. Eles são decisivos para entender a situação atual de muitas disciplinas das ciências humanas e sociais e da própria filosofia. Jean Paul-Sartre, Paul Ricoeur, Jean Pouillon, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Derrida e Fernand Braudel são exemplos ilustres de intelectuais que fizeram a

recepção crítica dos textos de Lévi-Strauss, levando em conta a situação de suas respectivas áreas de atuação e de seus trabalhos. Dois deles, Pouillon e Merleau-Ponty, podem ser tratados como intérpretes e entusiastas da obra de Lévi-Strauss. Sartre, Ricoeur, Derrida e Braudel sustentaram pontos de vistas que contestavam, ou, ao menos, apresentavam argumentos reticentes em relação aos pressupostos filosóficos e ao projeto metodológico da antropologia estrutural.

Depois de anos de glória, uma revisão crítica sobre os princípios e os objetivos da antropologia estrutural ganhou impulso na França e alhures, especialmente no fim dos anos 1960. “As estruturas não descem às ruas”, escreviam os estudantes nos muros das ruas de Paris em maio de 1968. Muitos intérpretes assinalam o arrefecimento da voga estruturalista nesse período convulsionado da história política ocidental. Vincent Debaene e Frédéric Keck, em **Claude Lévi-Strauss. L’homme au regard éloigné** (2009), confirmam essa interpretação e acrescentam que o refluxo estruturalista teve como efeito a “revanche de Sartre”¹. Didier Eribon, em **De perto e de longe** (1988), pondera que o refluxo do estruturalismo foi acompanhado de um “retorno às formas mais tradicionais de filosofia”. Para Lévi-Strauss, “os dois fenômenos [fim da voga estruturalista e retorno às filosofias tradicionais] estão ligados”².

Em **De perto e de longe** (1988), Lévi-Strauss avalia que os acontecimentos de Maio de 68 eram a demonstração de que todo o barulho feito em torno do estruturalismo nos anos precedentes “baseava-se em mal-entendidos”. Para ele, o estruturalismo promovia um tipo de pesquisa muito distante das preocupações que instigavam os seus contemporâneos. O prefácio de Lévi-Strauss ao livro **O olhar distanciado** (1983) testemunha um sentimento do autor que viria de longa data, o de que o método estrutural de fato deixara de ser o protagonista dos debates nas ciências humanas e sociais. Se, em certo sentido, o dito “fim da moda estruturalista” nos anos 60 pode ser uma maneira de descrever e marcar uma mudança na orientação dos trabalhos e temas debatidos na vida intelectual francesa daquele período, é sempre importante não perder de vista que Lévi-Strauss continua uma produtiva vida intelectual pelo menos até

¹ Debaene, V. ; Keck, F. **Claude Lévi-Strauss. L’homme au regard éloigné**. Paris : Découvertes Gallimard Littératures, 2009, p.86. Uma interpretação mais aprofundada da relação entre Lévi-Strauss e Aron e os acontecimentos de Maio de 68 ver Bertholet, D. **Claude Lévi-Strauss**. Paris: Odile Jacob, 2003, p.305-310.

² Lévi-Strauss, C.; Eribon, D. **De perto e de longe**. Trad. Léa Mello e Julieta Leite. São Paulo: Cosac & Naify, 2005. p.135.

meados dos anos 2000. O mesmo quadro se aplica para a história da recepção de seu pensamento na França e no exterior.

Dessa maneira, entre os anos 70 e meados de 2000, mesmo com o estruturalismo “fora de moda”, muitas homenagens de reconhecimento foram prestadas a Lévi-Strauss. Entre as mais importantes está sua entrada para a Academia Francesa, em 27 de junho de 1974. Nos anos 1970 ele fez um verdadeiro ziguezague pelas universidades de todo o mundo. Recebeu, na maior parte delas – a exemplo das universidades de Bruxelas, Oxford, Yale, Chicago, Columbia, Uppsala, Jonh-Hopkins, Laval, Harvard, México, Visva-Bharati –, o título de doutor *honoris causa*. O pensamento de Lévi-Strauss percorreu o mundo. Alguns intérpretes, a exemplo de Debaene e Keck, chegaram a avaliar que, durante um período considerável, Lévi-Strauss teria recebido maior reconhecimento de instituições, intelectuais e pesquisadores estrangeiros do que na própria França. A grande aceitação de seus trabalhos no exterior teria se produzido especialmente depois da publicação dos quatro volumes que compõem sua clássica análise sobre os quase mil mitos recolhidos da América do Sul até o extremo da América do Norte, intitulada **Mitológicas**. Os quatro livros que integram as **Mitológicas** são: **O cru e o cozido** (1964); **Do mel às cinzas** (1967); **A origem das maneiras à mesa** (1968) e **O homem nu** (1971). A hipótese de alguns comentadores é que as análises produzidas pelo autor a respeito da mitologia ameríndia teriam dado a impressão, ao menos para o grande público, de que Lévi-Strauss havia se afastado de seus contemporâneos. “Se os antropólogos especialistas em América sublinharam a riqueza empírica e a virtude intelectual de suas análises, muitos daqueles que haviam lido *Tristes Trópicos* se afastaram dessas obras volumosas e difíceis”³, avaliam Debaene e Keck.

Naqueles “anos de refluxo”, a França também não o esqueceu. Denis Bertholet, na sua biografia sobre o antropólogo, intitulada **Claude Lévi-Strauss** (2003), lembra que a editora Gallimard lhe consagra dois livros em 1979. Na série “Biblioteca de ciências humanas”, a Gallimard publica um conjunto de ensaios reunidos por Michel Izard e Pierre Smith intitulado **La fonction symbolique. Essais d’anthropologie**. Os autores dessa publicação dizem “estar engajados na realização de um vasto programa de pesquisa firmemente traçado e magistralmente ilustrado ao longo das três últimas

³ Debaene, V. ; e Keck, F. **Claude Lévi-Strauss. L’homme au regard éloigné**, p.92.

décadas por Claude Lévi-Strauss”⁴. Na coleção em formato de bolso “Ideias” sai um número **Claude Lévi-Strauss** com alguns textos introdutórios escritos pelo autor e que possuem, segundo Bertholet, “o duplo privilégio de ser uma reedição e possibilitar uma larga difusão” de seus principais escritos. Dirigida por Raymond Bellour e Catherine Clément, a publicação apresenta um Lévi-Strauss filósofo. Essas duas edições, pontua Bertholet, ilustrariam, assim, “de maneira quase simultânea, os dois aspectos da recepção da obra de Lévi-Strauss na França”⁵.

A revista **Le Magazine Littéraire**, de grande circulação e prestígio na França, também dedicou cinco números a Claude Lévi-Strauss nos anos de 1971, 1985, 1993, 2003 e 2008⁶. No último número, publicado no ano em que se comemorava o centenário de Lévi-Strauss, a revista estampa na capa: “Claude Lévi-Strauss. Le penseur du siècle”. Com efeito, a partir dos anos 1970, em suas conferências e nas entrevistas concedidas (muitas delas gravadas por canais importantes de televisão da França e de países estrangeiros), Lévi-Strauss passa a expressar o seu olhar “distanciado” em relação aos problemas do mundo moderno. Debaene e Keck comentam: “os jornalistas de televisão são cada vez mais fascinados por esse sábio austero, portador de lições de sabedoria para o mundo moderno; de seu lado, Lévi-Strauss, antes desconfortável diante da câmera, se solta e parece mais acessível, frequentemente engraçado”⁷. O homem antes tido como o exemplo do cientista rigoroso, hostil à exposição pública, passa a ser tratado, especialmente a partir dos anos 2000, como o último grande pensador vivo. Um sábio que tinha muito a ensinar às sociedades contemporâneas, porta-voz de conhecimentos preciosos vindos de seus estudos sobre as sociedades indígenas. Consciência crítica do século que findava, Lévi-Strauss passou também a ser designado, ao menos pela imprensa francesa, ávida por um herói nacional, como “o último dos Gigantes”, o último exemplar que restara dos tempos em que se produziam grandes pensadores.

A propósito da comemoração do centenário de Lévi-Strauss, muitos livros foram publicados na França e além. A importância de Lévi-Strauss, nota Manuela Carneiro da

⁴ Izard, M; Smith, P (orgs.). **La fonction symbolique. Essais d’anthropologie**. Paris: Gallimard, 1979, p.9.

⁵ Bertholet, D. **Claude Lévi-Strauss**, p.367.

⁶ Ver: **Le Magazine Littéraire** (dossier du) 58, Claude Lévi-Strauss, 1971 ; **Le Magazine Littéraire** (dossier du), 223, Claude Lévi-Strauss, 1985 ; **Le Magazine Littéraire** (dossier du) 331, Claude Lévi-Strauss : esthétique et structuralisme, 1993 ; **Le Magazine Littéraire** (Numéro hors série du), Lévi-Strauss : l’ethnologie ou la passion des autres, 2003 ; **Le Magazine Littéraire**, « Claude Lévi-Strauss. Le penseur du siècle », n.475, 2008.

⁷ Debaene, V ; Keck, F. **Claude Lévi-Strauss. L’homme au regard éloigné**, p.105.

Cunha, “renasce quase meio século após seu apogeu inicial, os anos de ouro do estruturalismo”⁸. Na França, esses novos textos são desenvolvidos especialmente, mas não exclusivamente, por pesquisadores e colaboradores do Laboratório de Antropologia Social (LAS)⁹, fundado por Lévi-Strauss em 1960. A obra de Lévi-Strauss é estudada nos seus mais variados aspectos: estudos etnológicos (relações de parentesco, religião e mitologia das sociedades indígenas), teoria do conhecimento (o funcionamento do pensamento em seu estado selvagem) e epistemologia (reflexões acerca do pensamento filosófico, histórico e científico das sociedades ocidentais). Também na historiografia francesa, o pensamento de Lévi-Strauss foi retomado e serve como referência para a formulação de noções teóricas aplicadas aos estudos históricos. Os trabalhos recentes de François Hartog são, do nosso ponto de vista, o exemplo mais destacado desse movimento de apropriação crítica da antropologia estrutural na história.

Nesse capítulo, pretendemos fazer uma apresentação geral da antropologia estrutural. Começamos com a experiência americana de Lévi-Strauss, o tempo em que morou em São Paulo e Nova York. Nossa intenção é mostrar de que maneira, segundo alguns intérpretes brasileiros, o contato de Lévi-Strauss com os povos indígenas no Brasil repercutiu em sua carreira de antropólogo americanista e em seu próprio pensamento. Os anos passados em Nova York são também fundamentais para a formação do autor. Lá entrou em contato, pela primeira vez, com a linguística estrutural, ao conhecer Jakobson, e estreitou seus laços com o movimento surrealista. Mas o pensamento de Lévi-Strauss também repercutiu na América. Concentraremos nossa atenção na recepção do pensamento lévi-straussiano no Brasil e nos Estados Unidos. De um lado, a antropologia brasileira parece ter se apropriado especialmente dos estudos de Lévi-Strauss sobre as sociedades dualistas e as análises dos mitos ameríndios para promover estudos no campo mais estrito da etnologia indígena. De outro, nos Estados Unidos, Marshall Sahlins retoma alguns problemas levantados pela antropologia

⁸ Cunha, M.C da. Prefácio ao livro “Lévi-Strauss. Leituras brasileiras”. In: Queiroz, R.C de ; Freire Nobre, R. (orgs) **Lévi-Strauss. Leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.7.

⁹ O Laboratório de Antropologia Social (LAS) hoje pertence ao Collège de France. Citamos os trabalhos mais recentes dedicados ao pensamento de Lévi-Strauss divulgados pelo LAS. Essas obras mostram a dimensão que as discussões sobre o pensamento lévi-straussiano alcançam no cenário intelectual francês atual. São elas: DESVEAUX, E. **Au-delà du structuralisme. Six méditations sur Claude Lévi-Strauss**. Paris : Editions Complexe, 2008 ; D’ONOFRIO, S. KALTER, M. **Claude Lévi-Strauss**. Napoli: Instituto Italiano per gli Studi Filosofici / Electa Napoli, 2008. IZARD, M. (org) **Lévi-Strauss**. Paris : L’Herne, 2004 ; STOCZKOWSKI, W. **Anthropologies rédemptrices. Le monde selon Lévi-Strauss**. Paris, Hermann (col. « Société et pensées »), 2008.

estrutural para pensar e propor novas relações entre as análises diacrônicas e sincrônicas, entre história e antropologia.

Ao privilegiar o estudo das sociedades ditas primitivas, a antropologia estrutural ofereceu ao pensamento ocidental uma nova visão sobre o homem. O humanismo lévi-straussiano tinha por objetivo alargar a razão humana, considerando formas de pensamento comuns a todos os homens, mas que parecem ter sido ignoradas ou deliberadamente excluídas do quadro construído pelo pensamento ocidental. De acordo com Lévi-Strauss, é possível tentar compreender o homem por meio de uma imersão em si mesmo, com o objetivo de aprofundar os conhecimentos acerca do domínio da consciência, como fariam os filósofos. Ou considerando as sociedades do passado identificadas como as ancestrais das sociedades ocidentais contemporâneas, como fariam os historiadores. Por fim, a antropologia completaria de maneira original esse esforço de filósofos e historiadores para compreender o homem porque se consagraria ao estudo de formações culturais distantes, mas contemporâneas. Lévi-Strauss foi o primeiro antropólogo a afirmar uma equivalência qualitativa entre o pensamento dos povos indígenas e aquele em voga nas sociedades ocidentais. Para sustentar sua tese, escreveu **O pensamento selvagem** (1962). O humanismo lévi-straussiano defendia que o traço de igualdade entre todos os homens estaria no pensamento de todo e qualquer homem. A razão, portanto, não deveria mais ser entendida como um privilégio exclusivo das sociedades ocidentais.

1. A descoberta da América

Lévi-Strauss ganhou notoriedade internacional com a publicação de **Tristes Trópicos** (1955). Escritores como Raymond Aron, Georges Bataille, Maurice Blanchot e Michel Leiris saudaram imediatamente o livro como um grande acontecimento da vida intelectual da época. **Tristes Trópicos** (1955) apareceu também como novidade pela forma. Nas palavras Beatriz Perrone-Moisés, uma das tradutoras do autor no Brasil, **Tristes Trópicos** (1955) é uma obra “inclassificável”, no sentido de que não se encaixa bem em nenhuma categoria literária. O livro é uma mistura muito particular de diversos gêneros: autobiografia e relatos de viagem com reflexões filosóficas e etnológicas. Eduardo Viveiros de Castro endossa essa avaliação de Perrone-Moisés, uma vez que descreve **Tristes Trópicos** (1955) como um “livro fundador de um gênero, e que

continua inigualável nesse gênero”¹⁰. O livro impressiona comentadores e intérpretes, pois é percebido como uma “espécie de microcosmo”¹¹ de toda a obra ulterior do autor. De fato, em **Tristes Trópicos** (1955), Lévi-Strauss já parece ter definido o núcleo, os fundamentos mais essenciais, do que viria a ser a antropologia estrutural.

Em 1954, Jean Malaurie organizava, pela editora Plon, a coleção “Terra humana”. O editor encomendou a Lévi-Strauss um volume para a nova coleção, intitulada “Viagens filosóficas”. O autor resolvera, então, aproveitar a ocasião para organizar todas as notas, esboços e projetos que havia acumulado no curso de vinte anos, desde sua viagem ao Brasil (a estadia em São Paulo e sua incursão ao interior do país à procura das populações indígenas) até a travessia que o levou para o exílio nos Estados Unidos. Na primeira metade dos anos 1950, a Europa vivia as consequências mais duras do fim de guerra e, ao retornar do exílio, Lévi-Strauss não se reconhecia mais na França da IV República. “Confrontando suas lembranças do Brasil, sua estadia no Paquistão e sua experiência de ‘caça de campo de concentração’, ele reorganiza sua experiência passada, e persegue a reflexão que começou com *Raça e história* sobre o lugar da civilização ocidental no conjunto das culturas”¹², dizem Debaene e Keck, a propósito de **Tristes Trópicos** (1955). Lévi-Strauss classificou **Tristes Trópicos** como seu livro menos científico, pois em suas páginas sentiu-se livre para evidenciar todas as suas incertezas e convicções. Daremos destaque para a importância da experiência americana no desenvolvimento ulterior de seus trabalhos antropológicos e de sua carreira profissional. Mas faremos, também, o percurso inverso. Veremos de que maneira as ideias de Lévi-Strauss repercutiram nos trabalhos de intelectuais brasileiros e estadunidenses.

A experiência brasileira

No artigo **Les années de formation** (2004), o intérprete britânico Christopher Johnson divide em dois períodos a trajetória intelectual e profissional de Lévi-Strauss.

¹⁰ Viveiros de Castro, E. “Une société réduite à sa plus simple expression...”. In : **Le Siècle de Lévi-Strauss**. Paris : Éditions Saint-Simon et Nouvel Observateur, 2005, p.80.

¹¹ Perrone-Moisés, B. O Brasil por acidente. **Folha de São Paulo, Caderno Mais! Claude Lévi-Strauss, o Descobridor das Américas**, 23 de novembro de 2008. Em entrevista a Eribon, Lévi-Strauss pondera que **Tristes Trópicos** foi uma espécie de síntese do seu pensamento: “Uma síntese do que eu tinha feito naquela época. De tudo em que eu acreditava, ou com o que sonhava, também”. In: Lévi-Strauss, C.; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.92.

¹² Debaene, V ; Keck, F. **Claude Lévi-Strauss. L’homme au regard éloigné**, p.64.

O primeiro período, denominado por Johnson de “os anos de formação”, estaria circunscrito a cerca de vinte anos, da metade dos anos 40 até o início dos anos 60. Johnson considera que, durante esse período, Lévi-Strauss teria estabelecido os fundamentos “do edifício teórico do estruturalismo, ao mesmo tempo em que definiu um programa de trabalho mais geral para a antropologia francesa que, até aquele momento, teria sido uma espécie de parente pobre da sociologia”¹³. O segundo período, aquele que compreenderia os trabalhos de Lévi-Strauss a partir de meados dos anos 60, seria consagrado à prática de uma “ciência normal”, no quadro de um programa de pesquisa esboçado nas primeiras décadas fundadoras. De acordo com Johnson, desde os seus primeiros escritos até os mais recentes, Lévi-Strauss teve o cuidado de elaborar suas análises de maneira paciente e progressiva, ajustando os diversos elementos de seu edifício, procurando assegurar a coerência do conjunto de sua construção. Assim, embora possam ser divididos em dois momentos diferentes, os escritos de Lévi-Strauss conservariam certa unidade. A obra lévi-straussiana seria, então, a expressão da “vontade de coerência” de seu autor¹⁴.

Se é inegável que os trabalhos de Lévi-Strauss tenham, com efeito, uma certa unidade – fato sempre impressionante, pois sua obra é imensa e foi escrita em 60 anos de trabalho contínuo –, ela poderia ser melhor compreendida se fosse tratada, como propõe Marcio Goldman, como uma “unidade dinâmica, dada justamente pelas tentativas de solução ou escape frente aos impasses e paradoxos que ela própria se coloca”¹⁵. Assim, como avalia Goldman, seria mais instigante e adequado pensar que Lévi-Strauss, a partir de meados dos anos 60, tenha se confrontado com outros problemas, em vez de simplesmente se dedicar à aplicação *stricto sensu* do paradigma estruturalista projetado em seus anos de formação. Isso o levou a refazer o próprio método estrutural, na medida em que progredia sua análise dos mitos e sua procura pelas estruturas fundamentais do pensamento humano.

¹³ Johnson, C. Les années de formation. In: Izard, M (org). **Lévi-Strauss**. Paris: L’Herne, 2004, p.136.

¹⁴ O artigo citado de Johnson foi extraído de seu livro **Claude Lévi-Strauss, The Formative Years**, publicado pela Cambridge University Press em 2003. Em **The Formative Years**, Johnson examina quatro aspectos da construção do paradigma de Lévi-Strauss: 1) o contexto interdisciplinar e institucional: as relações problemáticas entre a antropologia e as outras disciplinas no interior das ciências humanas e sociais; 2) o campo teórico: a teorização dos estudos sobre o parentesco e a mitologia: a importância dos modelos utilizados nesses dois domínios; 3) o campo ideológico: as lições a tirar da antropologia, a antropologia como um novo humanismo; 4) o campo autobiográfico: a posição estratégica de “Tristes Trópicos”, a importância da experiência norte-americana.

¹⁵ Goldman, M. Lévi-Strauss, a ciência e as outras coisas. In: Queiroz, R.C de ; Freire Nobre, R. (orgs) **Lévi-Strauss. Leituras brasileiras**, p. 45.

Do nosso ponto de vista, ao período de formação da antropologia estrutural delineado pelo autor de **The Formative Years** (2003), deve ser acrescentada a experiência brasileira vivida pelo autor entre os anos de 1935 e 1938. Pois foi no Brasil que, pela primeira vez, Lévi-Strauss foi arrancado das suas referências do Velho Mundo e encontrou em contato com o pensamento selvagem. Trabalhos recentes de intérpretes brasileiros da obra lévi-straussiana, sobretudo no campo da antropologia, colocam em evidência a importância do pensamento ameríndio para a elaboração da antropologia estrutural.

O encontro de Lévi-Strauss com a América marcou o início de sua carreira como etnólogo. Antes da consagração internacional, Lévi-Strauss morou no Brasil e lecionou na então recém-fundada Universidade de São Paulo (USP). O jovem professor dividiu esse momento inicial de sua carreira com outros futuros grandes nomes das ciências humanas, em particular o historiador Fernand Braudel e o geógrafo Monbeig, também integrantes da missão francesa que fundou a USP. Nos períodos de férias da universidade, Lévi-Strauss fez incursões pelo interior do país para conhecer os povos indígenas na companhia do escritor Mario de Andrade e do ensaísta Paulo Duarte.

Em **Tristes Trópicos** (1955), longe de afirmar uma predileção em relação ao Brasil, o autor conta que foram os ventos do acaso que o trouxeram para cá: “Se me tivessem proposto a Nova Caledônia, ou a África, eu teria aceitado”. Mas o encontro com as sociedades ameríndias repercutiu fundo em seu pensamento. Como apontou Beatriz Perrone-Moisés, “o encontro entre Lévi-Strauss e o Novo Mundo é tão importante que especialistas têm apontado uma ‘indianização’ de seu imaginário científico e uma inflexão ameríndia de sua teoria do social, tributária de Marcel Mauss tanto quanto dos Nambiquara ou dos Bororo”¹⁶. De fato, em **O campo da antropologia** (1960), escrito por ocasião de sua aula inaugural da cadeira de antropologia social no Collège de France, as últimas palavras de Lévi-Strauss foram uma homenagem aos povos selvagens, em especial aos grupos indígenas com os quais estabeleceu contato direto quando das suas incursões pelo interior do Brasil. Ao lado das lições dos mestres da antropologia – Durkheim, Mauss, Boas, Lévy-Bruhl, Lowie – Lévi-Strauss coloca a importância dos ensinamentos que recebeu dos povos indígenas:

estes índios dos trópicos e seus semelhantes pelo mundo que me ensinaram seu pobre saber onde cabe, entretanto, o essencial

¹⁶ Perrone-Moisés, B. O Brasil por acidente, p.6.

dos conhecimentos que me encarregastes de transmitir a outros (...) e perante os quais contraí uma dívida da qual não estaria liberado, mesmo se, no lugar em que me colocastes, pudesse justificar o carinho que eles me inspiram e o reconhecimento que lhes dedico, ao continuar a mostrar-me tal como fui entre eles, e tal como, entre vós, não quero deixar de ser: seu aluno, e sua testemunha.¹⁷

Fernanda Peixoto, no artigo **Lévi-Strauss à São Paulo: la ville et le terrain** (2004), considera que a temporada de Lévi-Strauss no Brasil, apesar de sua brevidade, é fundamental para compreender a carreira e a obra do futuro etnólogo. Peixoto acrescenta que a experiência brasileira de Lévi-Strauss ajuda também a entender o cenário universitário paulista em seus começos, quando a presença francesa foi determinante. A intérprete considera que a criação da USP, em 1934, deve ser situada em um contexto mais amplo de efervescência cultural característica dos anos 30, época da unificação cultural do país e da convergência de posições estéticas vindas do movimento modernista dos anos 20. Segundo Peixoto, apoiada nos trabalhos de Antonio Cândido, “as características mais notáveis desse período são: a generalização da abertura à educação e à cultura, e o engajamento dos intelectuais”¹⁸.

Quando saiu do Brasil, Lévi-Strauss já era considerado um etnólogo americanista. Em **Tristes Trópicos** (1955), o autor relata como o Brasil marcou fortemente a construção de sua identidade profissional: “Um ano depois da visita aos Bororo todas as condições requeridas para fazer de mim um etnógrafo tinham sido realizadas: bênção de Lévy-Bruhl, Mauss e Rivet, retroativamente concedida; exposições das minhas coleções numa galeria do Faubourg Saint-Honoré; conferências e artigos”¹⁹. Mas a experiência brasileira de Lévi-Strauss marcou também – e, segundo Peixoto, sobretudo – as reflexões ulteriores de toda sua obra: “a obra em espiral de Lévi-Strauss se organiza em sequências feitas de uma incorporação permanente de novos objetos e questionamentos, seguidos de uma retomada sistemática ao ponto de partida Bororo e Nambiquara: basta ler os resumos de seus cursos reunidos em *Minhas palavras* (1984)”.

Apesar da intensa participação de Lévi-Strauss e de sua primeira esposa, Dina Lévi-Strauss, nos círculos intelectuais paulistanos, suas ideias não fizeram

¹⁷ Lévi-Strauss, C. O campo da antropologia. Trad. Sonia Wolosker. In: Lévi-Strauss, C. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, p.40.

¹⁸ Peixoto, F. Lévi-Strauss à São Paulo: la ville et le terrain. In: Izard, M (org). **Lévi-Strauss**, p.90.

¹⁹ Lévi-Strauss, C. **Tristes Trópicos**. Trad. Gabinete Literário de Edições 70. Lisboa: Edições 70, 2004, p.233.

imediatamente discípulos, ao contrário do que aconteceu com Jean Mangüé, Pierre Monbeig e Roger Bastide. De acordo com Peixoto, os trabalhos de Lévi-Strauss começaram a repercutir no Brasil apenas a partir dos anos 50, “no momento das discussões sobre a noção de arcaísmo em etnologia [pelos trabalhos de Pereira Queiróz] e da retomada de algumas problemáticas, a exemplo da organização dualista no Brasil central [pelos trabalhos de Maybury-Lewis]”²⁰. Peixoto considera ainda que “talvez mais do que a análise estrutural propriamente dita, seja a questão das organizações dualistas – uma das problemáticas mais importantes da antropologia americanista –, colocada por Lévi-Strauss e introduzida no Brasil pela leitura crítica de Maybury-Lewis, que tenha tido um verdadeiro impacto sobre os estudos antropológicos no país”²¹.

Viveiros de Castro, no artigo “**Une société réduite à sa plus simple expression...**” (2005), considera que a experiência de Lévi-Strauss em suas expedições pelo interior do Brasil entre os anos 1936 e 1938 “originou algumas das instituições fundadoras do estruturalismo”. Para o antropólogo brasileiro, foi no domínio dos estudos indígenas que a influência de Lévi-Strauss no Brasil se revelou mais forte e

²⁰ Para Lévi-Strauss, o dualismo, ou a “ideologia bipartite” das sociedades ameríndias, é uma maneira do pensamento simbólico criar um desequilíbrio fundamental entre dois termos colocados em oposição, que tornariam possível a intervenção de outros termos. Lévi-Strauss explica em **História e Etnologia** (p.23): “Designa-se pelo nome organização dualista um tipo de estrutura social encontrado com frequência na América, na Ásia e na Oceania, caracterizado pela divisão do grupo social – tribo, clã ou aldeia – em duas metades, cujos membros têm, uns com os outros, relações que podem ir da colaboração mais estreita a uma hostilidade latente, geralmente associando os dois tipos de comportamento. O objetivo das metades às vezes parece ser a regulamentação do casamento – são então chamadas exogâmicas. Às vezes, seu papel se limita a atividades religiosas, políticas, econômicas, cerimoniais ou simplesmente esportivas, ou ainda a apenas algumas dessas atividades. Em certos casos, a afiliação à metade é transmitida por linha materna; em outros, por linha paterna. A divisão em metades pode ou não coincidir com a organização clânica. Pode ser simples ou complexa, caso em que existem diversos pares de metades que se entrecortam, dotados de funções diferentes. Em suma, conhecem-se quase tantas formas de organização dualista quanto são os povos que as possuem”. Lévi-Strauss entende o dualismo como uma objetivação do pensamento selvagem. Ele implica sempre em uma dialética sutil e não é o simples arranjo de dois termos opostos por evidentes correspondências. Essa explicação sobre o caráter diático e triádico do pensamento indígena será retomada no Capítulo IV da tese, especialmente entre as páginas 199 e 215. Cf. Lévi-Strauss, C. As organizações dualistas existem? In: Claude Lévi-Strauss, **Antropologia estrutural**, p.168.

²¹ Peixoto, F. Lévi-Strauss à São Paulo: la ville et le terrain, p.91. No Brasil, outros intelectuais debruçaram-se, entre as décadas de 1960 e 1970, sobre a obra de Lévi-Strauss. Cada um deles abordou a antropologia estrutural sob um aspecto e com uma avaliação geral diferente. Elencamos os que consideramos os mais representativos: Costa Lima, L. **O estruturalismo de Lévi-Strauss**. Petrópolis: Vozes, 1968; Prado Júnior, C. **O estruturalismo de Lévi-Strauss [e] o marxismo de Louis Althusser**. São Paulo: Brasiliense, 1971; Lépine, C. **O inconsciente na antropologia de Lévi-Strauss**. São Paulo: Ática, 1979; Viveiros de Castro, E. **As categorias de sintagma e paradigma nas análises míticas de Claude Lévi-Strauss**. Revista Tempo Brasileiro, n. 32, 1973; Merquior, J. G. **A estética de Lévi-Strauss**. Trad. Juvenal Hahne Jr. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975 e, ainda, Merquior, J. G. **De Praga a Paris: o surgimento, a mudança e a dissolução da ideia estruturalista**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

mais determinante. Também para Viveiros de Castro, o estudo de Lévi-Strauss sobre as organizações dualistas merece destaque:

Do meu ponto de vista, a contribuição verdadeiramente revolucionária de Lévi-Strauss ao nosso campo de estudos se encontra no texto de 1956 sobre as organizações dualistas de *Antropologia estrutural*. Não é exagero dizer que esse texto admirável, no qual a sociedade bororo desempenha um papel central, está na origem de quase tudo o que é depois escrito de interessante na etnologia sulamericana. O próprio Lévi-Strauss retomará suas teses, tão importantes para ele, em seu último grande livro sobre os mitos, *História de Lince*, publicado em 1991²².

Segundo a interpretação de Viveiros de Castro, poderíamos distinguir na obra de Lévi-Strauss duas imagens da sociedade primitiva, representadas pelos Nambiquara e os Bororo. Os primeiros corresponderiam à imagem “da mônada consensual rousseauísta, que é também um organismo natural fundado em um equilíbrio demográfico e tecnológico”; os segundos seriam a representação do “cristal sociológico, expressão de uma geometria complexa de oposições, de inversões e correlações”. Assim, na avaliação de Viveiros de Castro, na mônada se inscreveriam a política e a moral do estruturalismo, ao passo que, no cristal, estariam inscritas sua estética e sua lógica. Mas essas imagens, alerta o intérprete brasileiro, não passam de miragens. Elas seriam uma espécie de nostalgia consciente de Lévi-Strauss por um tempo de ouro perdido, porém jamais existente, da espécie humana. Especialmente em relação aos Bororo – construtores de instituições sociais com densas tramas de reciprocidade, equilíbrios e de contrapontos –, Lévi-Strauss teria mostrado como “essa aparente simetria esconde, ou melhor, tenta conter, uma assimetria mais fundamental, a ‘concepção de um dualismo em perpétuo equilíbrio’, que marca todo o pensamento e toda a prática dos ameríndios”²³.

Os estudos antropológicos de Viveiros de Castro, sobretudo os que versam sobre o pensamento mítico dos povos amazônicos, são a expressão mais atual da retomada crítica da obra lévi-straussiana na antropologia brasileira. Para Viveiros de Castro, Lévi-Strauss teria sido o primeiro antropólogo a dar cidadania à realidade ameríndia, “permitindo ao pensamento indígena dialogar em pé de igualdade com a teoria antropológica ocidental, fazendo com que ela saísse do gueto no qual havia se fechado desde o século XVI”. Por essa razão, todo trabalho de etnologia indígena escrito a partir

²² Viveiros de Castro, E. “Une société réduite à sa plus simple expression...”, p.80.

²³ Viveiros de Castro, E. “Une société réduite à sa plus simple expression...”, p.80

da segunda metade do século XX teria como referência incontornável a obra de Lévi-Strauss, mesmo que fosse para polemizar com suas análises e avaliações.

Os anos passados em Nova York

O segundo momento do período americano de Lévi-Strauss se passou em outro cenário, muito diferente das terras tropicais brasileiras. Falamos do período de exílio de Lévi-Strauss em Nova York. Depois de seu retorno a Paris, em 1939, Lévi-Strauss percebeu que precisaria deixar novamente a França. O jovem antropólogo foi integrado ao programa da Fundação Rockefeller de salvamento dos intelectuais europeus ameaçados pelo nazismo. Graças à boa recepção de seu trabalho **Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens bororo** (1936), publicado pela revista francesa **Journal de la Société des Américanistes**²⁴, Lévi-Strauss foi convidado a integrar a New School for Social Research, em Nova York. Em março de 1941, recomeçou sua travessia em direção às terras do Novo Mundo a bordo do navio Capitaine-Paul-Lemerle, na companhia de mais de duzentos refugiados. No navio, encontrou André Breton e esse começo de amizade ajudou Lévi-Strauss a sobreviver a toda sorte de privações sofridas no transcorrer da viagem.

O período nova-iorquino do antropólogo parisiense foi marcado pelo entusiasmo, pelas amizades e passeios com os surrealistas e pelas descobertas dos estudos pioneiros de Jakobson na linguística. Durante os anos de guerra, Nova York era o centro que reunia grande parte dos intelectuais europeus exilados do Velho Mundo. Tomado pela efervescência da cidade, Lévi-Strauss alimentava sua reflexão com tudo o que via e ouvia, assimilando as novidades nas pesquisas e tendências das ciências humanas.

O contato com os surrealistas repercutiu nas reflexões posteriores de Lévi-Strauss sobre as relações entre os objetos, as obras de arte e os órgãos dos sentidos. Ele manteve relações cordiais com quase toda a colônia dos artistas surrealistas exilados: André Breton, Marcel Duchamp, Yves Tanguy, Max Ernst, Wifredo Lam, André Masson, o historiador da arte Georges Duthuit, o ensaísta Robert Lebel. Lévi-Strauss partilhava com os surrealistas uma maneira comum de ver os objetos. Uma das principais atividades a que se entregavam com prazer Lévi-Strauss, Breton, Max Ernst e

²⁴ Lévi-Strauss, C. Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens bororo. In : **Journal de la Société des Américanistes**, année 1936, Volume 28, Numéro 28-2, p. 269-304.

Duthuit era a aquisição de objetos de arte primitiva nas perambulações que faziam pela cidade. Juntos, descobriram a arte dos índios da Columbia Britânica, da costa noroeste do Pacífico. Essa paixão pelas obras de arte primitivas foi retomada por Lévi-Strauss em um livro que apareceu quase trinta anos mais tarde, **A via das máscaras** (1975). Lévi-Strauss e os surrealistas eram atraídos pelas qualidades sensíveis dos objetos fabricados pelos indígenas. Qualidades que estariam além, ou aquém, das tradições nas quais os objetos foram concebidos e da função que deveriam originariamente desempenhar.

De acordo com Bertholet, os surrealistas e Lévi-Strauss buscavam nos objetos um “casamento entre o estranhamento e a beleza, entre uma incoerência aparente e uma lógica secreta”²⁵. Com os surrealistas, Lévi-Strauss aprendeu também a fazer uso da técnica da bricolagem: “foi com os surrealistas que eu aprendi a não temer as aproximações abruptas e imprevistas como as que Max Ernst usou nas suas colagens. A influência é perceptível em *O pensamento selvagem*”²⁶. Contudo, na apreciação de Lévi-Strauss, os surrealistas exploravam o que havia de irracional no objeto para causar um efeito estético; enquanto que, na sua própria perspectiva, aquilo que havia de irracional nas obras de arte primitivas deveria ser submetido à análise racional, sem que o analista deixasse de ser suscetível à sua beleza.

Guiado pelos amigos Métraux e Lowie, Lévi-Strauss descobre a antropologia anglo-americana e conhece Franz Boas, Alfred Kroeber, Ralph Linton, Ruth Benedict e Margaret Mead. A antropologia feita nos Estados Unidos tinha uma longa tradição em trabalhos de campo, na recolha de informações feitas diretamente entre as sociedades indígenas. Formado pelos ensinamentos da sociologia francesa de Durkheim, o contato de Lévi-Strauss com a escola antropológica anglo-americana causou impacto no seu pensamento, especialmente no que diz respeito à atenção aos dados empíricos das sociedades estudadas:

Quando eu era estudante, no início de minha carreira, insurgiu-me contra a escola... enfim, contra Durkheim, porque na mesma época descobria a etnologia anglo-americana e, é claro, eu era especialmente sensível à diferença entre o teórico e pessoas que falavam de coisas que tinham ido ver em campo. Como eu mesmo tinha um grande gosto pela aventura, sentia-me mais

²⁵ Bertholet, D. **Claude Lévi-Strauss**, p.143.

²⁶ Lévi-Strauss, C; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.57.

próximo deles. Mas creio que, posteriormente, compreendi bem melhor e retornei, em grande parte, à tradição durkheimiana²⁷.

Foi provavelmente em 1941 que Lévi-Strauss começou a redação do texto **La vie familiale et sociale des Indiens nambikwara**. As repercussões da tradição etnológica empirista anglo-americana em seus trabalhos já se mostram evidentes: “Não encontraremos aqui um estudo exaustivo da vida e da sociedade Nambiquara. Pudemos partilhar somente da existência dos indígenas em seu período nômade, e isso é suficiente para limitar o alcance de nossa pesquisa”²⁸. Esse texto, também retomado de maneira resumida em **Tristes Trópicos** (1955), tinha o tamanho inicial de 130 páginas, ou seja, era grande demais para ser um artigo, mas sem elementos suficientes para se sustentar como um livro. Foi somente em 1948 que Lévi-Strauss conseguiu lhe dar uma utilidade. O texto foi publicado como tese complementar a tese principal, **As estruturas elementares do parentesco** (1949).

O estudo sobre os Nambiquara teria deixado Lévi-Strauss frustrado. Ele não conseguiu, segundo seu próprio testemunho, dar um tratamento rigoroso aos dados que havia reunido, pois não sabia como classificar e compreender os termos utilizados pelos Nambiquara para se referirem às suas relações de parentesco. Alexandre Koyré, filósofo, historiador da filosofia e do pensamento científico, no intuito de ajudar Lévi-Strauss a resolver esse problema, resolveu apresentá-lo ao seu ilustre compatriota, Roman Jakobson. O linguista também lecionava na Escola Livre de Altos Estudos de Nova York e Lévi-Strauss decidiu frequentar seus cursos com a ambição de aprender algo na linguística que o ajudasse a resolver os problemas metodológicos com os quais se via confrontado. Mas Jakobson ensinou a Lévi-Strauss algo completamente diferente do que esperava. Esse aprendizado teria sido muito mais decisivo para sua carreira: “Na época, eu era uma espécie de estruturalista ingênuo. Fazia estruturalismo sem sabê-lo. Jakobson revelou-me a existência de um corpo de doutrina já constituído numa disciplina: a linguística, que eu nunca tinha praticado. Para mim, foi uma iluminação”²⁹.

²⁷ Entrevista de Lévi-Strauss a Beatriz Perrone Moisés, intitulada Claude Lévi-Strauss, aos 90. In: **Revista de Antropologia**, número dedicado aos 90 anos de Lévi-Strauss, v.42. São Paulo: FFLCH-USP, 1999, p.15.

²⁸ Lévi-Strauss. C. **Tristes Trópicos**, p.3.

²⁹ Lévi-Strauss, C. **De perto e de longe**, p.66. Debaene e Keck explicam da seguinte maneira o aprendizado de Lévi-Strauss da fonologia de Jakobson: “Ao iniciá-lo [Lévi-Strauss] na linguística estrutural, Jakobson forneceu os princípios para compreender e classificar os fenômenos do parentesco: primeiro, como fenômenos linguísticos, eles obedeceriam a regras inconscientes para os atores, mas objetivas e passíveis de um estudo rigoroso; em seguida, como sons da língua, os elementos de um

Desde o início do século XX, a linguística passou por uma série de revoluções. A virada epistemológica começou com Ferdinand Saussure. Por oposição à ideia da língua como uma espécie de organismo vivo dependente de um ambiente e de uma história para se desenvolver, Saussure propôs que ela fosse definida como um conjunto de relações em que cada um dos termos teria seu valor determinado em relação aos outros. A fonologia de Jakobson e Troubetzkoy desenvolveu e sistematizou a virada promovida por Saussure: a língua passou a ser entendida como um sistema composto de elementos com relações entre si e subordinados a certas regras. “Em vez de se deixar perder na multiplicidade dos termos, o pesquisador deve considerar as relações mais simples e mais inteligíveis que os unem”³⁰, tal foi o princípio da linguística estrutural que mais impactou Lévi-Strauss nesse primeiro contato com Jakobson.

No final de 1947, Lévi-Strauss retornou definitivamente a Paris e, no ano seguinte, defendeu sua tese com os textos **As Estruturas elementares do parentesco** (tese principal) e **La vie familiale et sociale des Indiens nambikwara** (tese complementar). Se levarmos em conta as repercussões da experiência norte-americana nos anos de formação do seu pensamento, poderemos dizer, grosso modo, que, em **As Estruturas elementares do parentesco** (1949), Lévi-Strauss combinou de uma maneira original os ensinamentos da escola anglo-americana (estudar até a exaustão os dados empíricos) e o método da fonologia de Jakobson e Troubetzkoy (estudar as relações que unem os termos fundamentais de um sistema).

Em sua tese, Lévi-Strauss propôs uma nova interpretação para o velho problema da proibição do incesto, colocando em xeque as questões teóricas de fundo da própria antropologia. Seu argumento central acerca da proibição do incesto é o da necessidade de considerar esse fenômeno não de um ponto de vista negativo, mas positivo. A proibição do incesto, na perspectiva lévi-straussiana, deveria ser entendida como uma regra positiva que asseguraria a troca de mulheres para fora de seu grupo parental.

Debaene, Keck e Bertholet, entre outros comentadores, consideram que Lévi-Strauss seja, além de tributário, o herdeiro mais proeminente da antropologia

sistema não possuem significação intrínseca: esta última viria da posição que eles ocupam nesse sistema; enfim, e como consequência, como quando se analisa os fenômenos, convém considerar os termos de parentesco não em si mesmos, mas sim as diferenças entre as relações que os unem ou os opõem e, ao mesmo tempo, a sua contribuição à função da comunicação. Debaene, V ; Keck, F. Claude **Lévi-Strauss. L’homme au regard éloigné**, p.49.

³⁰ Lévi-Strauss, C. As lições da linguística. In: Lévi-Strauss, C. **O olhar distanciado**. Trad. Carmem de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 2010, p.206.

boasiana³¹. A obsessão de Boas, como a de Lévi-Strauss, pelos detalhes dos dados empíricos da vida cotidiana dos povos indígenas nunca foi incompatível com o seu reiterado objetivo de fazer da antropologia uma verdadeira ciência do homem. Michael E. Harkin, antropólogo estadunidense, em seu artigo **Lévi-Strauss en Amérique. L'«indigénisation» du structuralisme** (2004), faz uma análise da recepção do pensamento de Lévi-Strauss na antropologia dos Estados Unidos a partir da relação entre este último e Boas. Embora não omita importantes divergências entre os dois autores, Harkin considera que esses dois ilustres antropólogos americanistas possuem importantes acordos quanto à formulação de problemas antropológicos e à abordagem de seus objetos. As afinidades entre Lévi-Strauss e Boas seriam suficientes, segundo Harkin, para contrapor os seus trabalhos aos produzidos pelos antropólogos britânicos, especialmente aqueles ligados à escola funcionalista de Malinowski. As principais convergências apontadas por Harkin entre os trabalhos de Lévi-Strauss e Boas são: a primazia que ambos conferiam aos textos (a ideia de que os estudos textuais poderiam servir de modelo para o estudo de outros tipos de produção cultural, a exemplo dos rituais e crenças); a relação de distanciamento entre o antropólogo e os povos que são objeto de seu estudo; a maneira como ambos lidavam com o problema da história e da mudança nos estudos culturais (ao colocarem, cada um a seu modo, a história como um determinante exterior à cultura); e o interesse de ambos em fazer da etnologia uma espécie de psicologia, o que quer dizer que tanto Lévi-Strauss quanto Boas tinham o objetivo de chegar até as estruturas inconscientes da vida mental humana (segundo Harkin, para Lévi-Strauss essa última questão se torna de fato central, mas, em Boas, ela não chegou a ganhar um papel determinante em seus trabalhos). Assim, de acordo com o comentador estadunidense, de um ponto de vista boasiano, “Lévi-Strauss poderia ser aceito como um colega um pouco heterodoxo, mas ligado à tradição americanista”³², da qual o próprio Boas seria um importante representante.

³¹ A esse propósito, costuma-se citar o simbolismo da cena – um jantar com diversos colegas de profissão na casa de Boas –, em que Lévi-Strauss presencia a morte do célebre anfitrião: “Triste destino. Ao assistir a morte de um monstro sagrado da antropologia, Lévi-Strauss não foi certamente insensível ao estimar o valor simbólico da cena. Rivet era idoso, as outras pessoas presentes estavam em idade madura e se dedicavam de longa data à carreira. Ele, contudo, parecia um iniciante, com trinta e quatro anos. Lévi-Strauss não foi uma simples testemunha da cena. Boas estava sentado a seu lado; morreu praticamente em seus braços. Esse privilégio conferido pelas circunstâncias é uma forma de investidura. Ele é, senão o herdeiro, ao menos aquele que será obrigado a se colocar à altura de seu antecessor”. In: Bertholet, D. **Claude Lévi-Strauss**, p.149.

³² Harkin, M.E. Lévi-Strauss en Amérique. L'«indigénisation» du structuralisme. In: Izard, M (org). **Lévi-Strauss**, p.398-397. Em entrevista a Didier Eribon, Lévi-Strauss reitera a importância da abordagem “psicológica” dos trabalhos de Boas: “Boas foi, igualmente, um dos primeiros – uma vez escrevi que foi

Segundo Harkin, a antropologia estadunidense da segunda metade do século XX se afastou, em larga medida, do paradigma boasiano, sofrendo muitas influências externas, notadamente do que se fazia na Grã-Bretanha. Porém, mesmo que de maneira moderada, os trabalhos de Lévi-Strauss repercutiram de modo determinante nos trabalhos de importantes nomes da antropologia nos Estados Unidos. Harkin decidiu selecionar quatro domínios diferentes da recepção de Lévi-Strauss na antropologia e, para cada um deles, destacou um autor que considerou particularmente representativo. Os quatro domínios e os quatro autores estudados por Harkin são: a praxiologia (Marshall Sahlins), a etnografia hermenêutica (Clifford Geertz), o parentesco (David Schneider) e a análise textual (Dell Hymes). Marshall Sahlins estabelece uma relação positiva com o estruturalismo lévi-straussiano, Clifford Geertz teria mantido, por sua vez, uma relação negativa, enquanto que os outros dois, David Schneider e Dell Hymes, possuiriam opiniões que oscilariam entre as análises dos dois primeiros. Escolhemos, nesse trabalho, destacar apenas o exame que Harkin faz da recepção do pensamento lévi-straussiano na obra de Marshall Sahlins, especialmente porque François Hartog e outros autores interessados nas relações entre história e antropologia usam o trabalho de Sahlins como uma ponte de diálogo entre o pensamento de Lévi-Strauss e a história.

Sahlins assistiu aos seminários de Lévi-Strauss no Collège de France entre 1967 e 1968, quando já era um antropólogo reconhecido e professor da universidade de Michigan. Logo na década de 1970, começou a lecionar na universidade de Chicago e escreveu **Stone Age Economics** (1972), uma reflexão sobre os principais temas da antropologia econômica nos Estados Unidos. Segundo Harkin, naquele momento, Sahlins se dizia adepto das interpretações do materialismo histórico e seus colegas estadunidenses não entendiam como ele poderia reivindicar afinidades com a antropologia estrutural: “um grande número de colegas constataavam com surpresa que ele foi fortemente influenciado por Lévi-Strauss, considerado comumente como um idealista ou um intelectualista”³³. Na apreciação de Harkin, a ideia de Lévi-Strauss de que “a atividade intelectual é inseparável da organização da vida material” também foi explorada por Sahlins em **Cultura e Razão Prática** (1976). Segundo a interpretação de

Saussure, mas na realidade Saussure não falou sobre isso, deduz-se indiretamente de sua obra – a insistir sobre um fato essencial para as ciências humanas: as leis da linguagem funcionam no nível do inconsciente, fora do controle dos sujeitos que falam, o que permite estudá-las como fenômenos objetivos, representativos, como tal, de outros fatos sociais. Boas enunciou esse princípio capital, em 1911, no seu com justiça famoso prefácio ao *Handbook of America Indian Languages*”. In: Lévi-Strauss, C; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.63.

³³ Harkin, M.E. Lévi-Strauss en Amérique. L’«indigénisation» du structuralisme, p.399.

Harkin, Sahlins entenderia a ordem cultural como um dos subconjuntos possíveis de um dado conjunto de circunstâncias materiais. Assim, a razão prática, de acordo com Sahlins, deveria ser entendida como um produto da cultura, mesmo que as pessoas estabeleçam, por meio dela, um laço privilegiado com a natureza. Essa chave interpretativa valeria para estudar o comportamento do homem tanto nas sociedades ditas selvagens, quanto nas sociedades ocidentais.

Os estudos realizados por Sahlins assumem, de acordo com Harkin, uma importante afinidade com a antropologia estrutural de Lévi-Strauss:

De fato, o caminho seguido por Sahlins é perfeitamente lógico. Sua primeira crítica ao determinismo econômico já se apoiava na incidência da ordem cultural sobre a vida prática. Contrariamente a muitos de seus colegas americanos que comumente consideravam a cultura como um epifenômeno de fatores materiais ou ecológicos, Sahlins demonstra que a razão utilitária é produto de uma ordem cultural, não somente nas culturas “exóticas” estudadas pelos antropólogos, mas também em nossas sociedades³⁴.

Por fim, Harkin trata dos trabalhos de Sahlins que visavam conjugar antropologia e história nas análises da vida social das sociedades indígenas. Os estudos mais representativos da “antropologia da história”, abordagem proposta por Sahlins, seriam, de acordo com Harkin, os livros **Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história das ilhas Sandwich** (1981), **Ilhas de história** (1985) e **Como pensam os “nativos”: sobre o Capitão Cook, por exemplo** (1995).

A noção de estrutura da conjuntura concebida por Sahlins, segundo o intérprete estadunidense, teria o objetivo de conservar a ideia de “estrutura e continuidade cultural”, incluindo na análise a “práxis e a contingência”. Mas, ainda de acordo com Harkin, esse mérito seria todo de Sahlins, que conseguiu aplicar as ideias gerais estruturalistas em uma explicação histórica do reinado divino havaiano, em particular nos acontecimentos relativos à chegada do capitão Cook. As análises promovidas pela antropologia da história de Sahlins estariam, desse modo, muito “além da discussão abstrata na qual Lévi-Strauss se engajou no contexto de seu debate com Sartre”³⁵, pondera Harkin.

³⁴ Harkin, M.E. Lévi-Strauss en Amérique. L’«indigénisation» du structuralisme, p.399.

³⁵ Harkin, M.E. Lévi-Strauss en Amérique. L’«indigénisation» du structuralisme, p.399.

Os trabalhos de Sahlins permitiriam explicar a transformação da vida cultural das sociedades das ilhas do Grande Pacífico. Harkin sublinha ainda que, apesar de Sahlins fazer uso do termo “transformação” – empregado amplamente por Lévi-Strauss nas suas análises sobre a mitologia ameríndia –, ele ganharia, nos trabalhos do autor de **Ilhas de história** (1985), “um sentido muito distante de sua significação linguística e estruturalista”. Ao estudar as transformações culturais, Sahlins não teria demonstrado “a permanência das estruturas, nem a sua fragilidade (como nas sociedades ‘frias’ de Lévi-Strauss), mas, sobretudo, sua realização em um contexto histórico, pois elas pertencem ao pragmatismo da vida cotidiana”. Em outras palavras, segundo Harkin, para aplicar as ideias estruturalistas em uma análise que correspondesse à perspectiva da antropologia da história, Sahlins supostamente teria se afastado do próprio estruturalismo lévi-straussiano.

Para Harkin, a antropologia da história de Sahlins teria alcançado êxito ao relacionar, na análise, antropologia e história, apesar de se inspirar nas ideias de Lévi-Strauss sobre o papel da mudança na vida das sociedades ditas primitivas. Harkin considera que o modo como Lévi-Strauss interpreta a mudança em seus escritos estaria fadado a “uma discussão abstrata”, muito afastada daquilo que realmente deveria interessar o analista: os dados pertencentes ao “pragmatismo da vida cotidiana”, ao comportamento dos agentes históricos e seus contextos. Na avaliação de Harkin, a noção de estrutura da conjuntura concebida por Sahlins superaria os erros cometidos pela antropologia estrutural em relação à história, pois reintegraria na análise a ideia de contingência e a importância da ação dos agentes históricos sobre os fatos da cultura.

De fato, é por meio da noção de estrutura da conjuntura proposta por Sahlins que Hartog procura instaurar um diálogo entre história e antropologia em seu livro **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps** (2003)³⁶. Mas, ao contrário da conclusão de Harkin, Hartog mostra o quanto o trabalho de Sahlins é tributário da antropologia estrutural, sobretudo quando o autor de **Ilhas de história** (1985) procura caracterizar a história dessas ilhas, ou, mais propriamente, a experiência que aqueles povos têm da história. O modo como as populações vivem, fazem e contam sua história. Sahlins classifica a história concebida pelos povos das ilhas do Havaí, Fiji e Nova Zelândia de “história heroica”. Como veremos detalhadamente no capítulo V, essa caracterização de Sahlins, “a história heroica”, foi possível porque Lévi-Strauss, por

³⁶ Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**. Paris: Editions du Seuil, 2003, p.18.

meio da distinção entre sociedades quentes e frias, promoveu um debate importante no interior das ciências humanas sobre os modos diferentes das sociedades reagirem à história.

O balanço final de Harkin é o de que a recepção do pensamento de Lévi-Strauss na antropologia estadunidense foi muito moderada, notadamente por conta das diferenças entre o que era feito nessa disciplina em terras francesas e em terras americanas. Porém, a filiação de Lévi-Strauss à antropologia americanista pôde favorecer sua relativa aceitação nos Estados Unidos, o que quase não ocorreu na Grã-Bretanha, por exemplo. Esse fato explicaria o motivo pelo qual muitos aspectos do pensamento de Lévi-Strauss impregnaram o discurso da antropologia estadunidense como uma “ciência normal” (Harkin usa essa expressão no sentido que lhe foi atribuído por Thomas Kuhn).

Ainda que Harkin sublinhe que dificilmente um antropólogo estadunidense contemporâneo reivindique uma filiação ao estruturalismo em suas análises, ele também considera inegável que o debate com o pensamento de Lévi-Strauss foi um capítulo importante da história da antropologia estadunidense. Seja porque Lévi-Strauss ainda é considerado o herdeiro mais ilustre dos ensinamentos de Boas, seja porque os estudos da antropologia estrutural colocaram para a disciplina problemas que seus pares não puderam deixar de responder.

2. O terceiro humanismo lévi-straussiano

Os textos de Claude Lévi-Strauss sobre as sociedades indígenas contemporâneas foram concebidos no momento em que o mundo vivia a era das descolonizações do período pós-guerra. As nações europeias perdiam suas antigas colônias graças à luta dos povos nos continentes africano e asiático por soberania e liberdade. Se, de um lado, parece ser evidente circunscrever boa parte da produção intelectual de Claude Lévi-Strauss nesse período turbulento da história política europeia, de outro, a crítica lévi-straussiana ao eurocentrismo ganha maior inteligibilidade se a contextualizarmos na preocupação do autor em criar instrumentos analíticos adequados para compreender as sociedades julgadas até então inferiores pelo pensamento ocidental. Os povos sem escrita, aqueles que não utilizavam as categorias forjadas pela ciência para pensar a vida física, social e natural, se tornaram a fonte privilegiada a partir da qual Lévi-Strauss pôde elaborar diversos problemas para o conjunto das ciências sociais e humanas.

Os estudos de Lévi-Strauss são uma crítica vinda do coração europeu a um longuíssimo período no qual o Velho Continente não foi o mais virtuoso dos protagonistas e, ao mesmo tempo, um projeto que visava estabelecer novas bases para o conhecimento de seu principal objeto, o homem. Certamente esses dois movimentos estão associados. Assentada no que o próprio Lévi-Strauss denominou de terceiro humanismo, aquele que concebe que todos os homens pensam igualmente bem, a antropologia estrutural tinha o objetivo de elaborar uma explicação total da vida cultural. Nas palavras do autor: “A etnologia – ou a antropologia, como se prefere dizer presentemente – assume o homem como objeto de estudo, mas difere das outras ciências humanas por aspirar a compreender o seu objeto nas suas manifestações mais diversas”³⁷.

Em diferentes momentos de sua obra, Lévi-Strauss fala sobre sua escolha de se afastar do conjunto de referências vindo das civilizações consideradas o berço do pensamento ocidental, a exemplo da Grécia e Roma antigas. A Lévi-Strauss interessava, sobretudo, compreender as sociedades que até então a ciência entendia serem de natureza distinta das sociedades ocidentais. Por meio do estudo das sociedades ditas primitivas, pretendeu questionar as ideias que o homem ocidental tem da sua própria história, das circunstâncias que o levaram a ser o que ele é. Essa tentativa faz parte do projeto lévi-straussiano “de levar o humanismo a alcançar a medida da humanidade”³⁸. O empreendimento humanista da antropologia estrutural consistia na ideia de que é necessário compreender o homem pela totalidade de suas experiências e de suas realizações, o que deveria envolver todas as sociedades que existem ou existiram no planeta, e não apenas as sociedades com as quais os homens ocidentais se identificam.

Em **Os três humanismos** (1956), Lévi-Strauss chama de “humanismo” a tendência geral dos grupos humanos de se pensarem a partir de grupos estrangeiros. Essa maneira de refletir sobre si mesmo, tendo como referência o outro, deveria conduzir os homens a um deslocamento em relação a sua própria cultura. Os pensadores do Renascimento, segundo Lévi-Strauss, já teriam encontrado na Antiguidade um meio de colocar sua cultura em perspectiva, “confrontando as concepções contemporâneas com as de outras épocas e lugares”. Desse modo, em certa medida, deveriam mesmo existir diversas afinidades entre a cultura clássica e a etnografia do século XX. Porém, o

³⁷ Lévi-Strauss, C. O Etnólogo Perante a Condição Humana. In: Lévi-Strauss, C. **O olhar distanciado**, p.51.

³⁸ Lévi-Strauss, C. O campo da antropologia, p.39.

que mais importa para se chegar a uma compreensão do humanismo lévi-straussiano, é entender o que marca a diferença entre o empreendimento clássico e o da antropologia estrutural. No mundo do Renascimento, o universo humano “está circunscrito pelos limites da bacia mediterrânea”³⁹. Já no século XX, a etnografia passou a refletir sobre o conjunto das populações não-ocidentais que habitam ou habitaram o planeta, o que levantou questões novas, que criaram novos objetos e novos problemas.

Lévi-Strauss escolheu estudar os povos ditos primitivos e, como apontou Hartog, nessa investigação, ele decretou “um adeus ao mundo Antigo e ao seu humanismo confinado”⁴⁰. Essa escolha de Lévi-Strauss tem um fundamento filosófico e faz parte da história do humanismo, que, segundo ele, seria dividida em três etapas diferentes. A primeira delas dataria do fim da Idade Média e início do Renascimento, quando a Antiguidade greco-romana foi redescoberta. A segunda etapa corresponderia aos séculos XVIII e XIX, nos quais o humanismo estaria colado à expansão geográfica e ao processo colonial. Pensadores como Rousseau e Diderot passaram então a refletir sobre as civilizações distantes do Oriente Médio e do Extremo Oriente, a exemplo da Índia e da China. Assim, de um lado, o humanismo do Renascimento teria sido aristocrático por ser restrito em relação ao seu objeto e aos seus beneficiários, os quais teriam formado uma classe privilegiada. De outro, o humanismo do século XIX seria burguês, na medida em que se encontrava “ligado aos interesses industriais e comerciais que lhe serviam de apoio”⁴¹.

O terceiro e último humanismo seria então aquele representado pela antropologia estrutural, cujo principal interesse se concentra nas últimas civilizações desdenhadas pelo homem ocidental. Lévi-Strauss considera que essa terceira etapa do humanismo seria a última porque “o homem não terá mais nada para descobrir sobre si mesmo, ao menos em extensão (já que existe uma outra pesquisa, esta em profundidade, da qual ainda estamos longe de atingir o âmago)”. Isto quer dizer que, do ponto de vista das investigações possíveis de ser empreendidas por meio das observações e análises das diferenças culturais, o estudo das sociedades indígenas encerraria o campo de possibilidades investigativas do humanismo, já que este é finito por existir um número

³⁹ Lévi-Strauss, C. Os três humanismos. Trad. Chaim Samuel Katz. In: Antropologia estrutural dois, p.278.

⁴⁰ Hartog, F. O olhar distanciado. Lévi-Strauss e a história. Trad. Temístocles Cezar. In: **Revista Topoi**, v. 7, n. 12, jan.-jun. 2006 p.16. Ou no original: Hartog, F. Le regard éloigné: Lévi-Strauss et l’histoire. In : Izard, M. (org). Claude Lévi-Strauss. Paris: L’Herne, 2004, p.313.

⁴¹ Lévi-Strauss, C. Os três humanismos, p.279.

finito de sociedades e civilizações. Entretanto, em profundidade, pelos mecanismos que podem levar à compreensão do homem por dentro (sua subjetividade), Lévi-Strauss diz que ainda estamos longe de chegar ao final das investigações.

Lévi-Strauss estabelece uma linha de continuidade entre as reflexões da antropologia estrutural e o pensamento de autores do Renascimento e dos séculos XVIII e XIX, dedicados a pensar sua própria sociedade a partir da comparação com sociedades distantes, seja no tempo, como é o caso dos primeiros, seja no espaço, como é o caso dos segundos. Lévi-Strauss se inscreve na tradição do pensamento clássico e moderno sem deixar de apontar, contudo, uma importante diferença da antropologia estrutural em relação aos seus predecessores. Para o pensamento lévi-straussiano, não existiria diferença *qualitativa* entre o modo como os povos ditos selvagens elaboram seu conhecimento do mundo e o modo como a ciência ocidental o faz.

Talvez um dos aspectos mais importantes do terceiro humanismo lévi-straussiano para as ciências humanas seja seu interesse por civilizações que necessariamente colocam novos problemas para seus investigadores. Por não possuírem escrita, “elas [as sociedades indígenas] não fornecem documentos escritos; e como seu nível técnico é, geralmente, muito baixo, a maioria não deixou monumentos figurados”. Assim, pelas particularidades de seu próprio objeto de análise, os etnólogos precisariam dispor de novos meios de investigação. Para penetrar nas sociedades indígenas, o antropólogo, segundo Lévi-Strauss, recorreria a dados exteriores a estas sociedades, a exemplo dos conhecimentos da antropologia física, da pré-história e da tecnologia, e, ao mesmo tempo, ele necessitaria partilhar sua própria existência com o grupo. Por essa razão, Lévi-Strauss considera que etnologia deveria se servir de todos os domínios do saber em sua investigação (as ciências humanas e naturais), uma vez que ela tentaria apreender as sociedades que estuda em sua totalidade. Lévi-Strauss acrescenta ainda que esses novos meios de averiguação forjados pelos etnólogos para explicar o conjunto das manifestações culturais das sociedades ditas primitivas também poderiam ser aplicados proveitosamente “ao estudo de todas as outras sociedades, inclusive a nossa”⁴². Assim, a etnologia, por se consagrar ao estudo de sociedades jamais antes compreendidas pelas ciências humanas, poderia produzir instrumentos também inéditos de investigação da vida social, os quais poderiam ser aproveitados nos estudos de todas as outras sociedades.

⁴² Lévi-Strauss, C. Os três humanismos, p.279.

Do nosso ponto de vista, o terceiro humanismo professado por Lévi-Strauss visava a recolocar os outros humanismos que o precederam, o do Renascimento e dos séculos XVIII e XIX, no panteão dos acontecimentos que tornaram possíveis as ciências do homem. Lévi-Strauss abandonou as referências clássicas e modernas do humanismo para livrar-se do que ainda restaria como obstáculo para o pleno conhecimento do homem pelo homem. Ele queria superar os erros que teriam sido cometidos pelos pensadores do Renascimento e do humanismo exótico dos séculos XVIII e XIX em suas análises sobre as sociedades estrangeiras. O terceiro humanismo lévi-straussiano apresentaria então uma virada duplamente universal em relação aos dois humanismos que o precederam. De um lado, a etnologia passaria a se interessar pela totalidade das sociedades não-ocidentais que habitavam o planeta, de outro, deveria conceber as manifestações culturais observadas nestas sociedades com o mesmo interesse que historiadores e sociólogos quando do estudo das sociedades ocidentais. Em outras palavras, para a antropologia estrutural, o estudo das sociedades ditas primitivas não deveria servir, como ocorrera anteriormente, para que o pensamento ocidental as colocasse em um lugar hierarquicamente inferior em relação ao ocupado pelas sociedades ditas civilizadas:

Procurando sua inspiração no cerne das sociedades mais humildes e mais desprezadas, [a antropologia] proclama que nada de humano poderia ser estranho ao homem, e funda assim um humanismo democrático que se opõe aos que o precederam: criados para privilegiados, a partir de civilizações privilegiadas. E mobilizando métodos e técnicas tomados de empréstimo a todas as ciências, para fazê-los servir ao conhecimento do homem, a etnologia clama pela reconciliação do homem e da natureza, num humanismo generalizado.⁴³

Esse humanismo aberto, democrático e universal, apresentado como uma conquista dos estudos etnológicos, marca, segundo Merleau-Ponty, o pensamento de Lévi-Strauss na história das ciências humanas do século XX como “uma grande tentativa intelectual” que procura estabelecer um terreno de inteligibilidade comum para o homem “selvagem” e o “civilizado”. Merleau-Ponty acrescenta ainda que Lévi-Strauss não quer dar razão ao homem primitivo por oposição ao pensamento civilizado,

⁴³ Lévi-Strauss, C. Os três humanismos, p.280.

mas sim conduzir as investigações sobre o homem de modo que ambos possam ser compreendidos “sem reduções ou transposições temerárias”⁴⁴.

Antes do surgimento da antropologia estrutural, segundo Lévi-Strauss, o homem dito “primitivo” teria sido tratado de duas maneiras equivocadas pelo pensamento ocidental, inclusive do ponto de vista dos estudos etnológicos. Ou o pensamento do homem selvagem era compreendido como inferior – a exemplo dos trabalhos de Malinowski, que imputavam aos povos ditos primitivos um pensamento que seria determinado pelas necessidades mais simples da vida, como a luta pela subsistência ou a satisfação das pulsões sexuais – ou se considerava que o homem primitivo teria um pensamento fundamentalmente diferente daquele do homem ocidental – a exemplo do que dizia Lévy-Bruhl, considerando que o pensamento selvagem era completamente determinado pelas representações místicas e emocionais.

Consideramos que a diferença essencial entre as ideias de Lévi-Strauss e as de seus colegas Malinowski e Lévy-Bruhl é o fato de que o primeiro assegura que o homem sempre pensou igualmente bem e que não existe diferença qualitativa entre a vida mental dos povos ditos primitivos e a das sociedades ditas civilizadas:

Ora, o que eu tenho tentado mostrar é que de facto o pensamento dos povos sem escrita é (ou pode ser, em muitas circunstâncias), por um lado, um pensamento desinteressado – e isto representa uma diferença relativamente a Malinowski – e, por outro lado, um pensamento intelectual – o que é uma diferença em relação a Lévy-Bruhl.⁴⁵

Para Lévi-Strauss, o traço fundamental de igualdade entre os homens, aquilo que daria unidade à imensa diversidade das formas culturais, seria alguns aspectos constitutivos do pensamento de todo e qualquer homem, “primitivo” ou “civilizado”. Essa mudança no modo de conceber a vida mental humana e suas diferentes manifestações em diversos planos da cultura nos autoriza a colocar o pensamento de Claude Lévi-Strauss como ponto de inflexão na história das ciências humanas do século XX. Pois, a partir das ideias de seu terceiro humanismo, Lévi-Strauss operou um deslocamento da maneira pela qual o pensamento ocidental compreendia as sociedades sem escrita. Por essa razão, Merleau-Ponty considera que o estudo do pensamento

⁴⁴ Merleau-Ponty, M. De Mauss a Lévi-Strauss. In: **Os Pensadores (volume XLI)**. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Editora Abril, 1975, p.393.

⁴⁵ Lévi-Strauss, C. Pensamento “Primitivo” e Mente “Civilizada”. Lévi-Strauss, C. In: **Mito e significado**. Trad. António Marques Bessa Lisboa: Edições 70, 2007, p.28.

primitivo, realizado pela antropologia estrutural, marcaria a possibilidade de o espírito ocidental alargar a sua própria razão, pois apreenderia formas de pensamento que lhe pertencem, mas que eram ignoradas.

Como aponta Marilena Chauí na nota que apresenta ao público brasileiro a tradução do texto de Merleau-Ponty, **De Mauss a Lévi-Strauss** (1960), as proposições teóricas e epistemológicas do pensamento lévi-straussiano continham as esperanças que Merleau-Ponty nutria para ultrapassar as dicotomias nas quais a filosofia ocidental estaria alicerçada desde Descartes, quais sejam, “a dicotomia coisa-consciência, sujeito-objeto”⁴⁶. Merleau-Ponty considerava, assim, que o pensamento ocidental, depois de Descartes, teria concebido dois sentidos antinômicos para a palavra existência: “Há dois e somente dois sentidos para a palavra existir: existe-se como coisa ou existe-se como consciência”⁴⁷. Essa divisão entre coisa e consciência, objetivo e subjetivo, fundamentaria as tradições investigativas na ciência e na filosofia:

Enquanto a filosofia começa por uma reforma do intelecto [a consciência], portanto pelo subjetivo, a ciência começa afirmando que os embaraços da experiência ingênua só poderão ser desfeitos se admitirmos que nossas relações imediatas com as coisas e com os outros são desprovidas de veracidade, pois a verdade se encontra naquilo que é objetivo. Em outras palavras, naquilo que a observação e a experimentação determinam como núcleo positivo e real das coisas, depois de purificá-las dos aspectos qualitativos com que se apresentam no vivido⁴⁸.

Segundo Chauí, a filosofia ocidental, na perspectiva de Merleau-Ponty, estaria assentada na investigação da consciência, na interioridade e subjetividade do homem, ao passo que as ciências teriam se dedicado à investigação do real. Para Chauí, essa dicotomia, estabelecida e em vigor no pensamento ocidental, se desdobraria a partir da seguinte interrogação: a verdade é propriedade das ideias ou das coisas? Chauí considera que “a filosofia tenderá para a primeira alternativa; a ciência, para a segunda”⁴⁹. Para Merleau-Ponty, assim como para Chauí, as reflexões promovidas pela antropologia estrutural poderiam auxiliar filósofos e cientistas a estabelecer relações de complementaridade onde o pensamento ocidental teria sempre visto pares dicotômicos.

⁴⁶ Merleau-Ponty, M. *De Mauss a Lévi-Strauss*, p.381.

⁴⁷ Merleau-Ponty, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1945, p.231.

⁴⁸ Chauí, M. A noção de estrutura em Merleau-Ponty. In: Chauí, M. **Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 203.

⁴⁹ Chauí, M. A noção de estrutura em Merleau-Ponty, p. 203.

3. A relação de complementaridade entre o sensível e o inteligível

Ao afirmar a equivalência qualitativa entre as operações engendradas pelo pensamento simbólico e pelo pensamento científico, Lévi-Strauss propôs uma revisão do papel desempenhado pelos órgãos dos sentidos na faculdade humana de conhecer. Mais precisamente, Lévi-Strauss acreditava que havia uma relação de complementaridade entre os órgãos dos sentidos e a razão no processo de compreensão do mundo. Ao contrário do que afirma a tradição hegemônica da epistemologia ocidental, a obra de Gaston Bachelard e de seus discípulos, Lévi-Strauss julgava que os órgãos dos sentidos poderiam participar do processo de conhecimento sem, *necessariamente*, induzir o pensamento humano ao erro. Para Lévi-Strauss, o pensamento simbólico era a comprovação de que “as categorias empíricas, como as de cru e de cozido, de fresco e de podre, de molhado e de queimado etc. (...) podem servir como ferramentas conceituais para isolar noções abstratas e encadeá-las em proposições”⁵⁰. O pensamento simbólico deveria ter, portanto, a sua dignidade assegurada nos quadros da própria razão.

Em **O pensamento selvagem** (1962), Lévi-Strauss defende que devem existir dois modos diferentes, ou dois níveis estratégicos, de abordagem da natureza pelo conhecimento. Em um desses níveis, relativo ao pensamento simbólico, as operações mentais atuam de modo ajustado à percepção. Em outro nível, que corresponderia à ciência moderna, o pensamento operaria de modo deslocado da percepção, o que significaria dizer que ele buscaria se ajustar de maneira cada vez mais consciente ao nível da razão. Assim, para Lévi-Strauss, há duas maneiras de conhecer as propriedades das coisas, uma próxima da intuição sensível, o caminho percorrido pelo pensamento selvagem, e outra mais distanciada, via trilhada pelas ciências modernas.

Mas é evidente que, por operar em um nível distinto ao das ciências, o pensamento simbólico alcançaria resultados diferentes daqueles a elas prometidos. Mesmo assim, seus resultados não poderiam ser considerados menos reais. Isso se explicaria essencialmente pelo fato de que o princípio fundamental que regeria o pensamento simbólico e o pensamento científico seria o princípio do determinismo, o princípio da causalidade. Desse modo, para Lévi-Strauss, alguns resultados obtidos pelo

⁵⁰ Lévi-Strauss, C. **O cru e o cozido** (Mitológicas v.1). Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, p.19.

pensamento simbólico seriam tão satisfatórios quanto os conquistados pelas ciências modernas. Primeiro porque, segundo Lévi-Strauss, as ordenações verdadeiras dos fenômenos seriam de número finito. Uma tentativa de ordenação estaria sujeita a encontrar a ordenação verdadeira. Segundo, porque o pensamento simbólico, justamente por operar de modo ajustado à percepção, aos dados sensíveis das coisas, poderia levar até o caminho de suas propriedades. Para Lévi-Strauss, é perfeitamente possível que uma classificação no nível das propriedades sensíveis possa ser uma etapa em direção a uma ordem racional. Com a intenção de comprovar seu ponto de vista, ele lança o argumento de que existem relações entre objetos do mundo sensível que já haviam sido descobertas pela intuição humana, já haviam sido agrupadas pelo sentimento estético, muito antes das ciências terem conseguido achar uma explicação para elas. Lévi-Strauss cita o caso da relação entre a cereja selvagem, a canela, a baunilha e o vinho de Xerez, que formariam um grupo não mais apenas sensível, mas também inteligível, graças às descobertas da química moderna, quando esclareceu que todos esses elementos possuem afinidade por conterem aldeído. Ao generalizar essa relação possível entre as qualidades sensíveis (qualidades secundárias) e as propriedades (qualidades primeiras) das coisas, mesmo sem base na razão, o pensamento simbólico poderia, por vezes, obter uma operação teórica satisfatória.

Todos os homens precisariam ordenar os elementos para poder conhecê-los, quaisquer que sejam, mesmo que depois se concluísse que a ordenação seria falha ou insatisfatória. Se isso ocorresse, seria necessário promover a substituição daquela ordenação por outra. O fato de que o pensamento humano precisa ordenar para conhecer corresponde, para Lévi-Strauss, à verdade do determinismo enquanto modo de existência dos fenômenos científicos. Quando se depara com questões que não conhece, o homem pergunta pelas causas desses fenômenos. Determinar um objeto significaria especular sobre suas causas. Assim, o princípio fundamental que moveria o pensamento estaria presente nas operações realizadas tanto pelo pensamento do homem primitivo quanto pelo do cientista:

Os cientistas suportam a dúvida e o fracasso, porque não podem fazer de outra maneira. Mas a desordem é a única coisa que não podem nem devem tolerar. Todo o objetivo da ciência pura é conduzir a seu ponto mais alto e mais consciente a redução do

modo caótico de percepção, que começou num plano inferior e provavelmente inconsciente, com a própria origem da vida⁵¹.

Para Lévi-Strauss, a curiosidade do homem primitivo pelas coisas, expressa na necessidade de classificação das plantas, animais e elementos do mundo sensível é de ordem intelectual. Essa curiosidade se refere a um princípio fundamental da faculdade do entendimento humano, o princípio de ordenação. Assim, o pensamento simbólico seria uma enorme variação sobre o tema da causalidade:

Mas não se poderia ir ainda mais longe e considerar o rigor e a precisão que o pensamento mágico e as práticas rituais testemunham como tradutores de uma apreensão inconsciente da *verdade do determinismo* enquanto modo de existência de fenômenos científicos, de maneira que o determinismo seria globalmente *suposto e simulado*, antes de ser *conhecido e respeitado*?⁵²

Lévi-Strauss acrescenta que o pensamento mágico (simbólico) difere da ciência por uma exigência de determinismo mais imperiosa e mais intransigente, julgada, muitas vezes com razão, insensata e precipitada pela ciência moderna. É como se o pensamento simbólico possuísse uma teoria das causas diferente daquela em vigor na ciência moderna. Esta última determinaria seus objetos pela observação ativa e metódica, hipóteses ousadas e controladas, a fim de rejeitá-las ou confirmá-las através de experiências, para conseguir explicações que alarguem suas próprias suposições. Já o pensamento simbólico determinaria seus objetos de maneira global e integral: ele se caracterizaria pela vontade do homem de apreender o mundo como uma totalidade sincrônica e diacrônica. Nesse sentido, o pensamento selvagem poderia ser definido como um pensamento analógico, pois “ele constrói edifícios mentais que lhe facilitam a inteligência do mundo na medida em que se lhe assemelham”⁵³, ou seja, no pensamento selvagem, as coisas são agrupadas de acordo com suas propriedades sensíveis⁵⁴.

⁵¹ Simpson, G.G, apud Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.24.

⁵² Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.26, grifos do autor.

⁵³ Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.291.

⁵⁴ Citamos aqui um exemplo que Lévi-Strauss retira de uma fórmula terapêutica dos indígenas para esclarecer ao leitor o que significa agrupar as coisas de acordo com suas propriedades sensíveis: “A verdadeira questão não é saber se o contato de um bico de picanço cura as dores de dente, mas se é possível, de um determinado ponto de vista, fazer ‘irem juntos’ o bico do picanço e o dente do homem (congruência cuja fórmula terapêutica constitui apenas uma aplicação hipotética entre outras), e, através desses agrupamentos de coisas e seres, induzir um princípio de ordem no universo”. Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.24.

O pensamento científico (ou, conforme Lévi-Strauss, a “razão analítica”) está ocupado em reduzir as separações e dissolver as diferenças que o mundo se lhe apresenta, incorporando o tempo e fazendo dele o motor de seu desenvolvimento. Essa preocupação geral em estabelecer a continuidade entre as coisas pode ser percebida num aspecto particular do pensamento ocidental, o conhecimento histórico. Assim, a preocupação de continuidade do conhecimento histórico “aparece de fato como uma manifestação na ordem temporal de um conhecimento não mais descontínuo e analógico [o pensamento simbólico], mas intersticial e uniente”⁵⁵. Ao dizer isso, Lévi-Strauss concorda com a caracterização de Pierre Auger a respeito do pensamento moderno, segundo a qual “contínuo, variabilidade, relatividade [e] determinismo seguiriam juntos”⁵⁶.

As operações mentais das sociedades primitivas e civilizadas difeririam menos na natureza do que pela função dos fenômenos aos quais são aplicadas. Para Lévi-Strauss, o pensamento selvagem organiza o mundo sensível em termos de sensível. Vemos que tanto o selvagem quanto o domesticado estariam empenhados em introduzir um princípio de ordem no universo. O que os distinguiria essencialmente seriam as maneiras pelas quais eles efetuariam essa operação (o pensamento simbólico pelos signos e a ciência ocidental pelos conceitos), as quais dependeriam, também, das condições objetivas observadas em cada sociedade.

O autor de **O pensamento selvagem** (1962) aponta, então, uma relação de continuidade entre o mundo sensível, os órgãos dos sentidos e a própria razão, o que explicaria o funcionamento do próprio pensamento simbólico. Lévi-Strauss trata dessa afinidade entre os três níveis da realidade física, humana e biológica no artigo **Estruturalismo e Ecologia** (1972). A apreensão que o homem faz do mundo pelos órgãos dos sentidos participaria, ou, em larga medida, determinaria, o conhecimento que se pode ter do mundo. De acordo com Lévi-Strauss, “é então preciso que entre os dados sensíveis e a sua codificação cerebral, meios desta apreensão, e o próprio mundo físico, exista uma determinada afinidade”⁵⁷. Dito de outro modo, a constituição biológica do corpo humano, por meio do qual o homem pode exercer sua faculdade intelectual, estaria ligada, por um fator natural, ao mundo que é exterior a essa condição humana, o mundo físico. Essa afinidade natural que ligaria todos os níveis da realidade diria

⁵⁵ Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.291.

⁵⁶ Auger, P. apud. Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.291.

⁵⁷ Lévi-Strauss, C. **Estruturalismo e Ecologia**. In: Lévi-Strauss, C. **O olhar distanciado**, p.172.

respeito à natureza estrutural do mundo físico, da sensibilidade e da faculdade intelectual humana. Para Lévi-Strauss, os dados imediatos da percepção sensível não são um material bruto, mas, “como tudo o que existe fora de nós, a exemplo dos átomos, das células e dos próprios organismos”, partilham das “propriedades distintivas do real”, as quais podem ser reconhecidas nos órgãos dos sentidos e na atividade mental. Assim, existiriam analogias no funcionamento de cada ordem do mundo natural e cultural, porque ambos os mundos seriam de natureza estrutural.

Quando Lévi-Strauss estabelece uma afinidade natural entre a razão, a sensibilidade e os objetos do mundo físico, ele põe fim à dicotomia clássica, presente no pensamento ocidental desde o século XVII, entre sensibilidade e entendimento. Lévi-Strauss recusa a dicotomia entre mente e corpo, ideal e real, abstrato e concreto porque, para ele, não existe diferença fundamental entre os conhecimentos alcançados pela sensibilidade e pela “atividade intelectual mais alta”. De acordo com Lévi-Strauss, essas duas faculdades humanas que permitem ao homem conhecer – a sensibilidade e a razão – realizam juntas esse empreendimento: “as vias e os meios do entendimento não dependem exclusivamente da atividade intelectual mais alta, pois o entendimento reveza e desenvolve operações intelectuais já em curso nos órgãos dos sentidos”⁵⁸.

Dessa forma, Lévi-Strauss diz professar uma fé no racionalismo, tal como Descartes e Hegel, sem, contudo, partilhar dos pressupostos filosóficos que separam “o físico e o moral, a natureza e o homem, o mundo e a mente”, justamente porque a antropologia estrutural redescobre “e leva à consciência verdades que o corpo já enuncia obscuramente”:

Quando o espírito se apodera dos dados empíricos previamente tratados pelos órgãos dos sentidos, continua a trabalhar estruturalmente, por assim dizer, um material que recebe já estruturado. E não o poderia fazer se a mente, o corpo a que pertence a mente, e as coisas que o corpo e a mente percebem, não fosse parte integrante de uma só e mesma realidade.⁵⁹

O lugar eminente da etnologia entre as ciências do homem, como inspiradora de um novo humanismo, deve-se especialmente à tentativa de Lévi-Strauss de apresentar um novo ponto de vista sobre a vida mental dos homens. O que toca, por fim, a ideia de que o pensamento ocidental constituiu do próprio homem. Philippe Descola, no artigo

⁵⁸ Lévi-Strauss, C. Estruturalismo e Ecologia, p.176.

⁵⁹ Lévi-Strauss, C. Estruturalismo e Ecologia, p.174.

Le décentrement de l'ethnologue et la pensée sauvage (2008), sublinha o caráter “monista” (no sentido da ideia de que existe uma unidade da realidade) da teoria do conhecimento de Lévi-Strauss. Para Descola, tanto em **O pensamento selvagem** (1962) quanto em **Mitológicas** (1964-1971), Lévi-Strauss teria insistido na continuidade entre as propriedades do espírito e as propriedades do mundo: “ele [Lévi-Strauss] recusa o realismo cognitivo, isto é, a ideia de um espírito concebido como um computador separado do ambiente que o circunda”⁶⁰. Sob o ponto de vista de sua teoria do conhecimento, Lévi-Strauss se aproximaria, de acordo com Descola, do pensamento de Merleau-Ponty. Para Lévi-Strauss e Merleau-Ponty, o sujeito não seria mais do que “uma caixa de ressonância”, no interior da qual se refratariam “as qualidades do mundo”. Desse modo, para Descola, todo o propósito de **O pensamento selvagem** (1962) “é colocar em evidência as operações lógicas realizadas pelo pensamento quando toma por objeto as qualidades dos elementos naturais. Ele mostra que todo mundo é capaz, em alguns momentos, de pensar de modo selvagem [isto é, de modo simbólico]”. Ao se levar em consideração essas pontuações de Lévi-Strauss, é também necessário admitir, acrescenta Descola, que, “mesmo no pensamento domesticado pela ciência, nós fazemos uma operação de ‘bricolagem’”⁶¹. Para Lévi-Strauss, as operações mentais das sociedades sem escrita não são diferentes daquelas realizadas pelas sociedades ocidentais. Em ambas as sociedades, os tipos de pensamento seriam análogos. Mas, como vimos, enquanto o pensamento científico se interessaria, sobretudo, pelas qualidades do mundo chamadas de primeiras, porque elas poderiam ser matematizáveis (massa, volume, velocidade...), o pensamento selvagem trabalharia com e sobre as qualidades secundárias, isto é, “as expressões subjetivas das propriedades das coisas, notadamente tal como elas se expressam através dos órgãos dos sentidos: sabores, cores, sons”.

O horizonte que se abriu para o pensamento ocidental, a partir de **O pensamento selvagem** (1962), é um horizonte descentrado, já que Lévi-Strauss colocou em questão a ciência como baluarte exclusivo da razão. Mais do que afirmar pura e simplesmente uma equivalência entre o pensamento selvagem e o pensamento domesticado, Lévi-Strauss procurou relativizar a distância entre o Ocidente e as sociedades ditas primitivas. Ele queria asseverar a unidade fundamental de todos os homens por meio de

⁶⁰ Descola, P. *Le décentrement de l'ethnologue et la pensée sauvage*. In : Magazine littéraire, **Claude Lévi-Strauss. Le penseur du siècle**, n.475, 2008, p.72.

