

Sacrifício, tempo, antropologia: três exercícios em torno de *O Pensamento Selvagem*

Marcos Lanna
Carlos Eduardo Costa
Alexandre Colli de Souza

Universidade Federal de São Carlos

RESUMO: O artigo apresenta leitura de *O Pensamento Selvagem*, de C. Lévi-Strauss, buscando demonstrar sua importância para a antropologia atual. Salientamos sua apresentação do “pensamento em estado selvagem” como possibilidade ou mesmo necessidade formal de todo pensamento humano, sua manifestação como arte, mito, bricolagem e sua relação com a ciência. Como se sabe, entre outras contribuições, esse livro apresenta uma noção de transformação entre conjuntos analíticos sistemáticos. Ao mesmo tempo, demonstra ser a atividade classificatória inelutável, afirmando um homem condenado a classificar, seja de modo totêmico, seja sacrificial. Nesse quadro, procuramos reunir diferentes estilos de pensamento – inclusive os nossos próprios, eles também bricolagens e classificações. Discutimos o contraste entre sistemas classificatórios totêmico e sacrificial, para depois confrontarmos antropologia e história e finalmente debatermos a questão do lugar da antropologia em um triângulo arte-ciência-mito.

PALAVRAS-CHAVE: C. Lévi-Strauss, *O Pensamento Selvagem*, sacrifício, história, arte.

Este artigo é fruto de discussões em torno de *O Pensamento Selvagem*, de Claude Lévi-Strauss, realizadas no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos¹. Ele apresenta alguns temas básicos desse clássico, que a nosso ver merecem explicitação,

de modo a demonstrar sua fecundidade como inspiração para futuras pesquisas em antropologia. Como se sabe, nele Lévi-Strauss apresenta uma noção de transformação entre conjuntos analíticos sistemáticos, além de uma série de outras contribuições. Entre essas, salientamos sua apresentação do “pensamento em estado selvagem” enquanto arte, mito ou em suas relações com a ciência, em termos das possibilidades formais de todo pensamento humano. Ao mesmo tempo, Lévi-Strauss demonstra ser a atividade classificatória inelutável, ao afirmar que o homem está condenado a classificar de modo totêmico ou sacrificial. Nesse quadro, procuramos elaborar uma bricolagem própria, reunindo nossos diferentes pensamentos e o de alguns comentadores fundamentais de C. Lévi-Strauss, sem pretensão de qualquer exegese. Iniciaremos a discussão a partir de contrastes entre sistemas classificatórios totêmicos e sacrificiais para, em seguida, confrontar antropologia e história e, por fim, discutir o lugar da antropologia em um triângulo arte-mito-ciência.

O operador totêmico e a dialética sacrificial

Diz Guimarães Rosa em *Grande Sertão: Veredas*:

Viver é muito perigoso... Porque aprender a viver é que é o viver mesmo...
Travessia perigosa, mas é a da vida. Sertão que se alteia e abaixa... O mais difícil não é um ser bom e proceder honesto, dificultoso mesmo, é um saber definido o que quer, e ter o poder de ir até o rabo da palavra.

Devemos a Eduardo Viveiros de Castro (entre outros trabalhos, cf. Viveiros de Castro, 2008) a atenção ao ensinamento ameríndio quanto à condição perigosa do viver. Essa poderia ser tomada do ponto de vista moral, ou segundo moralidades específicas, mas o texto citado de Rosa

já aponta para algo além das moralidades – do “ser bom”, do “proceder honesto”, da dificuldade –, a saber: o “rabo da palavra”. Exemplo do que poderia ser considerada uma metáfora totêmica, esta expressão apresenta descontinuidades entre as séries da Natureza e da Cultura. Está implícita a diferença, dada num eixo paradigmático, entre “rabo” e, por exemplo, “cabeça”; assim como implícito está ser a “palavra” um termo de uma série social. Aprofundar este tipo de homologia e diferença seria tarefa para um estudo ao modo estruturalista da obra de Guimarães Rosa, que, passível de ser feito, não cabe aqui. Mas a expressão “o rabo da palavra” já contém um sistema diferencial, cujos termos – os signos – transitam em permutações, oposições e inversões metaforicamente transformadas no plano do significado. A Natureza – no caso, o rabo – é figurada por uma destotalização da noção de espécie. Essa, por sua vez, como mostra Lévi-Strauss, é operadora de variados sistemas em processos lógicos de totalizações e destotalizações: “a noção de espécie possui assim uma dinâmica interna: coleção suspensa entre dois sistemas, a espécie é o operador que permite passar (e mesmo, obriga) da unidade de uma multiplicidade à diversidade de uma unidade” (Lévi-Strauss, 1962: 180)².

O rabo é o fundo, o “por detrás”, e esboça a dimensão ou série “Natureza”. Já a “palavra”, que tem o rabo, está, por sua vez, na série da “Cultura” e, nesses termos, pode significar *toda* a cultura. Ir até o fundo (da cultura), mas sem se desprender da série natural com a qual está relacionada: aquilo que sintetiza o perigo e a dificuldade do viver, para Guimarães Rosa, já exprime um sistema e, mais que isso, a significação, na perspectiva de Lévi-Strauss. O rabo se refere assim ao fund(ament) o mesmo do viver.

Entretanto, como ficaria outra síntese, que exprimisse não um sistema classificatório do tipo totêmico, mas transformações operadas num sistema sacrificial, em que as transformações não são mais entre diferentes *formas*, Natureza e Cultura, mas entre diferentes *forças* contínuas

em uma única série: Natureza, Cultura e Sobrenatureza, numa relação de contiguidade metonímica? Tentaremos responder a seguir, tendo em mente que, sejam formas ou forças, as categorias se transformam e que também o sacrifício, linguagem metonímica, pode ser pensado como sistema classificatório³.

Dada essa diferença entre sistemas totêmico e sacrificial, cabe buscar, nos termos de Lévi-Strauss, qual noção metonímica opera a classificação sacrificial em suas últimas consequências. Eis o peso do *canibalismo*: ir até o fundo. Talvez fosse proveitoso procurar equivalentes dessa noção (ou oposições a ela) em Guimarães Rosa, escritor que classifica e reclassifica as coisas: “o sertão é o mundo”. Não poderemos nem sequer começar essa tarefa aqui, mas vimos como aparece o totêmico em Guimarães Rosa. Já o sacrificial, inclusive referenciado ao pensamento ameríndio, surge mais facilmente em um autodeclarado antropófago: “Tupi, or not tupi, that is the question” (Oswald de Andrade, Ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha).

Muda-se o estilo de pensamento, mudam-se os operadores e as categorias com as quais, emissores e receptores, classificamos⁴. Se a noção de espécie tem valor lógico, qual o do canibalismo, ainda que aí residam muitas diferenças e contrariedades? Ir até “o rabo da palavra” é a síntese metafórica da qual a “Deglutição do Bispo Sardinha” é um equivalente metonímico. Dizer que o canibalismo é o “operador antitotêmico” (Viveiros de Castro, 2008: 91) ou sacrificial difere de tomá-lo como antiooperador totêmico, e talvez seja essa última a leitura que hoje a antropologia dos ameríndios faça, inspirada em Viveiros de Castro. Seja lá como for, em ambos os casos não se pretende dizer que ele aconteça efetivamente, apenas que é através de operadores totêmico e antitotêmico, ou sacrificial, que o pensamento, qualquer pensamento, e não só o ameríndio, opera virtualmente suas transformações, em quaisquer planos. Se no caso totêmico-metafórico a noção de espécie é o dado concreto privilegiado na Natureza, no segundo caso o dado é o Outro e o pensamento indígena

aponta para isso ao classificar o Outro canibalisticamente. Por isso, o canibalismo não precisa ocorrer de fato para proceder, classificar. Como no caso da taxonomia científica, embora todos saibamos classificar, poucos, como o botânico, são os que dizem, ao reconhecê-lo: “veja aqui um belo exemplar de *Brassica rapa*” (Lévi-Strauss, 1962: 268).

Como se sabe, no modelo do sacrifício de M. Mauss há uma divindade, que permanece no de Lévi-Strauss de *O Pensamento Selvagem* mas não nas análises já clássicas de Viveiros de Castro sobre xamanismo e canibalismo, por isso mesmo distinguidos por ele do sacrifício dos modelos clássicos. Mas, a nosso ver, se a espécie pode ser operador totêmico, a figura do Outro pode ser operador sacrificial, e no modelo de Lévi-Strauss a divindade pode ser substituída pela figura mais genérica do Outro.

Para refletir sobre a diferenciação entre metáfora totêmica e metonímia sacrificial a partir de uma descrição etnográfica, passemos a um relato de acontecimento que se deu em uma das estadias de Carlos Eduardo Costa na aldeia Kalapalo de Tanguro no Alto Xingu (MT). Certa noite, Carlos Eduardo conversava com um jovem em frente de sua casa quando dois homens os chamaram para o centro da aldeia. Já estava escuro e iluminavam com suas lanternas uma cobra coral (*Micrurus corallinus*). Os dois homens são pais de filhos pequenos, o que os impede de matar uma cobra, pois essa poderia fazer mal para seus filhos durante seus sonhos⁵. Tahaja, o jovem com quem Carlos Eduardo conversava, acertou em cheio um pedaço de pau na cabeça da cobra, que, embora bastante debilitada, ainda se contorcia viva no chão. Logo após aplicar o golpe, ele jogou para longe o pedaço de pau, disse “*ugotakitohó*” e foi embora para sua casa sem mais palavras⁶.