⁶¹ Descola, P. *Le décentrement de l'ethnologue et la pensée sauvage*, p.72.

uma teoria do conhecimento. Para além de uma questão moral, o terceiro humanismo professado pela antropologia estrutural se colocou no centro de um debate epistemológico. O humanismo lévi-straussiano, em vez de negar os princípios da razão (ou os princípios da ciência), julgou que a própria razão não poderia ser considerada patrimônio exclusivo de uma sociedade ou forma de pensamento. Ao contrário de promover o relativismo (“a ideia de que tudo vale”, como diria Descola), Lévi-Strauss afirmou, com seu humanismo, a universalidade da razão.

4. O humanismo para além do homem

Para Lévi-Strauss, nada justificava o fato de uma sociedade se considerar superior a outra. Nenhum argumento, portanto, poderia servir de desculpa para a exploração de um homem por outro, a dominação de um Estado por outro, a violência de um grupo humano contra outro:

Numa sociedade civilizada não poderia haver desculpa para o único crime verdadeiramente expiável do homem, e que consiste em acreditar-se permanentemente ou temporariamente superior e em tratar homens como objetos: seja em nome da raça, da cultura, da conquista, da missão, ou do simples uso de um expediente.⁶²

Para Lévi-Strauss, o coração do mundo “civilizado” passou a viver sob um regime que nada deve à barbárie. Os procedimentos de exterminação, massacre e tortura que antes os homens ocidentais supunham ser exclusivos de populações distantes, passaram a ser praticados diante dos olhos de todos. As duas primeiras guerras mundiais do século XX e a era das descolonizações parecem ter se cristalizado num estado chamado por ele de “a decadência” do mundo ocidental. O humanismo em voga nas sociedades ocidentais, por ter se instituído a partir da autocontemplação, do “amor próprio”, seria incapaz de “fundar no homem o exercício da virtude”. Esse autoelogio realizado pelo pensamento ocidental ao refletir sobre sua própria história teria encoberto as maiores atrocidades cometidas pelas sociedades modernas contra povos e populações distantes. A dignidade do homem moderno seria, assim, um pretexto para justificar a

⁶² Lévi-Strauss, C. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. Trad. Tânia Jatobá. In: Lévi-Strauss, C. **Antropologia estrutural dois**, p.50.

expansão do mercado, da cultura e do pensamento ocidental através da exploração e à custa do desaparecimento de milhares de outros homens.

O pensamento de Jean-Jacques Rousseau poderia ajudar o homem ocidental a romper com a ideia de que as sociedades modernas são as únicas privilegiadas, detentoras da verdadeira dignidade humana, por terem chegado, de acordo com sua própria avaliação, a um nível nunca antes imaginado do desenvolvimento econômico, técnico, cultural e científico. Pois Rousseau teria conseguido identificar, já no século XVIII, a origem do “humanismo corrompido” das sociedades ocidentais: ao separar o homem da natureza, o pensamento ocidental acreditou que poderia instaurar para o homem um reino soberano, conseguindo encobrir, assim, “seu caráter mais irrecusável, a saber, que todo homem é, primeiro, um ser vivo”⁶³. Para Lévi-Strauss, a origem mais profunda do “mito da dignidade exclusiva da natureza humana” é a separação entre cultura e natureza, operada pelo pensamento ocidental no século XVII. Ao fundar um mundo para si mesmo, distante da natureza, o homem ocidental teria separado radicalmente a humanidade da animalidade. Ao conceder a uma tudo o que retirava da outra, ele teria, por fim, aberto “um ciclo maldito, cuja própria fronteira, constantemente recuada, serviria para desviar homens dos outros homens”⁶⁴.

No **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens** (1755), Rousseau interpretou que o advento da vida em sociedade deveria ter requerido uma tríplice passagem: da natureza à cultura, do sentimento ao conhecimento, da animalidade à humanidade. Segundo Lévi-Strauss, para que a vida social fosse instituída, foi necessário que existisse uma faculdade primeira, comum a todos os homens, cujos atributos essenciais conduziram a espécie humana a vencer os três obstáculos indicados por Rousseau. Essa faculdade deveria possuir, original e primitivamente, atributos contraditórios, pois seria ao mesmo tempo “natural e cultural, afetiva e racional, animal e humana”. Apoiado nas ideias de Rousseau, Lévi-Strauss propôs que essa propriedade humana – nomeada por Rousseau “piedade” – teria como base a identificação com o outro. A noção de piedade concebe a identificação como uma faculdade humana anterior à consciência das oposições entre meu eu e um outro eu, entre a humanidade e a animalidade, entre os animais segundo a espécie. A piedade seria “proveniente da identificação com um outro que não é, só, um parente, um

⁶³ Lévi-Strauss, C. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem, p.49.

⁶⁴ Lévi-Strauss, C. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem, p.49.

próximo, um compatriota, mas um homem qualquer, a partir do fato mesmo de que é homem; mais ainda: um ser vivo qualquer, a partir do fato de que está vivo”⁶⁵.

O tema da identificação com o outro, incluindo nesta última categoria as plantas e os animais, é também tratado por Lévi-Strauss em **Totemismo hoje** (1962)⁶⁶. O livro foi escrito a pedido de George Dumézil para a coleção “Mitos e Religiões”, da editora universitária francesa PUF. O tema do totemismo ocupava um lugar central na etnologia desde o início do século XX. Caracterizado como uma instituição social, presente notadamente na Austrália, mas também na América e na África, o totemismo é um sistema de crenças que identifica os seres humanos aos animais e plantas. Os clãs de uma sociedade totêmica são divididos por epônimos com nomes de espécies animais e vegetais que representam um ancestral comum, temido e respeitado por meio de interdições específicas, especialmente matrimoniais e alimentares. A grande questão colocada pelos antropólogos que estudaram as sociedades totêmicas é: como entender o enunciado de um indígena, quando ele afirma ser um urso ou um canguru? Essa fórmula enigmática para o observador ocidental encontrou uma solução, na obra de Lévi-Strauss, justamente na relação entre natureza e cultura. Antes das análises da antropologia estrutural, importantes antropólogos, a exemplo de Lévy-Bruhl, enxergaram o totemismo como a perfeita ilustração do pensamento pré-lógico dos selvagens. O totemismo era tido como a comprovação de que o pensamento selvagem ignoraria o princípio da contradição, pois os indígenas fariam uma confusão entre as espécies, identificando animais e plantas aos homens.

⁶⁵ Lévi-Strauss, C. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem, p.45. Outra definição dada por Lévi-Strauss de piedade no mesmo texto: “A identificação, que consiste na apreensão global dos homens e dos animais como seres sensíveis, precede a consciência das oposições: primeiro entre as propriedades comuns; e em seguida, apenas entre humano e não humano” (p.46). O antropólogo Philippe Descola consagrou boa parte de suas últimas pesquisas a entender as diferentes formas das relações entre humanos e não humanos, concebidas por populações localizadas em espaços e tempos diferentes. Descola traçou 4 maneiras fundamentais das sociedades conceberem as relações entre humanos e não humanos (flora e fauna). São elas: 1) a Amazônica (o animismo), em que os não humanos possuem uma alma e uma consciência idêntica àquela dos humanos (eles se distinguem apenas por corpos diferentes); 2) a Ocidental (o naturalismo), em que os humanos são os únicos seres dotados de razão, mas eles não se distinguem, no plano físico, dos não humanos; 3) a Australiana (o totemismo), em que os humanos e não humanos partilham qualidades físicas e morais idênticas, as quais se distinguem de outros conjuntos de qualidades físicas e morais partilhadas por outros conjuntos de humanos e não humanos; 4) a Chinesa e a Mexicana (o analogismo), em que cada humano e cada não humano é diferente de todos os outros, mas ele é capaz de manter com eles relações de analogia. Cf. Descola, P. **Par-delà nature et culture**. Paris: Gallimard, 2006.

⁶⁶ Oliver Herrenschmidt chama a atenção para a estreita relação entre os textos Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem (1962), Totemismo hoje (1962) e O pensamento selvagem (1962) – todos publicados em um mesmo ano – a partir da apropriação que Lévi-Strauss faz da ideia de piedade em Rousseau. Cf. Herrenschmidt, O. Pitié pour Rousseau et Lévi-Strauss. Notule. In: Izard, M. (org). **Lévi-Strauss**, p.270.

Em **Totemismo hoje** (1962), Lévi-Strauss realizou uma desconstrução dessa primeira ideia do totemismo, rejeitando completamente a hipótese de que as instituições totêmicas seriam a expressão de um pensamento ingênuo dos indígenas. Longe de ser fruto de uma confusão, o totemismo seria uma lógica de distinção e segmentação interna que formaria um sistema de homologias entre diferenças naturais e diferenças culturais. Segundo o autor, as razões pelas quais parte dos homens ditos primitivos escolheu simbolizar suas filiações clânicas através de signos animais ou vegetais devem ser procuradas na vida mental desses homens. Lévi-Strauss refuta, com esse argumento, as interpretações de Malinowski, Durkheim e Radcliffe-Brown sobre a vida religiosa das sociedades indígenas. Pois, ao contrário deles, Lévi-Strauss não considerava que o totemismo era a expressão de um pensamento infantil ou afetivo do homem selvagem. Para o autor de **Totemismo hoje** (1962), “as pulsões e emoções não explicam nada; *resultam*, sempre: quer da potência do corpo, quer da impotência do espírito”.⁶⁷ As emoções e pulsões deveriam ser entendidas sempre como consequências, nunca como causas dos fenômenos. As causas dos fenômenos “só podem ser procuradas no organismo, como a biologia pode fazer, ou no intelecto, que é a única via oferecida à psicologia e à etnologia”.⁶⁸ As causas determinantes dos fenômenos sociais, segundo a teoria estrutural, estariam então localizadas na vida mental dos homens.

As simbolizações totêmicas deveriam ser procuradas nas associações provocadas no espírito dos homens pela observação que eles fazem dos elementos sensíveis da natureza que os circunda, não no próprio totem. Desse modo, o totemismo encobriria duas séries de relações mentais: uma natural, outra cultural. Os reinos vegetal e animal proporião aos homens um modo de pensamento. Lévi-Strauss argumenta que o indígena percebe a existência de um laço que o liga e o iguala a todos os outros seres vivos. Desse modo, a classificação dos clãs, segundo o princípio do totemismo, seria o resultado de um duplo movimento do pensamento indígena: a) a percepção da descontinuidade das espécies na ordem da natureza e b) a utilização dessa descontinuidade natural para explicar uma diferenciação na ordem social. Se um indígena afirma pertencer ao clã do urso, seria, sobretudo, porque ele quer se diferenciar do clã da águia. Em vez de remeter a uma mentalidade primitiva ou pré-lógica, o totemismo seria, na verdade, um conjunto de funções cognitivas específicas do

⁶⁷ Lévi-Strauss, C. **Totemismo hoje**. Trad. José António Dias. Lisboa: Edições 70, p.94.

⁶⁸ Lévi-Strauss, C. **Totemismo hoje**, p.94.

pensamento selvagem⁶⁹. Ou seja, as instituições totêmicas seriam uma das manifestações particulares da faculdade primordial humana presente no espírito dos homens, a identificação com o outro:

É porque se experimenta primitivamente idêntico (entre os quais tem de incluir-se os animais, afirma expressamente Rousseau) que o homem adquirirá, em seguida, a capacidade de *se* distinguir como *os* distingue, quer dizer, de tomar a diversidade das espécies para suporte conceitual da diferenciação social⁷⁰.

Ao contrário do que aconteceu com o homem ocidental, os indígenas não instituíram uma cisão entre os dados da sensibilidade e o pensamento abstrato. De acordo com Lévi-Strauss, essa característica do pensamento indígena seria, aliás, a menos compreendida pelos homens ocidentais. Nada poderia ser mais exótico e mais estranho para estes últimos do que conceber que cada cor, cada textura, cada odor e cada sabor servem como suporte para o pensamento abstrato, para o esforço humano de conhecer e compreender o universo. Até o surgimento de **O pensamento selvagem** (1962), o pensamento das sociedades indígenas era considerado inferior porque era tido como incapaz de trabalhar com categorias abstratas do pensamento. A lógica do sensível, modo como opera o pensamento simbólico, seria a comprovação, para Lévi-Strauss, de que era possível empreender uma investigação sobre a vida mental humana “mais alta” sem passar pelo problema da identidade pessoal, pelas “evidências do eu”, a exemplo do que fazem os filósofos.

O existencialismo, ao tentar “restabelecer a grande filosofia, na tradição de Descartes a Kant”⁷¹, prolongaria um humanismo que se sustentaria na ideia de que haveria uma separação intransponível entre a sociedade ocidental e as outras sociedades. Lévi-Strauss considerava que Sartre entendia o pensamento das sociedades indígenas como “mirrado e disforme”⁷². Em vez de tentar entender as sociedades indígenas nas suas diferenças em relação às sociedades ocidentais, Sartre apartá-las-ia da investigação. Essa distinção inconciliável entre o primitivo e o civilizado seria mais uma das nuances da oposição fundamental postulada por Sartre entre o eu e o outro. O existencialismo seria uma das versões da filosofia ocidental em que a investigação sobre o homem

⁶⁹ Breton, S. De l’illusion totémique à la fiction sociale. In: **L’Homme**, n. 31, 1999.

⁷⁰ Lévi-Strauss, C. Totemismo, hoje, p.129.

⁷¹ Lévi-Strauss, C.; Eribon, D. **De perto e de longe**, p. 74.

⁷² Cf. Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.277.

estaria centrada na consciência e na compreensão do eu. O humanismo existencialista teria se dedicado a entender apenas uma das formas de existência humana, aquela das sociedades que escolheram fazer da história o motor de seu desenvolvimento e a forma privilegiada de sua inteligibilidade. A filosofia existencialista teria empreendido uma investigação sobre o homem em favor de minorias sempre mais restritas, pois ele investigaria apenas uma parcela da humanidade, justamente as sociedades ditas “históricas”. Para Lévi-Strauss, o pensamento de Sartre estaria “enraizado em uma ideologia que é a de seu tempo, do seu meio intelectual”⁷³.

O homem ocidental, desde Descartes, teria passado a se identificar com seu eu subjetivo, a voz interna da consciência. Na interpretação de Lévi-Strauss, esse princípio teria levado o pensamento ocidental a desenvolver um ponto de vista limitado sobre o homem. A noção de piedade teria sido abandonada pelo pensamento ocidental em nome do aprendizado do *Cogito*. No pensamento de Lévi-Strauss, Rousseau ocupa um lugar revolucionário em relação à tradição filosófica ocidental. O autor de **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens** (1755) teria recolocado o problema do conhecimento do homem para o pensamento ocidental quando descobriu a faculdade primordial da piedade. Essa faculdade, comum a todos os homens, seria então incompatível com todas as concepções que fundaram a ideia de *Cogito*. Pela piedade, o eu e o outro deixariam de ser antagônicos e recuperariam, enfim, a sua unidade.

A separação radical entre cultura e natureza também teria servido à filosofia ocidental para instituir uma compreensão do homem como ser predominantemente moral. A moralidade supostamente seria o dado da universalidade humana. Lévi-Strauss sublinha, porém, que a ideia de moralidade defendida pelos filósofos encerra o homem em apenas uma das expressões de seu ser, uma vez que foi concebida a partir do que se passava em suas próprias sociedades. Catherine Clément, em seu artigo **Les progrès de l’universel** (1985), começa colocando a seguinte questão: qual seria a lei moral verdadeiramente universal?

Segundo Clément, “a lei moral em Kant não existe sem a sustentação construída pelas três Críticas: a razão pura, a razão prática, o julgamento”⁷⁴. Clément acrescentou, ainda, que a lei moral em Kant tem por tarefa excluir da própria ideia de moralidade tudo o que não diz respeito aos valores éticos. Para ela, a magnífica frase de Kant “O

⁷³ Lévi-Strauss, C.; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.168.

⁷⁴ Clément, C. Les progrès de l’universel. In: Magazine Littéraire, **Claude Lévi-Strauss**, n.223, 1985, p.47.

céu estrelado por sobre mim e a lei moral dentro de mim”, que conclui a **Crítica da razão prática** (1788) separando o céu estrelado da moral, marcou profundamente, e por muito tempo, o pensamento ocidental. No texto **Reflexões sobre a liberdade** (1976), segundo Clément, Lévi-Strauss teria procurado reunir esses dois termos – lei moral e natureza –, ao apontar para outra concepção de ética, fundada na conciliação entre o homem e a natureza. Ao reintegrar a cultura na natureza, o homem ocidental poderia resgatar uma nova ética, o que recolocaria, portanto, o problema da moralidade.

Em **Reflexões sobre a liberdade** (1976), Lévi-Strauss retoma a pergunta sobre a possibilidade da existência de uma lei moral universal. Esse texto foi escrito para ser pronunciado na Assembleia Nacional francesa, a convite de Edgar Faure. A ideia de liberdade, de aparição mais recente no pensamento ocidental, seria correlata à ideia bem mais antiga de lei moral universal. A discussão sobre os fundamentos gerais da liberdade estava na ordem do dia das discussões políticas na década de 1970 na França e Lévi-Strauss foi chamado a se pronunciar sobre o tema diante de homens políticos e da própria população francesa. Aceitando o desafio, ele conduz, contudo, o problema da liberdade para o tema que sempre moveu suas investigações: as relações entre natureza e cultura, colocando em xeque a ideia que os homens ocidentais possuem da própria humanidade.

Lévi-Strauss considerava ser possível formular um fundamento universal para a liberdade cuja evidência fosse tão forte a ponto de lhe permitir dispensar o aparato complexo de demonstrações filosóficas. Esse fundamento implicaria na substituição da compreensão do homem como ser moral para a sua caracterização como ser vivo: “Ora, se o homem começa por ter direitos a título de ser vivo, daqui resulta imediatamente que esses direitos, reconhecidos à humanidade enquanto espécie, encontrem os seus limites naturais nos direitos de outras espécies”⁷⁵. Desse modo, o direito à vida poderia ser considerado o único direito imprescritível e comum a todos os seres vivos da Terra, “pela muito simples razão de que a desaparecimento de uma espécie qualquer cria um vazio, irreparável à nossa escala, no sistema da criação”⁷⁶.

Lévi-Strauss ressalta que o mais importante seria a preservação de todas as espécies vivas do planeta. A diversidade conteria dados preciosos que poderiam levar os cientistas a entender melhor o homem e a própria natureza. Quanto mais homogêneo o mundo em que vivemos tanto mais nos afastamos da possibilidade de compreensão do

⁷⁵ Lévi-Strauss, C. Reflexões sobre a liberdade. In: Lévi-Strauss, C. **O olhar distanciado**, p.398.

⁷⁶ Lévi-Strauss, C. Reflexões sobre a liberdade, p.398.

homem, da natureza e do universo. Lévi-Strauss considera que, ao nos colocarmos ao lado dos outros seres vivos do planeta, pelo fato de sermos também uma das espécies vivas que habitam a Terra, o homem ocidental poderia aprender a respeitar, a amar e a discernir, como fazem as sociedades indígenas, as pequenas formas de vida: “compreendendo que vegetais e animais, por muito humildes que sejam, não fornecem apenas ao homem a sua subsistência, têm sido também, desde o começo, fonte das suas emoções estéticas mais intensas e, na ordem intelectual, das suas primeiras e já profundas especulações”⁷⁷.

O homem deveria, então, ser entendido como parte integrante de todas as outras formas de vida. Lévi-Strauss acrescenta que a fundamentação dos direitos do homem sobre a sua natureza de ser, não moral, mas vivo, poderia muito bem ser aceita por todas as civilizações, a despeito de suas religiões, culturas, hábitos, costumes, ou moral. A própria civilização ocidental, já teria possuído essa concepção, visto que ela foi apropriada pelos juristas romanos, “penetrados por influências estoicas, que definiam a lei natural como o conjunto das relações gerais estabelecidas pela natureza entre todos os seres animados para a sua conservação comum”⁷⁸. Lévi-Strauss considerava que a França, no momento em que escrevia suas reflexões sobre a liberdade no ano de 1976, teria uma oportunidade única de fundamentar os direitos do homem em bases que, “salvo durante alguns séculos para o Ocidente, foram implícita ou explicitamente admitidas em todos os lugares e todos os tempos”⁷⁹.

O homem seria mais protegido moralmente como um ser vivo do que como um ser moral, pois ele teria essa proteção universalmente, para além de critérios políticos ou religiosos. Para tanto, seria preciso que o homem conseguisse perceber sua posição em um terreno mais vasto, para além da própria humanidade, estendendo um olhar de admiração e respeito a todos os outros seres que habitam o planeta. Em vez de promover o desaparecimento de inúmeras espécies, vegetais e animais, e de cometer atrocidades contra a sua própria espécie, o homem poderia, com essa ideia universal de liberdade, proteger todos os seres vivos e, em especial, a si mesmo do desaparecimento. Ao reinserir a cultura no quadro mais vasto da natureza, Lévi-Strauss esperava mostrar que a filosofia ocidental, centrada nos desvendamentos do “eu” e do elogio da dignidade

⁷⁷ Lévi-Strauss, C. Estruturalismo e Ecologia, p.178.

⁷⁸ Lévi-Strauss, C. Reflexões sobre a liberdade, p.400.

⁷⁹ Lévi-Strauss, C. Reflexões sobre a liberdade, p.401.

humana de grupos cada vez mais restritos, perpetua um humanismo que sequer consegue questionar a sua própria noção de homem.

Capítulo II

O Janus e suas duas faces História e Etnologia

A antropologia estrutural possui uma teoria geral sobre homem. Mas, Lévi-Strauss mesmo sempre ressaltou, o estruturalismo na antropologia deve ser entendido, sobretudo, como um método de análise. Em diversos artigos da coletânea **Antropologia estrutural** (1958), o autor explica como emprestou da linguística o modelo que lhe permitiu repensar completamente o estudo das instituições sociais, a exemplo dos sistemas de parentesco das sociedades indígenas. A inspiração geral nos modelos elaborados pelos linguistas não significa, contudo, a aplicação direta de um saber em outros objetos. A adesão de Lévi-Strauss ao método dos linguistas, notadamente aquele elaborado pela fonologia, estava relacionada ao objetivo de apreender fatos humanos aparentemente arbitrários e contingentes, agrupando-os em um sistema que lhes conferisse inteligibilidade. Apoiado nos estudos de Marcel Mauss sobre a vida social, Lévi-Strauss pretendeu estabelecer uma análise objetiva e totalizante dos fenômenos culturais com o auxílio de modelos.

Os modelos construídos pelo investigador, as estruturas que mostrariam a ordem de fatos antes com a aparência desordenada, seriam então uma maneira da análise ascender para o nível formal dos fenômenos sociais. Essa seria a única maneira de explicar o funcionamento dos fenômenos observados na vida dos grupos humanos. Veremos, contudo, que nem as estruturas são estáticas, nem o método de análise da antropologia estrutural permaneceu exatamente o mesmo ao longo dos 60 anos de trabalho de Lévi-Strauss.

Ao elaborar as bases teóricas e metodológicas de sua disciplina, Lévi-Strauss estava inaugurando um campo de pesquisa. A história ocupa um lugar importante na delimitação do campo da antropologia, pois ela serviu a Lévi-Strauss como uma referência, uma espécie de contraponto – estabelecido por relações de homologia e

oposição – a partir do qual ele constitui os fundamentos de sua disciplina. Mais propriamente, na medida em que avança na constituição do campo da antropologia estrutural, Lévi-Strauss delimita também os esboços do que ele acreditava ser a disciplina histórica. No pensamento de Lévi-Strauss, a história e a antropologia podem ser definidas, uma em relação à outra, como dois pontos extremos de um mesmo conjunto de relações. Assim, se a história se opõe à antropologia, seria somente na medida em que essa oposição guarda, por fim, uma relação de complementaridade. História e antropologia seriam disciplinas complementares que deveriam levar os pesquisadores das ciências humanas a atingir um quadro geral de explicação do homem a partir do estudo da vida social: “verdadeiro Janus de duas faces, de qualquer modo é a solidariedade entre as duas disciplinas que permite manter a visão da totalidade do percurso”¹. Mas, ao lado dessa proposta de conciliação, como poderíamos entender a famosa frase de **O pensamento selvagem** (1962): “Tal como se diz de algumas carreiras, a história leva a tudo, mas com a condição de sair dela”²?

1. Fundamentos teóricos e metodológicos da antropologia estrutural

A cultura, para Lévi-Strauss, longe de ser um mosaico constituído de modo arbitrário, deveria ser compreendida como um conjunto de relações, ou seja, uma espécie de comunicação regulada (por isso estruturada) entre os membros de uma sociedade e as suas instituições. Em qualquer sociedade, a comunicação se instauraria no mínimo em três níveis: comunicação de mulheres, comunicação de bens e serviços e comunicação de mensagens. Existiria, portanto, uma analogia fundamental entre a sociologia do parentesco, a ciência econômica e a linguística, embora o sistema de comunicação correspondente a cada fenômeno não se encontre na mesma escala. A passagem do sistema de parentesco à linguagem, por exemplo, é acompanhada pela passagem de um ritmo lento para um ritmo rápido. Isso porque, segundo Lévi-Strauss, “no casamento, objeto e sujeito de comunicação (mulheres e homens) são quase da mesma natureza, ao passo que, na linguagem, aquele que fala jamais se confunde com

¹ Lévi-Strauss, C. História e Etnologia. In: Lévi-Strauss, C. **Antropologia estrutural**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2008, p.39.

² Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**. trad. Tânia Pellegrini. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1997, p. 291.

suas palavras”³. Estaríamos diante de uma dupla oposição: *pessoa e símbolo, valor e signo*, o que permitiria enfim compreender a posição intermediária das trocas econômicas em relação às duas outras formas: “bens e serviços não são pessoas (como as mulheres), mas à diferença dos fonemas, são valores”. Assim, os três níveis fundamentais da comunicação se complementariam, pois, embora os valores “não sejam integralmente nem símbolos nem signos, precisamos de símbolos e de signos para trocá-los a partir do momento em que o sistema econômico atinge certo grau de complexidade”⁴.

Jean Pouillon, no texto **A obra de Claude Lévi-Strauss** (1956), avaliou que Lévi-Strauss não foi o único a sublinhar o caráter estrutural dos fenômenos sociais. Mas seu pensamento teria ganhado uma expressão original justamente porque decidiu “levar a sério [esse seu caráter estrutural] e daí tirar imperturbavelmente todas as consequências”⁵. Entusiasmado com as conquistas da linguística estrutural, especialmente com trabalhos de Jakobson, Lévi-Strauss acreditava que, pela primeira vez na história das ciências, os estudiosos seriam capazes de enunciar leis e fazer previsões sobre fatos humanos. Em **A análise estrutural na linguística e na antropologia** (1945), um dos textos fundadores da antropologia estrutural, Lévi-Strauss já havia desenhado com clareza os objetivos essenciais de suas pesquisas, tendo como referência os estudos da fonologia de Troubetzkoy e Jakobson. Nesse texto, o autor considera que as contribuições mais gerais do método da fonologia para a antropologia podem ser bem compreendidas a partir de um texto programático de Troubetzkoy intitulado **A fonologia atual** (1933), no qual o estudioso resumiu o método fonológico em quatro procedimentos fundamentais:

Em primeiro lugar, a fonologia passa do estudo dos fenômenos linguísticos *conscientes* para o de sua infraestrutura *inconsciente*; recusa-se a tratar dos *termos* como entidades independentes, tomando como base de sua análise, ao contrário, as *relações* entre os termos; introduz a noção de *sistema* – “A fonologia atual não se limita a declarar que os fonemas são sempre membros de um sistema, ela *mostra* sistemas fonológicos concretos e evidencia sua estrutura” (...) – finalmente, ela visa à descoberta de *leis*

³ Lévi-Strauss, C. A noção de estrutura em etnologia. In: Lévi-Strauss, C. **Antropologia estrutural**, p. 321.

⁴ Lévi-Strauss, C. A noção de estrutura em etnologia, 322.

⁵ Pouillon, J. A obra de Claude Lévi-Strauss. In: Lévi-Strauss, C. **Raça e história**. Trad. Inácia Canelas. Lisboa: Editorial Presença, p.81-82.

*gerais, descobertas por indução, “ou deduzidas logicamente, o que lhes dá um caráter absoluto”*⁶.

A linguística teria chegado à maturidade justamente quando, em vez de se perder na multiplicidade de termos, passou a “considerar as relações mais simples e mais inteligíveis que os unem”⁷. No tempo em que seguia as aulas de Jakobson, na Escola Livre de Altos Estudos de Nova York, Lévi-Strauss descobrira “que a etnologia do século XIX e mesmo do princípio do século XX, se tinha contentado, como a linguística dos neogramáticos, em substituir ‘problemas de ordem estritamente causal aos problemas dos meios e dos fins’”. Linguistas e antropólogos contentavam-se, então, em remeter os problemas às suas origens, sem conseguir entender o seu funcionamento. Ao invés de explicar os fenômenos, a linguística e a etnologia perdiam-se na multiplicidade esmagadora de suas variações. Assim, as considerações gerais dos estudos fonológicos de finais do XIX e início do XX, descritas por Jakobson, seriam semelhantes aos problemas enfrentados pelo etnólogo. O que Jakobson dizia da fonética aplicar-se-ia bem à etnologia: os fenômenos abstraídos de sua função se tornariam inclassificáveis e incompreensíveis.

Essa preocupação em buscar a origem dos fenômenos, sem necessariamente conseguir entendê-los, é compreensível, segundo Lévi-Strauss, “numa época em que a pesquisa linguística se baseava sobretudo na análise histórica”⁸. Como acontecia na “velha etnologia”, a exemplo dos estudos de Rivers sobre o parentesco, Lévi-Strauss aponta que “a velha linguística” considerava que o estudo da diacronia deveria dar conta, “de modo exclusivo, ou quase exclusivo, dos fenômenos sincrônicos”⁹. Lévi-Strauss lembra a definição de Troubetzkoy, que caracteriza a linguística estrutural e os novos estudos fonológicos como um “estruturalismo e um universalismo sistemáticos”,

⁶ Lévi-Strauss, C. A análise estrutural em linguística e antropologia, In: Lévi-Strauss, C. **Antropologia estrutural**, p.45, grifos do autor. Mas, para Lévi-Strauss, o vocabulário emprestado da linguística, é, primeiramente, um vocabulário do pensamento racional: “A natureza e a importância dos empréstimos que tomei da linguística não foram bem entendidas. Além de uma inspiração geral – que, concordo, é enorme – eles se reduzem ao papel da atividade inconsciente do espírito na produção de estruturas lógicas, destacado por Boas, que era tanto antropólogo quanto linguista; em seguida, a esse princípio fundamental de que os elementos constitutivos não têm significação intrínseca: esta resulta de sua posição. É verdadeiro para a linguagem, e é verdadeiro também para outros fatos sociais. Não creio ter pedido mais do que isso à linguística, e Jakobson – no curso de nossas conversas – era o primeiro a reconhecer que eu fazia, em outro domínio, um uso original dessas noções”. In: Lévi-Strauss, C.; Eribon, D. **De perto e de longe**. Trad. Léa Mello e Julieta Leite. São Paulo: Cosac & Naify, 2005, p.162.

⁷ Lévi-Strauss, C. As lições da linguística. In: Lévi-Strauss, C. **O olhar distanciado**. Trad. Carmem de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 2010, p.206.

⁸ Lévi-Strauss, C. A análise estrutural em linguística e antropologia, p.44.

⁹ Lévi-Strauss, C. A análise estrutural em linguística e antropologia, p.46.

por oposição ao “individualismo e ao atomismo” das escolas anteriores. Para ele, a antropologia social deveria seguir a mesma orientação dos estudos da linguística estrutural.

A investigação antropológica dos fenômenos culturais deveria, então, conseguir realizar uma análise objetiva e totalizante de cada sociedade estudada. Dito de outro modo, Lévi-Strauss esperava alcançar formulações válidas sobre a vida cultural para todos os observadores possíveis e ao mesmo tempo atingir uma explicação em que todos os aspectos da vida social de cada grupo humano estivessem organicamente ligados¹⁰. Entretanto, antes de chegar a uma explicação objetiva e totalizadora, Lévi-Strauss sublinhava que toda pesquisa antropológica deveria começar não pela afirmação de certezas, mas pelo exercício da dúvida. O estudo das sociedades sem escrita seria marcado por um questionamento de ordem filosófica, pois a pesquisa de campo, “por onde começa toda a carreira etnológica, é a mãe e a ama da dúvida, atitude filosófica por excelência”¹¹. Merleau-Ponty notou que, quando o etnólogo retorna às fontes vivas de seu saber, às sociedades mais afastadas, ele faz espontaneamente filosofia¹². Seria exatamente por seu método “estritamente filosófico” que a etnologia se afastaria da sociologia: “o sociólogo objetiviza, com medo de ser enganado. O etnólogo não sente esse medo, pois a sociedade longínqua que estuda nada representa para ele”¹³. O etnólogo não precisaria criar um movimento de afastamento em relação às sociedades indígenas, visto que elas já se apresentariam distantes para ele. O estranhamento, os preconceitos que jamais pensou possuir, o apego a padrões de higiene e comportamento, a exposição a doenças, animais peçonhentos e a fome imergem em dúvidas e pensamentos conflitantes o etnólogo na pesquisa de campo. A distância que ele precisa operar é, portanto, relativa a si mesmo, ao quadro de referência que constitui o seu próprio mundo.

A pesquisa antropológica, segundo o modelo proposto por Lévi-Strauss, deveria seguir, necessariamente, três etapas, denominadas etnografia, etnologia e antropologia. A primeira consiste, justamente, “na viagem, com o afastamento, a pesquisa de campo, a descrição dos outros”. A etnologia “corresponde a uma ‘primeira síntese’, consistindo

¹⁰ Lévi-Strauss, C. Lugar da antropologia nas ciências sociais e problemas levantados por seu ensino. In: Lévi-Strauss, C. **Antropologia estrutural**, p.386-389.

¹¹ Lévi-Strauss, C. O campo da antropologia. Trad. Sonia Wolosker. In: Lévi-Strauss, C. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, p.33.

¹² Lévi-Strauss, C. O campo da antropologia, p.33.

¹³ Lévi-Strauss, C. O campo da antropologia, p.33.

em explicações parciais e locais”. Finalmente, por antropologia Lévi-Strauss entende a “teoria geral das condições de possibilidade de existência da vida social”¹⁴. Etnografia, etnologia e antropologia não são três ciências distintas, mas três etapas de um mesmo empreendimento que começa, justamente, com o deslocamento, o estranhamento do antropólogo quando entra em contato com grupos humanos distantes, as formações culturais mais afastadas de si próprio.

De acordo com Lévi-Strauss, os trabalhos realizados pela antropologia estrutural seriam a comprovação de que é possível compreender o outro pelo encontro de duas subjetividades (a do observador e a do indígena). Como o analista poderia ter certeza de que sua elaboração da síntese da vida mental e cultural de uma dada sociedade de fato coincide com aquela que ela produziu? Esse problema é o da prova em etnologia. Segundo Lévi-Strauss, seria “preciso somente – e para tanto, o sentimento interno basta – que a síntese, mesmo aproximativa, decorra da experiência humana”¹⁵. Se nem sempre o investigador consegue atingir uma verdade de fato em relação às elaborações humanas, ele deveria, contudo, atingir sempre uma verdade de razão. Esta última não deveria se sustentar apenas na certeza lógica, mas precisaria explicar o objeto em questão.

Em **Jean-Jacques Rousseau: fundador das ciências do Homem** (1962), Lévi-Strauss homenageia o pensamento do filósofo das Luzes, que, segundo ele, foi o responsável por iniciar a revolução etnológica no pensamento ocidental. Para Lévi-Strauss, o **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens** (1755), foi o primeiro tratado de etnologia geral, pois, nesse texto, Rousseau teria estabelecido a regra metódica fundamental da antropologia quando intuiu que, “para estudar o homem, é preciso aprender a dirigir para longe o olhar e, para descobrir as propriedades suas comuns, é preciso primeiro observar as diferenças”¹⁶. Ainda segundo Lévi-Strauss, Rousseau transmitiu duas preciosas lições para aqueles que se aventuravam a estudar crenças e costumes exóticos: a) para estudar homens distantes, o investigador teria como único ponto de partida ele mesmo; b) ao tentar apreender a vida interior de outros homens, o pesquisador experimentaria um descentramento das referências que alimentariam a sua própria.

¹⁴ Goldman, M. Lévi-Strauss, a ciência e outras coisas. In: Queiroz, R.C de; Freire Nobre, R. (orgs) **Lévi-Strauss. Leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.61.

¹⁵ Lévi-Strauss, C. O campo da antropologia, p.16.

¹⁶ Lévi-Strauss, C. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. In: Lévi-Strauss, C. **Antropologia estrutural dois**, p.43.

Assim, para Lévi-Strauss, Rousseau teria desvelado o duplo princípio pelo qual todos aqueles que consagravam suas vidas aos estudos das ciências humanas deveriam se guiar: a identificação com o outro e a recusa da identificação consigo mesmo. Para compreender esse outro distante (o indígena) seria preciso, primeiro, que o etnólogo aprendesse a se conhecer. Rousseau, em sua **Primeira Promenade**, diz de seus contemporâneos: “Ei-los, portanto, estrangeiros, desconhecidos, nulos, afinal, para mim, pois eles o quiseram! Mas eu, destacado deles e de tudo, que sou eu? Eis o que me resta descobrir”. Lévi-Strauss inverte esse questionamento de Rousseau sobre os seus contemporâneos e sobre si mesmo para esclarecer qual deveria ser a primeira exclamação do antropólogo ao encontrar os “selvagens” que escolheu para sua pesquisa: “Ei-los, portanto, estrangeiros, desconhecidos, nulos, afinal, para mim, pois *eu* o quis! E eu destacado deles e de tudo, que sou eu? Eis o que *me é necessário* descobrir primeiro”¹⁷. Em vez de fazer da sociedade em estudo um objeto, a exemplo do que fariam os sociólogos, os etnólogos dariam os primeiros passos da pesquisa etnográfica objetivando o seu próprio “eu”. A recusa da identificação consigo mesmo traria ao antropólogo um conhecimento mais profundo sobre seu eu, pois essa experiência de descentramento o levaria a descobrir pontos de identificação com a cultura estudada, alargando o conhecimento que possui sobre si mesmo. Ao transformar o seu próprio eu em objeto, em uma experiência manipulável, é como se o investigador quisesse fazer consigo o mesmo que os físicos fazem com o ar para “conhecer seu estado diário”¹⁸.

Dito de outro modo, segundo a proposta de Lévi-Strauss, para alcançar os fatos de funcionamento geral de cada sociedade, a sua vida mental, o etnólogo deveria passar pela averiguação de duas verdades já percebidas por Rousseau: a de que o “eu é um outro” para depois chegar à conclusão de que “o outro é também um eu”. Rousseau teria descoberto uma verdade surpreendente com a ideia da objetivação radical do eu: “a de que existe um ‘ele’ que se pensa em mim, e que me faz primeiro duvidar de que sou eu primeiro quem pensa”¹⁹. Assim, o conhecimento dos etnólogos acerca do homem implicaria também a apreensão poética, porque subjetiva, de seu objeto. Quando está em campo, observando e descrevendo uma sociedade estrangeira, o antropólogo compartilharia algo além da vida cotidiana daquela sociedade. Ao tentar entender de que maneira os homens criaram sentido para sua vida – o que tornaria inteligível o

¹⁷ Lévi-Strauss, C. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem, p.44.

¹⁸ Lévi-Strauss, C. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem, p.45.

¹⁹ Lévi-Strauss, C. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem, p.45.

conjunto de manifestações humanas tidas, num primeiro contato, por estranhas e irracionais –, o antropólogo passaria a se interessar pela vida interior (a vida mental) dos indígenas. Mas o único instrumento de que o antropólogo dispõe para entender como funciona a vida mental de outros homens seria a sua própria subjetividade, a sua vida interior. O conhecimento do homem pelo homem seria possível porque observador e objeto observado partilhariam de uma mesma condição biológica, tanto do ponto de vista fisiológico quanto psicológico (das estruturas elementares do pensamento): “As milhares de sociedades que existem ou existiram na superfície da terra são humanas e, por essa razão, delas participamos de forma subjetiva: poderíamos ter nascido nelas, e podemos, portanto buscar compreendê-las como se nelas tivéssemos nascido”²⁰.

Em **Introdução à obra de Marcel Mauss** (1950), Lévi-Strauss considera que o caráter revolucionário do **Ensaio sobre a dádiva**, de Mauss, publicado pela primeira vez na revista **L'Année sociologique** entre os anos 1923 e 1924, resulta da introdução da noção de “fato social total” nos estudos antropológicos. Nesse texto, mais do que definir a realidade social, Mauss teria conseguido definir o social como “a realidade”. Assim, o primeiro aspecto da noção de fato social total é que “o social não é real senão integrado em sistema”²¹. Mas o fato total não seria alcançado por uma simples integração dos aspectos percebidos como descontínuos da vida social. Para ser atingido por meio de uma explicação totalizante, o fato social deveria ser apreendido em uma experiência concreta, individual (“que permita observar o comportamento de seres totais, e não divididos em faculdades”) e, também, deveria ser encarnado em uma antropologia, uma teoria geral das condições de existência da vida social. Esta última consistiria em um sistema de interpretação que explicaria simultaneamente os aspectos físico, fisiológico, psíquico e sociológico de todas as condutas humanas. Para tanto, a análise deveria fazer coincidir um ponto de vista objetivo e subjetivo sobre a sociedade estudada. Em outras palavras, a noção de fato social total está comprometida, no pensamento de Lévi-Strauss, com a necessidade de promover uma análise que consiga explicar o objeto observado e, também, o próprio observador: “Que o fato social seja total não significa apenas que *tudo o que é observado faz parte da observação*; mas

²⁰ Lévi-Strauss, C. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: Mauss, M. **Sociologia e antropologia**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p.27.

²¹ Lévi-Strauss, C. Introdução à obra de Marcel Mauss, p.23.

também e sobretudo que, numa ciência em que o observador é da mesma natureza que seu objeto, *o observador é ele próprio uma parte de sua observação*”²².

Lévi-Strauss, com efeito, pretendia estabelecer uma relação de complementaridade entre a análise objetiva do conjunto de fenômenos da sociedade em estudo e sua apreensão subjetiva. O problema da explicação total – aquela que lograria alcançar a estrutura própria do objeto e explicar as funções do sujeito por meio das quais o objeto é apreendido – deveria dizer respeito tanto às ciências humanas quanto às ciências da natureza. Segundo Lévi-Strauss, “uma química total deveria nos explicar não apenas a forma e a distribuição das moléculas do morango, mas de que modo um sabor único resulta desse arranjo”²³. As ciências da natureza, contudo, teriam abdicado da explicação total para dedicarem-se à explicação de seus objetos exclusivamente por meio da análise objetiva (externa) com mais eficácia. O procedimento que seria perfeitamente válido e satisfatório para as ciências naturais não o seria, contudo, para a antropologia e para as ciências humanas.

A análise antropológica teria, então, a vocação de pôr fim à falsa oposição entre a explicação nas ciências físicas e a explicação nas ciências humanas. De acordo com Lévi-Strauss, essa falsa oposição, introduzida por Spengler e Dilthey, retardou o progresso do próprio conhecimento científico, o qual deveria englobar o conhecimento do homem e da natureza como pesquisas complementares. A procura das causas se extinguiria, assim, na assimilação de uma experiência, mas esta seria, ao mesmo tempo, interna e externa. Em **O campo da antropologia** (1960), Lévi-Strauss sublinha:

Discernimos logo a originalidade da antropologia social: ela consiste – ao invés de opor a explicação causal e a compreensão – em descobrir um objeto que seja, ao mesmo tempo, objetivamente muito longínquo e subjetivamente muito concreto, e cuja explicação causal possa se basear nesta compreensão que não é para nós se não uma forma complementar de prova²⁴.

A análise da antropologia estrutural deveria, então, alternar dois métodos para a apreensão de seu objeto: o empírico e o dedutivo, a compreensão e a explicação. A antropologia seria a única ciência “a fazer da subjetividade mais íntima um meio de demonstração objetiva”. O mesmo espírito que se abandonou à experiência “e deixou-se

²² Lévi-Strauss, C. Introdução à obra de Marcel Mauss, p.25, grifos do autor.

²³ Lévi-Strauss, C. Introdução à obra de Marcel Mauss, p. 25.

²⁴ Lévi-Strauss, C. O campo da antropologia, p.17.

modelar por ela se torna o teatro de operações mentais que não abolem as precedentes e, entretanto, transformam a experiência em modelo, possibilitando outras operações mentais”²⁵. A tarefa da explicação e da compreensão do objeto da antropologia seria possível porque a oposição entre mim e o outrem, observador e objeto observado, poderia ser superada no terreno do inconsciente, lugar em que o objetivo e o subjetivo se encontram. Mas a noção de inconsciente em Lévi-Strauss não deve ser confundida com o sentido a ela atribuído por Freud. Como sublinha Marcio Goldman, o inconsciente, no sentido lévi-straussiano estrito, consiste numa “função simbólica que torna possível e necessária a comunicação com outrem”²⁶. Lugar em que o pensamento simbólico coincidiria com as estruturas mentais que poderiam ser atingidas por meio de instituições sociais e da própria linguagem.

2. As estruturas

Lévi-Strauss define da seguinte maneira o método estrutural no texto **Introdução à obra de Marcel Mauss** (1950): “Trata-se de distinguir um dado puramente fenomenológico, fora da alçada da análise científica, de uma infraestrutura mais simples que ele, e a qual ele deve toda a sua realidade”²⁷. O maior desafio da antropologia estrutural seria conseguir ajustar as técnicas de observação usadas pelos antropólogos em campo a um quadro teórico muito mais avançado do que elas. Os dados que os antropólogos submetem à análise seriam oriundos de experiências prontas (*expériences toutes faites*), pois, ao contrário dos pesquisadores das ciências físicas e naturais, o objeto de estudo do antropólogo não seria fabricado para funcionar em laboratório.

Em campo, o antropólogo entraria em contato direto com seu objeto de estudo. Para Lévi-Strauss, no nível da observação, a regra principal é que todos os fatos “devem ser precisamente observados e descritos, sem permitir que pressupostos teóricos lhes alterem a natureza ou a importância”²⁸. Dessa regra em relação à atividade de observação decorreria outra, qual seja, a de que “os fatos devem ser estudados em si mesmos (por quais processos concretos vieram a existir?) também em relação ao

²⁵ Lévi-Strauss, C. O campo da antropologia, p.23.

²⁶ Goldman, M. Lévi-Strauss, a ciência e as outras coisas, p.62.

²⁷ Lévi-Strauss, C. Introdução à obra de Marcel Mauss, p.31.

²⁸ Lévi-Strauss, C. A noção de estrutura em etnologia, p.303.

conjunto (o que quer dizer que qualquer mudança observada num ponto será remetida às circunstâncias globais de seu surgimento)”. A observação supõe um olhar para a mudança, mas sem esquecer uma perspectiva de conjunto, das relações que possibilitaram um dado acontecimento na sociedade estudada.

Depois da observação, viria a experimentação, essa sim elaborada pelo pesquisador por intermédio de modelos. Os dados tirados da observação feita pelo etnólogo em campo serviriam como matéria-prima na construção de modelos, entendidos como as estruturas formuladas pelo pesquisador com vistas a atingir os aspectos formais dos fenômenos sociais. Dito de outro modo, a noção de estrutura em Lévi-Strauss não diz respeito à realidade empírica, mas aos modelos construídos pelo investigador. Lévi-Strauss distingue estrutura social de relações sociais da seguinte maneira:

As relações sociais são a matéria-prima empregada para a construção de modelos que tornam manifesta a própria *estrutura social*, que jamais pode, portanto, ser reduzida ao conjunto das relações observáveis em cada sociedade. As pesquisas de estrutura não reivindicam um campo próprio entre os fatos de sociedade. Constituem, antes, um método passível de ser aplicado a diversos problemas etnológicos e se apresentam a formas de análise estrutural utilizadas em diferentes campos²⁹.

Merleau-Ponty, no ensaio **De Mauss a Lévi-Strauss** (1960), considera que a noção de estrutura conduziria o pesquisador a conjugar, em sua análise, o universal e o particular, pois a investigação da antropologia estrutural se esforçaria em compatibilizar a riqueza do vivido, as particularidades de cada sociedade ou grupo social, a um quadro geral de compreensão do homem. Lévi-Strauss se serve dos dados da vida empírica das sociedades para construir modelos. Em vez de tratar a observação dos fenômenos sociais e os modelos construídos para interpretá-los como dois movimentos contraditórios, Lévi-Strauss coloca-os como etapas necessárias de uma mesma investigação. Uma das maiores conquistas da antropologia estrutural, segundo Merleau-Ponty, seria essa compreensão da relação de complementaridade entre a vida das sociedades indígenas, a observação do antropólogo em campo e a análise formal da vida daquelas sociedades que o antropólogo deve empreender pelo auxílio de modelos.

²⁹ Lévi-Strauss, C. A noção de estrutura em etnologia, p.301.

Os modelos, segundo Lévi-Strauss, deveriam satisfazer a quatro condições fundamentais para ganharem o nome de estruturas: 1) “Uma estrutura apresenta um caráter de sistema. Consiste em elementos tais que uma modificação de qualquer um deles acarreta uma modificação em todos os demais”; 2) “Todos os modelos pertencem a um grupo de transformações, cada uma das quais correspondendo a um modelo da mesma família, de modo que o conjunto dessas transformações constitui um grupo de modelos”; 3) “As propriedades indicadas acima permitem prever como reagirá o modelo em caso de modificação de um de seus elementos”; 4) “O modelo deve ser de tal maneira construído que seu funcionamento possa dar conta de todos os fatos observados”³⁰.

Na antropologia estrutural, como em outras áreas do conhecimento, o modelo proposto está comprometido com um conjunto de hipóteses e enunciados formulado pelo pesquisador sobre o fenômeno a ser examinado. O modelo ainda poderia ser caracterizado como um processo de abstração que, tirando da observação da vida empírica alguns dados julgados essenciais, auxiliaria o antropólogo a apresentar uma realidade complexa de maneira mais simples. O modelo deveria permitir ao antropólogo colocar ordem em um conjunto de fenômenos nos quais supostamente reinaria somente a desordem. Evidentemente, as sociedades estudadas pela antropologia não são governáveis, elas não funcionam de acordo com o interesse do observador, mas, graças aos modelos, elas poderiam ser manipuláveis. Assim, a experimentação por intermédio de modelos corresponderia ao conjunto de procedimentos capazes de permitir saber

³⁰ Lévi-Strauss tem como referência o trabalho de Von Neumann e de Oskar Morgenstern para a sua definição de modelo nos trabalhos da antropologia estrutural. O autor cita o livro **Theory of Games and Economic Behavior** (1944), editado pela universidade de Princeton: “Modelos (como jogos) são construções teóricas que supõem uma definição precisa, exaustiva e não muito complicada; devem também ser fiéis à realidade em todos os aspectos que interessam à investigação em questão. Recapitulando: a definição deve ser precisa e exaustiva, passível de tratamento matemático. A construção não deve ser desnecessariamente complicada a ponto de o tratamento matemático poder ser levado além do estágio de formalização e dar resultados numéricos completos. A semelhança com a realidade é indispensável para que o funcionamento do modelo seja significativo. Mas essa semelhança pode geralmente ser restrita a alguns aspectos considerados *essenciais pro tempore* – caso contrário, as condições acima enumeradas tornar-se-iam incompatíveis”. In: Lévi-Strauss, C. A noção de estrutura em etnologia, p.302. Em **O totemismo, hoje**, Lévi-Strauss resume da seguinte maneira o método estrutural: “O método que nos propomos seguir consiste: 1º. Em definir o fenômeno sob estudo como uma relação entre dois ou vários termos reais ou virtuais; 2º. Em construir o quadro das permutações possíveis entre esses termos; 3º. Em tomar este quadro como objeto geral de uma análise que, a este nível, só, pode atingir conexões necessárias; não sendo o fenômeno empírico encarado à partida senão uma combinação possível entre outras, de que se deve reconstruir anteriormente o sistema total”. In: Lévi-Strauss, C. **O totemismo, hoje**. Trad. José Antonio Braga Fernandes Dias. Lisboa: Edições 70, 2003, p.28.

como um dado modelo reage a modificações, ou comparar modelos de mesmo tipo ou de tipos diferentes³¹.

O fundamental da proposta de Lévi-Strauss sobre as investigações estruturais é o princípio segundo o qual as estruturas são passíveis de serem traduzidas em modelos. As propriedades formais desses modelos seriam comparáveis, independentemente de seus elementos constitutivos. Para Lévi-Strauss, o estudo da vida social deveria requerer do antropólogo a formulação de estruturas que corresponderiam a diversos tipos de ordem:

O sistema de parentesco fornece um meio de ordenar os indivíduos segundo certas regras, a organização social fornece outro, as estratificações sociais ou econômicas, um terceiro. Todas essas estruturas de ordem podem ser elas mesmas ordenadas, contanto que se percebam as relações que as unem e de que modo elas agem umas sobre as outras do ponto de vista sincrônico³².

As estruturas das várias ordens da vida social conduziriam o investigador a formular hipóteses para alcançar uma explicação total da sociedade em questão. A coesão de um conjunto de modelos revelar-se-ia no estudo das transformações que colocariam em relação seus elementos constitutivos. A noção de transformação tem um espaço importante para se compreender as propostas de Lévi-Strauss e os objetivos do próprio estruturalismo. Segundo o autor, a noção de transformação, tal como é utilizada em seus estudos, é apropriada da obra de D'Arcy Wentworth Thompson, naturalista escocês, autor de **On Growth and Form** (1917). Thompson “interpretava como transformações as diferenças visíveis entre as espécies ou órgãos animais ou vegetais no seio de um mesmo gênero”³³. Para Lévi-Strauss, a concepção de transformação de Thompson foi determinante para seus trabalhos também porque estava inscrita em uma longa tradição: a botânica de Goethe e, antes disso, o **Tratado da proporção do corpo humano** (1529), de Albert Dürer. Ao invés de considerar ultrapassada essa noção de transformação, já que sua origem remonta a meados do século XVI, Lévi-Strauss a toma como exemplo para reforçar sua ideia de que a reflexão científica, em seu progresso, não rompe com seu passado. Ela, antes, apropria-se dele.

³¹ Lévi-Strauss, C. A noção de estrutura em etnologia, p.302.

³² Lévi-Strauss, C. A noção de estrutura em etnologia, p.340.

³³ Eribon, D; Lévi-Strauss, C. **De perto e de longe**, p.162.

A noção de transformação é inerente à análise estrutural. Sem ela, adverte o próprio Lévi-Strauss, a compreensão do que é o estruturalismo estaria comprometida. O modelo, ou a estrutura, não deve ser reduzido ao sistema, ao conjunto composto de elementos e relações que os unem. Assim, para que se possa falar em estrutura, seria necessário, segundo o autor, que “entre os elementos e as relações de vários conjuntos surjam relações invariantes, de tal forma que se possa passar de um conjunto a outro por meio de uma transformação”³⁴. A noção de transformação ajudaria a análise estrutural a explicar a própria diversidade, as diferentes maneiras pelas quais os elementos são combinados:

Se invoco um único princípio, o intercâmbio das mulheres entre os subgrupos da sociedade, para ficar a par de todas as regras de casamento, é necessário que essas regras, diferentes conforme a época e o lugar, se reduzam a estados de uma mesma transformação. O mesmo acontece quando o linguista prepara o repertório dos fenômenos que o aparelho vocal consegue articular, e destaca as limitações a que cada língua deve curvar-se para retirar desse fundo comum os elementos de seu sistema fonológico particular. A própria noção de fenômenos implica que as propriedades divergentes dos sons, tal como a fonética os registra, constituam-se em transformações opcionais ou contextuais de uma realidade invariante, num nível mais profundo³⁵.

Assim, em **O campo da antropologia** (1960), Lévi-Strauss sublinha que uma estrutura deve “ser um sistema, regido por uma coesão interna; e esta coesão, inacessível à observação de um sistema isolado, revela-se no estudo das transformações, graças às quais encontram-se propriedades similares em sistemas aparentemente diferentes”³⁶. Os signos e os símbolos apenas poderiam desempenhar seu papel na medida em que fossem reduzidos, na análise estrutural, a um sistema simbólico. Fora do sistema, eles não teriam sentido, seriam incomunicáveis. Segundo Lévi-Strauss, os símbolos e os signos desempenhariam seu papel somente na medida em que pertencessem a “sistemas regidos por leis internas de implicação e exclusão” porque “a característica de um sistema de signos é ser *transformável*, ou ainda, traduzível na linguagem de um outro sistema com a ajuda de substituições”³⁷.

³⁴ Eribon, D; Lévi-Strauss, C. **De perto e de longe**, p.163.

³⁵ Eribon, D; Lévi-Strauss, C. **De perto e de longe**, p.163.

³⁶ Lévi-Strauss, C. **O campo da antropologia**, p.26.

³⁷ Lévi-Strauss, C. **O campo da antropologia**, p.26.

Para apreender a mudança, Lévi-Strauss se serve da noção de transformação, que lhe permite compreender a variação de um sistema para outro, mas em uma continuidade formal. Para o caso dos mitos, Lévi-Strauss geralmente interpreta as transformações sob a forma de um quiasma. Esse corte que poderíamos chamar de sincrônico nos estudos da antropologia estrutural, estabelecido por Lévi-Strauss por meio da noção de estrutura e transformação, não deveria, contudo, ser um empecilho para uma história dos signos e símbolos. Isso porque a antropologia estrutural se afastaria de alguns dos princípios estabelecidos no **Curso de Linguística Geral** (1916), livro póstumo de Saussure, especialmente em relação à distinção entre a ordem sincrônica e a ordem diacrônica. A antropologia estrutural se mostrava em desacordo com a ideia de que existiria uma oposição absoluta entre duas categorias de fatos: “de um lado, a gramática, o sincrônico e o consciente; de outro, a fonética, o diacrônico, o inconsciente”. O **Curso de Linguística Geral** (1916) postulou que somente o sistema consciente poderia ser tomado como uma ordem coerente, enquanto o infra-sistema inconsciente seria “dinâmico e desequilibrado, feito simultaneamente de legados do passado e de tendências futuras”³⁸. Lévi-Strauss cita os trabalhos de Troubetzkoy e Jakobson e os da própria antropologia estrutural para se contrapor à ideia de que haveria uma oposição absoluta entre os aspectos sincrônicos e diacrônicos dos fenômenos.

A dimensão temporal (a ordem diacrônica) seria a responsável, no pensamento de Lévi-Strauss, por dar consistência ao próprio sistema (a ordem sincrônica). Tirada da temporalidade, a estrutura “se dissolveria em uma essência tênue e impalpável, um fantasma da realidade”. Aliás, para Lévi-Strauss, pela dimensão diacrônica compreender-se-ia a verdadeira natureza da própria estrutura que, longe de ser estática, se realizaria em um movimento dinâmico e contínuo de cristalização e dissolução. Uma história estrutural deveria então cumprir a tarefa de fazer o estudo das evoluções dos símbolos e signos, as variações de seus elementos encadeados em sistema. Essa história poderia gerar movimentos imprevisíveis, mesmo empregando combinações estruturais cujo número seria ilimitado.

Para Lévi-Strauss, os fatos sociais não são coisas nem ideias, são estruturas. A estrutura das estruturas, se é que ela existe, é a própria cultura, o modo como uma sociedade institui a troca, como todos os sistemas estão em interação. A tarefa da antropologia estrutural seria estabelecer as estruturas, colocar os elementos relativos aos

³⁸ Lévi-Strauss, C. O campo da antropologia, p.24.

aspectos formais da realidade social em sistema. Mas caberia aos historiadores, etnógrafos e arqueólogos desvendar como e porque esses sistemas existem. Dito de outro modo, a perspectiva histórica apenas poderia ser de fato atingida ao final da análise antropológica. Depois de entender o funcionamento de um sistema, poder-se-ia saber de sua origem e de suas evoluções:

Para toda forma de pensamento e de atividade humana, não se pode questionar a natureza e a origem dos fenômenos sem antes tê-los identificado e analisado, e também descoberto em que medida as relações que os unem bastam para explicá-los. *É impossível discutir sobre um objeto, reconstituir a história que lhe deu origem, sem antes saber o que ele é*; resumindo: sem ter esgotado o inventário de suas determinações internas³⁹.

Assim, para Lévi-Strauss, estabelecer uma estrutura e conhecer sua história seria um meio de entender os empreendimentos humanos para além da pura contingência, mas sem esquecer que todo o arranjo, por mais estruturado que seja, por ser humano, está sempre aberto a circunstâncias e transformações nem sempre previsíveis e de modo algum arbitrarias. Seria preciso, portanto, encontrar a justa medida para se conciliar, na explicação, a sincronia com a diacronia, ou seja, o inventário das determinações internas de um objeto com a sua história.

Uma descontinuidade no método

Ao final da investigação antropológica, o pesquisador não encontraria nem ele mesmo, nem o outro. Ele descobriria as leis de ordem que explicariam o funcionamento geral da cultura e que corresponderiam ao nível inconsciente da vida mental. Estaríamos, nesse momento, no nível mais alto da antropologia, aquele que pergunta sobre as condições de possibilidade da existência da vida social. O inconsciente, para Lévi-Strauss, é a própria função simbólica, o espírito operando em seu estado selvagem. O inconsciente seria o termo mediador entre “mim e outrem” e, ao aprofundar a análise nesse terreno, o investigador não se prolongaria no sentido dele mesmo, nem do outro. A investigação antropológica alcançaria um plano que não pareceria estranho ao observador porque conservaria o seu “eu” mais secreto, colocando-o em contato com estruturas de pensamento que pertenceriam ao antropólogo e a outros homens:

³⁹ Lévi-Strauss, C. O campo da antropologia, p.14, grifos nossos.

“condições de todas as vidas mentais de todos os homens e de todos os tempos”⁴⁰. A condição de sucesso de uma análise totalizante para os estudos antropológicos estaria na busca dos itinerários inconscientes do encontro entre “o eu e o outro”, traçados “na estrutura inata do espírito humano e na história particular e irreversível dos indivíduos ou dos grupos”.

A noção de inconsciente é entendida por muitos comentadores como o “Graal da pesquisa lévi-straussiana”⁴¹. Boris Wiseman, em seu artigo **Les chemins de l’inconscient** (2004), tem como objetivo entender as diversas maneiras pelas quais Lévi-Strauss tenta atingir o inconsciente em suas análises. Tal objetivo levou o intérprete a contextualizar essas tentativas, mapeando as diversas influências intelectuais que contribuíram para dar orientação à pesquisa lévi-straussiana. Wiseman evoca, assim, algumas apropriações feitas por Lévi-Strauss de importantes nomes e correntes do pensamento ocidental – de Immanuel Kant a Marcel Mauss, da teoria da linguística à estética surrealista – para elaborar a noção de inconsciente e, a partir daí, traçar o objetivo final dos estudos antropológicos.

Lévi-Strauss parece sempre ter se guiado pelo mesmo propósito em todos os seus trabalhos: construir e analisar um inventário dos quadros mentais que dão inteligibilidade aos fenômenos culturais. Esse propósito geral de fato deu unidade ao conjunto de sua obra. Muitos comentadores apontam, entretanto, uma descontinuidade do próprio método estrutural a partir do surgimento de **Mitológicas** (1964-1971). Wiseman considera, nesse sentido, que Lévi-Strauss traçou duas vias principais de acesso ao inconsciente. A primeira, a “via antropológica”, passaria pela “realidade social”, os seus estudos sobre as relações de parentesco, as sociedades dualistas, o totemismo; a segunda, a “via estética”, passaria pela “tomada de consciência de Lévi-Strauss dos modos de funcionamento de seu próprio inconsciente”⁴², quando começou sua longa trajetória de decifração dos mitos.

Jocelyn Benoist, em **Le «dernier pas du structuralisme»: Lévi-Strauss et le dépassement du modèle linguistique** (2008), pontua que, na medida em que Lévi-Strauss avançava nas suas análises dos mitos, realizava também uma “superação do

⁴⁰ Lévi-Strauss, C. Introdução à obra de Marcel Mauss, p.28.

⁴¹ Wiseman, B. Les chemins de l’inconscient. In: Izard, M (org). **Lévi-Strauss**. Paris: L’Herne, 2004, p.328.

⁴² Wiseman, B. Les chemins de l’inconscient, p.328.

modelo linguístico”⁴³ que antes sustentava sua pesquisa sobre a vida social. Benoist sublinha, contudo, que essa superação do método da linguística nos trabalhos de Lévi-Strauss deve ser “essencialmente caracterizada em termos linguísticos”, isto é, a superação teria acontecido dentro do próprio paradigma linguístico, “voltando-se contra ele”⁴⁴. Assim, Lévi-Strauss não realizaria mais sua análise no nível do fonema (as unidades constitutivas de um fenômeno a partir de seus termos diferenciais), mas “entraria no léxico”, no nível da própria frase⁴⁵. É como se Lévi-Strauss operasse, em suas análises dos mitos, com um “novo encaixe” do caráter estrutural da própria linguagem, não mais entendido simplesmente como “um traço formal da realização do material linguístico”, mas como “um aspecto do próprio conteúdo do que é dito”. Nas análises dos mitos, o *sentido* seria articulado de maneira estrutural pelo próprio mito, não haveria “outro objeto ao fundo”. O mito seria, então, “combinação e recombinação do sentido ‘por ele mesmo’”⁴⁶.

Marcio Goldman também aponta uma descontinuidade nas análises da antropologia estrutural entre **As estruturas elementares de parentesco** (1949) e **Mitológicas** (1964-1971). Para o autor, houve uma “grande mudança ao longo dos quinze anos que separam essas obras”. Se, em **As estruturas elementares do parentesco** (1949), Lévi-Strauss procedia por uma série de reduções, a saber, “das relações entre natureza e cultura à proibição do incesto, desta à reciprocidade, desta ao inconsciente, mas também da redução de centenas de sistemas de parentesco a algumas regras de base”⁴⁷, em **Mitológicas** (1967-1971) o método estrutural teria sido aplicado de outra maneira. A análise dos mitos seria feita “no gerúndio”, pois “a inteligibilidade dos mitos *vai sendo* revelada, *vai sendo* descoberta progressivamente, de forma imanente à própria análise”. Assim, de acordo com Goldman, é como se em **Mitológicas** (1964-1971) Lévi-Strauss transitasse “de um modelo epistemológico muito clássico – a explicação por meio de reduções progressivas – para um modelo

⁴³ Benoist, J. Le « dernier pas du structuralisme » : Lévi-Strauss et le dépassement du modèle linguistique. In : Philosophie. **Claude Lévi-Strauss: langage, signes, symbolisme, nature**. Paris : Minuit, 2008, n. 98, p.54-70.

⁴⁴ Benoist, J. Le « dernier pas du structuralisme » : Lévi-Strauss et le dépassement du modèle linguistique, p.54.

⁴⁵ Benoist, J. Le « dernier pas du structuralisme » : Lévi-Strauss et le dépassement du modèle linguistique, p.61.

⁴⁶ Benoist, J. Le « dernier pas du structuralisme » : Lévi-Strauss et le dépassement du modèle linguistique, p. 62.

⁴⁷ Goldman, M. Lévi-Strauss, a ciência e outras coisas, p.73

propriamente estrutural, em que não há redução de espécie alguma e o sentido se estabelece apenas com o movimento da análise”⁴⁸.

Do parentesco aos mitos, o itinerário do inconsciente perseguido por Lévi-Strauss parece, então, ter sofrido alguns desvios. Essa descontinuidade do método está relacionada à natureza do próprio objeto estudado. Pois, se o estudo das relações de parentesco diz respeito às “ordens vividas”, isto é, às ordens que são função de uma realidade objetiva e que se pode abordar do exterior, independente da representação que dela têm os homens, o estudo dos mitos leva às “ordens concebidas”, ou seja, às ordens que não correspondem a nenhuma realidade objetiva, onde o pensamento se encontra sozinho consigo mesmo⁴⁹. Evidentemente, o inventário das formas mentais perseguido por Lévi-Strauss não foi completado. Alguns comentadores apontam, inclusive, que, em **Mitológicas** (1964-1971), Lévi-Strauss teria abandonado esse projeto ambicioso. Para nós, o mais importante é pontuar essa descontinuidade nos trabalhos de Lévi-Strauss, pois ela mostra que o método estrutural se “encaixa”, como diria Benoist, nas características de seu objeto. O método do qual se servia Lévi-Strauss era, então, dinâmico; e o mesmo poderíamos dizer da história da própria antropologia estrutural.

3. O Janus e suas duas faces

Ao elaborar as bases teóricas e metodológicas da antropologia estrutural, Lévi-Strauss deparou-se com o problema do lugar que ela deveria ocupar e das relações que deveria manter com as demais disciplinas que se abrigam no heterogêneo campo das ciências sociais e humanas. Em **Critérios científicos nas disciplinas sociais e humanas** (1964), Lévi-Strauss propõe critérios de classificação e de cientificidade para os pesquisadores que se dedicavam ao estudo do sublunar, o lugar das manifestações humanas, dos fatos variáveis e imperfeitos, aparentemente impossíveis de serem explicados de maneira objetiva. Ele acreditava que as divisões disciplinares até então admitidas nas ciências sociais e humanas provocariam mais equívocos, contradições e confusões do que um verdadeiro esclarecimento sobre seus respectivos objetivos, objetos e métodos⁵⁰.

⁴⁸ Goldman, M. Lévi-Strauss, a ciência e outras coisas, p.74.

⁴⁹ Lévi-Strauss, C. A noção de estrutura em etnologia, p.341.

⁵⁰ O texto **Critérios científicos nas disciplinas sociais e humanas** (1964), republicado em **Antropologia estrutural dois** (1973), foi escrito a pedido da UNESCO como resposta a uma enquete preliminar,

Lévi-Strauss avalia que o problema da classificação das ciências sociais e humanas nunca foi seriamente tratado. Soava a hora, portanto, de se realizar uma “crítica epistemológica das ciências sociais e humanas”⁵¹ para que um quadro de classificação dessas disciplinas fosse de fato constituído. Somente assim o conhecimento do homem e da vida social poderia enfim progredir em bases mais seguras, mais rigorosas. No referido texto de 1964, Lévi-Strauss se compromete a dar início a essa tarefa crítica, com o objetivo de encontrar um número, mesmo que pequeno, de atitudes que marcariam uma convergência das disciplinas localizadas no interior das ciências humanas em relação aos seus problemas e à maneira de tratá-los. Por fim, o autor também tenta propor critérios de cientificidade que fossem válidos tanto para as ciências sociais e humanas quanto para as ciências da natureza, com a intenção de criar as condições necessárias para efetuar uma verdadeira colaboração entre esses dois campos de conhecimento.

O método escolhido por Lévi-Strauss para realizar o que ele chamou de uma crítica epistemológica das ciências humanas e sociais em **Critérios científicos nas disciplinas sociais e humanas** (1964) é emprestado da própria análise estrutural. Lévi-Strauss classifica as disciplinas a partir das comparações de suas atitudes em relação a lotes de oposições – objetivo/subjetivo, trabalho com fontes/construção de modelos, consciente/inconsciente, perspectiva parcial/perspectiva total – que sempre teriam dominado os estudos da vida social. Ora, essa mesma metodologia de classificação, embora não tenha sido nomeada “crítica epistemológica”, fora utilizada pelo autor doze anos antes, em **A noção de estrutura em etnologia** (1952). Nesse texto, ele propôs uma caracterização do lugar da etnologia no conjunto das ciências sociais e humanas a partir de sua relação de oposição e complementaridade com a história.

Desse modo, em **A noção de estrutura em etnologia** (1952), antes de apresentar seu quadro classificatório para algumas das ciências humanas e sociais, Lévi-Strauss começa perguntando o que distinguiria fundamentalmente a história da etnologia. Ele nega, logo de início, que essa diferença seja marcada pela perspectiva temporal, comumente considerada exclusiva da história. Lévi-Strauss estabelece duas diferenças fundamentais entre história e etnologia. A primeira diferença diria respeito ao tratamento de documentos. Enquanto os historiadores e etnógrafos trabalhariam,

relativa à decisão da Conferência geral da UNESCO de estender às ciências sociais e humanas a enquête sobre as tendências principais da pesquisa, já consagrada às ciências exatas e naturais.

⁵¹ Lévi-Strauss, C. **Critérios científicos nas disciplinas sociais e humanas**. Trad. Chaim Samuel Katz. In: Lévi-Strauss, C. **Antropologia estrutural dois**, p.302.

sobretudo, na coleta e organização de documentos, os sociólogos e etnólogos se dedicariam a elaborar e a estudar modelos a partir deles. Para Lévi-Strauss, “a etnografia e a história diferem primeiramente da etnologia e da sociologia na medida em que as duas primeiras se baseiam na coleta e na organização de documentos, ao passo que as outras duas estudam fundamentalmente os modelos construídos a partir de – e por intermédio de – tais documentos”⁵².

A segunda distinção entre história e etnologia, aparentemente a mais importante para Lévi-Strauss, estaria relacionada à escala dos fenômenos tratados por ambas as disciplinas. Se, de um lado, a etnografia e a etnologia se consagrariam à construção de modelos mecânicos, de outro, a história e a sociologia lançariam suas pesquisas rumo à construção de modelos estatísticos. Nas sociedades com pouca densidade demográfica, ainda seria possível divisar os fenômenos que dizem respeito às influências externas ou internas e produzir, assim, uma análise qualitativa do conjunto da vida social. Os modelos elaborados pelos antropólogos para expor as engrenagens do funcionamento das instituições sociais indígenas trariam seus elementos constitutivos na escala dos fenômenos, por essa razão Lévi-Strauss classifica-os “modelos mecânicos”. Em oposição a estes últimos, estão os “modelos estatísticos”, aqueles cujos elementos estão numa escala diferente.

Lévi-Strauss lança mão do exemplo das leis do casamento para ilustrar a diferença entre modelos mecânicos e modelos estatísticos. No caso das sociedades ditas primitivas, as leis do casamento “podem ser representadas na forma de modelos em que aparecem os indivíduos efetivamente distribuídos em classes de parentesco ou em clãs”⁵³, por isso tais modelos seriam mecânicos. Já em relação às sociedades ocidentais, as leis do casamento “dependem de fatores mais gerais, como o tamanho dos grupos primários e secundários a que pertencem os possíveis cônjuges, a fluidez social, a quantidade de informação etc.”, o que obrigaria o pesquisador recorrer a modelos estatísticos para entendê-los. Porém, o uso dessa distinção não é tão simples. Existiriam formas intermediárias para aplicação dos modelos mecânicos e estatísticos. Se, de um lado, algumas sociedades, como é o caso das sociedades ocidentais, usam o modelo mecânico para definir os graus proibidos de casamento, de outro, elas recorrem a um modelo estatístico para determinar o vasto leque dos casamentos possíveis. Assim, um

⁵² Lévi-Strauss, C. A noção de estrutura em etnologia, p.309.

⁵³ Lévi-Strauss, C. A noção de estrutura em etnologia, p.306.

mesmo fenômeno poderia pertencer aos dois tipos de modelo. Tudo dependeria de como o fenômeno em questão é abordado pelo analista.

Em **A noção de estrutura em etnologia** (1952) foram estabelecidas, então, duas relações de oposição para caracterizar a história e a etnologia: o tratamento em relação ao documento e a construção de modelos mecânicos ou estatísticos para a explicação. Entre a história e a etnologia, Lévi-Strauss coloca a etnografia e a sociologia, que apresentariam atitudes intermediárias em relação aos dois pares de oposição mencionados. Assim, Lévi-Strauss classifica história, etnografia, sociologia e etnologia por meio de suas atitudes de compatibilidade ou diferenciação em relação a dois pares de oposição: 1) a observação empírica e a construção de modelos; e 2) o caráter estatístico ou mecânico dos modelos. Assim, se for atribuído arbitrariamente o sinal [+] ao primeiro termo de cada um dos pares de oposição (isto é, observação empírica e caráter estatístico dos modelos) e o sinal [-] ao segundo (isto é, construção de modelos e caráter mecânico dos modelos) seria composto o seguinte quadro⁵⁴:

	História	Sociologia	Etnografia	Etnologia
Observação empírica/ construção de modelos	+	-	+	-
Modelos mecânicos/ modelos estatísticos	-	-	+	+

Ainda em **A noção de estrutura em etnologia** (1952), Lévi-Strauss nota que, embora todas as ciências sociais e humanas adotem uma perspectiva temporal, elas se distinguiriam principalmente pelo emprego que fariam da categoria “tempo”. O tempo da etnologia seria mecânico, isto é, reversível e não cumulativo. Lévi-Strauss lança mão do exemplo do estudo das relações de parentesco para esclarecer o caráter do tempo etnológico: “o modelo de um sistema de parentesco patrilinear não contém nada que indique se foi sempre patrilinear ou se foi precedido por um sistema matrilinear, ou ainda por uma série de oscilações entre as duas formas”. O tempo da história seria, ao contrário, estatístico, isto é, não reversível e de orientação determinada. Lévi-Strauss estabelece uma comparação entre a ideia de irreversibilidade nas evoluções sociais e físicas para explicar o caráter do tempo histórico: “uma evolução que levasse da

⁵⁴ Cf. Lévi-Strauss, C. *A noção de estrutura em etnologia*, p.309.

sociedade italiana contemporânea à República romana é tão inconcebível quanto a reversibilidade dos processos relacionados à segunda lei da termodinâmica”⁵⁵.

A distinção entre tempo etnológico e tempo histórico proposta por Lévi-Strauss estaria relacionada à noção de estrutura social, na qual o tempo não desempenharia nenhum papel, e à de organização social, na qual o tempo interviria. Em vez de serem análises que anulariam o resultado uma da outra, Lévi-Strauss considerava que os estudos correspondentes ao tempo etnológico e histórico deveriam ser entendidos como complementares. Eles esclareceriam, por meio de dois ângulos diferentes, um mesmo objeto, a vida social.

Destacamos o papel que ocupa a história na tarefa inicial da crítica epistemológica realizada por Lévi-Strauss, quando classifica as disciplinas a partir dos pares de oposição que sempre estiveram no centro do debate e das polêmicas nas ciências humanas e sociais. A história aparece como uma espécie de oposto simétrico à etnologia. É como se entre esses dois pontos extremos pudessem ser ordenadas todas as outras disciplinas das ciências humanas e sociais. Convém, contudo, sublinhar que os historiadores certamente não concordaram com essa proposta de classificação de Lévi-Strauss para a história, especialmente no quesito tratamento de documentos. De fato, o trabalho do historiador com suas fontes exige muito mais do que a simples coleta e organização de documentos. Descrita como foi por Lévi-Strauss, essa primeira relação de afinidade entre história e etnografia no tratamento das fontes, por oposição ao que se faria na sociologia e etnologia, reforçou ainda mais a desconfiança dos historiadores sobre as intenções quase “imperialistas”⁵⁶ da antropologia estrutural em relação aos outros domínios das ciências sociais e humanas.

Para examinarmos tudo o que está em jogo nas relações de oposição e complementaridade entre a história e a etnologia no pensamento de Lévi-Strauss, é fundamental recorrermos ao texto **História e Etnologia**, publicado na **Revue de métaphysique et de morale**, no ano de 1949, que consagrou um número (julho-outubro) aos “Problemas da história”. O historiador Lucien Febvre também publicou seu artigo **Rumo a uma outra história** nessa mesma ocasião. Lévi-Strauss, aliás, disse, muitos anos depois, que escreveu **História e Etnologia** instigado “pela leitura dos

⁵⁵ Lévi-Strauss, C. A noção de estrutura em etnologia, p.309.

⁵⁶ Braudel, F. A longa duração. In: Braudel, F. **Escritos sobre a história**. Trad. J. Guinsburg e Tereza Cristina Silveira da Mota. São Paulo: Perspectiva, 1969, p.42.

trabalhos de Febvre, que estava iniciando”⁵⁷. Além de Lévi-Strauss e Febvre, participaram da publicação da **Revue**: Henri-Irénée Marrou, D. Parodi, Paul Ricoeur, Tran Duc Tao, G. Darvy e Raymond Aron.

François Hartog registrou em seu artigo **O olhar distanciado: Lévi-Strauss e a história** (2004) aquele ano de 1949 como o início dos debates, protagonizados por Lévi-Strauss, entre a história e a antropologia. Tanto mais, lembra Hartog, porque os dois artigos publicados na **Revue** fizeram história: **História e Etnologia** reapareceu como “Introdução” ao primeiro livro programático de Lévi-Strauss, **Antropologia estrutural** (1958), enquanto **Rumo a uma outra história** foi retomado, em 1953, à guisa de conclusão do livro **Combates pela história: rumo a uma outra nova história**, de Febvre. O artigo de Febvre teve uma recepção forte e praticamente imediata na historiografia, ao menos na historiografia francesa. O texto de Lévi-Strauss, contudo, precisou esperar quase dez anos para encontrar eco nos debates promovidos pelos historiadores. Foi Fernand Braudel quem deu o pontapé inicial nessa história⁵⁸.

Em **História e Etnologia** (1949), partindo da ideia de que deve haver uma colaboração entre os estudos feitos por etnólogos e historiadores, Lévi-Strauss tenta traçar os itinerários gerais das duas disciplinas, com o intuito de iniciar um processo de superação das aporias que sempre dominaram as análises nas ciências humanas e sociais: estrutura e acontecimento, sincronia e diacronia, particular e geral, consciente e inconsciente. No texto de 1949, Lévi-Strauss começa por propor uma distinção, que ele mesmo chama de sumária e provisória, para definir a etnografia e a etnologia. A etnografia apoiar-se-ia “na observação e análise de grupos humanos tomados em sua especificidade (muitas vezes escolhidos entre os mais diferentes do nosso, mas por razões teóricas e práticas que nada têm a ver com a natureza da pesquisa)” e visaria à “restituição, tão fiel quanto possível, do modo de vida de cada um deles”⁵⁹. Já a etnologia consagrar-se-ia à análise comparativa dos documentos elaborados pelos etnógrafos pela vida da construção de modelos.

⁵⁷ Lévi-Strauss, C; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.171.

⁵⁸ Em 1949 Lévi-Strauss era ainda um ilustre desconhecido dos historiadores. Mas o aparecimento de **Tristes Trópicos** (1955) e **Antropologia estrutural**, em 1958, ano do centenário de Durkheim – de quem Lévi-Strauss se declarava um discípulo inconstante – colocou o antropólogo estruturalista no centro dos debates da vida intelectual da França. Hartog, F. O olhar distanciado. Lévi-Strauss e a história. Trad. Temístocles César. In: **Revista Topoi**, v. 7, n. 12, jan.-jun. 2006, p.10. Ou no original: Hartog, F. Le regard éloigné: Lévi-Strauss et l’histoire. In : Izard, M. (org). Claude Lévi-Strauss. Paris: L’Herne, 2004. p.14.

⁵⁹ Lévi-Strauss, C. História e Etnologia. In: Lévi-Strauss, C. **Antropologia estrutural**, p.14.

A afinidade entre história e etnografia no tratamento de documentos diria respeito, notadamente, ao fato de ambas as disciplinas se interessarem pelos “processos conscientes e inconscientes, traduzidos em experiências concretas, individuais ou coletivas, pelos quais homens que não possuíam uma instituição vieram a incorporá-la, seja por invenção, seja por transformação de instituições anteriores, seja por tê-la recebido de fora”⁶⁰. Assim, para Lévi-Strauss, a produção intelectual de historiadores e etnógrafos deve ser entendida, também, como parte integrante – aliás, a parte mais importante – dos documentos que fomentariam os estudos sociológicos e etnológicos. Dito de outro modo, a atividade de coleta, ordenação e análise dos documentos é também a *fabricação* do próprio documento, ou, ao menos, do documento que mais interessa ao etnólogo e sociólogo.

Com essas pontuações, podemos entender porque Lévi-Strauss considera que, para o etnógrafo, é sempre um drama incorporar a história em suas análises. Ao fazer seu trabalho de campo, ao tentar tirar do espetáculo da existência social informações relevantes para a explicação do modo de vida do grupo humano com o qual compartilhou, por alguns meses ou anos, a sua própria existência, ele não dispõe de muito mais do que dados recentes, colhidos em um instante fugaz de sua observação. Assim, apesar de trabalhar como os historiadores, a dimensão temporal parece sempre escapar ao etnógrafo, já que ele está condenado a fazer, pelas circunstâncias impostas a seu próprio *métier*, “a história de um presente sem passado”⁶¹. Embora pouca história seja sempre melhor do que nenhuma, Lévi-Strauss parece nos dizer que esse drama enfrentado pelo etnógrafo não tem uma solução fácil, visto que a descoberta de dados que tragam informações sobre o passado das sociedades indígenas contemporâneas é assunto para arqueólogos e historiadores. Mesmo assim, esse obstáculo não impediria o etnólogo de elaborar, como fazem os historiadores com as sociedades ocidentais do passado, boas análises sobre a vida social dos povos indígenas do presente.

Para Lévi-Strauss, os trabalhos de historiadores e etnógrafos convergem tanto no objeto e objetivo quanto no método. Ambas as disciplinas teriam como objeto “sociedades que são *outras* em relação àquela em que vivemos”, e, por isso, o fato de tal alteridade “estar ligada a um afastamento no tempo (por menor que seja) ou no espaço, ou mesmo a uma heterogeneidade cultural” seria secundário, diante da similitude das posições. Também o objetivo final de suas investigações seria o mesmo, a saber,

⁶⁰ Lévi-Strauss, C. História e Etnologia, p.14.

⁶¹ Lévi-Strauss, C. História e Etnologia, p.14.

expandir a experiência particular para as dimensões de uma experiência geral, de modo que esta se tornaria, “por essa razão, acessível *enquanto experiência* a homens de outras terras ou outro tempo”. A história e a etnografia realizariam suas respectivas análises graças às mesmas condições: “exercício, rigor, simpatia, objetividade”⁶². Costumou-se acreditar que historiadores e etnógrafos procedem por métodos de trabalho bastante distintos. Lévi-Strauss discorda. Um dos principais argumentos usados tanto por historiadores quanto por etnógrafos para opor seus expedientes de pesquisa seria o de que a história se basearia no estudo e na crítica de documentos de autoria de vários observadores, que poderiam ser confrontados e justapostos, ao passo que a etnografia consistiria na observação de um único. Para Lévi-Strauss, os historiadores se cercam principalmente de testemunhos de “etnógrafos amadores, muitas vezes tão afastados da cultura que descrevem quanto o investigador moderno em relação aos polinésios ou aos pigmeus”⁶³. O que fizeram, pergunta Lévi-Strauss, Heródoto, Diodoro, Plutarco, Saxo, Grammaticus e Nestor, senão uma espécie de etnografia amadora? O paralelismo metodológico traçado entre a história e a etnografia seria, por fim, ilusório. Pois, segundo Lévi-Strauss, “o etnógrafo é alguém que colhe os fatos e os apresenta (se for um bom etnógrafo) em conformidade com exigências que são as mesmas do historiador”.

O verdadeiro debate residiria, portanto, nas relações estritas entre história e etnologia. Mas, mesmo aí, para Lévi-Strauss, a diferença fundamental entre as duas disciplinas não seria nem de objeto, nem de objetivo ou de método. Pois elas teriam: 1) o mesmo objeto, a vida social; 2) o mesmo objetivo, a melhor compreensão do homem; e 3) um método em que varia apenas a dosagem dos procedimentos de pesquisa. Essencialmente, história e etnologia estariam juntas em uma mesma aventura do espírito. De fato, o maior objetivo de Lévi-Strauss com o texto **História e Etnologia** (1949) é mostrar que ambas as disciplinas se distinguem principalmente “pela escolha de perspectivas complementares”. Para Lévi-Strauss, isso quer dizer que “a história organiza seus dados em relação às *expressões conscientes*, e a etnologia, em relação às *condições inconscientes* da vida social”⁶⁴.

Essa última caracterização é fundamental para compreender o papel que a história e a etnologia deveriam desempenhar, segundo o pensamento de Lévi-Strauss,

⁶² Lévi-Strauss, C. História e Etnologia, p.31.

⁶³ Lévi-Strauss, C. História e Etnologia, p.31

⁶⁴ Lévi-Strauss, C. História e Etnologia, p.32, *grifos nossos*.

no interior das ciências humanas e sociais. Ela certamente causou muitas polêmicas e foi mal compreendida, tanto por historiadores quanto por antropólogos. De nosso ponto de vista, a distinção elaborada por Lévi-Strauss entre história e etnologia sintetiza, ao menos no que concerne ao momento paradigmático da antropologia estrutural (os seus anos de formação), a maior ambição de Lévi-Strauss em relação aos estudos sobre as culturas. Isso porque, em última análise, as *condições inconscientes* da vida social, uma propriedade intrínseca a certos modos de pensar e agir dos homens, dizem respeito, como vimos, ao funcionamento elementar do pensamento simbólico, isto é, do *pensamento selvagem*, não domesticado⁶⁵.

Em **História e Etnologia** (1949), Lévi-Strauss destaca que a originalidade da etnologia provém da natureza inconsciente dos fenômenos coletivos, já observada por Boas. A natureza inconsciente das manifestações culturais ordenaria tanto a realidade das sociedades indígenas quanto das sociedades ocidentais e, assim, daria unidade para a imensa diversidade das instituições e sociedades humanas, qualquer que fosse seu lugar no tempo ou espaço:

Se, como cremos, a atividade inconsciente do espírito consiste em impor formas a um conteúdo, e se essas formas são fundamentalmente as mesmas para todos os espíritos, antigos e modernos, primitivos e civilizados (como mostra tão claramente o estudo da função simbólica tal como expressa na linguagem), é necessário e suficiente atingir a estrutura inconsciente, subjacente a cada instituição e a cada costume, para obter um princípio de interpretação válido para outras instituições e outros costumes, contanto, evidentemente, que se avance o suficiente na análise⁶⁶.

O problema central da antropologia estrutural, então, é “atingir a estrutura inconsciente” para obter “um princípio de interpretação válido” para todas outras instituições e costumes. Essa ambição é enorme e parece estar distante da possibilidade de execução de qualquer pesquisador, ou mesmo de uma ciência. Alguns diriam de *todas* as ciências. Para nós, por enquanto, basta sublinhar que é somente essa diferenciação – muito significativa, é claro – que separa, no pensamento de Lévi-Strauss, a etnologia (já entendida no sentido de uma antropologia) da história. Lévi-Strauss coloca como tarefa final da antropologia a compreensão da natureza humana, entendida como os princípios fundamentais de funcionamento da vida mental dos

⁶⁵ Ver, a esse propósito, as páginas 51-57 deste trabalho.

⁶⁶ Lévi-Strauss, C. História e Etnologia, p.35.

homens, causa mais profunda dos fenômenos sociais e por meio da qual o antropólogo seria capaz de encontrar os aspectos invariantes das culturas. A noção de inconsciente está circunscrita, então, na “velha noção” de natureza humana: “Ao restabelecer a velha noção de natureza humana, eu apenas lembrava que o cérebro humano, em qualquer lugar, é constituído da mesma forma, e que, portanto, coações idênticas atuam sobre o funcionamento do espírito”⁶⁷.

Entretanto, para chegar às estruturas inconscientes, Lévi-Strauss afirma ser impossível prescindir da história, pois o espírito humano não trataria, “aqui e lá, dos mesmos problemas”. Se em toda parte o mecanismo de funcionamento do espírito é o mesmo, o material, as condições externas com os quais o inconsciente opera, depende de contextos extraordinariamente diversos: meio geográfico, clima, “estágio da civilização que consideramos, por seu passado histórico antigo e recente”; e, para cada membro da sociedade, “seu temperamento, sua história individual, sua posição no grupo, etc.”⁶⁸. Pela colaboração entre história e etnologia se traçariam os itinerários que levariam até as estruturas inconscientes da vida social. A análise das estruturas sincrônicas implicaria um recurso constante à história: “ao mostrar instituições que se transformam, só ela [a história] permite extrair a estrutura subjacente a formulações múltiplas e que permanece através da sucessão de eventos”⁶⁹. Assim, para que o etnólogo possa descobrir as estruturas subjacentes, aquilo que se mantém na passagem de uma estrutura a outra, dotando-as de inteligibilidade, seria preciso apelar para a observação histórica, pois a partir dela poder-se-ia determinar progressivamente os elementos estruturais das instituições e dos costumes, “graças a uma espécie de filtragem que deixa passar o que poderíamos chamar de [seu] conteúdo lexical”.

Os etnólogos, em vez de demorarem sua atenção nos processos históricos e nas expressões mais conscientes dos fenômenos sociais, tal como fariam os historiadores, escolheriam o percurso inverso, eliminando tudo o que, nos fenômenos sociais, estaria relacionado ao evento e à autorreflexão de uma sociedade. Lévi-Strauss chegou a dizer que os etnólogos são os “catadores de lixo da história”⁷⁰, uma vez que aproveitariam

⁶⁷ Lévi-Strauss, C; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.176.

⁶⁸ Lévi-Strauss, C; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.176.

⁶⁹ Lévi-Strauss, C. História e Etnologia, p.36.

⁷⁰ Lévi-Strauss, C; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.174. É digna de nota a história dessa expressão de Lévi-Strauss e a sua repercussão, contada por Lévi-Strauss na entrevista a Eribon: “Disse uma vez nos Estados Unidos – foi em 1952, na conferência de antropólogos organizada pela Wenner-Gren Foundation – que éramos os catadores da história e que procurávamos nossa fortuna nas latas de lixo. O que provocou reações diversas: meus colegas não gostaram da comparação. Ao final da sessão, Margareth Mead

todos os dados descartados pelos historiadores. Ora, estes últimos se consagrariam especialmente à análise de depoimentos escritos (as expressões conscientes das instituições sociais), ao passo que os antropólogos estariam atentos aos detalhes da vida cotidiana, a tudo aquilo que não foi sistematizado pelo grupo humano estudado. Mas a história a qual Lévi-Strauss se referia em **História e Etnologia** (1949), conta-nos ele em **De perto e de longe** (1988), era a história mais tradicional, “a que se dedica aos reinos, às alianças, às guerras, aos tratados”, não a chamada “nova história”, inaugurada pela revista dos **Annales** em 1929 e da qual Febvre foi, sem dúvida nenhuma, um dos principais protagonistas. Ele acrescenta, inclusive, que essa nova história, atenta a tudo o que a história tradicional jogava na lata do lixo, havia compreendido a importância desse material antes desprezado por seus colegas graças ao que era feito na antropologia: “Ora, os historiadores descobriram que esse rebotinho desdenhado, que era ignorado pelas crônicas, pelas memórias, pela literatura também, era de mesma natureza que as observações feitas em campo pelos etnólogos, e que poderiam explorá-lo”⁷¹. Assim, os etnólogos teriam sido os primeiros a se interessar pelo que não está escrito, “nem tanto porque os povos que estudam não escrevem, e mais porque aquilo que lhes interessa é diferente de tudo o que os homens geralmente pensam em fixar na pedra ou papel”⁷².

Lévi-Strauss retoma a fórmula de Marx, numa apropriação que modifica seu sentido original, para explicar e justificar, mais uma vez, o empreendimento complementar da história e da etnologia: “Os homens fazem sua própria história, mas não sabem que a fazem”⁷³. Lévi-Strauss imputa à história o primeiro termo da fórmula de Marx e, à etnologia, o segundo. Em sua interpretação, os historiadores pretenderiam dar conta, sobretudo de fenômenos sociais em função dos eventos e do modo como os indivíduos os pensaram e viveram, ao passo que os etnólogos visavam “atingir, para além da imagem consciente e sempre diferente que os homens formam de seu devir, um inventário das possibilidades inconscientes”, o qual forneceria “uma arquitetura lógica a desenvolvimentos históricos que podem ser imprevisíveis, mas nunca são arbitrários”.

Os historiadores, e aqui Lévi-Strauss já faz referência aos historiadores dos **Annales**, não ignoram os elementos inconscientes da vida social. Em sua marcha

aproximou-se e disse-me: ‘Há palavras que jamais devem ser pronunciadas’. Data desse dia nossa amizade, que durou até a sua morte”.

⁷¹ Lévi-Strauss, C; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.174.

⁷² Lévi-Strauss, C. **História e Etnologia**, p.40.

⁷³ Lévi-Strauss, C. **História e Etnologia**, p.38.

progressiva “para determinar e explicar o que apareceu aos homens como consequência de suas representações ou de seus atos (ou das representações e atos de alguns deles)”, os historiadores saberiam, perfeitamente, e cada vez mais, que têm de lançar mão de todo o aparelho das elaborações inconscientes. Para Lévi-Strauss, a história econômica é, em larga medida, a história de operações inconscientes. Em reverência ao livro de Lucien Febvre, **O Problema da descrença no século XVI: A religião de Rabelais** (1946), Lévi-Strauss acrescenta que “todo bom livro de história está impregnado de etnologia”. Lévi-Strauss reconhecia, então, já no texto de 1949, que os historiadores dos **Annales** desviaram-se “da velha história, a dos cronistas e memorialistas, para interessar-se pelos movimentos profundos no domínio demográfico, econômico ou no das ideias”⁷⁴.

O caminho que leva ao conhecimento do homem seria realizado pelos estudos dos conteúdos conscientes e pelas formas inconscientes da vida social. Assim, se, para os historiadores, a evolução de suas análises iria do explícito ao implícito, para os etnólogos, ela deveria fazer o caminho do particular para o universal. Mas a identidade do procedimento de historiadores e antropólogos continuaria sendo fundamentalmente a mesma. Ambas as análises se distinguiriam na perspectiva (e aqui está o problema fundamental), na orientação de suas pesquisas:

Os etnólogos caminham para frente, buscando, através de um consciente que nunca deixam de considerar, chegar cada vez mais perto do inconsciente a que se dirigem. Os historiadores, por sua vez, avançam, por assim dizer, em marcha a ré, mantendo o olhar fixo nas atividades concretas e particulares, das quais só se afastam para encará-las sob um ângulo mais rico e mais complexo⁷⁵.

Qual um Janus de duas faces, a solidariedade entre as duas disciplinas permitiria ao homem um conhecimento mais completo e profundo da sua natureza e da diversidade das suas manifestações, ao menos do ponto de vista social e cultural. O olhar do Janus apreenderia o interior e o exterior, o passageiro e o permanente, o consciente e o inconsciente, implícito e explícito, particular e universal. História e etnologia parecem ter a ferramenta inicial necessária, ao menos nesse momento inicial dos trabalhos de Lévi-Strauss, para ultrapassar boa parte dos obstáculos que sempre

⁷⁴ Lévi-Strauss, C; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.175.

⁷⁵ Lévi-Strauss, C. História e Etnologia, p.39.

contrapuseram o homem a sua própria realidade. Mas, se ambas são de fato indispensáveis para um estudo totalizante e objetivo da vida social, é inegável que, para Lévi-Strauss, a antropologia segue assumindo um papel de destaque em relação à história, pois ela alcança um nível de generalidade da explicação que a história jamais poderia alcançar.

A única face da história em suas cem faces

O artigo de Febvre, **Rumo a uma outra história** (1949), publicado na **Revue de métaphysique et de morale**, começa com uma apresentação do célebre livro inacabado de Marc Bloch, **Apologia da história** (1944), para depois chegar a Braudel. Febvre faz, então, um movimento que indica a afirmação da “nova ciência histórica”⁷⁶, com o cuidado de se apresentar como um “prático” da história, visto que sabia que falava para filósofos. Hartog avalia que “esse adeus de Febvre a Marc Bloch é também uma saudação endereçada a Braudel, e o artigo vale como transmissão do bastão”⁷⁷.

Braudel, que, como avaliou Hartog, “pegou plenamente o bastão”, esteve à frente da revista dos **Annales** entre os anos de 1956 e 1968. Em 1958, escreveu o famoso texto **História e ciências sociais. A longa duração**, como resposta a Lévi-Strauss e às suas propostas de cooperação entre história e etnologia. Didier Eribon, a propósito desse texto de Braudel, comenta: “Às vezes dizem que o artigo de Braudel sobre a longa duração foi escrito para opor-se à sua influência sobre os historiadores”, ao que Lévi-Strauss responde: “não teria a pretensão em acreditar nisso. Imagino que ele tivesse motivos melhores”⁷⁸. Esse texto de Braudel teve, com efeito, grandes repercussões na historiografia francesa do século XX. Vemos sua força nas diretrizes da chamada história nova por meio dos estudos de Le Goff, Burguière, Vovelle, Ariès dentre outros.

⁷⁶ Termo utilizado por Braudel para se referir à história escrita e pensada pela **Revue de synthèse historique** (1900) e pelos **Annales** (1929). In: Braudel, F. A longa duração, p.53.

⁷⁷ Hartog, F. O olhar distanciado. Lévi-Strauss e a história, p.12.

⁷⁸ Lévi-Strauss, C; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.175. Jacques Le Goff disse, em um filme produzido por Philippe Collin e Didier Eribon em 1988, que Braudel havia escrito o texto sobre a longa duração porque percebia que a problemática da história na obra de Lévi-Strauss seria uma espécie de tentação para os historiadores. Ver o vídeo: **Reflexions faites. Claude Lévi-Strauss**. Com entrevistas de Luc de Heusch, Jean-Pierre Vernant, Jacques Le Goff, Pierre Bourdieu, André Compte-Sponville e Lévi-Strauss. Philippe Collin (realizador); Didier Eribon (produtor e entrevistador). Paris: Bibliothèque publique d'information, 2009.

Braudel começa seu artigo delimitando o objeto do historiador: a duração da vida social, a qual consistiria nos “tempos múltiplos e contraditórios da vida dos homens, que não são apenas a substância do passado, mas também o estofa da vida social atual”⁷⁹. A dialética da duração seria, então, o centro da realidade social e o objeto da história. O tempo multifacetado com o qual trabalha o historiador atento à dialética da duração poderia ser dividido, segundo a proposta de Braudel, em três durações: o evento (a curta duração), a conjuntura (a média duração) e a estrutura (a longa duração). O tempo curto, dos “fatos miúdos, uns brilhantes, outros obscuros”, seria a medida dos indivíduos, da vida cotidiana, de nossas “ilusões, de nossas rápidas tomadas de consciência – o tempo, por excelência, do cronista, do jornalista”⁸⁰. O tempo da conjuntura, das oscilações cíclicas que tanto interessam os economistas, coloca “em questão o passado por largas fatias: dez, vinte ou cinquenta anos”. Tempo das subidas e descidas dos preços, também de uma geração de artistas ou intelectuais. Bem além do tempo conjuntural, aparece o tempo que Braudel hesita em chamar de estrutural. De amplitude secular “e respiração mais contida”, esse tempo é o “da história longa, e mesmo, de longuíssima duração”. Seria pela noção de longa duração que a história poderia alertar “contra o perigo que espreita toda a ciência social apaixonada pelo modelo em estado puro, presa ao modelo pelo modelo”⁸¹. Dito de outro modo, é pela longa duração que Braudel pretende instaurar seu debate com a antropologia estrutural e com o seu método de análise.

A estrutura, Braudel reconhece, domina os problemas da longa duração. Mas, por estrutura, o historiador entende “uma organização, uma coerência, relações bastante fixas entre realidade e massas sociais”. Mais do que uma articulação, uma arquitetura, a estrutura seria sobretudo “uma realidade que o tempo utiliza mal e veicula mui longamente”. Assim, ele admite que certas estruturas, por existirem muito tempo, “tornam-se elementos estáveis de uma infinidade de gerações: atravancam a história, incomodam-na, portanto comandam-lhe o escoamento”⁸². Mas outras estruturas teriam uma vida frágil, estariam “prontas a se esfacelar”. Para Braudel, elas seriam sustentáculos e obstáculos da história. Pois se, de um lado, as estruturas sustentam tradições, práticas e formas de pensamento milenares, de outro, elas impõem limites aos homens: “pensai na dificuldade em quebrar certos quadros geográficos, certas

⁷⁹ Braudel, F. História e ciências sociais. A longa duração, p.43.

⁸⁰ Braudel, F. História e ciências sociais. A longa duração, p.45.

⁸¹ Braudel, F. História e ciências sociais. A longa duração, p.76.

⁸² Braudel, F. História e ciências sociais. A longa duração, p.49.

realidades biológicas, certos limites de produtividade, até mesmo, estas ou aquelas coerções espirituais: os quadros mentais também são prisões de longa duração”. Mais significativas do que as estruturas profundas da vida social seriam os seus pontos de ruptura. Braudel compara os modelos a navios: o naufrágio seria sempre o seu momento mais significativo. Depois do navio construído, o seu interesse era “pô-lo na água, ver se flutua, depois fazê-lo subir ou descer, à minha vontade, as águas do tempo”. O modelo seria, assim, “ensaio de explicação da estrutura, instrumento de controle, de comparação, verificação da solidez e da própria vida de uma estrutura dada”⁸³. Para Braudel, como bem apontou Hartog, “não há modelo que valha fora da duração”⁸⁴.

É evidente que Braudel e Lévi-Strauss não falam a mesma língua. A noção de estrutura de Braudel está distante do significado a ela atribuído por Lévi-Strauss. Também as propostas de colaboração que ambos formulam entre história e antropologia (sociologia, para Braudel) servem para afirmar seus pontos de vista sobre o que constitui “o aspecto fundamental” de suas respectivas disciplinas, o objetivo final que deveria sustentar teoricamente o método e a análise da história e da etnologia. Para Lévi-Strauss, o aspecto fundamental que garante a originalidade da antropologia são as condições inconscientes da vida social; para Braudel, o que garante a originalidade da história é a dialética da duração, considerada, sobretudo, pela perspectiva da longa duração. Em **História e Etnologia** (1949) Lévi-Strauss pretende estabelecer o campo da antropologia por uma relação de oposição e complementaridade com a história a partir da seguinte proposta: “a história organiza seus dados em relação às *expressões conscientes*, e a etnologia, em relação às *condições inconscientes* da vida social”⁸⁵. Para Braudel, em **História e ciências sociais. A longa duração** (1958), a cooperação entre a história e as ciências sociais deve ser deslocada do problema das supostas “verdades do homem eterno” para o campo da duração histórica. Braudel recomenda que historiadores e seus vizinhos reconduzam suas pesquisas para a longa duração, pois não seria lícita a proposta do sociólogo (Braudel tem Lévi-Strauss em mente) de proceder por meio de uma evasão do tempo da história.

Braudel faz uma reverência de historiador ao tempo: “De fato, o historiador não sai jamais do tempo da história: o tempo cola em seu pensamento como a terra à pá do

⁸³ Braudel, F. História e ciências sociais. A longa duração, p.68.

⁸⁴ Hartog, F. O olhar distanciado: Lévi-Strauss e a história, p.15.

⁸⁵ Lévi-Strauss, C. História e Etnologia, p.32, grifos nossos.

jardineiro”⁸⁶. Para além de um recurso de inteligibilidade, o tempo garantiria ao historiador, segundo seu pensamento, a *generalidade* de sua análise. Pois a duração não seria criação do espírito humano. O homem criaria apenas a fragmentação da duração: “longa duração, conjuntura, evento se encaixam sem dificuldade, pois todos se medem por uma mesma escala”⁸⁷, qual seja, a do tempo do mundo, tempo natural, tempo da história, “imperioso porque irreversível e porque corre no ritmo da rotação da Terra”. Assim, o tempo da história, por ser um objeto universal, garantiria à história a sua própria cientificidade.

Para Braudel, o tempo social, por oposição ao tempo histórico, seria apenas uma dimensão particular de determinada realidade social. Por essa razão, o tempo da história prestar-se-ia menos “ao duplo jogo ágil da sincronia e da diacronia: quase não permite imaginar a vida como um mecanismo cujo movimento podemos parar para dele apresentar, à vontade, uma imagem imóvel”⁸⁸. O tempo da história, matemático e demiúrgico, seria essencialmente medida, medida uniforme, onde se pode observar os movimentos da história, suas interações, seus entrecruzamentos, suas rupturas. O tempo da história, no pensamento de Braudel, reconstitui a pluralidade do tempo, as aparentes cem faces da história em uma única face, a qual conferiria unidade e sentido para a análise histórica da vida social.

O texto **História e ciências sociais. A longa duração** (1958) repercutiu sobretudo nos trabalhos realizados por historiadores que sucederam Braudel na direção dos **Annales**, a chamada *terceira geração* da revista (1968-1989). Vinte anos após a publicação do texto de Braudel, o dicionário **A nova história** (1978), dirigido por Jacques Le Goff, Roger Chartier e Jacques Revel, foi publicado com o intuito de traçar as diretrizes gerais de “uma ciência em marcha”, a nova história, descrevendo seus problemas, incertezas e ao mesmo tempo suas conquistas, indicando caminhos a serem tomados pelos historiadores dessa geração. O dicionário reafirma a importância dos trabalhos de Braudel para a nova história, especialmente por meio das noções de longa duração e estrutura, as quais serviriam tanto para a história econômica e social quanto para a história das representações e das mentalidades, pois ambas permitiriam “situar a história na problemática geral das ciências humanas, uma vez que a longa duração não é

⁸⁶ Braudel, F. História e ciências sociais. A longa duração, p.71.

⁸⁷ Braudel, F. História e ciências sociais. A longa duração, p.72.

⁸⁸ Braudel, F. História e ciências sociais. A longa duração, p.73.

a-crônica, fora do tempo, e que as estruturas identificadas pelos historiadores incluem, por sua natureza, a transformação e a mudança”⁸⁹.

Entre os verbetes biográficos de historiadores ou estudiosos significativos para a história nova apresentados pelo dicionário não constou o nome de Lévi-Strauss. O interessante é que, no prefácio à primeira edição do dicionário, é o próprio Le Goff, um dos organizadores do livro, quem explica essa ausência: “Poderíamos ter acrescentado Claude Lévi-Strauss, cujo estruturalismo mantém com a história relações ambíguas, mas que, conquanto tenha inspirado orientações nitidamente anti-históricas ou a-históricas, também legou aos historiadores do mito e dos textos um método de análise fecundo”⁹⁰.

O clássico livro de Jean-Pierre Vernant, **Mito e pensamento entre os gregos. Estudos de psicologia histórica** (1965), de fato se inspira no método da antropologia estrutural – especialmente no texto programático escrito por Lévi-Strauss em 1955, intitulado **A estrutura dos mitos**⁹¹ – para o estudo da mitologia grega. No primeiro ensaio do livro de Vernant, intitulado **O mito hesiódico das raças. Ensaio de análise estrutural**, o autor não procede como era de hábito entre os helenistas da época. Em vez de datar cada tradição mitológica grega, de tentar explicar cada mito por seus antecedentes orientais, graças a detalhes que os aproximariam, Vernant resolveu estudar os mitos gregos em seu conjunto, colocando em evidência suas articulações e o código fundamental sobre o qual repousavam. Nesse sentido, Vernant pondera que “seguia uma linha lévi-straussiana”⁹². É certo também que havia diferenças entre o método de Vernant e o de Lévi-Strauss. Mas, como apontaram os organizadores do dicionário **A nova história** (1978), é inegável que o método de análise dos mitos proposto pela antropologia estrutural repercutiu em trabalhos importantes de historiadores que se dedicaram ao estudo do pensamento das sociedades antigas.

Por que, então, excluir Lévi-Strauss do dicionário? Ou, melhor ainda, por que Le Goff sentiu necessidade de justificar a ausência do verbete “Lévi-Strauss” em seu prefácio ao dicionário? Os historiadores interessados em construir as linhas gerais e as

⁸⁹ Le Goff, J. Uma ciência em marcha, uma ciência na infância (apresentação à primeira edição do dicionário). In: Le Goff, J; Chartier, R; Revel, J. **A história nova**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 20.

⁹⁰ Le Goff, J Uma ciência em marcha, uma ciência na infância, p.18.

⁹¹ Lévi-Strauss, C. A estrutura dos mitos. In: Lévi-Strauss, C. **Antropologia estrutural**, p.221-248.

⁹² Depoimento de Jean-Pierre Vernant ao filme **Refléxions Faites. Claude Lévi-Strauss**. Com entrevistas de Luc de Heusch, Jean-Pierre Vernant, Jacques Le Goff, Pierre Bourdieu, André Comte-Sponville e Lévi-Strauss. Philippe Collin (realizador); Didier Eribon (produtor e entrevistador). Paris: Bibliothèque publique d’information, 2009.

diretrizes para a nova história tinham como uma de suas referências basilares o texto **História e ciências sociais. A longa duração** (1958), de Braudel. Le Goff retoma fragmentos do debate que ocorrera vinte anos antes da publicação do dicionário e oferece ao leitor uma apreciação mais ou menos cristalizada do que seria a antropologia estrutural. Os conceitos de longa duração e estrutura, tais como concebidos por Braudel, serviam como uma espécie de antídoto para a análise “a-crônica” da antropologia estrutural. Lévi-Strauss não serviria à história porque promoveria interpretações francamente “anti-históricas ou a-históricas” dos fenômenos sociais; ele ignoraria a mudança, processo que interessa todo historiador, visto que seria pela mudança, pela transformação, pela passagem de uma realidade para outra que se poderia perceber melhor o impacto contínuo e profundo do tempo na vida dos homens e das instituições sociais.

Os historiadores procuravam, então, uma nova forma de pensar e fazer a história sem romper com os ensinamentos de Fernand Braudel: “Rumo a uma outra história... com Fernand Braudel”⁹³. Ao menos foi essa a caracterização feita por Le Goff para o verbete que abre o dicionário, intitulado **A história nova**. Tanto mais porque a chamada história das mentalidades, que incluiria “a noção de aparelhagem mental e a de sensibilidade” com o objetivo de “reconstruir a vida afetiva dos outros”⁹⁴, recobrava o problema da estrutura, isto é, “das forças permanentes que atuam sobre as vontades humanas, que pesam sobre elas sem que elas disso se apercebam, que as vergam nesta ou naquela direção”⁹⁵. Assim, embora a história das mentalidades levasse os historiadores para um quadro de uma aparente imobilidade da vida mental, eles nunca deveriam perder de vista que até mesmo os fenômenos que se instalam na longa ou na longuíssima duração tinham um prazo de validade.

O verbete **A história das mentalidades** do dicionário foi escrito por Philippe Ariès. O historiador aponta como precursores da história das mentalidades “os pais fundadores”⁹⁶ dos **Annales**, Marc Bloch e Lucien Febvre. Além deles, “o belga Henri Pirenne, geógrafos como A. Demangeon, sociólogos como L. Lévy-Bruhl, M. Halbwachs, etc.” Para fora do espectro de influência dos **Annales**, Ariès lembra também dos trabalhos do historiador holandês Huizinga, o alemão Norbert Elias e o historiador da literatura maldita Mario Paz. Todos esses autores teriam reconhecido à

⁹³ Le Goff, J. A história nova. In: Le Goff, J; Chartier, R; Revel, J. **A história nova**, p.36.

⁹⁴ Le Goff, J. A história nova, p.48.

⁹⁵ Le Goff, J. A história nova, p.37.

⁹⁶ Ariès, P. A história das mentalidades. In: Le Goff, J; Chartier, R; Revel, J. **A história nova**, p.155.

história um domínio diverso daquele a que estivera limitada, “o das atividades conscientes, voluntárias, orientadas para a decisão política, a propagação das ideias, a conduta dos homens e dos acontecimentos”⁹⁷. Os domínios da história dariam conta dos fenômenos da cultura. A introdução do conceito de mentalidade implicaria, segundo Ariès, “uma extraordinária dilatação do ‘território do historiador’”⁹⁸.

Depois de fazer um balanço sobre o nascimento da história das mentalidades nos trabalhos dos historiadores da primeira geração da revista dos **Annales** (Febvre e Bloch) e seus desdobramentos na segunda geração (especialmente nas pesquisas de Meuvret em demografia), Ariès apresenta a história das mentalidades sob a perspectiva da terceira geração dos **Annales**: “os Annales são hoje bem diferentes do que foram e, aliás, só agora é que se pode falar de uma história das mentalidades como um fenômeno significativo da nossa cultura contemporânea”⁹⁹. O declínio de temas socioeconômicos, que antes alimentavam as reflexões dos historiadores, teria dado espaço a temas antes insuspeitos para os domínios da história. A década de 1970 viu surgir, sob o rótulo de história das mentalidades, inúmeros artigos e trabalhos sobre a família, a morte, a sexualidade, a criminalidade ou a delinquência, a sociabilidade, os grupos etários, as algazarras e a piedade popular. A história das mentalidades tomou o aspecto de uma história cultural, com grande repercussão na França e além. Com efeito, Ariès avalia que essa história teria exorbitado “o pequeno círculo de especialistas”, conquistando um público bem mais amplo e uma grande penetração na mídia.

Ariès relaciona a força e o sucesso da história das mentalidades na década de 1970 “ao fim das Luzes, pelo menos ao fim da crença na irreversibilidade e no caráter benéfico absoluto do progresso científico e técnico”¹⁰⁰. Para ele, a reticência dos anos 1960 em relação ao desenvolvimento, ao progresso e à modernidade estaria relacionada “ao estudo das sociedades pré-industriais e de sua mentalidade”. Os historiadores não atribuiriam mais um sentido à história, isto é, uma direção. Essa nova geração não queria mais “fazer das sociedades antigas etapas de uma evolução programada”. Nesse momento, Ariès não pode deixar de fazer menção a Lévi-Strauss: “a cultura que [os historiadores das mentalidades] estudam é, então, quase retirada fora da história e apreciada da maneira como os etnólogos estruturalistas consideram a sociedade que escolheram”.

⁹⁷ Ariès, P. A história das mentalidades, p.155.

⁹⁸ Ariès, P. A história das mentalidades, p.169.

⁹⁹ Ariès, P. A história das mentalidades, p.160.

¹⁰⁰ Ariès, P. A história das mentalidades, p.162.

O fim da “religião do progresso” teria feito o homem colocar questões à história que antes costumava endereçar à metafísica e, apenas mais recentemente, às ciências humanas. Por essa razão Ariès avalia que, de um modo geral, a história das mentalidades “deixa transparecer uma constante preocupação de compreender melhor a passagem à modernidade”¹⁰¹. Ele cita, como exemplos dessa preocupação dos historiadores, trabalhos clássicos como o de Georges Duby, **Guerriers et paysans** (1973), sobre as atitudes mentais dos homens da alta Idade Média em relação ao que chamaríamos hoje de imposto. Duby, segundo Ariès, comparava o imposto ao donativo, tal como “analisado por Marcel Mauss e pelos sociólogos das ‘sociedades primitivas’”. Esses donativos seriam “‘ofertados’ ao soberano, que todos consideravam ser o intercessor natural entre o conjunto do povo e as forças do além; eles garantiriam a todos a prosperidade, prometiam um solo fecundo, chuvas abundantes, o fim das pestes”¹⁰². Essa atitude, por ser muito diferente das observadas nas economias de mercado modernas e contemporâneas, desconcertaria o homem do século XX, pois, naquelas sociedades do passado, as realidades econômicas pareceriam acessórias, seriam uma espécie de epifenômenos. As verdadeiras estruturas seriam, então, “espirituais, da ordem da sobrenatureza”. A passagem à modernidade explicaria o afastamento, a diferença que o homem do século XX perceberia entre a sua vida e a dos homens de alguns séculos atrás. Seria impossível compreender as atitudes dos homens desses tempos remotos se não fosse reconstituído “o conjunto coerente de uma mentalidade, cortando as amarras com a sua [a do homem moderno ocidental]”. O historiador precisaria, então, buscar as chaves que dão sentido às estratégias comunitárias, aos sistemas de valor, isto é, a todas as condutas que constituem uma cultura rural ou urbana, popular ou elitista.

Segundo Ariès, a investigação histórica das mentalidades supõe “a percepção da diferença entre duas mentalidades”¹⁰³, quais sejam, uma, que se supõe conhecida, pelo menos ingenuamente conhecida (a mentalidade do homem e do observador moderno); a outra, “a enigmática, discutível, *terra incógnita* que o historiador se propõe descobrir” (a dos tempos passados, geralmente antes do advento da modernidade). Assim, descobrir significaria, primeiro, compreender uma diferença. Essa compreensão do outro nasceria especialmente “da constatação de diferenças irreduzíveis” que separariam

¹⁰¹ Ariès, P. A história das mentalidades, p.163.

¹⁰² Ariès, P. A história das mentalidades, p.164.

¹⁰³ Ariès, P. A história das mentalidades, p.171.

a cultura do passado da cultura do observador moderno ocidental. Ariès pondera que “é primeiro em relação à nossa mentalidade contemporânea que uma cultura se apresenta como diferente para nós”. A história das mentalidades seria possível somente porque “nossa mentalidade contemporânea, que poderemos chamar de modernidade, acha-se, pois, sempre na origem da curiosidade historiadora e da percepção das diferenças”. Ariès prossegue com seu lúcido diagnóstico sobre a relação inextrincável entre a modernidade e a história: “sem a consciência da modernidade, não haveria mais diferenças e, então, não haveria mais história, e até as não-diferenças, isto é, as permanências, não seriam percebidas”.

A história das mentalidades seria, portanto, a história das mentalidades do passado, a história das mentalidades não-atuais. Interessam-nos pelo modo como os homens viviam no passado porque percebemos nele uma diferença em relação ao que vivemos no presente. Essa percepção e esse interesse seriam inerentes aos tempos modernos. O homem ocidental do século XVIII e início do XIX, por acreditar na permanência e na superioridade de sua cultura, admitia apenas “desigualdades tecnológicas e econômicas como ‘atrasos’ devidos à falta de conhecimentos, decadências, mas não diferenças em nível da percepção e da sensibilidade” ¹⁰⁴. O historiador de hoje veria culturas diferentes e igualmente interessantes onde o historiador clássico reconheceria a barbárie. Se este último “sentia-se tentado pelas semelhanças com um modelo universal”, a pesquisa daquele primeiro privilegiaria notadamente as diferenças.

Mas, interpreta Ariès, a desforra da historicidade teria aparecido de maneira surpreendente aos historiadores da mentalidade. Quanto mais avançavam em seus trabalhos, tanto mais a relação entre presente e passado se tornaria menos evidente: “vemos, pois, diante de nós massas inteiras do que ainda ontem acreditávamos ser a nossa história de hoje se destacarem e mergulharem no oceano das diferenças, onde vão ter com todas as sociedades tradicionais”. O passado vai ficando cada vez menos distante, pois a percepção da mudança e da diferença passaria a se processar com uma velocidade cada vez maior aos historiadores da mentalidade. A obra de M. Agulhon, **Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence** (1968) e **Le cercle dans la France bourgeoise** (1977), seria um exemplo desse fenômeno. O autor teria feito do século XIX “uma civilização singular, que se tornou, talvez, graças às suas análises, tão

¹⁰⁴ Ariès, P. A história das mentalidades, p.172.

estranha à nossa quando a do Antigo Regime, com suas formas próprias de sociabilidade, como o café, o círculo...”¹⁰⁵.

Para Ariès, a noção que poderia reduzir as dificuldades colocadas pela relação entre presente e passado seria a de inconsciente coletivo. Essa noção poderia dar conta da realidade das “culturas mestiças”, expressão empregada por F. Furet e de J.Ozouf com a intenção de fazer referência aos dois traços fundamentais que não teriam cessado de coexistir “em nossas sociedades”: a oralidade e a escrita. A história das mentalidades deveria colocar em evidência aquilo que permaneceria “das antigas oralidades reprimidas, de modo oculto, não consciente, seja sob a forma de evidências camufladas, seja sob a forma de vazios, de enormes lacunas, em nossa cultura hodierna, em que triunfam as racionalidades da escrita”¹⁰⁶. Seria justamente esse um dos motivos do sucesso da história das mentalidades, pois os historiadores puderam, por meio da noção de inconsciente coletivo, explorar aspectos das culturas orais antes ofuscados pela cultura escrita. Ariès define, então, do seguinte modo o inconsciente coletivo:

Mas o que é o inconsciente coletivo? Sem dúvida seria melhor dizer não-consciente coletivo. Coletivo: comum a toda uma sociedade em determinado momento. Não-consciente: mal percebido, ou totalmente despercebido pelos contemporâneos, porque, é óbvio, faz parte dos dados imutáveis da natureza, ideias recebidas ou ideias no ar, lugares-comuns, códigos de conveniência e de moral, conformismos ou proibições, expressões admitidas, impostas ou excluídas dos sentimentos e dos fantasmas¹⁰⁷.

Os homens modernos, que viam o crepúsculo do século XX se aproximando, sentiriam necessidade de “trazer para a superfície da consciência os sentimentos de outrora, enterrados numa memória coletiva profunda”. Esta última seria, para os historiadores das mentalidades, o equivalente a uma estrutura mental, no sentido de uma visão de mundo, que designaria “os traços coerentes e rigorosos de uma totalidade psíquica que se impõe aos contemporâneos sem que eles saibam”. Os historiadores empreenderiam uma verdadeira “pesquisa subterrânea das sabedorias anônimas: não sabedoria ou verdade atemporal, mas sabedorias empíricas que regem as relações familiares entre as coletividades humanas e cada indivíduo, a natureza, a vida, a morte, Deus e o além”.

¹⁰⁵ Ariès, P. A história das mentalidades, p.173.

¹⁰⁶ Ariès, P. A história das mentalidades, p.174.

¹⁰⁷ Ariès, P. A história das mentalidades, p.174-175.

Os historiadores que se aventuraram na chamada história das mentalidades exploraram problemas relacionados especialmente a domínios fluidos da história da cultura de um modo sempre original. Por ser vaga, muitas vezes ambígua e inquietante, a noção de mentalidade, nas palavras de Le Goff, foi uma das noções que mais agitaram “e deram oxigênio” ao domínio da história entre os anos 1970 e 1980¹⁰⁸. Para nós, é evidente a tensa e rica relação da história das mentalidades com a antropologia estrutural e com as diretrizes traçadas por Braudel no texto sobre a longa duração. Essa dupla orientação aparece com força quando Ariès propõe que a história se sirva de uma noção, a de inconsciente coletivo, para apreender ao mesmo tempo os dados imutáveis da natureza e as ideias recebidas ou as ideias no ar, sabedorias empíricas que regem as relações humanas inscritas na duração.

4. Os limites da história

Em **De perto e de longe** (1988), Lévi-Strauss disse que no último capítulo de **O pensamento selvagem** (1962) expôs sua “concepção de três períodos históricos, bem diferente da concepção de Braudel”¹⁰⁹. No texto sobre a longa duração, como vimos, Braudel argumentava que o tempo histórico era, por princípio, um tempo matemático, que “corre no próprio ritmo da rotação da Terra”¹¹⁰. O tempo da história, por possuir uma medida única, seria capaz de dar unidade à dialética da curta, média e longa duração, garantindo a totalidade e a universalidade da análise histórica. Ora, é exatamente esse argumento que Lévi-Strauss procura quebrar ao apontar para o que ele chama de caráter “descontínuo e classificatório”¹¹¹ da história.

No último capítulo de **O pensamento selvagem** (1962), intitulado **História e Dialética**, Lévi-Strauss considera que a história, como todo conhecimento, precisaria utilizar “um código para analisar seu objeto, mesmo (e sobretudo) se se atribui a esse objeto uma realidade contínua”¹¹². Para ele, o que distinguiria o conhecimento histórico não é a ausência de código, mas a sua natureza específica: “esse código consiste em uma cronologia”. Não haveria, então, história sem datas; e, mais do que isso, a cronologia seria a própria condição de possibilidade do conhecimento histórico: “se as

¹⁰⁸ Le Goff, J. A história nova, p.49.

¹⁰⁹ Lévi-Strauss, C; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.167.

¹¹⁰ Braudel, F. História e ciências sociais. A longa duração, p.72.

¹¹¹ Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.288.

¹¹² Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.286.

datas não são toda a história nem o mais interessante na história, *elas são aquilo na falta do que a própria história se desvaneceria*¹¹³. Toda a originalidade e especificidade da história estaria “na apreensão da relação do antes e do depois, que estaria condenada a se dissolver se seus termos não pudessem ser pelo menos virtualmente datados”. Mas a cronologia, a ordenação dos acontecimentos, nunca poderia se efetuar de uma maneira plenamente totalizadora. Ela não poderia garantir a unidade real da explicação dos acontecimentos e da mudança histórica, pois, mesmo quando as datas são concebidas sob a forma de uma simples série linear, elas esconderiam problemas muito mais complexos.

Lévi-Strauss apresenta, assim, a sua interpretação dos três aspectos envolvidos na determinação de uma cronologia, o que estaria em jogo na explicação histórica de um conjunto de acontecimentos. São eles: 1) “uma data denota um *momento* numa sucessão: d2 está depois de d1 e antes de d3; desse ponto de vista, a data tem apenas a função de um número ordinal”; 2) “mas cada data é também um número cardinal e, enquanto tal, exprime uma *distância* em relação às datas mais próximas”¹¹⁴; 3) “uma data é um *membro* de uma classe. Essas classes de datas se definem pelo caráter significativo que cada data possui no interior da classe em relação às outras datas que dela fazem parte igualmente e pela ausência desse caráter significativo com respeito às datas que pertencem a uma classe diferente”¹¹⁵.

Esse terceiro aspecto do estabelecimento de uma cronologia é o mais importante para Lévi-Strauss, pois ele considera que o código do historiador é constituído por meio de *classes de datas*, em que a significação de cada data aparece quando esta mantém, com outras datas, “relações complexas de correlação e oposição”. O conhecimento histórico, portanto, operaria “da mesma maneira que um aparelho de frequência modulada: como o nervo, ela codifica uma quantidade contínua – e a-simbólica enquanto tal – por frequência de impulsos, que são proporcionais a suas variações”. A história dos historiadores seria, então, um conjunto descontínuo, formado de domínios da história. Esses domínios seriam definidos “por uma frequência própria e por uma codificação diferencial do antes e do depois”. A passagem de um domínio para outro

¹¹³ Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.286.

¹¹⁴ Os historiadores utilizam quantidades variáveis de datas em períodos de duração igual, o que, para Lévi-Strauss, seria uma maneira de medir a “pressão da história”: as cronologias “quentes”, em que a distância entre as datas é mais curta, pertenceriam a épocas em que certos períodos seriam estudados pelos historiadores por meio de numerosos acontecimentos diferenciais, ao passo que em outros cenários, em outros tempos, a distância entre as datas seria bem maior, ter-se-ia a impressão de que nada ou quase nada aconteceu, a cronologia seria, assim, mais “fria”.

¹¹⁵ Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.287.

não seria possível, assim como não é possível a passagem “entre números racionais e números irracionais”¹¹⁶.

Desse modo, para Lévi-Strauss, seria ilusório e contraditório “conceber o devir histórico como um desenrolar contínuo”, porque todas as datas da história não formariam uma série, elas proveriam de espécies diferentes:

Para nos mantermos num só exemplo, a codificação que utilizamos em pré-história não é preliminar à que nos serve para a história moderna e contemporânea: cada código remete a um sistema de significações que é, pelo menos teoricamente, aplicável à totalidade virtual da história humana. Os fatos que são significativos para um código não o são para outro. Codificados no sistema da pré-história, os episódios mais famosos da história moderna e contemporânea deixam de ser pertinentes; exceto, talvez, (e ainda nada sabemos disso) certos aspectos maciços da evolução demográfica enfocada em escala global, a invenção da máquina a vapor, a da eletricidade e da energia nuclear¹¹⁷.

O conhecimento histórico teria, para Lévi-Strauss, um caráter descontínuo e classificatório porque o código geral com o qual o historiador opera “não se resume em datas que se possam ordenar em série linear”. O historiador trabalharia com “classes de datas”, em que cada uma fornece um sistema de referência autônomo. Seria errôneo, desse modo, acreditar que todas essas classes de datas se encaixariam e produziriam, progressivamente, uma história total.

Com essa discussão sobre o caráter descontínuo da história, Lévi-Strauss pretende desmontar a ideia de que a dimensão temporal gozaria de um prestígio especial, “como se a diacronia criasse um tipo de inteligibilidade, não apenas superior ao que traz a sincronia, mas, sobretudo, de ordem mais especificamente humana”¹¹⁸. Lévi-Strauss julga que o pensamento ocidental tende a depositar na explicação da ordem diacrônica, na dimensão temporal, a sua ilusão de continuidade, como se a história restituísse não etapas separadas, mas explicasse a passagem de um estado a outro. Essa ilusão da continuidade do conhecimento histórico, relacionada à sua pretensa capacidade de explicar a mudança, se justificaria pelo fato de o homem ocidental ter aprendido a perceber a si mesmo, o seu próprio devir pessoal, como uma mudança

¹¹⁶ Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.288.

¹¹⁷ Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.288.

¹¹⁸ Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.284.

contínua. É como se o conhecimento histórico fosse “ao encontro da evidência do sentido íntimo”¹¹⁹ que orienta a vida dos homens ocidentais.

A totalidade da história, para Lévi-Strauss, seria sempre uma totalidade parcial. Mesmo a história que se diz universal não seria mais do que a justaposição de algumas histórias; e a história que se sabe condenada a escolher regiões, épocas, grupos de homens e indivíduos dentro desses grupos, aspirando a encontrar uma continuidade em pedaços descontínuos, estaria, ela também, limitada à parcialidade, pois permaneceria sendo parte de um todo. A história nunca poderia ser imparcial porque, para Lévi-Strauss, não existiria a história em si, mas sempre a “história-para”. A história seria sempre a escolha de um ponto de vista:

Desde que seja proposto escrever a história da Revolução Francesa, sabe-se (ou se deveria saber) que isso não poderá ser, simultaneamente e ao mesmo título, a do jacobino e a do aristocrata. Por hipótese, suas respectivas totalizações (cada uma das quais é antissimétrica à outra) são igualmente verdadeiras. É preciso, então, escolher entre dois partidos: seja reter principalmente uma das duas ou uma terceira (pois existe uma infinidade delas) e renunciar a procurar na história uma totalização de conjunto de totalizações parciais; seja reconhecer em todas, uma realidade igual: mas somente para descobrir que a Revolução Francesa tal como dela se fala não aconteceu¹²⁰.

Para Lévi-Strauss, seu gosto e interesse pela história vêm do sentimento de que “nenhuma construção do espírito pode substituir a maneira imprevisível como as coisas realmente aconteceram. O acontecimento, em sua contingência, aparece-me como um dado irredutível. A análise estrutural deve, se me perdoa a expressão, *‘faire avec’*”¹²¹. Dito de outro modo, a contingência absoluta da história deixaria lugar para a análise histórica, não para uma filosofia da história, tal concebida por Sartre.

O filósofo existencialista, quando escreveu sobre a história e elaborou, na avaliação de Lévi-Strauss, um esquema abstrato para explicá-la e transformá-la “no último refúgio do homem transcendental”, teria enraizado sua análise sobre uma ideologia que era a de seu tempo e de seu meio intelectual. Sartre sugeria uma equivalência entre a noção de história e a de humanidade. Para Lévi-Strauss, no pensamento de Sartre a história desempenharia o papel de um mito. Quando Sartre invoca o critério da consciência histórica para distinguir os primitivos dos civilizados

¹¹⁹ Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.284.

¹²⁰ Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.286.

¹²¹ Lévi-Strauss, C; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.168, grifos dos autores.

estaria assumindo, ao contrário do que pretendia, uma perspectiva a-histórica. Sartre, desse modo, não nos ofereceria “uma imagem concreta da história, mas um esquema abstrato dos homens que fazem uma história tal como pode manifestar-se em seu devir, sob a forma de uma totalidade sincrônica”¹²².

A própria Revolução Francesa desempenharia, no pensamento de Sartre, o papel de um mito, pois o autor fazia de 1789 um acontecimento precursor do mundo contemporâneo. Lévi-Strauss argumenta que, por mais que a Revolução Francesa tenha colocado em discussão “ideias e valores que fascinaram a Europa, a seguir o mundo, e que deram à França, por mais de um século, um prestígio e um brilho excepcionais”¹²³, não significaria que o sentido que Sartre atribuiu à Revolução seja o mais verdadeiro. Essa verdade revelada por Sartre seria uma verdade de situação, não de fato: “se tomarmos nossas distâncias em relação a ela – tal como é o papel do homem de ciência – o que aparecia como verdade vivida começará, primeiro, por embaralhar-se e acabará por desaparecer”¹²⁴. A história seria possível porque, durante um período, um conjunto de acontecimentos passaria a assumir a mesma significação para um grupo razoável de pessoas que “necessariamente não viveram esses fatos e que podem mesmo considerá-los há vários séculos de distância”¹²⁵. Mas, pondera ainda Lévi-Strauss, “basta que a história se distancie de nós na duração ou dela nos distanciemos pelo pensamento, para que ela deixe de ser interiorizável e perca sua inteligibilidade, ilusão ligada a uma interioridade provisória”.

O problema do sentido da história não se resolveria, contudo, com a anulação do sentido que os homens dão a um acontecimento. Bastaria que os homens conseguissem se perceber vivendo esse sentido dentro dos inúmeros outros que poderiam ter escolhido. Desse modo, entenderiam que aquilo que vivem “tão completamente e intensamente é um mito”. Para Lévi-Strauss, o sentido que os homens atribuem a sua história é um mito. Esse mito poderá também aparecer como tal aos homens de um século próximo. Mas seria certo também que, “aos homens de um próximo milênio, não aparecerá absolutamente”¹²⁶. Os sentidos da história são todos provisórios porque são verdades de situação, dependem da confirmação, do consenso, de um grupo. Quando se deixa de acreditar neles, eles também deixariam de ser verdade.

¹²² Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.282.

¹²³ Lévi-Strauss, C; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.168.

¹²⁴ Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.282.

¹²⁵ Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.286.

¹²⁶ Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.283.

Para esquivar-se desse dilema trazido pelo pensamento de Sartre, Lévi-Strauss propõe que a história seja entendida como “um método ao qual não corresponde um objeto específico”¹²⁷. Assim, seria possível recusar a equivalência entre a noção de história e a de humanidade. A história não estaria ligada ao homem nem a nenhum objeto particular. O historiador seria um prático da história, não um filósofo. Seu trabalho estaria todo absorvido em seu método. Se ele procura um sentido para a história, deveria ter consciência de que esse sentido poderia revelar uma verdade de situação, nunca uma verdade de fato. Também a totalidade a que chegaria o historiador seria sempre uma totalidade parcial. A duração temporal não lhe garantiria a unidade da análise, seu saber seria sempre descontínuo, pois o código com o qual trabalharia também o era. Ao contrário do que afirmava Braudel, o tempo da história não traria ao historiador a perspectiva da unidade de sua análise.

Para Lévi-Strauss, a história seria uma espécie de inventário integral dos elementos de uma estrutura qualquer, humana ou não-humana. As totalizações parciais que ela realiza seriam o ponto de partida para uma totalização de fato científica, a qual deveria atingir um plano formal. Esse plano, para Lévi-Strauss, a história jamais poderia alcançar. Mas, de outro lado, o analista só chegaria ao plano formal se partisse da história, do inventário integral dos elementos que constituem seu objeto. Por isso, no pensamento de Lévi-Strauss, essa dupla afirmação não é contraditória: de um lado, a história e a etnologia fariam parte de uma mesma aventura do espírito e seus procedimentos deveriam ser entendidos como complementares; de outro, a história levaria a tudo, mas com a condição de que o analista consiga sair dela.

Podemos dizer que, de um ponto de vista geral, a delimitação do campo da antropologia estrutural foi concebida por Lévi-Strauss tendo a história (ou o que Lévi-Strauss acreditava que deveria ser a disciplina histórica e o trabalho dos historiadores) como contraponto. Muito se falou do método emprestado por Lévi-Strauss da linguística e depois adaptado à antropologia estrutural. De fato, como vimos, Lévi-Strauss considerava que a linguística havia alcançado um rigor científico que faltava a todas as outras ciências humanas. Mas a relação estabelecida por Lévi-Strauss entre a história e a antropologia nos leva a compreender, de uma maneira mais ampla, o lugar de destaque que os estudos antropológicos e históricos ganhariam, segundo seu projeto,

¹²⁷ Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.290.

nas ciências humanas e sociais para a compreensão da vida social e, por fim, do próprio homem.

A antropologia visava à totalidade e à generalidade. Exatamente por essas duas razões, para Lévi-Strauss, a antropologia poderia de fato ser considerada uma ciência, ao contrário da história. Nesse primeiro momento da antropologia estrutural, os seus chamados anos de formação, como vimos no texto **Introdução à obra de Marcel Mauss** (1950), Lévi-Strauss esperava atingir uma explicação da vida social que relacionasse “a dimensão propriamente sociológica, com seus múltiplos aspectos sincrônicos; a dimensão histórica ou diacrônica; e, enfim, a dimensão fisiopsicológica”¹²⁸. Essas três dimensões constituiriam a complexa realidade da vida mental das sociedades, a atividade inconsciente elementar do espírito. Seria justamente nesse ponto que a antropologia se diferenciaria da história – relembremos a fórmula clássica: “a história organiza seus dados em relação às *expressões conscientes*, e a etnologia, em relação às *condições inconscientes* da vida social”¹²⁹. Contudo, o modo como Lévi-Strauss entendia a vida mental das sociedades humanas não encontrava adesão entre historiadores. Embora a história nova e, em especial, a história das mentalidades, possa ter buscado uma inspiração geral na antropologia estrutural em temas como a vida psicológica, cultural, mental das sociedades, os historiadores nunca deixaram de reivindicar para seus trabalhos a perspectiva da longa duração, tal como definida por Braudel. Para os historiadores das mentalidades, a vida mental dos homens estaria inscrita em uma história coletiva e contínua, na qual “o corpo e a sua fisiologia” estariam também “situados na duração social”. Mais do que o pensamento selvagem, o historiador deveria se interessar pelo pensamento do selvagem, pelo “homem cotidiano”:

A história nova interessou-se sobretudo por uma etnologia das diferenças, enquanto a antropologia – e não só sob a influência do estruturalismo – voltou-se para o homem, abstração sempre pouco atraente para a história nova. O pensamento dos selvagens interessa mais aos historiadores do que o pensamento selvagem – apesar da importância da obra de Lévi-Strauss para toda uma nova geração dos historiadores dos mitos¹³⁰.

¹²⁸ Lévi-Strauss, C. Introdução à obra de Marcel Mauss, p.24.

¹²⁹ Lévi-Strauss, C. História e Etnologia, p.32, *grifos nossos*.

¹³⁰ Le Goff, J. A história nova, p.46.

Em **De perto e de longe** (1988), Lévi-Strauss rebate as críticas que muitos historiadores fizeram a propósito dos objetivos que ele havia traçado para a antropologia. Dizia-se que o pensamento de Lévi-Strauss seria uma nova forma de “eleatismo”, uma maneira de recusar o movimento¹³¹. Lévi-Strauss, por sua vez, recusa essa classificação argumentando que o inconsciente seria não só a condição de possibilidade da antropologia, mas também a condição de possibilidade da comunicação entre os homens: “como poderiam [os historiadores] reconstituir o que se passa pela cabeça das pessoas que viveram há dois, três ou quatro séculos, se não começassem por postular que existe alguma coisa em comum entre elas e nós, e que, fundamentalmente, os homens pensam da mesma forma?”¹³². Lévi-Strauss acrescenta que, sem “essa coisa em comum” entre as sociedades do passado e nós, “o passado e o remoto seriam, igualmente, inatingíveis”. Essa questão de fato não diria respeito à história, mas o que os historiadores não enxergariam é que “ela representa imensos problemas sobre os quais outros têm o dever de debruçar-se”¹³³. Mais uma vez, quase quarenta anos mais tarde, Lévi-Strauss reforça a distinção entre história e etnologia, elaborada pela primeira vez no texto **História e Etnologia** (1949). Com efeito, para além das condições materiais que determinariam as pesquisas de historiadores e antropólogos, a verdadeira diferença entre as duas disciplinas estaria na abordagem adotada para entender a vida social. Se Lévi-Strauss se preocupa em entender o homem pelo interior, a história, de um modo geral, busca entender o homem do exterior. Como disse Marc Bloch em sua fórmula canônica e ainda hoje atual, a história “é a ciência dos homens no tempo”¹³⁴.

Para Lévi-Strauss, a história não conseguiria atingir uma explicação geral sobre a vida social porque os historiadores estariam como que encastelados na compreensão de uma única modalidade do homem no tempo. Em certa medida, essa perspectiva reforçaria o ponto de vista do homem ocidental sobre si mesmo, em vez de promover o seu questionamento. Seria preciso que as ciências humanas conseguissem ultrapassar essa perspectiva limitada sobre o homem – a que acreditaria que o “homem estaria todo

¹³¹ Sobre a noção de estrutura e a tentação do eleatismo, Le Goff considera que “é preciso estudar o que muda lentamente e o que se chama, desde há alguns decênios, de estruturas; mas também é necessário resistir a uma das tentações da história nova. Fixados na importância do que dura, alguns dos maiores historiadores de hoje em dia empregaram – sem se iludirem, forçando as palavras, para melhor explicar as coisas – expressões perigosas : ‘história quase imóvel’ (Fernand Braudel) ou ‘história imóvel’ (Emmanuel Le Roy Ladurie). Não, a história se move. A história nova deve, ao contrário, fazer com que a mudança seja melhor compreendida”. In: Le Goff, J. *A história nova*, p.45.

¹³² Lévi-Strauss, C; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.177.

¹³³ Lévi-Strauss, C; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.177.

¹³⁴ Bloch, M. **Apologia da história, ou o Ofício do Historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, p.55.

inteiro refugiado num só dos modos históricos e geográficos de seu ser”¹³⁵ – para alcançar verdades que não seriam mais apenas de situação, mas de fato. Para chegar a esse nível de compreensão, seria preciso entender como as sociedades não-ocidentais organizavam a sua experiência do tempo. Dito de outro modo, seria preciso construir um inventário, o mais amplo possível, da maneira pela qual os homens se servem de sua história. Veremos, a seguir, que foi exatamente para propor uma resposta a essa questão que Lévi-Strauss elaborou a distinção entre sociedades quentes e sociedades frias.

¹³⁵ Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.277.

Capítulo III

O espetáculo dos outros

A crítica lévi-straussiana à ideia de progresso

Embora os textos escritos por Lévi-Strauss na década de 1950 e 1960 não tenham um viés militante, artigos como **Raça e história** (1952), **As discontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico** (1961), **O campo da antropologia** (1961), além das famosas entrevistas concedidas a Georges Charbonnier em 1959, expressam um conjunto de convicções que caracterizavam os intelectuais partidários da descolonização. Como interpretou Bertholet, o texto de 1952, além de condenar todo e qualquer argumento de justificação da exploração e dominação de uma sociedade por outra, “foi um marco para diversas gerações de leitores que encontraram nessa brochura encomendada pela UNESCO uma chave essencial para se orientar diante dos problemas do mundo”¹. De acordo com Michel Panoff, “foi a partir de 1952 [...] que o relativismo cultural foi associado ao nome de Lévi-Strauss e se tornou, por quase meio século, o fio condutor da etnologia em matéria de metodologia e de ética profissional, antes de ser examinada hoje como objeto de estudo por milhares de estudantes”².

Roger Caillois atacou com violência Lévi-Strauss e, em especial, o texto **Raça e história** (1952) em um artigo publicado na revista **La Nouvelle Revue Française**, intitulado **Illusion à rebours** (1955). No referido texto, Caillois argumentava que o relativismo cultural não deveria nos impedir de reconhecer que a ciência era superior à magia, a razão à superstição e o regime democrático ao sistema tribal. Caillois acusou Lévi-Strauss de trair a ciência que pretendia servir e de se deixar cegar pelo ódio contra a sua própria civilização. Lévi-Strauss respondeu a Caillois de maneira igualmente inflamada dois meses depois, pelo texto **Diogène couché**, publicado na revista **Les Temps modernes**. A polêmica Caillois-Lévi-Strauss causou alvoroço na vida

¹ Bertholet, D. **Claude Lévi-Strauss**. Paris : Odile Jacob, 2008, p.205.

² Panoff, M. **Les Frères ennemis. Roger Caillois et Claude Lévi-Strauss**. Paris: Payot, 1993, p.45.

intelectual de Paris. Nomes como Aimé Césaire entraram no debate, se opondo com veemência a Caillois. Alfred Métraux se comprazia em dizer a seu amigo Pierre Verger: “A controvérsia Caillois-Lévi-Strauss foi o grande acontecimento dos meios literários parisienses”³ daquele momento.

Em **Diogène couché** (1955), Lévi-Strauss retoma ponto por ponto as acusações desferidas por Caillois em **Illusion à rebours** (1955), mas, da resposta de Lévi-Strauss, reteremos apenas um problema que, no entanto, é fundamental para entendermos a questão de fundo do relativismo cultural: a irredutível contradição entre o pertencimento cultural do etnólogo e sua vontade de descentramento objetivo (a objetivação de seu eu). Ao viajar, o etnógrafo se afastaria de si mesmo: “Ele não retornará parecido com o que era antes (...). Vítima de uma espécie de desenraizamento crônico: nunca mais se sentirá em sua casa, em parte alguma. Ele permanecerá psicologicamente mutilado”⁴. Ao se submeter às provas de “experiências sociais irredutíveis às suas tradições e crenças, ao fazer a autópsia de sua sociedade”, o antropólogo estaria “verdadeiramente morto para seu mundo”; e se ele conseguisse retornar, “depois de ter reorganizado os membros disjuntos de sua tradição cultural”, continuaria, ainda assim, “um ressuscitado”. O descentramento, a irremediável solidão e desenraizamento vividos pelo antropólogo em sua viagem, seriam cruciais, pois, pela experiência da diferença, a antropologia construiria o seu próprio objeto de análise.

As distâncias geográfica, intelectual e moral que separam o antropólogo das sociedades indígenas, fazem com que seu olhar sobre elas seja, necessariamente, simplificador, porque reduz a imensa variedade de formas de vida, técnicas, conhecimentos e crenças nelas existentes a contornos essenciais. Aquilo que seria o maior defeito da antropologia, Lévi-Strauss transforma em sua maior virtude: “eu diria, de bom grado, que o antropólogo ocupa um lugar comparável àquele ocupado pelo astrônomo no conjunto das ciências físicas e naturais”⁵. Se a astronomia “pôde se constituir como ciência desde a mais alta Antiguidade, foi apesar de ela ainda não

³ Métraux, A ; Verger, P. **Le Pied à l'étrier. Correspondance**. Paris : Jean-Michel Place, 1994, p.210.

⁴ Lévi-Strauss, C. **Diogène couché. Les Temps modernes**, n.110, 1955 : 1217.

⁵ Lévi-Strauss, C. La fin de la suprématie culturelle de l'Occident. In : Lévi-Strauss, C. **L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne**. Paris : Seuil, 2011, p.31. Essa mesma comparação entre astronomia e antropologia aparece, muito antes, em 1960: “Esta observação privilegiada [a do antropólogo], porque distante, implica certamente em certas diferenças de natureza entre essas sociedades [as primitivas] e a nossa: a astronomia não exige unicamente que os corpos celestes estejam longínquos; é também necessário que o tempo decorra no mesmo ritmo, senão a Terra haveria cessado de existir, muito antes de ter a astronomia existido”. Lévi-Strauss, C. O campo da antropologia. Trad. Sonia Wolosker. In: Lévi-Strauss, C. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, p.35.

possuir um método científico, pois a distância dos corpos celestes permitiu que pudesse obter deles uma visão simplificada”⁶.

Nesse capítulo, tentamos entender sobre quais bases e com quais critérios Lévi-Strauss estabelece os princípios de diferenciação das culturas. Desse modo, reconstituímos as principais distinções teóricas elaboradas por Lévi-Strauss para explicar as diferenças entre as sociedades ocidentais e as sociedades ditas primitivas. Para o autor, o princípio de diferenciação mais fundamental das culturas está relacionado às maneiras pelas quais o homem reage à história, ao modo como as diferentes sociedades representam o seu grau de historicidade. Para entender “a atitude subjetiva que as sociedades humanas adotam diante de sua própria história”⁷, Lévi-Strauss introduziu a distinção teórica entre sociedades quentes (sociedades que se abrem para a história e fazem dela o motor de seu desenvolvimento) e sociedades frias (sociedades que recusam a história). Como essa distinção teórica não é objetiva, ou seja, como ela não depende da natureza intrínseca das culturas, teria a vantagem de evidenciar que o modo como as culturas são percebidas depende sempre da posição que ocupa o observador em relação ao objeto observado. De acordo com o historiador François Hartog, a distinção entre sociedades quentes e frias é também uma maneira de Lévi-Strauss colocar em perspectiva a ideia que o homem ocidental tem da história, o que teria levado o antropólogo estruturalista a questionar a noção de progresso construída pelas sociedades modernas ocidentais e empregada, também, como critério para julgar e estabelecer hierarquias entre as diferentes culturas do planeta.

A prática do olhar distanciado de Lévi-Strauss, o seu relativismo cultural, constituiu-se por oposição ao racismo e ao evolucionismo social. Para Lévi-Strauss, a evolução cultural aparece como o resultado da colaboração entre as culturas, não como

⁶ Lévi-Strauss, C. *La fin de la suprématie culturelle de l'Occident*, p.32. Em um outro texto, de 1988, Lévi-Strauss retoma a comparação entre antropologia e astronomia : “A antropologia pode ser comparada à astronomia em seu começo. Nossos ancestrais contemplavam o céu noturno sem ter o auxílio de telescópios e de nenhum conhecimento de cosmologia. Pelo nome de constelações, eles distinguiram grupos de estrelas privados de toda realidade física: cada conjunto de estrelas que o olho vê sobre um mesmo plano está na verdade situado a distâncias fantasticamente desiguais da Terra. O erro se explica pelo distanciamento do observador em relação aos objetos de observação. É graças a essa distância que a regularidade do movimento aparente dos corpos celestes foi identificada muito cedo. Durante milênios, os homens se serviram desse conhecimento – e eles continuam a se servir – para prever o retorno das estações, medir a passagem do tempo noturno, se guiar pelos oceanos. Nós pedimos mais à antropologia; mas, apesar de jamais conhecer uma cultura de dentro, privilégio reservado aos nativos, ela pode ao menos propor a eles uma visão de conjunto, reduzida a alguns contornos esquemáticos, mas que, por eles estarem tão perto, são incapazes de obtê-la”. Lévi-Strauss, C. *Place de la culture japonaise dans le monde*. In : Lévi-Strauss, C. **L'autre face de la lune**. Paris : Éditions du Seuil, 2011, p.18-19.

⁷ Lévi-Strauss, C; Eribon, D. **De perto e de longe**. Trad. Léa Mello e Julieta Leite. São Paulo: Cosac & Naify, 2005, p.177.

consequência de uma evolução biológica (tal como supunham os racistas) ou como decorrência do desenvolvimento que certas sociedades teriam atingido historicamente, seguindo a via de um progresso único, aberto pelo pensamento moderno ocidental (modelo dos evolucionistas sociais). Porém, mesmo negando a determinação da evolução biológica para a explicação da evolução cultural, Lévi-Strauss sabia que não poderia ignorar que as relações entre o patrimônio genético e o patrimônio cultural deveriam ser integradas à explicação da diversidade cultural. Se a evolução cultural não pode ser considerada um subproduto da evolução biológica, ela também não deveria ser completamente distinta desta última. Lévi-Strauss defendeu, então, que a evolução do patrimônio cultural seria, em larga medida, responsável pela evolução do homem no campo biológico. A frase “a raça é mais uma entre as funções da cultura”⁸ expressa seu ponto de vista sobre a necessidade de se inverter as relações tradicionalmente concebidas entre o que seria inato e o que seria adquirido no homem.

Mas a explicação das diferenças entre as culturas, para o homem moderno ocidental, sempre esbarra no problema da distância que separaria as sociedades sem escrita das sociedades ocidentais. Essa distância decorreria do suposto baixo nível de desenvolvimento técnico e econômico daquelas primeiras, se comparado aos grandes avanços conquistados por estas últimas. Para o autor, a explicação das discontinuidades do desenvolvimento técnico e econômico entre as culturas deveria ser abordada por duas vias complementares. Primeiro, pelos quadros históricos concretos que explicariam as diferenças de desenvolvimento entre as sociedades, já estudados pelo marxismo. Segundo, pela busca das causas profundas da resistência dos povos indígenas ao desenvolvimento. Mais uma vez, Lévi-Strauss retoma o argumento de que as sociedades indígenas aparecem como sociedades primitivas para nós porque elas recusam a história.

A crítica lévi-straussiana à ideia de progresso comporta também uma espécie de censura ao estado atual das sociedades contemporâneas, sobretudo no que diz respeito ao acelerado crescimento demográfico e à degradação dos recursos naturais do planeta, fenômenos que se intensificaram ao longo de todo o século XX. Se antes, especialmente no início do século XX, as sociedades ocidentais teriam partilhado a convicção de que a ciência e as técnicas trariam aos homens cada vez mais felicidade, os acontecimentos que marcaram a sua história – os regimes totalitários, as guerras de colonização, as

⁸ Lévi-Strauss, C. Raça e cultura. In: Lévi-Strauss, C. **O olhar distanciado**. Trad. Carmem de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 2010, p.37.

armas de destruição em massa, o crescimento demográfico e a extenuação dos recursos naturais do planeta – teriam desmentido essas previsões otimistas. No final do século XX, as sociedades ocidentais teriam passado, então, a refletir sobre o preço que tiveram de pagar pelo progresso. A própria obra de Lévi-Strauss pode ser inserida nesse movimento de “autorreflexão”.

Por fim, para nós, a crítica lévi-straussiana à ideia de progresso comporta duas dimensões que não são necessariamente indissociáveis. De um lado, ela o ajuda a explicar os princípios de diferenciação das culturas, isto é, os traços fundamentais que delimitam uma cultura da outra. Nesse caso, a prática do olhar distanciado aparece de maneira evidente. De outro, ela serve como base para o autor avaliar os principais problemas enfrentados pelas sociedades ocidentais contemporâneas, a exemplo do crescimento demográfico. Nesse caso, o olhar distanciado do etnólogo cede lugar ao julgamento que promove sobre sua própria sociedade. Dito de outro modo, do nosso ponto de vista, as análises da antropologia estrutural sobre a vida mental, social, religiosa e cultural das sociedades indígenas, mesmo aquelas promovidas em comparação com as sociedades ocidentais, não são indissociáveis das avaliações de Lévi-Strauss sobre os principais problemas enfrentados pelas sociedades ocidentais contemporâneas.

1. Os princípios de diferenciação das culturas

O que mais chama a atenção do observador ocidental quando do encontro com as culturas ditas primitivas é o aparente atraso destas últimas no terreno das técnicas, das ciências e da economia. Parece que um fosso separa as sociedades industrializadas das sociedades indígenas. O homem ocidental se espanta com a vida modesta dos ditos selvagens, com suas casas feitas de palha, pau, pedra e barro, com as longas distâncias que precisam percorrer se quiserem ter acesso a mercados, escolas e hospitais dos espaços urbanos. É como se esses grupos humanos, habitantes das florestas e dos campos, tivessem parado no tempo. Diante dessa reação do observador ocidental, Lévi-Strauss percebeu que a explicação das diferenças entre as culturas implicaria, também, no esclarecimento da ideia que a civilização ocidental construiu do progresso e de si mesma. A distinção teórica elaborada por Lévi-Strauss entre história estacionária e história cumulativa em **Raça e história** (1952) serviu exatamente ao propósito de

elucidar as descontinuidades culturais tendo em vista a ideia de progresso adotada pelas sociedades ocidentais.

Essa distinção, de aparência muito simplificadora, leva em conta que o ponto de vista do observador sempre incide sobre o objeto observado. A distinção entre história estacionária e história cumulativa foi elaborada por Lévi-Strauss para explicar a evolução das sociedades humanas do ponto de vista do progresso tecnológico e científico: as sociedades de história cumulativa seriam aquelas que mais teriam avançado nesse quesito (sociedades ocidentais), ao passo que as sociedades de história não-cumulativa teriam permanecido em uma situação de quase inércia (sociedades indígenas). Essa seria mais uma das ilusões do observador ocidental. A distinção entre história estacionária e história cumulativa não depende da natureza intrínseca dos grupos humanos, mas evidencia a “perspectiva etnocêntrica em que sempre nos colocamos para avaliar uma cultura diferente da nossa” ⁹. Para ilustrar essa atitude etnocêntrica, tendência geral presente em todos os grupos humanos, Lévi-Strauss empregou o exemplo célebre do viajante que observa o mundo pela janela de seu trem. Esse exemplo é ainda mais instrutivo porque é também correntemente utilizado pelos físicos para explicar os primeiros rudimentos da teoria da relatividade.

Para um viajante sentado à janela do trem, a velocidade e o comprimento dos outros trens variam conforme estes deslocam no mesmo sentido ou em sentido inverso em relação ao seu próprio trem. Esse fato demonstra que a percepção da velocidade do deslocamento dos corpos não é um valor absoluto, mas função da posição do observador. O mesmo aconteceria com o analista que pretendesse julgar as culturas humanas. O ritmo do progresso das culturas dependeria do quadro de referência que guia o próprio analista. Para Lévi-Strauss, não poderia ser de outro modo, pois os membros de uma cultura permaneceriam sempre solidários ao seu sistema de referência: “deslocamo-nos literalmente com este sistema de referências, e as realidades culturais de fora só são observáveis através das deformações por ele impostas, quando ele não nos coloca mesmo na impossibilidade de aperceber delas o que quer que seja” ¹⁰.

Lévi-Strauss se serve, então, dos rudimentos de compreensão da teoria da relatividade de Einstein para esclarecer que a distinção entre história estacionária (culturas que não se movem) e história cumulativa (culturas que se movem) também não possui um valor absoluto. Essa distinção teórica dependeria exclusivamente da

⁹ Lévi-Strauss, C. **Raça e história**. Trad. Inácia Canelas. Lisboa: Editorial Presença, p.33.

¹⁰ Lévi-Strauss, C. **Raça e história**, p.35.

posição do observador em relação à cultura observada. Mas a teoria da relatividade, aplicada às ciências sociais, deveria funcionar de maneira simetricamente inversa à teoria concebida por Einstein para explicar fenômenos no campo das ciências físicas:

Para o observador do mundo físico (tal como o mostra o exemplo do viajante) são os sistemas que evoluem no mesmo sentido que o seu que parecem imóveis, enquanto os mais rápidos são aqueles que evoluem em sentidos diferentes. Com as culturas passa-se o contrário, uma vez que estas nos parecem tanto mais activas quanto mais se deslocam no sentido da nossa e estacionárias quando a sua orientação é divergente¹¹.

Assim, a teoria da relatividade aplicada à explicação das diferenças culturais mostraria que uma cultura que se desenvolve em sentido análogo ao nosso nos pareceria cumulativa, ao passo que as outras culturas, aquelas que seguem outras direções, nos pareceriam estacionárias não porque elas o sejam, mas porque sua linha de desenvolvimento não significaria nada para nós, isto é, ela não seria “mensurável nos termos do sistema de referência que nós utilizamos”. Assim, todas as vezes que uma cultura humana for qualificada como atrasada, inerte ou estacionária, seria preciso questionar, primeiro, se esta qualificação “não resulta da nossa ignorância sobre os seus verdadeiros interesses, conscientes ou inconscientes, e se, tendo critérios diferentes dos nossos, esta cultura não é, em relação a nós, vítima da mesma ilusão”¹².

O progresso científico e tecnológico parece ter sido o critério que as sociedades ocidentais escolheram para situar a si mesmas e as outras sociedades em uma escala comparativa e hierárquica, ao menos nos últimos dois ou três séculos. Porém, se adotássemos esse mesmo critério para estabelecer uma hierarquia de desenvolvimento entre as sociedades, a civilização ocidental em sua forma norte-americana ocuparia o lugar de vanguarda. Em seguida viriam “as sociedades europeias, arrastando atrás de si uma massa de sociedades asiáticas e africanas que rapidamente se tornariam indistintas”¹³. Porém, se utilizássemos outro critério para medir o progresso das sociedades chegaríamos certamente a classificações diferentes: “se o critério adotado tivesse sido o grau de aptidão para triunfar nos meios geográficos mais hostis, não havia qualquer dúvida de que os esquimós, por um lado, e os beduínos por outro, levariam a

¹¹ Lévi-Strauss, C. **Raça e história**, p.36.

¹² Lévi-Strauss, C. **Raça e história**, p.36.

¹³ Lévi-Strauss, C. **Raça e história**, p.37.

palma”. O resultado muda sempre de acordo com o critério escolhido para estabelecer hierarquias nas comparações. Poderíamos desdobrar esses exemplos em dezenas, ou em centenas de outros. Lévi-Strauss considera que essa maneira de interpretar as diferenças entre as sociedades é própria do relativismo cultural e da sua consequente rejeição em julgar moralmente as sociedades que estuda.¹⁴

O relativismo cultural não nega a realidade do progresso, nem a possibilidade de se comparar as culturas, desde que seja evidenciado o critério empregado na comparação. Para o relativismo cultural, existem ao menos três grandes restrições que o antropólogo deve levar em consideração antes de estabelecer comparações entre as sociedades: 1) “se a realidade do progresso é incontestável quando se enxerga a evolução da humanidade em uma perspectiva ininterrupta, o progresso se manifesta, contudo, apenas em setores particulares e, mesmo lá, de maneira descontínua, sujeita a estagnações e a regressões locais”; 2) “quando o antropólogo examina e compara em detalhe as sociedades pré-industriais, as quais sobretudo estuda, é incapaz de estabelecer critérios para ordená-las em uma escala comum”; 3) “para o antropólogo, com efeito, os critérios de moralidade são, por hipótese, uma função da sociedade particular que os adota”¹⁵.

Questionar a ideia que a sociedade ocidental tem progresso não significaria, para Lévi-Strauss, negar o conjunto de imensos avanços que a humanidade conquistou, em todos os campos, no longo curso de sua história. Colocar a ideia que temos de progresso sob suspeita seria apenas um modo de pensar com prudência esse avanço, quase sempre compreendido como um processo mais ou menos cumulativo e contínuo no transcurso do tempo. Para Lévi-Strauss, o progresso não é nem necessário, nem contínuo. Ele antes avançaria por saltos, ou, no jargão dos biólogos, por mutações: “estes saltos não consistem em ir sempre mais longe na mesma direção; são acompanhados por mudanças de orientação, um pouco à maneira dos cavalos do xadrez que têm sempre à sua disposição várias progressões mas nunca no mesmo sentido”¹⁶.

O progresso da humanidade não poderia ser explicado por meio da imagem de um homem subindo uma escada, “acrescentando, para cada um dos seus movimentos,

¹⁴ A este propósito ler Lévi-Strauss, C. « Relativisme culturel et jugement moral ». In: Lévi-Strauss, C. **L’anthropologie face aux problèmes du monde moderne**, p.138-146.

¹⁵ Lévi-Strauss, C. Reconnaissance de la diversité culturelle. In: Lévi-Strauss, C. **L’anthropologie face aux problèmes du monde moderne**, p.139.

¹⁶ Lévi-Strauss, C. **Raça e história**, p.30.

um novo degrau a todos aqueles já anteriormente conquistados”¹⁷. A humanidade em progresso evocaria, na imagem escolhida por Lévi-Strauss, “o jogador cuja sorte é repartida por vários dados e que, cada vez que os lança, os vê espalharem-se no tabuleiro formando outras tantas somas diferentes”. Apenas de tempos em tempos a história se tornaria cumulativa, somente em certos momentos um conjunto de acontecimentos “se adiciona para formar uma combinação favorável”. Se em determinado plano uma cultura poderia parecer estacionária ou regressiva, em outro, poderia ser o berço de importantes transformações. Também a história cumulativa, mesmo se for analisada sob o critério do desenvolvimento tecnológico e científico, não seria privilégio de uma única civilização, ou de um período específico da história.

Dois marcos: a revolução neolítica e a revolução industrial

Mesmo que a civilização ocidental tenha se entregado, ao menos nos últimos três séculos, à tarefa de “aumentar continuamente a quantidade de energia disponível por cabeça de habitante”¹⁸ com certo exclusivismo, ainda assim não seria correto pensar que ela tenha sido a única civilização a se lançar nesse empreendimento. Todas as sociedades humanas, desde os tempos mais recuados, teriam agido “no mesmo sentido; e foram sociedades muito longínquas e muito arcaicas, que de bom grado igualaríamos com os povos ‘selvagens’ de hoje, que realizaram, neste domínio, os progressos mais decisivos”¹⁹. Para Lévi-Strauss, os progressos cruciais das civilizações humanas estariam divididos em dois grandes momentos: a revolução neolítica e a revolução industrial do século XVIII. A revolução neolítica teria marcado a história da humanidade com seus aperfeiçoamentos revolucionários há oito ou dez mil anos graças ao advento da agricultura, da criação de gado, da olaria, da tecelagem. Mas essas descobertas tão arcaicas, ocorridas antes da instauração da ciência e das conquistas técnicas da revolução industrial, são comumente consideradas fruto do acaso, pertencentes a um passado “bárbaro” da civilização. Apenas as criações mais recentes seriam consideradas, pelo homem ocidental, “resultado do gênio e da razão”.

¹⁷ Lévi-Strauss, C. **Raça e história**, p.30.

¹⁸ Essa expressão Lévi-Strauss tira do livro do antropólogo norte-americano Leslie White. O livro em questão é *The Science of Culture: A study of man and civilization*, publicado pela primeira vez em Nova Iorque, em 1949.

¹⁹ Lévi-Strauss, C. **Raça e história**, p.44.

Costuma-se acreditar que as descobertas feitas pelo homem do paleolítico teriam se realizado com a mesma facilidade que “se colhiam os frutos e as flores na idade de ouro do homem sobre a terra”²⁰. Ao homem moderno estariam reservadas as “fadigas do labor e as iluminações do gênio”. Muitos tratados de etnologia consideraram a descoberta da técnica do cozimento dos alimentos, as técnicas da invenção da olaria, da metalurgia e de outras tantas artes da civilização como resultado do puro acaso. Lévi-Strauss lembra, contudo, que as técnicas mais elementares utilizadas pelo homem implicam no conhecimento e no domínio de operações complexas:

A olaria oferece um excelente exemplo, porque uma crença muito espalhada quer que não haja nada de mais simples que cavar um torrão de argila e endurecê-lo no fogo. Pois que tentem. É preciso em primeiro lugar descobrir argilas próprias para a cozedura; ora, se são necessárias muitas condições naturais para este feito, nenhuma é suficiente, porque nenhuma argila misturada com um corpo inerte, escolhido em função das suas características particulares, dá depois de cozida um recipiente passível de utilização. É preciso elaborar as técnicas da modelagem que permitem realizar este esforço violento para manter em equilíbrio durante um tempo apreciável, e modificar ao mesmo tempo, um corpo plástico que não “se aguenta”; é preciso finalmente descobrir o combustível particular, a forma da fornalha, o tipo de calor e a duração da cozedura que permitirão torná-lo sólido e impermeável, através de todos os escolhos dos estalamentos, esboroamentos e deformações²¹.

Os racistas e os evolucionistas sociais teriam se valido da ideia de que essas descobertas do neolítico eram fruto de um conjunto de casualidades para justificar uma identificação das sociedades indígenas contemporâneas às sociedades que viveram há dois milênios antes delas. O argumento central para tal justificação seria justamente o de que as sociedades indígenas contemporâneas teriam o mesmo nível de desenvolvimento técnico supostamente encontrado nas sociedades do período neolítico. Essas analogias serviram apenas para reduzir as sociedades indígenas contemporâneas ao estado de réplicas desigualmente atrasadas da civilização ocidental. Mesmo no plano da tecnologia seria difícil levar mais adiante a identificação de traços comuns entre sociedades afastadas por mais de dois mil anos de história. Se a comparação entre o homem do paleolítico e o indígena contemporâneo não ensina nada sobre a história das técnicas nessas duas sociedades, como, pergunta Lévi-Strauss, ela poderia ensinar algo a

²⁰ Lévi-Strauss, C. **Raça e história**, p.46.

²¹ Lévi-Strauss, C. **Raça e história**, p.47.

respeito de suas respectivas linguagens, instituições sociais ou crenças religiosas? Além disso, acreditar que as sociedades indígenas contemporâneas apresentam o mesmo nível de desenvolvimento das sociedades arcaicas geralmente leva a supor que a sociedade europeia ocidental é a única responsável pela criação e transmissão de técnicas e conhecimentos. Nessa interpretação, é como se em todos os outros lugares do planeta os homens tivessem vivido na escuridão de um mundo apreendido apenas pela afetividade e pela necessidade mais elementar de sobrevivência. Lévi-Strauss, ao contrário, afirmava que as técnicas desenvolvidas para a construção de artefatos e elaboração de atividades que hoje consideramos a base da civilização, como a agricultura, a domesticação de animais, a metalurgia, a preparação de alimentos ou a olaria, seriam o resultado de engenhosos esforços do pensamento humano. O acaso ocuparia aí um lugar mínimo²².

Se a história do progresso da humanidade fosse pensada no quadro de uma longuíssima duração, seria possível ver então que as sociedades pré-modernas corresponderiam a cerca de 99% do total de grupos humanos que existiram sobre a terra. Nessa perspectiva, as sociedades ocidentais deveriam ser tratadas como exceção, pois as sociedades pré-modernas ofereceriam um modelo para compreender como os homens escolheram viver durante um período muito maior do que aquele que marcou a existência do homem moderno ocidental. Restará sempre verdade, de acordo com Lévi-Strauss, que a civilização ocidental se mostrou mais cumulativa no que se refere ao domínio das técnicas e à instauração da ciência. Mas ela só teria podido operar a segunda grande revolução da história da humanidade, a revolução industrial, depois de ter disposto do capital neolítico inicial:

Devemos-lhes [às sociedades pré-modernas] os nove décimos da nossa riqueza; e mesmo mais, se avaliarmos a data do aparecimento das principais descobertas relativamente à data, aproximativa, do começo da civilização. Constatamos então que a agricultura nasce no decurso de uma fase recente correspondente a 2% desta duração; a metalurgia a 0,7%; o

²² Para Lévi-Strauss, o acaso e a probabilidade de fato têm um papel no que se refere ao desenvolvimento da técnica e do conhecimento pelo homem, mas este papel se situa em um lugar diferente: “Não os utilizaremos [*o acaso e a probabilidade*] para preguiçosamente explicar o nascimento de invenções completamente feitas, mas para interpretar um fenômeno que se situa a um outro nível de realidade; apesar de uma dose de imaginação, de invenção, de esforço criador, de que temos razão de supor que permanece constante através da história da humanidade, esta combinação não determina mutações culturais importantes senão em determinados períodos e em determinados lugares”. In: Lévi-Strauss, C. **Raça e história**, p. 48.

alfabeto a 0,35%; a física galileana a 0,035%; e o darwinismo a 0,009%.²³

Para Lévi-Strauss, depois da revolução neolítica, a civilização ocidental viveu um longo período de estagnação. Esse período compreenderia dois ou dois mil e quinhentos anos, do primeiro milênio da era cristã até o início do século XVIII. A civilização ocidental do XVIII teria se revelado repentinamente como o foco de uma revolução industrial, “que pela sua amplitude, pela sua universalidade e pela importância das suas consequências, só encontra equivalente, no passado, na revolução neolítica”²⁴. Duas vezes em sua história, com a revolução neolítica e a revolução industrial, e com cerca de dois mil anos de intervalo, a humanidade teria sabido acumular uma “multiplicidade de invenções orientadas no mesmo sentido”. As conquistas técnicas realizadas por meio dessas duas revoluções teriam provocado mudanças significativas nas relações do homem com a natureza, engendrando, por sua vez, transformações em todos os planos da vida social. Contudo, para Lévi-Strauss, a relação entre desenvolvimento técnico e transformação social não é de causa e efeito, mas sim de mútua implicação: ela resultaria em uma complexa reação em cadeia, impossível de ser ordenada e explicada em uma escala única temporal.