Ugotakitohó e *uhkekugohó* significam, respectivamente, premonições sensoriais diferenciadas para “negativo” e “positivo”. Cada pessoa tem em alguma parte de seu corpo um sinal, um aviso sobre os desencadeamentos futuros do que está por acontecer. Assim, pode-se sentir em determinada

parte do corpo algo positivo, bom, desejado e esperado, ou, em outra parte, algo negativo, sinal de que algo ruim está por vir, a ser evitado: “*ugotakitohó*”. Como os outros dois não podiam terminar o serviço, pediram ao etnólogo para fazê-lo. Houve apreensão, é claro, mas bastou mais uma pancada para a cobra ser morta e posteriormente levada para fora da aldeia. Entretanto, o que mais chamou a atenção foi o fato de o sentimento de “negatividade” ter acometido Tahaja após bater na cobra, indo embora imediatamente. Tal atitude denota a importância do corpo no processo de totalização e destotalização do sistema classificatório. A relação do corpo com o sistema kalapalo é marcada diferencialmente⁷.

Em *O Pensamento Selvagem*, Lévi-Strauss destaca entre as tribos australianas do rio Drysdale a proximidade entre as partes do corpo e o sistema de parentesco:

Como é proibido interrogar um desconhecido, este anuncia seu parentesco, movimentando o músculo correspondente (Hernandez p. 229). Também nesse caso, por conseguinte, o sistema total das relações sociais, ele próprio solidário de um sistema do universo, é projetável no plano anatômico. (Lévi-Strauss, 1962: 223).

O corpo é destotalizado para que se expanda a potência do operador classificatório, tal como no “rabo da palavra”, ainda que não exatamente do mesmo modo e em diferentes “sistemas do universo”. Outra vez, a destotalização anatômica nada mais faz do que estabelecer conexões lógicas entre determinadas séries, que, acreditamos, poderíamos denominar a da Natureza e a da Cultura, ao relacionar o movimento de um músculo específico com as relações de parentesco. É um sistema integrado, no qual a ordenação das relações sociais tem por base a relação metafórica entre Natureza e Cultura, entendidas como séries diferenciais. Em um raríssimo momento de uma obra incrivelmente coerente, em que altera,

ou reinterpreta, algo que propusera 13 anos antes, nas *Estruturas elementares do parentesco*, Lévi-Strauss (1962: 327) passa a atribuir à oposição entre cultura e natureza “um valor sobretudo *metodológico*”, evitando tomá-la como realidade absoluta. Voltaremos a isto.

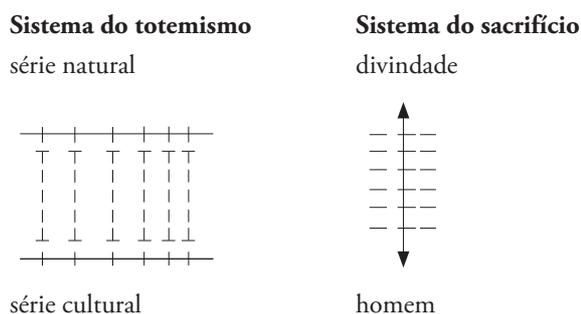
Há assim que se levar a fundo a tentativa de pensar a “cosmopolítica” ameríndia a partir da diferenciação, e não apenas da equivalência (cf. nota 3), entre o estilo de pensamento totêmico, do qual o exemplo acima é ilustrativo, e o pensamento do tipo sacrificial. No caso da cobra coral entre os Kalapalo, o corpo ordena logicamente as relações sociais, mas não como entre os australianos. A citação acima de Lévi-Strauss sobre tribos do rio Drysdale indica associação entre um músculo e uma posição de parentesco, mas o caso kalapalo exalta sensorialmente os desencadeamentos de uma determinada relação vivida entre diferentes forças. Depois de ter dado a primeira paulada na cobra, Tahaja sentiu seu *ugotakitohó* e imediatamente foi para sua casa. Embora a cobra estivesse praticamente morta, isso não significa que ela não fizesse mais parte desse conjunto de forças, onde os mortos – mesmo que animais – continuam sendo “outros”. Importa aos Kalapalo se a relação com a cobra, sinal do perigo imanente do viver, será marcada por aspectos “positivos” ou “negativos”. Afinal, ela não poderia ser morta pelos dois rapazes que a viram primeiramente, pois eles têm filhos pequenos, ela poderia “devorar” seus sonhos. É assim que a cobra não está numa série diferente da dos humanos, pois pode ser um humano vestido com roupa de cobra:

Basta lembrar que o animismo consiste na pressuposição de que outros seres além dos humanos – notadamente as espécies naturais – são dotados de intencionalidade e consciência, e nessa medida são pessoas, isto é, termos de relações sociais... Assim, haveria uma só série – a série social das pessoas. (Viveiros de Castro, 2008: 92).

Mesmo depois de morta, a cobra mantém suas potencialidades nesse sistema. Vale retomar a passagem acima para mostrar o “sistema total das relações sociais, ele próprio solidário com um sistema do universo”. No caso kalapalo, o “total” compreende o corpo, a premonição sensorial para os desencadeamentos futuros e a continuidade da cobra nesse sistema de forças mesmo após sua morte – invadindo os sonhos, por exemplo. Entenda-se aqui por sistema de forças a potencialidade que a cobra, morta ou mesmo nos sonhos, tem para se relacionar com os seres humanos, para devorá-los inclusive. Esses precisam se defender desses ataques, mesmo que para isso pais de filhos pequenos devam evitar atacar a cobra, ou que Tahaja parasse de atacá-la.

Se em um caso, o australiano, a movimentação de um músculo indica metaforicamente a posição sociológica em um determinado sistema de relações de parentesco, no outro, ameríndio, o músculo é uma antecipação sensorial metonímica que estabelece virtualmente a contiguidade entre forças cosmopolíticas. O movimento contra a cobra, naquela situação específica, era sinal de que, em algum momento, alguma coisa daria errado para Tahaja. Perigoso não é tanto receber a picada da cobra, ser contaminado por ela, e sim ficar perto dela ou até mesmo atacá-la.

Como se sabe, Lévi-Strauss (1962: 298) coloca, graficamente, a diferença entre os dois tipos de sistemas classificatórios da seguinte maneira:



No totemismo, são estabelecidas relações de homologia entre diferenças nas séries natural e cultural, tal como na expressão o “rabo da palavra” ou na relação de parentesco que se evidencia através do movimento de um determinado músculo. No sistema do sacrifício, uma única série traça relações de contiguidade, como na relação metonímica sentida no corpo e que indica relações “positivas” ou “negativas”. Uma interpretação ortodoxamente lévi-straussiana da obra de E. Viveiros de Castro, na qual o canibalismo seria operador do sistema sacrificial, poderia apurar sentidos dados pelo canibalismo à cosmopolítica.

Continuando esse exercício, passemos agora à crítica de Lévi-Strauss ao método histórico de Sartre, que será retomada no exercício seguinte, na tentativa de expandir suas proposições sobre os modos de relação logicamente possíveis entre razão dialética (exemplificada por Sartre) e razão analítica, sempre a partir da noção de sistema de *O Pensamento Selvagem*. Esta noção é bem explicitada no capítulo v, “Categorias, Elementos, Espécies, Números”, que demonstra a operacionalidade do sistema classificatório. No diagrama da página 184 da edição de 1962, o processo começa com uma “entidade” (isto é, “qualquer coisa que possa ser nomeada”) e, através da destotalização em duplas oposições, chega-se à pimenta “pênis-de-gato”. Matematicamente, o “operador totêmico” é ilustrado na figura 8 do livro (Lévi-Strauss, 1962: 201, lembrando que o número das figuras da edição original difere daquele de traduções para o português); nela, os sistemas implicam uma noção lógica de totalidade, uma vez que seus eixos estão equacionados e formam um plano. A dialética classificatória (não confundir, evidentemente, com a “razão dialética” de Sartre) totaliza e destotaliza as espécies e as partes do corpo, o que, levado às últimas consequências, será o processo de nomeação (cf. capítulo VII):

Consequentemente, tudo o que pretendemos ter demonstrado até o momento é que a dialética das superestruturas consiste, como a linguagem, em colocar *unidades constitutivas* que só podem desempenhar esse papel com a condição de serem definidas inequivocamente, ou seja, fazendo-as contrastar aos pares, para, em seguida, por meio dessas unidades constitutivas, elaborar um *sistema* que desempenhará, enfim, o papel de operador sintético entre a ideia e o fato, transformando este último em *signo*. Assim, o espírito vai da diversidade empírica à simplicidade conceitual; depois, da simplicidade conceitual à síntese significante. (Lévi-Strauss, 1962: 174).