A colaboração entre as culturas como condição do progresso

De que maneira as civilizações humanas puderam operar essas grandes sínteses de conhecimentos e de técnicas que possibilitaram a revolução neolítica e a revolução industrial? Em primeiro lugar, Lévi-Strauss pondera que devem ter existido outras revoluções, em diferentes domínios da atividade humana, mas que se desenrolaram em outros lugares e em outros níveis. A revolução neolítica e a revolução industrial seriam as únicas que apareceriam ao observador ocidental enquanto tais porque elas diriam respeito a um quadro de significações que ele mesmo poderia medir: “todas as outras transformações, que certamente se produziram, revelam-se apenas sob a forma de fragmentos ou profundamente deformadas”²⁵. Em segundo lugar, a revolução neolítica deveria inspirar modéstia ao homem ocidental moderno, principalmente “quanto à

²³ Lévi-Strauss, C. **Raça e história**, p.50. Mais uma vez, para estabelecer esse quadro relativo dos progressos técnicos e científicos das culturas humanas, Lévi-Strauss cita Leslie A. White. In: Leslie A. White. **The science of culture**, New York, 1949, p.196.

²⁴ Lévi-Strauss, C. **Raça e história**, p.50.

²⁵ Lévi-Strauss, C. **Raça e história**, p.51.

proeminência que poderia ser tentado a reivindicar em proveito de uma raça, de uma região, de um país”. Se a história da humanidade fosse percebida no quadro de uma longuíssima duração, ver-se-ia que a contribuição do homem ocidental moderno para os conhecimentos conquistados estaria longe de ser a única, ou a definitiva. A explicação de Lévi-Strauss para as descontinuidades culturais, a partir do questionamento da ideia de progresso sustentada pelas sociedades ocidentais, tem, então, a função de colocar em perspectiva, ou de diminuir, a responsabilidade da civilização ocidental pelos progressos conquistados pela humanidade no curso de sua história.

Portanto, a distinção teórica entre história estacionária e história cumulativa serve para mostrar que a própria percepção das diferenças culturais e a tentativa de explicação dependem, em larga medida, do ponto de vista do observador. Nenhuma cultura e nenhum período da história teriam sido inteiramente estacionários. Toda história seria, na verdade, cumulativa, pois “todos os povos possuem e transformam, melhoram ou esquecem técnicas suficientemente complexas para lhes permitir dominar o seu meio, sem o que teriam desaparecido há muito tempo”²⁶. Muitos comentadores da obra de Lévi-Strauss indicam que sua maior contribuição para a compreensão das diferenças culturais, inclusive sob o aspecto das desigualdades do desenvolvimento econômico e tecnológico entre as sociedades, foi ter apontado que a condição para a elaboração de novas sínteses seria, fundamentalmente, a colaboração entre as culturas. Os grandes acontecimentos de ordem técnica, ou oriundos de outros planos da atividade humana, nunca foram resultado de culturas ou indivíduos isolados, mas sim de combinações variadas, por meio de migrações, empréstimos, trocas comerciais, guerras, etc. Assim, jamais uma cultura poderia ser considerada superior às outras, pois todas elas apareceriam coligadas e seria justamente isso o que permitiria edificar séries cumulativas. Para Lévi-Strauss, “a exclusiva fatalidade, a única tara que pode afligir um grupo humano e impedi-lo de realizar plenamente a sua natureza, é estar só”²⁷:

Não existe, pois, sociedade cumulativa em si e por si. A história cumulativa não é propriedade de determinadas raças ou de determinadas culturas que assim se distinguiram das outras. Resulta mais da sua conduta do que da sua natureza. Exprime uma certa modalidade de existência das culturas que não são senão a sua maneira de estar em conjunto. Neste sentido, podemos dizer que a história cumulativa é a forma característica de história destes superorganismos sociais que os grupos de

²⁶ Lévi-Strauss, C. **Raça e história**, p.53.

²⁷ Lévi-Strauss, C. **Raça e história**, p.58.

sociedades constituem, enquanto a história estacionária – se é que verdadeiramente existe – seria a característica desse gênero de vida inferior que é o das sociedades solitárias²⁸.

Difícilmente poder-se-ia atribuir o mérito de uma invenção técnica ou de uma aquisição para “a arte de viver” a uma determinada cultura. Mais ainda: seria sempre arriscado estabelecer etapas sucessivas nas quais essas invenções e aquisições apareceriam como o resultado constante de evoluções e progressos. Lévi-Strauss se opõe à ideia da ordenação dos progressos da humanidade em uma história regular e contínua sobretudo porque a história cumulativa seria o resultado da colaboração entre as culturas. Ele argumenta que “o desenvolvimento dos conhecimentos pré-históricos e arqueológicos tende a espalhar no espaço as formas de civilização que éramos levados a imaginar como *escalonadas no tempo*”²⁹. Se a história cumulativa pôde se produzir somente pela colaboração entre as culturas, o progresso das civilizações humanas deveria ser o resultado de complexas relações entre sociedades espalhadas por todo o globo terrestre. Não seria possível compreender o progresso na escala unilinear do tempo, tampouco seria plausível localizá-lo em um único ponto do planeta, a Europa central, por exemplo. O progresso, para retomar uma imagem de Lévi-Strauss, avançaria como o cavalo do jogo de xadrez, andando em diversas direções e por saltos, recuando ou se adiantando na partida, e seria apenas de tempos em tempos que conseguiria resultados proveitosos ao observador atento ao jogo da história.

O exemplo do surgimento da escrita

Vimos que as diferenças que mais chocam o observador ocidental quando entra em contato com as sociedades indígenas estão particularmente relacionadas ao abismo que separa o desenvolvimento técnico e econômico destas sociedades do modo de vida das sociedades industrializadas. O triunfo das ciências nas sociedades ocidentais dilata ainda mais essas dessemelhanças. A ideia do progresso do homem ocidental está fortemente relacionada às condições que tornaram possível a totalização do saber e a instauração da ciência, isto é, à invenção da escrita. Georges Charbonnier, nas célebres entrevistas que realizou com o antropólogo estruturalista no ano de 1959 para a RTF (empresa de rádio e televisão francesa), coloca uma questão fundamental para Lévi-

²⁸ Lévi-Strauss, C. **Raça e história**, p.58.

²⁹ Lévi-Strauss, C. **Raça e história**, p.30, grifos do autor.

Strauss: “existe algo que possamos chamar de ‘privilégio’ na aparição da escrita em um momento e em um local determinados – o Mediterrâneo oriental, entre o III e o IV milênios antes da nossa era? (...) Um não-especialista poderia se perguntar: por que ali?”³⁰.

Lévi-Strauss reconhece que a escrita é uma aquisição essencial da cultura. Ela seria, de fato, a condição da totalização do saber e da conservação de experiências passadas para as sociedades ocidentais:

Seria preciso que a escrita fosse inventada para que o saber, as tentativas, as experiências exitosas ou fracassadas de cada geração fossem acumuladas, e que, a partir desse capital, se tornasse possível para as gerações seguintes não somente repetir as mesmas tentativas, mas utilizar aquelas que foram feitas anteriormente para melhorar as técnicas e conquistar novos progressos³¹.

O aparecimento da escrita tornou possível a reunião e o aperfeiçoamento de técnicas e conhecimentos que permitiram ao homem transformar a sua vida social em todos os aspectos. Mas as conquistas da revolução neolítica, as quais também supõem a soma de saberes, de experiências realizadas por inúmeras gerações, ocorreram, lembra Lévi-Strauss, sem o auxílio da escrita. A escrita surgiu somente após a primeira revolução neolítica.

Se o aparecimento da escrita para a sociedade ocidental é mais ou menos localizável no tempo e no espaço, Lévi-Strauss pondera que as grandes conquistas do neolítico não foram de forma alguma produzidas em um único lugar e em um único momento. É muito provável que as conquistas do neolítico tenham aparecido em regiões e sociedades mais ou menos isoladas umas das outras. Ela aconteceu concomitantemente em diversos lugares e teria se propagado, se aprofundado e se solidificado graças às trocas e às coligações estabelecidas entre diferentes grupos humanos. A revolução neolítica teria se desencadeado simultaneamente na bacia do Egeu, no Egito, no Oriente Próximo e na China. Assim, “desde o emprego do carbono radioactivo para a determinação dos períodos arqueológicos, suporemos que o neolítico americano, mais antigo do que se pensava anteriormente, não devia ter começado muito mais tarde do que no Mundo Antigo”³². A simultaneidade do aparecimento das mesmas

³⁰ Charbonnier, G. *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. Paris : Julliard ; Plon, 1961, p.29.

³¹ Charbonnier, G. *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, p.29.

³² Lévi-Strauss, C. *Raça e história*, p.52.

transformações tecnológicas (seguidas de perto por transformações sociais), em campos tão vastos e em regiões tão afastadas, “mostra bem que esta não dependeu do gênio de uma raça ou de uma cultura, mas de condições tão gerais que se situam fora da consciência dos homens”.

Desse modo, para Lévi-Strauss, o aparecimento da escrita somente teria sido possível graças à revolução neolítica, porque o homem pôde dispor do capital conquistado por meio do conhecimento e das sínteses técnicas do neolítico. É como se a escrita tivesse vindo a reboque da revolução neolítica. A primeira seria um prolongamento dessa última. Por essa razão, Lévi-Strauss sustenta que as maiores conquistas que antecederam a segunda revolução da história da humanidade, a revolução industrial, aconteceram independentemente da escrita. Esta última não seria o elemento condicionante para a reunião e o aperfeiçoamento de técnicas e de conhecimentos em uma sociedade. Por isso, para Lévi-Strauss, a evolução das técnicas e conhecimentos seria perfeitamente realizável sem o auxílio da escrita, como acontece entre as sociedades ditas selvagens. O fato de não possuírem escrita não deixaria as sociedades indígenas em uma posição de inferioridade.

Então, o que essencialmente teria se produzido graças à invenção da escrita nos séculos que antecederam a revolução industrial? O que a acompanhou? Para Lévi-Strauss, o “fenômeno que parece sempre e por todos os lugares ligado ao aparecimento da escrita”, não somente no Mediterrâneo oriental, mas na China proto-histórica e mesmo nas regiões da América onde os esboços da escrita apareceram antes da conquista, é o da constituição de sociedades hierarquizadas. Estas se encontram “compostas por senhores e escravos, sociedades que utilizam uma certa parte de sua população para trabalhar em proveito de uma outra parte”³³:

Quando olhamos para quais foram os primeiros usos da escrita, parece nitidamente que eles tenham sido primeiro aqueles do poder: inventários, catálogos, recenseamentos, leis e mandamentos; em todos os casos, seja para o controle de bens materiais ou para o dos seres humanos, o uso da escrita é a manifestação do poder de alguns homens sobre outros e sobre suas riquezas³⁴.

Para Lévi-Strauss, o progresso se manifesta de duas maneiras, ele possui sempre um duplo sentido. Não é simples determiná-lo porque comporta duas dimensões. Se, de

³³ Charbonnier, G. *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, p.32.

³⁴ Charbonnier, G. *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, p.33.

um lado, o progresso se apresentaria como uma conquista das civilizações humanas, como o caso do aparecimento da escrita, de outro, poderia ser também o protagonista de acontecimentos atroz, pois seria capaz de engendrar, reforçar ou justificar acontecimentos que poderiam pesar sobre os ombros e a vida dos homens como uma catástrofe. O próprio surgimento da escrita seria um forte exemplo do duplo sentido do progresso para Lévi-Strauss, pois, ao mesmo tempo em que a escrita foi associada, desde suas origens, às sociedades hierarquizadas, fundadas na exploração do homem pelo homem, ela possibilitou a capitalização e a totalização do saber nas sociedades ocidentais, séculos, ou mesmo milênios depois de seu aparecimento.

Entender pelas diferenças: a distinção teórica entre sociedades quentes e frias

Além de evidenciar que a apreensão da diferença entre as culturas está fortemente marcada pelo ponto de vista do observador, a distinção teórica entre história estacionária e história cumulativa tem também a função de propor uma interpretação sobre o modo como cada cultura explora “a quantidade de energia disponível por cabeça de habitante” para promover ou frear “avanços” em diversos domínios da vida social. Lévi-Strauss não propõe uma chave interpretativa sobre os princípios de diferenciação entre as culturas com a intenção de achar um ponto comum que depois os dissolva. Em vez de esvaziar o que há de mais particular em cada cultura, Lévi-Strauss quer entender por que razão crenças e regras “diferem de uma sociedade para outra, por que razão elas são por vezes contraditórias”³⁵.

Os princípios de diferenciação entre as culturas, as distinções teóricas elaboradas por Lévi-Strauss, servem justamente para explicar a diferença, não para dissolvê-la em um conjunto homogêneo e vazio. O problema da cultura deveria se tornar o campo investigativo privilegiado do etnólogo, pois, por meio de observações e experimentações, sua tarefa seria entender de que modo cada grupo humano promove uma “retomada sintética”³⁶ e sempre original do conjunto de elementos que são basicamente os mesmos para todas as sociedades. Lembremos o que Lévi-Strauss diz em **Raça e história** (1952): “todos os homens sem exceção possuem uma linguagem, técnicas, arte, conhecimentos de tipo científico, crenças religiosas, organização social,

³⁵ Lévi-Strauss, C. O etnólogo perante a condição humana. In: Lévi-Strauss, C. **O olhar distanciado**, p.64.

³⁶ Lévi-Strauss, C. O etnólogo perante a condição humana, p.63.

econômica e política”³⁷, mas o verdadeiro problema, a questão fundamental da antropologia, estaria em saber por qual razão cada cultura “agrupa, retém ou exclui” esses elementos, já que essa “dosagem não é nunca exactamente a mesma em cada cultura”. A antropologia moderna deveria se dedicar “a desvendar as origens secretas destas opções”, por que certas sociedades optaram um sistema de parentesco e não outro, por que interditaram certos alimentos e liberaram o consumo de outros, por que fazem uso de certos instrumentos e ignoram outros que também poderiam estar ao seu alcance, etc. Nas palavras de Philippe Descola, a antropologia deveria “perguntar por que homens tão próximos sob o plano físico fazem e pensam coisas tão distintas”³⁸.

Os traços fundamentais que delimitam uma cultura de outra foram tratados por Lévi-Strauss por meio de uma série de distinções teóricas, tais como: sociedades mecânicas e termodinâmicas; sociedades autênticas e inautênticas, sociedades frias e quentes. Essas distinções apareceram pela primeira vez nas entrevistas que Lévi-Strauss concedeu a Georges Charbonnier no ano de 1959, publicada em forma de livro em 1961, quando procurava explicar de que modo as sociedades ocidentais se distinguiriam das sociedades indígenas na resolução de problemas e na elaboração de seus valores. Lévi-Strauss partia da ideia de que a comparação entre as sociedades deveria opor sempre formas extremas, não todos os tipos de sociedades. Por essa razão, estabelece sua comparação via dois protótipos de sociedades: as sociedades modernas ocidentais e as sociedades não-ocidentais, as ditas sociedades “primitivas”. Dito de outro modo, com essa distinção, Lévi-Strauss não queria definir categorias reais, mas apenas apresentar dois protótipos de sociedades que “não existem, não existiram, jamais existirão, e sobre as quais entretanto é necessário ter noções justas”³⁹.

Assim como no caso das relações entre antropologia e história, a análise comparativa entre as sociedades modernas ocidentais e as sociedades não-ocidentais (as indígenas, sobretudo) começa pela instalação de relações de oposição e complementaridade entre os dois termos escolhidos. No último capítulo de **Raça e história** (1952), intitulado **O duplo sentido do progresso**, Lévi-Strauss assinala a maior contradição vivida pelas sociedades ocidentais: o progresso da humanidade, aquele que se iniciou pela combinação de culturas diferentes, traz como consequência de seu próprio desenvolvimento uma homogeneização dos recursos das culturas

³⁷ Lévi-Strauss, C. **Raça e história**, p.40.

³⁸ Descola, P. **Diversité des natures, diversités des cultures**. Montrouge: Bayard, 2010, p.62.

³⁹ Lévi-Strauss, C. **História e Etnologia** (1983). Trad. Wanda Caldeira Brant. In: **textos Didáticos**. Campinas : IFCH/UNICAMP, 2004, p.9.

envolvidas⁴⁰. Esse processo em curso caracterizaria o fenômeno da mundialização. Assim, o mesmo acontecimento que poderia gerar a evolução de um conjunto de sociedades, ou da humanidade inteira, poderia também ter efeitos devastadores para essas mesmas sociedades. É como se as sociedades oscilassem entre um movimento de ordem e desordem, inerente à própria dinâmica da vida social. Em **Entretiens avec Claude Lévi-Strauss** (1961), o antropólogo considera que as sociedades estudadas pelos etnólogos, comparadas às grandes sociedades industrializadas, são um pouco como sociedades “frias” em relação às sociedades “quentes”, como os relógios em relação às máquinas a vapor. Aquelas primeiras seriam sociedades que produziriam “muito pouca desordem, o que os físicos chamariam ‘entropia’”, e teriam uma tendência a se manter indefinidamente em seu estado inicial, o que explicaria, aliás, que elas nos apareçam como sociedades sem história e sem progresso”⁴¹.

Lévi-Strauss explica a dinâmica entre ordem e desordem na vida social por meio de um engenhoso artifício: o funcionamento das máquinas. Se comparadas às máquinas, as sociedades também seriam divididas em dois modelos de funcionamento: sociedades mecânicas e sociedades termodinâmicas. Assim, de um lado, as sociedades mecânicas funcionariam utilizando “a energia que lhes é oferecida no início. Se forem bem construídas, e caso não sejam submetidas a fricções e aquecimentos, elas podem, em teoria, funcionar indefinidamente”⁴². Por outro lado, as sociedades termodinâmicas produziram “muito mais trabalho do que as outras”, mas consumiriam mais energia, o que as destruiria progressivamente.

Comparar sociedades indígenas às sociedades ocidentais industrializadas seria como comparar antigas engrenagens de relógio às máquinas a vapor. As primeiras produziram pouca desordem, o que poderia mantê-las indefinidamente em seu estado inicial (ou o que elas imaginariam ser seu estado inicial); já as máquinas a vapor teriam como combustível os antagonismos gerados pela produção de sua própria energia, tal como se observa no desgaste gerado “em uma máquina a vapor entre a fonte de calor e o aparelho de resfriamento”⁴³. As sociedades termodinâmicas funcionariam, então, movidas por um desequilíbrio fundamental, constituído pela hierarquia social, pelas lutas travadas entre os homens no interior de cada grupo. Estas divisões entre os homens teriam tomado diversas formas, a exemplo da escravidão, da servidão e das divisões de

⁴⁰ Lévi-Strauss, C. **Raça e história**, p.62.

⁴¹ Charbonnier, G. **Entretiens avec Claude Lévi-Strauss**, p.38.

⁴² Charbonnier, G. **Entretiens avec Claude Lévi-Strauss**, p.38.

⁴³ Charbonnier, G. **Entretiens avec Claude Lévi-Strauss**, p.47.

classes. Para Lévi-Strauss, as sociedades ocidentais “criam e mantêm em seu interior desequilíbrios que elas utilizam para produzir, ao mesmo tempo, muito mais ordem – a civilização industrial –, mas, no plano das relações entre as pessoas, muito mais entropia”.

Se as sociedades feitas para mudar, isto é, as sociedades modernas ocidentais, seriam movidas pelas desigualdades por elas produzidas no plano social e econômico, as sociedades feitas para durar, estudadas pelos antropólogos, poderiam, por sua vez, ser consideradas como sociedades com baixa entropia, pois funcionariam perto do grau zero de temperatura histórica. Para Lévi-Strauss, estes dois princípios, ordem e desordem, se opõem e se complementam com diferentes gradações em cada sociedade para colocar em movimento a engrenagem da vida social. Nenhuma sociedade seria completamente mecânica, assim como nenhuma sociedade poderia ser exclusivamente termodinâmica. A dinâmica entre ordem e desordem seria, na verdade, um modo de Lévi-Strauss olhar para uma civilização: “de um lado, a cultura, de outro a sociedade” ⁴⁴. O antropólogo estruturalista caracteriza da seguinte maneira essas duas noções fundamentais: “A cultura consiste no conjunto de relações que os homens de uma dada civilização estabelecem com o mundo; a sociedade consiste mais particularmente nas relações que estes mesmos homens estabelecem uns com os outros” ⁴⁵.

Os povos ditos primitivos poderiam fabricar pouca ordem por meio de sua cultura e frequentemente seriam qualificados de subdesenvolvidos por conta disso, mas essas sociedades quase não produziriam desordem. Segundo Lévi-Strauss, “no geral, essas sociedades são igualitárias, de tipo mecânico, regidas pela regra de unanimidade” ⁴⁶. O inverso ocorreria com as sociedades quentes, que fabricariam muito mais ordem com a sua cultura, “como mostram o maquinismo e as inúmeras aplicações da ciência”, mas elas produziriam também muito mais entropia em suas relações sociais. Dito de outro modo, se, nas sociedades ocidentais modernas, a cultura fabricaria cada vez mais ordem, elas produziriam, em contrapartida, muito mais desordem em todos os planos de sua vida social, pois esgotariam suas forças “em conflitos, lutas políticas e tensões psíquicas que fazem nascer nos indivíduos” ⁴⁷.

Lévi-Strauss parece nos desenhar um quadro sem saída. Ou as sociedades funcionariam na dinâmica de quanto mais ordem, mais desordem, ou fabricariam menos

⁴⁴ Charbonnier, G. *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, p.45.

⁴⁵ Charbonnier, G. *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, p.47.

⁴⁶ Charbonnier, G. *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, p.41.

⁴⁷ Charbonnier, G. *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, p.47.

ordem, o que lhes traria a vantagem de sofrer também menos desordem. A solução ideal para esse problema seria uma “terceira via”, aquela que conduziria “a fabricar sempre mais ordem na cultura sem que fosse preciso pagar por um crescimento da entropia na sociedade”⁴⁸. Dito de outro modo, Lévi-Strauss considera que a saída para o paradoxo da dinâmica da ordem e da desordem na vida social esteja na realização da passagem “de uma civilização que um dia inaugurou o devir histórico, reduzindo os homens à condição de máquinas, a uma civilização mais sábia que conseguiria – como se começou a fazer com os robôs – transformar as máquinas em homens”. Assim, o progresso e a realização de uma justiça social para as sociedades deveriam incidir em uma transferência da entropia da sociedade para a cultura. Se a cultura, entendida como o conjunto de relações que os homens de uma dada civilização estabelecem com o mundo, fosse a única encarregada de fabricar e impulsionar o progresso, os homens estariam liberados de explorar e escravizar outros homens. A história não seria mais o motor da desordem, ela far-se-ia sozinha, “e a sociedade, colocada fora e acima da história, poderia, uma vez mais, assumir essa estrutura regular, cristalina e que as mais bem preservadas das sociedades primitivas nos ensinam não ser contraditória à humanidade”⁴⁹. A esse título, Lévi-Strauss argumenta apenas repetir o que Saint-Simon já havia percebido: a resolução para o problema dos tempos modernos consistiria em se passar “do governo dos homens à administração das coisas”⁵⁰. O governo dos homens daria respeito à sociedade, ou seja, à entropia crescente; a administração das coisas corresponderia à cultura e à criação de uma ordem sempre mais rica e complexa.

A abertura das sociedades humanas para a história marca, no pensamento de Lévi-Strauss, o momento em que os grupos humanos, para se desenvolver e progredir, teriam passado a funcionar como uma máquina a vapor. As sociedades termodinâmicas tirariam sua energia do desequilíbrio decorrente das desigualdades sociais e econômicas, as quais fariam com que os homens tratassem outros homens como objetos, criando hierarquias e uma falsa crença de que existiriam homens que seriam permanentemente ou temporariamente superiores a outros homens⁵¹. A abertura para a

⁴⁸ Charbonnier, G. **Entretiens avec Claude Lévi-Strauss**, p. 48 e Lévi-Strauss, C. O campo da antropologia, p.37.

⁴⁹ Lévi-Strauss, C. O campo da antropologia, p.37.

⁵⁰ Charbonnier, G. **Entretiens avec Claude Lévi-Strauss**, p. 48. e Lévi-Strauss, C. O campo da antropologia, p.37.

⁵¹ Lévi-Strauss, C. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. In: Lévi-Strauss, C. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, p.50.

história teria feito as sociedades avançarem, acumulando conquistas, mas teria acelerado, também, o seu próprio desmantelamento.

Mas a essa distinção entre sociedades mecânicas e sociedades termodinâmicas é necessário acrescentar outra. Em **Lugar da antropologia nas ciências sociais e problemas levantados por seu ensino** (1954), Lévi-Strauss aponta que uma das mais importantes contribuições da antropologia para as ciências sociais foi ter introduzido uma distinção capital entre duas modalidades de existência social: “um modo de vida percebido originariamente como tradicional e arcaico, que é basicamente o das sociedades autênticas”, e “formas surgidas em tempos mais recentes, nas quais o primeiro tipo não deixa de estar presente, mas nas quais os grupos imperfeitos e incompletamente autênticos estão organizados no interior de um sistema mais vasto, marcado pela inautenticidade”⁵².

A distinção teórica entre sociedades autênticas e sociedades inautênticas diz respeito, então, às formas de comunicação praticadas entre os indivíduos de pequenas sociedades e de grandes comunidades. Nas sociedades organizadas segundo o modelo autêntico de comunicação, as relações pessoais se efetivariam por contatos concretos entre os indivíduos, os fenômenos sociais guardariam sempre uma significação para a consciência individual. Esse modelo apenas teria conseguido sobreviver em pequenas comunidades, aquelas que contam com um grau de estabilidade considerável, graças ao reduzido número de seus integrantes. O modelo autêntico de comunicação poderia existir tanto em comunidades sofisticadas, no interior de um país “civilizado”, quanto em vilarejos localizados nos lugares mais distantes dos centros urbanos. Assim, as sociedades complexas não seriam completamente inautênticas, pois, mesmo no interior de grandes cidades ou grandes bairros, sempre existem pequenos grupos onde quase todos se conhecem.

As sociedades inautênticas viveriam, ao contrário, um constante relaxamento de seu equilíbrio interno, resultado da expansão de formas indiretas de comunicação entre seus membros. Nelas, a comunicação não obedeceria mais o modelo das relações interpessoais, pois “a realidade social dos ‘emissores’ e dos ‘receptores’ (para usar a linguagem dos teóricos da comunicação) desaparece atrás dos ‘códigos’ e

⁵² Lévi-Strauss, C. Lugar da antropologia nas ciências sociais e problemas levantados por seu ensino. In: Lévi-Strauss, C. **Antropologia estrutural**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2008, p.391.

‘transmissores’”⁵³. Lévi-Strauss considera que toda a sorte de intermediários na comunicação das sociedades inautênticas multiplicaria imensamente as possibilidades de contato entre seus membros e instituições, mas todos esses moderadores também confeririam à comunicação um caráter instável e, na maioria das vezes, superficial, o que afastaria seus membros da experiência totalizadora da comunicação direta.

Mas a distinção mais fundamental elaborada por Lévi-Strauss, espécie de síntese de todas as outras distinções, que apareceu pela primeira vez em **Entretiens avec Claude Lévi-Strauss** (1961) e foi retomada diversas vezes durante toda a sua vida, foi a célebre distinção entre sociedades quentes e sociedades frias. Lévi-Strauss usou como critério para estabelecer as duas extremidades (os dois protótipos) de sua análise comparativa das culturas o que ele considera ser o seu princípio de diferenciação mais decisivo: a maneira pela qual os homens reagem à história. Todas as outras distinções, analisadas anteriormente, decorreriam desta última. Desse modo, o autor divide as sociedades humanas em dois grandes tipos: a) sociedades abertas para a história (sociedades quentes) e b) sociedades que recusam a história (sociedades frias).

Ainda em **Entretiens avec Claude Lévi-Strauss** (1961), Lévi-Strauss pondera que as sociedades abertas para a história seriam sociedades baseadas na exploração. Uma parte de seu corpo social se dedicaria a explorar a outra parte. As sociedades que recusariam a história, ao contrário das sociedades quentes, possuiriam um caráter democrático, pois se esforçariam para evitar que se produza uma divisão entre seus membros. As sociedades frias se empenhariam em não deixar que uma hierarquia fosse introduzida no grupo social, o que as levaria a não gerar nem minorias, nem majorias. O “princípio da unanimidade”⁵⁴ as governaria.

⁵³ Charbonnier, G. **Entretiens avec Claude Lévi-Strauss**, p.62.

⁵⁴ Lévi-Strauss explica do seguinte modo o “princípio da unanimidade” das sociedades primitivas: “A grande diferença de conjunto [entre as sociedades quentes e frias] é que as sociedades primitivas se esforçam, de maneira consciente ou inconsciente, para evitar que se produza essa divisão entre seus membros, que permitiu ou favoreceu o desenvolvimento da civilização ocidental. E uma das melhores provas parece-me poder ser encontrada em sua organização política. Em um grande número de sociedades primitivas – eu não direi todas, mas encontramos-las em regiões as mais diversas do planeta – vemos um esboço de sociedade política e de governo, seja popular, seja representativo, pois as decisões são tomadas pelo conjunto da população reunida por um grande conselho, ou por notáveis, chefes de clãs ou líderes espirituais, chefes religiosos. Nessas sociedades, se delibera e vota. Mas os votos apenas são tomados em unanimidade. Parece-nos que, se existisse, no momento de uma decisão importante, e numa fração mínima da sociedade, sentimentos de amargura, tais como os que se instalam na posição dos vencidos em uma consulta eleitoral, esses mesmos sentimentos, a má vontade, a tristeza de não ter sido seguido, agiriam como uma força quase mágica para comprometer o resultado obtido. Por essa razão, quando, em algumas sociedades – penso em exemplos da Oceania –, uma decisão importante deve ser tomada, primeiro – na véspera ou na ante-véspera – se organiza uma espécie de combate ritual, no curso do qual todas as velhas querelas são liquidadas em combates mais ou menos simulados, em que algumas vezes, ainda, há feridos – apesar do esforço para que os riscos sejam limitados. A sociedade começa então a

Para Lévi-Strauss, toda sociedade está na história, por isso a distinção “sociedades sem história” e “sociedades históricas” pode gerar muitos equívocos. Todas as sociedades humanas têm uma história “igualmente longa para cada uma, pois essa história remonta às origens da espécie”⁵⁵. Mas essa evidência não seria suficiente para responder ao problema colocado pelo fato de cada grupo humano utilizar desigualmente o seu passado. Enquanto as sociedades ditas primitivas se banhavam “no fluído histórico” ao qual se “esforçariam por continuar impermeáveis”, as sociedades modernas ocidentais interiorizariam a história “para fazer dela o motor de seu desenvolvimento”. Os membros das sociedades primitivas não sentiriam a necessidade de “invocar a categoria da história”⁵⁶; para eles, ela seria vazia de sentido, “pois, na medida em que alguma coisa deixou de existir, ela deixa de ser legítima aos seus olhos, enquanto que, para nós, é o contrário”.

Em **O campo da antropologia** (1960), Lévi-Strauss retoma as considerações gerais que havia feito em suas entrevistas a Georges Charbonnier sobre a distinção teórica entre sociedades quentes e frias, sublinhando o fato destas últimas “especializarem-se em setores diferentes daqueles que escolhemos”⁵⁷:

Inseridas na história, estas sociedades parecem ter elaborado ou retido uma sabedoria particular, que as incita desesperadamente a resistir a qualquer modificação em sua estrutura, que permitiria à história irromper em seu seio. As que tinham preservado melhor seus caracteres distintivos, ainda recentemente, aparecem-nos como sociedades inspiradas pela preocupação predominante de perseverar em seu ser. A maneira como elas exploram o meio garante, ao mesmo tempo, um nível de vida modesto e a proteção dos recursos naturais. Apesar de sua diversidade, as regras de casamento que aplicam apresentam, para os demógrafos, um caráter comum, qual seja, o de limitar ao extremo e de manter a taxa de natalidade em nível constante. Enfim, uma vida política baseada no consentimento, e não admitindo outras decisões senão as tomadas por unanimidade, parece ter sido concebida para excluir o uso deste motor da vida coletiva que utiliza os desvios diferenciais entre poder e oposição, maioria e minoria, exploradores e explorados.⁵⁸

evitar todos os motivos de dissensão, e, somente depois que o grupo está resfriado, rejuvenescido, tendo eliminado todas as desacordos, toma uma decisão que poderá ser unânime, e manifesta, assim, a boa vontade comum”. In: Charbonnier, G. **Entretiens avec Claude Lévi-Strauss**, p.40-41.

⁵⁵ Charbonnier, G. **Entretiens avec Claude Lévi-Strauss**, p.45.

⁵⁶ Charbonnier, G. **Entretiens avec Claude Lévi-Strauss**, p.61.

⁵⁷ Lévi-Strauss, C. **O campo da antropologia**, p.35.

⁵⁸ Lévi-Strauss, C. **O campo da antropologia**, p.36.

As sociedades ditas primitivas poderiam ser chamadas de sociedades frias porque seu meio interno estaria “próximo do zero de temperatura histórica”. Assim, elas se distinguiriam das sociedades quentes “por seu efetivo restrito e por seu modo mecânico de funcionamento”. Mas, como as sociedades quentes, elas teriam passado por todos os tipos de transformações, teriam atravessado períodos de crise e de prosperidade e conhecido “guerras, migrações, aventura”.

Em **O pensamento selvagem** (1962), Lévi-Strauss também recorre à distinção teórica entre sociedades quentes e frias para entender as diversas maneiras pelas quais o pensamento selvagem articulava diacronia e sincronia. Para que as sociedades frias consigam permanecer em estados que consideram “primeiros” em seu desenvolvimento, não basta que “suas instituições exerçam uma ação reguladora sobre os encadeamentos recorrentes, limitando a incidência dos fatores demográficos, amortizando os antagonismos que se manifestam no interior do grupo ou entre os grupos, enfim, perpetuando o quadro em que se desenvolvem as atividades individuais e coletivas”⁵⁹; seria também preciso, e a lógica do pensamento selvagem entra em ação, que essas cadeias de “fatos não-recorrentes cujos efeitos se acumulam para produzir perturbações econômicas e sociais sejam rompidas tão logo se formem ou que a sociedade disponha de um procedimento eficaz para prevenir sua formação”. Tal procedimento consistiria em “não negar exatamente o devir histórico”, mas em admiti-lo “como uma forma sem conteúdo”. Lévi-Strauss explorou essa ideia mostrando que os indígenas constituem e reafirmam, através de relatos míticos, uma fidelidade obstinada a um passado concebido como modelo intemporal. Esse modelo exprimiria uma prática adotada consciente ou inconscientemente por uma justificação repetida de cada regra, de cada técnica e de cada costume, por meio de um argumento: aprendemos com nossos antepassados. É como se, para o homem dito primitivo, o passado se refletisse nas imagens que ele vê do presente, embora essas imagens não sejam rigorosamente parecidas umas com as outras. O homem primitivo conceberia um antes e um depois, mas este “antes” e “depois” apenas teriam um significado ao serem identificados um ao outro. Para Lévi-Strauss, o homem selvagem incorpora o tempo em sua prática e em seu pensamento e faz isso para garantir a perpetuação do quadro de suas atividades individuais e coletivas.

No pensamento selvagem, a diacronia serviria justamente para se integrar e colaborar com a sincronia, sem o risco de que entre elas surgissem novos conflitos. Essa

⁵⁹ Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**. trad. Tânia Pellegrini. Campinas, São Paulo: Papirus, 1997, p.260-261.

seria uma das razões pelas quais, nas sociedades indígenas, os ritos apareceriam como uma manifestação cultural que serviria para equilibrar as forças ou os acontecimentos sociais que poderiam causar a incerteza do grupo, a exemplo da morte:

Ora, os ritos de adoção, indispensáveis para convencer a alma do morto a partir definitivamente para o além, onde assumirá seu papel de espírito protetor, são normalmente acompanhados de competições esportivas, de jogos de destreza ou de azar, entre dois campos constituídos de acordo com uma divisão *ad hoc* em duas metades: *tokan* de um lado, *kicko* de outro; e afirmam-se expressamente, repetidas vezes, o jogo opõe os vivos e os mortos, como se antes de desembaraçarem definitivamente dele os vivos oferecessem ao defunto o consolo de sua última partida.⁶⁰

Nos jogos rituais funerários (que aconteciam quando um membro do grupo havia morrido), feitos pelos povos Algonkin e Fox, da América do Norte, jogariam simbolicamente os mortos contra os vivos, sabendo-se, por antecipação, quem seria o vencedor. O vencedor seria o time representante dos mortos, pois, para ganhar um jogo, seria preciso “matar” um adversário simbolicamente. Dando o triunfo à equipe dos mortos, os indígenas acreditariam construir a ilusão, para o morto, de que ele seria o verdadeiro vivo. Assim, na correlação de forças do jogo biológico e social, em uma situação que causa uma assimetria no grupo, a morte de um de seus membros, seria superada pelo ritual que deixaria os mortos ganharem para que estes possam deixar os vivos em paz. O morto reintegra-se à vida da sua antiga comunidade na forma de um antepassado, o qual receberia regularmente rendas, tabaco e comidas.

O ritual, para Lévi-Strauss, teria um caráter conjuntivo, o qual auxiliaria os indígenas a integrar a diacronia na sincronia. O ritual seria conjuntivo porque instituiria uma união, ou relação orgânica entre dois grupos dissociados no início, a exemplo dos mortos e dos vivos, que, depois dos jogos rituais funerários, passariam a estabelecer uma relação simbólica de equilíbrio. Ver-se-ia, assim, como a diacronia – representada aqui pela passagem do tempo que faz com que um homem nasça, cresça e morra dentro de um grupo – passaria a integrar a sincronia através dos rituais desenvolvidos pelos povos primitivos, pois o homem que morreu voltaria para seu antigo lugar.

A ideia da mudança incomodaria as sociedades frias, por isso se esforçariam para integrá-la em uma estrutura para fora do tempo. Já para as sociedades quentes, a

⁶⁰ Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.47.

ideia da mudança moveria a busca por um sentido, isto é, a apreensão da mudança faria parte da tentativa do homem ocidental de tentar substituir a descontinuidade da vida pela continuidade temporal. Mas, para Lévi-Strauss, mesmo as sociedades frias cultivariam um gosto pela diacronia. A diferença é que, para elas, esse gosto se desenrolaria nas tramas de uma sincronia que lhe asseguraria o equilíbrio em diversos aspectos. Para exemplificar de que modo o gosto pela diacronia se manifestaria nas sociedades frias, Lévi-Strauss remete o leitor de **O pensamento selvagem** (1962) ao que ele considera ser o equivalente, entre as populações indígenas, dos documentos das sociedades modernas: os churinga.

Entre os povos Aranda, da Austrália central, o papel dos churinga, segundo Lévi-Strauss, seria o de “compensar o empobrecimento das dimensões diacrônicas entre seus grupos”:

Sabe-se que os churinga são objetos de pedra ou de madeira, de forma mais ou menos oval com as extremidades pontudas ou arredondadas, muitas vezes gravadas com sinais simbólicos; às vezes, também, simples pedaços de madeira ou seixos não-trabalhados. Qualquer que seja sua aparência, cada churinga representa o corpo físico de um ancestral determinado e é solenemente atribuído, geração após geração, ao vivo que se acredita ser esse ancestral reencarnado. Os churinga são empilhados e escondidos em abrigos naturais, longe dos caminhos freqüentados. Periodicamente são retirados para inspeção e manuseio e, em cada uma dessas ocasiões, eles são polidos, engraxados e coloridos, não sem que antes lhes sejam dirigidas preces e encantamentos.⁶¹

Nessa sociedade fria, os churinga teriam um caráter sagrado, pois eles representariam os ancestrais totêmicos. Mas Lévi-Strauss não acredita que os churinga sejam entendidos pelos Aranda como o corpo do ancestral. Segundo Lévi-Strauss, o churinga traria “a prova tangível de que o ancestral e seu descendente vivo são uma única carne”⁶². Os Aranda acreditam que, antes de nascer, cada indivíduo sortearia o ancestral do qual seria a reencarnação. Os churinga representariam o corpo simbólico desse ancestral totêmico, e, apesar de serem simbólicos, ou justamente por isso, os churinga teriam um caráter probatório. Os churinga seriam, então, para os povos Aranda, “o passado materialmente presente” e ofereceriam “o meio de conciliar a individuação empírica e a confusão mítica”.

⁶¹ Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.264.

⁶² Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.268.

Depois de descrever o papel e o caráter sagrado dos churinga, Lévi-Strauss compara-o aos documentos que tanto interessam os historiadores e os indivíduos em geral das sociedades modernas. Ora, diz Lévi-Strauss, nós não cuidamos de nossos arquivos como os povos Aranda cuidam de seus churinga? Não os armazenamos em lugares seguros, não cuidamos de sua conservação e, quando os seguramos em nossas mãos, uma espécie de tremor e respeito não nos acomete os sentidos? Os documentos e os arquivos não representam algo palpável de nosso passado em páginas rasgadas e amarelecidas, “fatos e gestos de nossos ancestrais, história de nossas moradas desde sua construção ou sua primeira cessão” ⁶³? Caso acontecesse uma catástrofe, e perdêssemos todos os nossos documentos originais, todos os nossos arquivos, não sofreríamos uma dor terrível, mesmo se o conteúdo desses documentos já estivesse salvo e os acontecimentos a que eles se referem não dependessem mais da existência material para a sua comprovação?

Por si mesmos, os documentos “são desprovidos de um sentido, que se origina inteiramente de suas repercussões históricas e dos comentários que os explicam, ligando-os a outros fatos” ⁶⁴. Para o antropólogo estruturalista, os documentos são apenas papéis, como são apenas pedaços de pau ou pedra os churinga sagrados dos povos Aranda. Entretanto, nesses dois casos, existe o homem e sua cultura, que dota papéis, pedras e paus de complexos significados. Lévi-Strauss relaciona os churinga dos Aranda e os documentos das sociedades quentes pelo gosto que todo homem supostamente teria pela diacronia, o gosto pelo contato com a factualidade. Mesmo entre as sociedades quentes, os documentos ou objetos guardados em arquivo teriam um valor que extrapolaria o da sua originalidade:

E nada se parece mais, em nossa civilização, com as peregrinações que os iniciados australianos fazem periodicamente aos lugares sagrados, conduzidos por seus sábios, que nossas visitas-conferências às casas de Goethe ou de Victor Hugo, cujos móveis nos inspiram emoções tão vivas quanto arbitrárias. Aliás, como para os churinga, o essencial não é que a cama de Van Gogh seja exatamente aquela onde se afirma que ele dormiu; tudo o que o visitante espera é que lhe possam mostrar. ⁶⁵

⁶³ Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.264.

⁶⁴ Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.268.

⁶⁵ Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.271.

O sentido das visitas dos povos primitivos aos lugares considerados por eles sagrados seria parecido com o que envolve o homem moderno ocidental quando visita importantes museus ou sofisticados arquivos de sua sociedade: ao olhar para objetos ou documentos antigos, que, aos nossos olhos, encarnam o passado, teríamos a sensação de ultrapassar “a contradição de um passado terminado e de um presente onde ele sobrevive”.⁶⁶ Os arquivos dariam, por fim, “uma existência física à história”, pois seriam o ente “encarnado da factualidade”.

Para Lévi-Strauss, as relações estabelecidas entre sincronia e diacronia no pensamento do homem dito primitivo são simetricamente inversas às elaboradas pelo pensamento do homem moderno ocidental. Nas sociedades frias, a diacronia se integraria à sincronia (como se a sucessividade estivesse integrada à simultaneidade), para evitar o risco de que entre elas surgissem novos conflitos. Já nas sociedades quentes, a sincronia se integraria e dissolveria na diacronia (como se a simultaneidade se integrasse à sucessividade) para que as mudanças, as contradições e conflitos dela derivados fosse acelerada⁶⁷.

Mesmo que Lévi-Strauss dedique às sociedades ditas primitivas muito mais simpatia do que devota às sociedades modernas ocidentais⁶⁸, suas análises sobre os

⁶⁶ Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.269.

⁶⁷ Em **O pensamento selvagem**, Lévi-Strauss julga que haveria uma espécie de “antipatia” fundamental entre a história e os sistemas de classificação (tais como o totemismo) que, segundo ele, poderia explicar a ausência desse tipo de instituição nas sociedades quentes. Esse problema do “vazio totêmico” vem a propósito da explicação das relações entre sincronia e diacronia operadas pelas sociedades frias e quentes. Para as sociedades frias: “As classificações totêmicas sem dúvida dividem seus grupos em uma série original e uma série derivada; a primeira compreende as espécies zoológicas e botânicas em seu aspecto sobrenatural, a segunda, os grupos humanos em seu aspecto cultural; e afirma-se que a primeira existia antes da segunda, tendo-a, de alguma forma engendrado. Não obstante, a série original continua a viver na diacronia através das espécies animais e vegetais, paralelamente à série humana. As duas séries existem no tempo, mas aí usufruem um regime atemporal, pois, ambas reais, permanecem em conserva, tais como eram no instante da separação. A série original está sempre lá, pronta a servir de sistema de referência para interpretar ou retificar as mudanças que se produzem na série derivada. Teórica senão praticamente, a história está subordinada ao sistema”. Para as sociedades quentes: “Quando uma sociedade toma o partido da história, a classificação em grupos finitos torna-se impossível, porque a série derivada, ao invés de reproduzir uma série original, confunde-se com ela para formar uma série única da qual cada termo é derivado em relação ao anterior e original em relação ao posterior. Ao invés de uma homologia dada de uma vez por todas entre as duas séries, cada uma, finita e descontínua por sua conta, postula-se uma evolução contínua no interior de uma única série que acolhe termos em número limitado”. In: Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.258-259.

⁶⁸ Ele mesmo o admite em sua entrevista a Charbonnier: “Quando tento aplicar para a análise da minha própria sociedade o que eu sei das outras que estudo com uma imensa simpatia, quase afeição, me defronto com algumas contradições; algumas decisões ou alguns modos de ação, quando os testemunho em minha própria sociedade, me indignam e me revoltam, enquanto que, se eu observo atitudes análogas, ou relativamente próximas, nas sociedades ditas “primitivas”, não há de minha parte nenhum esboço de julgamento de valor. Eu tento compreender por que as coisas são assim, e parto do postulado que estipula que, desde que esses modos de ação, essas atitudes existem, deve haver alguma razão que os explique”. In: Charbonnier, G. **Entretiens avec Claude Lévi-Strauss**, p17.

princípios de diferenciação entre as culturas, especialmente sobre a maneira pela qual as sociedades reagem à história, colocam para os historiadores, como bem apontou Hartog, questões que eles “não se colocavam ou se colocavam de outro modo”⁶⁹. Se sua prática do olhar distanciado “às vezes chocou, suscitou mal-entendidos e resistências”, ela também convidou os historiadores a abandonar “um tempo ritmado pelo progresso e pelo acontecimento”. A distinção teórica entre sociedades quentes e frias é também uma crítica de Lévi-Strauss endereçada àqueles que concebiam a história e o devir da humanidade via o que o célebre historiador alemão Reinhart Koselleck chamou de “semântica histórica moderna”. No livro **Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos** (1979), Koselleck mostra o quanto a história moderna, em voga desde os finais do século XVIII, teria uma estrutura temporal marcada pela abertura para o futuro e pelo progresso, concebido como “único e universal”: “um grupo, um país, uma classe social tinham consciência de estar à frente dos outros, ou então procuravam alcançar os outros ou ultrapassá-los”⁷⁰. Para Lévi-Strauss, as sociedades modernas ocidentais, as sociedades quentes, devotariam um culto à história e ao progresso que deveria ser relativizado. Ao levar em consideração o fato de diferentes sociedades terem criado outras maneiras de apreender a história – e ao perceber que estas seriam tão legítimas e tão complexas quanto a sua própria maneira de apreendê-la – o homem moderno ocidental poderia entender melhor a função que a história desempenha em sua vida mental, social e moral:

Nós não só reconhecemos a existência da história, mas votamos-lhe um culto porque (...) o conhecimento que pretendemos ou queremos ter de nosso passado coletivo, ou, mais exatamente, o modo como o interpretamos, ajuda-nos a legitimar ou criticar a evolução da sociedade em que vivemos e a orientar o seu futuro. Nós interiorizamos nossa história, fazemos dela um elemento de nossa consciência moral⁷¹.

No artigo **De l’histoire universelle à l’histoire globale?** (2009), Hartog situa a proposta feita por Lévi-Strauss em **Raça e história** (1952) – a que sugere entender o progresso não mais como categoria universal para medir o desenvolvimento de todas as sociedades humanas, mas como um “modo particular de existência própria à nossa

⁶⁹ F. Hartog, F. O olhar distanciado. Lévi-Strauss e a história. Trad. Temístocles César. p.16.

⁷⁰ Koselleck, R. **Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 317.

⁷¹ Lévi-Strauss, C.; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.178.

sociedade” – como uma forte crítica ao que ele chamou de regime moderno de historicidade. Hartog entende também que a distinção teórica entre sociedades quentes e sociedades frias proposta pelo antropólogo estruturalista pode ser inscrita no mesmo sentido, pois, “se umas foram modeladas por uma temporalização da história [a do conceito moderno de história evocado por Koselleck], as outras não, ou não ainda, ou dificilmente, parcialmente”⁷². A antropologia estrutural, avaliada dessa maneira, se torna uma espécie de precursora, ao menos na França, das mudanças que se consolidarão, na apreciação do historiador francês, a partir de 1989, com a queda do muro de Berlim e com a instauração de outra ordem do tempo, a do regime de historicidade contemporâneo, ou o “presentismo”.

2. Contra o racismo e o evolucionismo social, a noção de cultura

Em **Raça e história** (1952), Lévi-Strauss mobiliza argumentos para relativizar o lugar da civilização europeia na história das conquistas dos progressos técnicos e científicos da humanidade e se opor ao racismo e ao evolucionismo social. Quase vinte anos depois, em **Raça e cultura** (1971), o autor abre um debate com a genética das populações para retomar as discussões acerca do que é inato ou adquirido no homem, do que seria próprio do seu desenvolvimento biológico e do que derivaria das relações e transformações promovidas pela cultura. **Raça e história** (1952) e **Raça e cultura** (1971) se complementam. O racismo é tratado em ambos os textos como um erro moral e teórico. Mas, em 1971, Lévi-Strauss atualiza a luta contra o racismo enfrentando o problema das possíveis determinações biológicas na vida social, o que ele não fez em 1952 posto que, de acordo com sua avaliação, o debate científico da época ainda não permitia. **Raça e cultura** (1971) teria o propósito de

tornar o auditório sensível ao facto de, após as primeiras campanhas da UNESCO contra o racismo, qualquer coisa se ter passado na produção científica e que, para dissipar os preconceitos raciais, já não bastava voltar a repetir os mesmos argumentos contra a velha antropologia física, com as suas medições do esqueleto, as suas gradações de cores de pele, de olhos, de cabelos...⁷³.

⁷² Hartog, F. De l’histoire universelle à l’histoire globale? In: **Le Débat**, n.154, 2009.

⁷³ Lévi-Strauss, C. Prefácio ao livro O olhar distanciado. In : Lévi-Strauss, C. **O olhar distanciado**, p.14.

Para Lévi-Strauss, os especialistas em genética sabiam demonstrar muito melhor do que os próprios antropólogos a incapacidade das ciências de determinar, no homem, o que é inato e o que é adquirido. Apesar dos anos e das diferentes preocupações que separam **Raça e história** (1952) e **Raça e cultura** (1971), avaliamos que, de um ponto de vista mais geral, ambos os textos nos permitem entender o caminho que Lévi-Strauss percorreu para explicar as discontinuidades culturais ao mostrar o equívoco científico e moral constituinte das teorias raciais e evolucionistas para elucidar as diferenças entre as culturas.

Já nas primeiras páginas de **Raça e história** (1952), Lévi-Strauss diagnostica que o problema real da explicação das discontinuidades culturais está estreitamente ligado, no espírito do público, ao falso problema da desigualdade entre as raças. A distância que a civilização ocidental supõe existir entre ela e os povos que não partilham de seu desenvolvimento científico e tecnológico é comumente relacionada à evidência de que, nas sociedades não-ocidentais, os homens possuem tipos físicos diferentes. A ideia geral é a de que existiria uma desigualdade racial que explicaria as discontinuidades culturais. Os racistas consideram que a distância existente entre a civilização ocidental e as outras civilizações é intransponível, pois ela seria o resultado das diferenças do patrimônio genético dos homens. Eles alimentam a falsa crença de que no patrimônio genético correspondente a cada povo existe uma desigualdade que repercute nas capacidades intelectuais e nas disposições morais do grupo ao qual ele está coligado.

Diferentemente dos racistas, os evolucionistas sociais entendem que “as culturas não teriam uma origem biológica, mas histórica: sobre a via única que todas as sociedades devem necessariamente percorrer, umas teriam se adiantado, outras teriam marcado o passo, e outras ainda talvez tivessem recuado”⁷⁴. Para Lévi-Strauss, o evolucionismo social é um falso evolucionismo. Ele esclarece ainda que esta teoria apareceu muito tempo antes das grandes descobertas científicas de Darwin⁷⁵. Assim, para o autor, mostrar a incapacidade do evolucionismo social de explicar as discontinuidades culturais não significa a condenação do evolucionismo biológico.

⁷⁴ Lévi-Strauss, C. *Reconnaissance de la diversité culturelle*, p. 108.

⁷⁵ “Sem remontar até às concepções antigas, retomadas por Pascal, assimilando a humanidade a um ser vivo que passa por estádios [*sic*] sucessivos da infância, da adolescência e da maturidade, foi no século XVIII que assistimos ao florescimento dos esquemas fundamentais que viriam a ser depois objecto de tantas manipulações: as ‘espirais’ de Vico, as suas ‘três idades’ anunciando os ‘três estados’ de Comte, a ‘escada’ de Condorcet. Os dois fundadores do evolucionismo social, Spencer e Tylor, elaboram e publicam a sua doutrina anteriormente à *Origem das Espécies* ou sem ter lido esta obra”. In: Lévi-Strauss, C. **Raça e história**, p.22.

O evolucionismo social, em vez de explicar as diferenças existentes entre as culturas, considera, por fim, que elas seriam apenas aparentes. Assim o é se, como fazem os evolucionistas sociais, tratarmos os diferentes “estados” em que se encontram as sociedades humanas como etapas de um desenvolvimento único que, partindo do mesmo ponto, deve convergir para um mesmo fim. Sob o ponto de vista do evolucionismo social, a humanidade “torna-se una e idêntica a si mesma, só que essa unidade e esta identidade não podem se realizar senão progressivamente. A variedade das culturas ilustra os momentos de um processo que dissimula uma realidade mais profunda, ou retarda a sua manifestação” ⁷⁶. Desse modo, o fato da diversidade das culturas se manifestaria na evidente distância entre o desenvolvimento técnico-científico da sociedade ocidental e a aparente estagnação e passividade das sociedades “não-competitivas” (as sociedades indígenas, por exemplo). O único problema a se resolver diante da diversidade seria compreender as razões contingentes do atraso de algumas sociedades e ajudá-las a superar essas razões para que elas pudessem, enfim, seguir na via de seu desenvolvimento.

Lévi-Strauss contrapõe sua explicação sobre a diversidade das culturas às interpretações dos racistas e dos evolucionistas sociais. Em **Raça e história** (1952), ele sustenta que as diferenças culturais são o resultado das trocas e constantes relações entre os grupos humanos. Como estas relações são estabelecidas sem seguir as regras de uma uniforme monotonia, delas resultariam combinações extraordinariamente diversificadas (mas não ilimitadas) que repercutiriam em vários planos da vida social, intelectual, estética, econômica e técnica de cada sociedade. As relações culturais, a coligação entre as culturas, seriam as maiores responsáveis pela originalidade e progresso das diversas civilizações. Lévi-Strauss acredita estar próximo da explicação da diversidade das culturas ao tomá-la pelo que ela é: “um fenômeno natural resultante das relações diretas ou indiretas entre as sociedades” ⁷⁷.

“A raça é mais uma entre as funções da cultura”

Em **Raça e cultura** (1971), Lévi-Strauss retoma o argumento de que a evolução humana não é um subproduto da evolução biológica, mas agora apresenta sua tese apoiado no que, na época, ele chamou de nova disciplina biológica, a genética das

⁷⁶ Lévi-Strauss, C. **Raça e história**, p.20.

⁷⁷ Lévi-Strauss, C. *Reconnaissance de la diversité culturelle*, p.122.

populações. Essa possibilidade de demonstrar cientificamente a inexistência das raças como unidades biológicas homogêneas somente foi possível, segundo Lévi-Strauss, quase trinta anos depois do aparecimento de **Raça e história** (1952), quando os geneticistas colhiam os resultados de suas pesquisas iniciadas na década de 1950.

De acordo com o antropólogo estruturalista, foi a partir dos estudos em genética das populações que se chegou à conclusão de que as diferenças biológicas entre grupos humanos não podem ser consideradas do ponto de vista externo. As diferenças biológicas são, antes, invisíveis: se constituiriam em grupos sanguíneos, proteínas do soro sanguíneo, fatores imunitários etc. Os geneticistas, confirmando as antigas posições dos antropólogos culturais acerca dessa questão, teriam substituído a noção de raça pela de estoque genético: “em vez de recobrir caracteres supostamente imutáveis em fronteiras bem traçadas, um estoque genético é feito de dosagens relativas que variam de um lugar a outro e não param de variar ao longo do tempo. Os limites que lhes fixamos são arbitrários”⁷⁸. As pesquisas efetuadas nos campos da genética das populações e da antropologia cultural teriam realizado uma inversão na forma de se tratar as relações entre o que pode ser considerado inato e o que pode ser considerado adquirido no homem:

Durante todo o século XIX e a primeira metade do século XX, perguntámo-nos se a raça influenciava a cultura e de que maneiras. Depois de se verificar que o problema posto deste modo era insolúvel, apercebemo-nos agora que as coisas se desenvolvem num outro sentido: são as formas de cultura que os homens adoptam aqui e além, as suas maneiras de viver tal como prevaleceram no passado, ou prevalecem ainda no presente, que determinam, numa muito vasta medida, o ritmo da sua evolução biológica e da sua orientação. Muito para além da necessidade de nos interrogarmos sobre se a cultura é ou não função da raça – ou daquilo que geralmente se entende por este termo –, nós descobrimos que a raça é mais uma entre as funções da cultura⁷⁹.

A cultura de um grupo humano orientaria, portanto, direta ou indiretamente, a sua evolução biológica. Pois, de acordo com Lévi-Strauss, a cultura determina, em larga medida, os limites geográficos no qual uma sociedade vive, as relações que ela estabelecerá com os seus vizinhos, as regras de filiação e de parentesco que incidirão sobre “a importância relativa das trocas genéticas, as quais graças aos intercâmbios

⁷⁸ Lévi-Strauss, C. *Reconnaissance de la diversité culturelle*, p.111.

⁷⁹ Lévi-Strauss, C. *Raça e cultura*, p.36-37.

permitidos, encorajados ou proibidos, poderão produzir-se entre os integrantes do grupo”⁸⁰. A dinâmica da vida cultural constitui, assim, um conjunto de regras que interferem, consciente ou inconscientemente, na vida biológica de seus membros. Essas regras variam de sociedade para sociedade e apenas podem ser conhecidas a partir de seu contexto histórico, sociológico e geográfico.

A colaboração entre geneticistas e antropólogos deveria, segundo o programa proposto por Lévi-Strauss, se voltar para “uma procura conjunta de como e de que maneira os mapas de distribuição dos fenômenos biológicos e dos fenômenos culturais se esclarecerem mutuamente e nos esclarecem sobre um passado”⁸¹. O passado, entretanto, não poderia remontar a uma linha de longa duração da evolução humana, do início dos tempos até os dias atuais. A antropologia e a genética teriam de se contentar em entender como esses fenômenos biológicos e culturais se instalaram a partir de um passado recente ou do presente, uma vez que os dados que poderiam informar sobre como se configuravam estas primeiras relações estão definitivamente fora de alcance. A partir da compreensão de como os patrimônios cultural e genético se combinam no presente, poder-se-ia estabelecer uma estimativa de como eles se imbricariam no futuro e, assim, distinguir quais seriam os seus contornos.

Lévi-Strauss argumenta que as determinações da evolução biológica na aurora da vida social devem ter apenas instituído uma seleção dos traços pré-culturais existentes em todo homem, “como o da posição vertical, a destreza manual, a sociabilidade, o pensamento simbólico, a aptidão para vocalizar e comunicar”⁸². Mas a própria cultura teria consolidado e propagado esses traços pré-culturais, favorecendo, assim, o aparecimento de outros, a exemplo da resistência ao frio ou ao calor por parte de sociedades que tiveram de se adaptar a extremos climáticos. O que seria inato ou adquirido no homem deixaria, assim, de ser um campo de especulações filosóficas e morais para se tornar assunto para especialistas. Estes últimos, em contextos limitados, se colocariam questões de ordem técnica e, o mais importante, “suas respostas não serviriam para fixar aos povos lugares diferentes numa hierarquia”⁸³.

Relações de analogia e complementaridade entre os estudos da antropologia e da biologia

⁸⁰ Lévi-Strauss, C. Raça e cultura, p.37.

⁸¹ Lévi-Strauss, C. Raça e cultura, p.42.

⁸² Lévi-Strauss, C. Raça e cultura, p.43.

⁸³ Lévi-Strauss, C. Raça e cultura, p.44.

Longe de estar submetida a algumas leis simples, a evolução do patrimônio cultural e genético encobriria, na verdade, uma história muito complicada. Os biólogos parecem ter sido os primeiros a entender que uma explicação mais satisfatória da evolução das formas vivas implicaria no abandono da hipótese de que estas percorreriam um único trajeto evolutivo, como se umas tivessem, necessariamente, que seguir as outras no mesmo sentido. Os biólogos teriam mostrado que a melhor maneira de entender a evolução das formas vivas seria pela ideia de que sua história constituiria uma espécie de trama. Do ponto de vista de Lévi-Strauss, esse modo dos biólogos entenderem a evolução das formas vivas serviria como inspiração para os antropólogos compreenderem a evolução da vida cultural. Para além dessa inspiração geral, Lévi-Strauss propõe que se institua uma cooperação entre os estudos realizados no campo da antropologia e no da biologia, e, mais precisamente, em uma especialidade da biologia, a genética das populações. Assim, os estudos do patrimônio cultural e genético dos homens poderiam se esclarecer mutuamente por meio de relações de analogia e complementaridade estabelecidas pelos pesquisadores.

As relações de analogia entre os respectivos estudos se apresentariam principalmente por meio de três importantes aspectos. Em primeiro lugar, as relações culturais e as combinações genéticas (que formam os estoques genéticos) poderiam ser compreendidas como um sistema em que se equilibrariam os seus traços constitutivos. Lévi-Strauss explica:

As culturas são comparáveis às dosagens irregulares de traços genéticos que se designam geralmente pelo nome de raça. Uma cultura consiste numa multiplicidade de traços, dos quais alguns são comuns, embora em graus diversos, às culturas vizinhas ou afastadas, enquanto que outros separam-nas de maneira mais ou menos marcada. Esses traços equilibram-se no seio de um sistema que, num e noutro caso, deve ser viável, sob pena de se ver progressivamente eliminado por outros sistemas, mais aptos a propagar-se e a reproduzir-se.⁸⁴

Em segundo lugar, as condições de diferenciação cultural e biológica seriam análogas: “isolamento relativo durante um tempo prolongado, trocas limitadas, quer sejam de ordem cultural, quer genética”. Assim, as barreiras culturais teriam, também, a mesma natureza das barreiras biológicas. Estas últimas prefigurariam de uma maneira

⁸⁴ Lévi-Strauss, C. Raça e cultura, p.40.

mais verídica os traços diferenciais que todas as culturas imprimem no corpo “por estilos de costumes, por mutilações corporais e por comportamentos gestuais” ⁸⁵. As barreiras culturais imitariam diferenças comparáveis às que poderiam existir entre as raças porque, ao preferirem certos tipos físicos a outros, as culturas podem estabilizá-los e, eventualmente, espalhá-los.

Em terceiro lugar, a recombinação genética desempenharia um papel na história das populações comparável ao que a combinação cultural teria desempenhado na evolução das formas de vida, das técnicas, dos conhecimentos e das crenças. Lévi-Strauss havia apontado em **Raça e história** (1952) que culturas isoladas não poderiam esperar criar sozinhas condições para uma história verdadeiramente cumulativa. Seria preciso a coligação das culturas, as trocas e as novas combinações estabelecidas pelas sociedades, graças ao contato que elas entretêm em diversos planos da vida social, para que pudessem realizar, “no grande jogo da história, as séries longas que as permitiriam progredir” ⁸⁶. Ora, os geneticistas teriam pontos de vista muito semelhantes sobre a evolução biológica, especialmente quando mostraram que “um genoma constitui na realidade um sistema em que determinados genes desempenham um papel regulador e outros exercem uma acção combinada sobre um único caráter, ou o contrário, se diversos caracteres se encontram sob a dependência de um mesmo gene” ⁸⁷. O que vale para o genoma individual, explica Lévi-Strauss, valeria também para um conjunto de indivíduos, para uma população. É pela combinação da diversidade do patrimônio genético de uma população “que um equilíbrio ótimo se estabeleceria e melhoraria as suas probabilidades de sobrevivência”.

Em **Raça e cultura** (1971), o autor sublinha que em muitas populações consideradas ignorantes pelo pensamento ocidental, a prática de regras de filiação e de casamento está muito mais próxima, no que concerne a evolução biológica, das condições consideradas pelos geneticistas as mais favoráveis. Isso se deveria ao fato das sociedades indígenas utilizarem as relações de parentesco de maneira bem mais sistemática do que fazem as sociedades ocidentais. Entre as sociedades indígenas, as relações de parentesco e de aliança serviriam para definir o pertencimento do indivíduo ao grupo e servem também como modelo através do qual essas sociedades formulam um quadro de classificação social.

⁸⁵ Lévi-Strauss, C. *Raça e cultura*, p.40.

⁸⁶ Lévi-Strauss, C. **Raça e história**, p.40.

⁸⁷ Lévi-Strauss, C. *Raça e cultura*, p.41.

Mas Lévi-Strauss não deixa de advertir que as analogias entre patrimônio cultural e patrimônio genético existiriam apenas no terreno lógico. Inúmeros fatores separariam o ritmo e o alcance da evolução do patrimônio cultural da evolução do patrimônio genético. Por essa razão, as analogias deveriam sempre ser feitas com cautela. O patrimônio cultural evolui muito mais rapidamente do que o patrimônio genético; bastaria observar, a esse título, que o número de culturas que existem, ou existiram, ultrapassa admiravelmente o número dos supostos grupos raciais. Além disso, as culturas também são capazes de se transformar com uma rapidez muito maior do que as transformações realizadas nos estoques genéticos das populações.

Vimos que traços culturais não podem ser diretamente relacionados a uma base genética. Mas, se a evolução cultural não é um subproduto da evolução biológica, ela também não deveria ser completamente distinta dela. Lévi-Strauss avança sua análise sobre o que seria inato ou adquirido no homem dizendo que a evolução orgânica e a evolução cultural mantêm não só uma relação de analogia, mas também de complementaridade. As relações entre o patrimônio cultural e o patrimônio genético de grupos humanos se realizariam pelo efeito afastado de ligações intermediárias, por um fenômeno de retroação. Para Lévi-Strauss, cada cultura seleciona “aptidões genéticas que, por retroacção, influenciam a cultura que primeiramente tinha contribuído para seu reforço”⁸⁸:

Disse e demonstrei que traços culturais, que não são geneticamente determinados, podem afectar a evolução orgânica. Mas affectá-la-ão em sentidos que provocarão acções de retorno. Nem todas as culturas exigem dos seus membros exactamente as mesmas aptidões e se, como é provável, algumas têm uma base genética, os indivíduos que a possuem em mais alto grau encontram-se favorecidos. Se o seu número aumentar por este facto, eles não deixarão de exercer sobre a própria cultura uma acção que a fará inflectir cada vez mais ao mesmo sentido, ou em sentidos novos mas inteiramente ligados a ele.⁸⁹

A diversidade cultural em **Raça e história** (1952) aparece como o resultado de dois movimentos constantemente combinados pelos grupos humanos: de um lado, a abertura para influências externas e o desejo de absorvê-las e, de outro, a tendência que cada sociedade tem de voltar-se para si mesma. De modo complementar, em **Raça e**

⁸⁸ Lévi-Strauss, C. *Raça e cultura*, p.43.

⁸⁹ Lévi-Strauss, C. *Raça e cultura*, p.42-43.

cultura (1971), Lévi-Strauss procura entender as relações entre o patrimônio genético e cultural no homem para integrá-las à explicação da diversidade cultural. Invertendo a relação de determinação tradicionalmente concebida pelos racistas e pelos evolucionistas sociais entre raça e cultura, Lévi-Strauss espera poder deixar evidente que a evolução do patrimônio cultural é, em larga medida, responsável pela evolução do homem no campo biológico. Mas isso não significa que esta última não repercuta de alguma maneira em sua vida social. As evoluções orgânicas do homem interfeririam de maneira indireta na dinâmica das culturas. Mesmo que não conheçamos todos os mecanismos dessa relação de complementaridade, poderíamos, segundo Lévi-Strauss, antever seu funcionamento geral como um fenômeno de retroação.

3. Causas históricas e causas profundas das discontinuidades culturais

Em **As discontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico** (1961), Lévi-Strauss retoma a explicação das diferenças entre as culturas, mas, ali, como o próprio título indica, a análise se detém no problema das discontinuidades do desenvolvimento econômico. Para o autor, estas diferenças deveriam ser tratadas por meio de dois níveis de explicação complementares. O primeiro diz respeito à história, aos quadros históricos concretos que explicariam as diferenças de desenvolvimento entre as sociedades. O segundo nível estaria relacionado às causas mais profundas da resistência dos povos indígenas ao desenvolvimento.

Com esse mesmo argumento geral acerca dos dois níveis de explicação que deveriam ser mobilizados para a compreensão das desigualdades técnicas e econômicas entre as culturas, retomando trechos inteiros do referido texto de 1961, Lévi-Strauss escreve sobre o desenvolvimento econômico das sociedades indígenas em livro lançado postumamente, **L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne** (2011). Esse livro é resultado de um conjunto de três conferências realizadas na quarta viagem de Lévi-Strauss ao Japão, na primavera de 1986. As reflexões sobre a vida econômica das sociedades sem escrita se encontram no segundo capítulo do livro, a segunda conferência, intitulada **Trois grands problèmes contemporains: la sexualité, le développement économique et la pensée mythique** (1986).

De acordo com Lévi-Strauss, o problema das diferenças culturais apareceu para a consciência ocidental no século XVI “de modo súbito e dramático”, com o “Descobrimento da América”. Contudo, para os europeus desse tempo, esse problema

teria se reduzido a uma alternativa bem simples: ou os indígenas americanos seriam homens e deveriam integrar-se à civilização cristã, ou a humanidade lhes seria contestada e pertenceriam à condição animal. Foi necessário esperar até o século XVIII para que o tema das desigualdades culturais fosse entendido em termos verdadeiramente históricos e sociológicos.

Apesar das diferenças de perspectivas dos autores do século XVIII, Lévi-Strauss avalia que todos eles concordavam em comparar as sociedades ditas primitivas com a civilização ocidental⁹⁰. Contudo, o modo como empregavam essas comparações e as conclusões a que chegavam variavam enormemente. Se, para Condorcet, as sociedades primitivas “se situavam no ponto de partida de uma evolução progressiva e ascendente”, para Diderot elas eram “um apogeu a partir do qual a humanidade só conheceu uma decadência contínua”⁹¹. Já Rousseau, nas palavras de Lévi-Strauss, teria um pensamento mais moderno e mais matizado, pois avaliava que era “preciso distinguir entre um estado de natureza, cuja noção é puramente teórica, e uma condição da humanidade ainda hoje ilustrada pelos povos selvagens, que representaria uma espécie de equilíbrio ‘optimum’ entre o homem e a natureza”. Lévi-Strauss julga, também, que, apesar dessas diferenças, esses três autores entendem as descontinuidades culturais como a expressão direta ou indireta de um desenvolvimento unitário da humanidade.

Teria sido apenas a partir do século XIX, com Auguste Comte, que a visão unitária do desenvolvimento das culturas passou a ser questionada. Segundo Lévi-Strauss, Comte, em sua 52ª lição do **Curso de filosofia positiva** (1830-1842), contestava essa concepção quando afirmava ser preciso estudar o desenvolvimento “como uma propriedade específica da civilização ocidental”⁹². Ainda de acordo com a interpretação de Lévi-Strauss, o marxismo, por sua vez, confirma essa especificidade das evoluções particulares defendida por Comte. Engels, em **Anti-Dühring** (1878), escreve que “quem quisesse reduzir a Economia Política da Terra do Fogo e a da Inglaterra atual às mesmas leis, só evidenciaria os lugares comuns mais banais”. Na perspectiva de Lévi-Strauss, o marxismo e o positivismo foram as primeiras escolas filosóficas a entender o desenvolvimento como “uma propriedade intrínseca da civilização ocidental”.

⁹⁰ Lévi-Strauss, C. As descontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico. Trad. Chaim Samuel Katz. In: **Antropologia estrutural dois**, p.317-318.

⁹¹ Lévi-Strauss, C. As descontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico, p.318.

⁹² Lévi-Strauss, C. As descontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico, p.318.

Em **L'anthropologie face aux problèmes du monde** (1986), Lévi-Strauss explora também o tema das diferenças do desenvolvimento econômico. Para ele, as leis da ciência econômica não são aplicáveis a todas as sociedades. Elas serviriam muito bem para os economistas entenderem o funcionamento do regime da economia de mercado que rege as sociedades ocidentais, mas não se aplicariam para explicar o funcionamento da vida econômica das sociedades não-ocidentais. O antropólogo estruturalista avalia que entre as sociedades antigas, camponesas passadas e contemporâneas, assim como entre as sociedades indígenas, é quase impossível separar os aspectos que nós chamamos econômicos de todos os outros. Nessas sociedades, o trabalho não serve somente para gerar lucro, mas também para adquirir prestígio e contribuir para o bem da comunidade. Tarefas que, nas sociedades ocidentais, assumiriam um caráter apenas econômico, estariam relacionadas, nas sociedades indígenas, a preocupações gerais. Nestas últimas sociedades, a vida econômica se confundiria com outros aspectos da vida social, cultural e até religiosa. Mas essa relação orgânica e dinâmica entre vários domínios da vida social não seria exclusividade das populações indígenas. Mesmo entre as sociedades modernas ocidentais, onde a vida econômica aparece como um domínio preponderante da vida dos homens, seria possível perceber que nas condutas consideradas estritamente econômicas interfeririam, na verdade, outros fatores.

Ainda nos tempos mais remotos, o homem já se dedicava a atividades comerciais e possuía, assim, uma vida comercial intensa. Desde os tempos pré-históricos, onde hoje se situam a França, a Bélgica, a Holanda e a Inglaterra, existiram sítios com diversas dezenas de hectares cravejados com pontos de minas para a extração de sílex. Há evidências de que nesses lugares trabalharam centenas de operários organizados em equipes, com o objetivo de exportar seus produtos para lugares situados a dezenas e mesmo a centenas de quilômetros de distância. O mesmo poder-se-ia dizer das sociedades indígenas que viveram há centenas de anos na América: “graças às fotografias feitas por aviões e satélites, sabemos, há pouco tempo, que no país maia e em diversas regiões da América do Sul: Venezuela, Colômbia, Bolívia, existiram sistemas agrícolas muito bem elaborados”⁹³.

De acordo com Lévi-Strauss, o que distingue a vida econômica das sociedades indígenas da vida econômica das sociedades ocidentais é o conhecimento que as

⁹³ Lévi-Strauss, C. Trois grands problèmes contemporains. In: Lévi-Strauss, C. **L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne**, p.78.

primeiras têm para limitar a produtividade por meio de procedimentos negativos. Se as sociedades ditas primitivas deixaram e deixam evidências de que sabem operar grandes realizações no domínio da produção, elas, ao mesmo tempo, saberiam limitá-las porque elaboram crenças muito difundidas de que os senhores sobrenaturais de cada espécie animal ou vegetal castigam aqueles que usam de maneira abusiva os recursos naturais, contribuindo, assim, para moderar o seu consumo. A caça, a pesca e a colheita são atividades que recebem toda a sorte de prescrições rituais e de tabus, elas são atividades que concentram “grandes consequências e que exigem daqueles que se dedicam a elas uma conduta prudente e reflexiva”⁹⁴.

Se as teorias políticas e econômicas modernas servem para explicar, em larga medida, como funciona a vida econômica das sociedades ocidentais ou ocidentalizadas de mercado, elas não serviriam para explicar o funcionamento das sociedades ditas primitivas. A vida econômica das sociedades humanas se manifestaria em domínios e níveis variados, por meio de formas muito heterogêneas:

Não existe um modelo de atividade econômica, mas vários. Os modos de produção estudados pelos antropólogos – colheita, caça e coleta, horticultura, agricultura, artesanato, etc. – representam muitos tipos diferentes. É difícil reduzi-los, como se acreditou poder fazer, a fases sucessivas do desenvolvimento de um modelo único, conduzindo todas a um estado mais evoluído: aquele em que nós mesmos nos propomos como modelo.⁹⁵

Uma das lições trazidas pelo estudo das sociedades não-ocidentais, em matéria de economia, seria a de que “não existe uma única forma de atividade econômica, mas várias, e que não é possível ordená-las sob uma escala comum. Elas representam escolhas entre soluções possíveis”⁹⁶. Se, em alguns aspectos, a escolha feita por uma determinada sociedade ofereceria vantagens, em outros tantos ela traria certamente desvantagens. Essa regra geral para o estudo dos modelos econômicos concebidos pelas mais diferentes sociedades deveria ser aplicada a todos os outros domínios da vida social: o político, o cultural, o técnico, etc.

As causas históricas das desigualdades econômicas

⁹⁴ Lévi-Strauss, C. *Trois grands problèmes contemporains*, p.79.

⁹⁵ Lévi-Strauss, C. *Trois grands problèmes contemporains*, p.80.

⁹⁶ Lévi-Strauss, C. *Trois grands problèmes contemporains*, p.80.

De acordo com Lévi-Strauss, tal compreensão acerca da vida econômica das sociedades ditas primitivas não poderia efetivamente se consagrar no espírito do público sem o auxílio da interpretação marxista sobre as causas históricas das descontinuidades do desenvolvimento econômico. Marx teria ensinado que é preciso sempre considerar que as sociedades classificadas como atrasadas ou subdesenvolvidas não são mais do que “sobrevivências, vestígios mutilados pelas mudanças que nós mesmos provocamos direta ou indiretamente”⁹⁷.

No texto **As descontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico** (1961), Lévi-Strauss mostra como, na interpretação histórica das diferenças do desenvolvimento entre as sociedades ocidentais e as sociedades não-ocidentais, o pensamento marxista é inovador em dois pontos importantes. Em primeiro lugar, porque Engels credits “às velhas civilizações primitivas descobertas sem as quais seria inconcebível o desenvolvimento da civilização ocidental, e em relação ao qual a amplitude desse desenvolvimento tal como poderia ser encarado no século XIX, se reduz a modestas proporções”⁹⁸. Tal como vimos no texto **Raça e história** (1952), as civilizações antigas teriam realizado uma das maiores revoluções da história da humanidade, a revolução neolítica. Sem ela, os louvados progressos conquistados pela civilização ocidental, quase dois mil anos depois, teriam atingido dimensões muito menores, ou sequer seriam possíveis.

Em segundo lugar, e fundamentalmente, Marx teria invertido a perspectiva pela qual os processos de industrialização e de desenvolvimento costumavam ser tratados. De acordo com Lévi-Strauss, Marx mostrou que o desenvolvimento econômico não é “um fenômeno autônomo que se deveria introduzir em civilizações que permaneceram na passividade”⁹⁹. Nessa interpretação, a industrialização é, ao contrário, “uma função, e um resultado indireto, da condição das sociedades ditas ‘primitivas’ ou, mais exatamente, da relação histórica entre elas e o Ocidente”. Lévi-Strauss considera ainda que a resposta de Marx à pergunta de como e porque o trabalho produz mais valia possui um caráter etnográfico:

⁹⁷ Lévi-Strauss, C. *Trois grands problèmes contemporains*, p.81.

⁹⁸ Lévi-Strauss, C. *As descontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico*, p.318. A citação que Lévi-Strauss utiliza para fundamentar essa sua interpretação acerca do marxismo é tirada também de **Anti-Dühring**: “A Antiguidade mais remota... tem como ponto de partida o homem se distinguindo do reino animal e, como conteúdo, a vitória sobre dificuldades tais que jamais se apresentarão similares aos homens associados do futuro”. (Engels, **Anti-Dühring**)

⁹⁹ Lévi-Strauss, C. *As descontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico*, p.319.

O problema fundamental do Marxismo é saber porque e como o trabalho produz uma mais-valia. Ainda não foi suficientemente notado que a resposta de Marx a este problema tem um caráter etnográfico. A humanidade primitiva era bastante reduzida para se estabelecer apenas nas regiões do mundo onde as condições naturais assegurassem um balanço positivo ao seu trabalho. Por outro lado, é uma propriedade intrínseca da cultura – no sentido que os etnólogos dão a este termo – estabelecer uma relação tal entre mais-valia e trabalho que a primeira se acrescente sempre ao segundo. Por estas duas razões, uma de ordem lógica, outra de ordem histórica, podemos postular que, de saída, todo trabalho produz necessariamente mais-valia. A exploração do homem pelo homem vem mais tarde, e aparece concretamente na história, sob a forma de uma exploração do colonizado pelo colonizador, ou seja, pela apropriação, em benefício do último, do excedente de mais-valia, de que, já vimos o primitivo dispõe por direito¹⁰⁰.

Lévi-Strauss tira dois apontamentos essenciais da análise de Marx sobre a história do capitalismo para a explicação das discontinuidades do desenvolvimento técnico e econômico entre as sociedades. Primeiro, a colonização seria histórica e logicamente anterior ao capitalismo. Lévi-Strauss assinala que, para Marx, a relação entre o capitalista e o proletário é um caso particular da relação entre colonizador e colonizado. Por essa razão, o antropólogo acredita ser possível sustentar que, no pensamento marxista, a ciência econômica e a sociologia são dependentes da etnografia. A tese marxista sobre os primeiros procedimentos de acumulação primitiva capitalista remonta à descoberta das regiões e dos povos ditos selvagens. No início, os capitalistas exploraram, primeiro, regiões auríferas da América; depois reduziram os indígenas à escravidão; em seguida, conquistaram e pilharam as Índias orientais; e, por fim, transformaram a África em uma “espécie de reserva comercial para a caça aos peles-negras”¹⁰¹. Segundo, o regime capitalista consiste em “tratar os povos do Ocidente como o Ocidente o fizera precedentemente com as populações indígenas”. Lévi-Strauss retoma a tese de Marx sobre o início da era mercantil de **O Capital** (1867): “era preciso a escravidão sem freios no Novo Mundo, como pedestal para a escravidão dissimulada dos assalariados da Europa”.

¹⁰⁰ Lévi-Strauss, C. As discontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico, p.319. Para demonstrar de onde tira essa sua interpretação a respeito de Marx, Lévi-Strauss cita **O Capital**: “Suponhamos que sejam necessárias doze horas de trabalho para satisfazer todas as necessidades de um desses insulares; vê-se que o primeiro favor que a natureza lhe concede é muito lazer. Para que o empregue produtivamente para si próprio, é preciso todo um encadeamento de incidências históricas; para que o gaste em sobre-trabalho para outro, deve-se constrangê-lo pela força” (Marx, **O Capital**, II)

¹⁰¹ Lévi-Strauss, C. As discontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico, p.320.

O pensamento marxista acerca da acumulação primitiva do capital, aquela que marcou a era capitalista em sua aurora, traz, segundo Lévi-Strauss, importantes elementos para esclarecer historicamente o problema da desigualdade do desenvolvimento econômico das sociedades humanas. Marx nos mostrou, com toda a força da sua análise histórica, sociológica, filosófica, econômica, e, acrescenta Lévi-Strauss, etnográfica, que as sociedades chamadas “subdesenvolvidas” não o são por sua conta própria. As sociedades as quais chamamos de subdesenvolvidas, de desenvolvimento econômico “atrasado”, na verdade teriam sido destruídas direta ou indiretamente entre os séculos XVI e XIX pelas sociedades ocidentais, tornando possível o desenvolvimento do Ocidente:

O próprio desenvolvimento e suas exigências ávidas é que as fizeram [as sociedades subdesenvolvidas] tais como este desenvolvimento as descobre hoje em dia. Não se trata, portanto, de uma tomada de contato entre dois processos que se teriam dado isoladamente¹⁰².

A relação de espoliação entre as sociedades ditas subdesenvolvidas e as sociedades ocidentais teria feito com que estas últimas encontrassem nas primeiras o produto de seu processo de desenvolvimento: “a contrapartida das destruições que cometeu dentro delas para instaurar a sua própria realidade”¹⁰³. O desenvolvimento das sociedades ocidentais não é algo que tenha se processado abstratamente, ele é o resultado de uma condição histórica específica, o enriquecimento dos colonizadores por meio da pilhagem praticada contra os povos colonizados.

Lévi-Strauss sublinha o caráter marcadamente violento do dito desenvolvimento econômico do sistema capitalista desde os seus primórdios: “uma situação criada pela brutalidade, rapina e violência, sem as quais as condições históricas deste mesmo desenvolvimento não teriam sido reunidas”. Dessa maneira, pensar, como fez Malinowski, que o desenvolvimento é o “resultado de um impacto de uma cultura mais elevada e mais ativa sobre uma cultura mais simples e mais passiva (B. Malinowski, **The Dynamic of Culture Change**)”, seria ignorar todas as circunstâncias históricas que asseguraram o desenvolvimento das sociedades ocidentais. Desse modo, para Lévi-Strauss, “a ‘simplicidade’ e a ‘passividade’ não são propriedades intrínsecas das

¹⁰² Lévi-Strauss, C. As discontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico, p.320.

¹⁰³ Lévi-Strauss, C. As discontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico, p.320.

culturas em questão [as culturas das sociedades ditas primitivas], mas o resultado do desenvolvimento, em seus primórdios, sobre elas”¹⁰⁴.

Em **As discontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico** (1961) Lévi-Strauss assinala que o desenvolvimento econômico do Ocidente é marcadamente caracterizado por uma palavra: destruição. Os colonizadores deram inúmeros exemplos de chacinas, pilhagem e toda a sorte de violência praticada contra os povos colonizados. Mas houve também outros tipos de destruição, indiretas, e nem por isso com efeitos menos devastadores para as populações indígenas. Lévi-Strauss oferece três exemplos destas “destruições à distância”: 1) as doenças introduzidas pelo homem branco entre populações que ainda não tinham desenvolvido nenhuma imunidade contra elas e cujos efeitos lamentáveis ainda se verifica atualmente; 2) a introdução de técnicas e matérias-primas alheias às sociedades indígenas (Lévi-Strauss lembra do célebre artigo de Alfred Métraux, **A revolução do machado** (1959), em que o autor demonstra como índios da Austrália perderam, “com a adoção dos utensílios de metal, o conjunto das instituições econômicas, sociais e religiosas que estavam ligadas à posse, utilização e transmissão dos machados de pedra”); 3) a “aspiração” dos povos indígenas empreendida por sociedades que até então praticamente os ignoravam. Esse fenômeno, lembra Lévi-Strauss, é recorrente, sobretudo na Austrália e na América do Sul. Em regiões remotas, nas quais se refugiam tribos consideradas “selvagens”, concentram-se estabelecimentos precários de grupos de colonizadores de diversas nacionalidades que conseguem esvaziar uma população indígena, tornada errante em busca de utensílios metálicos, tabaco, chá, açúcar e roupas. Estas populações chamadas “selvagens” seriam “as últimas populações do interior, aspiradas, assim como o foram suas congêneres, para a franja pioneira, e já social e moralmente decompostas”¹⁰⁵.

Todos esses exemplos de destruição das sociedades indígenas fazem parte da história da relação entre as nações ocidentais e os povos que habitam a América, a África, a Austrália. O antropólogo trabalha com o produto dessas relações de destruição, pois procura colher dados vivos de sociedades que são constantemente ameaçadas de extinção. Quando Lévi-Strauss coloca em perspectiva o quadro da longuíssima história do enriquecimento e do desenvolvimento técnico, econômico e científico do Ocidente, as sociedades indígenas apresentam-se como o seu contraponto mais desastroso.

¹⁰⁴ Lévi-Strauss, C. *As discontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico*, p.321.

¹⁰⁵ Lévi-Strauss, C. *As discontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico*, p.322.

“O antropólogo não pode jamais estar feliz, nem como teórico, nem como homem”¹⁰⁶. Pouillon já havia colocado em destaque essa dupla dificuldade que atinge todos aqueles que se aventuram no estudo de sociedades estrangeiras. De um lado, o estudo das culturas exóticas faria com que o antropólogo promova um deslocamento, mesmo que provisório, em relação às culturas com as quais possui alguma identificação. Ele não conseguiria se sentir à vontade nem com a identificação, nem com o deslocamento. É como se o antropólogo vagasse entre todas as culturas como um fantasma. De outro lado, ao testemunhar a decomposição social e moral de grupos humanos que são o objeto de seus estudos, não pode deixar de lamentar as condições históricas que as fizeram o que são na atualidade: sociedades em vias de desaparecimento.

Nas páginas finais de **Raça e história** (1952), Lévi-Strauss esclarece que o mais importante não seria simplesmente salvar os conteúdos históricos elaborados por cada cultura para fazer frente a um mundo ameaçado pela homogeneização e a monotonia. É fundamentalmente “a diversidade que deve ser salva, não o conteúdo histórico que cada época lhe deu e que nenhuma poderia perpetuar para além de si mesma”¹⁰⁷. A originalidade das culturas, a contribuição definitiva que cada cultura pode dar para a história da humanidade, vem do fato delas existirem.

As causas profundas da resistência ao desenvolvimento

Depois de ter delimitado, via interpretação marxista, os quadros históricos concretos nos quais teriam se produzido as discontinuidades do desenvolvimento econômico entre as sociedades ditas primitivas e a civilização ocidental, Lévi-Strauss tenta estabelecer o que ele mesmo chamou de as suas causas mais profundas. Segundo o texto **As discontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico** (1961), as causas mais profundas da resistência das sociedades ocidentais ao desenvolvimento podem ser organizadas em basicamente três tópicos: “primeiramente, uma tendência da maioria das sociedades ditas primitivas em preferir a unidade à mudança; em segundo lugar, um profundo respeito pelas forças naturais; enfim, a repugnância por engajar-se num devir histórico”¹⁰⁸. É como se Lévi-Strauss quisesse alcançar a explicação das

¹⁰⁶ Pouillon, J. A obra de Claude Lévi-Strauss. In: Lévi-Strauss, C. **Raça e história**, p.100.

¹⁰⁷ Lévi-Strauss, C. **Raça e história**, p.66.

¹⁰⁸ Lévi-Strauss, C. **As discontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico**, p.323.

superestruturas, as causas mais profundas, que deveriam agir em solidariedade com as contingências históricas que constituíram a relação entre as sociedades ocidentais e as sociedades indígenas.

O observador ocidental geralmente classifica as sociedades ditas primitivas como não competitivas, avessas ao desenvolvimento e ao processo de industrialização. Por sua vez, Lévi-Strauss pondera que a suposta ausência de espírito competitivo nessas sociedades seria, na verdade, o resultado “de um progresso deliberado, correspondente a uma certa concepção das relações entre o homem e o mundo, e dos homens entre si”¹⁰⁹. As sociedades indígenas prefeririam a unidade à mudança, por isso repudiariam e tentariam evitar quaisquer atitudes que representem a possibilidade, ou a ameaça de novidade. Em quase todas as sociedades ditas primitivas, a ideia de um voto decidido pela maioria seria inconcebível, o que seria uma expressão da preferência dessas sociedades pela unidade. Os povos sem escrita prefeririam “a coesão social e o entendimento amigável no grupo ao invés de qualquer inovação”. Desse modo, só se tomariam decisões unânimes, as quais muitas vezes são precedidas “por combates simulados, no decurso dos quais se resolvem as velhas rixas. O voto só se dá depois que o grupo, restaurado e renovado, realizou interiormente as condições de uma unanimidade indispensável”.

As sociedades indígenas teriam uma compreensão da relação entre cultura e natureza que também poderia explicar alguns aspectos de sua resistência ao desenvolvimento. Para Lévi-Strauss, não existe sociedade que não “atribua um valor eminente às artes da civilização, cuja descoberta e uso separam a humanidade da animalidade”¹¹⁰. Entretanto, na perspectiva dos povos ditos primitivos, a natureza tem sempre um caráter ambíguo:

a natureza é pré-cultura e também subcultura; mas é especialmente o terreno no qual o homem pode esperar entrar em contato com os ancestrais, os espíritos e os deuses. Portanto, na noção de natureza há um componente “sobrenatural”, e esta “sobre-natureza” está tão incontestavelmente acima da cultura como a própria natureza está abaixo desta¹¹¹.

O essencial para as sociedades indígenas reside nas relações entre o homem e o mundo sobrenatural e, diante de tal configuração, diz Lévi-Strauss, não é de se admirar

¹⁰⁹ Lévi-Strauss, C. As discontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico, p.323.

¹¹⁰ Lévi-Strauss, C. As discontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico, p.324.

¹¹¹ Lévi-Strauss, C. As discontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico, p.324.

que o pensamento indígena elabore uma espécie de desvalorização das técnicas e dos objetos manufaturados. Essa atitude seria modelada pelo que ele chamou de resistência profunda à “instrumentalidade”, observada tanto na Antiguidade clássica como no folclore ocidental e nas sociedades indígenas contemporâneas. Em todas essas sociedades, “encontrar-se-iam exemplos inumeráveis de proscrição de objetos locais manufaturados, ou de objetos de introdução recente, para todos os atos da vida cerimonial e nos diversos momentos do ritual”. Essas sociedades atribuiriam uma prioridade de princípio da natureza sobre a cultura, prioridade que não é um traço exclusivo das sociedades ditas selvagens, mas que nelas “existe como um sistema de crenças e práticas solidamente edificadas” ¹¹².

Os dois traços do pensamento indígena, descritos nos parágrafos acima, e que dizem respeito à vontade de unidade e ao respeito que os homens ditos primitivos dedicam à natureza, ajudam Lévi-Strauss a explicar a resistência dessas sociedades ao desenvolvimento. Esses dois traços estão como que sintetizados, na interpretação lévi-straussiana, em um outro traço essencial: a recusa da história.

A abertura das sociedades frias para o exterior é muito reduzida. Elas são percebidas pelo espectador ocidental como sociedades primitivas porque, segundo Lévi-Strauss, foram concebidas por seus membros para durar. Todos aqueles que lhes são estrangeiros, mesmo os vizinhos mais próximos, seriam considerados sujos e grosseiros. Inversamente ao desprezo por aqueles que estão de fora, os que pertencem ao grupo, os que estão “dentro”, compartilhariam um sentimento forte de unidade. Devido à sua estrutura social interna, cuja trama seria “bem mais cerrada e o cenário bem mais rico do que as civilizações complexas”¹¹³, os membros das sociedades indígenas compartilhariam também um sentimento de felicidade. Por essa razão, sociedades com baixo nível técnico-econômico experimentariam um sentimento de bem-estar e plenitude que causa estranheza ao observador ocidental, pois cada um de seus membros acredita viver a única vida que vale a pena ser vivida. Para recusar a história, essas sociedades tentariam não deixar nenhum espaço de sua vida social suscetível ao acaso: “o duplo princípio de que é preciso um lugar para cada coisa e que cada coisa deve estar em seu lugar, impregna toda a vida social e moral” ¹¹⁴. Cada costume, cada crença das sociedades indígenas, por mais chocantes ou irracionais que nos pareçam, fazem parte

¹¹² Lévi-Strauss, C. As discontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico, p.324.

¹¹³ Lévi-Strauss, C. As discontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico, p.327.

¹¹⁴ Lévi-Strauss. La fin de la suprématie culturelle de l'Occident, p.58.

de um sistema no qual o equilíbrio interno se estabeleceu no curso dos séculos, e que, desse conjunto, não é possível suprimir um elemento sem o risco de destruir todo o resto.

4. Sobre etnocentrismo, racismo e crescimento demográfico

A constatação da diferença é sempre um escândalo para o homem solidário a sua própria cultura. A humanidade, disse Lévi-Strauss, muitas vezes acaba nas fronteiras que delimitam a própria tribo. No período de sua incursão pelo interior das terras brasileiras, onde teve contato com os índios, o antropólogo não pôde deixar de observar a atitude etnocêntrica desses grupos em relação aos outros que eles não conheciam, nem gostariam de conhecer. “Os maus”, “os perversos” ou “os ovos de piolho” eram algumas das denominações utilizadas pelos indígenas para fazer referência aos estrangeiros. Eram considerados como “os de fora” tanto os homens das cidades quanto os povos indígenas de outras tribos. Essa atitude etnocêntrica, sublinha Lévi-Strauss, parece fazer parte de uma tendência geral dos grupos humanos quando entram em contato com sociedades desconhecidas.

O encontro com uma cultura estrangeira geralmente é acompanhado pela repulsa por crenças, usos e valores dos quais não se compreende o sentido. O homem comum se dedica a encontrar em outras culturas pontos de identificação que o deixem mais à vontade em um ambiente estrangeiro, pois “o que interessa o homem no espetáculo dos outros homens são os pontos nos quais ele pode se reconhecer”¹¹⁵. O etnocentrismo é, portanto, do ponto de vista de Lévi-Strauss, uma inclinação e uma atitude muito comum entre os grupos humanos de todas as culturas. Para ele, “é ilusão pensar que a humanidade possa libertar-se um dia [dessas inclinações], nem se deve desejar que ela o faça”¹¹⁶. Essas reações e atitudes poderiam, inclusive, ser muito fecundas, pois evitariam um futuro no qual as culturas, “presas por uma paixão recíproca, já não aspirariam a mais do que a celebrar-se mutuamente, numa confusão em que cada uma perderia o atrativo que poderia ter para as outras, e suas próprias razões de existir”¹¹⁷.

Quando o antropólogo vai a campo, para observar e analisar sociedades tão afastadas quanto possível de seu quadro de referência cultural, pode também se deixar

¹¹⁵ Lévi-Strauss. *La fin de la suprématie culturelle de l'Occident*, p. 22.

¹¹⁶ Lévi-Strauss, C. Prefácio ao livro *O olhar distanciado*, p.16.

¹¹⁷ Lévi-Strauss, C. Prefácio ao livro *O olhar distanciado*, p.16.

enredar por essa inclinação etnocêntrica. É precisamente por essa razão que sua tarefa primeira, e talvez a mais importante, consista em explicar as diferenças, esse conjunto de manifestações humanas estranhas e estrangeiras ao observador. O que marca a diferença de uma cultura em relação à outra concentra também o material essencial para se compreender o homem. Lévi-Strauss toma o postulado de Rousseau como o ponto de partida para a investigação antropológica:

Quando se quer estudar os homens, é preciso olhar perto de si, mas para estudar o homem, é preciso aprender a dirigir para longe o olhar; para descobrir as propriedades, é preciso observar primeiro as diferenças (*Essai sur l'origine des langues*, cap. VIII)¹¹⁸.

A principal tarefa da antropologia estrutural é, portanto, explicar as diferenças culturais. Os textos **Raça e história** (1952) e **Raça e cultura** (1971) permitem expor os principais argumentos mobilizados por Lévi-Strauss para entender o que faz uma cultura ser diferente de outra. Ambos os textos foram encomendados pela UNESCO e o último foi escrito para inaugurar o Ano Internacional de Luta Contra o Racismo. O texto de 1952 se consagrou, desde sua aparição, como um grande manifesto contra o racismo. Militantes e intelectuais franceses, que lutaram contra a guerra da Argélia (1954-1962), a exemplo de Emmanuel Terray, também viam em **Raça e história** (1952) um instrumento a mais para condenar a imersão de seu país naquela guerra de colonização¹¹⁹. Dezenove anos mais tarde, o texto **Raça e cultura** (1971), ao contrário do que ocorrera com o texto de 1952, teria causado muitas controvérsias.

Wiktor Stoczkowski traça as linhas gerais da história das relações entre Claude Lévi-Strauss e a UNESCO em texto publicado no número especial da revista **Le Courrier de L'UNESCO** (2008), dedicado ao antropólogo estruturalista. Nessa ocasião, foram recolhidos textos e extratos de textos, inéditos e documentos, que mostravam as convergências e as divergências sobre a questão da diversidade cultural e biológica da espécie humana nas formulações de Lévi-Strauss e nas diretrizes políticas

¹¹⁸ Rousseau, J-J, apud, Lévi-Strauss, C. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem, p.43.

¹¹⁹ Emmanuel Terray é antropólogo, professor da EHESS. Transcrevemos seu relato: “no fim dos anos 1950, quando eu era, ao mesmo tempo, um etnólogo em formação e um militante contra a guerra da Argélia, eu me senti diretamente envolvido pela luta contra o racismo. A leitura de *Raça e história* foi para mim mais do que um enriquecimento: foi o aparecimento de uma luz. Em um domínio em que nossas referências marxistas restavam quase totalmente mudas, Lévi-Strauss, em menos de uma centena de páginas admiráveis de clareza e solidez, produziu uma crítica radical contra o preconceito racista e seus engodos pseudocientíficos, atrás dos quais ele tenta à vezes se esconder” ”Terray, E. Face au racisme. In: **Magazine Littéraire**, n.223, octobre, 1985, p.54.

da UNESCO. A revista examina a produção intelectual de Lévi-Strauss, realizada no quadro da UNESCO, ao longo dos mais de sessenta anos desta instituição, fundada em 1945.

Raça e história (1952), de acordo com Stoczkowski, foi imediatamente bem recebido porque Lévi-Strauss reafirma nesse texto os pontos essenciais da primeira declaração da UNESCO sobre o problema racial. Após o desastre provocado pelo nazismo, uma das prioridades da UNESCO era questionar a ideologia da desigualdade das raças para promover ideias como “a unidade da espécie humana, o caráter arbitrário das classificações raciais, a igualdade dos seres humanos, os efeitos insignificantes da mestiçagem, o instinto de cooperação como propriedade essencial do homem” ¹²⁰. Esses eram os pontos essenciais da declaração da UNESCO sobre a raça em 1950. O texto **Raça e história** (1952) teria sido, nessa interpretação, a contribuição de Lévi-Strauss para a ofensiva educativa da UNESCO contra o racismo, quando afirmou os princípios fundamentais da instituição e, ao mesmo tempo, elaborou “um argumento capaz de remediar uma imperfeição importante” ¹²¹ da doutrina antirracista da UNESCO.

Para Stoczkowski, a grande contribuição de **Raça e história** (1952) foi demonstrar que não era suficiente proclamar, como fazia a primeira **Declaração sobre a raça da UNESCO**¹²², a igualdade de todos os homens do ponto de vista racial, enquanto a desigualdade permanecesse reforçada no plano cultural. Lévi-Strauss teria evidenciado que “é inútil desenraizar o racismo do terreno da biologia, pois ele reaparece imediatamente, sob uma forma gêmea, no plano da cultura” ¹²³. Um dos desdobramentos da ideologia racista no plano cultural seria a convicção de que civilizações teriam contribuído, mais do que outras, para o progresso em planos específicos da vida social. Essa ideia estaria presente no espírito dos homens em geral, e também seria difundida por sábios e os cientistas, especialmente quando afirmam, por

¹²⁰ Stoczkowski, W. Claude Lévi-Strauss et l’Unesco. In : Le Courier de l’Unesco. **Claude Lévi-Strauss: Regards éloignés**, número 5, 2008, p.6.

¹²¹ Stoczkowski, W. Claude Lévi-Strauss et l’Unesco, p.6.

¹²² O texto da **Declaração** foi publicado um ano depois de sua redação na revista **American Anthropologist**, sob o título: United Nations Economic and Security Council. Statement by experts on problems of race, (1951) vol.53, n1. p.142-145. Esse documento foi redigido após alguns encontros de especialistas em Paris, que tinham a missão de reunir dados científicos sobre a questão das raças para sustentar a campanha educativa da UNESCO contra o racismo e a discriminação. Entre os especialistas presentes naquelas reuniões estava Claude Lévi-Strauss. In: Stoczkowski, W. **Anthropologies rédemptrices. Le monde selon Lévi-Strauss**. Paris: Hermann Éditeurs, 2008. Ver especialmente o primeiro capítulo do livro, « Race, histoire et UNESCO », p.23-41.

¹²³ Stoczkowski, W. **Anthropologies rédemptrices**, p.36.

exemplo, que os fenícios teriam desenvolvido melhor do que outros a escrita, os chineses o papel, a pólvora e a bússola, os indianos o vidro e o aço, etc. Para Lévi-Strauss, a capacidade de cada cultura de contribuir com os progressos da humanidade não diz respeito à superioridade ou a aptidão especial que cada uma teria para se desenvolver em um plano específico da vida social; mas, sobretudo, à habilidade, própria a todas, de estabelecer trocas com as outras. Ao fazer das trocas a condição fundamental do progresso, **Raça e história** (1952), ainda de acordo com Stoczkowski, “estava em perfeita harmonia com a ideologia da cooperação, a qual a UNESCO se empenhava para favorecer a propagação”¹²⁴.

Já o destino de **Raça e cultura** (1971) foi diferente. Lévi-Strauss avalia sua recepção no prefácio ao livro **O olhar distanciado** (1983) como um “belo escândalo”¹²⁵. Stoczkowski considera que esse texto de 1971 marca uma mudança do pensamento de Lévi-Strauss sobre a natureza humana. Essa alteração teria colocado também em xeque parte dos princípios básicos da Declaração da UNESCO de 1950 sobre as raças. Em 1971, um dos desacordos de Lévi-Strauss em relação à doutrina da UNESCO vinha da dúvida “de que a difusão do saber e o desenvolvimento da comunicação entre os homens conseguiriam um dia fazê-los viver em harmonia, na aceitação e respeito pela sua diversidade”¹²⁶. Para ele, o otimismo de alguns grupos e instituições, que viam na multiplicação e na propagação dos meios de comunicação um instrumento para dirimir todos os tipos de preconceitos, era ilusório.

Lévi-Strauss divisava uma dupla contradição da UNESCO ao enfrentar o problema do racismo. Para ele, a UNESCO errava em acreditar ser possível “ultrapassar com palavras bem-intencionadas proposições antinômicas como as que pretendem ‘conciliar a fidelidade a si próprio e a abertura aos outros’, ou favorecer simultaneamente ‘a afirmação criadora de cada identidade e a aproximação entre todas as culturas’”¹²⁷. Em vez de tentar resolver essas afirmações contraditórias e avançar na luta contra o racismo, Lévi-Strauss considera que a UNESCO acabava por promovê-las, criando ainda mais obstáculos para a abolição da ideologia racista.

Stoczkowski pondera que Lévi-Strauss, em **Raça e cultura** (1971), diagnosticou um erro fundamental na doutrina da UNESCO sobre o racismo, qual seja, o de que a

¹²⁴ Stoczkowski, W. Claude Lévi-Strauss et l’Unesco, p.6.

¹²⁵ Lévi-Strauss, C. Prefácio ao livro O olhar distanciado, p.4.

¹²⁶ Stoczkowski, W. Claude Lévi-Strauss et l’Unesco, p.6. A citação é tirada de Lévi-Strauss, C. Raça e cultura, p. 48.

¹²⁷ Lévi-Strauss, C. Prefácio ao livro O olhar distanciado, p.17.

intolerância racial se basearia exclusivamente em ideias falsas sobre a raça. Para Lévi-Strauss, a intolerância racial estaria assentada, segundo Stoczkowski, em causas muito mais profundas, aquelas que advêm da saturação demográfica do nosso planeta. Essa visão sobre o impacto nefasto do crescimento demográfico teria sido concebida por Lévi-Strauss graças à sua participação no Conselho Internacional de Ciências Sociais, por meio do qual ele tomou a iniciativa de organizar vários colóquios sobre o assunto¹²⁸.

Em seu livro **Anthropologies rédemptrices. Le monde selon Lévi-Strauss** (2008), Stoczkowski avalia que **Raça e cultura** (1971) causou escândalo porque Lévi-Strauss teria abandonado a visão de natureza humana que amparava suas posições em **Raça e história** (1952). Essa visão de Lévi-Strauss estaria inscrita no conjunto de postulados antirracistas do pós-Segunda Guerra concebido no quadro da UNESCO. Seu argumento central, segundo Stoczkowski, consideraria que “a propriedade essencial do homem seria a sua tendência natural a cooperar com seus semelhantes, qualidade essa incomparavelmente mais forte do que qualquer pulsão egocêntrica”¹²⁹. Já em **Raça e cultura** (1971), Lévi-Strauss teria substituído a visão do homem espontaneamente aberto para o outro e disposto a cooperar com seus semelhantes por uma visão “do homem naturalmente inclinado a ser, senão hostil, ao menos reservado em relação ao outro”. Essa mudança, ainda segundo o autor de **Anthropologies rédemptrices** (2008), teria produzido alterações consideráveis não somente no plano ontológico, modificando a concepção que Lévi-Strauss tinha da natureza humana, mas, também, no plano soteriológico: “a xenofobia – sob a forma bem moderada que Lévi-Strauss lhe atribui, a saber, uma insensibilidade aos valores do Outro – se transforma de um fato de cultura modificável em um fato de natureza inextirpável”.

Essa suposta virada do pensamento de Lévi-Strauss, maturada entre os dezenove anos que separam **Raça e história** (1952) de **Raça e cultura** (1971), teria repercutido também nas suas avaliações acerca dos problemas que atingiam a civilização ocidental. Em 1971, Lévi-Strauss considerava que o relativo progresso do Ocidente trouxe também penosas contrapartidas para os homens que viviam nas complexas e populosas sociedades industriais. Segundo Stoczkowski, foi justamente o balanço de Lévi-Strauss feito em **Raça e cultura** (1971) sobre as causas dos males que afligiam as sociedades contemporâneas que mais teria chocado o público da UNESCO e seus leitores em geral. Pois, nesse texto, Lévi-Strauss apontou que a principal causa dos desequilíbrios das

¹²⁸ Stoczkowski, W. Claude Lévi-Strauss et l’Unesco, p.6.

¹²⁹ Stoczkowski, W. **Anthropologies rédemptrices**, p.59.

sociedades contemporâneas é o crescimento demográfico. Ele seria responsável pelo ódio, pela xenofobia e pelo racismo. Essa constatação é ainda mais perturbadora quando Lévi-Strauss compara a explosão demográfica ocorrida nas sociedades ocidentais com o que acontece com a proliferação dos vermes em um saco de farinha:

Mas estaremos tão certos de que a forma racial assumida pela intolerância resulta, antes de mais nada, das ideias falsas que uma ou outra população formará sobre a dependência da evolução cultural relativamente à evolução orgânica? Essas ideias não fornecerão simplesmente uma capa ideológica a oposições mais reais, fundadas na vontade de sujeição e em relações de força? Foi este, certamente, o caso do passado; mas mesmo supondo que essas relações de força se atenuem, as diferenças raciais não continuarão a servir de pretexto à dificuldade crescente de viver em conjunto, inconscientemente sentida por uma humanidade que enfrenta a explosão demográfica e que – tal como esses vermes da farinha que se envenenam à distância pelas toxinas que segregam, muito antes de a sua densidade exceder os recursos alimentares de que dispõem no saco que os encerra – começaria a se odiar a si mesma porque uma presciência secreta a advertiu de que se tornou muito numerosa para que cada um dos seus membros possam usufruir livremente desses bens essenciais que são o espaço livre, a água pura, o ar não poluído.¹³⁰

O argumento fundamental de Stoczkowski para explicar a suposta virada do pensamento de Lévi-Strauss a partir do texto **Raça e cultura** (1971) é o de que o antropólogo estruturalista teria mudado sua concepção em relação à natureza humana. Em vez de acreditar, sob uma perspectiva francamente otimista, que o homem era naturalmente propenso a cooperar com os outros homens, a partir do início dos anos 1970 Lévi-Strauss teria começado a considerar que o futuro da humanidade seria inelutavelmente sombrio: os homens teriam cada vez menos espaço para providenciar sua sobrevivência e preservar uma boa distância uns dos outros, o que os levaria a se tornar cada vez mais competitivos. Por fim, Stoczkowski sublinha também a mudança de perspectiva de Lévi-Strauss em relação à própria UNESCO. Se em **Raça e história** (1952) ele acreditava que a UNESCO seria capaz de cumprir com o dever de criar as condições para que os povos pudessem colaborar entre si, instaurando uma união ideal ao mesmo tempo em que preservariam as diferenças que os separavam; em **Raça e cultura** (1971) o antropólogo estruturalista questiona a instituição a ponto de considerar caduco o seu projeto para o fim dos preconceitos raciais.

¹³⁰ Lévi-Strauss, C. *Raça e cultura*, p.45.

Stoczkowski divide o texto **Raça e cultura** (1971) em duas partes, as quais, segundo sua avaliação, corresponderiam a dois momentos diferentes da argumentação de Lévi-Strauss. A primeira e maior parte do texto diria respeito aos estudos de Lévi-Strauss sobre as relações entre a diversidade biológica e a diversidade cultural. A segunda parte, cinco últimas páginas do texto, estaria relacionada ao diagnóstico de Lévi-Strauss sobre as consequências catastróficas do crescimento demográfico para as civilizações ocidentais. Aí, o problema do crescimento demográfico teria surgido de maneira muito menos convincente – como causa profunda do ódio racista – do que todos os outros problemas levantados pelo seu autor no decorrer da primeira parte do texto. Stoczkowski completa: “Manifestadamente, a reflexão de Lévi-Strauss sobre as causas profundas da intolerância, que fecha a conferência de 1971, não mobiliza o mesmo tipo de argumentos e não possui o mesmo estatuto epistemológico que suas asserções sobre as relações entre a diversidade biológica e a diversidade cultural, expostas na primeira parte”¹³¹.

Em quê a tese do determinismo demográfico de Lévi-Strauss estaria respaldada? Segundo Stoczkowski, as avaliações de Lévi-Strauss sobre a explosão demográfica são construídas “a partir de princípios constitutivos de sua própria visão cosmológica, em que os postulados ontológicos estão associados a um diagnóstico da causa primeira dos males que afligem a humanidade”¹³². Esse diagnóstico determinaria, por fim, “sua atitude a respeito dos projetos de aperfeiçoamento radical da condição humana”. Na interpretação de Stoczkowski, as apreciações de Lévi-Strauss – diferentemente de suas análises antropológicas, realizadas a partir de dados concretos oriundos das sociedades indígenas, a exemplo dos seus clássicos estudos acerca da mitologia ameríndia – sobre os problemas enfrentados pelas sociedades ocidentais contemporâneas diriam respeito à visão de mundo do autor, à sua cosmologia particular¹³³.

Assim, a cosmologia de Lévi-Strauss sustentaria seus estudos antropológicos como uma espécie de lógica oculta, que daria sentido para aquilo que, à primeira vista, poderia parecer contraditório ao leitor, a exemplo da avaliação que ele faz sobre o futuro da humanidade e o crescimento demográfico. A chave interpretativa para este

¹³¹ Stoczkowski, W. **Anthropologies rédemptrices**, p.62.

¹³² Stoczkowski, W. **Anthropologies rédemptrices**, p.62.

¹³³ O autor de **Anthropologies rédemptrices** (2008) usa a palavra cosmologia na mesma acepção usada pelos antropólogos: “para antropologia, o ser humano que pensa organiza seus raciocínios no quadro de uma visão de mundo [uma cosmologia], mais ou menos coerente, segundo o caso, em que estão compreendidos os seres, os objetos, as forças que habitam o real, suas propriedades, suas relações, suas origens e seus destinos” (p.17).

último problema residiria, segundo Stoczkowski, na mudança da concepção de Lévi-Strauss sobre a natureza humana que, de otimista (a propensão natural do homem à cooperação) em **Raça e história** (1952), passaria a ser pessimista (a hostilidade em relação ao outro devido às pressões causadas pelo esgotamento de recursos naturais do planeta e sobretudo pelo crescimento demográfico) em **Raça e cultura** (1971).

Vimos que Stoczkowski identifica na avaliação negativa de Lévi-Strauss sobre o crescimento demográfico uma virada de seu pensamento em relação à natureza humana. **Raça e cultura** (1971) representaria de forma contundente essa mudança no pensamento lévi-straussiano. A recepção negativa desse texto por parte dos altos funcionários da UNESCO e do público em geral testemunhariam o mal-estar causado pelas avaliações de Lévi-Strauss sobre uma suposta tendência geral dos grupos humanos a se hostilizarem pela falta de espaço e dos recursos naturais básicos para sua sobrevivência. Para nós, essa interpretação oferecida por Stoczkowski sobre a obra de Lévi-Strauss cai em alguns equívocos. Em **Raça e cultura** (1971) Lévi-Strauss também diz, e isso Stoczkowski não menciona, que suas considerações sobre as causas dos preconceitos raciais (grupos humanos circunscritos em um território cada vez mais apertado, com uma porção cada vez mais restrita de bens naturais e o sentimento de hostilidade crescente) não são mais do que o reflexo de um problema muito maior: “o das relações entre o homem e outras espécies vivas”¹³⁴. Segundo o antropólogo estruturalista, de nada adiantaria resolver o problema das relações entre os homens se eles não aprenderem a respeitar todos os outros seres vivos¹³⁵. Para Lévi-Strauss, “o respeito que desejamos obter do homem em relação aos seus semelhantes não é senão o caso particular do respeito que ele deveria sentir por todas as formas de vida”¹³⁶.

Lévi-Strauss julga que o respeito devido ao homem vem do fato dele ser um ente vivente. Eis, então, a causa profunda dos grandes problemas da humanidade: a falta de respeito do homem por todos os outros seres vivos que habitam o planeta. Esta seria a causa de problemas que afetariam tanto as relações entre os homens (seu exemplo mais grave seria o racismo) quanto às relações do homem com a natureza, a exemplo da escassez dos recursos básicos para a sobrevivência do homem e das espécies animais e vegetais. Desde que o homem ocidental começou a se isolar dos outros seres vivos, desde que ele começou a se enxergar como o Senhor absoluto da natureza, sua relação

¹³⁴ Lévi-Strauss, C. *Raça e cultura*, p.49.

¹³⁵ A esse propósito, ver o texto que integra o primeiro capítulo deste trabalho, intitulado **O humanismo para além do homem**, p.57-65.

¹³⁶ Lévi-Strauss, C. *Raça e cultura*, p.49.

com as formas de vida teria sido determinada pela ideia de que ele poderia se servir como quisesse de tudo o que estava na natureza. Esse processo, segundo Lévi-Strauss, teria se radicalizado especialmente a partir do século XVII.

Em seu artigo **Claude Lévi-Strauss et l'Unesco** (2008), Stoczkowski aponta um fenômeno interessante da história da recepção das ideias de Lévi-Strauss sobre as implicações negativas do crescimento demográfico. Na avaliação de Stoczkowski, as mesmas ideias lévi-straussianas que causaram escândalo em 1971 foram, contudo, recebidas calorosamente no auditório da Casa da UNESCO de Paris em 2005, quando a instituição comemorava seus sessenta anos. Stoczkowski lembra que Lévi-Strauss disse, em 2005, mais ou menos o mesmo que havia dito em 1971: “ele repete que a explosão demográfica é a catástrofe responsável por nosso mal; que ela conduz a um empobrecimento da diversidade cultural; que, para manter esta última, é necessário que os povos limitem suas trocas e guardem distância uns dos outros”¹³⁷. Segundo Stoczkowski, os aplausos que Lévi-Strauss recebeu em 2005 ocorreram porque a UNESCO “havia evoluído durante esse quarto de século, se aproximando da visão da qual Lévi-Strauss havia sido um dos primeiros defensores”. O projeto fundador da UNESCO, concebido em 1947, tinha a intenção de realizar um progresso social e edificar uma nova unidade humana. No fim dos anos 1940, um tal movimento unificador seria tido por “revolucionário, progressista e salvador”, mas, em 2005, “a perspectiva da UNESCO se encontrava invertida em relação a essa concepção inicial”. Segundo Stoczkowski, para o auditório que ovacionou Lévi-Strauss em 2005, a unificação das culturas apareceu então sob “o nome lúgubre da ‘mundialização’ e viu-se nela uma ameaça contra a diversidade percebida não mais como um obstáculo ao progresso, mas como um precioso patrimônio a se preservar”¹³⁸.

Ora, o tema do crescimento demográfico não aparece apenas em **Raça e cultura** (1971). Desde **Tristes Trópicos** (1955), Lévi-Strauss avalia as consequências negativas da rápida expansão da população humana e da alta densidade demográfica como um dos principais fatores de desequilíbrio para os grupos humanos. Portanto, não nos parece que Lévi-Strauss tenha mudado sua concepção em relação ao fardo do crescimento demográfico para os homens entre a produção de **Raça e história** (1952) e **Raça e cultura** (1971), já que em **Tristes Trópicos** (1955), escrito apenas três anos depois de

¹³⁷ Stoczkowski, W. *Claude Lévi-Strauss et l'Unesco*, p.7.

¹³⁸ Stoczkowski, W. *Claude Lévi-Strauss et l'Unesco*, p.8.

Raça e história (1952), ele já se serve da metáfora dos vermes no saco de farinha para falar do aumento desenfreado da população mundial:

Foi nessa região [Lévi-Strauss se refere à cidade de Demra, em Bangladesh], onde a densidade populacional ultrapassa por vezes mil pessoas por quilômetro quadrado, que avaliei o privilégio histórico ainda reservado à América tropical (e, até certo ponto, a toda a América) por ter estado absoluta ou relativamente vazia de homens. A liberdade não é nem uma invenção jurídica nem um tesouro filosófico, ou propriedade acarinhada de civilizações mais dignas do que outras por terem sabido produzi-la e preservá-la. Resulta sim de uma relação objetiva entre o indivíduo e o espaço que ocupa, entre o consumidor e os recursos que dispõe. E mesmo assim não há muita certeza de que uma coisa compense a outra, e de que uma sociedade rica mas demasiado densa não acabe por se envenenar com essa densidade, *tal como esses parasitas da farinha que conseguem exterminar-se mutuamente à distância, através de suas toxinas, mesmo antes de lhes faltar a matéria nutritiva*¹³⁹.

Também não consideramos plausível que o tema da natureza humana, tal como apresentado por Stoczkowski – a ideia de que os homens teriam uma propensão natural a cooperar ou a serem hostis uns com os outros –, deva ser a principal chave explicativa das controvérsias de Lévi-Strauss com a UNESCO em 1971. Se podemos de fato encontrar em Lévi-Strauss uma ideia geral sobre a natureza humana, ela diz respeito à sua teoria geral do funcionamento do espírito, e não, como Stoczkowski propôs, ao fato do homem ter uma propensão natural à cooperação ou ao isolamento. Lévi-Strauss supõe que a vida mental dos homens funcionaria seguindo também uma lógica estrutural, que combinaria a apreensão que os órgãos dos sentidos fazem dos objetos instalados no mundo, a natureza desses próprios objetos e o funcionamento do pensamento. Para o antropólogo estruturalista, o que garante a generalidade da vida mental humana, o aspecto estrutural do pensamento, é um fundamento natural. Se fosse adequado falar de uma cosmologia do autor, deveríamos gravitar sobre essas questões, as quais dizem respeito aos fundamentos teóricos da antropologia estrutural¹⁴⁰.

¹³⁹ Lévi-Strauss, C. **Tristes Trópicos**. Trad. Gabinete Literário de Edições 70. Lisboa : Edições 70, 2004, p.135-136, grifos nossos.

¹⁴⁰ Conforme apresentamos no Capítulo I desse trabalho, especialmente entre as páginas 48 e 54.

Stoczkowski sugeriu, em seu artigo **Claude Lévi-Strauss et l'Unesco** (2008), que a UNESCO havia evoluído entre os anos 1971 e 2005¹⁴¹, aproximando-se de uma suposta visão de Lévi-Strauss, qual seria, a de que a contenção da expansão demográfica asseguraria a diversidade cultural. Stoczkowski julga ainda reconhecer uma postura contraditória em Lévi-Strauss, quando este último passou a se interessar pelo tema do crescimento demográfico exatamente quando assumiu o cargo de secretário-geral do Conselho de Ciências Sociais da UNESCO entre 1952 e 1960. Não nos parece haver nada de contraditório entre a posição de Lévi-Strauss acerca dos problemas do crescimento demográfico enfrentado pelas sociedades ocidentais e as diretrizes políticas da UNESCO nos anos 1970. Os trabalhos de Lévi-Strauss, no sentido estrito que toca o que passaremos a chamar de seu “ecologismo político”, não são contraditórios às diretrizes políticas e econômicas da ONU e das demais instituições internacionais criadas após a segunda guerra mundial¹⁴².

Acreditamos ser possível identificar as reflexões de Lévi-Strauss sobre a expansão demográfica e a destruição dos recursos naturais e do meio-ambiente ao ecologismo, uma poderosa ideologia política gestada no interior de instituições internacionais, a exemplo da UNESCO. Se Lévi-Strauss pode ser considerado um dos precursores do ecologismo, isso se deve ao fato da própria UNESCO ter promovido, já no início dos anos 1970, colóquios e pesquisas sobre o impacto do crescimento demográfico, do aquecimento global e do esgotamento dos recursos naturais do planeta para as sociedades contemporâneas ocidentais. Longe de dizer respeito a uma cosmologia particular e secreta do autor, tal como interpretou Stoczkowski, as avaliações negativas de Lévi-Strauss sobre as consequências do crescimento demográfico acelerado são plenamente compatíveis com as discussões promovidas no interior das instituições internacionais desde o início dos anos 1950.

5. O “ecologismo político” e a ecologia científica de Lévi-Strauss

¹⁴¹ Datas em que Lévi-Strauss escreveu, sob encomenda da instituição internacional, os textos **Raça e cultura** (1971), a propósito do Ano Internacional contra o Racismo, e Pelo 60º aniversário da Unesco (2005), proferido na abertura do colóquio internacional “60 anos de história da UNESCO”, realizado na Casa da UNESCO, em Paris. O texto foi publicado originalmente em **Diogenes**, n. 215, julho-setembro 2006, p. 3-10. É possível consultar o texto traduzido para o português por Dorothea V. Passetti no seguinte endereço eletrônico: <http://www.pucsp.br/ponto-e-virgula/n1/artigos/01-LeviStrauss.htm>.

¹⁴² Alexandre Pajon, em seu livro **Lévi-Strauss politique**. De la SFIO à l'UNESCO (2011) analisa a trajetória política de Lévi-Strauss entre os anos 1930 e 1950, ou seja, do seu engajamento como militante da SFIO (Seção Francesa da Internacional Operária) até sua conversão para a antropologia e entrada na UNESCO.

Logo na primeira conferência proferida no ano de 1986 no Japão, intitulada **La fin de la suprématie culturelle de l'Occident**, Lévi-Strauss avalia que as previsões otimistas das sociedades ocidentais sobre seu futuro caíram todas por terra no crepúsculo do século XX. Do seu ponto de vista, as sociedades ocidentais, que antes se tomavam por modelo de progresso, passaram a se questionar sobre o preço que foi preciso pagar para realizar todas as suas conquistas:

De maneira crescente, a questão que se coloca é a de saber se as conquistas não tiveram efeitos nocivos. Elas colocaram os meios de destruição em massa à disposição dos homens, e mesmo não utilizados, apenas por sua presença, esses meios ameaçam a sobrevivência de nossa espécie. De maneira mais insidiosa, mas real, essa sobrevivência é também ameaçada pela diminuição ou a poluição dos bens mais essenciais: o espaço, o ar, a água, a riqueza e a diversidade dos recursos naturais.¹⁴³

Nas conferências do Japão, Lévi-Strauss fala do fim da supremacia do Ocidente e coloca em evidência o que ele considera o correlato do desenvolvimento técnico e econômico das sociedades ocidentais: a destruição do meio ambiente e a possibilidade de destruição do próprio homem. Esses problemas podem ser associados – no que diz respeito à exaustão dos recursos naturais, às armas de destruição em massa e ao crescimento demográfico – às preocupações gerais do ecologismo. Desde a década de 1970 até os dias de hoje, o ecologismo político e sua doutrina do desenvolvimento sustentável e do decrescimento ganharam grande espaço e ecoaram em todos os campos da vida pública, seja nas universidades, nos meios de comunicação, na dita sociedade civil organizada, ou nos partidos e instituições políticos.

Se em textos como **As descontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico** (1961) Lévi-Strauss se serve de bom grado da análise histórica marxista para explicar as desigualdades do desenvolvimento econômico entre as sociedades indígenas e as sociedades ocidentais, ele não adere ao programa marxista até o fim, isto é, Lévi-Strauss não compartilha da solução marxista para o problema da desigualdade: o fim da propriedade privada dos meios de produção e a instauração do socialismo. Os marxistas entendem, em linhas gerais, que o socialismo é a única via para liberar a humanidade e suas forças produtivas da exploração, da opressão do lucro e da anarquia da produção capitalista. Eles esperam orientar a humanidade rumo a uma dominação

¹⁴³ Lévi-Strauss, C. *L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, p.15.

consciente da natureza. Lévi-Strauss, mesmo tendo aderido ao socialismo em sua juventude, depois que decide pela profissão de antropólogo, segue outra via. Quando é chamado a pensar alternativas para os problemas atuais das sociedades ocidentais, Lévi-Strauss costuma colocar em perspectiva seu modo de produção, de consumo e de existência usando como contraponto as sociedades indígenas.

O objetivo principal dos textos que integram o livro **L’anthropologie face aux problèmes du monde moderne** (2011) é o de avaliar as contribuições que a antropologia poderia oferecer para as sociedades que vivem o descortinar do século XXI. Em matéria de economia, Lévi-Strauss considera importante, para o futuro das sociedades contemporâneas, preservar ou restaurar os fatores psicológicos, sociais e morais próprios dos sistemas de produção das sociedades frias, pois essa seria uma maneira de escapar a algumas das contradições que assolam o trabalhador moderno:

Os especialistas em sociologia industrial denunciam uma contradição entre a produtividade objetiva, a qual impõe a divisão e o empobrecimento das tarefas, a perda de iniciativa no trabalho, o distanciamento do produtor de seu produto, e a produtividade subjetiva que permite ao trabalhador exprimir sua personalidade e seu desejo de criação¹⁴⁴.

Lévi-Strauss tira das sociedades melanésias um bom exemplo de equilíbrio entre produtividade objetiva e subjetiva. Por meio do tamanho dos inhames produzidos em seu jardim, um melanésio procura “provar suas boas relações com as divindades agrícolas”. Esse modo de conceber a produção seria animado por preocupações de ordem técnica, cultural, religiosa e social. Lévi-Strauss considera que o antropólogo pode contribuir com o economista, ao lembrá-lo de que o homem não é puro e simplesmente incitado a produzir sempre mais. No trabalho, ele também procuraria “satisfazer aspirações que estão enraizadas em sua natureza profunda: se realizar como indivíduo, imprimir sua marca nas coisas, oferecer, por meio de suas obras, uma expressão objetiva à sua subjetividade”¹⁴⁵.

As sociedades ditas primitivas poderiam instruir os homens da civilização industrial a converter a quantidade de riquezas produzidas em valores morais e sociais. Os princípios que fundariam as sociedades indígenas poderiam levar o homem ocidental a “transformar o trabalho em realização pessoal, promover a estima pelos próximos e

¹⁴⁴ Lévi-Strauss, C. *Trois grands problèmes contemporains*, p.94.

¹⁴⁵ Lévi-Strauss, C. *Trois grands problèmes contemporains*, p.94.

vizinhos, valorizar o prestígio moral e social e a relação positiva entre o homem e os mundos natural e sobrenatural”¹⁴⁶. Longe de serem sociedades estáticas, avessas ao desenvolvimento e condenadas à extinção, as sociedades frias, elaboraram razões para existir que poderiam trazer lições também econômicas para as sociedades ocidentais contemporâneas, pois colocariam em perspectiva o modo pelo qual estas últimas se relacionam com seu trabalho e usufruem de sua riqueza.

Mesmo que não possamos apontar nos trabalhos de Lévi-Strauss um comprometimento com “a ideologia verde”, é inegável que, em alguns de seus escritos, seu “ecologismo político” tem pontos de identificação com a onda ecologista que tomou o mundo ocidental a partir dos anos 1970. Para os ecologistas, assim como para Lévi-Strauss, a causa maior dos males das sociedades contemporâneas estaria na destruição do meio ambiente, gerada pelo desenvolvimento econômico e técnico desenfreado das sociedades industriais. Também para os verdes e para Lévi-Strauss, a solução para os problemas da humanidade deveria passar necessariamente por uma outra maneira do homem se relacionar com a natureza, especialmente com os seres vivos.

Segundo Georges Canguilhem, a ecologia foi um termo inventado na metade do século XIX “para designar o estudo das relações que as espécies animais estabelecem com seu meio físico e biológico (outras espécies animais e vegetais)”¹⁴⁷. Ernst Haeckel, biólogo, livre-pensador alemão e autor da obra **Morfologia geral dos organismos** (1866), é considerado o fundador da ecologia e provavelmente é também o criador da própria palavra. Nesse livro, Haeckel define a ecologia como “a ciência das relações dos organismos com o mundo à sua volta, quer dizer, num sentido amplo, a ciência das condições de existência”¹⁴⁸. Essa ciência, contudo, só começará a tomar seus primeiros impulsos dentro da biologia a partir dos anos 1930. A ecologia é, ainda hoje, compreendida no campo da biologia como “o estudo quantitativo e qualitativo das populações vivas, de seu equilíbrio e das variações de suas condições naturais de vida”¹⁴⁹. Quando falamos em “consciência ecológica”, estamos longe da definição de Haeckel de ecologia científica. Instauramo-nos, na verdade, no terreno da ecologia política ou ecologismo (ou ainda, ambientalismo), uma corrente política e filosófica que se apropriou do termo “ecologia”, obrigando, a partir daí, a linguagem corrente a acrescentar o adjetivo “científico” para distinguir a disciplina científica.

¹⁴⁶ Lévi-Strauss, C. *Trois grands problèmes contemporains*, p.94.

¹⁴⁷ Canguilhem, G. La question de l'écologie. La technique ou la vie. **Dialogue**, mars 1974, p.37.

¹⁴⁸ Cise, P. À nouveau, à propos de l'écologie. **La vérité**, no. 676, février 2011, p.76.

¹⁴⁹ Canguilhem, G. La question de l'écologie. La technique ou la vie, p.37.

Mas o campo promissor da ecologia científica não escapou a Lévi-Strauss. Em **O olhar distanciado** (1983), livro que reúne artigos publicados pelo antropólogo estruturalista durante toda a década de 1970 e início da de 1980, o termo ecologia aparece já no título de um importante artigo: **Estruturalismo e Ecologia** (1972)¹⁵⁰. Nesse texto, Lévi-Strauss procura mostrar de que maneira o meio ambiente (as determinações particulares de cada cultura, sua geografia, sua vida social, sua história, sua fauna e flora) age em solidariedade com o meio orgânico (a natureza biológica do homem) para que cada grupo humano elabore a síntese que o distingue dos grupos vizinhos.

Graças às relações do homem com seu meio ambiente e às apreensões que seu meio orgânico obtém dele pelos órgãos dos sentidos, a antropologia estrutural avança para estabelecer as condições de existência de cada sociedade. O estruturalismo propõe, ao mostrar a dobradiça que liga a natureza à cultura, sem opor ou confundir estes dois termos, encontrar a explicação para o fato da diversidade das culturas. Assim, o que chamamos de ecologia científica de Lévi-Strauss resta em plena forma em todas as suas análises dos mitos. Pois é mobilizando e conjugando dados que dizem respeito ao meio ambiente das sociedades e suas formas de vida mental que Lévi-Strauss propõe suas interpretações acerca dos mitos ameríndios.

As análises dos mitos realizadas por Lévi-Strauss têm por objetivo “ilustrar certos aspectos do funcionamento estrutural do cérebro”¹⁵¹. Mas esse objetivo está longe de estar inscrito em uma perspectiva de análise mentalista ou idealista. O estudo de aspectos do funcionamento estrutural do cérebro deveria ser conduzido sob a luz das relações entre as duas formas de determinação da vida social: as determinações externas ao homem (relativas ao ambiente que constitui cada sociedade) e as determinações decorrentes de sua estrutura mental. Estas últimas engendrariam sempre operações lógicas que seriam independentes, mas de forma alguma alheias, ao meio em que cada sociedade se desenvolve.

Podemos dizer, assim, que Lévi-Strauss aplica em suas análises dos mitos os princípios gerais do estudo da ecologia estabelecidos por Haeckel: ele examina as relações das populações humanas com o mundo à sua volta para tentar entender as condições de existência da vida social. A interpretação de Lévi-Strauss dos mitos

¹⁵⁰ O texto foi publicado originalmente em inglês: *Structuralism and Ecology*, Barnard Alumnae, Spring 1972: 6-14.

¹⁵¹ Lévi-Strauss, C. *Estruturalismo e ecologia*. In: Lévi-Strauss, C. **O olhar distanciado**, p.154.

ameríndios segue também esse princípio justamente porque mobiliza na análise o que ele chamou de as duas determinações da vida social: as relações que o homem mantém com o meio, por um lado, e os constrangimentos inerentes ao funcionamento do espírito, de outro. Do nosso ponto de vista, é possível, portanto, distinguir a ecologia científica do “ecologismo político” de Lévi-Strauss. A ecologia científica de Lévi-Strauss diz respeito ao esforço teórico e metodológico do autor para explicar as diferenças culturais, isto é, saber o que faz uma cultura se distinguir da outra; já seu “ecologismo político” se instala no terreno de suas avaliações sobre os problemas atuais enfrentados pelas sociedades ocidentais.

A ONU e a UNESCO ganham um lugar de destaque para entender a doutrina e os princípios do ecologismo político porque estas instituições internacionais foram as principais responsáveis por elaborá-los e promovê-los. Já em 1972, a Conferência Geral da UNESCO adotou a **Convenção para a proteção do patrimônio mundial cultural e natural**. O texto parte da constatação de que o patrimônio natural e cultural está ameaçado “não somente pelas causas tradicionais de destruição, mas pela evolução da vida social e econômica que aprofunda sua desagregação por meio de fenômenos que o alteram e destroem de maneira ainda mais terrível”¹⁵². As noções de patrimônio e preservação já ocupam lugar central nas políticas da UNESCO desde o início de 1970. Ao contrário do que julgou Stoczkowski, a UNESCO não precisou esperar até 2005 para concordar com as prerrogativas de Lévi-Strauss, delineadas em **Raça e cultura** (1971), sobre as causas da destruição da diversidade natural e cultural.

No discurso que proferiu ao receber o Prêmio da Catalunha, Lévi-Strauss diz: “Desses desaparecimentos [dos grupos humanos e das espécies animais e vegetais], o homem é sem dúvida o responsável, mas seus efeitos se voltam contra ele”¹⁵³. Nessa sentença, ele responsabiliza o homem ocidental pela destruição da vida no planeta e, mais ainda, considera que todas as tragédias que causou já começaram a repercutir em sua vida presente e prevê que elas continuarão a repercutir no futuro. Essa frase de Lévi-Strauss está carregada pelo o que Hans Jonas chamou de “princípio de responsabilidade”. François Hartog, na conclusão do livro **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps** (2003), relaciona o princípio de responsabilidade, formulado na década de 1970 pelo filósofo alemão Hans Jonas e

¹⁵² Vinson, I. **Le concept de patrimoine international: théorie et praxis**. DEA [Diplôme d'études approfondies] defendido na EHESS em 2001.

¹⁵³ Lévi-Strauss, C. Les Leçons d'un ethnologue. In : **Le nouvel Observateur**. Claude Lévi-Strauss. Le dernier des géants, le 9 juin 2005.

evocado por Lévi-Strauss no referido discurso de 2005, ao pensamento ecologista. O princípio de responsabilidade, na avaliação de Hartog, pode ser entendido como o fundamento filosófico do princípio de precaução, que se tornou palavra de ordem do ecologismo nos anos 1990¹⁵⁴.

O livro **O princípio da responsabilidade** (1979) foi formulado na efervescência do ecologismo, mas sua origem, explica Jonas, se situa no início dos anos 1960. Segundo Hartog, o livro de Jonas foi escrito para se contrapor à “utopia marxista e seu futurismo”¹⁵⁵ e, complementarmente, fazer uma crítica à ideia de que o avanço tecnológico poderia resolver os principais problemas da humanidade. Em vez do futuro radiante supostamente esperado pela utopia marxista, Jonas considerava que o porvir da humanidade se delineava como um horizonte ameaçador. O autor de **O princípio da responsabilidade** (1979) se dirigia contra o marxismo porque, para ele, seus adeptos consideravam ser “legítimo utilizar os seres vivos de hoje como um simples meio”. A ação marxista, segundo Jonas, se realizaria em um futuro do qual não se beneficiariam nem os seus atores, nem suas vítimas ou os seus contemporâneos. A ética da “escatologia revolucionária” seria “uma ética da ‘transição’, ao passo que a ética que ele procurava fundar deveria ser não-escatológica e anti-utópica: preocupada com o presente e o futuro, com os contemporâneos e com os homens que virão, em nome da ideia de homem”¹⁵⁶. De fato, o ecologismo, como vimos no exemplo das ideias de Hans Jonas, se coloca como uma alternativa (o respeito à natureza e aos seres vivos) ao programa marxista (superação do sistema capitalista para que haja condições de instaurar uma dominação consciente da natureza) para a solução dos problemas atuais da humanidade.

Contra “a tentação de sacrificar” o presente em benefício de um futuro que nunca se realizaria, a ética de Jonas propõe que o presente seja entendido como contendo o seu próprio fim. Mas, lembra Hartog, ele acrescenta um segundo imperativo: seria preciso também que os homens agissem de maneira compatível com a “Permanência de uma vida autêntica” para que essa atitude encontrasse sua justificação. Pois, se os homens deixarem uma herança desagregadora para o futuro, seus herdeiros sofreriam as mais dolorosas consequências. Segundo Jonas, o sentimento que os homens deveriam ter em relação ao presente e ao futuro seria “uma mistura de medo e

¹⁵⁴ Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**. Paris: Editions du Seuil, 2003, p.210.

¹⁵⁵ Hartog, F. **Régimes d'historicité**, p.210.

¹⁵⁶ Hartog, F. **Régimes d'historicité**, p.211.

culpa. Medo porque a previsão nos mostra justamente terríveis realidades; culpa porque nós somos conscientes do nosso papel na origem do desencadeamento dessas realidades”. Segundo a ética do princípio da responsabilidade defendida por Jonas, o sentimento de dívida que os contemporâneos deveriam ter em relação aos homens do futuro se renovaria a cada dia para que a “humanidade do homem” pudesse perdurar.

Complementando o princípio da responsabilidade, o princípio da precaução se apresentaria, segundo Hartog, como uma forma política de pensar a dívida dos contemporâneos em relação às gerações futuras, ainda nesse mesmo contexto marcado pela crise do progresso e pelos perigos das novas tecnologias. O medo diante das ameaças de modificações irreversíveis no meio-ambiente se somaria ao temor dos supostos perigos ocasionados pela biotecnologia. Sustentado pelo pensamento ecologista, o princípio de precaução se tornou a palavra de ordem durante a década de 1990, principalmente entre os homens políticos. Hartog lembra, a esse propósito, que, em 2003, o então presidente francês Jacques Chirac se pronunciou pela inscrição do princípio de precaução na Carta do Meio-Ambiente alegando, assim, dar uma resposta “a uma demanda social evidente”. O documento, aprovado em 2005 e amparado pelo princípio de precaução, tem um valor constitucional.

Para nós, o pensamento de Lévi-Strauss (especialmente a partir da década de 1970), no sentido estrito que toca suas reflexões sobre as causas dos problemas e possíveis soluções para as sociedades ocidentais contemporâneas, apresenta importantes afinidades com a ideologia ecologista, por isso designamos essa parte de seu trabalho de “ecologismo político”. As causas que Lévi-Strauss aponta para a destruição da diversidade cultural e natural, o papel negativo do crescimento demográfico para o planeta e para o próprio homem, a evocação do princípio de responsabilidade, são evidências dessa afinidade. Mas, sustentamos ser possível separar – mesmo que essa separação não apareça na obra do autor – as investigações de Lévi-Strauss sobre a vida social, cultural, religiosa e mental das sociedades humanas de suas avaliações sobre os problemas enfrentados pelas sociedades contemporâneas. Isso porque consideramos que a busca da explicação da diversidade cultural cumpre um papel mais importante para sua obra. A prática do olhar distanciado e o objetivo de entender as sociedades em seus próprios termos têm um valor e um peso maiores para todos aqueles que buscam na antropologia, como é o nosso caso, encontrar um procedimento que conjugue os dados empíricos com análises mais generalizantes da vida social.

As análises da antropologia estrutural sobre os princípios da diferenciação cultural permanecem atuais para as ciências humanas porque Lévi-Strauss soube, como nenhum outro pensador do século XX, explorar o problema da diversidade das culturas ao mesmo tempo em que nunca deixou de afirmar a igualdade fundamental entre todos os homens. Ele soube conjugar um olhar atento para as diferenças e um humanismo que tratou com igual valor todas as formas de vida social, criticando uma concepção unilinear e eurocêntrica da história do progresso da humanidade. Crítica da qual, ainda hoje, vemos importantes prolongamentos.

Capítulo IV

A história reencontrada

“Quando o mito se torna história”

“Comecei a debruçar-me sobre a mitologia em 1950, terminei *Mitológicas* em 1970. Durante vinte anos, acordando ao nascer do dia, embriagado de mitos, realmente vivi em outro mundo”¹. Os primeiros trabalhos de Lévi-Strauss sobre mitologia apareceram em meados da década de 1950, mas foi entre os anos 1961 e 1971 que ficou inteiramente mergulhado no universo dos mitos, escrevendo sua tetralogia. Um mês depois de terminar **O pensamento selvagem** (1962), Lévi-Strauss ministra, no Collège de France, um curso intitulado “Representações míticas da passagem da natureza para a cultura”. Dez anos mais tarde, ele coloca um ponto final em **O homem nu** (1971). Embora tivesse uma metodologia e clareza do quadro filosófico e moral no qual estava inscrita a sua antropologia, com os mitos, Lévi-Strauss se aventurou em um terreno em que não podia prever todos os desdobramentos.

Como à época de **As estruturas elementares do parentesco** (1949), Lévi-Strauss parte de uma questão geral que, no limite, engloba a totalidade do campo da antropologia: a passagem da natureza para a cultura. Ele queria provar a existência de uma lógica das qualidades sensíveis, apreender o pensamento selvagem em seu ambiente, mostrar que ele possui procedimentos próprios ao mesmo tempo em que obedece às leis estruturais. Tomando o mito como um discurso, Lévi-Strauss esperava conseguir elaborar a sua sintaxe. Em outras palavras, ele queria explicitar a lógica que existia por trás do aparente caos da mitologia. Mas, logo na abertura de **O cru e o cozido** (1964), o antropólogo estruturalista afirma preferir “à hipótese de um entendimento universal, a observação empírica de entendimentos coletivos, cujas

¹ Lévi-Strauss, C; Eribon, D. **De perto e de longe**. Trad. Léa Mello e Julieta Leite. São Paulo: Cosac & Naify, 2005, p.188.

propriedades, de certo modo solidificadas, lhe são reveladas por inumeráveis sistemas concretos de representações”².

Lévi-Strauss concebeu **Mitológicas** por meio de um duplo movimento: geográfico e lógico. O primeiro movimento, que diz respeito à extensão geográfica, leva o leitor de **O cru e o cozido** (1964) à América do Sul e, principalmente, ao Brasil central e o oriental, ao passo que em **Do mel às cinzas** (1967), o autor amplia seu campo de investigação, tanto rumo ao sul quanto rumo ao norte, mas ainda nas latitudes sul-americanas. Se, em **A origem dos modos à mesa** (1968), Lévi-Strauss começa a partir de um mito sul-americano setentrional, os problemas da análise desse mito empurram o analista para a América do Norte. O livro de 1968 apega-se, então, às duas metades do continente. Apenas o último volume, **O homem nu** (1971), é inteiramente norte-americano. Já a evolução lógica das **Mitológicas** se deveria ao fato de que os mitos sucessivamente introduzidos na tetralogia abordavam problemas de complexidade crescente. Os mitos analisados no primeiro volume exploram oposições entre qualidades sensíveis: cru e cozido, fresco e passado, seco e úmido. Mas, a partir do segundo volume, essas oposições vão sendo substituídas por outras que apelam para uma lógica das formas: vazio e cheio, continente e conteúdo, interno e externo³.

As páginas finais de **O homem nu** (1971) ficaram clássicas pelo “pessimismo ontológico” com o qual Lévi-Strauss as compôs. Toda a ciência, toda a busca por explicação, todas as leis que o espírito pode enunciar de nada valeriam porque, ao final, o homem desapareceria desse mundo, assim como todo seu esforço de compreensão. No “Final” das **Mitológicas**, Lévi-Strauss retoma o tema do crepúsculo dos deuses: sua tetralogia termina um século após a de Wagner. Bertholet interpreta que, para Lévi-Strauss, “não é mais hora de festejar a ascensão dos homens, mas de anunciar o seu crepúsculo. Eles passarão. A questão de Hamlet, emblema da série ilimitada de oposições e distinções que fundaram toda cultura, terá um dia uma resposta: o ser submergirá no não-ser”⁴.

Contrastando com o pessimismo que teria dado o tom dos seus últimos livros sobre os mitos ameríndios, aparecem, nos finais da década de 1970, os textos de Lévi-Strauss sobre o Japão. O autor descobre no Japão uma nova fonte para suas reflexões sobre o homem e a cultura. Esse país do Extremo-Oriente passa a ter um lugar de

² Lévi-Strauss, C. **O cru e o cozido**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac&Maify, 2004, p.30.

³ Lévi-Strauss, C; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.191-192.

⁴ Bertholet, D. **Claude Lévi-Strauss**. Paris : Odile Jacob, 2008, p.321.

destaque em seus escritos, esalmente porque Lévi-Strauss acredita que seu povo conservaria exemplarmente ativado o pensamento selvagem, sem abrir mão do pensamento científico. O povo japonês preservaria a capacidade de manter, no presente, uma relação de solidariedade estreita com seu passado mais distante ao mesmo tempo em que se abriria às transformações. Lévi-Strauss percebia nas diferenças que separariam o espírito ocidental do espírito japonês aspectos tão surpreendentes quanto as semelhanças que os aproximariam.

O Japão e a América servem a Lévi-Strauss como contrapontos para completar sua crítica ao espírito ocidental de conquista. Para Lévi-Strauss, a Europa e a América representam os dois extremos de uma série de transformações. O Japão ocupa o lugar do termo médio entre esses dois polos (entre os protótipos de sociedades quentes e frias). Em outras palavras, o Japão seria uma espécie de zona de confluência que sintetizaria e esclareceria melhor os aspectos fundamentais do pensamento ameríndio e do pensamento indo-europeu. Para realizar comparações entre os diferentes princípios de organização do pensamento – a ideologia bipartite ameríndia e a ideologia tripartite indo-europeia –, Lévi-Strauss analisa mitos provenientes do Japão, da América e das civilizações da antiguidade greco-romana.

Vimos, desde o primeiro capítulo desse trabalho, que, para Lévi-Strauss, o pensamento mítico é perfeitamente capaz de elaborar abstrações. Didier Eribon, em **De perto e de longe** (1988), pergunta ao antropólogo estruturalista por que os povos ameríndios não operaram a passagem para a razão científica e filosófica, tal como teria ocorrido em algumas civilizações da Antiguidade. Lévi-Strauss responde: “Nada sei a respeito. Talvez seja necessário, para que o pensamento se transforme, que as próprias sociedades passem a ser *de outro tipo*”⁵. Assim, podemos interpretar que as sociedades ameríndias precisariam deixar de ser “frias” caso quisessem operar uma passagem para a razão científica e filosófica. Para Lévi-Strauss, o modo como sociedades desenvolveram princípios de organização distintos em seu pensamento está estreitamente relacionado às maneiras pelas quais as sociedades representam o seu grau de historicidade, ao modo como os homens reagem à história.

Os mitos representariam uma espécie de testemunho da circulação dos homens em vastas porções do globo terrestre que remontaria a um período arcaico da história da humanidade, do qual podemos colher hoje apenas pequenos fragmentos. Mas, para

⁵ Lévi-Strauss, C; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.193, grifos nossos.

Lévi-Strauss, os mitos são muito mais do que evidências concretas das trocas que sempre ocorreram entre os homens e que enriqueceram as culturas. Os mitos teriam a função fundamental de tentar ultrapassar as contradições que aparecem aos homens toda a vez que refletem sobre a vida social, mesmo que eles saibam, de antemão, que essa tarefa seria impossível. Por isso, guardariam uma estreita relação de afinidade com a história.

1. Relações de simetria invertida entre o Japão e o Ocidente

O Japão chamou a atenção de Lévi-Strauss desde a infância. Quando menino, adorava colecionar estampas e objetos japoneses que ganhava do pai ao tirar boas notas na escola. Contudo, a admiração e interesse pelo Japão se tornaram matéria de reflexão antropológica apenas depois da primeira viagem que fez ao país, em 1977. Essas viagens renderam uma série de textos e conferências, recolhidos e organizados por Maurice Olender em dois livros, **L’anthropologie face aux problèmes du monde moderne** e **L’autre face de la lune. Écrits sur le Japon**, publicados em abril de 2011 pela editora Seuil. **L’anthropologie face aux problèmes du monde moderne** (2011) é composto por três conferências proferidas por Lévi-Strauss em Tóquio, no ano de 1986; já **L’autre face de la lune. Écrits sur le Japon** é uma coletânea de textos escritos sobre o Japão entre os anos 1977 e 2001⁶.

Nesses textos, as clássicas comparações realizadas pelo autor entre as sociedades quentes e frias nos anos 1950 e 1960 ganharam um terceiro termo: a sociedade japonesa. Aos olhos de Lévi-Strauss, uma das maiores virtudes desse país insular seria a sua abertura para a história sem que isso significasse o abandono de suas tradições: “O Japão entrou resolutamente em uma civilização mundial. Mas, até o presente, ele soube

⁶As duas publicações foram dirigidas por Maurice Olender. O livro **L’anthropologie face aux problèmes du monde moderne** é dividido pelos seguintes capítulos: 1) La fin de la suprématie culturelle de l’Occident; 2) Trois grands problèmes contemporains: la sexualité, le développement économique et la pensée mythique; 3) Reconnaissance de la diversité culturelle: ce que nous apprend la civilisation japonaise. Segundo Olender, nesse livro, “Lévi-Strauss se vale livremente de seus escritos. Ele relê, assim, alguns textos que os tornaram célebre, retomando as principais questões que não cessaram de obsedá-lo, notadamente as relações entre ‘raça’, história e cultura” (p.9). **L’autre face de la lune. Écrits sur le Japon**, com prefácio de Junzo Kawada, é o composto pelos seguintes textos: La place de la culture japonaise dans le monde (1990); La face cachée de la lune (1979); Le lièvre blanc d’Inaba (2002); Hérodote en mer de Chine (1987); Sengai. L’art de s’accommoder du monde (1994); Apprivoiser l’étrangéité (1998); La danse impudique de Ame no Uzume (2001); Un Tôkyô inconnu (2001); Entretien avec Junzo Kawada (1993).

fazê-lo sem renunciar às suas características específicas”⁷. É como se o Japão ocupasse o lugar de um termo médio, uma espécie de síntese das características mais evidentes que distinguiriam as sociedades quentes das frias. A sociedade japonesa teria conseguido conquistar algo que sempre faltaria às sociedades ocidentais: um nível *optimum* de equilíbrio social. Ela teria conseguido encontrar uma solução satisfatória para as contradições inerentes à vida social do homem moderno porque saberia associar costumes tradicionais às transformações técnicas e científicas, o que indicaria uma fidelidade profunda ao passado e uma abertura para a mudança. Funcionando segundo um duplo ritmo de abertura e fechamento para a história, o Japão seria o exemplo vivo de que uma sociedade poderia ser o cenário de encontros contínuos e misturas, sem que sua especificidade fosse comprometida:

Levando em conta a diversidade dos elementos que, em tempos muito antigos, devem ter concorrido para formar um tipo étnico, uma língua e uma cultura relativamente homogênea, o Japão aparece primeiro como um lugar de encontros e misturas; mas sua posição geográfica na extremidade oriental do Velho Continente, seu isolamento intermitente, lhe permitiu funcionar como um filtro ou, caso se prefira, um alambique destilando uma essência mais rara e mais sutil do que as substâncias derruídas pelas correntes da história, as quais viriam se combinar a ela.⁸

Essa admiração de Lévi-Strauss pela civilização japonesa parece estar relacionada a uma antiga hipótese, feita em **O campo da antropologia** (1960), sobre quais deveriam ser as condições para que as sociedades conquistem o seu equilíbrio:

Se fosse esperado do antropólogo – Deus não o permita – que profetizasse sobre o futuro da humanidade, certamente ele não o conceberia como uma prolongação ou uma ultrapassagem das formas atuais, mas antes, pelo modelo de uma integração, unificando progressivamente os caracteres próprios das sociedades quentes e das sociedades frias⁹.

A descoberta do Japão teve, então, o impacto de uma comprovação. A síntese, anteriormente idealizada, dos caracteres próprios das sociedades quentes e das frias para

⁷ Lévi-Strauss, C. Reconnaissance de la diversité culturelle : ce que nous apprend la civilisation japonaise. In: Lévi-Strauss, C. L’anthropologie face aux problèmes du monde moderne. Paris : Éditions du Seuil, avril 2011, p.143.

⁸ Lévi-Strauss, C. La place de la culture japonaise dans le monde. In : Lévi-Strauss, C. L’autre face de la lune. Écrits sur le Japon. Paris : Éditions du Seuil, avril 2011, p.31.

⁹ Lévi-Strauss, C. O campo da antropologia. In: Lévi-Strauss, C. Antropologia estrutural dois. Trad. Tania Jatobá. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, p.37.

que as sociedades contemporâneas tivessem um futuro menos sombrio já teria sido realizada pela civilização japonesa há milênios. O Japão aparece nos textos de Lévi-Strauss como uma civilização ímpar, pois possuiria características particulares na música, nas artes gráficas e na culinária que não poderiam ser comparadas às de nenhuma outra sociedade¹⁰. Em **La face cachée de la lune** (1979), Lévi-Strauss admite que conhecer esse país exótico do Extremo-Oriente provocou uma verdadeira virada em seu pensamento e em sua vida¹¹.

Lévi-Strauss esperava apreender a cultura japonesa pelo que chamou de sua dupla manifestação, isto é, pela engenhosidade do espírito japonês em oscilar entre posições extremas, sem escolher ou excluir nenhuma delas. Essa característica do espírito japonês seria, também, a expressão de uma visão de mundo que recusaria todo o tipo de divisão ou exclusão. O espírito japonês teria desenvolvido a arte de oscilar entre extremos para se emancipar do dualismo e, assim, alcançar um estado em que as oposições deixariam de ter sentido¹².

Essa faceta da cultura japonesa teria se materializado, também, em uma solução original para o crescimento demográfico. Segundo Lévi-Strauss, para o maior problema enfrentado nos tempos atuais pela humanidade – o fato de que “em um século, a população mundial tenha passado de menos de dois bilhões de indivíduos para seis bilhões”¹³ –, a civilização japonesa teria sabido dar uma solução original ao fazer “coexistir, sobre seu território, regiões costeiras tão densamente povoadas, que formam uma sucessão ininterrupta de cidades, e um interior montanhoso inabitado, ou quase”. Essa oposição entre litoral e interior seria, também, aquela existente entre “dois universos mentais, o da ciência, da indústria e do comércio”, e um outro, “que continuaria a se guiar por crenças vindas do fundo dos tempos”.

Sociedades centrífugas e sociedades centrípetas

Lévi-Strauss entende que as sociedades japonesa e francesa podem ser comparadas como se fossem dois termos extremos de uma série de transformações.

¹⁰ Lévi-Strauss, C. *La face cachée de la lune*, p.68.

¹¹ Lévi-Strauss, C. *La face cachée de la lune*, p.58.

¹² Para consultar os argumentos de Lévi-Strauss sobre a aptidão da cultura japonesa de oscilar entre posições extremas ver o texto: Lévi-Strauss, C. *La place de la culture japonaise dans le monde*, p.34. Sobre o esforço da cultura japonesa para se libertar do dualismo, examinar o texto Lévi-Strauss, C. *Sengai. L'art de s'accommoder du monde*, p.113-123.

¹³ Lévi-Strauss, C. *Un Tôkyô inconnu*, p. 153.

Essas relações de simetria invertida poderiam ser verificadas tanto no plano da vida social, cultural e mental dessas duas civilizações quanto no plano geográfico, uma vez que o Japão ocupa a orla oriental do continente euroasiático, e a França, a orla ocidental. Segundo o autor, os dois países parecem “voltar as costas um para o outro, nos dois extremos de um imenso território povoado há milênios, e onde os homens, as ideias não pararam de circular”¹⁴.

Em **La face cachée de la lune** (1979), Lévi-Strauss lembra que, por ocasião de sua primeira viagem ao Japão, no ano de 1977, o tema de pesquisa do Laboratório de Antropologia Social era a noção de trabalho. Em muitas das sociedades estudadas pelos antropólogos, era possível constatar a inexistência da palavra trabalho e, quando esta existia, não coincidia necessariamente com o uso que dela faziam as sociedades ocidentais. A pesquisa tinha o objetivo de entender as maneiras pelas quais diferentes civilizações concebiam ou nomeavam o trabalho manual e o trabalho intelectual, o trabalho agrícola ou o trabalho artesanal, sedentário ou ambulante, masculino ou feminino. Para tanto, seria preciso entender as relações implícitas estabelecidas por cada sociedade entre natureza e trabalho. Lévi-Strauss queria aproveitar sua primeira viagem ao Japão para estudar como os japoneses concebiam o trabalho, ou, se fosse o caso, porque o ignoravam. A viagem foi inteiramente organizada em função desse objetivo. Ele queria conhecer trabalhadores e artesãos que estivessem nos cantos mais escondidos do país, afastados dos grandes centros urbanos. Em lugarejos como Kanazawa, Wajima, Takayama, Okayama e nas ilhas Oki, Lévi-Strauss encontrou doceiros e fermentadores de saquê, oleiros, tecelões, tintureiros e pintores de quimonos, ourives, escultores de madeira, envernizadores e decoradores com diversas técnicas, carpinteiros, músicos tradicionais.

Segundo a interpretação de Lévi-Strauss, as sociedades ocidentais atribuiriam um caráter inteiramente ativo à ação do homem e passivo à ação da natureza (que estaria à sua disposição para ser explorada); já no caso da sociedade japonesa, a relação entre o homem e a natureza assumiria o significado de uma verdadeira cooperação. Lévi-Strauss observa, inclusive, que a característica própria do espírito japonês – a abertura para o mundo combinada à fé em seus valores – estaria relacionada ao modo como esse povo entende o trabalho. Para os japoneses, o trabalho não seria a ação do homem sobre uma matéria inerte, mas a manifestação de uma relação de intimidade

¹⁴ Lévi-Strauss, C. ; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.131.

entre o homem e a natureza. Mas, em **Un Tôkyô inconnu** (2001), Lévi-Strauss acrescenta que a relação estabelecida pelos japoneses com a natureza não seria, ao contrário do que todo estrangeiro ocidental poderia supor, sempre sinônimo de respeito por essa última:

A relação do homem com a natureza que, pensando no Japão antes de encontrá-lo, eu havia idealizado um pouco, me reservava outras surpresas. Viajando pelo país, percebi que o culto às belezas naturais que ilustram, aos olhos do Ocidente, vossos maravilhosos jardins, o amor pelas cerejas em flor, a arte floral, e mesmo a cozinha, poderia se combinar com uma extrema brutalidade em relação ao meio natural¹⁵.

Os japoneses seriam capazes de dedicar um amor e respeito profundo à natureza ao que mesmo em que agiriam com brutalidade contra ela, devastando o meio ambiente, a exemplo das perversas pescas à baleia. Por não se verem a uma distância intransponível da natureza, os japoneses se sentiriam à vontade para priorizar ora a natureza, ora o próprio homem. O japonês não se sentiria constrangido em sacrificar, caso fosse preciso, a natureza pelas suas próprias necessidades, pois o domínio humano e o domínio natural cumpririam uma relação de estreita solidariedade¹⁶.

Em entrevista concedida a Junzo Kawada para a televisão nacional do Japão (NHK) em 1993, Lévi-Strauss pondera que a ilusão ocidental sobre o modo como os japoneses entendem a natureza seria, em certo sentido, justificável. Os japoneses teriam mostrado ao Ocidente como se servir de elementos inteiramente naturais como matéria-prima para criar uma arte, a exemplo do que seria feito com o *ikebana* e com os jardins japoneses¹⁷. O que o observador ocidental entenderia como sendo o amor dos japoneses pela natureza, poderia ser mais bem explicado pelo modo como estes últimos cuidam de seus jardins. Na maioria das vilas japonesas, como Lévi-Strauss observara em Chiran, cada casa conserva um pequeno e belo jardim, “mas um pequeno jardim de um luxo e de um refinamento que, ao passar de uma casa a outra, formam uma grande diversidade”¹⁸. Os jardins não se distinguiriam uns dos outros no conjunto imparcial da paisagem que os totalizaria, mas serviriam, especialmente, para distinguir os proprietários de cada casa: “como se cada proprietário, com sua personalidade própria,

¹⁵ Lévi-Strauss, C. Place de la culture japonaise dans le monde, p.153.

¹⁶ Lévi-Strauss, C. Un Tôkyô inconnu, p.153.

¹⁷ Lévi-Strauss, C ; Kawada, J. Entretien avec Junzo Kawada, p.171.

¹⁸ Lévi-Strauss, C ; Kawada, J. Entretien avec Junzo Kawada, p.171.

quisesse criar, a partir de elementos naturais, uma obra original que o distinguiria de seu vizinho, tal como a obra de um grande pintor pode distingui-lo de um outro”. A natureza seria um ingrediente importante da vida social japonesa; essa comunhão, essa não-fragmentação entre homem e natureza apareceria em toda a dinâmica da vida em sociedade.

Assim, por meio da relação com a natureza e com o trabalho, Lévi-Strauss observa, nos traços mais elementares da vida cotidiana japonesa, relações de simetria invertida com o Ocidente: “durante minha estadia, fiquei impressionado com o fato de o artesão japonês cortar ou lixar no sentido inverso do nosso: de longe para perto, do objeto para o sujeito” ¹⁹. As interpretações acerca das singularidades da cultura japonesa, detectadas nas atividades mais simples de sua vida cotidiana, a exemplo do manuseio de uma faca ou de outros objetos em trabalhos de marcenaria e tecelagem, são transferidas, nas análises de Lévi-Strauss, para o plano do pensamento japonês. A relação dos japoneses com os objetos e com a natureza serve de substrato para Lévi-Strauss analisar a sua filosofia do sujeito.

Tal como o artesão que corta a matéria que irá esculpir de longe para perto, do objeto em direção a si, é como se o pensamento japonês colocasse “o sujeito no final da corrida” ²⁰. O sujeito, no pensamento japonês, seria “o resultado da maneira pela qual os grupos sociais e profissionais se pensam uns em relação aos outros”. Ele encontraria sua realidade “no limiar onde todas as suas causas aparecem refletidas”. Essa maneira de conceber o sujeito por meio do que está fora dele, situá-lo no final de um longo percurso, não no início de todo e qualquer processo, como fazem os ocidentais, investe o pensamento japonês do que Lévi-Strauss chamou de uma característica centrípeta: “a mesma tendência profunda de se definir pelo exterior, em função do lugar que ocupa em uma família, um grupo social, um meio geográfico determinados, e, mais geralmente, no país e na sociedade” ²¹. Se a cultura japonesa imaginaria que o sujeito se constitui por um movimento centrípeta, o movimento que melhor representaria a elaboração do sujeito no pensamento ocidental só poderia ser, para Lévi-Strauss, o centrífugo. Os ocidentais acreditariam que o sujeito seria o criador e gerador de todo e qualquer acontecimento.

¹⁹ Lévi-Strauss, C. *La face cachée de la lune*, p. 74.

²⁰ Lévi-Strauss, C. *La place de la culture japonaise dans le monde*, p.51.

²¹ Lévi-Strauss, C. *La place de la culture japonaise dans le monde*, p.52.

Para explicar a relação de simetria invertida entre o Japão e o Ocidente, Lévi-Strauss aciona a distinção teórica entre sociedades centrífugas e sociedades centrípetas em quase todos os textos que analisam a cultura japonesa:

Em domínios tão variados quanto os da língua falada, das técnicas artesanais, das preparações culinárias, da história das ideias, (...) uma diferença, ou, mais exatamente, um sistema de diferenças invariantes se manifesta em um nível profundo entre o que, para simplificar, eu chamei de a alma ocidental e a alma japonesa. Podemos resumir essa diferença pela oposição entre um movimento centrípeto e um movimento centrífugo. Esse esquema servirá ao antropólogo de hipótese de trabalho para tentar compreender melhor a relação entre as duas civilizações²².

Apesar de introduzir a distinção teórica entre sociedades centrífugas e sociedades centrípetas para elucidar os princípios de diferenciação entre as sociedades ocidentais e a sociedade japonesa, Lévi-Strauss também se esforça para destacar supostas semelhanças entre a produção intelectual japonesa e a francesa, na tentativa de extinguir toda a sorte de falsos exotismos em relação ao Japão. O antropólogo parte do período Heian²³ (794 a 1185), que seria concebido, pelos próprios japoneses, como a referência mais relevante de sua história. Em **La face cachée de la lune** (1979), o livro **Genji Monogatari**, romance escrito no século XI, durante o período Heian, inaugura as interpretações de Lévi-Strauss acerca das afinidades entre obras escritas em ambientes tão desiguais quanto o Japão e a França. Segundo Lévi-Strauss, o **Genji** seria uma admirável fonte de pesquisa para todo etnólogo, pois suas histórias versariam sobre o papel do parentesco materno, sobre a psicologia do casamento entre primos cruzados e uma variedade de outros assuntos preciosos para aqueles que se interessam pela vida das sociedades do passado. Apesar de conter uma série de informações ou elaborações valiosas, oriundas de um período tão longínquo da história do Japão, o **Genji Monogatari**, “livro longo, lento, imbricado, onde as ações são todas nuançadas”, Lévi-Strauss lembra uma importante referência de sua própria cultura: trata-se de **A nova Heloísa** (1761), de Rousseau. Para Lévi-Strauss, poder-se-ia introduzir uma

²² Lévi-Strauss, C. La fin de la suprématie culturelle de l'Occident, p.38-39.

²³ O período recebeu o nome da capital da época, Heian-kyo, a atual Kyoto. Foi o período da história japonesa em que o budismo, o taoísmo e outras influências chinesas atingiram o seu máximo. O período Heian também é considerado o pico da corte imperial japonesa e é marcado por sua arte, especialmente poesia e literatura. Heian significa "paz e tranquilidade" em japonês.

comparação entre esses dois clássicos da cultura japonesa e francesa, mesmo que tenham aparecido em lugares e tempos tão distantes um do outro:

Tanto em **Genji** quanto em Rousseau, em vários séculos de distância, reconheço uma relação de autor com seus personagens que, no Ocidente, se manifestará muito mais tarde, em Dostoiévski e em Conrad, por exemplo. Refiro-me à ideia de uma psicologia fantástica, de uma opacidade dos recursos humanos, que apenas é possível de se apreender através de suas manifestações externas e de seus resultados, sem jamais ser a medida para se compreender as operações psicológicas verdadeiras que se desenvolve na cabeça das personagens, e que, ao mesmo tempo, oferece o sentimento de que se está diante da própria verdade, de que são as coisas que podem acontecer e que acontecem, efetivamente, na realidade²⁴.

Para o antropólogo estruturalista, esses dois ícones da cultura oriental e ocidental, o **Genji** e **A Nova Heloísa**, representam uma espécie de literatura de vanguarda surgida no Japão e na França em contextos muito diferentes. Esses dois livros se aproximariam da técnica da literatura fantástica, consolidada no Ocidente apenas a partir do século XIX, quando os escritos de Dostoiévski ganharam a cena na Europa e os autores passam a se interrogar sobre mistério que constitui a psicologia humana. Na verdade, Lévi-Strauss acredita que teria ocorrido no Japão, no período Heian, uma espécie de antecipação do que fora desenvolvido na literatura e nas artes europeias cerca de seis séculos mais tarde. Os gêneros literários japoneses, elaborados entre os séculos XI e XIII, teriam combinado fatos arcaicos a refinamento, sutileza e sensibilidade. Essa estética teria aparecido na produção europeia apenas nos séculos XVIII, XIX e XX. Os franceses teriam precisado esperar por Chateaubriand e seu **Memórias de Além-Túmulo** (1848-1850) para conhecer a melancolia e o lirismo memorialísticos correntes na literatura japonesa do século XI, verificados pela profundidade psicológica e pela sutileza de **Genji Monogatari**.

A Europa que assistia a virada do século XIX para o XX se interessava cada vez mais pelas artes primitivas. O fascínio exercido pela “arte do imperfeito”, uma estética que associa refinamento e gosto pelas matérias brutas, teria afetado os europeus desde a metade do XIX. Em **Reconnaissance de la diversité culturelle: ce que nous apprend la civilisation japonaise** (1986), Lévi-Strauss sublinha que, no Japão, um interesse semelhante remonta ao século XVI, quando os estetas japoneses teriam manifestado um

²⁴ Lévi-Strauss, C. La face cachée de la lune, p.63-64.

grande interesse pela cerâmica rústica, obras de humildes camponeses coreanos. Desde então, os japoneses teriam cultivado o gosto pelos materiais “conservados em estado bruto, as texturas rugosas, os acidentes de fabricação, as formas irregulares ou assimétricas”²⁵. Seriam essas as características da “arte do imperfeito”, uma estética classificada dessa maneira pelo teórico Yanagi Soetsu. Lévi-Strauss, apoiado em Soetsu, acrescenta: “essa ‘arte do imperfeito’, produzida sem intenção consciente por seus primeiros autores, iria inspirar o Japão a produzir a cerâmica *raku*, as simplificações audaciosas de um mestre ceramista como Koetsu e, no plano gráfico e plástico, a obra de pintores e decoradores como Sotatsu e Korin”²⁶.

O gosto pela matéria bruta e pelas obras inacabadas, um dos aspectos da arte do imperfeito japonesa, teria se espalhado pelo Ocidente somente na segunda metade do século XIX, para “evoluir sua sensibilidade estética”²⁷. Graças a esse fenômeno, a curiosidade europeia teria aumentado progressivamente, até incluir as artes ditas primitivas em suas reflexões e seu modo de execução. O que a Europa ocidental considera, na história de sua arte, movimentos de vanguarda da virada do século XIX para o XX – especialmente a atenção dedicada por pintores, escritores, e músicos às artes primitivas – seriam a retomada de problemas antigos, proporcionada pelo contato de artistas europeus do século XIX com a estética japonesa.

Essa apreciação de Lévi-Strauss está apoiada em sua concepção continuísta da história das artes e das ciências, o que quer dizer que, para ele, as reflexões artísticas e científicas não rompem com o seu passado, mas reapropriam-se periodicamente dele. Em **De perto e de longe** (1988) o antropólogo estruturalista explicita o seu ponto de vista, se delimitando de uma tradição de pensamento que apreende o desenvolvimento das artes e das ciências pela ruptura: “contrariamente à tese proposta por Foucault em *As palavras e as coisas* – a de uma ruptura radical entre *epistêmes* – percebo na ciência contemporânea um esforço para recuperar as etapas arcaicas de seu desenvolvimento, para integrar antiquíssimas sabedorias à sua visão do mundo”²⁸. Para Lévi-Strauss, as ideias e os gostos não poderiam ser considerados como a expressão de um desenvolvimento único e contínuo, sem lugar para a possibilidade de um retorno ao passado. O que tomamos por um progresso audacioso, muitas vezes seria, na verdade, um regresso ao ponto de partida.

²⁵ Lévi-Strauss, C. *Reconnaissance de la diversité culturelle*, p.136.

²⁶ Lévi-Strauss, C. *Reconnaissance de la diversité culturelle*, p.137, grifos do autor.

²⁷ Lévi-Strauss, C. *Reconnaissance de la diversité culturelle*, p.137.

²⁸ Lévi-Strauss, C ; Eribon, D. *De perto e de longe*, p.160, grifos do autor/editor.

Assim, graças à sua concepção continuísta a respeito da história das artes e das ideias, Lévi-Strauss pôde afirmar que a admiração dos artistas ocidentais do século XIX e XX pelas artes primitivas foi preparada pelo contato destes últimos com a arte japonesa. Mas, ele acrescenta em **Sengai. L'art de s'accommoder du monde** (1994), depois de terem passado por essa espécie de “japonismo”, os artistas ocidentais teriam manifestado seu gosto pela arte do imperfeito por meio de um interesse cada vez maior pelas “artes africanas e da Oceania, pelos objetos populares, a arte bruta e, sob um outro aspecto, os *ready-made*”²⁹.

As relações de simetria invertida entre Japão e França poderiam, ainda, ser verificadas em fatos da história mais recente dessas duas sociedades, quando de suas respectivas entradas para o mundo moderno. Em **La face cachée de la lune** (1979), Lévi-Strauss compara os acontecimentos da Revolução Francesa, no século XVIII, com o que se passou no Japão da era Meiji, no século XIX. Mas, nesse caso, seria a vez da França desempenhar o papel de vanguarda nos acontecimentos que teriam modificado a vida política de ambos os povos:

Pois Meiji marca a transformação, a passagem do feudalismo (sem empregar a palavra em um sentido rigoroso) ao capitalismo, enquanto a Revolução Francesa provocou a destruição simultânea do feudalismo agonizante e do capitalismo nascente por uma burguesia de burocratas e de camponeses ávidos por uma pequena propriedade. Contudo, se, na França, a revolução foi feita também pelo alto, pelo rei, em vez de ter sido feita contra ele – desguarnecendo a nobreza dos privilégios herdados do feudalismo, mas lhe deixando com sua riqueza –, talvez isso tenha permitido o avanço da grande empresa, na qual apenas a nobreza havia começado a se aventurar³⁰.

Na perspectiva de Lévi-Strauss, a França do século XVIII e o Japão do XIX estariam confrontados ao mesmo problema: a integração do povo à comunidade nacional. Contudo, na França, “uma burguesia de advogados e de burocratas, aliados a um campesinato ávido por uma pequena propriedade, teria feito uma revolução para,

²⁹ Lévi-Strauss, C. *Sengai. L'art de s'accommoder du monde*, p.113, grifo do autor. Esse mesmo argumento foi utilizado para explicar o gosto dos pintores Impressionistas pela arte primitiva no texto *Place de la culture japonaise dans le monde* (1990): “Não esqueçamos, enfim, que o ‘japonismo’ que inspirou os Impressionistas e mais geralmente a arte europeia na segunda metade do século XIX, nasceu na França; e que já no começo do presente século a descoberta, francesa também, das artes selvagens ou primitivas não teria talvez se produzido se os amadores e artistas franceses não tivessem aprendido com o Japão o gosto pelas matérias deixadas em estado bruto, as texturas rugosas, as formas irregulares ou assimétricas (...)”, p.47.

³⁰ Lévi-Strauss, C. *La face cachée de la lune*, p. 75.

simultaneamente, abolir privilégios antiquados e reprimir um capitalismo nascente”³¹. Já o Japão teria feito uma restauração “que capitalizaria sobre o passado, ao invés de destruí-lo”. Esse país insular teria podido colocar a serviço da nova ordem “recursos humanos plenamente disponíveis”, pois todo o aparelho de representações simbólicas que remontavam “aos tempos da produção pré-rizícola” já teria sido integrado pela produção rizícola. No Ocidente, os estilos de vida e os modos de produção se sucederiam, ao passo que, no Japão, eles coexistiriam.

Para Lévi-Strauss, o Japão teria conseguido encontrar um equilíbrio entre a fidelidade ao passado e as transformações promovidas pelas ciências, técnicas e pela história. Essa atitude, própria do espírito japonês, dever-se-ia a um conjunto de circunstâncias: o Japão teria entrado nos tempos modernos por meio de uma restauração, não por uma revolução. Seus valores tradicionais teriam sido, assim, protegidos da ruína. Mas ele também deveria seu equilíbrio a uma população que restou muito tempo disponível, “protegida do espírito crítico e do espírito de sistema dos quais os excessos contraditórios minaram a civilização ocidental”³². Para Lévi-Strauss, o Japão seria, em resumo, um exemplo vivo por meio do qual a humanidade poderia meditar.

2. O Japão e a América, a Europa em contraponto

Em **Sengai. L’art de s’accommoder du monde** (1994), Lévi-Strauss delimita o pensamento ocidental do pensamento budista. Sengai (1750-1837) foi um monge da escola Rinzai, uma das três principais escolas de budismo do Japão. Pintor, calígrafo e ceramista, Sengai, por pertencer ao zen, se situa na filiação espiritual “dos mestres da cerimônia do chá que, desde o século XVI, procuravam na Coreia e na China os utensílios mais grosseiros e mais humildes”³³ para deles fazer uso, a exemplo de potes para arroz fabricados por artesões de pequenas vilas. Por terem sido produzidos sem habilidade manual e sem pretensões estéticas, esses utensílios assumiriam, aos olhos dos mestres da cerimônia do chá, um valor inestimável. Mas essa valorização feita pelos monges budistas dos utensílios rústicos, com a aparência inacabada, não ganhariam o mesmo significado que poderiam adquirir para os estetas ocidentais. Se, para os últimos,

³¹ Lévi-Strauss, C. *Reconnaissance de la diversité culturelle: ce que nous apprend la civilisation japonaise*, p.145.

³² Lévi-Strauss, C. *Un Tôkyô inconnu*, p. 155-156.

³³ Lévi-Strauss, C. *Sengai. L’art de s’accommoder du monde*, p.113.

o culto dos objetos primitivos seria uma espécie de reencontro com a liberdade do gesto criador, anterior às regras convencionais, para os monges budistas, ao contrário, a valorização dos objetos primitivos estaria relacionada ao esforço da filosofia zen para se libertar do dualismo do mundo, para chegar a uma situação em que não existiriam mais oposições. Esse seria um meio de alcançar um estado chamado pelo budismo de “Assim Ser”, estado “anterior a todas as distinções, impossível de definir, senão pelo fato de ser assim”³⁴.

Para o zen, a conquista da beleza não deveria passar pela eliminação do que restaria feio, malfeito, disforme. Negligência e elegância se confundiriam. Ao misturar caligrafia, desenho e pintura, a arte de Sengai resultaria em “um encontro imprevisto entre a realidade e um gesto”:

A obra não imita um modelo. Ela celebra a coincidência, melhor dizendo, a fusão, de dois fenômenos transitórios: uma forma, uma expressão ou uma atitude, e o movimento dado ao pincel. A seu modo, a pintura zen exprime a essência do pensamento budista, o qual recusa toda a realidade permanente dos seres e das coisas, e aspira pelo Despertar de um estado em que as distinções entre a existência e a não-existência, a vida e a morte, o vazio e a plenitude, o eu e o outro, o belo e o feio sejam abolidas; em virtude dos mesmos princípios, todos os meios são válidos para alcançar esse estado: o zen não estabelece nenhuma hierarquia de valores entre a meditação transcendental, o jogo de palavras e a piada, ou a chacota³⁵.

Assim, de acordo com Lévi-Strauss, não haveria nada de contraditório no fato dos desenhos de Sengai, um pintor religioso, explorarem também o humor. A literatura zen “abunda em historietas cômicas”, as mesmas evocadas em sua pintura. Lévi-Strauss lembra que o zen, em seu conjunto, afirma que a tradição, a doutrina e os textos sagrados são sem valor. Segundo o próprio Sengai, “lê-los [os textos sagrados] é tão vão quanto tentar suprimir a poeira por meio de um espanador”. Para o zen, comenta o antropólogo estruturalista, “as únicas coisas que contam são a vida interior e o exercício da meditação”. A linha Rinzai, a qual pertence Sengai, representaria a forma extrema dessas práticas, pois teria excluído “toda comunicação entre o mestre e o discípulo, salvo pelos gritos inarticulados, as interjeições destituídas de sentido e as brutalidades:

³⁴ Lévi-Strauss, C. Sengai. *L’art de s’accommoder du monde*, p.114.

³⁵ Lévi-Strauss, C. Sengai. *L’art de s’accommoder du monde*, p.115.

golpes de bastão e soco inglês, que visam romper o equilíbrio psíquico do discípulo e mergulhá-lo em um caos mental no qual, como por um *clic*, jorrará a iluminação”³⁶.

O zen exploraria a natureza transitória do mundo, a imprevisibilidade dos seres e das coisas. Essa concepção marcaria, ainda, a diferença entre o espírito ocidental e o budismo. Se, para o primeiro, investigador de sua natureza, “não existe questão para a qual não se deva ou não se possa encontrar resposta”³⁷; o budismo oporia a essa suposta evidência a sua sabedoria. No pensamento budista, segundo Lévi-Strauss, “nenhuma questão saberia encontrar uma resposta, pois cada questão chama outra, nada possui uma natureza própria, as pretensas realidades do mundo são transitórias, elas se sucedem e se confundem sem que se possa captá-las nas tramas de uma definição”. Ao distinguir dessa maneira o pensamento budista do pensamento ocidental, o autor procura mostrar como a ideia da transitoriedade do mundo estaria presente na arte do monge Sengai:

Uma pintura de Sengai não pode, ela também, se dizer acabada. Cada uma expressa o curto momento que levou o pincel para fazer seu traço. A obra tem uma forma temporal mais do que uma forma espacial, tão pouco consistente, Sengai bem o sabe, que ele repete os temas em numerosos exemplares. Não existe praticamente nele obra isolada, mas séries, da mesma maneira que, para o budismo, a aparente individualidade de cada coisa ou ser se resolve em uma série (*samtâna*) de fenômenos psíquicos, biológicos ou físicos unidos a título precário, se sucedendo, misturando ou repetindo. Em uma tal arte, o quadro não existe, à maneira dos nossos, como um objeto: é qualquer coisa que chega e se apaga atrás de um outro quadro igualmente passageiro.³⁸

A arte de Sengai assumiria, então, uma expressão particular do pensamento budista japonês: “se o zen é uma prática da meditação que deve conduzir à sabedoria, e se essa sabedoria consiste em se libertar do mundo das aparências, em uma última etapa a sabedoria descobre que, prisioneira de outras ilusões, deve também desconfiar de si mesma”³⁹. Para Lévi-Strauss, o pensamento budista levaria a “esse conhecimento supremo de que tudo é não-conhecimento” libertando a sabedoria dela mesma. A filosofia budista nos instruiria ao apontar que nada possui um sentido e, justamente por essa razão, tudo poderia ganhar sentido se partilhássemos, como homens comuns, a

³⁶ Lévi-Strauss, C. Sengai. L’art de s’accommoder du monde, p.118.

³⁷ Lévi-Strauss, C. Sengai. L’art de s’accommoder du monde, p.120.

³⁸ Lévi-Strauss, C. Sengai. L’art de s’accommoder du monde, p.120, grifo do autor.

³⁹ Lévi-Strauss, C. Sengai. L’art de s’accommoder du monde, p.124.

existência com nossos contemporâneos. Do ceticismo de Sengai, Lévi-Strauss tira essa lição para o sábio se adaptar a um mundo vazio de sentido. Contradição insolúvel com a qual todo o homem comum se depara, mas que consegue superar ou conviver graças aos subterfúgios criados pela sociedade a que pertence. Nas sociedades frias, os mitos parecem ser o resultado do esforço humano para ultrapassar essa contradição. Já nas sociedades quentes, o homem recorre à história, pois ela permite que se estabeleça uma conexão entre o passado, o presente e o devir, dotando a existência coletiva e individual de sentido.

Pequeno teatro do mundo, a arte de Sengai ofereceria um quadro detalhado e precioso da vida social japonesa de seu tempo. Apesar da distância temporal que separa as pinturas de Sengai dos escritos de Montaigne, em particular os seus **Ensaio**s (1580-1595), Lévi-Strauss os considera comparáveis pela vivacidade e amplitude do pensamento de seus autores. Para o antropólogo estruturalista, o pensamento de Montaigne é provavelmente aquele que, no Ocidente, “oferece melhores pontos de contato com o budismo”⁴⁰. Ele amplia ainda mais essa comparação ao avaliar que o encontro entre Montaigne e Sengai atestaria a contribuição universal desses ensinamentos, nascidos em épocas diferentes, nas duas pontas do continente euroasiático. Por meio de uma atitude cética em relação a todas as crenças, recusando as aparências e a possibilidade de atingir uma verdade última, a arte de suportar o mundo de Segai e Montaigne encontraria “o estado que convém melhor ao sábio para viver serenamente entre os seus semelhantes”⁴¹.

Muitos comentadores da obra de Lévi-Strauss consideram que as referências constantes feitas a Montaigne, sobretudo nos textos escritos a partir dos anos 1980, significariam, de um lado, uma renúncia das suas antigas ambições científicas, e marcariam, de outro, sua atitude pessimista diante das condições de vida das sociedades contemporâneas. Essas interpretações geralmente são decorrentes de falas de Lévi-Strauss em entrevistas. Em **De perto e de longe** (1988), o antropólogo afirmara que cada vez mais se sentia “invadido pelo sentimento de que o cosmos e o lugar do homem no universo ultrapassam e ultrapassarão sempre a nossa compreensão”⁴². Já em **Entretien avec Junzo Kawada** (1993), Lévi-Strauss descartou a possibilidade de uma saída positiva para a humanidade, pois “cada vez mais a civilização ocidental se

⁴⁰ Lévi-Strauss, C. Sengai. *L'art de s'accommoder du monde*, p.125.

⁴¹ Lévi-Strauss, C. Sengai. *L'art de s'accommoder du monde*, p.126.

⁴² Lévi-Strauss, C ; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.16.

afastaria de um estado *optimum* da vida humana” onde deveria existir um “equilíbrio entre a necessária conservação das diferenças culturais e a imprescindível colaboração entre as culturas” ⁴³.

Na verdade, Montaigne serve a Lévi-Strauss como uma espécie de guia para sair das contradições que aparecem a todos aqueles que fazem recurso à razão para entender o outro. Essa contradição consiste no seguinte: “toda sociedade parece selvagem ou bárbara quando se julgam seus costumes pelo critério da razão”, mas, acrescenta o autor, “julgada por esse mesmo critério, nenhuma sociedade deveria parecer selvagem ou bárbara, pois que para todo costume recolocado em seu contexto um discurso bem conduzido poderá dar fundamento” ⁴⁴. Diante desse problema, os ocidentais desenvolveram duas perspectivas: uma que seria própria à filosofia das Luzes, ou seja, à “utopia de uma sociedade que teria, enfim, um embasamento racional”, e outra que desembocaria no relativismo cultural, ou seja, “na rejeição de qualquer critério absoluto de que uma cultura pudesse autorizar-se para julgar uma outra”. Para Lévi-Strauss, Montaigne navegaria entre essas duas possibilidades, “seguindo os conselhos da razão prática, se não especulativa: já que todos os costumes se equivalem, tanto no bom quanto no mau, a sabedoria aconselha a se conformar àqueles da sociedade em que nascemos e na qual continuamos a viver”. Essa moral impregnaria toda a obra de Montaigne, mas ela não o impediria de utilizar os dados etnográficos de que dispunha, costumes e crenças diversos vindos de relatos do Novo Mundo, para “legitimá-los a todos ou não lhes reconhecer senão um valor relativo”. Montaigne utilizaria esses dados de um modo bem mais radical do que seus contemporâneos. Ele servir-se-ia deles “para instruir o processo da própria razão”.

A ideologia bipartite ameríndia: a abertura para o outro

No penúltimo capítulo de **História de Lince** (1991), Lévi-Strauss faz uma releitura de Montaigne. Esse livro fecha o longo percurso do antropólogo estruturalista no domínio da análise dos mitos ameríndios. Para Emmanuel Désveaux, em **História de Lince** (1991), Lévi-Strauss parece retomar e questionar em cada um de seus registros o livro precedente, **A oleira ciumenta** (1985):

⁴³ Lévi-Strauss, C ; Kawada, J. Entretien avec Junzo Kawada, p.180.

⁴⁴ Lévi-Strauss, C. **História de Lince**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cia das Letras, 1993, p.192.

No que concerne a revelação da análise estrutural (o destaque para as estruturas míticas que – relembremos aqui, caso for necessário – são objetos puramente abstratos e, por consequência, inapreensíveis), *A oleira ciumenta* se ligaria principalmente a uma única entre elas, àquela que, para toda a América, remete à imagem de um mundo escalonado. *História de lince*, ao contrário, se interessa sobretudo pela mitologia de uma região restrita, a da costa Noroeste e seu interior. Todo argumento realiza um enquadramento das estruturas míticas distintas das quais a única mais englobante, a que trata da impossível gemealidade, possui uma indiscutível dimensão panamericana⁴⁵.

Escrito um ano antes dos quinhentos anos do Descobrimento da América, **História de Lince** (1991) seria “uma crítica radical lançada contra o espírito ocidental de conquista”⁴⁶. Retomando suas primeiras reflexões sobre as organizações dualistas, Lévi-Strauss reafirma que a gemealidade é impossível na “ideologia bipartite” das sociedades ameríndias. Isso quer dizer que, para os ameríndios, a dualidade não seria concebida como uma confrontação entre dois termos idênticos, mas como um desequilíbrio fundamental que torna possível a intervenção de outros termos.

Em **As organizações dualistas existem?** (1956), Lévi-Strauss havia proposto o abandono da ideia de que as sociedades indígenas estejam organizadas segundo um pensamento dualista. Pois, de acordo com ele, o estudo das organizações ditas dualistas revela “tantas anomalias e contradições, em relação à teoria vigente, que seria interessante abandonar esta última e tratar as formas aparentes de dualismo como distorções superficiais de estruturas cuja natureza real é outra, e muito mais complicada”⁴⁷. Apesar das anomalias decorrentes da interpretação dualista sobre as instituições indígenas – divisões entre o sexo (masculino/feminino), das terras das aldeias (entre duas metades), ou das regras de casamento (trocas restritas) – não terem passado despercebidas aos inventores da teoria dualista (Rivers e sua escola), essas contradições não os incomodariam. Isso porque eles concebiam as organizações dualistas como “produtos históricos da união entre populações diferentes pela raça, pela cultura, ou simplesmente pela força. Em tal concepção, as estruturas sociais consideradas podiam ser ao mesmo tempo dualistas e assimétricas; deveriam sê-lo, até”.

⁴⁵ Désveaux, E. De Rousseau à Montaigne ou l’itinéraire de la mélancolie. In: Désveaux, E. **Au-delà du structuralisme. Six méditations sur Claude Lévi-Strauss**. Paris : Editons Complexe, 2008, p.34.

⁴⁶ Debaene, V; Keck, F. **Claude Lévi-Strauss. L’homme au regard éloigné**, p.104.

⁴⁷ Lévi-Strauss, C. As organizações dualistas existem? In: Lévi-Strauss, C. **Antropologia estrutural**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008, p.177.

Lévi-Strauss avalia que os trabalhos de Marcel Mauss, Radcliffe-Brown e Malinowski teriam revolucionado a teoria etnológica, depois que substituíram a interpretação histórica da escola de Rivers por uma outra, “de natureza psicossociológica, fundada na noção de reciprocidade”⁴⁸. Mas, à medida que esses mestres foram fazendo escola, os fenômenos de assimetria, detectados pela concepção dualista, “foram sendo relegados ao segundo plano, porque não se encaixavam bem na nova perspectiva”, até chegar ao ponto em que a desigualdade entre as metades eram entendidas como uma irregularidade do sistema, não como um fenômeno que mereceria ser estudado.

Lévi-Strauss não questiona a validade da teoria da reciprocidade, mas afirma ser necessário elaborar uma teoria etnológica que explique por qual razão, nas instituições indígenas, existem formas binárias combinadas com formas ternárias. Dito de outro modo, ele quer saber por que, no campo das oposições dos termos de relações assimétricas, existem também termos, evidentes ou não, que dissolvem essas aparentes oposições. Assim, a oposição entre as metades, segundo Lévi-Strauss, exprimiria uma dialética mais sutil, ignorada pela escola de Rivers, pois esta se ateriam apenas ao fenômeno da assimetria. Mas ela seria ignorada, também, pelos mestres da teoria da reciprocidade, pois estes reteriam das relações dualistas apenas aquilo que aponta para a simetria. As antíteses do pensamento indígena exprimiriam, na verdade, um dualismo que remeteria a duas categorias diferentes: umas realmente e outras falsamente simétricas.

A oposição que notamos na Melanésia e na América do Sul, entre alimento cozido e alimento cru (bem como, aliás, a que lhe é sempre paralela, entre casamento e celibato) implica uma assimetria do mesmo tipo entre estado e processo, estabilidade e mudança, identidade e transformação. Vemos, assim, que as antíteses que servem para exprimir o dualismo pertencem a duas categorias diferentes, algumas verdadeiramente, outras falsamente simétricas. Estas últimas são na verdade tríades, disfarçadas de díades graças ao subterfúgio lógico que consiste em tratar como dois termos homólogos um conjunto formado realmente por um pólo e um eixo, que não são objetos de mesma natureza⁴⁹.

As relações de oposição elaboradas pelos indígenas tocam em uma questão fundamental, perseguida por Lévi-Strauss em toda a sua obra, especialmente nas suas

⁴⁸ Lévi-Strauss, C. As organizações dualistas existem?, p.177.

⁴⁹ Lévi-Strauss, C. As organizações dualistas existem?, p.169.

análises dos mitos. Ela diz respeito à combinação das formas binárias com as formas ternárias processada pelo pensamento indígena e, mais amplamente, leva à pergunta: de que maneira o pensamento selvagem opera a passagem do dualismo para o triadismo? Sem tirar desse problema uma conclusão final, em **As organizações dualistas existem?** (1956), Lévi-Strauss indica uma direção para a investigação. A hipótese geral é a de que “o triadismo e o dualismo são indissociáveis, porque o segundo nunca é concebido como tal, mas apenas como forma limite do primeiro”⁵⁰. Para ilustrar essa hipótese, Lévi-Strauss recorre ao princípio fundamental de seu primeiro livro, **As estruturas elementares do parentesco** (1949). Nele, Lévi-Strauss considerava que toda a variedade de sistemas de casamento poderia ser reduzida a duas estruturas básicas da troca: a troca restrita e a troca generalizada⁵¹. No primeiro caso, “a troca seria possível unicamente entre grupos de razão 2”, e, no segundo, seria “compatível com um número qualquer de grupos”⁵². Sete anos depois do aparecimento de **As estruturas elementares do parentesco** (1949), Lévi-Strauss ponderou que a distinção entre troca restrita e troca generalizada seria um pouco ingênua, pois estaria próxima demais das classificações indígenas:

De um ponto de vista lógico, é ao mesmo tempo mais razoável e mais econômico tratar a troca restrita como um caso particular da troca generalizada. Se as observações apresentadas neste estudo forem confirmadas por outros exemplos, talvez sejamos até levados a concluir que mesmo esse caso particular jamais é completamente realizado na prática, a não ser na forma de uma racionalização imperfeita de sistemas que são irredutíveis a um dualismo sob a aparência do qual tentam em vão se representar⁵³.

Existiriam, na verdade, duas formas por meio das quais o dualismo se manifestaria. De um lado, o dualismo se apresentaria sob uma forma chamada pelo antropólogo estruturalista de diametral, resultante de “uma dicotomia simétrica e equilibrada entre grupos sociais, aspectos do mundo físico e atributos morais ou

⁵⁰ Lévi-Strauss, C. *As organizações dualistas existem?*, p.166.

⁵¹ Marcio Goldman resume da seguinte maneira a distinção entre troca restrita e troca generalizada: “*grosso modo*, posso dar minha irmã para alguém se casar e receber sua irmã para eu me casar; ou posso dar minha irmã para alguém, que dá sua irmã para alguém que dá sua irmã para alguém, até que alguém dê sua irmã para mim. Lévi-Strauss denomina essas estruturas ‘troca restrita’ e ‘troca generalizada’ – para resumir mais de trezentas páginas de texto!”. In: Goldman, M. Lévi-Strauss, a ciência e as outras coisas. In: Queiroz, R.C de ; Freire Nobre, R. (orgs) **Lévi-Strauss. Leituras brasileiras**, p.57.

⁵² Lévi-Strauss, C. *As organizações dualistas existem?*, p.165.

⁵³ Lévi-Strauss, C. *As organizações dualistas existem?*, p.166.

metafísicos”. Evidentemente, os elementos de uma estrutura simétrica também poderiam ser desiguais – esse seria, inclusive, o caso mais frequente, “já que encontramos, para nomeá-los, expressões como superior e inferior, primogênito e caçula, nobre e plebeu, forte e fraco etc..”. Mas, para as estruturas diametrais, essa desigualdade não deveria existir sempre e, o que seria mais importante, ela não decorreria de sua natureza, que estaria “impregnada de reciprocidade”. De outro lado, o dualismo poderia assumir a forma chamada por Lévi-Strauss de concêntrica, em que os dois termos da oposição seriam “necessariamente desiguais, do ponto de vista do prestígio social ou religioso, ou de ambos ao mesmo tempo” ⁵⁴.

Para Lévi-Strauss, essas duas formas de dualismo coexistiriam e, desse modo, o dualismo concêntrico seria um “mediador entre o dualismo diametral e o triadismo” ⁵⁵. Também seria por intermédio do dualismo concêntrico que se realizaria a passagem entre uma forma (o dualismo) e outra (o triadismo). Para ilustrar sua interpretação, Lévi-Strauss lança mão do caso exemplar de dualismo entre os povos Winnebago, tribos dos grandes lagos norte-americanos, que se dividiam antigamente em duas metades, chamadas *wangeregi*, ou os “do alto”, e *manegi*, ou “os que estão na terra”. Essas metades, segundo Lévi-Strauss, eram exogâmicas e definiam direitos e deveres recíprocos, de modo que cada metade devia celebrar os funerais de um membro da metade oposta. Esse dualismo diametral aparente entre “alto” e “baixo” mal disfarça, interpreta Lévi-Strauss, “um sistema de três pólos, já que o alto pode ser representado por um pólo, o céu, ao passo que o baixo exige dois pólos, terra e água” ⁵⁶. O dualismo implicaria sempre uma dialética sutil, não o simples arranjo de dois termos opostos por correspondências evidentes:

É o que ocorre entre os Winnebago em relação aos papéis que cabem às metades: guerra e polícia para os debaixo, paz e mediação para os do alto. Ou seja, à constante intenção que define os últimos, corresponde uma função ambivalente para os primeiros: num sentido, de proteção, mas em outro, de coibição. Alhures, cabe a uma das metades a criação do mundo e à outra, sua conservação, que não são operações do mesmo tipo, pois que uma se situa num momento da duração e a outra lhe é coextensiva.⁵⁷

⁵⁴ Lévi-Strauss, C. As organizações dualistas existem?, p.154.

⁵⁵ Lévi-Strauss, C. As organizações dualistas existem?, p.166.

⁵⁶ Lévi-Strauss, C. As organizações dualistas existem?, p.168.

⁵⁷ Lévi-Strauss, C. As organizações dualistas existem?, p.169.

Lévi-Strauss atribui ao dualismo concêntrico um papel fundamental como operador do pensamento selvagem. Ele seria o responsável por mediar dois termos antagônicos e abrir o pensamento indígena para formas que vão além e, ao mesmo tempo, contêm o próprio dualismo. Se, para Lévi-Strauss, o dualismo diametral “é estático e incapaz de superar a si mesmo”, ou seja, “suas transformações só podem gerar dualismos semelhantes àquele de que se partiu”, o dualismo concêntrico, ao contrário, é dinâmico, “carrega em si um triadismo implícito, ou para ser mais exato, qualquer tentativa de passar da tríade assimétrica para a díade simétrica supõe o dualismo concêntrico, que é diático como esta, mas assimétrico como aquela”⁵⁸.

Em **A estrutura dos mitos** (1955), Lévi-Strauss tenta extrair, a partir do método estrutural, as operações lógicas que estão na base do pensamento mítico. De acordo com o autor, três tipos de operações poderiam ser isolados para esclarecer o funcionamento do pensamento indígena. Para entender de que modo essas operações se encadeiam umas às outras, seria importante levar em conta que o pensamento mítico, segundo a caracterização de Lévi-Strauss, “provém da tomada de consciência de determinadas oposições e tende à sua mediação progressiva”⁵⁹. O termo mediador entre as oposições teria, então, um papel fundamental. O pensamento indígena poderia, inclusive, ser entendido como uma estrutura de mediação: de um par inicial, engendrar-se-ia uma primeira tríade que, depois, evoluiria para uma segunda tríade. O personagem da mitologia ameríndia chamado pelos mitólogos de *trickster*, “o enganador”, tenderia a desempenhar o papel de mediador entre os termos colocados em oposição, sendo que estes últimos dariam origem aos termos seguintes também por relações de oposição e correlação. Desse modo, os três tipos de operação do pensamento mítico seriam as seguintes: 1) se estabelece uma relação entre dois termos em que a passagem parece ser impossível, 2) estes dois primeiros termos são substituídos por dois termos equivalentes, mas que admitem um outro intermediário, 3) um dos termos polares e o termo intermediário são, por sua vez, substituídos por uma nova tríade e assim por diante. Obter-se-ia, então, uma estrutura de mediação do seguinte tipo⁶⁰:

⁵⁸ Lévi-Strauss, C. As organizações dualistas existem?, p.167.

⁵⁹ Lévi-Strauss, C. A estrutura dos mitos. In: Lévi-Strauss, C. **Antropologia estrutural**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2008, p.242.

⁶⁰ Lévi-Strauss, C. A estrutura dos mitos, p.242.

<i>Par inicial</i>	<i>Primeira tríade</i>	<i>Segunda tríade</i>
Vida	Agricultura	Herbívoros Comedores de carniça
	Caça	Predadores
Morte	Guerra	

Para ficarmos em um exemplo, o termo mediador da segunda tríade (comedores de carniça) dessa estrutura inicial, tirada de um conjunto de mitos dos povos das Planícies da América do Norte, substituiria um raciocínio implícito: “os comedores de carniça são como os predadores (consomem alimento animal), mas também como os produtores de alimento vegetal (não matam o que comem)”. O pensamento mítico, que trabalharia por meio de relações de simetria invertida entre os termos, encadearia uma série de associações entre os termos médios e suas funções:

O coiote (que é um comedor de carniça) é intermediário entre herbívoros e carnívoros *como* o nevoeiro entre céu e terra, *como* o escalpo entre guerra e agricultura (o escalpo é uma “colheita guerreira”, *como* a nigela entre plantas selvagens e as plantas cultivadas (cresce sobre estas, ao modo daquelas), *como* o vestuário entre “natureza” e “cultura”, *como* o lixo entre a aldeia habitada e o mato, *como* as cinzas (e a fuligem) entre a fogueira (no solo) e o teto (imagem da abóbada celeste).⁶¹

Para Lévi-Strauss, as cadeias de termos mediadores elaboradas pelo pensamento mítico ofereceriam uma “série de articulações lógicas”, as quais permitiriam “resolver diversas questões relativas à mitologia americana”. Os termos mediadores possuiriam, então, uma função fundamental para a decifração dos mitos ameríndios. Eles expressariam uma característica particular da ideologia bipartite americana, qual seja, a de superar ou, mais exatamente, a de substituir a impossibilidade de conectar grupos de

⁶¹ Lévi-Strauss, C. A estrutura dos mitos, p.243.

relações “pela afirmação de que duas relações contraditórias entre si são idênticas na medida em que cada uma delas é, tanto quanto a outra, contraditória consigo mesma”⁶² .

Essa característica do espírito selvagem, de combinar simetria e assimetria, relações de analogia e oposição, processaria um desequilíbrio nas relações entre os termos que encadeariam o pensamento, fazendo com que o as operações mentais pudessem conceber, ou, mais exatamente, necessitar da intervenção de outros termos que não fariam parte, ao menos não de forma evidente, da relação de oposição inicial. Essa tendência para a assimetria inerente ao pensamento selvagem faria com que o dualismo estabelecesse um equilíbrio provisório, até desestabilizar-se novamente, engendrando outros termos, imprevisíveis ou não.

Em **História de Lince** (1991), mais de trinta anos depois do aparecimento dos textos **As organizações dualistas existem?** (1956) e **A estrutura dos mitos** (1955), Lévi-Strauss retoma o problema da ideologia bipartite para explicar porque alguns mitos ameríndios relatam a chegada dos exploradores brancos. Entre os índios do Oregon e da Colúmbia Britânica, por exemplo, a mitologia se apresentaria solidamente organizada, “como se, em seu estado inicial, apresentasse vazios, lacunas, à espera, por assim dizer, de aportes exteriores que as viriam preencher e somente graças aos quais sua estrutura viria a se completar” ⁶³ . Em outras palavras, é como se as operações mentais engendradas pelo pensamento mítico ameríndio deixassem um espaço aberto para a alteridade. Lévi-Strauss percebia, na mitologia dos índios Oregon e da Colúmbia Britânica, “um efeito da reação (...) que tiveram os índios das duas Américas diante dos emissários de um outro mundo”. A maioria das tribos da América, algumas sem manterem contato entre si, teriam integrado os homens brancos em sua mitologia. O caso mais clássico e mais desastroso verificou-se na derrota dos Astecas e dos Incas, que teriam sido incapazes de opor uma resistência eficaz aos conquistadores pelo fato de “terem acreditado reconhecer nestes últimos as divindades desaparecidas, cujo retorno as tradições sagradas faziam prever e até esperar”. Esse fenômeno seria incompreensível, dizia Lévi-Strauss, a menos que se admita “que o lugar dos brancos estava marcado em um vazio em sistemas de pensamento baseados num princípio dicotômico que, etapa após etapa, obriga a desdobrar os termos; de modo que a criação dos índios pelo demiurgo tornava automaticamente necessário que ele tivesse criado

⁶² Lévi-Strauss, C. *A estrutura dos mitos*, p.232.

⁶³ Lévi-Strauss, C. **História de Lince**, p.199.

também o não-índio”⁶⁴. Assim, como apontou Viveiros de Castro, para a ideologia bipartite ameríndia, o outro não era apenas “pensável, mas indispensável”⁶⁵.

*“Um sorriso a Dumézil”*⁶⁶

Em seus escritos sobre o Japão, Lévi-Strauss retoma e aprofunda problemas da história conjectural, a exemplo da possível origem asiática de vários mitos ameríndios e europeus. Nesses textos, como vimos, ele retoma o problema da ideologia bipartite ameríndia. Mas, ao fazê-lo, estabelece um paralelo com a ideologia tripartite indo-européia, estudada por Dumézil. Para introduzir o problema, Lévi-Strauss cita estudos de Yoshida Atsuhiko e M. Obayashi Taryo, que pensam encontrar “na Coreia e no Japão temas de origem indo-européia, notadamente a ideologia das três funções”:

Ela [a ideologia das três funções] teria sido introduzida em torno do século IV de nossa era por um povo de cavaleiros originários da Rússia do sul. Quando tive a honra de receber o Senhor Dumézil na Academia Francesa, ressaltei, em meu discurso, que uma estrutura tripartite análoga à dos povos indo-europeus existiria também na Polinésia ocidental. Em comentário a essa observação, o Senhor Dumézil me confiou que Marcel Mauss, o mestre da etnologia francesa, se perguntava, às vezes, durante algumas conversas que tinha com ele, se a palavra polinésia *areoi*, que designa uma confraria sagrada, não derivaria do sânscrito *ârya*, da qual fizemos em francês “aryen”⁶⁷.

Lévi-Strauss sempre sublinhou que uma perspectiva panorâmica da mitologia universal deveria ser estabelecida com cuidado. Diversas vezes, quando indagado sobre o motivo pelo qual os povos ameríndios e indo-europeus desenvolveram princípios de organização distintos em seu pensamento, isto é, a ideologia bipartite (para os primeiros) e a ideologia tripartite (para os segundos), ele disse: “Nada sabemos sobre

⁶⁴ Lévi-Strauss, C. **História de Lince**, p.200.

⁶⁵ Viveiros de Castro, E. Xamanismo Transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: Caixeta de Queiróz, R.; Freire Nobre, R. (orgs.) **Lévi-Strauss: leituras brasileiras**, p. 111.

⁶⁶ Reproduzimos o trecho da entrevista concedida por Lévi-Strauss a Manuela Carneiro da Cunha, em que aparece a expressão que utilizamos como subtítulo do presente subcapítulo. Pergunta de Carneiro da Cunha: “Querida, queria perguntar também se há mais do que um jogo de palavras lembrando a ideologia tripartite dos indo-europeus, posta em evidência por Dumézil, quando o sr. fala em ideologia bipartida dos ameríndios”. Resposta de Lévi-Strauss: “Claro, é um sorriso a Dumézil”. In: Lévi-Strauss, C. Sempre haverá o inacessível [entrevista a Manuela Carneiro da Cunha]. **Folha de São Paulo**. Caderno Mais!, 16 de novembro de 1991.

⁶⁷ Lévi-Strauss, C. Place de la culture japonaise dans le monde, p.44.

isso”, ou, ainda, “Não sei. Talvez um dia seja possível [compreender]... não sei” ⁶⁸. Mesmo fazendo essas importantes ressalvas, especialmente em seus textos da maturidade, Lévi-Strauss tenta relacionar seus estudos sobre o pensamento ameríndio e os trabalhos de Dumézil sobre a ideologia das três funções.

Para o antropólogo estruturalista, a ideologia das três funções estudada por Dumézil diz respeito à “dinâmica do espírito humano” ⁶⁹, como o próprio filólogo francês já havia apontado em um de seus mais célebres livros, **Loki** (1948). Em seu discurso de recepção a Dumézil, pronunciado na Academia Francesa no ano de 1979, Lévi-Strauss relembra os procedimentos empregados por Dumézil para elaborar a ideologia das três funções⁷⁰. Dumézil teria utilizado um método para superar as contradições enfrentadas pelos especialistas de sua área, empenhados em um ambicioso projeto, cuja finalidade era reconstituir a cultura primitiva indo-europeia. Em vez de comparar fatos superficialmente semelhantes, Dumézil teria começado por comparar fatos homólogos para tentar encontrar neles caracteres invariantes. Dito de outro modo, para Lévi-Strauss, Dumézil teria empregado um princípio importante usado por ele próprio em suas análises dos mitos ameríndios: comparar fatos diferentes à primeira vista, mas que, após serem preliminarmente criticados e analisados, poderiam oferecer elementos para uma análise mais generalizante.

Os trabalhos de Dumézil evidenciariam esquemas mentais partilhados por todos os povos indo-europeus, fossem eles gregos, armênios, celtas, indo-iranianos, germânicos, eslavos ou latinos. Dumézil teria jogado, de acordo com Lévi-Strauss, “novas luzes sobre as estruturas de pensamento, os sistemas de representação, a concepção do mundo que inspirava os povos que, por outros relatos e estudos, não saberíamos quase nada”. Os caracteres invariantes, os traços constantes encontrados por Dumézil em suas análises comparativas do conjunto indo-europeu, consistiriam, justamente, na ideologia das três funções. O conceito das funções tripartites indo-européias foi desenvolvido pelo viés da mitologia comparada, mas Dumézil acreditava

⁶⁸ Lévi-Strauss, C; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.184; e Lévi-Strauss, C. Sempre haverá o inacessível [entrevista a Manuela Carneiro da Cunha], respectivamente.

⁶⁹ Lévi-Strauss, C. Réponse de M. Claude Lévi-Strauss au discours de M. Georges Dumézil. Discours prononcé dans la séance publique, le jeudi 14 juin 1979, à Paris. Disponível em : <http://www.academie-francaise.fr/immortels/index.html>.

⁷⁰ Lévi-Strauss elencou, também, em seu discurso, os autores que considerava terem sido importantes para a formação intelectual de Dumézil: Michel Bréal – que o introduz na leitura da **Gramática comparada das línguas indo-europeias** (1833-1852), de Franz Bopp –, Marcel Mauss e, finalmente, Marcel Granet. In: Lévi-Strauss, C. Réponse de M. Claude Lévi-Strauss au discours de M. Georges Dumézil.

que esse conceito poderia ser aplicado na compreensão das organizações sociais e das estruturas narrativas desses povos. A ideologia tripartite de Dumézil era uma teoria das ordens. As sociedades indo-europeias seriam constituídas por aqueles que rezam (*oratores*); aqueles que combatem (*bellatores*); e aqueles que trabalham (*laboratores*)⁷¹. Lévi-Strauss resume a ideologia das três funções de Dumézil do seguinte modo:

Não somente a sociedade, mas o mundo, tomado em sua totalidade, ou reduzido aos seus mecanismos particulares, pode viver, durar e se reproduzir em uma colaboração harmoniosa por meio de três funções hierarquizadas: primeiro, a força soberana que se manifesta sob dois aspectos, um mágico e o outro jurídico; em seguida, a força física, principalmente a do guerreiro; enfim, a fecundidade dos humanos, dos animais e dos campos, com uma série de noções ligadas a ela: saúde, beleza, juventude e voluptuosidade... Mas, essa ideologia não aflora na superfície. Ela está oculta tanto na teologia quanto nos mitos, na literatura épica, na história ou no que era compreendido por ela. A ideologia corresponde a uma projeção, sobre a tela do passado, de uma gênese ideal da ordem social imposta pelas reflexões de analistas movidos por exigências filosóficas muito antigas⁷².

Armado com essa grade interpretativa, Dumézil teria conseguido, segundo Lévi-Strauss, ultrapassar muitos obstáculos e decifrar relatos antigos, alguns tidos por plausíveis, ou mesmo verídicos, outros francamente imaginários. Se, durante certo tempo, Dumézil teria acreditado que o esquema trifuncional representava um tipo de vestígio ideológico de uma organização social que um dia, em tempos muito remotos, teria sido real, depois ele teria se convencido de que a comparação entre esses relatos “verídicos” ou imaginários não revelaria nada sobre a pré-história indo-europeia. Assim, Dumézil entendeu que seu método comparativo teria servido, na verdade, para apreender “uma antiga doutrina político-religiosa da divisão da sociedade indígena em castas, respectivamente religiosos, guerreiros e produtores, que se tornou uma espécie de configuração tardia”⁷³. Alguns especialistas se opunham ao esquema das três funções como princípio da ideologia indo-europeia com o argumento de que esse diagnóstico poderia refletir as condições de existência e sobrevivência de qualquer

⁷¹ É importante sublinhar que, para Dumézil “o esquema tripartite desapareceu no Ocidente com os Estados gerais de 1789, quando a nobreza e o clérigo se curvaram diante do terceiro Estado. Uma questão deve, finalmente, ser respondida: o que é o terceiro estado? Bem, ele foi a ruína do sistema trifuncional”. In: Dumézil, G. *Le parcours initiatique d'un "parasite" des sciences humaines*. Entrevista com Didier Sanz para **Autrement**, « **Passion du passé** ». Paris, 1987. p.57.

⁷² Lévi-Strauss, C. Réponse de M. Claude Lévi-Strauss au discours de M. Georges Dumézil.

⁷³ Lévi-Strauss, C. Réponse de M. Claude Lévi-Strauss au discours de M. Georges Dumézil.

sociedade: governar, defender, reproduzir. Dumézil teria demonstrado que o esquema das três funções ganharia uma “consciência muito nítida [entre o conjunto dos povos indo-europeus]” e, assim, pôde “aplicá-lo a todos os aspectos de sua vida social e de seu pensamento religioso”.

Para Lévi-Strauss, a ideologia tripartite indo-europeia estudada durante décadas por Dumézil seria, na verdade, uma forma vazia. Por essa razão, a ideologia tripartite teria conseguido sobreviver por séculos e milênios, como uma forma para “as aspirações filosóficas, as pretensões dinásticas e outras peripécias da história intelectual ou social, preenchida, a cada época, por conteúdos diferentes” ⁷⁴. Essa mesma ideologia teria ressurgido “em Platão, na *República*, em Virgílio, na *Eneida*, e em diversas ocasiões durante a Idade Média europeia e, mais especialmente, na França, na estrutura tripartite do Estado monárquico até a Revolução” ⁷⁵. Com essa interpretação acerca da ideologia das três funções dos povos indo-europeus de Dumézil, Lévi-Strauss aproxima-a, a título de comparação, da ideologia bipartite dos povos ameríndios.

Seria legítimo colocar em relação povos e culturas tão distantes quanto os indo-europeus, os ameríndios e a civilização antiga japonesa? Para Lévi-Strauss, a princípio, não. De fato, em cada análise de mitos – considerando a tetralogia **Mitológicas** (1964-1971) e seus três livros subsequentes, **A via das máscaras** (1975), **A oleira ciumenta** (1985) e **História de Lince** (1991) – ele se atém a um conjunto de versões sempre muito bem delimitado por fronteiras geográficas. É importante sublinhar que em todos os livros dedicados às análises da mitologia ameríndia Lévi-Strauss lançou mão desse critério comparativo, o qual leva em conta a distribuição geográfica dos povos ameríndios para, então, buscar as estruturas mentais que lhe dariam a chave para “perceber, analisar, desarmar uma estratégia que os mitos repetem sem renovar há dezenas, talvez centenas, de milênios” ⁷⁶. Porém, Lévi-Strauss acenou para uma afinidade entre mitos recolhidos em civilizações distantes no tempo e no espaço. Como, por exemplo, o motivo mitológico de um povo de anões em luta contra aves aquáticas: “nós o encontramos na Antiguidade Clássica, no Extremo Oriente, na América... foi inventado várias vezes? É pouco provável. Mas, então, quando e por que vias se propagou?” ⁷⁷. Para o autor, a título de moral provisória, essas afinidades, essas

⁷⁴ Lévi-Strauss, C. Réponse de M. Claude Lévi-Strauss au discours de M. Georges Dumézil.

⁷⁵ Lévi-Strauss, C. Réponse de M. Claude Lévi-Strauss au discours de M. Georges Dumézil.

⁷⁶ Lévi-Strauss, C. *História de Lince*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cia das Letras, 1993, p.10.

⁷⁷ Lévi-Strauss, C; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.183.

recorrências, poderiam ser entendidas caso se admitisse “que o espírito humano trabalha com o auxílio de um repertório finito de estruturas formais”.

O antropólogo sempre teria diante de si um grande dilema para estabelecer e delimitar sua base comparativa:

ou os dados que se propõe comparar são tão próximos, geográfica e historicamente, que não se pode ter certeza de estar diante de vários fenômenos, em lugar de um só, superficialmente diversificado, ou são heterogêneos demais, e a comparação se torna injustificada, por se aplicar a coisas que não são comparáveis umas às outras⁷⁸.

Em **As organizações dualistas existem?** (1956), Lévi-Strauss avaliou que os estudos comparativos de instituições sociais e mitos dos povos da América e da Ásia faziam com que o analista se sentisse “tomado pela íntima convicção intuitiva de que os fatos são, aí, de mesma natureza”⁷⁹. Em vez de buscar um substrato comum para explicar essa evidente proximidade entre as representações religiosas de sociedades tão diferentes entre si, Lévi-Strauss já havia lançado a hipótese de que elas teriam uma similitude apenas estrutural⁸⁰. Em outras palavras, a ideologia bipartite poderia ser aproximada da ideologia tripartite estudada por Dumézil, mas com a condição de que esta última fosse entendida como uma forma sem conteúdo.

A ideologia dos povos ameríndios e a ideologia dos indo-europeus poderiam ser comparadas especialmente porque elas se distinguiriam inelutavelmente uma da outra. Em vez de eleger a diferença como princípio, o pensamento indo-europeu teria a tendência de querer reabsorvê-la, ou dissolvê-la, em uma unidade. Essa característica teria se expressado de maneira contundente a propósito do Descobrimento da América. Para os eruditos e pensadores europeus do século XVI, o Novo Mundo mais confirmaria do que revelaria a diversidade dos costumes. Assim, de acordo com Lévi-Strauss, o que aqueles sábios “esperavam das culturas exóticas era principalmente verificar pelo

⁷⁸ Lévi-Strauss, C. *As organizações dualistas existem?*, p.147.

⁷⁹ Lévi-Strauss, C. *As organizações dualistas existem?*, p.147.

⁸⁰ Em entrevista a Eribon, Lévi-Strauss aponta a principal diferença entre seu trabalho e o de Dumézil: “(...) Dumézil e eu não tínhamos o mesmo objetivo. Ele queria demonstrar que um sistema de representações cuja presença era atestada em vários pontos da Ásia e da Europa tinha uma fonte comum. Para mim, ao contrário, a unidade histórica e geográfica existia logo de saída: a América povoada por ondas sucessivas de imigrantes que, em geral, tinham todos a mesma origem e cuja entrada no Novo Mundo situa-se, segundo os autores, entre o septuagésimo e o décimo quinto milênio antes de Cristo. Eu procurava, então, outra coisa: primeiro, perceber as diferenças entre mitologias cuja unidade me era fornecida pela história; a seguir, compreender os mecanismos do pensamento mítico, a partir de um caso particular”. In: Lévi-Strauss, C; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.186.

testemunho dos contemporâneos aquilo de que começavam a ser instruídos pelos textos antigos: não apenas a realidade do diabo e de suas obras, mas também a de raças estranhas, ditas plinianas porque Plínio as havia arrolado”⁸¹.

Em **História de Lince** (1991), Lévi-Strauss sublinha que, no momento do Descobrimento, os povos que habitavam a América serviriam apenas para corroborar as antigas tradições dos europeus: “a existência dos índios era natural, pois que, graças a eles, as coisas se encaixavam; seu conhecimento não trazia nada que não fosse bem conhecido”⁸². Não haveria nada no Novo Mundo que de fato emocionasse o homem europeu. Para estes últimos, tudo seria “se não *déjà-vu* [já visto], pelo menos *déjà-su* [já sabido]”⁸³. Assim, de acordo com Lévi-Strauss, esse ensimesmamento, essa cegueira voluntária dos europeus, teria sido “a primeira réplica de uma humanidade que se pensava plena e inteira, colocada de uma hora para outra diante da evidência de que, do gênero humano, constituía apenas uma metade”.

A diferença entre o pensamento dos povos ameríndios e indo-europeus, tal como a entendeu Lévi-Strauss, pode ser mais bem evidenciada pelo problema da gemealidade. Com efeito, esse tema não seria exclusividade da mitologia americana. Ele apareceria nos mitos do mundo inteiro. Contudo, os mitos ameríndios recusariam a noção de gêmeos entre os quais reinaria uma perfeita simetria, ao passo que, em toda a Europa, as histórias populares relativas aos gêmeos seriam tratadas por meio de sua completa identidade. Se, na mitologia ameríndia, Lince e Coiote teriam sido originária ou temporariamente idênticos, em diversas versões colhidas em diferentes locais da América, seriam recorrentes as histórias em que “Lince, que tinha diferenças com Coiote, esticou o focinho, as orelhas e as patas do inimigo. Em represália, Coiote afundou o focinho, as orelhas e o rabo de Lince, razão pela qual esse canídeo e esse felino se parecem tão pouco hoje em dia”⁸⁴. Já entre os europeus, os gêmeos apareceriam como sendo “fisicamente indistinguíveis um do outro a não ser recorrendo a artifícios cosméticos ou de vestuários, com os mesmos gostos, mesmos pensamentos, mesmo caráter, apaixonados pela mesma mulher (...)”. Enquanto o pensamento ameríndio daria à assimetria um valor negativo, quase maléfico, o pensamento europeu procuraria desesperadamente a simetria, a correlação, a equivalência entre termos desiguais. Para os ameríndios, a gemealidade seria impossível. Em outras palavras, para

⁸¹ Lévi-Strauss, C. **História de Lince**, p.198.

⁸² Lévi-Strauss, C. **História de Lince**, p.199.

⁸³ Lévi-Strauss, C. **História de Lince**, p.199, *grifos do autor*.

⁸⁴ Lévi-Strauss, C. **História de Lince**, p.207.

esses habitantes do Novo Mundo, a identidade constituiria “um estado revogável ou provisório”, ela não poderia durar:

Por conseguinte, ainda que os indo-europeus tenham tido uma concepção arcaica da gemealidade, próxima da dos ameríndios, afastaram-na progressivamente. À diferença dos índios e, como diria Dumézil, dela “não tiraram uma explicação do mundo”. Para os indo-europeus, o ideal de uma gemealidade perfeita podia realizar-se, a despeito de condições iniciais desfavoráveis. No pensamento dos ameríndios, parece indispensável uma espécie de *clinâmen* filosófico para que em todo e qualquer setor do cosmos ou da sociedade as coisas não permaneçam em seu estado inicial e que, de um dualismo instável em qualquer nível que se o apresente, sempre resulte um outro dualismo instável⁸⁵.

Ao conhecer o Japão, Lévi-Strauss pôde retomar o problema da comparação entre a ideologia bipartite ameríndia e a ideologia tripartite indo-europeia. Em um artigo intitulado **Hérodote en mer de Chine** (1987), escrito em homenagem a Jean-Pierre Vernant, Lévi-Strauss conta sobre a incursão que fez às ilhas Ryukyu, no ano de 1983. O autor fez uma bela descrição do modo como os habitantes dessas pequenas e pouco populosas ilhas viviam. De organização dualista, as populações do arquipélago das Ryukyu teriam, como os Bororo da América do Sul, as suas metades “ligadas por toda uma rede de direitos e de obrigações recíprocas”, ao mesmo tempo em que as metades se encontrariam “em desequilíbrio dinâmico uma em relação a outra” ⁸⁶. Assim, tanto no caso das populações do Brasil central quanto entre os habitantes das ilhas Ryukyu, as organizações dualistas, isto é, os sistemas de metades, expressariam não apenas mecanismos de reciprocidade, mas também de relações de subordinação:

Estando em 1983 em ilhotas do arquipélago das Ryukyu, observei os mesmos desequilíbrios alternados entre as metades, uma associada ao Leste, aos homens, ao mundo profano, e a outra ao Oeste, às mulheres, ao sagrado. Na ordem política e social, a superioridade cabe ao princípio masculino; cabe ao princípio feminino a ordem religiosa. Nas aldeias que visitei, o rito de luta da corda, no qual as duas metades se opõem, inspirava sentimentos ambíguos. A superioridade do time do Leste era reconhecida, mas a vitória do time do Oeste era

⁸⁵ Lévi-Strauss, C. **História de Lince**, p.208.

⁸⁶ Lévi-Strauss, C. **História de Lince**, p.213.

considerada benéfica para a fecundidade humana e para a prosperidade das plantações⁸⁷.

A descoberta da América foi um acontecimento capital da história da humanidade. Lévi-Strauss aponta que outro acontecimento comparável a este teria sido a abertura do Japão para o mundo Ocidental, quatro séculos depois. Esse fato teria proporcionado outras tantas revelações, com caracteres diametralmente opostos daquele acontecimento que marcou o século XVI. Se o Japão, ao fazer sua entrada no panorama internacional, apareceu como um novo mundo, ele teria sido considerado, especialmente nos Estados Unidos e na Europa, um novo mundo pobre em recursos naturais. Contudo, em sua população residiria toda a sua riqueza, não apenas pelo seu número, “mas porque ela ofereceria a imagem de uma humanidade ainda não fatigada, ainda não deteriorada pelos combates de ideias, as revoluções, as guerras, e animada por uma fé intacta em seus valores”⁸⁸. Aos olhos de Lévi-Strauss, o Japão aparece como “uma humanidade ainda disponível, onde cada indivíduo, qualquer que seja sua situação social ou condição, se percebe como um centro de dignidade, de sentido e de iniciativa”. Essa característica, essa suposta virtude fundamental do povo japonês é o que mais afeta Lévi-Strauss, pois o zelo e a alegria que cada indivíduo dedicaria para cumprir suas tarefas, seriam contrastantes com o clima moral europeu, em que o fardo da história pesaria sobre a vida e o espírito de cada indivíduo.

Lévi-Strauss lembra também que Gobineau já havia percebido os laços pré-históricos que ligariam o Ocidente ao Oriente. Se levássemos em conta que a Europa, esse promontório do continente asiático, e a própria Ásia, inclusive suas regiões mais orientais, estiveram em comunicação ativa no passado, poder-se-ia entender porque alguns temas da mitologia e algumas formas de organização social presentes nessas duas regiões tão diferentes do globo possuem uma afinidade. O Japão, ponta extrema da Ásia para o leste, e a França, ponta extrema da Europa para o oeste, poderiam ilustrar, em outro plano, “estados simétricos de uma série de transformações”⁸⁹.

A partir do final dos anos 1970 e início dos anos 1980, o Japão passa a ocupar efetivamente um lugar de destaque no pensamento de Lévi-Strauss. Esse país exótico do Extremo-Oriente o ajuda a fomentar suas análises comparativas em relação às sociedades europeias ocidentais e às sociedades ameríndias. As sociedades da América,

⁸⁷ Resumo da descrição que Lévi-Strauss fez sobre as organizações dualistas nas ilhas Ryukyu apresentado em **História de Lince**, p.213.

⁸⁸ Lévi-Strauss, C. Place de la culture japonaise dans le monde, p.49.

⁸⁹ Lévi-Strauss, C. Place de la culture japonaise dans le monde, p.45.

do Japão e da Europa passam a ser análises sob vários ângulos da sua vida social, institucional, cultural e mental. Se, de um lado, o Japão e o Ocidente podem ser aproximados por meio da história intelectual dessas civilizações, o Japão e os povos do Pacífico também possuiriam relações de afinidades com os povos ameríndios pelo problema da combinação entre dualismo e triadismo no pensamento selvagem. O Japão, termo de equilíbrio entre as sociedades quentes e frias, se junta à América para que Lévi-Strauss cumpra a tarefa da antropologia estrutural de colocar o homem e os valores ocidentais em perspectiva.

A dupla orientação lévi-straussiana

Mesmo depois de décadas consagradas às análises dos mitos ameríndios, Lévi-Strauss declarou que a ciência dos mitos seria ainda “balbuciente”⁹⁰. Tornou-se costume evocar as alusões feitas por Lévi-Strauss a Montaigne para evidenciar uma postura cética tardia, quase niilista, do antropólogo estruturalista em relação ao alcance de suas análises dos mitos e da própria capacidade da razão de compreender. Para se opor a essa interpretação, Désveaux lança mão de dois argumentos. Primeiro, o autor de **Au-delà du structuralisme** (2008)⁹¹ sublinha o fato de que o relativismo cultural contemporâneo e o relativismo professado por Montaigne no Renascimento não teriam a mesma dimensão. Para Montaigne, pondera Désveaux, a irracionalidade “estaria distribuída igualmente entre os povos selvagens, por isso seria impossível afirmar a superioridade de um entre eles em relação aos outros”. Já para Lévi-Strauss, “a racionalidade estaria igualmente distribuída entre as culturas”⁹² e caberia aos etnólogos, linguistas e outros pesquisadores evidenciá-la.

Lévi-Strauss nunca teria negado o conjunto de sua obra passada, quer dizer, nunca teria questionado as bases teóricas da antropologia estrutural, elaboradas e consagradas entre as décadas de 1950 e 1960. Mas, se assim o for, como interpretar o uso que Lévi-Strauss faz da célebre frase de Montaigne, “Nós não temos nenhuma comunicação com o ser”, repetida inúmeras vezes em **História de Lince** (1991), parecendo contradizer todo o otimismo de suas primeiras análises sobre as instituições e a mitologia indígena? Por que, afinal de contas, Lévi-Strauss “se fantasia de

⁹⁰ Lévi-Strauss, C; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.194.

⁹¹ Désveaux, E. **Au-delà du structuralisme. Six méditations sur Claude Lévi-Strauss**.

⁹² Désveaux, E. De Rousseau à Montaigne ou l’itinéraire de la mélancolie, p.49.

Montaigne”⁹³ da **Apologia de Raimond Sebond**? Como entender esse suposto gesto tardio do mestre da antropologia estrutural, interpretado por muitos comentadores como um atentado contra a razão e um questionamento sobre o alcance das explicações das quais, antes, o próprio autor se vangloriava?

Désveaux localiza a obra de Lévi-Strauss na linhagem de Rousseau e de sua teoria da linguagem. Com efeito, já em **Tristes Trópicos** (1955), o antropólogo estruturalista evoca Rousseau para falar de sua aspiração em conseguir discernir os caracteres comuns à maioria das sociedades humanas e decifrar, assim, “o que há de original e artificial na natureza atual do homem, e conhecer bem um estado que já não existe, que talvez nunca existiu e provavelmente nunca existirá e de que é, no entanto, necessário ter uma ideia justa para julgarmos bem nosso estado presente”⁹⁴. A investigação sobre o homem selvagem em Lévi-Strauss, tal como em Rousseau, não estaria ligada a um desejo de revelação de um estado humano natural utópico, mas ao objetivo de encontrar a forma imanente da vida social fora da qual a condição humana seria inconcebível. Competiria à antropologia estrutural “traçar o programa das experiências que ‘seriam necessárias para conseguir conhecer o homem natural’ e determinar ‘os meios de fazer essas experiências no seio da sociedade’”⁹⁵. Esse programa, pondera Désveaux, deveria requerer certo otimismo em relação às capacidades de apreensão do investigador, além de pressupor que deveria existir uma comunicação efetiva entre os homens de sociedades completamente diferentes.

Ainda de acordo com Désveaux, os escritos de Rousseau e Montaigne colocariam, para Lévi-Strauss, o problema da possibilidade ou da impossibilidade da comunicação. Em outras palavras, Lévi-Strauss ora teria aderido à ideia de que seria possível atingir a natureza das coisas e dos seres, tal como imaginava Rousseau, ora teria se convencido de que seria preciso se resignar à aparência e aprender a conviver com a impossibilidade de alcançar o ser em sua plena significação, tal como entendia Montaigne. Désveaux se apoia nos dois clássicos livros de Jean Starobinski sobre Rousseau e Montaigne, intitulados **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo** (1971) e **Montaigne em movimento** (1982), para analisar essa aparente contradição do pensamento lévi-straussiano. De acordo com Starobinski, desde seu primeiro esboço, o livro sobre Montaigne foi concebido para ser feito paralelamente ao

⁹³ Lévi-Strauss, C. Sempre haverá o inacessível [entrevista a Manuela Carneiro da Cunha].

⁹⁴ Lévi-Strauss, C. **Tristes Trópicos**. Trad. Gabinete Literário das Edições 70. Lisboa: Edições 70, 2004, p.373.

⁹⁵ Lévi-Strauss, C. **Tristes Trópicos**, p.373.

estudo sobre Rousseau. Esses dois livros teriam ganhado sentido pela similitude do ato inicial do qual partiriam Rousseau e Montaigne: “a contestação do malefício da aparência”⁹⁶. Mas seus respectivos pontos de conclusão difeririam de maneira significativa. Na impossibilidade de poder encontrar o ser, Montaigne reconheceria “a legitimidade da aparência”. Já Rousseau, “irreconciliável, veria se acumular em torno dele a sombra hostil, afim de não perder a convicção que em seu próprio coração a transparência encontrou um último asilo”.

Segundo Désveaux, Lévi-Strauss tira do pensamento de Rousseau as suas aspirações mais profundas, seja em forma de confissão, como é o caso de seu célebre texto **Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem** (1962), seja nas elaborações menos evidentes de seus escritos. Mas Désveaux acrescenta: “o ideal de uma comunicação absoluta, de uma total transparência entre os indivíduos fracassa em uma aporia que, no caso de Rousseau, Starobinski analisou de maneira magistral”⁹⁷. Se, em Rousseau, os órgãos dos sentidos estariam abertos à piedade (faculdade de identificação original do homem com todos os seres da criação, incluindo os animais), a instauração de uma ordem, seja a da linguagem articulada ou a da sociedade, se completaria ao preço de uma separação, de uma descontinuidade em relação à identificação original. A transitividade das sensibilidades teria se perdido em benefício do surgimento do signo, “entidade linguística ou simbólica resolutamente arbitrária, retentora de uma multiplicidade de códigos, ou seja, de dispositivos da aparência”. Mas, mesmo dentro dessa descontinuidade, poder-se-ia estabelecer equivalências entre códigos distintos, tentar uma conversão geral entre os códigos. Seria exatamente isso o que Lévi-Strauss procuraria fazer em suas interpretações da mitologia ameríndia, quando postulou que os mitos “explicam e especulam continuamente sobre a origem e sobre a descontinuidade, ou sobre a passagem para o estado da cultura”⁹⁸. Assim, para Désveaux, Lévi-Strauss teria encontrado uma solução “à la Montaigne” suscetível de resolver uma contradição “à la Rousseau”: “tentar em vão chegar às origens pela continuidade, tema rousseauiano, mas se ajustar em definitivo – e finalmente se satisfazer – a um simples simulacro, a um jogo de aparências”⁹⁹.

⁹⁶ Starobinski, J. **Montaigne em movimento**. Trad. Maria Luiza Machado. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

⁹⁷ Désveaux, E. De Rousseau à Montaigne ou l’itinéraire de la mélancolie, p.50.

⁹⁸ Désveaux, E. De Rousseau à Montaigne ou l’itinéraire de la mélancolie, p.52.

⁹⁹ Désveaux, E. De Rousseau à Montaigne ou l’itinéraire de la mélancolie, p.53.

De outro lado, Désveaux entende que o apelo de Lévi-Strauss a Montaigne dever-se-ia, também, à melancolia despertada pelo desaparecimento crescente das sociedades indígenas. A melancolia, argumenta Désveaux, seria consubstancial à descoberta da América feita por Lévi-Strauss. Nas diversas entrevistas dadas pelo antropólogo estruturalista a propósito da comemoração dos 500 anos do Descobrimento da América – uma das mais famosas foi publicada na revista **Le Figaro**, sob o título **Le prix à payer du monothéisme** (1991) –, ele colocava a questão: o que teria sido do nosso mundo se os europeus tivessem acolhido os ameríndios da mesma forma que estes últimos fizeram com eles? Como seria hoje a vida dessas duas metades da humanidade, se a relação entre elas tivesse sido marcada, em vez do expediente da violência, pelo diálogo filosófico?

Para Désveaux, poderíamos encontrar uma coerência na obra de Lévi-Strauss justamente nas suas tensões mais secretas, nas referências simultâneas que o antropólogo estruturalista faz a Rousseau e a Montaigne. Essa tensão permitiria os avanços das reflexões promovidas pela antropologia estrutural. De um lado, o otimismo de uma “busca das origens” inspirado em Rousseau, de outro, a melancolia e o ceticismo radical de Montaigne. Essas duas orientações levariam Lévi-Strauss a refletir sobre as possibilidades e os limites de sua investigação. O autor de **História de Lince** (1991) proclamaria “a continuidade entre os seres” ao mesmo tempo em que os abandonaria “às delícias da solidão”¹⁰⁰. Mas Désveaux conclui, por fim, que Lévi-Strauss “inventa sistemas explicativos e dilapida as certezas que eles podem alcançar”. De nossa parte, colocamos uma interpretação alternativa a essa conclusão de Désveaux, sem precisarmos discordar com toda a análise que a precedeu. Se entendermos o método da antropologia estrutural como um procedimento dinâmico de análise e o questionamento contínuo de seus resultados como um exercício do espírito crítico, podemos dizer que a dupla orientação de Lévi-Strauss não seria contraditória ao objetivo final da antropologia estrutural, declarado desde **Introdução à obra de Marcel Mauss** (1950), qual seja, o de instruir a razão sobre si mesma, a partir de fatos ou fenômenos que ela havia excluído de seus domínios.

3. A história dos mitos

¹⁰⁰ Désveaux, E. De Rousseau à Montaigne ou l’itinéraire de la mélancolie, p.58.

No texto **Le lièvre blanc d’Inaba**¹⁰¹ (2002), Lévi-Strauss compara versões asiáticas e americanas de um conto de animais que tem como enredo principal um herói perseguido por adversários que se vê impelido a pedir ajuda a um desconhecido (ou não) para atravessar o rio e se livrar do perigo. Para o estudo das versões asiáticas desse enredo, Lévi-Strauss usa como fonte os livros mais antigos da tradição japonesa, o **Kojiki** e o **Nihon-Shoki**¹⁰², revelados para o mundo culto europeu em 1876 por Tylor, em seu artigo **Remarks on Japanese Mythology**¹⁰³. De acordo com Lévi-Strauss, com estilos diferentes, “mais literário para um, mais erudito para o outro, o Kojiki e o Nihon-shoki encadeiam com uma arte incomparável todos os temas da mitologia universal”¹⁰⁴. Muitos estudiosos não teriam hesitado em ver neles “o mais fiel reflexo conseguido até nossos dias do grande mito primitivo – *Urmythus*, diriam os alemães – que, pensavam eles, deveria ter sido comum à humanidade inteira na origem dos tempos”¹⁰⁵. O problema das afinidades entre os temas e as estruturas dos mitos japoneses e os do Velho Mundo poderia ser estendido à mitologia ameríndia. A história da elaboração, difusão e transformação desses mitos, sustenta Lévi-Strauss, deve ser muito antiga e provavelmente nos remeteria à aurora dos tempos da humanidade, quando indivíduos e até populações inteiras faziam uso da passarela do estreito de Bering para se locomoverem.

Em **Le lièvre blanc d’Inaba** (2002), Lévi-Strauss explora alguns aspectos das relações de simetria invertida entre as versões dos mitos ameríndios e japoneses que possuem o tema do condutor, isto é, aquele que leva os personagens de um lado ao outro do rio. Para o autor, a história da lebre de Inaba, conto presente em diversas regiões do sudeste asiático, poderia ser esclarecida quando comparada às versões ameríndias, tanto as colhidas na América do Norte quanto as presentes na América do Sul. Lévi-Strauss resume as versões sul-americanas da seguinte maneira:

¹⁰¹ Inaba foi uma antiga província do Japão na área que hoje corresponde ao leste da prefeitura de Tottori. Fazia fronteira com as províncias de Harima, Hōki, Mimasaka, e Tajima.

¹⁰² O **Kojiki** é o livro mais antigo sobre a história do Japão antigo. O corpo do texto é escrito em chinês, mas inclui numerosos nomes e expressões em japonês. As canções incluídas no texto são em japonês arcaico escritas foneticamente com caracteres chineses. O **Nihon-Shoki**, algumas vezes traduzido como Crônicas do Japão, foi provavelmente acabado no século VIII. Ele começa com o mito da criação, explicando a origem do mundo e as sete primeiras gerações de seres divinos, e retoma um grande número de mitos do Kojiki, mas continua a relatar eventos acontecidos até o século VIII. Os dois livros foram traduzidos pela primeira vez para o inglês e o alemão entre 1880 e 1890.

¹⁰³ Tylor, E.B. Remarks on Japanese Mythology. In: **Journal of the Royal Anthropological Institute**, vol. VII, 1877, p.55-58.

¹⁰⁴ Lévi-Strauss, C. Place de la culture japonaise dans le monde, p.24.

¹⁰⁵ Lévi-Strauss, C. Place de la culture japonaise dans le monde, p.24.

Nas versões da América do Sul, as que mais se parecem com as versões asiáticas, um herói (às vezes uma heroína), perseguido por um adversário, pede ao jacaré que o ajude a atravessar o rio. O réptil decide ajudá-lo, mas com segundas intenções, pois exige que seu passageiro o insulte (bom pretexto para devorá-lo); ou o acusa de tê-lo insultado; ou ainda ele é efetivamente insultado pelo herói quando este chega em terra firme, acreditando poder dele escapar.¹⁰⁶

As duas versões japonesas mais conhecidas da história da lebre de Inaba seriam muito parecidas com as versões descritas acima. Elas contam que a lebre, logo que colocou seu pé na grama, escarnece do crocodilo e este revela que a enganou. No **Kojiki**, a história da lebre branca de Inaba constitui o episódio inaugural do que se poderia chamar a gesta do grande deus Opokuninusi, a qual ocupa entre os capítulos 21 e 37 do livro. De acordo com Lévi-Strauss, a história que se segue à da lebre branca é a do deus Opokuninusi, que trata da rivalidade amorosa do deus com seus irmãos. Estes últimos, para se vingarem, submetem o irmão mais novo a várias provas mortais. Uma delas é especialmente importante: os irmãos derrubam uma árvore e racham o tronco com um machado, separam suas bordas, fabricando no tronco uma espécie de buraco. Depois, eles obrigam o irmão mais novo a entrar na fenda. Eles tentam juntar o tronco rachado para esmagar a vítima.

Esse motivo presente no **Kojiki**, diz Lévi-Strauss, é típico dos mitos norte-americanos relativos a um tio ou a um padrasto que procura matar seu sobrinho ou seu genro. Pela grande quantidade de mitos compilados, esse motivo recebeu dos mitólogos americanos o nome de *wedge test*. Cerca de trinta versões desse motivo foram compiladas nos Estados Unidos, no Canadá e na região ao oeste dos montes do Alasca e das montanhas Rochosas. Boas teria concluído, há quase um século, que esse mito, por existir na Oceania e o no Japão e estar concentrado em uma mesma região da América, provavelmente teria uma origem extremo-asiática. Lévi-Strauss pondera que, “no que se refere aos *wedge test*, é difícil escapar à mesma conclusão”¹⁰⁷.

Segundo o antropólogo estruturalista, o **Kojiki** liga o episódio do condutor suscetível, com o qual é preciso negociar para obter serviço, tal como a lebre branca de Inaba fez com o crocodilo, ao episódio que conta uma história de rivalidade entre o deus Opokuninusi e seus irmãos. As versões americanas dos mitos sobre os parentes

¹⁰⁶ Lévi-Strauss, C. Le lièvre blanc d’Inaba, p.79.

¹⁰⁷ Lévi-Strauss, C. Le lièvre blanc d’Inaba, p.84, grifo do autor.

ciumentos, o *wedge test*, também associam esse episódio ao do condutor suscetível¹⁰⁸. Mas, entre essas duas formas de associação de episódios, a japonesa e a ameríndia, Lévi-Strauss aponta uma diferença essencial: as versões americanas “fundam em um relato único os motivos que, no Japão, aparecem como relatos distintos e somente aproximados”¹⁰⁹. Assim, uma aproximação que, no **Kojiki**, pareceria “arbitrária (os protagonistas não são os mesmos)”, nos mitos americanos seria motivada.¹¹⁰ Dito de outro modo, nos mitos americanos, o episódio do herói e do condutor (aquele que o ajuda a passar para o outro lado do rio) aparecem ligados ao episódio dos parentes ciumentos; ao passo que, nos mitos japoneses, esses dois temas aparecem separados, sem relação entre si, em episódios que constituem capítulos diferentes do **Kojiki**.

No Japão e na América poder-se-ia observar a reunião dos mesmos motivos ou temas: condutor suscetível, pais ou parentes ciumentos, padrasto maléfico, prova do tronco rachado. Mas esses motivos ou temas surgiriam de maneira justaposta no **Kojiki** e, por isso, pareceriam imotivados (sem relações entre si), ao passo que, entre os mitos americanos, esses temas apareceriam encadeados e, por isso, se articulariam na intriga de maneira motivada:

Como um esqueleto em uma antiga tumba, na qual os ossos não se articulam mais entre eles, mas continuam suficientemente próximos uns dos outros para que se possa perceber que eles formavam um corpo, a proximidade dos elementos do mito de Opokuninusi sugere que, à maneira dos mitos americanos, eles foram organicamente ligados.¹¹¹

A partir dessa interpretação sobre o modo como são encadeados os mitos americanos e japoneses, Lévi-Strauss avalia que, provavelmente, um sistema mitológico originário da Ásia continental, e do qual seria preciso encontrar os traços fundamentais, teria passado, primeiro, pelo Japão e, depois, pela América:

O sistema é ainda observável na mitologia japonesa por pedaços sem ligação, mas que continuam contíguos no relato. Na América, talvez em razão de uma chegada mais tardia, sua

¹⁰⁸ Lévi-Strauss resume, a título de exemplo, mais um mito americano com o qual ele trabalhou em **O homem nu** (1971) para demonstrar a relação motivada entre diferentes episódios: “Falsamente acusado por sua cunhada, esposa de seu irmão mais velho, o herói se vê abandonado em uma ilha deserta no meio de um lago; ele obteve ajuda de um monstro aquático que fê-lo atravessar o lago e levou-o até a terra”. In: Lévi-Strauss, C. *Le lièvre blanc d’Inaba*, p.84.

¹⁰⁹ Lévi-Strauss, C. *Le lièvre blanc d’Inaba*, p.84.

¹¹⁰ Lévi-Strauss, C. *Le lièvre blanc d’Inaba*, p.84.

¹¹¹ Lévi-Strauss, C. *Le lièvre blanc d’Inaba*, p.88.

unidade seria mais perceptível. Nessa hipótese, a presença no *Kojiki* da lebre branca de Inaba não seria fortuita. Apesar de parecer sem relação com os episódios que a precedem ou que a seguem, ela testemunharia, à sua maneira, que foi parte integrante de um sistema mitológico do qual os exemplos americanos nos permitiram ter uma ideia e do qual os especialistas de mitologia japonesa, mais competentes do que eu, mas incitados pela hipótese que submeto a eles, chegarão talvez a remontar os fios¹¹².

A maneira pela qual a história da lebre branca de Inaba aparece no **Kojiki** se torna, para Lévi-Strauss, uma espécie de testemunho das transformações que o tempo opera no relato mítico. Quando a narrativa vai perdendo sua primitiva organização interna, a intriga do mito se modifica e uma das primeiras manifestações dessa modificação é justamente o fato da narrativa se sustentar por uma justaposição dos episódios que anteriormente deveriam ter sido organicamente ligados.

Na maior parte de seus estudos, Lévi-Strauss procura reconstituir a história dos mitos, isto é, determinar, retroativamente, a ordem das construções invertidas das inúmeras versões com as quais trabalha. Em inúmeros casos, o antropólogo estruturalista conseguiu deduzir que certas versões de um mito só poderiam ser anteriores ou posteriores a outras. Em **A Gesta de Asdiwal** (1962), por exemplo, Lévi-Strauss compara as diferentes versões de um mito de referência, a gesta de Asdiwal, colhidas por Boas entre os índios da costa noroeste do Pacífico. Lévi-Strauss confrontou todas as versões umas com as outras, procurando identificar as variações que as distinguiam, ou ao menos distinguem algumas delas¹¹³. No final da análise, Lévi-Strauss propõe uma ordem de aparecimento dessas várias versões, sustentando que cada uma delas faria parte de um mesmo campo semântico. A história dos mitos que compõem as versões da gesta de Asdiwal foi feita por meio de uma dedução lógica, realizada a partir de informações tiradas dos próprios mitos e do que Lévi-Strauss sabia a respeito da vida das sociedades que os elaboraram.

Os mitos do **Kojiki** representariam, para a cultura japonesa, uma espécie de prelúdio à história propriamente dita, especialmente porque seus compiladores teriam realizado de maneira consciente esse movimento do mito em direção à história. Essa maneira da cultura japonesa de se servir dos mitos como um elemento importante, senão o fundamental, para a compreensão de sua própria história é marcadamente diferente do

¹¹² Lévi-Strauss, C. *Le lièvre blanc d’Inaba*, p.89.

¹¹³ Lévi-Strauss, C. *A Gesta de Asdiwal*. In: Trad. Paulo Amélio do Nascimento Silva. In: Lévi-Strauss, C. **Antropologia estrutural dois**, p.152.

modo como as sociedades ocidentais passaram a entender a relação entre mito e história, especialmente depois do século XIX. Talvez porque a história escrita comece em uma data relativamente tardia no Japão, entre os séculos VI e VIII, Lévi-Strauss julga que os japoneses teriam enraizado de maneira natural os mitos em sua história. Nessa ilha do Extremo-Oriente, é como se a passagem do mito para a história tivesse se produzido de modo contínuo, sem grandes cismas. Para os japoneses, mito e história estariam, ainda hoje, organicamente ligados. Os japoneses sentiriam uma íntima familiaridade entre a história e o mito, pois perceberiam uma continuidade entre os tempos lendários dos mitos fundadores, as paisagens grandiosas nas quais a tradição os situa, e a vida contemporânea. Para eles, os acontecimentos míticos ocupariam a mesma evidência que ocupa o fato histórico para as civilizações ocidentais. Os acontecimentos míticos não se desenrolariam em um tempo mítico. Eles pertenceriam ao hoje e ao amanhã, “pois os deuses que estiveram aqui retornarão a cada ano” ¹¹⁴. Em toda a ilha, os “ritos e os lugares sagrados testemunham sua presença real”. Já o pensamento ocidental teria constituído seus principais fundamentos na separação inconciliável entre mito e história. Para Lévi-Strauss, é provavelmente essa capacidade da cultura japonesa – de saber operar uma passagem entre categorias intransponíveis aos olhos do espectador ocidental – que mais surpreenderia ainda hoje os visitantes ocidentais que chegam ao Japão.

Em **Hérodote en mer de Chine** (1987), Lévi-Strauss estuda um aspecto das relações entre os mitos do Velho Mundo e os do Japão. No início desse texto, reconstrói a vida social, material e espiritual dos povos de organização dualista que habitavam o arquipélago das Ryukyu. Depois dessa apresentação, Lévi-Strauss passa a descrever para o leitor a surpresa que sentiu quando escutou um canto ritual na pequena ilha de Iheya-jima em 1983, onde viviam cerca de mil e quinhentas pessoas. Os cantores do ritual eram cerca de sete homens e mulheres habitantes dessa ilha longínqua do Mar da China. Cada membro do ritual cantava com o auxílio do *shamisen*, um instrumento de música tradicional da região, fabricado com a pele de uma serpente, estendida em uma mesa. Pouco a pouco os cantos aumentavam e tradutores sussurravam ao ouvido de Lévi-Strauss a tradução:

Um canto contava a lenda de um príncipe mudo desde o nascimento. Apesar de ele ser o primogênito, seu pai, o rei, decidiu destituí-lo do trono por causa de sua enfermidade e tomar seu filho mais jovem como herdeiro. Um cortesão ligado

¹¹⁴ Lévi-Strauss, C. *Hérodote en mer de Chine*, p. 102.

ao príncipe sentiu tanto a humilhação de seu mestre que teve vontade de se suicidar. Quando ele foi executar o gesto fatal, o mudo recobrou subitamente a palavra e gritou: “Pare!”. Curado, ele sucedeu seu pai¹¹⁵.

Cantado lentamente por camponeses e pescadores exóticos, e repetido até a exaustão, esse relato assombrou Lévi-Strauss: “um curto-circuito da memória me fez reconhecer nele um episódio da vida de Creso, tal como Heródoto a contou”¹¹⁶. O autor retoma a história de Heródoto:

Creso também teve dois filhos: um, surdo-mudo de nascença, o qual dizia “não existir para ele”; o outro, que ele tomava por “seu único filho” e que havia perdido. Excetuando sua enfermidade, o sobrevivente “era bem dotado sobre todos os aspectos”. Ora, durante uma guerra, “quando da tomada da cidadela, um Persa se aproximou de Creso, que ele tomava por outro, com a intenção de matá-lo [...]. Mas quando o jovem homem mudo observou o Persa avançando, o medo e a dor fizeram sua voz explodir e ele disse: 'Homem, não mate Creso!'”. Essas foram as primeiras palavras que pronunciou; depois, continuou falando durante toda a sua vida. Em razão da morte de seu pai e de sua cura, esse filho teria sido duplamente qualificado como herdeiro do trono, se seu pai tivesse podido conservá-lo¹¹⁷.

Essa seria apenas uma similitude fortuita entre uma lenda grega e um mito japonês? Para Lévi-Strauss, não. Existiriam inúmeras outras afinidades e coincidências entre as histórias que fazem parte da cultura das civilizações da Antiguidade ocidental e os relatos do Japão antigo, conservados pelo **Kojiki** e pelo **Nihon-shoki**¹¹⁸, e as histórias que ainda são contadas em todo o Japão. Para responder a esse problema, Lévi-Strauss lança mão da história conjectural. Um dos fatores que poderia explicar a semelhança entre os temas dos relatos de mitos do Velho Mundo e os do Japão seria a ampla circulação que ocorrera em tempos remotos entre grupos que perambulavam da Europa para a Ásia. Seguindo essa hipótese, a presença da história de Creso na

¹¹⁵ Lévi-Strauss, C. *Hérodote en mer de Chine*, p.104.

¹¹⁶ Lévi-Strauss, C. *Hérodote en mer de Chine*, p.104.

¹¹⁷ Lévi-Strauss, C. *Hérodote en mer de Chine*, p.105.

¹¹⁸ Lévi-Strauss elenca ainda um relato japonês, cujo herói (Yuriwaka) e a intriga lembrariam, nos detalhes, o Ulisses da **Odisseia**. Lévi-Strauss supõe que o romance de Yuriwaka poderia ter sido inspirado pelos relatos de comerciantes portugueses, ou por jesuítas espanhóis que circulavam pelo mar da China no século XVII. Ele lembra, inclusive, que, mesmo no Ocidente, a **Odisseia** se tornou verdadeiramente conhecida depois da segunda metade do XVI. Mas, acrescenta Lévi-Strauss, “não se deve esquecer tampouco que as aventuras de um herói que acabam por um concurso de tiro com arco constituem um tema de origem asiática, o que confirma a natureza compósita do arco de Ulisses, resultado do próprio texto da Odisseia”.

pequena ilha Iheya-jima poderia ser esclarecida por uma característica do budismo. Este último teria absorvido em seus ensinamentos tanto elementos helênicos quanto helenísticos. Assim, os budistas poderiam muito bem ter levado para o extremo Oriente motivos vindos da Grécia ¹¹⁹. Mas poderia haver outro fator, compatível com a hipótese anterior, para explicar a presença de traços da cultura antiga ocidental no Japão e na Coreia. Para Lévi-Strauss, poderíamos também considerar que os mitos que supúnhamos pertencer à cultura grega teriam, na verdade, uma raiz asiática. Assim, a pátria de Cresus, a Lídia, poderia ser um indício de que o tema do relato de Heródoto tenha seu ponto de origem na Ásia, de onde ele deve ter saído para viajar nas duas direções: o Velho Mundo e o Japão.

Sublinhar a natureza compósita dos mitos, o seu arranjo heterogêneo, devido também ao fato de poderem viajar longas distâncias, combinando aspectos diferentes de várias culturas, atravessando regiões e tempos diferentes, parece ser o mais importante para Lévi-Strauss. Mais do que a origem dos mitos, o que interessa ao antropólogo estruturalista é colocar ênfase em sua natureza plástica, é perceber que os mitos são elaborados, assimilados, modificados e transformados de acordo com as trocas e contatos entre os homens, de acordo com as condições de seu meio, sua história, sua estrutura social, suas condições de existência. Os mitos são uma espécie de patrimônio comum da humanidade que atravessou séculos, milênios talvez, e viajou grandes distâncias. Eles são revividos de maneira sempre original, retomando estruturas e temas antigos, por cada povo que os adota.

4. A outra face da lua

Para Lévi-Strauss, a América e o Japão constituem um importante campo de pesquisa para as ciências humanas, não porque parte de seus habitantes, os ameríndios e os japoneses, representem uma exceção, mas porque seriam a comprovação de que o pensamento selvagem continuaria a existir em plena forma. Entender de que maneira o pensamento selvagem opera em culturas estrangeiras, seria uma maneira de entender também de que modo ele continua vivo entre os homens das sociedades ocidentais: “por estar presente em nós, seria um erro desprezá-lo quando o encontramos fora de nós” ¹²⁰.

¹¹⁹ Lévi-Strauss, C. *Hérodote en mer de Chine*, p.108.

¹²⁰ Lévi-Strauss, C; Kawada, J. *Entretien avec Junzo Kawada*, p.172.

O pensamento ocidental teria produzido um divórcio entre os dados da sensibilidade e o pensamento abstrato. Assim, os dados da sensibilidade não possuiriam uma significação geral “para além daquelas, restritas e rudimentares, fornecidas sobre o estado de nosso organismo” ¹²¹; ao passo que o pensamento abstrato seria o lugar em que se concentrariam “todos os esforços para se conhecer e compreender o universo”. Lévi-Strauss inscreve o pensamento japonês em uma das manifestações mais ricas do pensamento selvagem na contemporaneidade ao mesmo tempo em que o relaciona ao pensamento ocidental.

O homem ocidental não conseguiria encontrar suas raízes, apesar de supor que elas existam e de tentar, a todo o momento, agrupá-las, reconstituí-las, organizá-las em um conjunto coerente. O pensamento ocidental teria cavado um fosso intransponível entre o passado mais distante e o presente: “nós as olhamos [as nossas raízes] do outro lado do fosso” ¹²². Contudo, Lévi-Strauss percebe que a cultura japonesa teria elaborado uma espécie de continuidade entre o passado e o presente, ou de “solidariedade que, talvez, não seja eterna... mas que existe hoje ainda” ¹²³. Desse modo, o pensamento ocidental apreenderia sua história e seu passado pela descontinuidade e um certo gosto pela sucessão, confiante de que conseguiria substituir um ponto de vista por outro sem a possibilidade de um retorno; já o pensamento japonês articularia sua história em continuidade com o presente, organizando os acontecimentos em justaposição. A história não teria causado, no Japão, a mesma destruição que supostamente promoveu no Ocidente. Por essa razão, o espírito ocidental e o japonês compartilhariam afinidades e colecionariam importantes diferenças na maneira pela qual elaborariam e efetivariam as relações da sua vida social, cultural e intelectual. Eles representariam o que Lévi-Strauss chamou de “as duas formas paralelas do espírito crítico” ¹²⁴.

Lévi-Strauss retoma o que Gobineau havia dito em **Três Anos na Ásia** (1859) para reforçar sua tese sobre as complexas relações que ligariam a Europa à Ásia: “nada do que foi encontrado no mundo é alheio a ela [a Ásia]. Tudo foi em seguida melhorado, modificado, ampliado ou diminuído; essa honra de segunda ordem nos pertence (...). Mas, é a invenção que contém a vida” ¹²⁵. Para o antropólogo estruturalista, se é verdade que a Ásia tem a seu favor a capacidade da invenção, que

¹²¹ Lévi-Strauss, C. *Reconnaissance de la diversité culturelle: ce que nous apprend la civilisation japonaise*, p.55.

¹²² Lévi-Strauss, C ; Kawada, J. *Entretien avec Junzo Kawada*, p.172.

¹²³ Lévi-Strauss, C ; Kawada, J. *Entretien avec Junzo Kawada*, p.173.

¹²⁴ Lévi-Strauss, C. *Place de la culture japonaise dans le monde*, p.39.

¹²⁵ Lévi-Strauss, C. *Place de la culture japonaise dans le monde*, p.42.

outro país da Europa, se não a França, poderia estar mais de acordo com a avaliação de Gobineau de que a crítica seria a aptidão dominante – uma vez que produz a forma e a fonte de todo o seu orgulho – das civilizações ocidentais? Lévi-Strauss estende seu argumento dizendo:

Se a França, na linhagem de Montaigne e de Descartes, avançou talvez mais do que nenhum outro povo o dom da análise e da crítica sistemática na ordem das ideias, o Japão tem, de seu lado, desenvolvido mais do que nenhum outro povo um gosto analítico e um espírito crítico que se exercem em todos os registros do sentimento e da sensibilidade¹²⁶.

França e Japão virariam as costas um para o outro. Contudo, ainda que separados por espaços imensos – um se situa nas bordas do oceano Atlântico, o outro nas bordas do Pacífico – estes dois países partilhariam “o mesmo destino”¹²⁷. Lévi-Strauss vê neles os pontos de referência extremos que levariam “a direções opostas influências que têm na Ásia sua origem comum”. Lévi-Strauss caracteriza o espírito crítico e analítico dos dois povos, o japonês e o francês, como cartesianismo sensível (ou estético) e cartesianismo conceitual, respectivamente. As regras formuladas por Descartes, fundadoras do método e do pensamento moderno no Ocidente seriam as seguintes: 1) “dividir cada problema em tantas partes quantas forem necessárias para melhor resolvê-lo”; 2) “tornar essas partes inteiras a ponto de assegurar que nada pertencente a elas seja omitido”¹²⁸. Mas o espírito japonês, em vez de se instalar no domínio das ideias e do pensamento abstrato, trabalharia com os dados da sensibilidade.

O cartesianismo sensível possuiria uma relação de simetria invertida com o cartesianismo conceitual e, desse modo, seria possível perceber nessas duas formas paralelas do espírito crítico correspondências e dessemelhanças. Lévi-Strauss esforça-se para caracterizar o cartesianismo sensível e aponta, assim, para as principais características do espírito japonês: ele se aplicaria a repertoriar e a distinguir todos os aspectos do real, sem faltar nenhum, concedendo a cada aspecto igual importância, tal como se perceberia na maneira pela qual os japoneses fabricam seus objetos tradicionais. O artesão trataria com o mesmo cuidado o dentro e o fora, as partes de um objeto que são visíveis e aquelas que não o são. O gosto analítico e o espírito crítico do pensamento japonês operariam com os registros da sensibilidade: “ele distingue,

¹²⁶ Lévi-Strauss, C. Place de la culture japonaise dans le monde, p.46.

¹²⁷ Lévi-Strauss, C. Place de la culture japonaise dans le monde, p.42.

¹²⁸ Lévi-Strauss, C. Place de la culture japonaise dans le monde, p.41.

justapõe, associa os sons, as cores, os odores, os sabores, as consistências, as texturas: a ponto de existir todo um arsenal de palavras expressivas (*gitaigo*) na língua para representá-los”¹²⁹. Seja na cozinha, na literatura ou na arte, o pensamento japonês trabalharia com uma grande economia de meios, e isso faria com que cada elemento de sua cultura pudesse assumir várias significações. É como se a civilização japonesa, com exceção de sua língua, aparecesse como uma civilização tonal, na qual cada dado da experiência estimularia “ressonâncias em registros diferentes”¹³⁰.

De acordo com Lévi-Strauss, os filósofos ocidentais destacam duas características fundamentais do pensamento oriental: a recusa do sujeito e a do discurso. O pensamento oriental, em todas as suas diversas expressões – hinduísmo, taoísmo, budismo – negaria aquilo que o Ocidente considera uma evidência primeira: o eu. As doutrinas orientais se empenhariam em demonstrar a característica ilusória do eu, pois, segundo sua crença, cada ser não seria mais do que “um arranjo provisório de fenômenos biológicos e psíquicos sem elemento durável tal como um ‘si’: aparência vã, destinada a se dissolver inelutavelmente”¹³¹. A segunda recusa destacada pelos filósofos ocidentais acerca do pensamento oriental, a do discurso, também colocaria em questão um dos pilares do pensamento ocidental. Desde os gregos, aponta Lévi-Strauss, “o Ocidente crê que o homem tem a faculdade de apreender o mundo utilizando a linguagem a serviço da razão: um discurso bem construído coincide com o real, ele alcança e reflete a ordem das coisas”. Segundo a concepção oriental, todo discurso seria irremediavelmente inadequado ao real. Para o homem oriental, “a natureza última do mundo, supondo que essa noção tenha um sentido, nos escapa. Ela transcende nossas faculdades de reflexão e de expressão. Nós não podemos nada conhecer e nada dizer sobre ela”.

Lévi-Strauss considera que o Japão reage a essa dupla recusa assinalada pelos ‘filósofos ocidentais de maneira totalmente original. O Japão não aniquilaria pura e simplesmente o sujeito. Mas, em vez de uma causa, ele o perceberia como o resultado de uma série de acontecimentos e circunstâncias. Lévi-Strauss já havia apontado para a filosofia japonesa do sujeito quando introduziu a distinção entre sociedades centrípetas (sociedade japonesa) e sociedades centrífugas (sociedades ocidentais)¹³². De acordo com o autor, o pensamento japonês entende que o sujeito seria constituído por um

¹²⁹ Lévi-Strauss, C. Place de la culture japonaise dans le monde, p.46.

¹³⁰ Lévi-Strauss, C. Place de la culture japonaise dans le monde, p.46.

¹³¹ Lévi-Strauss, C. Place de la culture japonaise dans le monde, p.50.

¹³² Ver as páginas 184 a 192 desse trabalho.

movimento centrípeto: ele apareceria ao final de um complexo processo, seria resultado, por exemplo, da maneira pela qual os grupos sociais e profissionais se relacionariam uns com os outros. O pensamento japonês, ao atribuir para a recusa do sujeito um efeito positivo, isto é, ao encontrar nessa recusa um princípio dinâmico de organização social, se distanciaria “da renúncia metafísica das religiões orientais, da sociologia estática do confucionismo, e do atomismo, pelo qual o primado do eu define as sociedades ocidentais” ¹³³. A filosofia do sujeito japonesa proporcionaria aos membros da ‘comunidade uma existência mais equilibrada, pois cada indivíduo não lutaria para ser um importante pilar da sociedade, mas se perceberia como um centro de dignidade, ocupando seu lugar no conjunto da vida social.

Já a resposta japonesa para a recusa do discurso seria de outra ordem. O Japão se colocou resolutamente no campo do conhecimento científico e, desse modo, estaria longe de repudiar em bloco o “*logos* tal como o entendem os gregos – quer dizer, a correspondência entre a verdade racional e o mundo” ¹³⁴. Contudo, depois da primeira metade do século XX, o Japão teria passado a abominar certas “perversões do *logos*”, especialmente o que Lévi-Strauss denominou de “espírito de sistema”. Lévi-Strauss se apoia nos trabalhos de Maruyama Masao, notadamente seu livro **The Intellectual Tradition in Japan** (1961), para interpretar que a rejeição do pensamento japonês pelo “espírito de sistema” estaria relacionado “a uma aversão própria do caráter japonês pelas fraseologias, sua desconfiança em relação aos raciocínios *a priori*, sua estima pela intuição, pela experiência e pela prática” ¹³⁵. Lévi-Strauss considera ilustrativa a dificuldade de se traduzir para o japonês noções abstratas do Ocidente tais como Verdade, Liberdade, Direito, Justiça. Também, segundo ele, seria muito expressivo o fato de a teoria neutralista da evolução ter aparecido no Japão, graças ao trabalho do professor geneticista Kimura Motoo. Essa teoria, mais do que nenhuma outra, poderia ajudar o pensamento ocidental a se libertar de “preconceitos tenazes”, uma vez que entenderia que “todos os fenômenos naturais são marcados de racionalidade e que uma necessidade lógica os dirige em um sentido análogo àquele que nós mesmos atribuímos às nossas ações” ¹³⁶. É como se a teoria neutralista da evolução proposta por Kimura Motoo guardasse uma afinidade com a ideia sustentada pelo próprio Lévi-Strauss em **Estruturalismo e ecologia** (1972): a de que existem analogias no funcionamento de

¹³³ Lévi-Strauss, C. Place de la culture japonaise dans le monde, p.52.

¹³⁴ Lévi-Strauss, C. Place de la culture japonaise dans le monde, p.53, grifo do autor.

¹³⁵ Lévi-Strauss, C. Place de la culture japonaise dans le monde, p.53.

¹³⁶ Lévi-Strauss, C. Place de la culture japonaise dans le monde, p.54.

cada ordem do mundo natural e cultural, porque ambos os mundos partilhariam uma mesma natureza estrutural.

Talvez, para Lévi-Strauss, o cartesianismo sensível do pensamento japonês – por voltar-se para os dados da sensibilidade e usar o seu conhecimento no registro da intuição, da vida prática e da experiência – se aproxime de uma interpretação mais apropriada das relações existentes entre a apreensão que os órgãos dos sentidos fazem das qualidades sensíveis dos objetos e a explicação racional das propriedades destes mesmos objetos. Mas essa atitude, própria do cartesianismo sensível, também já poderia ser verificada no modo de pensar do cartesianismo racional. Em **O pensamento selvagem** (1962), por exemplo, Lévi-Strauss já expressava seu ponto de vista sobre a evolução das ciências contemporâneas. Depois de terem, por muito tempo, proscrito as qualidades secundárias das coisas como objeto de investigação, depois de terem voltado as costas para o sensível, os cientistas, a exemplo dos químicos e biólogos, as teriam reintegrado ao domínio de suas reflexões e explicações¹³⁷.

Ao comparar o Oriente ao Ocidente, Lévi-Strauss aponta um lugar singular para a cultura japonesa. Para ele, o Japão é o lugar onde a Ásia, a Europa e a América poderiam encontrar imagens distorcidas, profundamente transformadas, delas mesmas. Isso porque o Japão, em seu passado longínquo, teria recebido muito da Ásia, e o mesmo teria ocorrido, em um passado mais recente, em relação à Europa. Mais recentemente ainda, teria sido a vez dos Estados Unidos deixarem sua marca nesse país do Extremo-Oriente. Mas todos esses empréstimos teriam sido “tão cuidadosamente filtrados, sua mais fina substância tão bem assimilada que, até o presente, a cultura japonesa não perdeu a sua especificidade”¹³⁸. Caberia então aos países e povos que emprestaram aspectos de seu pensamento e cultura ao Japão e que foram, desse modo, também responsáveis pelo o que ele é hoje, saber fazer uso dos modelos de vida social, mental e cultural elaborados pelos japoneses, transformando-os para seu próprio proveito.

Para Lévi-Strauss, o Japão teria uma relação de simetria invertida com a Europa e a América, como se ele estivesse no meio de uma série de transformações entre estes dois extremos. Por essa razão, o Japão seria uma espécie de ponto de equilíbrio, a síntese entre sociedades quentes e frias. No que concerne à geografia, essa relação entre

¹³⁷ Lévi-Strauss, C. *O pensamento selvagem*, p.37; a esse propósito ver também Lévi-Strauss, C; Eribon, D. *De perto e de longe*, p.159.

¹³⁸ Lévi-Strauss, C. *Place de la culture japonaise dans le monde*, p.54.

Europa, Japão e América seria evidente (ver mapa do estreito de Bering). Lévi-Strauss propõe essa leitura da realidade geográfica para outros domínios da vida dessas populações. A Europa apareceria nessa carta geográfica, cultural e mental concebida por Lévi-Strauss, graças a sua densidade demográfica e diversidade, como um mundo já saturado, sem muitas aberturas para outras possibilidades. Já o Japão e a América apareceriam como um contraponto à situação europeia. Do lado leste, o Japão olharia em direção à América que, através da ideologia bipartite do pensamento ameríndio, manteria diversas relações de afinidade e diferenciação com o pensamento japonês. Essas mesmas relações de simetria invertida seriam mantidas entre a América e a Europa, mas elas mobilizariam outros aspectos e se efetuariam em outros planos da vida das populações desses dois continentes.

Assim, a série de transformações possíveis entre um espaço e o outro do globo, aquele que envolve a América, a Europa e o Japão, se completa com um quadro ainda mais amplo do que aquele traçado por Lévi-Strauss no início de seus estudos, quando se dedicava principalmente a compreender as sociedades indígenas americanas e suas relações de simetria invertida com a sociedade ocidental. Ao estudar as relações e as trocas culturais antigas e atuais entre a América, a Europa e o Japão, Lévi-Strauss espera encontrar uma parte importante da história da humanidade, aquela que permaneceu até hoje desconhecida para os homens ocidentais. Para o autor, é como se tivéssemos acesso a apenas uma parte do passado da humanidade. A sua outra face, o

que ele chamou de a face escondida da lua, resta misteriosa. Para alcançarmos um ponto de vista mais geral e mais completo da história, seria preciso, segundo o antropólogo estruturalista, explorar e conhecer o passado e o presente de populações como aquelas das florestas americanas e das ilhas do Pacífico. O Japão seria, então, um importante ponto de acesso entre a Europa e o Oriente:

Para quem aborda a história, se eu ousar dizer, não pela face visível da lua – a história do Mundo Antigo desde o Egito, a Grécia e Roma – mas por sua face escondida que é a perspectiva do japonólogo e do americanista, a importância da história do Japão se tornaria tão estratégica quanto a outra história, aquela do mundo antigo e da Europa dos tempos arcaicos. Seria preciso então vislumbrar que o Japão mais antigo teria podido jogar o papel de uma espécie de ponte entre a Europa e o conjunto do Pacífico, com a tarefa, para ele e para a Europa, de desenvolver, cada um ao seu modo, histórias simétricas que são, ao mesmo tempo, semelhantes e opostas: um pouco à maneira da inversão das estações de uma parte e de outra do equador, mas em outro registro e sobre outro eixo. (...) É por uma perspectiva muito mais vasta que o Japão parece deter algumas das chaves mestras que dão acesso ao setor que resta o mais misterioso do passado da humanidade¹³⁹.

Lévi-Strauss lembra que o Japão esteve unido ao continente asiático. Grandes espaços de terra, com cerca de mil quilômetros, ligavam a Ásia e a América pelo estreito de Bering. Era como se, nos tempos pré-históricos, o estreito funcionasse como “uma avenida terrestre que permitia aos homens, aos objetos, às ideias, circular livremente desde a Indonésia até o Alasca, passando pelas costas da China, da Coreia, Manchúria, Sibéria do Norte...”¹⁴⁰. Em diversos momentos da pré-história, “esse vasto conjunto deve ter sido palco de movimentos de populações nos dois sentidos”¹⁴¹. Os mitos seriam, então, o testemunho da circulação dos homens nessas vastas porções do globo terrestre que remonta a um período arcaico da história da humanidade, do qual podemos, hoje, colher apenas pequenos fragmentos.

A história antiga e contemporânea da América, da Ásia e do Japão diz respeito aos modos de existência elaborados pela maior parcela da população do planeta, espalhada por grandes espaços do globo desde tempos remotos. Por essa razão, os trabalhos de pesquisadores de áreas geralmente pouco prestigiadas na academia, como história da América, da Ásia e do Extremo-Oriente deveriam, de acordo com Lévi-

¹³⁹ Lévi-Strauss, C. *La face cachée de la lune*, p.77.

¹⁴⁰ Lévi-Strauss, C. *Place de la culture japonaise dans le monde*, p.26.

¹⁴¹ Lévi-Strauss, C. *Place de la culture japonaise dans le monde*, p.26.

Strauss, ocupar um papel de extrema relevância para o conhecimento do homem. Afinal de contas, seria impossível estabelecer um quadro de referência histórico fiel à realidade se continuássemos a nos instruir apenas pela história de uma metade da humanidade (a história do Mundo Antigo, desde o Egito, Grécia e Roma, até as sociedades ocidentais modernas), motivados pelo fato de que apenas nela somos capazes de nos reconhecer.

5. Mito e história

Afinal, o que é um mito?

Uma história que busca dar conta, de maneira simultânea, da origem das coisas, dos seres e do mundo, do presente e do futuro. Os mitos procuram tratar conjuntamente problemas que nos parecem hoje, à luz de nosso pensamento científico, inteiramente heterogêneos. Em outras palavras, o mito pode ser considerado como uma história que tenta explicar, ao mesmo tempo, porque o sol se encontra a uma boa distância da terra, pois ele poderia estar muito longe, o que ocasionaria a noite eterna, ou poderia estar muito perto, o que resultaria em uma conflagração. Os mitos falam das razões pelas quais o homem deve procurar sua esposa a uma boa distância, não muito longe, pois assim ela poderia ser uma estrangeira, uma inimiga ou uma bruxa, mas também não muito perto, pois ele poderia cair no pecado do incesto. Os mitos ponderam os motivos pelos quais as estações e os dias não passam rapidamente, mas segundo um ritmo regular. Enfim, os mitos tentam explicar porque existe uma boa medida para tudo, seja na ordem cosmológica, meteorológica, das estações e da vida social¹⁴².

O pensamento indígena, em vez de aceitar respostas parciais, aspiraria a explicações que englobariam a totalidade dos fenômenos. Em outras palavras, para Lévi-Strauss, “o que um mito diz numa linguagem estende-se a todos os domínios em que poderia se colocar um problema do mesmo tipo formal”¹⁴³. De um lado, os mitos se esforçariam para ultrapassar as contradições que aparecem aos homens quando refletem sobre sua vida e, de outro, confessariam a impossibilidade de resolvê-las. Em entrevista a Manuela Carneiro da Cunha, Lévi-Strauss pondera que, ao final de seu trabalho de mitólogo, precisava colocar a questão sobre o que haveria em comum em toda a mitologia ameríndia. Existiria uma “ideia diretriz fundamental” por trás de todos

¹⁴² Entrevista de Claude Lévi-Strauss a Bernard Pivot em 1984, disponível em DVD: **L’entretien de Bernard Pivot avec Claude Lévi-Strauss**. Réalisation: Atelier de création audiovisuelles, Gallimard/Ina 2004, durée: 1min 15s.

¹⁴³ Lévi-Strauss, C; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.196.

os mitos analisados?¹⁴⁴ Todos os mitos ameríndios seriam, na verdade, variações sobre um grande tema: a passagem da natureza à cultura.

Embora os mitos contenham importantes informações sobre a vida social das sociedades indígenas, ele jamais poderia ser tratado como fonte documental, como se contivesse dados que remeteriam à realidade concreta da comunidade. Ao contrário do que sustentava Boas, Lévi-Strauss não considerava viável fazer uma descrição da vida social de um povo por meio dos mitos. O analista não poderia neles encontrar um quadro fiel da realidade etnográfica, “mas sim as possibilidades inerentes ao sistema, suas virtualidades latentes”¹⁴⁵. Desse modo, os mitos não buscariam “pintar a realidade, mas justificar seus aspectos negativos, porque as posições extremas são *imaginadas* apenas para demonstrar sua *inviabilidade*”. Lévi-Strauss sustenta que, na maioria dos casos, a correspondência entre vida social e narrativa mítica não seria necessariamente de ordem literal. Antes, ela tomaria o aspecto de uma transformação lógica. Em outras palavras, a relação entre mito e realidade não deveria ser entendida como uma representação, mas como uma formulação de natureza dialética: “as instituições descritas nos mitos podem ser o inverso das instituições reais”¹⁴⁶. Toda vez que o mito quisesse exprimir uma verdade negativa, a exemplo de um termo ausente em seu meio-ambiente, faria uso do expediente da inversão para justificar essa realidade negativa. Em **Estruturalismo e ecologia** (1972), Lévi-Strauss explora o lugar que ocupa o porco-espinho nos mitos de um grupo indígena que antes convivia com esse animal, mas que, ao mudar para uma região vizinha, deixou de observá-lo em seu território. Os mitos se esforçavam para criar a ilusão de que este animal de tanto prestígio ainda continuava presente na vida da tribo. Tal esforço estaria relacionado a um “querer obscuro”¹⁴⁷ dos indígenas, qual seja, o de conservar a coerência das relações anteriormente concebidas pelos seus antepassados.

Esse “querer obscuro” corresponde, no pensamento de Lévi-Strauss, a uma característica da elaboração subjetiva da historicidade das sociedades frias. A tensão entre a vontade de preservar uma antiga relação de sentido estabelecida pelos antepassados e a impossibilidade dessa relação sobreviver às mudanças sociais, ambientais, geográficas, econômicas ou históricas se expressa nos mitos por uma

¹⁴⁴ Lévi-Strauss, C. Sempre haverá o inacessível [entrevista a Manuela Carneiro da Cunha].

¹⁴⁵ Lévi-Strauss, C. A Gesta de Asdiwal, p.182.

¹⁴⁶ Lévi-Strauss, C. Quatro mitos Winnebago. Trad. Eurídice Figueiredo Lethbridge. In: Lévi-Strauss, C. **Antropologia estrutural dois**, p.211.

¹⁴⁷ Lévi-Strauss, C. Estruturalismo e ecologia, p.171.

espécie de falsificação da realidade. Os indígenas prefeririam falsificar a imagem de sua vida social, criar uma vida imaginária, a reconhecer que as relações que antes vigoraram se modificaram com o tempo. O pensamento indígena não poderia compreender essa contradição entre o passado e o presente e teria optado por esquecê-la. Fechadas para a história, as sociedades frias iludiriam a si mesmas, pois prefeririam acreditar que conseguiram “permanecer no estado em que os deuses ou os ancestrais as criaram no início dos tempos” ¹⁴⁸. Desse modo, a reflexão mítica acolheria a ideia de que a própria vida social estaria assentada sobre uma contradição insuperável, mas todo seu esforço seria para negar essa condição. Para as sociedades frias, a única maneira positiva do ser consistiria, propõe Lévi-Strauss, numa “negação do não-ser” ¹⁴⁹.

O exercício do pensamento exigido pelo estudo dos mitos é fundamentalmente analítico, isto é, nas **Mitológicas** (1964-1971), Lévi-Strauss se esforça para explicitar o que já estava implícito nos mitos. Trata-se, apenas, “de buscar a inteligibilidade imanente ao conjunto de mitos isolados, sem reduzi-los e sem reduzi-la a nada exterior ou anterior aos próprios mitos” ¹⁵⁰. Esse procedimento nos parece muito complicado porque ignoramos quase tudo o que diz respeito à vida das populações que os elaboraram. Os mitos se apresentam em códigos cifrados ao observador ocidental e, por isso, muitas vezes são tomados como manifestações do pensamento irracional dos indígenas. **Mitológicas** é uma costura de quase mil mitos, recolhidos da América do Sul até o extremo da América do Norte:

Tudo começa com um mito bororo do Brasil Central e procede mostrando que se ficarmos restritos aos dados fornecidos por aquela sociedade, é possível, certamente, entender algumas coisas dos mitos, mas não muitas; e que, para entender essas outras coisas, é necessário analisar outros mitos do mesmo grupo ou de grupos vizinhos. Esses outros mitos resolvem alguns enigmas levantados pelo mito inicial, mas levantam outros, o que exige a mobilização de outros mitos, com os quais acontece a mesma coisa, e assim por diante¹⁵¹.

O procedimento básico da análise dos mitos, que consiste em remeter um mito a outro para esclarecê-los, foi chamado por Lévi-Strauss de “levantamento em rosácea”:

¹⁴⁸ Lévi-Strauss, C; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.178.

¹⁴⁹ Lévi-Strauss, C. *A Gesta de Asdiwal*, p.185.

¹⁵⁰ Goldman, M. Lévi-Strauss, a ciência e as outras coisas, p.74.

¹⁵¹ Goldman, M. Lévi-Strauss, a ciência e as outras coisas, p.73.

Seja qual for o mito tomado por centro, suas variantes irradiam-se em torno dele, formando uma rosácea, que se expande progressivamente e se complica. E, seja qual for a variante colocada na periferia que escolhermos como novo centro, o mesmo fenômeno se reproduz, dando origem a uma segunda rosácea, que em parte mistura-se à primeira e a transpõe. E assim por diante. Não indefinidamente, mas até que essas construções encurvadas nos levem de novo ao ponto de onde partimos. Disso resulta que um campo primitivamente confuso e indistinto deixa perceber uma rede de linhas de força e revela-se poderosamente organizado¹⁵².

As análises dos mitos lévi-straussianas combinam dois tipos de determinações: a) as propriedades do meio (tudo o que constitui a vida social, a história, o meio-ambiente, as condições climáticas, geográficas e alimentares da população) e b) as exigências mentais, cujas necessidades lógicas encadeiam uma série de operações umas nas outras, as quais seriam responsáveis pela coerência interna de cada mito. A principal tarefa do mitólogo seria, então, “conduzir ideologias empíricas ao jogo de oposições binárias e regras de transformação”¹⁵³. Na “Abertura” de **O cru e o cozido** (1964), Lévi-Strauss chamou essas determinações colocadas em evidência na análise dos mitos de ordem externa e ordem interna dos mitos. A primeira ordem referir-se-ia à cultura, “cuja matéria é constituída, num caso, por acontecimentos históricos ou tidos por tais, formando uma série teoricamente ilimitada de onde cada sociedade extrai, para elaborar seus mitos, um número limitado de eventos pertinentes”¹⁵⁴. A outra estaria relacionada à natureza, ao “tempo psicofisiológico do ouvinte, cujos fatores são muito complexos: periodicidade das ondas cerebrais e dos ritmos orgânicos, capacidade da memória e capacidade de atenção”. Operando com essas duas ordens, Lévi-Strauss parte dos dados da vida social para entender a lógica que existiria por trás do aspecto aparentemente arbitrário das narrativas míticas. Essas duas ordens corresponderiam às duas realidades da vida humana, uma histórica e, a outra, estrutural. Elas deveriam se fundir na análise e constituir um conjunto significativo que colocasse em evidência a engrenagem que daria vida aos mitos.

O processo constante de modificação e multiplicação dos mitos não ocorreria ao sabor do acaso. Um mito se transformaria em outro mito obedecendo a regras de

¹⁵² Lévi-Strauss, C; Eribon, D. **De perto e de longe**, p.181.

¹⁵³ Lévi-Strauss, C. Estruturalismo e ecologia. In: Lévi-Strauss, C. **O olhar distanciado**. Trad. Carmem de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 2010, p.172.

¹⁵⁴ Lévi-Strauss, C. **O cru e o cozido**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac&Maify, 2004, p.35.

simetria e inversão próprias do pensamento simbólico.¹⁵⁵ As transformações míticas poderiam fazer com que os mitos se reinventassem e ganhassem um novo impulso, ou, ao contrário, poderiam alterar a integridade da sua forma primitiva, levando à sua morte. Neste último caso, a estrutura mítica se degeneraria ou progrediria “para alguém ou para além do estágio em que os caracteres distintivos do mito permanecem ainda reconhecíveis, e onde este conserva o que, na linguagem dos músicos, chamaríamos de sua ‘compleição’”¹⁵⁶. Quando as transformações deixam de respeitar uma espécie de princípio de conservação da matéria mítica, quando as novas versões enfraquecem a armadura central do mito, diminuindo e atenuando as marcadas oposições da trama da intriga, os mitos seguiriam dois caminhos: o do romance ou o da história.

No texto **Como morrem os mitos** (1971), escrito em homenagem a Raymond Aron, Lévi-Strauss mostra como os mitos podem se transformar até a sua extenuação. Ele estuda a morte de um tema mítico no espaço, algumas versões que podem ser agrupadas ao redor da história de lince, entre as populações indígenas da América do Norte, habitantes de uma área praticamente contínua, que se estende das montanhas Rochosas ao oceano Pacífico, da bacia do rio Columbia (ao sul) à do rio Fraser (ao norte). Lévi-Strauss mostra como o mito da história de lince, ao passar por tribos de línguas diferentes, transpondo limiares também culturais, se transforma. Primeiro, ele é invertido; depois, ganha a forma de um conto romanesco; em seguida, serve para fundar um sistema ancestral (uma lenda); enfim, se adapta para justificar uma história recente, um devir em processo. Segundo o autor, é como se a história de lince sofresse, de acordo com o deslocamento geográfico da direção sul-norte da região estudada, uma atenuação que afetaria, de um lado, o tamanho e a riqueza da narrativa e, de outro, a intensidade dramática dos motivos.

¹⁵⁵ Segundo Lévi-Strauss, as transformações míticas tomam muito comumente “a forma de um quiasma”. In: Lévi-Strauss, C. *Estruturalismo e ecologia*, p.165. Nos livros de retórica, o quiasma é geralmente classificado como uma figura que “permuta os elementos de uma sequência, repetindo-os”. Segundo Michèle Aquien, o quiasma (do grego *khiazein*, dispor em forma de *khi*, quer dizer X) segue dois procedimentos: a repetição e a inversão. Há repetição na medida em que “dois elementos linguísticos, qualquer que seja a sua natureza, são repetidos”; há inversão na medida em que “enquanto o paralelismo reitera a mesma ordem (A B / A B), um efeito de simetria a inverte (A B / B A)”. O quiasma abrange fatos linguísticos muito diversos, tanto em unidades mínimas quanto em fenômenos de organização sintática. As palavras que aparecem combinadas com o quiasma, segundo Aquien, são antítese, binário, inversão, paralelismo, repetição, estrutura, simetria. In: Aquien, M. **Dictionnaire de poétique**. Paris: Librairie Générale Française, 1993, p.82-83. É importante acrescentar que, embora as regras de transformação ganhem geralmente a forma do quiasma, a interpretação de um conjunto mítico dependerá sempre do conhecimento que o analista tem da vida social dos grupos humanos que elabora ou modifica esses mitos.

¹⁵⁶ Lévi-Strauss, C. *Como morrem os mitos*. In: Lévi-Strauss, C. **Antropologia estrutural dois**, p.261.

Para Lévi-Strauss, um mito se torna uma lenda quando passa a relatar “fatos supostamente históricos, com o fim preciso e limitado de explicar a origem de certos privilégios do clã”. A lenda trabalharia com fatos da ordem do imaginário e remeteria a uma tradição cuja origem estaria situada na “noite dos tempos”. Certamente a lenda não seria a história, mas pretenderia sê-lo ¹⁵⁷. O mito só passaria efetivamente para o lado da história quando resultasse de uma manipulação, operada com a finalidade de fazê-lo servir a uma história em processo, a partir de acontecimentos considerados reais. Para Lévi-Strauss, uma das características mais marcantes da história seria sua aptidão para legitimar uma ideia, um grupo, um ponto de vista. O relato histórico poderia ser tanto retrospectivo (quando funda uma ordem tradicional sobre um passado mais ou menos longínquo) quanto prospectivo (quando faz desse passado o início de um futuro que começa a desenhar-se). Em **A estrutura dos mitos** (1955), Lévi-Strauss já havia dito: “nada se parece mais com o pensamento mítico do que a ideologia política. Em nossas sociedades contemporâneas, talvez ela apenas o tenha substituído” ¹⁵⁸.

Pois o que faz o historiador quando evoca a Revolução Francesa? Refere-se a uma sequência de eventos passados, cujas longínquas consequências certamente ainda se fazem sentir, através de toda uma série, não reversível, de eventos intermediários. Mas, para o político e para aqueles que o escutam, a Revolução Francesa é uma realidade de outra ordem, uma sequência de eventos passados, mas também um esquema dotado de eficácia permanente, que permite interpretar a estrutura social da França contemporânea e os antagonismos que aí se manifestam, e entrever as grandes linhas da evolução futura. Assim se expressa Michelet, ao mesmo tempo pensador político e historiador: ‘Naquele dia, tudo era possível [...] O futuro se fez presente [...] isto é, não mais tempo, um lampejo de eternidade’ ¹⁵⁹.

Se tomássemos dois relatos de historiadores, de “diferentes tradições intelectuais e com alinhamentos políticos diversos, de acontecimentos como a Revolução Americana, a Revolução Franco-Inglesa no Canadá ou a Revolução Francesa”¹⁶⁰, poderíamos facilmente constatar que eles não nos contam a mesma coisa. O que estaria em jogo nos relatos míticos e históricos seria principalmente a afirmação das perspectivas de seus autores, que geralmente também é a do grupo ao qual pertencem.

¹⁵⁷ Lévi-Strauss, C. Como morrem os mitos, p.273.

¹⁵⁸ Lévi-Strauss, C. A estrutura dos mitos, p.224.

¹⁵⁹ Lévi-Strauss, C. A estrutura dos mitos, p.225.

¹⁶⁰ Lévi-Strauss, C. Quando o mito se torna história, In: **Mito e significado**. Trad. António Marques Bessa Lisboa: Edições 70, 2007, p.55.

Essa possibilidade de diferentes interpretações para um acontecimento histórico seria, para Lévi-Strauss, a comprovação de que não haveria interpretação absoluta do passado. Todas as interpretações seriam relativas. Segundo Lévi-Strauss, a história nunca poderia ser imparcial porque não existiria a história em si, mas sempre a “história-para”¹⁶¹. Contudo, as sociedades ocidentais acreditariam que, por terem escolhido o partido da história, teriam conquistado o único modo de inteligibilidade – *a consciência histórica* – que corresponderia à verdade do homem. Em **Como morrem os mitos** (1971), ao sublinhar a “continuidade orgânica que se manifesta entre a mitologia, a tradição lendária e o que é preciso chamar de política”¹⁶², Lévi-Strauss pretende colocar em perspectiva essa fé do homem ocidental na consciência histórica e, ao proceder desse modo, acredita fazer uma homenagem a Raymond Aron, um pensador que, segundo suas palavras, “nunca consentiu fazer da história um lugar privilegiado, onde o homem pudesse seguramente encontrar a sua verdade”.

Em outro texto, intitulado **Quando o mito se torna história** (1977), Lévi-Strauss reafirma a relação que julga existir entre mito, história e política. Para responder à pergunta “onde acaba a mitologia e onde começa a história?”, o antropólogo estruturalista remete o leitor ao problema das fontes utilizadas pelos mitólogos. Ele lembra que, no passado, em finais do século XIX e início do XX, o material mitológico era recolhido principalmente pelos antropólogos, embora em muitos casos, e especialmente no Canadá, eles tenham contado com a colaboração de nativos. Muitos informantes nativos tornaram-se também antropólogos e, por conhecerem melhor a linguagem, as lendas e as tradições de seu próprio clã, foram importantes para o trabalho de classificação e coleta dos mitos. Mas outros índios, que não se interessavam pela antropologia, também tomaram para si essa tarefa de recolher e organizar informações sobre suas comunidades com diferentes objetivos, como ensinar a língua e a mitologia para as crianças na escola primária e, ainda, fundamentar reivindicações, principalmente territoriais e políticas, contra os brancos.

Lévi-Strauss cita dois livros que contam a saga de dois chefes Tsimshian como exemplos das preocupações dos índios de organizarem um relato sobre sua história. O primeiro, intitulado **Men of Medeek** (1962), publicado em Kitimat, redigido por um homem branco, era um relato das palavras de Walter Wright, um chefe Tsimshian da região do curso médio do rio Skeena. O outro livro, surgido em 1974, fora escrito e

¹⁶¹ Remetemos o leitor ao segundo capítulo desse trabalho, nas páginas 106-113.

¹⁶² Lévi-Strauss, C. *Como morrem os mitos*, p.274.

publicado pelo chefe Tsimshian Kenneth Harris. Esses dois livros contam a história de um clã, publicada por seus descendentes. Ambos os relatos narrariam uma história vinda de uma tradição verbal, sem o auxílio de arquivos e documentos escritos. O relato do Chefe Wright teria sido construído como uma espécie de “gênese de uma desordem”¹⁶³, com um tom pessimista, pois toda a história teria como objetivo “explicar como, depois de seu começo, um determinado clã, linhagem ou grupo de linhagens atravessou uma série de grandes provações, períodos de sucesso e períodos de fracassos, caminhando progressivamente para um fim desastroso”. Já o relato do chefe Harris seria bem diferente, pois buscaria reconstituir uma série de acontecimentos para explicar os privilégios ainda vigentes, conquistados por herança, de um dado indivíduo que ocupava um lugar proeminente em sua família. Esse último relato sustentaria, então, um tom mais afirmativo, pois procuraria explicar uma ordem social em voga no mesmo período em que era escrito.

Apesar das flagrantes diferenças entre os dois relatos, ambos começam a narração (mítica ou histórica, não o sabemos) tratando de acontecimentos situados na mesma grande cidade. De acordo com Lévi-Strauss, “trata-se praticamente da mesma história em ambos os livros: explicam que uma cidade foi destruída, que os sobreviventes deixaram o local e começaram a sua peregrinação ao longo do rio Skeena”¹⁶⁴. É evidente que seria preciso uma investigação arqueológica, escavando nos lugares referidos nas histórias, para se confirmar a hipótese de que os relatos fariam referência a um fato histórico. Mas Lévi-Strauss afirma que, se o leitor analisar mais de perto como esse fato é explicado nos dois relatos, verificaria que eles tratam, ao menos, de um mesmo acontecimento. Os relatos se difeririam sobretudo em seus pormenores:

Por exemplo, conforme a versão, na origem pode estar uma luta entre duas aldeias ou duas cidades, uma luta que se desencadeou por causa de um adultério; mas a história tem várias possibilidades: o marido matou o amante de sua mulher, ou os irmãos mataram o amante da irmã, ou, ainda, o marido matou a sua mulher porque ela tinha um amante.¹⁶⁵

Para Lévi-Strauss, os dois relatos possuem uma mesma “célula explicativa”, isto é, “a sua *estrutura* básica é a mesma, mas o *conteúdo* da célula já não é o mesmo e pode variar”. Os relatos dos dois chefes Tsimshian seriam uma espécie de minimito, pois sua

¹⁶³ Lévi-Strauss, C. Quando o mito se torna história, p.51.

¹⁶⁴ Lévi-Strauss, C. Quando o mito se torna história, p.53.

¹⁶⁵ Lévi-Strauss, C. Quando o mito se torna história, p.53.

estrutura seria muito curta e condensada, mas continuariam sendo um mito porque se apresentariam sob a forma de diferentes transformações em certos aspectos da narrativa.

Assim, esses dois livros dos chefes Tsimshian mostrariam que a oposição que geralmente define a diferença entre mito e história, qual seja, a de que o primeiro trata de fatos imaginários e a segunda de fatos reais, seria demasiado simplificadora. O mito também pode tratar de fatos reais, assim como os historiadores recorrem à imaginação para reconstituir detalhes ou acontecimentos que não foram documentados. Lévi-Strauss propõe outra distinção que melhor conviria às características próprias do mito e da história: a mitologia seria estática, pois nela os elementos mitológicos seriam combinados de infinitas maneiras, mas em um sistema fechado; ao passo que a história seria um sistema aberto. Os mitos que parecem contar sempre histórias diferentes tratariam, na verdade, de uma mesma história, apenas os episódios seriam dispostos de maneiras diferentes. Já a história considerada única, seria, contudo, feita de inúmeras histórias, pois cada partido político, cada meio social, cada indivíduo poderia construir uma versão diferente de um acontecimento:

O caráter aberto da História está assegurado pelas inúmeras maneiras de compor e recompor as células mitológicas ou as células explicativas, que eram originariamente mitológicas. Isto demonstra-nos que, usando o mesmo material – porque no fundo é um tipo de material que pertence à herança comum ou ao patrimônio comum de todos os grupos, de todos os clãs, ou de todas as linhagens – uma pessoa pode todavia conseguir elaborar um relato original para cada um deles.¹⁶⁶

É a propósito dos estudos dos mitos que encontramos os problemas mais relevantes apontados por Lévi-Strauss em relação à história. Ainda em **Quando o mito se torna história** (1977), ele lança uma hipótese ousada: “não ando longe ao pensar que, nas nossas sociedades, a História substitui a Mitologia e desempenha a mesma função”¹⁶⁷. A função essencial do mito nas sociedades frias seria a de “confessar a impossibilidade de resolver uma antinomia ou várias”¹⁶⁸. O mito seria uma tentativa de busca de sentido para a existência. Os povos ditos primitivos procurariam nos mitos o mesmo que a humanidade inteira sempre buscou neles:

¹⁶⁶ Lévi-Strauss, C. Quando o mito se torna história, p.54.

¹⁶⁷ Lévi-Strauss, C. Quando o mito se torna história, p.56.

¹⁶⁸ Lévi-Strauss, C. A Gesta de Asdiwal, p.179.

Explicar a ordem do mundo que nos cerca e a estrutura da sociedade em que nascemos, demonstrando seus fundamentos sólidos, e inspirando a certeza confiante de que o mundo em seu conjunto, a sociedade, e particularmente aquela a qual pertencemos, continuarão como foram criados no começo dos tempos¹⁶⁹.

Mas quando o homem moderno se interroga sobre a ordem social da civilização ocidental, em vez de buscar uma resposta nos mitos, recorrerá à história para explicá-la, justificá-la ou acusá-la. Se mito e história possuíam uma relação de estreita afinidade por desempenharem, basicamente, a mesma função, Lévi-Strauss pondera, também, que as maneiras pelas quais os narradores indígenas e os historiadores articulam presente, passado e futuro em seus relatos seriam radicalmente distintas. Esse procedimento que determinaria o modo como o tempo apareceria na narração estaria particularmente vinculado às reações de suas respectivas sociedades diante da história. Por isso a mitologia remeteria o analista para um sistema fechado, ao passo que a história assumiria uma perspectiva sempre aberta. Para as sociedades frias, a mitologia teria por finalidade assegurar, “com um alto grau de certeza – a certeza completa é obviamente impossível –, que o futuro permanecerá fiel ao presente e ao passado”¹⁷⁰, ao passo que, para as sociedades quentes, “o futuro deveria ser sempre diferente, e cada vez mais diferente do presente, dependendo algumas diferenças, é claro, das (...) preferências de caráter político”. Por fim, de acordo com Lévi-Strauss, o estudo dos mitos levaria aos problemas relacionados aos fundamentos da ciência histórica: “talvez possamos no fim deste processo [do estudo dos mitos] chegar a uma melhor compreensão do que é na realidade a ciência histórica”. Em **Como morrem os mitos** (1971), o autor aproxima a mitologia da história a ponto de propor que esta última seja entendida como um prolongamento da primeira. Em outros termos, ele acredita que a imagem que o homem ocidental tem do seu passado próximo ou distante seria, em larga medida, de natureza mítica.

*

Em seus escritos programáticos das décadas de 1950 e 1960, Lévi-Strauss sustentava que o perspectivismo era inerente e exclusivo à investigação histórica. As ciências da natureza, a linguística e a antropologia estariam situadas em um polo oposto

¹⁶⁹ Lévi-Strauss, C. *Trois grands problèmes contemporains*, p.100.

¹⁷⁰ Lévi-Strauss, C. *Como morrem os mitos*, p.56.

ao da história, pois saberiam descobrir regularidades, formular leis e fazer previsões razoavelmente exatas. Entretanto, em seus textos da maturidade, Lévi-Strauss passa a ponderar que todas as ciências, inclusive a antropologia, partilham, na verdade, da condição que, antes, ele julgava ser exclusiva da história. As verdades alcançadas pela investigação antropológica são, então, tratadas por Lévi-Strauss como verdades de situação, não mais como verdades de fato. Entre **História e Etnologia** (1949) e **Mitológicas** (1964-1971), Lévi-Strauss teria mudado mais a sua apreciação sobre a capacidade da antropologia e das ciências em geral de alcançar leis para a explicação do mundo cultural e físico do que propriamente o modo como entendia a história:

Em disciplinas como a nossa, o saber científico avança aos tropeços, fustigado pela contenda e pela dúvida. E deixa à metafísica a impaciência do tudo ou nada. Para que nosso empreendimento seja válido, não é necessário, em nossa opinião, que goze durante anos, e até os mínimos detalhes, de uma presunção de verdade. Basta que se lhe reconheça o modesto mérito de ter deixado um problema difícil numa situação menos ruim do que aquela em que o encontrou. Não devemos esquecer que na ciência não pode haver verdades estabelecidas. O estudioso não é o homem que fornece as verdadeiras respostas; é aquele que faz as verdadeiras perguntas.¹⁷¹

Em seus escritos da maturidade, o autor avalia que quanto mais as ciências avançam, mais deveríamos nos convencer de que somos incapazes de explicar fenômenos que excederiam, por sua grandeza, nossa capacidade de apreensão. Em **Pensée mythique et pensée scientifique** (2003), ele aponta, ainda, que as ciências da natureza também conseguiram empreender um questionamento constante sobre o alcance de seus avanços e limites justamente por um processo de historicização de seus objetos. Mesmo no que diz respeito à ordem do mundo, a ciência teria passado de uma perspectiva intemporal para uma perspectiva histórica. O cosmos não reagiria mais, como no tempo de Newton, de acordo com leis eternas, tal como a lei da gravidade. Um dos maiores exemplos da historicização dos objetos das ciências seria a teoria da evolução, surgida no século XIX na biologia, na qual Darwin teria aberto a tendência de explicar o fenômeno da vida por meio de sua própria história. Assim, Lévi-Strauss considera que o progresso do pensamento científico teria empurrado as ciências para o lado da história.

¹⁷¹ Lévi-Strauss, C. **O cru e o cozido**, p.26.

Em um texto intitulado **A história pictográfica** (2008), Oscar Calavia Sáez procura investigar o conceito de história em Lévi-Strauss com a intenção de encontrar “um bom ponto de partida para algumas novas perspectivas históricas”¹⁷². Sáez propõe que **Mitológicas** (1964-1971) seja entendida como uma espécie de “história das histórias, cujos objetos são os próprios relatos”¹⁷³. Mesmo que “*Mitológicas* como história” possa parecer, a princípio, “uma ideia exorbitante”, o intérprete sustenta essa interpretação, explicando que **Mitológicas** (1967-1971) seria história “do mesmo modo que uma anêmona é um animal, e o ornitorrinco é um mamífero: não apelando para as feições típicas, mas para as definições radicais”. Sáez também percebe uma descontinuidade no pensamento de Lévi-Strauss depois de sua longa experiência como mitólogo. De acordo com o comentador Sáez, Lévi-Strauss teria se aproximado tanto dos resultados do trabalho histórico em sua tetralogia que a relação entre antropologia e história em seus escritos da maturidade beiraria a “pura e simples identificação”:

Em lugar de chegar a um conjunto de regras, ou alguns quadros sinóticos, ou a uma conclusão sobre o valor e o significado do mito, *Mitológicas* fica irredutível na sua monumental extensão, como é próprio da história. Seu valor está na concretude do relato e no seu alto grau de relação com o contexto¹⁷⁴.

Contudo, em **Mitológicas** (1967-1971), segundo Sáez, Lévi-Strauss teria tratado sem hesitações de um problema do qual os historiadores tenderiam quase sempre a esquivar-se: a fronteira dissoluta entre história e historiografia. Para o comentador, a obra “é um conjunto articulado de relatos indígenas, relatos que, apesar desse termo – ‘mito’ – com que o marcamos, descrevem o que, segundo os nativos, alguma vez aconteceu: sua história”¹⁷⁵. Lévi-Strauss se ocuparia da história das populações indígenas não “através/apesar desses filtros, mas *com* eles”. Em outras palavras, Sáez entende que Lévi-Strauss escreve a história dessas populações por meio dos relatos (mitos) indígenas: “se tentássemos fazer o mesmo com a história do Ocidente, o resultado seria um relato em que os fatos não seriam coisas como o Império Romano, o feudalismo, as guerras de religião, ou as revoluções, mas a descrição que disso tudo

¹⁷² Sáez, O. C. A história pictográfica. In: Queiroz, R.C de; Freire Nobre, R. (orgs) **Lévi-Strauss. Leituras brasileiras**, p.123.

¹⁷³ Sáez, O. C. A história pictográfica, p.140.

¹⁷⁴ Sáez, O. C. A história pictográfica, p.143.

¹⁷⁵ Sáez, O. C. A história pictográfica, p.140.

fizeram Gibbon, Voltaire, Marx ou Toynbee”. De acordo com Sáez, na perspectiva lévi-straussiana, as obras de excelência do pensamento indígena teriam ganhado lugar de destaque na galeria dos objetos da história. Lévi-Strauss teria enfrentado o problema da relação sempre escorregadia entre história e escrita da história tomando os mitos como objetos históricos. Ao evidenciar a lógica da narrativa mítica, Lévi-Strauss teria escrito, ao mesmo tempo, a sua história.

Algo parecido com o que Lévi-Strauss fez em **Mitológicas** (1964-1971) surge em um domínio da historiografia relativamente recente na França, chamado história da historiografia, ou, simplesmente, historiografia. Podemos estabelecer essa comparação graças ao texto de Sáez, notadamente quando o comentador propõe que Lévi-Strauss respondeu ao problema da tênue fronteira entre história e historiografia ao fazer dos relatos míticos um objeto histórico e um meio para se chegar à história. Contudo, os historiadores que produzem trabalhos na história da historiografia não costumam levar em conta qualquer relato sobre a história, mas se debruçam prioritariamente sobre os trabalhos de seus colegas de profissão. Esse tipo de investigação combina reflexão crítica sobre o conhecimento histórico e um estudo sobre a prática dos historiadores. Dito de outro modo, a história da historiografia, consagrada na França nos anos 1980, é uma história das ideias dos historiadores sobre seus objetos particulares e sobre a própria história. Ela é uma tentativa, realizada pelos próprios historiadores, de historicizar a produção de seu conhecimento. Parece que esse tipo de procedimento refirma a ideia de que não existe uma única história, mas inúmeras histórias elaboradas de acordo com a perspectiva que os historiadores sustentam em relação aos homens e às sociedades.

Em seus seminários na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (EHESS) nos anos finais da década de 1980, François Hartog lança questões fundamentais para caracterizar esse novo domínio, ou nova tendência, dos estudos históricos: “O que é preciso para que a história tome a si mesma como objeto de estudo? Seria suficiente [essa tendência] se constituir em disciplina? O que pode ser a historiografia?”¹⁷⁶.

¹⁷⁶ Remetemos o leitor ao texto de Felipe Brandi, *L'avènement d'une "histoire au second degré"* (2011), do qual tiramos a referência de Hartog. Brandi faz uma reconstituição dos trabalhos historiográficos na França entre os anos 1940 e 1990 para evidenciar as principais questões mobilizadas em meio-século da produção historiográfica que contribuíram para que a historiografia se voltasse para a sua própria história. Brandi, F. *L'avènement d'une « histoire au second degré », L'Atelier du Centre de recherches historiques* [versão digital], 07 | 2011, publicado em 30 de abril de 2011. URL : <http://acrh.revues.org/3749> ; DOI : 10.4000/acrh.3749.

Hartog esboça uma resposta a essas questões, atribuindo ao sentido de historiografia a ideia de uma abordagem:

[A historiografia é] um exercício jamais fixado de um distanciamento continuamente redobrado; uma maneira de construir um objeto tornando-o mais complexo, pois jamais ele coincide consigo mesmo. Uma forma, então, de história intelectual. Nós a veremos como “inquiétude” da história.¹⁷⁷

Essa abordagem da história intelectual leva os historiadores a refletirem sobre as fronteiras de sua disciplina. Ela abre, também, a possibilidade de ter como objeto histórico o pensamento de não-historiadores. Mais do que estabelecer uma subdisciplina no interior de uma disciplina, a história da historiografia convida os historiadores a refletirem sobre a prática historiográfica e as bases do conhecimento histórico. A história da historiografia seria uma espécie de história inquieta consigo mesma. Por ser movida por uma insatisfação permanente, podemos inscrevê-la na experiência contemporânea que os homens possuem do tempo. Essa experiência, Hartog chamou de regime contemporâneo de historicidade, o presentismo. A própria noção de regimes de historicidade decorre, segundo o historiador francês, “de um diagnóstico (amplamente partilhado) sobre o mundo contemporâneo: o da força e da preponderância do presente na experiência contemporânea do tempo”¹⁷⁸. Ao contrário do regime moderno de historicidade, marcado pela expectativa dos homens no futuro e no progresso, o regime presentista tenderia sempre a colocar o devir da humanidade em dúvida.

No artigo **L’inquiétante étrangeté de l’histoire** (2011), Hartog avalia que os historiadores do regime moderno de historicidade partilhavam um sentimento de familiaridade com a história. Eles acreditavam ser possível, por meio do trabalho historiográfico, apreender o tempo histórico. Essa atitude em relação à história estaria relacionada ao fato do conhecimento histórico não questionar a ideia de progresso. No regime contemporâneo de historicidade, o do presentismo, “para sempre ou por enquanto, essa familiaridade em relação à história teria acabado, ou, mais precisamente, teria perdido a sua evidência”¹⁷⁹. Tal atitude em relação à história ocorreria porque

¹⁷⁷ HARTOG, F. Historiographie. **Annuaire de l’École des hautes études en sciences sociales. Comptes rendus des cours et conférences**, 1990-1991, p. 128.

¹⁷⁸ Hartog, F. Historicité/régimes d’historicité. In : Delacroix, C ; Dosse, F ; Garcia, P ; Offenstadt. **Historiographies, II. Concepts et débats**. Paris : Gallimard, 2010, p.766.

¹⁷⁹ Hartog, F. L’inquiétante étrangeté de l’histoire. In : **Esprit**. Religions et politique : séparations sous tension, février 2011, p.76.

passamos a duvidar, os historiadores inclusive, da marcha da humanidade rumo a um futuro identificado com a ideia de progresso. Em outras palavras, deixamos de apostar, criar expectativas a respeito do futuro: “tomado pelas tramas de um presente presentista, ele [o conceito moderno de história] pena em reconhecer o curso novo do mundo: sua familiaridade se impregna de estranheza”¹⁸⁰.

A dúvida sobre o futuro faria com que o regime contemporâneo de historicidade operasse um distanciamento, ou melhor, um questionamento, em relação ao conceito moderno de história. A crítica da ideia do progresso estaria, então, no cerne da passagem do regime moderno para o regime contemporâneo. Aqui, mais uma vez, podemos apresentar relações surpreendentes entre o pensamento de Lévi-Strauss e a história. A obra de Lévi-Strauss, graças à sua contundente crítica à ideia de progresso, impulsionou, ou talvez tenha sido uma das expressões, dessa virada do regime moderno para o regime contemporâneo de historicidade apontada por Hartog, ao menos no que diz respeito à produção intelectual francesa. De nosso ponto de vista, as ideias de Lévi-Strauss sobre a história podem ser, em certa medida, identificadas com as reflexões sobre a história dos historiadores que se afastaram do paradigma da história moderna.

¹⁸⁰ Hartog, F. *L'inquiétante étrangeté de l'histoire*, p.76.

Capítulo V

Experiências do tempo

Lévi-Strauss e a historiografia francesa contemporânea

A relação entre Lévi-Strauss e os historiadores sempre foi ambígua. Se, de um lado, costuma-se dizer que as análises da antropologia estrutural foram recebidas e incorporadas aos debates historiográficos desde os anos 1950, de outro, não é incorreto dizer que, para muitos historiadores, a antropologia estrutural tenha se tornado sinônimo de análises atemporais. Por esta razão também se concluiu que o estruturalismo serviria muito pouco à história. Apesar dos estudos de Lévi-Strauss terem sido utilizados pontualmente pelos historiadores para a resolução de problemas metodológicos, a exemplo da interpretação dos mitos e das relações de parentesco, a historiografia praticamente ignorou, durante décadas, as perguntas que moveram suas meditações sobre a história.

Embora não seja incomum a ideia de que a antropologia estrutural faça parte de uma reflexão datada sobre o homem e a sociedade, muitos especialistas consideram que a originalidade do pensamento de Lévi-Strauss está longe de ter se esgotado com o fim da moda estruturalista, decretado nos anos 1980. Eles julgam possível que sua obra seja retomada sob uma perspectiva mais geral e traga importantes contribuições para o conjunto das ciências humanas. O trabalho do historiador François Hartog é coerente com essa perspectiva, pois retoma as questões fundamentais colocadas por Lévi-Strauss acerca da história e da historicidade das sociedades humanas, incorporando-as aos debates historiográficos contemporâneos. O trabalho de Hartog se situa, então, na confluência dos problemas que movem a teoria antropológica e a teoria da história. Mas, além do debate epistemológico, Hartog se apropria do pensamento de Lévi-Strauss para criar um instrumento de investigação histórica do tempo: a noção de regimes de historicidade.

Esse último capítulo começa com uma incursão pela história da historiografia francesa. Veremos de que maneira o trabalho de Lévi-Strauss foi recebido em uma das

revistas de maior prestígio na comunidade dos historiadores, a revista dos **Annales**, na qual o próprio Lévi-Strauss foi convidado a publicar textos por mais de uma vez. O ano de 1983, especialmente, aparece em nossa análise como um momento emblemático. Pois, para nós, esse ano marca o fim de um período da história da recepção do pensamento de Lévi-Strauss na historiografia (que remonta a 1958, ano da publicação de **A longa duração**, de Braudel) e aponta para uma nova fase, um pouco mais “acolhedora”, protagonizada por Hartog.

A convite dos historiadores, Lévi-Strauss publica sua última contribuição à revista dos *Annales*, o texto intitulado **História e Etnologia** (1983). Nele, Lévi-Strauss tenta mostrar de que modo a antropologia estrutural serve, também, para a investigação das sociedades complexas. Lévi-Strauss concebe a noção de “sociedades de casas” para explicar as relações matrimoniais e os laços de parentesco nas sociedades medievais asiáticas, nas sociedades de corte modernas e nas sociedades tribais africanas. O antropólogo estruturalista propôs-se a pensar as relações de parentesco em sociedades diferentes e em tempos diferentes: “Como é pouco plausível que as sociedades humanas se distribuam em dois grupos irredutíveis, umas resultantes da estrutura, outras do evento, duvidar que a análise estrutural se aplique a algumas leva a recusá-la para todas”¹. Nesse mesmo número da revista dos *Annales*, Hartog publica uma nota crítica ao texto **Other times, Other Customs: the Anthropology of History**², de Marshall Sahlins. Hartog apontou que a proposta de Sahlins de promover uma interrogação sobre a historicidade a partir de Fiji corresponderia muito bem ao programa lévi-straussiano de “reabilitar a menor história não por ela mesma, claro, mas como índice de um regime histórico diferente”³. Também foi nesse texto que Hartog usou, pela primeira vez, a expressão “regimes de historicidade”.

Em seu trabalho, Hartog mostrou o quanto o pensamento de Lévi-Strauss pode oferecer um rico material para o historiador pensar a história e as experiências que os grupos humanos têm do tempo. A pergunta que moveu boa parte das investigações de Lévi-Strauss, “em quais condições e sob quais formas o pensamento coletivo e os indivíduos se abrem para história?”⁴, encontra toda a sua atualidade no trabalho de Hartog. Podemos, assim, localizar o empreendimento historiográfico de Hartog e a

¹ Lévi-Strauss, C. *História e Etnologia* (1983). In: **Textos didáticos**. Campinas: IFCH/Unicamp, 2004, n.24, p.34.

² Sahlins, M. *Other Times Other Customs the Anthropology of History*. In: **American Anthropologist**, n.85, 1983 p 517-544.

³ Hartog, F. Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire. In: *Annales*, 6, 1983. p. 1261.

⁴ Lévi-Strauss, C. *História e etnologia* p.35.

própria noção de regimes de historicidade nessa tradição do pensamento científico e filosófico que procura mostrar a relação de complementaridade existente em uma série de oposições que constituem o campo das ciências humanas, a exemplo das oposições entre estrutura e acontecimento, particular e geral. Hartog retoma declaradamente a interrogação de Lévi-Strauss sobre os modos subjetivos de historicidades produzidos e vividos pelas sociedades, mas reformula o problema. Mais exatamente, de acordo com Hartog, a noção de regimes de historicidade se beneficia de um diálogo entre antropologia e história, isso graças às reflexões de Sahlins e Lévi-Strauss, de um lado, e as de Reinhart Koselleck, de outro.

1. Lévi-Strauss na história da historiografia

François Hartog, em seu artigo **O olhar distanciado: Lévi-Strauss e a história** (2004), reconstitui mais de meio século de debates entre a antropologia e a história, notadamente por meio dos textos publicados na revista dos **Annales**. Para o historiador, aquele que tomar um pouco de distância, lançando um olhar retrospectivo, perceberá imediatamente que Lévi-Strauss foi o protagonista desse debate: “a discussão estabelece-se a partir e em torno de suas reflexões”⁵. Dividindo esse capítulo da história intelectual francesa em três grandes atos, Hartog aponta momentos diferentes da história da recepção do pensamento de Lévi-Strauss na historiografia. Os debates e os combates dessa história teriam focado, principalmente, “a noção de estrutura, sustentada pela autoridade da linguística”. Hartog acrescenta que, nas datas que pontuam e conferem inteligibilidade a esse debate, “surgem coincidências e estabelecem-se correlações que podem ser apreendidas, sem que, para tanto, seja necessário superinterpretá-las”.

O primeiro ato vigoraria entre os anos 1949 e 1960. 1949 foi o ano de publicação de **As estruturas elementares do parentesco**, de Lévi-Strauss, e **O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Filipe II**, de Fernand Braudel. Hartog nota que a expressão “história estrutural” aparece nesse livro de Braudel para caracterizar sua abordagem sobre o Mediterrâneo. Mas, já na segunda edição do livro, a expressão teria sido substituída por “estrutura, história lenta em primeiro lugar”. Em

⁵ Hartog, F. O olhar distanciado. Lévi-Strauss e a história. Trad. Temístocles Cezar. In: **Revista Topoi**, v. 7, n. 12, jan.-jun. 2006, p.10. Ou no original: Hartog, F. Le regard éloigné: Lévi-Strauss et l’histoire. In : Izard, M. (org). Claude Lévi-Strauss. Paris: L’Herne, 2004.

1949, outra coincidência, ainda mais importante para os debates entre história e antropologia. Lévi-Strauss e Lucien Febvre publicam no número de junho-outubro da **Revue de métaphysique et de morale**, consagrado aos “Problemas da História”, os textos **História e Etnologia** e **Rumo a uma outra história**, respectivamente.

Lévi-Strauss parte dos debates entre Simiand e Hauser (Simiand criticava Hauser e Seignobos por rejeitarem o método comparativo) para evidenciar a diferença entre uma história que se ateve a um “programa modesto e lúcido”⁶ e uma sociologia que, apesar de ter se desenvolvido muito, não teria conseguido encontrar sua base. Como vimos no segundo capítulo desse trabalho, Lévi-Strauss distingue a história da etnologia pela “escolha de perspectivas complementares”: a história organizaria seus dados em relação “às expressões conscientes” e a etnologia em relação “às condições inconscientes” da vida social. Febvre, por sua vez, chama os historiadores a abandonarem a obsessão pelos documentos escritos e a dedicarem-se a fazer “falar as coisas mudas, fazê-las dizer aquilo que elas não dizem delas mesmas”⁷. Ao interrogar-se sobre o alcance da história, Febvre destaca a importância do esquecimento: “esquecer é uma necessidade para grupos e para sociedades que querem viver”. Nas sociedades ocidentais modernas, a história teria a mesma função da desempenhada pela tradição nas sociedades não-ocidentais. Para Febvre, a história deveria “organizar o passado de modo a impedi-lo de pesar demais sobre as costas dos homens”. Hartog destaca nesses dois textos as referências e pontos de vista compartilhados por seus autores: a importância do terreno do inconsciente e dos documentos não-escritos para uma melhor compreensão do homem e do seu passado. Lugar ao esquecimento: o passado não deveria pesar demais na consciência dos homens.

Outro exemplo de uma mesma referência que guiaria os trabalhos de historiadores e antropólogos seria a geologia. Tanto para Lévi-Strauss quanto para Braudel, os estudos sobre a vida social seriam uma verdadeira profissão de fé geológica. Para eles, sob a desordem aparente deveria haver sempre uma ordem. A análise estrutural remeteria uma realidade à primeira vista desordenada e irracional a uma ordenação inteligível, tal como fariam os geólogos com as paisagens caóticas visíveis a olho nu, mas que ganhariam inteligibilidade graças às análises das camadas estruturadas e heterogêneas dos solos. As camadas das temporalidades braudelianas – a longa, média

⁶ Lévi-Strauss, C. História e Etnologia. In: Lévi-Strauss, C. **Antropologia estrutural**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2008, p.13.

⁷ Febvre, L. **Combats pour l'histoire**. Paris, Armand Colin, 1953, n. 1, p. 420

e a curta duração –, “com suas estruturas folhadas”, são igualmente emprestadas da geologia. Segundo Hartog, Lévi-Strauss imitaria o procedimento do geólogo ao buscar “recuperar um ‘sentido mestre’, inicialmente invisível” nos fatos da vida social. Já Braudel teria descoberto na geologia uma inspiração geral para encontrar “uma força modeladora” que não cessasse “de formatar, invisivelmente, a história dos homens”⁸.

Em 1960 Lévi-Strauss publica **O campo da antropologia**, texto escrito para sua aula inaugural no Collège de France. Nele se encontra o que o autor chamou de “profissão de fé historiadora”⁹. Duas datas, 1949 e 1960, teriam marcado, portanto, a definição e a delimitação do projeto lévi-straussiano. Tanto mais porque **História e Etnologia** (1949) reaparece como introdução ao livro programático **Antropologia estrutural** (1958); e **O campo da antropologia** (1960) é apresentado como introdução de **Antropologia estrutural dois** (1973). Nesses dois textos, avalia Hartog, a história seria “mais do que simplesmente presente e mais do que uma beneficiária”¹⁰. O historiador lança, então, a questão: “como reagiram os historiadores aos propósitos de um *outsider* que parecia saber melhor aquilo que eles mesmos faziam ou poderiam fazer?”.

Braudel havia se delimitado do projeto lévi-straussiano no seu texto sobre a longa duração, publicado em 1958 na revista dos **Annales**. Para ele, a estrutura seria um modelo que corresponderia a uma espécie de longa duração dos fenômenos, uma “realidade que o tempo utiliza mal e vincula mui longamente”¹¹. Mas para encerrar os acontecimentos pertinentes ao primeiro ato do debate entre história e antropologia, Hartog prefere lançar luz sobre um cenário diferente. Em 1960, a revista dos **Annales** publica um excerto da aula inaugural de Lévi-Strauss no Collège de France, com o título sensivelmente modificado: **A antropologia social diante da história**¹². Na interpretação do historiador francês, os trechos cortados do texto original induziam o leitor a concluir que Lévi-Strauss seria, na verdade, um novo Durkheim e que a antropologia estrutural não aspiraria a outra coisa senão alcançar as ciências naturais. Isso porque o excerto cortou os seis primeiros parágrafos do original, o que fez com que texto iniciasse com Mauss, que teria sabido “proteger a antropologia durkheimiana do

⁸ Hartog, F. O olhar distanciado. Lévi-Strauss e a história, p.14.

⁹ Lévi-Strauss, C. O campo da antropologia. Trad. Sonia Wolosker. In: Lévi-Strauss, C. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, p.22.

¹⁰ Hartog, F. O olhar distanciado. Lévi-Strauss e a história, p.

¹¹ Braudel, F. A longa duração. In: Braudel, F. **Escritos sobre a história**. Trad. J. Guinsburg e Tereza Cristina Silveira da Mota. São Paulo: Perspectiva, 1969, p.76.

¹² Lévi-Strauss, C. L'anthropologie sociale devant l'histoire. In: **Annales**, 6, 1960, p. 625-637.

perigo da ‘desencarnação’”. Depois, ao final, o texto foi cortado pela metade e a passagem fundamental em que Lévi-Strauss introduz a distinção entre sociedades frias e quentes desaparece.

Mas por que os editores da revista queriam identificar o projeto de Lévi-Strauss ao de Durkheim? Hartog reitera essa interpretação quando lembra que em alguns números anteriores à publicação do excerto de **O campo da antropologia** (1960), a revista dos *Annales* reedita o artigo de François Simiand, intitulado **Método histórico e ciência social** (1903), na rubrica da revista “Debates e combates”. A apresentação do texto de Simiand diz que sua republicação visava elucidar para as jovens gerações de historiadores o diálogo antigo da história com as ciências sociais, o que permaneceria sendo “o objetivo e a razão” da revista¹³. Ora, as críticas que Simiand havia dirigido aos historiadores, em 1903, “tornaram-se, em larga medida, o programa dos *Annales* (é o caminho percorrido)”, Hartog argumenta. O projeto de uma sociologia dominante (tal como pensada por Simiand e Durkheim) teria fracassado e somente poderia fracassar¹⁴. “O método não seria tudo e a história não seria apenas um método”, diz Hartog, apoiado em uma interpretação posterior sobre esse número da revista, feita por Revel¹⁵. O texto de Simiand era importante para mostrar que os debates em curso entre estruturalismo e história não consistiam, em si, uma grande novidade. A sociologia já teria, meio século antes, atacado a história metódica. Assim, conclui Hartog, “se o estruturalismo pode ser compreendido, no que se refere a sua ambição intelectual, como um novo durkheimismo, localizamo-nos melhor e sabemos o que resta a fazer”¹⁶.

Entre o primeiro e o segundo ato, um intermédio que teria reafirmado a mesma disposição verificada por Hartog entre os editores da revista dos *Annales* no ano de 1960. Os *Annales* publicam, em 1964, um dossiê organizado por Roland Barthes com o seguinte título: **As ciências humanas e a obra de Lévi-Strauss**¹⁷. Tal dossiê apareceu após o sucesso do livro **O pensamento selvagem** (1962). Para Hartog, a discussão sobre **O pensamento selvagem** na revista dos *Annales* – assim como a publicação dos

¹³ “Histoire et sciences sociales”. In: *Annales*, 1, 1960, p. 83.

¹⁴ Ver a esse propósito o diálogo entre Durkheim e Seignobos, intitulado *Débat sur l'explication en histoire et en sociologie*, publicado originalmente no *Bulletin de la société française de philosophie*. O texto foi republicado em: Durkheim, E. *Textes*, 1. *Éléments d'une théorie sociale*, p.199-217. Paris: Éditions de Minuit, 1975.

¹⁵ Hartog se apoiou em Jacques Revel para apontar esse interesse da revista em apresentar Lévi-Strauss como um novo Durkheim: Revel, J. *Histoire et sciences sociales: lectures d'un débat français autour de 1900*. In: Bödeker, H.E.; Reill, P.H.; Schlumbohm, J. (eds.) *Wissenschaft als kutlerelle praxis, 1750-1900*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, p. 377-399.

¹⁶ Hartog, F. *O olhar distanciado*. Lévi-Strauss e a história, p. 18.

¹⁷ *Annales*, 19, 1964, 1, 1965.

excertos de **O campo da antropologia** (1960) – seria uma espécie de “recepção de fachada”, pois, “a despeito do que fora anunciado, nenhum historiador e apenas um único antropólogo (Edmund Leach)!”¹⁸ escreveram no dossiê. Dessa maneira, um livro que poderia suscitar um verdadeiro debate no campo da historiografia – visto que Lévi-Strauss apresenta seu ponto de vista acerca da história dos historiadores – é propositalmente avaliado por autores que se dedicam a outras áreas das ciências humanas.

O segundo ato abriria o ano de 1971. Hartog pondera que a iniciativa, desta vez, teria sido tomada pelos historiadores, “ainda que se continue na resposta à ‘provocação’ da etnologia”¹⁹. Os **Annales** publicaram um número especial, intitulado **História e estrutura** que começava assim: “a guerra entre a história e o estruturalismo não ocorrerá”. Hartog rebate: “Senão por outra coisa, poder-se-ia acrescentar, porque ela já havia ocorrido!”. André Burguière, responsável pela apresentação desse número especial, julga que os historiadores situados em torno da revista teriam sido, na verdade, os estruturalistas “*avant la lettre*”! Hartog aponta que a análise da relação entre a história e a antropologia estrutural é feita nesse momento para atingir o objeto de principal interesse dos historiadores: a história cultural. Para André Burguière, a investigação estrutural ajudaria os historiadores a discernir melhor as dimensões históricas das formas culturais, pois ela saberia “dar às formas culturais sua dimensão histórica, isto é, sua distância em relação ao nosso próprio universo mental”²⁰. Burguière atualiza, assim, à sua maneira, a famosa frase de Jaurès: “um pouco de estruturalismo distancia da história, muito, reconduz a ela”. Nesse mesmo número da revista, Lévi-Strauss publica o texto **Le temps du mythe**, o que, nas palavras de Hartog, parece demonstrar que ele estaria “engajado nessa nova história cultural estrutural!”²¹.

O último ato aparece em apenas uma cena, a última contribuição de Lévi-Strauss à revista. Ele foi convidado por François Furet a pronunciar a abertura da 5ª Conferência Marc Bloch. O texto de 1983 é publicado com o mesmo título do famoso texto de 1949: **História e etnologia**²². Trinta e quatro anos se passaram. Contudo, Lévi-Strauss parece manter a mesma preocupação que alimentou suas reflexões e debates

¹⁸ Hartog, F. O olhar distanciado. Lévi-Strauss e a história, p.18.

¹⁹ Hartog, F. O olhar distanciado. Lévi-Strauss e a história, p.19.

²⁰ Burguière, A. Histoire et structure. In: **Annales**, 3-4, 1971, p. VI.

²¹ Hartog, F. O olhar distanciado. Lévi-Strauss e a história, p.19.

²² Lévi-Strauss, C. Histoire et ethnologie. **Annales**, 6, 1983, p. 1217-1231.

desde o início: saber como unir a análise estrutural e histórica. A distinção teórica entre sociedades quentes e sociedades frias, que fora deliberadamente excluída da revista quando da publicação dos excertos de **O campo da antropologia** (1960), é retomada para apresentar o problema dos “limiares”: como uma sociedade se abre para a história? Alguns historiadores tentaram responder, à sua maneira e esparsamente, à indagação de Lévi-Strauss. Mas as reflexões que ela provoca permanecem ainda hoje pouco cultivadas na historiografia.

Hartog considera que os debates entre a antropologia estrutural e a história foram marcados por inúmeros “mal-entendidos e resistências”. Retomar esses debates a partir dos textos publicados na revista dos **Annales** ajudaria a compreender melhor as dificuldades que envolveram o estabelecimento de um diálogo entre os dois campos de conhecimento em questão. “Quando as mesmas palavras são mobilizadas, mas entendidas diferentemente, quando são retomadas as mesmas metáforas, mas estas remetem a significações e a práticas diferentes”²³, o procedimento que reconstitui o debate torna-o, com efeito, intelectualmente estimulante. Entretanto, como o próprio Hartog declara, se a reconstituição dos debates é estimulante, ela é uma atividade modesta quando levamos em conta a complexidade dos problemas que levanta, pois o pensamento de Lévi-Strauss ofereceria ao historiador uma reflexão ainda hoje atual acerca dos fundamentos da sua própria disciplina. Para Hartog, a atualidade do pensamento de Lévi-Strauss sobre a história dever-se-ia à sua prática do olhar distanciado, isto é, ao descentramento proporcionado por suas reflexões sobre os fundamentos epistemológicos da história. Deixar-se guiar pelo pensamento do outro é uma atitude intelectual que permite reconhecer e compreender suas razões, o que pode nos levar a compreender melhor nosso próprio pensamento e os elementos que lhe dão sustentação. Aliás, o próprio Hartog se apropria das reflexões de Lévi-Strauss sobre os diferentes modos das sociedades representarem seu grau de historicidade para elaborar a noção de regimes de historicidade.

2. História e Etnologia (1983)

“Um dos aspectos mais originais da evolução das ciências humanas na França resulta das relações estreitas estabelecidas entre a etnologia e a história”²⁴. É assim que

²³ Hartog, F. O olhar distanciado. Lévi-Strauss e a história, p.20.

²⁴ Lévi-Strauss, C. História e Etnologia (1983), p.7.

Lévi-Strauss começa seu **História e Etnologia**, de 1983. Com efeito, esse texto retoma aspectos do diálogo entre a antropologia estrutural e a história a partir de um tema central do pensamento lévi-straussiano: os estudos do parentesco. Entre 1976 e 1982, Lévi-Strauss consagra seus cursos no Collège de France a uma espécie de “volta ao mundo para estudar as sociedades ditas cognáticas (estas, mais numerosas do que se suporia há trinta ou quarenta anos, onde, a exemplo da nossa, a linha paterna e a linha materna têm mais ou menos a mesma importância)”²⁵. Seu interesse era analisar, nas sociedades sem escrita, “um tipo de estrutura social reservada até o presente às sociedades complexas”²⁶. Com esse objetivo, Lévi-Strauss introduz, entre as noções de família, de clã e de linhagem, a noção de “casa”, no mesmo sentido que ela ganha quando se fala em “casa real”. A casa seria, “em primeiro lugar, uma pessoa moral; em seguida, detentora de um domínio constituído por bens materiais; e que, enfim, se perpetua, ao transmitir seu nome, sua fortuna e seus títulos em linha direta ou fictícia (...)”²⁷. A única condição de legitimidade de uma casa seria a de que sua continuidade pudesse “se exprimir na linguagem do parentesco ou da aliança e, na maior parte das vezes, das duas juntas”. Dito de outro modo, em uma sociedade de casas a filiação equivaleria à aliança, e a aliança à filiação.

A noção de “casa” fez com que Lévi-Strauss retomasse a antiga distinção entre sociedades quentes e frias. Ou seja, ele revisitou o problema da existência ou inexistência de uma diferença de natureza entre as sociedades longínquas que os etnólogos estudam, sozinhos ou quase, e aquelas próximas, as quais etnólogos e historiadores descobrem que podem com proveito estudar juntos. Mais uma vez, Lévi-Strauss reafirmou que o que faz uma sociedade diferente da outra não seria um dado de sua natureza intrínseca, mas a maneira pela qual cada uma delas representa o seu grau de historicidade. Por essa razão, a pergunta “em que condições e sob que formas o pensamento coletivo e os indivíduos se abrem à história?”²⁸ somente poderia ser respondida se o analista pudesse recorrer ao mesmo tempo à história e à etnologia. A noção de sociedade de casas corresponde ao difícil exercício de aliar essas duas perspectivas.

Hartog explicita que, conduzindo o leitor do Japão medieval à França de Luís XIV, a demonstração de Lévi-Strauss busca “apreender os momentos onde os ‘velhos

²⁵ Ce que je suis, par Claude Lévi-Strauss. **Le Nouvel Observateur**, 28 de junho de 1980.

²⁶ Lévi-Strauss, C. **Minhas palavras**. Trad. Nelson Coutinho. São Paulo : Brasiliense, 1986, p.185.

²⁷ Lévi-Strauss, C. *História e Etnologia* (1983), p.23.

²⁸ Lévi-Strauss, C. *História e Etnologia* (1983), p.10.

laços de sangue’ alteram-se e identifica um tipo de estrutura que é aquele das sociedades de ‘linhagem’”²⁹. Desvendar as estratégias matrimoniais seria uma maneira de tocar “no ponto crítico” do entrecruzamento da história e da etnologia, pois nos encontraríamos num terreno “onde escolhas individuais e exigências coletivas se interpenetram, onde o dualismo do acontecimento e da estrutura deveria ser, portanto, ultrapassado”.

Nas sociedades de casas, as relações de parentesco remodelariam a antiga ordem sob três aspectos principais: 1) a estrutura social passaria a se basear em uma relativa igualdade de forças entre as linhas materna e paterna; 2) as mulheres apareceriam como operadoras do poder, responsáveis por escamotear a antiga distinção entre linha paterna e materna; 3) os grupos passariam a escolher entre casamentos endogâmicos ou exogâmicos de acordo com sua conveniência. Da relação tensa e instável entre as linhas paterna e materna – ou seja, graças aos jogos de interesses dos grupos envolvidos no “negócio” do casamento – nasceria o cognatismo. Para as sociedades cognáticas, “no seio da aliança, a relação que une e opõe os receptores e os doadores oscila entre dois polos [materno e paterno]”:

Essa oscilação pode se produzir no tempo, em razão de uma demografia flutuante; pode também de forma duradoura opor sociedades entre si, por motivos mais profundos relativos à sua estrutura. Nos dois casos, ela engendra o que se poderia chamar *pseudo-formas*: aspectos da estrutura social superficialmente percebidos como patrilinear ou matrilinear, por meio dos quais são definidos erroneamente sistemas que, na realidade, não são nem um nem outro, porque a regra de filiação ou de descendência, mesmo quando existe, não é o fator pertinente³⁰.

Assim, muitas sociedades anteriormente classificadas como patrilineares ou matrilineares seriam, na verdade, cognáticas. A possibilidade de praticar a exogamia ou a endogamia proporcionaria às sociedades de casas um jogo duplo de abertura e fechamento para a história. Se a exogamia permitiria aos grupos diversificar as alianças e conquistar vantagens às custas de certos riscos, a endogamia consolidaria e perpetuaria as vantagens adquiridas, “mas não sem expor a linhagem momentaneamente mais poderosa aos perigos que para ela representariam colaterais muito próximos que se tornam rivais”. A primeira permitiria aos grupos explorar as contingências da história, a

²⁹ Hartog, F. O olhar distanciado. Lévi-Strauss e a história, p.20.

³⁰ Lévi-Strauss, C. História e Etnologia (1983), p.18, grifos nossos.

segunda garantiria a conservação ou a volta regular “dos patrimônios, das posições e dos títulos”.

Esse sistema torna possível a manipulação da aliança de acordo com o interesse de grupos e com as estratégias montadas para a disputa do poder. Dependendo das circunstâncias, essas sociedades promoveriam uma abertura para a contingência (na tentativa de procurar a sorte com novos aliados), operada pelos casamentos exogâmicos, ou, ao contrário, a vontade de se proteger de violações à ordem social daria preferência aos casamentos endogâmicos (casamentos entre primos, por exemplo), que assegurariam equilíbrio. Esse duplo movimento de abertura e fechamento para a história dos sistemas cognáticos coloca uma outra questão. As sociedades sem escrita (as ditas sociedades frias) que são também cognáticas se abririam para a história. Às vezes elas poderiam admiti-lo, outras vezes não. No primeiro caso, elas passariam “a reconhecer para si uma dimensão histórica na qual ela certamente já se situava, mas optava por ignorar”³¹. No segundo, geralmente, fingiriam (como teria ocorrido nas ilhas Fiji) que o casamento entre primos seria a regra, mesmo quando ela não o obedecia. Desse modo, quando se chama uma sociedade de “fria”, pontua Lévi-Strauss, é preciso supor que haja uma distância mínima que “separa sua ideologia de sua prática”. Dito de outro modo, a ideologia das sociedades frias – a vontade “obscura” de se conservar idêntica ao que supostamente era no início dos tempos – “desfiguraria a realidade”, o que lhes importaria, de outro lado, “pequenas distorções” que a observação e a análise conseguiriam “perceber sem muita dificuldade”.

O mesmo ocorreria com as sociedades ditas complexas, mas em um grau muito mais acentuado. Nessas sociedades, francamente abertas para a história, poder-se-ia observar um grande descolamento entre sua ideologia e a sua infraestrutura. Tanto que elas costumariam interpretar os costumes exóticos das sociedades sem escrita como vestígios de um estado arcaico da evolução. As sociedades quentes não conseguiriam perceber que suas formas de organização e vida social serviriam também para elucidar aspectos importantes da vida social de outras sociedades, aquelas consideradas primitivas. Os estudos etnológicos e históricos estariam evidenciando cada vez mais que a distância entre as chamadas sociedades “complexas” ou “desenvolvidas” e as denominadas erroneamente “primitivas” ou “arcaicas” seria menor do que se poderia pensar.³² A noção de sociedade de casas evidenciaria a existência de sistemas de

³¹ Lévi-Strauss, C. História e Etnologia (1983), p.24.

³² Lévi-Strauss, C. História e Etnologia (1983), p.27.

parentesco muito semelhantes entre sociedades que antes os homens comuns e os pesquisadores tendiam a considerar como incomparáveis. Somente as análises de conjunto da antropologia e a da história poderiam ajudar o homem ocidental a superar o fosso que ele próprio cavou entre sua ideologia e sua infraestrutura social.

Lévi-Strauss não ignorava que a noção de sociedades de casas poderia suscitar inúmeras objeções por parte dos historiadores. Estes últimos poderiam argumentar que, “na esperança de tornar visíveis algumas semelhanças e de revelar coincidências”, ele teria “justaposto ou sobreposto” sociedades que não poderiam ser classificadas em uma mesma categoria. A França de Luís XIV, o Japão dos séculos X e XI, os indígenas das ilhas Fiji e os Lovedu da África, sociedades com níveis técnicos e econômicos tão diferentes e com grandes distâncias temporais e espaciais a lhes separar, não poderiam ser comparadas. Ao relacionar sociedades tão heterogêneas para encontrar nelas um mesmo tipo de estrutura que esclareceria melhor os laços de filiação e parentesco, o autor não estaria abdicando da análise dos aspectos relativos à sua existência real? Em outras palavras, não estaria fazendo uma análise “puramente arbitrária e gratuita” que não poderia “corresponder a nenhum estágio histórico ou etapa identificável da evolução das sociedades” ³³?

Para responder a essas questões, Lévi-Strauss argumenta que seria necessário evitar algumas confusões sobre as relações entre dois pares de oposições: de um lado, o elementar e o complexo, de outro, o anterior e o posterior:

A primeira oposição resulta de uma classificação de sistemas de acordo com sua forma; a segunda, da construção de uma genealogia. A relação entre uma forma simples e uma forma complexa coloca um problema de ordem lógica, que não implica necessariamente o problema histórico da passagem de uma forma para outra. ³⁴

Costuma-se acreditar que a antropologia se dedicaria sobretudo ao estudo das relações entre o primeiro par, e a história ficaria com o exame das relações entre o segundo. Mas Lévi-Strauss sustenta que a análise estrutural pode ser colocada a serviço de uma reconstrução histórica, pois, na realidade, “em níveis de pesquisa diferentes, a inspiração [que move os historiadores e os antropólogos] é a mesma” ³⁵. Para ele, a busca pela genealogia e pelas estruturas profundas dos fenômenos seriam dois

³³ Lévi-Strauss, C. História e Etnologia (1983), p.28.

³⁴ Lévi-Strauss, C. História e Etnologia (1983), p.28.

³⁵ Lévi-Strauss, C. História e Etnologia (1983), p.28.

procedimentos diferentes, mas complementares. Nos dois casos, tratar-se-ia de “encontrar a semelhança na diferença, em outras palavras, de uma busca do invariante”:

Qualquer pesquisa histórica tem uma importância essencial para a análise estrutural: por vias diferentes e com chances desiguais, essas trajetórias tendem ao mesmo objetivo, que é tornar inteligíveis, ao conferir-lhes mais unidade, fenômenos aparentemente heterogêneos. A análise estrutural vai mesmo ao encontro da história quando, sem dados empíricos, atinge estruturas profundas que, por serem profundas, podem ter sido comuns no passado.³⁶

Lévi-Strauss faz uma lista de autores que produziram trabalhos relevantes articulando essas duas realidades: Saussure, Cuvier, Elliot Smith... Cuvier, sobretudo, teria entendido como ninguém que os procedimentos histórico e estrutural estavam intimamente ligados. Para o anatomista, paleontólogo e zoólogo que viveu entre os séculos XVIII e XIX, “a anatomia comparada, que se baseia na classificação de sistemas de acordo com sua forma e na lei de correlação das partes, constitui uma preliminar para demonstração de que houve períodos geológicos sucessivos, e que a vida na terra tem uma história”.

O antropólogo estruturalista indica, ainda, que as ciências naturais teriam apontado questões importantes a respeito das relações entre a noção de classificação e a de genealogia que poderiam ajudar as ciências humanas a pensar o problema da estrutura e da história. Ele cita, especialmente, a cladística, “uma nova sistemática das espécies vivas ou desaparecidas”, surgida na biologia nos finais dos anos 1960. Essa teoria da classificação dos seres vivos consistiria, mais precisamente, em um método, construído “para determinar uma ordem de sucessão, no tempo, de espécies mais ou menos diretamente aparentadas, ou então como uma tipologia indiferente à pesquisa dos troncos”.

Lévi-Strauss considera que a biologia teria conseguido formular procedimentos rigorosos para classificar os grupos, os quais ofereceriam um valor heurístico não somente para o caso da biologia, mas “para qualquer campo de estudo em que são observadas relações comparáveis a homologias”³⁷. Ele retém, assim, duas lições da cladística: 1) “a ideia de que a presença, em duas espécies, de características primitivas comuns não implica que elas sejam parentes próximas”. Trazendo esse princípio para as

³⁶ Lévi-Strauss, C. História e Etnologia (1983), p.29.

³⁷ Lévi-Strauss, C. História e Etnologia (1983), p.30.

ciências humanas, um etnólogo não poderia juntar em uma árvore genealógica sociedades porque elas praticam a troca de irmãs, ou o casamento entre primos. A sociedade rural francesa não poderia ser um parente próximo dos Nambiquara. 2) “a cladística baseia-se na presença de características evoluídas comuns para juntar, na mesma árvore, espécies muito diferentes”. Nesse segundo ponto, a etnologia seguiria uma via diferente. Lévi-Strauss inverte esse último princípio e explica que a tarefa particular da etnologia seria a de “descobrir, em espécies sociais muito diferentes, a persistência ou o ressurgimento de propriedades simples, que corresponderiam às características primitivas dos cladistas, não para descartá-las, mas para retê-las”³⁸. A inversão se justificaria porque, ao contrário dos biólogos – que saberiam, por exemplo, que, considerados em nível molecular, os processos físico-químicos seriam sempre os mesmos – os antropólogos não conheceriam “as características primitivas” da vida do homem em sociedade. Lévi-Strauss acredita que os mecanismos elementares que operariam da mesma forma em qualquer que fosse o grau de complexidade das organizações sociais poderiam levar o analista a entender as características “de um fundo comum ao conjunto das sociedades humanas”. A persistência ou o renascimento esporádico dessas características só confirmariam a existência desse fundo comum. Mas, eis aqui um ponto fundamental, a antropologia, assim como a cladística, não aceitaria que, a partir dessas características primitivas, se construa uma genealogia, “nem que entre as sociedades que as apresentam deva existir um parentesco próximo”. Foi o que Lévi-Strauss propôs quando classificou sociedades tão heterogêneas como as da antiga Europa, de Madagascar, da Indonésia e da Polinésia e parte da América, de cognáticas.

A cladística teria substituído a ordenação genealógica (com base no modelo de ancestral e descendente), que antes dominava a interpretação da evolução dos seres vivos, “por uma visão das relações colaterais”³⁹. Dito de outro modo, a cladística teria disposto as espécies em “relações de fraternidade e de parentesco de primos”. Ao proceder desse modo, ela teria colocado na mesma posição todas as espécies, as atuais e as fósseis. A antropologia histórica teria feito o mesmo, quando considerou “estágios antigos e sucessivos da vida das nossas sociedades do mesmo ponto de vista que os estágios contemporâneos de sociedades muito diferentes”⁴⁰. Num cladograma, a

³⁸ Lévi-Strauss, C. *História e Etnologia* (1983), p.33.

³⁹ Lévi-Strauss, C. *História e Etnologia* (1983), p.32.

⁴⁰ Lévi-Strauss, C. *História e Etnologia* (1983), p.9.

genealogia seria dada *a posteriori*, depois da classificação das espécies ou sociedades envolvidas na análise. Vale dizer, também, que cada cladograma seria o resultado de um critério, ou de um conjunto de critérios, escolhido pelo analista para estabelecer as classificações. Cada critério levantado mereceria a elaboração de um cladograma diferente.

Lévi-Strauss interpreta que esse método da cladística seria uma via eficiente para conciliar, na análise, a ordem da estrutura e a do evento. O papel da análise estrutural seria o de submeter à história “uma lista de encaminhamentos concebíveis”. Dito de outro modo, caberia à história verificar a validade das estruturas propostas pelo antropólogo e seus itinerários. Por essa razão, a pesquisa estrutural não poderia prescindir da história. De outro lado, para Lévi-Strauss, a história não poderia dirigir os rumos da pesquisa antropológica. Ela apareceria sempre *a posteriori*.

3. As relações das sociedades com o tempo: os regimes de historicidade

1983: o último ato do diálogo entre história e antropologia analisado por Hartog em **O olhar distanciado. Lévi-Strauss e a história** (2004) é, para nós, o ato inaugural da história da recepção do pensamento de Lévi-Strauss na historiografia francesa contemporânea. Tanto mais porque nesse mesmo número dos **Annales** em que apareceu **História e etnologia**, Hartog publicou um texto intitulado **Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire**, na rubrica “Nota crítica”⁴¹ da revista. Foi precisamente nesse texto de 1983 que Hartog utilizou, pela primeira vez, a expressão “regimes de historicidade”. Vinte anos mais tarde, na “Introdução” de **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps** (2003), Hartog lembra que essa expressão foi usada em um sentido estrito: avaliar um aspecto, segundo ele o mais interessante, dos estudos do antropólogo Marshall Sahlins sobre a história de sociedades longínquas, afastadas do paradigma da história europeia. Retomando as reflexões de Lévi-Strauss sobre as sociedades quentes e frias, Sahlins teria buscado apreender a forma da história específica das ilhas do Pacífico, o que Hartog chamou de seu “regime de historicidade”. Mas, naquele momento, essa expressão, de acordo com o historiador, não havia chamado a atenção de ninguém, muito mal a sua própria. Foi preciso esperar por outros

⁴¹ Hartog, F. Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire, p. 1256-1263.

tempos para retomá-la e reformulá-la. Depois de 1989, Hartog percebe que essa expressão seria adequada para pensar não somente a experiência do tempo dos selvagens, mas também a experiência “do tempo presente”: “mais exatamente, ela [a noção de regimes de historicidade] se constituiu quase que a partir de si mesma, como uma das maneiras de interrogar uma conjuntura, em que a questão do tempo tornou-se uma demanda forte, um problema: um pesadelo, às vezes”⁴².

A noção de regimes de historicidade é apresentada por Hartog como um instrumento para o historiador se interrogar sobre as diversas experiências que os homens tiveram do tempo. Sobretudo quando se vive uma “crise do tempo”, quando a evidência do curso do tempo começa a ficar enevoadada, o que Hannah Arendt havia chamado de “brechas” do tempo. Para Arendt, as brechas seriam “intervalos inteiramente determinados pelas coisas que não são mais e pelas coisas que não são ainda”⁴³. Brechas: pois se está em um tempo de espera que parece desorientado. Hartog elabora a noção de regimes de historicidade justamente para entender a crise do tempo que teria afetado o mundo contemporâneo na passagem do regime moderno para o regime presentista. Essa noção permitiria, então, comparar as “crises” do tempo no passado e no presente. Saber de que maneira os homens do passado entendiam o presente; dar inteligibilidade às experiências de diversas sociedades, inclusive as não europeias, sobre o tempo.

A reflexão de Hartog sobre o tempo e a história é realizada pela abordagem da história intelectual. O historiador privilegia as obras de pensamento de autores de diversas épocas para explicitar o modo como eles entendiam a história, para entender como articulavam presente, passado e futuro. Homero, Tucídides, Cícero, Santo Agostinho, Varron, Volney, Chateaubriand, Tocqueville, Nora são algumas das fontes de pensamento de épocas muito diferentes por meio das quais Hartog tenta desvendar as relações dos homens (especialmente os pensadores) com o tempo. Mas Hartog entende, também, que a experiência particular desses intelectuais sobre a história e o tempo não estaria circunscrita apenas em uma elaboração individual: ela seria um índice da experiência que seus contemporâneos teriam do tempo.

Hartog escolheu dizer “regimes”, no lugar de “formas”, e “historicidade” em vez de “temporalidade”. De acordo com o historiador, no primeiro caso, a palavra “regimes”

⁴² Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**. Paris : Editions du Seuil, p.19.

⁴³ Arendt, H. **La Crise de la culture**. Paris : Gallimard, 1972, p.19.

foi empregada porque ela remeteria “ao regime alimentar (*regimen* em latim, *diaita*, em grego), ao regime político (*politeia*), ao regime dos ventos ou, ainda, ao regime de um motor”⁴⁴. Essas metáforas evocariam domínios muito diferentes, mas, ao menos, “organizariam em torno delas noções de mais e menos, de grau, de mistura, de arranjo e de equilíbrio sempre provisório ou instável”. Assim, um regime de historicidade não seria outra coisa senão “uma maneira de articular passado, presente e futuro”. A análise da experiência que as sociedades têm ou tiveram do tempo seria uma espécie de composição das três categorias, assim como a teoria política grega combinaria aristocracia, oligarquia e democracia, sendo que um desses fatores seria o determinante. Em algum momento um tipo de experiência do tempo, uma forma de temporalidade, se tornaria preponderante e, assim, poder-se-ia nomeá-la de regime de historicidade. Já o termo “historicidade” está inscrito em “uma longa e dura história filosófica”, que vai de Hegel a Heidegger. Hartog pretende dar a esse termo a ideia “de uma condição histórica”, isto é, ele busca apreender “a maneira pela qual um indivíduo ou uma coletividade ‘se instalam e se desenvolvem no tempo’”.

A historicidade seria uma espécie de experiência fundadora do *estranhamento*, a percepção da distância que um homem sente em relação a si mesmo pela passagem do tempo. Hartog aponta o episódio das lágrimas de Ulisses, o herói da **Odisseia** de Homero, como a “cena primitiva” que marcaria a abertura do homem para a historicidade. Na interpretação do historiador, o encontro entre Ulisses e o *aedo* Demodocos jogaria uma luz, “tão viva quanto fugaz, sobre uma pré-história da história (entendida como o relato das coisas que aconteceram)”⁴⁵. Quando Demodocos narra, na presença de Ulisses, as aventuras deste na guerra de Troia, mais especificamente a história do Cavalo de Madeira, Ulisses chora dolorosamente. Esse herói teria sido o primeiro homem a experimentar o estranhamento em relação a si mesmo. Ele não conseguia se identificar com o herói que foi um dia.

Para Ulisses, o relato de Demodocos teria conseguido ser verídico porque não resultava de uma visão direta das coisas. Como ator e testemunha do relato, Ulisses se surpreendia com a capacidade de Demodocos de evocar detalhadamente o episódio do Cavalo de Madeira. De acordo com Hartog, nesse episódio da **Odisseia**, Homero parece justapor um Demodocos “*aedo*” e um Demodocos “historiador”. Ulisses escutou o

⁴⁴ Hartog, F. *Historicité/régimes d'historicité*. In : Delacroix, C ; Dosse, F ; Garcia, P ; Offenstadt. **Historiographies, II. Concepts et débats**. Paris : Gallimard, 2010, p.766.

⁴⁵ Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**, p.54.

relato de seus próprios feitos na terceira pessoa. Como se ele estivesse ausente, como se ele não existisse mais, como se não se tratasse dele. Assim, ele teria experimentado a maior distância que se pode existir, a distância de si mesmo: “ao experimentar brutalmente, por meio das palavras de Demodocos, a maior distância que existe, ele se vê ocupando um lugar que, bem mais tarde, será aquele do morto no relato histórico (...). Ele compreende aquilo que outra pessoa viva, normalmente, não compreenderia”⁴⁶.

Ulisses chora porque não consegue fazer uma transição entre aquele presente terminado (a guerra de Troia) e o presente de hoje (seu encontro com o *aedo*), ligando-os por uma história (a sua), fazendo surgir um passado. Ao escutar o relato de Demodocos, “é como se Ulisses sonhasse consigo mesmo, sabendo que não dorme”. O canto do *aedo* precipitou em Ulisses uma experiência dolorosa de “não coincidência consigo mesmo”⁴⁷. Entre esses “dois Ulisses” Hartog indica o problema da identidade e da alteridade: “Ulisses se encontra ainda nesse ‘entre dois’, em que ele não é mais e não é ainda Ulisses, pois não pode ainda pronunciar ‘Eu sou Ulisses’”. Nessa distância experimentada entre alteridade e identidade teria aparecido uma primeira experiência do tempo, a cena primitiva do encontro com a historicidade. Mas Ulisses fica como que submerso nesse encontro e, assim, ele chora. Ele que não sabe como apreender o seu passado em sua dimensão de passado.

Hartog entende a noção de regimes de historicidade como um instrumento de interrogação histórica sobre o tempo: “o tempo se tornou algo ordinário para o historiador, algo que ele naturalizou ou instrumentalizou. Ele não é pensado, não porque seja impensável, mas porque não se pensa mais sobre ele”⁴⁸. As lágrimas de Ulisses são um exemplo de como interpretar certos comportamentos de acordo com o modo como os homens entendem e articulam presente, passado e futuro, ou seja, de acordo com a experiência que se tem da historicidade. A proposta da retomada da interrogação sobre o tempo visa especialmente examinar “as temporalidades que estruturam ou ordenam” os fenômenos históricos. Hartog quer saber “em qual ordem do tempo os fenômenos podem ser inscritos; de qual ordem do tempo eles são os mensageiros ou o sintoma; de qual crise do tempo eles são os índices”.

Mas essa investigação histórica sobre o tempo serviria, também, para estabelecer comparações entre as mais diferentes sociedades dispostas seja no tempo, seja no

⁴⁶ Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**, p.63.

⁴⁷ Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**, p.64.

⁴⁸ Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**, p.18

espaço. A noção de regimes de historicidade espera dar inteligibilidade tanto para formas de temporalidades apreendidas de uma maneira mais geral (a história heroica, a *historia magistra*, a história moderna e o presentismo) quanto para formas de temporalidades locais (sejam as de um grupo humano, de uma instituição, de uma evolução técnica). Hartog entende que a noção deveria servir como instrumento de investigação “tanto amplo quanto restrito: macro ou micro-histórico”. Mas seria necessário destacar que, por ser um instrumento heurístico, construído pelo historiador, um regime de historicidade não corresponderia “a uma época (no sentido de Bossuet e Condorcet)”, não se confundiria com problemas de periodização e não estaria calcado, de maneira alguma, “nas grandes entidades incertas e vagas que são as civilizações”⁴⁹. Nada confinaria essa noção ao solo europeu ou ocidental. O regime de historicidade abre um questionamento, projeta uma explicação. Hartog considera que essa noção possa ser situada em um “aquém da história”⁵⁰, entendida como narração ou disciplina. Com a noção regimes de historicidade, o autor acredita ter encontrado as “condições de possibilidade da produção de histórias: segundo as respectivas relações do presente, do passado e do futuro, certas histórias são possíveis e outras não”.

O diálogo entre antropologia e história

A noção de regimes de historicidade é também resultado de um diálogo, promovido por Hartog, entre antropologia e história. Seus principais interlocutores são Lévi-Strauss e Sahlins, de um lado, e Koselleck, de outro. Hartog considera que a investigação dos diversos modos pelos quais as sociedades reagem à história (problema que a distinção teórica de Lévi-Strauss entre sociedades quentes e frias tenta tratar) diz respeito a um momento em que a antropologia guardava a chave de suas próprias interrogações de historiador sobre o homem e a sociedade⁵¹. Hartog acredita que Sahlins, ao estudar a forma da história específica das ilhas do Pacífico, teria traduzido, para um registro mais propriamente histórico, essa preocupação de Lévi-Strauss em construir um inventário da maneira pela qual os homens se servem de sua história.

Mas a noção de regimes de historicidade se beneficia também do trabalho de Koselleck sobre a semântica dos tempos históricos. Hartog recorre, sobretudo, às

⁴⁹ Hartog, F. *Historicité/régimes d'historicité*, p.769.

⁵⁰ Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**, p.27.

⁵¹ Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**, p.68.

categorias meta-históricas elaboradas pelo historiador alemão, denominadas “experiência” e “expectativa”. Em **Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos** (1979) Koselleck entende que as categorias de “experiência” e “expectativa” indicam “a condição humana universal”. Dito de outro modo, elas remeteriam a “um dado antropológico prévio, sem o qual a história não seria possível, ou não poderia sequer ser imaginada”⁵². Como categorias históricas, elas equivaleriam às categorias transcendentais de espaço e tempo. Em Koselleck, a experiência adquire o significado de “passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados”. Na experiência se fundiriam “tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento”, que não estariam mais, ou que não precisariam mais “estar presentes no conhecimento”. Koselleck acrescenta que, “na experiência de cada um, transmitida por gerações e instituições”, sempre estaria contida e seria conservada uma experiência alheia. Nesse sentido, também a história seria, desde sempre, “concebida como conhecimento de experiências alheias”⁵³. Já a expectativa seria, ao mesmo tempo, “ligada à pessoa e ao interpessoal” e seria “futuro presente, voltado para o ainda-não, para o não-experimentado, para o que apenas pode ser previsto”. Desse modo, para Koselleck, “esperança e medo, desejo e vontade, a inquietude, mas também a análise racional, a visão receptiva ou a curiosidade fazem parte da expectativa e a constituem”.

A experiência elaboraria acontecimentos passados, os tornaria presentes, estaria saturada de realidade, incluiria as possibilidades realizadas ou falhas. A expectativa, embora em larga medida se baseie na experiência, moveria o horizonte, tentando ultrapassar o futuro possível. Apesar de se relacionarem, “experiência” e “expectativa” não seriam conceitos simétricos e complementares, que coordenariam passado e futuro “como se fossem imagens especulares recíprocas”. Para Koselleck, pelo contrário, “experiência e expectativa possuem *formas de ser* diferentes”. Da tensão entre experiência e expectativa poderia ser deduzido o tempo histórico:

Quem acredita poder deduzir suas expectativas apenas da experiência está errado. Quando as coisas acontecem diferentemente do que se espera, recebe-se uma lição. Mas quem não baseia suas expectativas na experiência também se equivoca. Poderia ter-se informado melhor. Estamos diante de

⁵² Koselleck, R. **Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p.308.

⁵³ Koselleck, R. **Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos**, p.310.

uma aporia que só pode ser resolvida com o passar do tempo. Assim, *a diferença entre as duas categorias nos remete a uma característica estrutural da história*. Na história sempre ocorre um pouco mais ou um pouco menos do que está contido nas premissas. Este resultado nada tem de surpreendente. Sempre as coisas podem acontecer diferentemente do que se espera: esta é apenas uma formulação subjetiva daquele resultado objetivo, de que *o futuro histórico nunca é o resultado puro e simples do passado histórico*.⁵⁴

Para Koselleck, o tempo histórico seria sempre estruturalmente o mesmo, ou seja, ele seria o resultado das relações entre as duas categorias antropológicas (experiência e expectativa). Mas o modo como os homens relacionariam essas duas categorias seria historicamente diverso. Assim, nas sociedades pré-modernas, as expectativas seriam inteiramente sustentadas pelas experiências dos antepassados, ao passo que, nas sociedades modernas, as experiências do passado não corresponderiam mais às expectativas do futuro. Ao interrogar sobre as experiências temporais da história, Koselleck procurava entender, pontua Hartog, como “em cada presente, as dimensões temporais do passado e do futuro foram relacionadas”⁵⁵. É justamente dessa investigação de Koselleck sobre os diferentes tempos históricos, em especial o seu estudo sobre o tempo histórico da modernidade, que Hartog se apropria para alimentar suas reflexões sobre os regimes de historicidade.

Nos trabalhos de Hartog, o marco de 1989 (a queda do muro de Berlim) teria instaurado uma enorme crise na experiência do tempo do homem moderno: “o desaparecimento da ideia comunista que se afirmava no futuro da Revolução, assim como a escalada simultânea de múltiplos fundamentalismos, estremeceram e perturbaram nossas relações com o tempo”⁵⁶. O presentismo seria marcado pela dificuldade do homem contemporâneo de projetar um horizonte, qualquer que seja ele. No regime de historicidade presentista, o futuro perderia o poder de inteligibilidade que havia alcançado no regime moderno. As palavras de François Furet em 1995 sobre a história expressariam, de maneira contundente, essa crise da ordem do tempo contemporânea e seu questionamento sobre o futuro:

A história se transformou nesse túnel onde o homem se engaja na obscuridade, sem saber para onde lhe conduzirão suas ações,

⁵⁴ Koselleck, R. **Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos**, p.312, grifos nossos.

⁵⁵ Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**, p.19.

⁵⁶ Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**, p.13.

incerto sobre seu destino, despossuído da ilusória segurança de uma ciência feita por ele. Privado de Deus, o indivíduo democrático vê estremecer em suas bases, neste fim de século, a divindade da história: agonia da qual se lhe é preciso conjurar. A esta ameaça de incerteza, se soma em seu espírito o escândalo de um futuro fechado⁵⁷.

Ao falar do presentismo, Hartog diz não querer questionar ou lamentar a experiência que nós e nossos contemporâneos teríamos do tempo. A noção de regimes de historicidade e a caracterização de uma experiência contemporânea presentista do tempo visariam, sobretudo, esclarecer essa passagem do regime moderno para o regime de historicidade em vigor. Dito de outro modo, porque a noção de regimes de historicidade tem sua origem na crise contemporânea da ordem do tempo, ela poderia se tornar “um instrumento historiográfico que ajudaria a elucidar, de seu interior, as interrogações de hoje sobre o tempo”⁵⁸. Hartog pergunta: “tratamos de um passado esquecido, ou muito lembrado; de um futuro que quase desapareceu do horizonte, ou de um futuro fundamentalmente ameaçador; de um presente consumido sem cessar na imediatez, ou quase estático e interminável, senão eterno?”. A dualidade das perguntas atuais sobre o tempo seria também a expressão da equivocidade da experiência que se tem dele.

A formulação emprestada de Charles Péguy, “então, me diga de que maneira você trata o presente e eu lhe direi a sua filosofia”⁵⁹, guia Hartog em toda a sua análise sobre a história das relações e das experiências que as sociedades ocidentais mantiveram com o tempo. O presente, categoria fundamental na qual estaria assentada a nossa preponderante experiência contemporânea do tempo, foi ainda utilizada pelo historiador francês como um fio de Ariadne que o levou à decifração das diversas maneiras pelas quais as sociedades ocidentais engendraram outros regimes de historicidade. No trabalho de Hartog, o presentismo aparece, de um lado, como objeto da reflexão da investigação histórica sobre o tempo atual e, de outro, o presente se torna a categoria motora da investigação sobre os regimes de historicidade do passado. Para melhor confrontar o presente de hoje, seria importante entender como, em outros tempos, os homens articulavam esta categoria com o passado e o futuro. Além do presentismo, Hartog investiga outros regimes de historicidade, especialmente aqueles que considera

⁵⁷ Furet, F. *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*. Paris: Robert Laffont, Calmann-Lévy, 1995, p.808, citado por Hartog em Hartog, F. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, p.13.

⁵⁸ Hartog, F. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, p.27.

⁵⁹ Hartog, F. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, p.208.

“notáveis, os que deixaram maiores marcas na cultura europeia”⁶⁰, como “o presente homérico, a antiguidade dos filósofos, o renascimento dos humanistas, a escatologia ou o messianismo, o regime moderno”.

No primeiro capítulo de **Régimes d'historicité** (2003), intitulado **Des îles d'histoire**, o autor retoma o famoso estudo de Sahlins sobre as ilhas longínquas do Pacífico. O estudo de Sahlins é tratado por Hartog como um importante ponto de passagem para o diálogo entre a antropologia e a história. Em **Ilhas de história** (1985), Sahlins não buscava somente esclarecer a história dessas ilhas, Havaí e Fiji, essas que “merecem um lugar ao lado da autocontemplação do passado europeu”⁶¹, mas faria também uma contribuição para uma “reflexão sobre a história e os tempos históricos”. Hartog saúda a maneira pela qual Sahlins esclarece um momento muito fecundo da vida daquelas sociedades: o momento limite do encontro entre os europeus e as populações que habitavam as ilhas, “a maneira pela qual cada um dos dois protagonistas constitui esse acontecimento, em função de suas experiências e expectativas”⁶².

A antropologia estrutural histórica de Sahlins tinha por objetivo “explodir o conceito de história a partir da experiência antropológica da cultura”⁶³. Seu trabalho mostraria que as populações do Pacífico eram populações históricas e, contudo, elas fariam outro tipo de história, diferente da que estaria em voga nas sociedades europeias ocidentais. Sahlins teria formulado a noção de história heroica para caracterizar o modo de ser histórico (a maneira de viver, de fazer e de contar história) das sociedades das ilhas do Pacífico fortemente apoiado no livro **O pensamento selvagem** (1962), de Lévi-Strauss. Ao descrever as formas sociais e o paradigma da história heroica em seu livro, Sahlins teria conseguido esboçar alguns “princípios operatórios” das sociedades ditas primitivas. O regime heroico seria uma reflexão sobre a realeza (monarquia) divina. Segundo Sahlins, a noção de história heroica encontraria seu ponto de partida em Giambattista Vico (com a idade heroica, que se situa entre a idade dos deuses e dos homens) e se desenvolveria até Louis Dumont (com o conceito de hierarquia), passando pelas análises de J. G. Frazer e de A. M. Hocart sobre a monarquia arcaica. O rei seria a condição de possibilidade da comunidade. O homem comum, habitante dessas ilhas, pensaria: “se eu como, é o rei; se eu durmo, é o rei; se eu bebo, é o rei”⁶⁴. A história

⁶⁰ Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**, p.210.

⁶¹ Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**, p.33

⁶² Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**, p.50.

⁶³ Sahlins, M. **Ilhas de história**. Trad. Barbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p.19.

⁶⁴ Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**, p.39.

seria antropomórfica por princípio, isto é, estruturalmente. Ela se pareceria com os índios que, marchando em fila indiana (cada um exatamente no mesmo passo do seu antecessor), dariam a impressão de ser um só Indígena.

Em seu trabalho, Hartog transforma a noção de “modo de ser heroico” de Sahlins em “regime de historicidade heroico” para colocar em evidência o modo como as sociedades do Pacífico teriam estabelecido uma relação entre presente, passado e futuro, dando, assim, inteligibilidade para sua relação com o tempo:

Os Maori pensam que “o futuro está atrás deles”. Hábeis mitólogos, eles procuram sempre selecionar uma tradição que lhes permita dar forma e expressão aos seus interesses concretos do momento. O passado é uma vasta reserva de esquemas de ações possíveis, do qual se pode destacar desde os mitos de origem até as lembranças recentes, da separação da Terra e do Céu à fixação das fronteiras do grupo, do divino ao humano, do abstrato ao concreto, do universal ao individual. Todos estes “estados” ou essas “épocas” são afetados por um mesmo grau de existência (isso significa uma vida real), não existindo rupturas. Um Maori passa facilmente de um esquema a outro, assim como organiza estruturas a eles análogas. São tantos episódios que, a cada vez e à sua maneira, eles contam a mesma história e, caso ela varie, pode-se nela encontrar a mesma armadura. Para terminar, pode-se acrescentar que o mito cósmico se encontra no “acontecimento de todos os dias”⁶⁵.

Hartog interpreta que o regime de historicidade heroico estaria baseado em uma relação de reprodução do passado no presente, sem que houvesse em seu horizonte o futuro, porque, como já havia apontado Sahlins, essa conexão seria mediada pela ideia de descendência. Em **O pensamento selvagem** (1962), Lévi-Strauss explicou que as sociedades frias não negariam o devir histórico, mas o admitiriam como uma forma sem conteúdo. Esse modelo expressaria uma prática adotada consciente ou inconscientemente “por uma justificação repetida de cada regra, de cada técnica e de cada costume, por meio de um argumento: aprendemos com nossos antepassados”.⁶⁶ É como se o passado, para o indígena, se refletisse nas imagens que ele vê do presente. Para conservar uma relação de sentido antiga, o pensamento mítico tenderia a obliterar os dados da mudança, observáveis no presente. Segundo Sahlins, “o universo inteiro é, para os Maori, uma parentela compreensiva de ancestrais comuns”⁶⁷. Hartog acrescenta

⁶⁵ Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**, p.43.

⁶⁶ Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas, São Paulo: Papirus, 1997, p.262.

⁶⁷ Sahlins, M. **Ilhas de história**, p.88.

que, entre os Maori, “a experiência do passado é feita no presente”⁶⁸. O historiador francês também compara a experiência do tempo das ilhas do Pacífico estudadas por Sahlins à experiência vivida pelas sociedades no regime moderno de historicidade: “O corte entre os dois [*passado e presente*] que instaura a história moderna ocidental não existe aqui [*no regime de historicidade heroico*]. É melhor falar em coexistência entre os dois e de ‘reabsorção’ do passado no ‘presente’”.

Segundo Hartog, as críticas mais frequentes ao trabalho de Sahlins se apoiam justamente no argumento da impossibilidade de se conciliar a análise histórica ao trabalho antropológico. Nicholas Thomas, por exemplo, consideraria contraditória uma análise que visasse apreender uma sociedade de modo estrutural e histórico. Para ele, uma estrutura social e cultural estaria *necessariamente* fora do tempo. O analista deveria, portanto, escolher entre as duas abordagens, pois elas teriam objetivos antagônicos⁶⁹. Ora, Hartog, assim como Lévi-Strauss e Sahlins, não acredita que essa oposição tão fortemente marcada entre sistema e processo, ou estrutura e acontecimento, sirva de fato para esclarecer esses dois problemas certamente diferentes, mas nunca opostos a ponto de se excluírem na dinâmica de uma explicação. Como disse Merleau-Ponty, e esses três últimos autores parecem concordar, “pensar categorias complementares é pensar uma relação entre termos incompatíveis, mas inseparáveis”⁷⁰.

Assim, apesar de considerar que o trabalho de Sahlins avance (e muito) nos termos de sua antropologia histórica, Hartog discorda do modo como o antropólogo estadunidense relaciona a história heroica à historiografia moderna. Em vez de ser comparada à história moderna, a história heroica ganharia mais inteligibilidade, segundo o historiador francês, se fosse colocada sob a perspectiva da *historia magistra*, aquela que enxerga o passado como exemplaridade e repetição: “a história que Sahlins compara com a história heroica, e a qual ele gosta, às vezes, de ironizar, é somente a historiografia moderna, ela que justamente rompeu com o exemplar a favor do único”⁷¹. Hartog considera que, por essa razão, a ironia de Sahlins contra a historiografia moderna – seu desejo de “explodir o conceito de história a partir da experiência antropológica da cultura” – não alcançou uma dimensão maior, não explorou todas as

⁶⁸ Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**, p.44.

⁶⁹ Thomas, N. *Hors du temps*. In: Hughes, D.O ; Trautmann, T. R (orgs) **Time. Histories and Ethnologies**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.

⁷⁰ Merleau-Ponty, M. *De Mauss a Lévi-Strauss*. In : **Os Pensadores** (volume XLI). São Paulo: Editora Abril, 1975. p.394.

⁷¹ Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**, p.49.

suas potencialidades. É como se Sahlins tivesse esquecido que a história moderna também tem a sua história, o que pressuporia outra ordem do tempo.

Hartog acrescenta, ainda, que, provavelmente, o regime heroico não seja a única experiência do tempo elaborada pelas sociedades indígenas. A investigação sobre o modo como as sociedades não ocidentais reagem à história, articulando passado, presente e futuro, abriria um vasto campo de estudos. De qualquer maneira, a noção de regime de historicidade heroico proposta por Hartog permite ao historiador transitar por outra forma de historicidade, uma experiência do tempo mais afastada do solo europeu. O passeio de Hartog pelo Pacífico, guiado pelos estudos de Sahlins e pelo pensamento de Lévi-Strauss, proporcionou um debate mais amplo sobre o conhecimento histórico, lançando novas luzes sobre as experiências do tempo de sociedades praticamente desconhecidas dos historiadores.

A *historia magistra* teria dominado a maior parte da experiência do tempo das sociedades ocidentais, talvez desde a Antiguidade até o advento da Revolução Francesa. Ela também seria o regime que ajudaria a dar inteligibilidade à experiência do tempo das sociedades ditas primitivas. É evidente que Hartog diferencia a experiência do tempo dos “selvagens” (o regime heroico) da dos antigos. O que permitiria agrupar essas duas formas de vida social, tão distantes no tempo, sob um mesmo regime de historicidade, seria o papel preponderante desempenhado pelo passado em cada uma delas.

Como uma ordem do tempo de longuíssima duração, a *historia magistra* repousaria “sobre a ideia de que o futuro, se não repete exatamente o passado, ao menos jamais o excederia”⁷². Neste regime de historicidade, o exemplar ligaria “o passado ao futuro, por meio da figura do modelo a ser imitado”. Assim, a *historia magistra* dos antigos, na análise de Hartog, se assemelharia à experiência do tempo das sociedades ditas primitivas. Já o regime de historicidade das sociedades do Renascimento seria uma modalidade de *historia magistra* que abriria a possibilidade da mudança da ordem do tempo, ou seja, prepararia a saída desse regime de historicidade. Se entre os selvagens a experiência do passado seria feita no presente, entre os antigos, tal como o projeto da **Odisseia** de Homero, o passado seria tomado como principal ponto de reflexão.

Para pensar sobre o passado e o futuro, a **Odisseia** teria recorrido quase sempre ao divino. O *aedo*, aquele que canta na **Odisseia** a vida dos deuses e dos homens-heróis,

⁷² Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**, p.117.

seria dotado de uma “visão sinóptica”, quer dizer, uma visão divina, totalizadora e integral dos fenômenos, e sua tarefa particular seria “cantar a glória (*kleos*) daqueles que estão mortos”⁷³. O *aedo* asseguraria a glória do herói, ele se encarregaria de sua memória. Celebrando aqueles que passaram, o *aedo* fabricaria o passado, mas “um passado sem duração, terminado”. O tempo dos antigos não seria nem ator, nem processo. Tal como Paul Veyne havia caracterizado, “o tempo dos antigos é de inércia e de não-evolução criadora”⁷⁴. Já para o passado do Renascimento, em vez de terminado, seria mobilizado no presente em forma de recurso ou modelo, seria algo que permaneceria disponível para a reflexão e a ação dos homens no presente. Os humanistas teriam sido movidos por um “fervor de esperança voltado para o passado”⁷⁵. A luz que vinha do passado antigo e glorioso passaria pelo dever-ser do exemplo e da imitação. Mas o passado teria servido ao homem do Renascimento na medida em que ele visaria o presente. Pela operação da renovação (*renovatio*), uma forma de apropriação do passado dos antigos, o Renascimento teria querido fazer reviver a glória dos homens antigos em seu presente.

Koselleck, em **Futuro passado** (1979), mostrou como a formação do conceito moderno de história (*die Geschichte*), na Alemanha dos anos 1760-1780, foi pouco a pouco esvaziando de seus fundamentos uma concepção de história que conjugava exemplaridade e repetição. A História, no singular (*die Geschichte*), que se entende como processo e se concebe como “história em si”, com seu tempo próprio, teria abandonado o *exemplum* da *história magistra* e teria se apegado ao caráter único do acontecimento. Ao romper com o exemplar em favor do único, o regime moderno de historicidade teria operado uma abertura em direção ao futuro.

O regime de historicidade moderno é apresentado por Hartog com base no trabalho de Koselleck. Para este último, o estabelecimento pleno da modernidade seria resultado da distância criada entre o “campo da experiência” e o “horizonte de expectativa”. O tempo histórico moderno decorreria da tensão existente entre estes dois campos. Hartog retoma Koselleck para explicar a instauração da história moderna: “para Koselleck, a estrutura temporal dos tempos modernos, marcada pela abertura para o futuro e pelo progresso, é caracterizada pela assimetria entre experiência e

⁷³ Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**, p.68.

⁷⁴ Veyne, P. **Le pain et le Cirque**. Paris : Éd. Du Seuil, 1976, p.643.

⁷⁵ Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**, p.218.

expectativa”⁷⁶. Desde o fim do século XVIII, essa história poderia ser esquematizada como “a de um desequilíbrio” que não cessaria de crescer “entre os dois [entre o campo da experiência e o horizonte de expectativa], sob o efeito da aceleração”. Hartog acrescenta que, no regime de historicidade moderno, a história “passa a ser concebida como processo, com a ideia de que os acontecimentos não se desenvolvem apenas no tempo, mas através dele: o tempo se torna ator, talvez o Ator”:

As lições de história são substituídas pela exigência de previsões, pois o passado não explica mais o futuro. (...) Com o regime moderno, o exemplar, como tal, desaparece para dar lugar àquilo que não se repete mais. O passado é por princípio, ou, o que vem a ser o mesmo, por posição, ultrapassado. Um dia, mais tarde, quando as condições estiverem reunidas, os historiadores conseguirão estabelecer uma lei, como aquela que já foi produzida pelas ciências da natureza. Ou, para recobrar uma formulação própria à história-ciência do fim do século XIX, o dia glorioso da síntese chegará, mas, enquanto espera, o historiador deve, como um artesão cuidadoso, se dedicar à tarefa ordinária e ingrata da análise. É ainda muito cedo. Em todo caso, o futuro, quer dizer, o ponto de vista do futuro, comanda.⁷⁷

A história no regime moderno de historicidade teria se tornado essencialmente um tempo de espera. Apenas o futuro poderia esclarecer a história passada. Se ainda existisse alguma lição a tirar da história, ela viria do futuro, não mais do passado. Koselleck explica que, se a história inteira passa a ser entendida como única, também o futuro deveria ser único e diferente do passado:

Este axioma da filosofia da história, que resulta do Iluminismo e faz eco à Revolução Francesa, serve de base tanto para a “história em geral” quanto para o “progresso”. Ambos são conceitos que só chegaram à plenitude histórico-filosófica com a formação dos termos, ambos apontam para a mesma situação: não é mais possível projetar nenhuma expectativa a partir da experiência passada⁷⁸.

As expectativas no futuro teriam deixado para trás tudo o que as antigas experiências poderiam oferecer. Mesmo as experiências do mundo moderno, desde as descobertas ultramarinas até o desenvolvimento das ciências e das técnicas, já não seriam mais suficientes para servir de base para as novas expectativas. A partir de então,

⁷⁶ Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**, p.28.

⁷⁷ Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**, p.117

⁷⁸ Koselleck, R. **Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos**, p.319.

“o espaço de experiência deixou de estar limitado pelo horizonte de expectativa” e a “ruptura da continuidade” passou a ser um dos “*topoi* mais difundidos” do pensamento moderno.

Para Koselleck, o progresso teria sido o “primeiro conceito genuinamente histórico que apreendeu, em um conceito único, a diferença temporal entre experiência e expectativa”⁷⁹. Dito de outro modo, o conceito de progresso teria encarnado a qualidade específica do tempo moderno. Sob o efeito da aceleração dos novos tempos, o homem comum teria visto se reunirem, diante de seus olhos, coisas que antes acreditaria serem incompatíveis. A experiência da modernidade teria feito coexistir o contemporâneo e o não-contemporâneo. Os tempos modernos traziam a experiência da simultaneidade, pois, pela rapidez com que as transformações aconteciam, não haveria tempo para adaptações. Koselleck recorre às palavras de Friedrich Perthes, um importante editor alemão do século XIX, para ilustrar o sentimento de aceleração da vida na modernidade: “mas nosso tempo reuniu nas três gerações que agora convivem, coisas inteiramente incompatíveis. Os enormes contrastes dos anos 1750, 1789 e 1815 carecem completamente de transições”⁸⁰. Para Koselleck, “o que o progresso havia tornado possível no domínio dos conceitos – de, em poucas palavras, o velho e o novo entrarem em choque, nas ciências e nas artes, de país a país, de classe para classe – tudo isso, a partir da Revolução Francesa, se converteu em experiência cotidiana”⁸¹.

A preponderância do ponto de vista do futuro sobre o presente marcaria o regime moderno de historicidade. A história seria escrita do futuro em direção ao passado: “a nação, o povo, o proletário é o seu *telos*, seu objetivo e seu fim, mas também a razão de seu movimento”⁸². O avanço da inteligência, da ciência e das técnicas remeteria, com efeito, a uma visão do tempo como aperfeiçoamento (*perfectionnement*), uma escalada do progresso não apenas científico, mas também moral. Desse modo, no regime moderno de historicidade, os selvagens teriam colocado um problema metafísico ainda maior para as sociedades ocidentais, sobretudo as europeias. As sociedades indígenas pareceriam vir direto da idade da pedra. Como era possível elas terem vivido em um período de estagnação que parecia corresponder a milênios? Nos tempos modernos, foi Lévi-Strauss quem enfrentou esse problema como uma questão científica e moral,

⁷⁹ Koselleck, R. **Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos**, p.321.

⁸⁰ Perthes, C.T. Friedrich Perthes'. *Leben*, 6ª Ed., Gotha, 1872 apud. Koselleck, R. **Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos**, p.320.

⁸¹ Koselleck, R. **Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos**, p.320.

⁸² Hartog, F. *Historicité/régimes d'historicité*, p.767.

colocando em primeiro plano o reconhecimento da diversidade das culturas. **Raça e história** (1952) questiona a ideia de progresso do homem ocidental e, desse modo, tenta *colocar na história* grandes fatias da humanidade que não correspondiam às expectativas de desenvolvimento do homem moderno e, por isso, teriam sido excluídas de sua história (ou incluídas como formas sociais menos desenvolvidas e, portanto, não completamente a ela pertencentes). Kristof Pomian chegou a dizer que **Raça e história** (1952) foi “o último dos grandes discursos sobre a história universal”⁸³.

O resfriamento das sociedades quentes

“O presente, nosso único horizonte, um presente monstro”⁸⁴, essas palavras de Hartog contrastam com tudo o que antes foi descrito como pertencendo ao regime moderno de historicidade. Para o historiador francês, de fato, estamos vivendo outro tempo. O futuro que antes iluminava o regime moderno de historicidade parece ter se apagado no regime presentista. No presentismo, o futuro seria compreendido como uma ameaça: “o futuro não é mais um horizonte luminoso em direção ao qual se marcha, mas uma sombra que colocamos em movimento em direção a nós”⁸⁵. Ameaça, incerteza, sombra, catástrofe: o horizonte do final do século XX seria bem diferente daquele que acenava para a sociedade ocidental em sua aurora, quando Marinetti podia ainda cantar a glória dos homens “livres e certos da radiosa magnificência do futuro”. Para Hartog, o futuro foi cedendo espaço ao presente e essa transformação na ordem do tempo chegou a uma configuração tal que nossa luz de referência viria toda do presente. O historiador acrescenta que, “nesse sentido (unicamente), não existe nem passado, nem futuro, nem tempo histórico, se é verdade que o tempo histórico moderno foi colocado em movimento pela tensão criada entre campo da experiência e horizonte de expectativa”⁸⁶.

A ordem do tempo em sua dimensão social teria mudado e essa transformação poderia ser observada no olhar do historiador sobre a história. Ela já não seria mais a “história em si”, não seria mais o conhecimento sobre si mesma. Hartog concorda com o diagnóstico de Daniel Fabre, antropólogo francês, quando diz que a história dos historiadores teria se tornado uma espécie de “passado sensível”, pois ela tenderia a se confundir com o *passado*, percebido, agora, como uma “entidade pouco diferenciada

⁸³ Pomian, K. **L'ordre du temps**. Paris : Gallimard, 1971, p. 151.

⁸⁴ Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**, p.217.

⁸⁵ Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**, p.120.

⁸⁶ Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**, p.218.

que se situa ao lado da sensação mais do que do relato, suscitando mais a participação emocional do que a espera de uma análise”⁸⁷. Em um texto de 1993, Lévi-Strauss parece partilhar desse diagnóstico. Para ele, estaríamos assistindo ao resfriamento das sociedades quentes. É como se as sociedades ocidentais, outrora orgulhosas de sua modernidade, quisessem congelar o tempo, pois, para elas, o futuro apareceria como uma ameaça de desagregação. Já as sociedades que anteriormente foram denominadas sociedades frias, teriam iniciado um processo de aquecimento:

O que acontece, nessa perspectiva, com a distinção entre sociedades frias e sociedades quentes, proposta anteriormente por mim e retomada em diversas ocasiões? (...) Ela não perdeu, sob meu ponto de vista, nada de sua pertinência, à condição de que ela seja entendida como dois momentos da evolução das sociedades humanas. Essas noções, certamente relativas, não têm nada de real, mas remetem às maneiras subjetivas pelas quais as sociedades concebem sua relação com a história: sejam aquelas que se inclinam ou aderem a ela; sejam aquelas que preferem ignorá-la e procuram neutralizar os seus efeitos.

As sociedades podem ter essa última atitude por vocação. Ela também surgiu em outras sociedades que sofreram com a história. Na esperança certamente vã de se abrigar e não sabendo mesmo mais o quanto mudaram, elas se detêm à sua condição presente e proclamam sempre que os deuses ou os ancestrais a instauraram, elas depreendem todos os seus esforços, empregam tesouros de engenhosidade para manterem-se intactas contra os perigos vindos do interior e do exterior.

Acontece também que as sociedades frias esquentam quando a história as despedaça e as atropela. É o que se passa nessas duas Américas, onde as populações indígenas se rebelam contra o destino que lhes foi imposto pelos colonizadores, tomando consciência de seus interesses comuns, se reagrupam para defendê-los e, não sem sucesso, às vezes reivindicam as terras e as liberdades perdidas.

Movimento inverso daquele que inspira as sociedades, antigamente ou recentemente quentes, no desejo de congelar um futuro que não lhes anuncia nada de bom. Talvez seja preciso compreender dessa maneira os sinais perceptíveis de um resfriamento que parece nos atacar nesse final de século. As nossas sociedades, responsáveis ou vítimas de tragédias horríveis, atemorizadas pelos efeitos da explosão demográfica, do desemprego, das guerras e de outras catástrofes, apresentam um interesse renascente pelo patrimônio, o contato que elas se esforçam por retomar com suas raízes (vê-se inúmeros exemplos) lhes dariam a ilusão, como outras civilizações ameaçadas, que elas poderiam – isso acontece sem se dizer, de

⁸⁷ Fabre, D. L’histoire a changé de lieux. In: Bensa, d’A ; Fabre, D (orgs) **Une histoire à soi**. Paris : Ed.Maison des sciences de l’homme, 2001, p.32.

maneira completamente simbólica – contrariar o curso da história e suspender o tempo⁸⁸.

Para Hartog, “memória, patrimônio, comemoração, identidade, são palavras-chaves da nossa contemporaneidade que instauraram, por assim dizer, uma confrontação entre o passado e o presente”⁸⁹. O presentismo faria o questionamento da própria história, ao menos daquela que fora o modelo dos tempos modernos. O presente onipresente poderia ser entendido como um “quase-análogo do *tota simul*”, definido por Santo Agostinho como “a eternidade”, onde “nada passa ao mesmo tempo que tudo está presente”⁹⁰. Esse presente, talvez eterno, não seria “menos ávido ou ansioso de historicização”, como se fosse forçado a se projetar para além de si mesmo para continuar protegido no passado, contrariando o curso da história e tentando congelar o tempo. Parece que, para Lévi-Strauss e Hartog, a experiência do tempo dos homens contemporâneos teria se aproximado daquela que, antes, supúnhamos ser exclusiva dos antigos e selvagens. Viveríamos em um tempo onde o passado não passaria mais e o futuro estaria fechado. Não deixaríamos de olhar para frente e para trás, mas não conseguiríamos sair do presente. Preferiríamos nos proteger a nos abrir para um devir cujos desenvolvimentos não poderíamos mais prever e dominar.

O pensamento de Lévi-Strauss parece estar instalado na brecha do tempo localizada entre o regime moderno de historicidade e o presentismo. Ele faz a crítica à modernidade dentro da modernidade, mas aponta para além. O pensamento de Lévi-Strauss é uma unidade tensa e dinâmica, sua obra é ao mesmo tempo estruturalista e pós-estruturalista. Não é a toa que ele tenha escolhido a história para servir como objeto de reflexão e como contraponto ao que fazia na antropologia. A história, essa rainha do regime moderno de historicidade, que se vê destronada na aurora (ou no início da noite?) do século XXI. A dualidade lévi-straussiana⁹¹, enfim, é também índice de seu tempo, desorientado entre um passado que parece ter colecionado conquistas e certezas

⁸⁸ Lévi-Strauss, C. Un autre regard. In: **L'Homme**, 1993, tome 33 n°126-128. p.9-10.

⁸⁹ Hartog, F. Historicité/régimes d'historicité, p.770.

⁹⁰ Hartog, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**, p.217.

⁹¹ “De toda forma, não deixa de ser curioso que alguém que pensa seu trabalho como científico chame, ao mesmo tempo, a atenção para a dificuldade de considerá-lo ciência. Além disso, quando fala em filosofia, Lévi-Strauss ora afirma que não tem nenhuma, ora menciona suas ‘rústicas convicções filosóficas’; e, ao mesmo tempo, constrói um grande sistema recusando, não obstante, a qualificação de filósofo. Finalmente, é interessante que alguém que se diz antropólogo social ou cultural tenha passado boa parte da vida rejeitando ou fazendo uma crítica e reelaborando profundamente algumas das noções mais tradicionais das disciplinas sociais e humanas: cultura, sociedade, indivíduo, história etc.” Goldman, M. Lévi-Strauss, a ciência e as outras coisas. In: Queiroz, R.C de; Freire Nobre, R. (orgs) **Lévi-Strauss. Leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.45.

(o regime moderno) e um futuro duvidoso, onde é difícil sustentar qualquer tipo de convicção (o presentismo).

À guisa de conclusão

O humanismo lévi-straussiano se empenhou em questionar uma crença que, na primeira metade do século XX, parecia ter se enraizado nas convicções do homem moderno ocidental: a ideia de que, por ter conquistado, em um curto espaço de tempo, um progresso jamais antes visto nas ciências e nas técnicas, as sociedades ocidentais poderiam se julgar intelectualmente superiores ao restante da humanidade. Lévi-Strauss sempre defendeu que todo e qualquer homem pensa igualmente bem, não importando a sociedade, o costume ou a crença onde tenha nascido. Assim, não haveria nada que justificasse a pretensão de uma cultura ou grupo humano a se considerar superior aos outros. Em seu célebre texto **Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem** (1962), o antropólogo estruturalista declarou que “o único crime verdadeiramente expiável do homem” consiste em “acreditar-se permanentemente ou temporariamente superior e em tratar homens como objetos: seja em nome da raça, da cultura, da conquista, da missão, ou do simples uso de um expediente”¹.

O relativismo cultural (ou a prática do olhar distanciado), premissa metodológica e moral que orientou a antropologia estrutural, entende que não é possível formular julgamentos sobre uma sociedade a partir da sua comparação com outras. Mas, então, se assim o for, como proceder quando as próprias culturas tidas por subdesenvolvidas e inferiores passam a reconhecer a superioridade das sociedades ocidentais industrializadas? Esse problema não passou despercebido por Lévi-Strauss. O antropólogo chega a lamentar que, “no momento em que a civilização de tipo ocidental começa a duvidar de si mesma, os povos que conquistaram a independência no curso da segunda metade do século XX continuam a louvá-la, ao menos pela boca de seus dirigentes”². Lévi-Strauss acrescenta, ainda, que há quem acuse os antropólogos de prolongar insidiosamente a dominação colonial, contribuindo, pela atenção exclusiva que prestam a práticas rústicas e atrasadas, para perpetuar práticas que constituiriam um obstáculo ao desenvolvimento. Mas esse discurso, longe de vir das populações

¹ Lévi-Strauss, C. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. In: Lévi-Strauss, C. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, p.50.

² Lévi-Strauss, C. Lévi-Strauss, C. Reconnaissance de la diversité culturelle : ce que nous apprend la civilisation japonaise. In: Lévi-Strauss, C. **L’anthropologie face aux problèmes du monde moderne**. Paris : Éditions du Seuil, avril 2011, p.140.

indígenas e das pequenas vilas de países da América Latina, da África ou da Ásia, vem, na maioria dos casos, de governantes que pretendem colocar seus países na via do progresso e do desenvolvimento. “Progresso e desenvolvimento” não para a maioria da população que habita o país ou um território específico, mas para um grupo cada vez mais restrito que detém o poder e se serve das riquezas naturais e humanas desses territórios.

Assim, em vez de acreditar que o dogma do relativismo cultural tivesse perdido seu sentido por ter sido questionado por aqueles que os próprios antropólogos acreditavam ser os seus maiores beneficiários morais, Lévi-Strauss continuou afirmando a sua atualidade. Primeiro, como um importante ponto de apoio para o reconhecimento e o respeito das diferenças culturais e, segundo, para a compreensão do significado do progresso da humanidade. O desenvolvimento técnico e econômico não deveria ser incompatível com formas culturais consideradas tradicionais. Para compreendermos esse debate, suas teses sobre as condições do progresso da humanidade, escritas em **Raça e história** (1952), ainda são esclarecedoras. Lévi-Strauss considerou que os grandes acontecimentos de ordem técnica, ou oriundos de outros planos da atividade humana, seriam o resultado de combinações variadas. Assim, jamais uma cultura poderia ser considerada superior às outras, pois todas elas apareceriam coligadas e seria justamente isso o que permitiria edificar as sínteses de conhecimento que chamamos “progresso”. Para Lévi-Strauss, “a exclusiva fatalidade, a única tara que pode afligir um grupo humano e impedi-lo de realizar plenamente a sua natureza, é estar só”³. A colaboração entre culturas diferentes é o que permitiria o homem avançar.

As diferenças culturais, ao contrário de se colocarem como um obstáculo ao desenvolvimento, seriam, na verdade, a matéria da qual o próprio progresso se alimentaria. Pensar em uma interpretação para o sentido do progresso (o significado do progresso) seria, também, uma maneira de formular uma compreensão da própria história da humanidade. A relação entre história e progresso é, em larga medida, um problema da modernidade. Pois, como Koselleck apontou, o progresso teria sido o “primeiro conceito genuinamente histórico que apreendeu, em um conceito único, a diferença temporal entre experiência e expectativa”⁴. Em outras palavras, o conceito de progresso teria encarnado a qualidade específica do tempo moderno. Talvez, por essa

³ Lévi-Strauss, C. **Raça e história**. Trad. Inácia Canelas. Lisboa: Editorial Presença, p.58.

⁴ Koselleck, R. **Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p.321.

razão, Kristtof Pomian tenha dito que **Raça e história** (1952) foi “o último dos grandes discursos sobre a história universal”⁵. De fato, nesse texto, Lévi-Strauss oferece sua interpretação para entender o desenvolvimento das sociedades humanas: ele propôs “*espalhar no espaço* as formas de civilização que éramos levados a imaginar como *escalonadas no tempo*”⁶.

A crítica lévi-straussiana à ideia de progresso trouxe outra reflexão sobre a história: para se compreender a história da humanidade, inclusive aquela do homem ocidental, era preciso ir além das fronteiras que delimitam as sociedades modernas e industrializadas. Desse modo, a história não deveria ser feita apenas em função de uma metade da humanidade, justamente aquela metade que teria tomado o partido da história. Não poderíamos nos contentar em ficar refugiados num só dos modos históricos e geográficos de nosso ser⁷, acreditando que, nessa metade, teríamos encontrado uma verdade que corresponderia a todo o restante da humanidade. Seria preciso fazer um inventário, o mais amplo possível, dos usos e costumes, das maneiras de reagir ao tempo dos homens do presente e do passado, sobretudo daquelas sociedades que conhecemos quase nada.

Assim, para Lévi-Strauss, as pesquisas sobre a história antiga e contemporânea da América, da Ásia, da África teriam muito a contribuir para dar ao homem uma perspectiva mais ampla e fundamentada de sua própria história, que deveria ser completada com os estudos já avançados sobre modos de existência mais antigos e recentes das sociedades ocidentais. Afinal de contas, seria impossível estabelecer um quadro de referência histórico fiel à realidade se continuássemos a nos instruir apenas pela história do Mundo Antigo, desde o Egito, Grécia e Roma, até as sociedades ocidentais modernas, motivados pelo fato de que apenas na história dessas sociedades somos capazes de nos reconhecer. Empreender estudos sobre sociedades exóticas e distantes seria também uma maneira de conhecer melhor as sociedades modernas ocidentais, pois teríamos um termo de contraponto para colocar em perspectiva aspectos de nossa cultura que julgaríamos como conquistas sedimentadas e que gozariam, portanto, de uma legitimidade quase inquestionável. Nas palavras de Descola, “a antropologia nos mostra que, aquilo que parece eterno, esse presente no qual estamos

⁵ Pomian, K. **L'ordre du temps**. Paris : Gallimard, 1971, p. 151.

⁶ Lévi-Strauss, C. **Raça e história**, p.30, grifos do autor.

⁷ Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**. trad. Tânia Pellegrini. Campinas, São Paulo: Papirus, 1997 p.277.

fechados no momento atual, é simplesmente uma maneira, entre milhares de outras que já foram descritas, de viver a condição humana”⁸.

Quando Lévi-Strauss criou a distinção teórica entre sociedades quentes e sociedades frias para tentar entender o modo como as sociedades reagem à história, ele estava promovendo, graças ao expediente da comparação, um questionamento do valor absoluto de inteligibilidade que as sociedades ocidentais atribuiriam à história. Ao mesmo tempo, pela comparação com as ditas sociedades frias, Lévi-Strauss esperava encontrar mais elementos para explicar o que ele considerou uma dupla valorização da história nas sociedades quentes. De um lado, a história seria entendida como modo de ser dos objetos dados ao conhecimento e, de outro, ela seria, também, a ciência que tentaria dar conta desse modo de ser. Em vez de decretar que esse processo era irreversível, Lévi-Strauss se dedicou a mostrar o quanto ele estava comprometido com uma ideia de progresso e de homem.

Em **Quando o mito se torna história** (1977), Lévi-Strauss lança uma hipótese ousada: “não ando longe ao pensar que, nas nossas sociedades, a História substitui a Mitologia e desempenha a mesma função”⁹. Ao identificar a história ao mito, ao propor que essas duas expressões maiores do pensamento selvagem e do pensamento do homem moderno ocidental possuem, para as sociedades que os elaboraram, uma função equivalente, qual seja, a de dar sentido para um mundo vazio de sentido, Lévi-Strauss esperava mostrar que havia uma “continuidade orgânica (...) entre a mitologia, a tradição lendária e o que é preciso chamar de política”¹⁰. Mais do que um conhecimento objetivo do passado, a história seria a perspectiva de um grupo, de um homem ou de uma ideologia sobre o passado que tenderia sempre a explicar o presente, apontando para um devir. Para Lévi-Strauss, não existiria a “história em si”, mas sempre a “história-para”. O autor aponta para uma convivência entre a história e os discursos ideológicos: se tomássemos dois relatos de historiadores, de “diferentes tradições intelectuais e com alinhamentos políticos diversos, de acontecimentos como a Revolução Americana, a Revolução Franco-Inglesa no Canadá ou a Revolução Francesa”¹¹, poderíamos facilmente constatar que eles não nos contam a mesma coisa.

⁸ Descola, P. **L'écologie des autres : l'anthropologie et la question de la nature**. Conférences-débats organisées par le groupe Sciences en questions. Paris/Dijon : Inra, 2007 e 2008, p. 65.

⁹ Lévi-Strauss, C. Quando o mito se torna história. In: Lévi-Strauss, C. **Mito e significado**, trad. António Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 2007, p.56.

¹⁰ Lévi-Strauss, C. Como morrem os mitos. In: Lévi-Strauss, C. **Antropologia estrutural dois**, p.274.

¹¹ Lévi-Strauss, C. Quando o mito se torna história, p.55.

As sociedades ocidentais acreditariam que, por terem escolhido o partido da história, teriam conquistado o único modo de inteligibilidade – *a consciência histórica* – que corresponderia à verdade do homem. Para se contrapor a essa ideia, Lévi-Strauss aproxima a mitologia da história a ponto de propor que esta última seja entendida como um prolongamento da primeira. Em outras palavras, para o antropólogo estruturalista, a imagem que o homem ocidental tem do seu passado próximo ou distante seria, em larga medida, de natureza mítica. Nós não apenas reconheceríamos a existência da história, mas lhe votaríamos um culto porque “o conhecimento que pretendemos ou queremos ter de nosso passado coletivo, ou, mais exatamente, o modo como o interpretamos, ajuda-nos a legitimar ou criticar a evolução da sociedade em que vivemos e a orientar o seu futuro”¹². A história seria, antes de tudo, interiorizada pelo homem ocidental como um dos elementos fundadores de sua consciência moral.

A partir do final do século XVIII, as sociedades ocidentais teriam suposto que a ascensão da “história em si”, quer dizer, da História única (*die Geschichte*), seria o resultado natural do progresso científico que se apresentava a todas as ciências. A história, então entendida como a ciência capaz de realizar uma análise objetiva do passado, seria exatamente o contrário do mito, da fábula, do pensamento infantil e irracional de povos menos evoluídos. Para Lévi-Strauss, a história como fenômeno da modernidade seria menos uma verdade em si do que uma verdade para os próprios ocidentais. O Japão ocupa um papel importante nessa discussão, pois esse país seria a comprovação de que o pensamento mítico e o pensamento científico não são excludentes. O **Kojiki** seria o exemplo de que, para a cultura japonesa, os mitos representariam uma espécie de prelúdio à história propriamente dita, especialmente porque seus compiladores teriam realizado de maneira consciente esse movimento do mito em direção à história. Na sociedade japonesa, os mitos ocupariam um lugar importante, talvez fundamental, para a compreensão da história. Assim, apesar de entenderem a história como uma “continuidade orgânica” do mito, os japoneses continuariam aptos a produzir conhecimentos tecnológicos e científicos altamente sofisticados.

Lévi-Strauss nunca deixou de afirmar que a cultura, longe de ser um mosaico constituído de modo arbitrário, deveria ser compreendida como um conjunto de relações, ou seja, uma espécie de comunicação regulada (por isso estruturada) entre os

¹² Lévi-Strauss, C.; Eribon, D. **De perto e de longe**. Trad. Léa Mello e Julieta Leite. São Paulo: Cosac & Naify, 2005. p.178.

membros de uma sociedade e as suas instituições. Essa ideia de Lévi-Strauss foi também uma maneira de tentar ultrapassar o dualismo entre estrutura e evento, entre antropologia e história. Pois, para ele, manifestações humanas que pareceriam, à primeira vista, contraditórias, poderiam receber uma explicação coerente e, desse modo, entenderíamos que mesmo a desordem poderia engendrar regularidades. Para Lévi-Strauss, a busca por uma ordem, por um sentido para as diferentes formas de manifestações humanas, não é incompatível com a análise de estratégias e de escolhas individuais. Pois, se em ocasiões diferentes, os homens acreditam que “obedecem aos cálculos de interesses, aos impulsos dos sentimentos e às injúrias do dever”¹³, essas estratégias individuais emaranhadas, no entanto, deixariam transparecer uma forma.

Os recentes trabalhos de Hartog mostram que a perspectiva lévi-straussiana não é contraditória com o trabalho historiográfico. Por meio da noção de regimes de historicidade, Hartog mostrou que existem inúmeras maneiras (muitas ainda desconhecidas) das sociedades humanas se relacionarem com o tempo, ontem e hoje, na Europa e além. Mas essas experiências do tempo podem ser comparadas, pois elas seriam fabricadas de maneiras homólogas, o que levaria o investigador a identificar trocas, interações e conflitos entre elas. “A verdade do homem reside no sistema de suas diferenças e de suas propriedades comuns”¹⁴, essa lição de Lévi-Strauss segue atual para todos aqueles que esperam encontrar nas investigações realizadas pelas ciências humanas respostas que ajudem a esclarecer aspectos da vida de sociedades do passado e do presente.

As reflexões de Lévi-Strauss sobre a história suscitam diversos questionamentos que levam o historiador a aprofundar suas interrogações metodológicas e epistemológicas sobre a disciplina. Mas isso não quer dizer que devamos, então, negar tudo o que foi feito na historiografia desde os finais do século XVIII e aderir “ao chamado” pelo fim da história. Muito ao contrário, o ponto de vista antropológico de Lévi-Strauss sobre a história vivida pelos homens e a história escrita pelos historiadores nos ajuda a tornar mais complexas e a avançar nas respostas de questões que não são fáceis de serem respondidas. Essas questões, contudo, sempre movimentaram o pensamento e as atenções de todos aqueles que cultivaram pela história um interesse particular. O que é a história? Para que ela serve? Como escrevê-la? A quem ela serve?

¹³ Lévi-Strauss, C. História e Etnologia (1983). In: **Textos didáticos**. Campinas: IFCH/Unicamp, 2004, n.24, p.38.

¹⁴ Lévi-Strauss, C. **O pensamento selvagem**, p.277.

Lévi-Strauss elaborou respostas a essas questões fundamentais, mas de maneira não-sistemática. Tentamos, no decorrer da tese, apresentá-las de modo coerente, articulando-as às ideias da própria antropologia estrutural. Retomar as respostas de Lévi-Strauss a essas questões que dizem respeito à prática historiográfica e à epistemologia da história e compará-las ao que foi feito no passado e ao que é feito atualmente na historiografia, nos parece um programa de trabalho que traria novas possibilidades para o diálogo sempre instigante entre história e antropologia.

Bibliografia:

1. TEXTOS DE C. LÉVI-STRAUSS

Contribution à l'étude de l'organisation sociale des indiens Bororo. In : **Journal de la Société des Américanistes**, année 1936, Volume 28, Numéro 28-2, p. 269-304.

La Vie familiale et sociale des indiens Nambikwara. Paris: Société des Américanistes, 1948.

Les Structures élémentaires de la parenté. Paris: PUF, 1949 (nova edição revista e corrigida La Haye/Paris: Mouton, 1967). [**As estruturas elementares do parentesco**, trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.]

Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss, In : Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie. Paris : PUF, 1950. [**Introdução à obra de Marcel Mauss.** In: Mauss, M. **Sociologia e antropologia**, trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.]

Le Père Noël supplicié. **Les Temps modernes**, n.77, 1952.

Race et Histoire. Paris: UNESCO, 1952. (republicado em **Anthropologie structurale deux**). [**Raça e história.** Trad. Inácia Canelas. Lisboa: Editorial Presença, 2008]

Diogène couché. **Les Temps modernes**, n.110, 1955.

Tristes tropiques. Paris: Plon, 1955. (nova edição revista e corrigida, 1973). [**Tristes Trópicos.** Trad. Gabinete Literário de Edições 70. Lisboa: Edições 70, 2004.]

Les mathématiques de l'homme. In: **Bulletin international des sciences sociales**, vol. 6 (4), 1955.

Anthropologie structurale. Paris: Plon, 1958. [**Antropologia estrutural.** Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2008.]

Entretiens avec Lévi-Strauss (com Georges Charbonnier). Paris: Plon-Julliard, 1961.

“Les chats” de Charles Baudelaire. **L'Homme – Revue française d'Anthropologie**, v.11, n.1, 1962.

Le Totémisme aujourd'hui. Paris : PUF, 1962. [**O totemismo hoje**, trad. José Antonio Braga Fernandes Dias. Lisboa: Edições 70, 2003.]

La Pensée sauvage. Paris: Plon, 1962. [**O pensamento selvagem**, trad. Tânia Pellegrini. Campinas, São Paulo: Papirus, 1997.]

Jeux de société. **United States Lines, Paris Review.** Special number on games, 1964.

Mythologiques I : Le Cru et le cuit. Paris : Plon, 1964. [**Mitológicas I: O cru e o cozido**, trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.]

Le triangle culinaire. **L’Arc**, n.26. Aix-en-Provence: 1965.

Mythologiques II : Du miel aux cendres. Paris: Plon, 1967. [**Mitológicas II: Do mel às cinzas**, trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.]

Mythologiques III : L’Origine des manières de table. Paris: Plon, 1968. [**Mitológicas III: A origem das maneiras à mesa**, trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.]

Mythologiques IV : L’Homme nu. Paris :Plon, 1971.

Anthropologie structurale deux. Paris : Plon, 1973. [**Antropologia estrutural II**, trad. Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.]

La Voie des masques. Paris: Plon, 1975. (edição revista e aumentada, 1979). [**Via das máscaras**, trad. Manuel Ruas. Lisboa: Presença, 1979.]

Myth and Meaning. Toronto: University of Toronto, 1978. [**Mito e significado**, trad. António Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 2007.]

L’Identité. Paris: Quadrige, 1983.

Le Regard éloigné. Paris: Plon, 1983. [**O olhar distanciado**, trad. Carmem de Carvalho, Lisboa: Edições 70, 2010.]

Histoire et ethnologie. **Annales**, 6, 1983, p. 1217-1231. [**História e Etnologia** (1983). In: **Textos didáticos**. trad. Wanda Caldeira Brant. Campinas: IFCH/Unicamp, 2004 (b), n.24.]

Paroles données. Paris : Plon, 1984. [**Minhas palavras**, trad.Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1986.]

Entrevista de Claude Lévi-Strauss a Bernard Pivot em 1984, disponível em DVD: **L’entretien de Bernard Pivot avec Claude Lévi-Strauss.** Réalisation: Atelier de création audiovisuelles, Gallimard/Ina 2004.

La Potière jalouse. Paris : Plon, 1985. [**A oleira ciumenta**, trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Brasiliense, 1986.]

De près et de loin (com Didier Eribon). Paris: Odile Jacob, 1988. [**De perto e de longe**. Trad. Léa Mello e Julieta Leite. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.]

Retours en arrière. **Les Temps modernes**, n.598, 1988.

Des symboles et leurs doubles. Paris: Plon, 1989.

Histoire de Lynx. Paris : Plon, 1991. [**História de Lince**, trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cia das Letras, 1993.]

Sempre haverá o inacessível. [Entrevista a Manuela Carneiro da Cunha]. *Folha de São Paulo*, Caderno 6, 16 nov. 1991.

Nous sommes tous des cannibales. [Publicação original « Siamo tutti cannibali », **La Repubblica**, 10 de outubro de 1993]

Regarder, écouter, lire. Paris : Plon, 1993. [**Olhar, escutar, ler**, trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cia das Letras, 1996.]

Saudades do Brasil. Paris: Plon, 1994.

Saudades de São Paulo. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

Le retour de l'oncle maternel. Publicação original « I Legami di sangue », **La Repubblica**, 24 de dezembro de 1997]

Lévi-Strauss nos 90, a antropologia de cabeça para baixo [Entrevista a Eduardo Viveiros de Castro]. *Mana*, v.4, n.2, 1998.

Lévi-Strauss, C. **Pensée mythique et pensée scientifique.** Izard, M. (org). Claude Lévi-Strauss. Paris: L'Herne, 2004.

Les Leçons d'un ethnologue. In : **Le nouvel Observateur.** Claude Lévi-Strauss. Le dernier des géants, le 9 juin 2005.

L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne. Paris : Seuil, 2011.

L'autre face de la lune. Paris : Éditions du Seuil, 2011

2. REVISTAS DEDICADAS A LÉVI-STRAUSS E SUA OBRA:

Annales E.S.C., 19 année, n.6, 1964.

Bastidiana. Roger Bastide : Claude Lévi-Strauss – du principe de coupure aux courts-circuits de la pensée, n.7-8, 1994.

Critique. Claude Lévi-Strauss [textos de M.Abeles, A. Cohen-Solal, M. Deguy, F. Hérítier, J. Jamin, F. Mâche, J. Petitot, E. Roudinesco, E. Terray, N. Watchtel], t.lv, n.620-621, 1999.

Claude Lévi-Strauss. Paris : Éditions de l'Herne, n.82, 2004.

Esprit. La Pensée sauvage et le structuralisme, n.322, 1963; Structuralisme: idéologie et méthode, n.360, 1967 ; Le mythe aujourd'hui, n.4, 1971.

L'Arc, Claude Lévi-Strauss [textos de P. Clastres e outros], n.26, 1965.

Le Magazine Littéraire (dossier du) 58, Claude Lévi-Strauss, 1971; (dossier du), 223, Claude Lévi-Strauss, 1985; (dossier du) 331, Claude Lévi-Strauss: esthétique et structuralisme, 1993; (Numéro hors série du), Lévi-Strauss: l'ethnologie ou la passion des autres, 2003; Le Magazine Littéraire, "Claude Lévi-Strauss. Le penseur du siècle", n.475, 2008.

Le Nouvel Observateur. « Lévi-Strauss et la pensée sauvage », (hors-série), 2003.

Les Temps modernes. Problèmes du structuralisme, n.246, 1966.

Mana. Estudos de Antropologia Social. Lévi-Strauss nos 90: voltas ao passado. Mana, v.4, n.2, 1998.

Revista de Antropologia. Volume especial em homenagem a Claude Lévi-Strauss. São Paulo: Dep. de Antropologia da USP, v.42, n.1 e 2, 1999.

Revue Internationale de Philosophie. La notion de structure, n.73-74, 1965.

3. OBRAS GERAIS

AQUIEN, M. **Dictionnaire de poétique.** Paris: Librairie Générale Française, 1993.

ARENDT, H. **La Crise de la culture.** Paris : Gallimard, 1972.

Ariès, P. "A história das mentalidades". In: Le Goff, J; Chartier, R; Revel, J. **A história nova.** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BASTIDE, R. La Nature humaine: le point de vue du sociologue et de l'ethnologue. **La Nature humaine, actes du XI Congrès des Sociétés des Sociétés de Philosophie de langue française.** Paris, 4-7 sept, 1961.

Beauvoir, S. *Les Structures élémentaires de la parenté* par Claude Lévi-Strauss. *Les Temps modernes*, 7, no. 49 (outubro), p. 943-949.

BENOIST, J. Le "dernier pas du structuralisme" : Lévi-Strauss et le dépassement du modèle linguistique". In: Philosophie. **Claude Lévi-Strauss: langage, signes, symbolisme, nature.** Paris: Minuit, 2008, n. 98.

BERTHOLET, D. **Claude Lévi-Strauss.** Paris: Odile Jacob, 2008.

BLOCH, M. **Apologia da história**, ou o ofício de historiador. Trad. André Telles Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BOON, J. “**Claude Lévi-Strauss**”. **The return of Grand Theory in the Human Sciences**. Ed. Quentin Skinner. Cambridge: CUP, 1985.

BRANDI, F. L’avènement d’une “histoire au second degré”, *L’Atelier du Centre de recherches historiques* [versão digital], 07 | 2011, publicado em 30 de abril de 2011. URL : <http://acrh.revues.org/3749> ; DOI : 10.4000/acrh.3749.

BRAUDEL, F. **Histoire et Sciences sociales. La longue durée**, *Annales E.S.C.*, n.4, 1958. [A longa duração. In: Braudel, F. **Escritos sobre a história**. Trad. J. Guinsburg e Tereza Cristina Silveira da Mota. São Paulo: Perspectiva, 1969, p.41-78.]

BRETON, S. De l’illusion totémique à la fiction sociale. In: **L’Homme**, n. 31, 1999.

BURGUIÈRE, A. Histoire et structure. In: **Annales**, 3-4, 1971, p. VI.

BURGUIÈRE, A. La notion de mentalités chez Marc Bloch et Lucien Febvre: deux conceptions et deux filiations. In: **Revue de Synthèse**, n. 111-112, jui-déc. 1983, p. 333-349.

CANGUILHEM, G. La question de l’écologie. La technique ou la vie. **Dialogue**, mars 1974.

CARSTEN, J., et HUGH-JONES S., *About the house: Lévi-Strauss and beyond*, Cambridge; New York ; Melbourne, Cambridge University Press, 1995.

CHAUÍ, M. A noção de estrutura em Merleau-Ponty. In: Chauí, M. **Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

CISE, P. “À nouveau, à propos de l’écossocialisme”. **La vérité**, no. 676, février 2011.

CLÉMENT, C. Les progrès de l’universel. In: *Magazine Littéraire*, **Claude Lévi-Strauss**, n.223, 1985.

COSTA LIMA, L. **O estruturalismo de Lévi-Strauss**. Petrópolis: Vozes, 1968.

CUNHA, M.C. da. Prefácio ao livro “Lévi-Strauss. Leituras brasileiras”. In: Queiroz, R.C de ; Freire Nobre, R. (orgs) **Lévi-Strauss. Leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

D’ONOFRIO, S. KALTER, M. **Claude Lévi-Strauss**. Napoli: Instituto Italiano per gli Studi Filosofici / Electa Napoli, 2008.

DEBAENE, Vincent ; KECK, Frédéric. **Claude Lévi-Strauss. L’homme au regard éloigné**. Paris : Découvertes Gallimard Littératures, 2009.

DESCOLA, P. **Diversité des natures, diversités des cultures**. Montrouge: Bayard, 2010.

DESCOLA, P. Le décentrement de l'ethnologue et la pensée sauvage. In: Magazine littéraire, **Claude Lévi-Strauss. Le penseur du siècle**, n.475, 2008.

DESCOLA, P. **Par-delà nature et culture**. Paris: Gallimard, 2006.

DÉSVEAUX, E. De Rousseau à Montaigne ou l'itinéraire de la mélancolie. In : **Au-delà du structuralisme. Six méditations sur Claude Lévi-Strauss**. Paris: Editions Complexe, 2008.

DUMÉZIL, G. Le parcours initiatique d'un "parasite" des sciences humaines [Entrevista com Didier Sanz]. **Autrement, "Passion du passe"**. Paris, 1987.

FABRE, D. L'histoire a changé de lieux. In: Bensa, d'A ; Fabre, D (orgs.) **Une histoire à soi**. Paris: Ed.Maison des sciences de l'homme, 2001.

FEBVRE, L. **Combats pour l'histoire**. Paris : Armand Colin, 1953.

FURET, F. L'histoire et l'homme sauvage. In : **L' historien entre l'ethnologue et le futurologue**. Paris: Mouton, 1972.

Furet, F. **O passado de uma ilusão**. São Paulo: Siciliano, 1995.

GEERTZ, C. O selvagem cerebral: sobre a obra de Claude Lévi-Strauss. In: **Cadernos de Campo**, n.12, ano 13. São Paulo, 2004.

GOLDMAN, M. "Lévi-Strauss, a ciência e as outras coisas". In: Queiroz, R.C de; Freire Nobre, R. (orgs) **Lévi-Strauss. Leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

HARKIN, M. E. Lévi-Strauss en Amérique. L'"indigénisation" du structuralisme. In: IZARD, M. (org) **Lévi-Strauss**. Paris: L'Herne, 2004.

HARTOG, F. **Anciens, modernes, sauvages**. Paris: Galaade, 2005.

HARTOG, F. Historiographie. *Annuaire de l'École des hautes études en sciences sociales. Comptes rendus des cours et conférences*, 1990-1991, p. 128.

HARTOG, F. De l'histoire universelle à l'histoire globale? In: **Le Débat**, n.154, 2009.

HARTOG, F. **Evidence de l'histoire**: Ce que voient les historiens. Paris: Folio, 2007.

HARTOG, F. Historicité/régimes d'historicité. In : Delacroix, C.; Dosse, F.; Garcia, P.; Offenstadt, N. **Historiographies, II. Concepts et débats**. Paris : Gallimard, 2010.

HARTOG, F. L'inquiétante étrangeté de l'histoire. In: **Esprit**. Religions et politique: séparations sous tension, février 2011.

HARTOG, F. Le regard éloigné: Lévi-Strauss et l'histoire. In : Izard, M. (org). **Claude Lévi-Strauss**. Paris: L'Herne, 2004. [O olhar distanciado. Lévi-Strauss e a história. Trad. Temístocles Cezar. Disponível em: <http://www.revistatopoi.org>].

HARTOG, F. Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire. In: **Annales**, 6, 1983, p. 1256-1263.

HARTOG, F. **Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps**. Paris: Editions du Seuil, 2003.

HERRENSCHMIDT, O. Pitié pour Rousseau et Lévi-Strauss. Notule. In: Izard, M. (org). **Lévi-Strauss**, p.270.

IZARD, M. (org.) **Lévi-Strauss**. Paris: L'Herne, 2004.

IZARD, M.; SMITH, P. (orgs.). **La fonction symbolique. Essais d'anthropologie**. Paris: Gallimard, 1979.

JAKOBSON, R. **Fonema e fonologia**, trad. J. Mattoso Câmara Jr. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1972.

JAKOBSON, R. A lingüística em suas relações com outras ciências. In: **Lingüística. Poética. Cinema**, trad. J Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1970.

KECK, F. **Lévi-Strauss et la pensée sauvage**. Paris: PUF, 2004.

KOSELLECK, R. **Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

LE GOFF, J. A história nova. In: Le Goff, J; Chartier, R; Revel, J. **A História Nova**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LEACH, E. **As ideias de Lévi-Strauss**. São Paulo: Editora Cultrix/Edusp, 1973.

LE GOFF, J. Uma ciência em marcha, uma ciência na infância (apresentação à primeira edição do dicionário). In: Le Goff, J; Chartier, R; Revel, J. **A história nova**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LEFORT, C. **As formas da história**. Ensaios de antropologia política. trad. Luiz Roberto Fortes; Marilena Chauí. São Paulo: Brasiliense, 1979.

LÉPINE, C. **O inconsciente na antropologia de Lévi-Strauss**. São Paulo: Ática, 1979. Merleau-Ponty, M. De Mauss a Lévi-Strauss. In: **Os Pensadores (volume XLI)**. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Editora Abril, 1975.

MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1945. Merquior, J. G. **A estética de Lévi-Strauss**. Trad. Juvenal Hahne Jr. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

MERQUIOR, J. G. **A estética de Lévi-Strauss**. Trad. Juvenal Hahne Jr. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

MERQUIOR, J. G. **De Praga a Paris: o surgimento, a mudança e a dissolução da ideia estruturalista**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

MÉTRAUX, A; VERGER, P. **Le Pied à l'étrier. Correspondance**. Paris: Jean-Michel Place, 1994.

PANOFF, M. **Les Frères ennemis. Roger Caillois et Claude Lévi-Strauss**. Paris: Payot, 1993.

PASSETTI, V. D. **Lévi-Strauss, antropologia e arte: minúsculo-incomensurável**. São Paulo: Edusp/Educ, 2008.

PEIXOTO, F. Lévi-Strauss à São Paulo: la ville et le terrain. In: IZARD, M. (org) **Lévi-Strauss**. Paris: L'Herne, 2004.

PERRONE-MOISÉS, B. O Brasil por acidente. Folha de São Paulo, Caderno Mais! **Claude Lévi-Strauss, o Descobridor das Américas**, 23 de novembro de 2008.

POMIAN, K. **L'ordre du temps**. Paris : Gallimard, 1971.

POUILLON, J. A obra de Claude Lévi-Strauss. In: Lévi-Strauss, C. **Raça e história**. Trad. Inácia Canelas. Lisboa: Editorial Presença.

PRADO JÚNIOR, C. **O estruturalismo de Lévi-Strauss [e] o marxismo de Louis Althusser**. São Paulo: Brasiliense, 1971.

QUEIROZ, R.C de ; Freire Nobre, R. (orgs) **Lévi-Strauss. Leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

REVEL, J. "Histoire et sciences sociales". In: **Annales**, 1, 1960, p. 83.

RICOEUR, P. Estrutura e Hermenêutica, trad. Juvenal Hahne Júnior. In: Costa Lima, L. **O estruturalismo de Lévi-Strauss**. Petrópolis: Vozes, 1968, p.157-191.

ROUSSEAU, J-J. **Coleção os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SÁEZ, O. C. A história pictográfica. In: Queiroz, R.C de; Freire Nobre, R. (orgs) **Lévi-Strauss. Leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

SAHLINS, M. **Ilhas de História**, trad. Bárbara Sette. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SAHLINS, M. Other Times Other Customs the Anthropology of History. In: **American Anthropologist**, n.85, 1983 p 517-544.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2010. – (Col. Textos Filosóficos).

SAUSSURE, F. **Curso de Lingüística Geral**. Trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes, Isidoro Blikstein. São Paulo: Editora Cultrix, Editora da USP: s/d.]

SCHWARCZ, L. M. **História e antropologia: embates em região de fronteira**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

STOCZKOWSKI, W. **Anthropologies rédemptrices. Le monde selon Lévi-Strauss**. Paris, Hermann, 2008. (Col. Société et pensées).

STOCZKOWSKI, W. Claude Lévi-Strauss et l'Unesco. In : Le Courrier de l'Unesco. **Claude Lévi-Strauss: Regards éloignés**, número 5, 2008.

TERRAY, E. Face au racisme. In: **Magazine Littéraire**, n. 223, outubro, 1985.

THOMAS, N. Hors du temps. In: Hughes, D.O ; Trautmann, T. R (orgs) **Time. Histories and Ethnologies**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.

TYLOR, E.B. Remarks on Japanese Mythology. In: **Journal of the Royal Anthropological Institute**, vol. VII, 1877.

VEYNE, P. **Le pain et le Cirque**. Paris : Éd. Du Seuil, 1976.

VINSON, I. **Le concept de patrimoine international: théorie et praxis**. DEA [Diplôme d'études approfondies] defendido na EHESS em 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, E. "Une société réduite à sa plus simple expression...". In : **Le Siècle de Lévi-Strauss**. Paris : Éditions Saint-Simon et Nouvel Observateur, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **As categorias de sintagma e paradigma nas análises míticas de Claude Lévi-Strauss**. Revista Tempo Brasileiro, n. 32, 1973.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Xamanismo Transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: QUEIROZ, R.C de ; Freire Nobre, R. (orgs) **Lévi-Strauss. Leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

WISERMAN, B. Les chemins de l'inconscient. In: IZARD, M. (org.) **Lévi-Strauss**. Paris: L'Herne, 2004.