Além de remeter diretamente à epígrafe de Balzac (sobre a passagem “do pensamento ao fato”), esse trecho nos conduz à formulação do método estruturalista como razão analítica que dá conta da razão dialética: “A descoberta da dialética submete a razão analítica a uma exigência imperativa: a de também dar conta da razão dialética... Mas a razão dialética não pode dar conta de si mesma, nem da razão analítica.” (Lévi-Strauss, 1962: 335)

Apoiado principalmente no que designa como “etnologia”, Lévi-Strauss rebate o argumento de Sartre. Como veremos, o método histórico não corresponde a um objeto específico e as datas, seu recorte preferencial, implicam um problema lógico, uma contradição inerente, e dela o próprio método fica aquém: “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.” (Lévi-Strauss, 1962: 344-45)

Qual seria a relação entre a razão dialética e a razão analítica em outro estilo de pensamento, relação essa entendida a partir do sistema classificatório do sacrifício? Se aceitarmos com Lévi-Strauss que a razão dialética não dá conta de si mesma, a dialética sacrificial, ou uma dialética sacrificial específica (no sentido lévi-straussiano do termo “dialética”,

não no de uma razão dialética sartreana, evidentemente) como aquela *ugotakitohó/uhékugohó*, por exemplo, impõe que se formule uma nova razão analítica. Ora, o perspectivismo – inclusive como transformação estrutural do totemismo entendido ao modo lévi-straussiano, como nos mostrou ser o caso Kelly Luciani (2010) – nos parece poder ser interpretado como razão analítica que dá conta de razões dialéticas, como essa *ugotakitohó/uhékugohó*, operadas em um sistema classificatório sacrificial. “Trocando em miúdos” (se o leitor nos permite essa metáfora totêmica), é como dizer que a razão dialética (seja ela sacrificial ou totêmica) é, em todos os estilos de pensamento, conteúdo, e que diferentes razões analíticas lhe dão forma. Lembremos que Lévi-Strauss (2011:605) endossa a ideia de Piaget, e ele o cita, afirmando que, “no real, como na matemática, toda forma é um conteúdo para as que a englobam e todo conteúdo é uma forma para os que contêm”, o que significa que, ainda que a forma se torne conteúdo, ela é, em última análise, englobante em relação a ele.

O estruturalismo enquanto método estaria além do método histórico, devido ao fato de esse depender de “um código que não pode consistir senão em classes de datas” (Lévi-Strauss, 1962: 343). Já o perspectivismo – que até certo ponto é método e transformação não só do totemismo, como mostra Kelly Luciani (2010), mas também do próprio estruturalismo – é a razão analítica que dá conta da razão dialética sacrificial, cujo operador lógico é o canibalismo e/ou a figura do Outro.

Sem entrar no debate etnográfico sobre os tipos de xamanismo na Amazônia – “vertical” ou “horizontal”, tipologia que Viveiros de Castro empresta de S. Hugh-Jones (Viveiros de Castro, 2008) –, mas tendo como ponto de partida a *transversalidade* como uma multiplicidade de relações numa única série contínua, a multitudineza, o que deve ser considerado é a potencialidade desse processo. Tal como no totemismo, ou mesmo nas castas (Lévi-Strauss, 1962, capítulo iv), há no xamanismo,

além de suas manifestações concretas diversas, potencial classificatório, ordenação sistemática de relações. Nesse sistema classificatório, o canibalismo é, como dissemos, o operador lógico. Talvez por isso resista às transformações e aos “deslocamentos pragmáticos” das perspectivas, pois não se trata de consumir a matéria ou a substância do inimigo, mas a própria condição de inimigo, um movimento de “*autodeterminação recíproca pelo ponto de vista inimigo*” (Viveiros de Castro, 2008: 87; ver também Viveiros de Castro, 1986).

Isso é ir ao fundo e, antes de ratificar noções e instituições, demonstra o conceito nativo de conceito, que também é uma razão analítica que dá conta de sua própria razão dialética. Esse é o perspectivismo, que “não é um tipo, e menos ainda um tipo de tipo; ele é um conceito de conceito, cujo objetivo não é classificar cosmologias, mas contra-analisar antropologias.” (Viveiros de Castro, 2008: 94). Ainda que o perspectivismo contra-analise antropologias e não objetive conscientemente classificar cosmologias, restaria discutir a possibilidade de um conceito não classificatório, o que não cabe nos limites deste artigo.

Assim, quando Lévi-Strauss toma o sacrifício como sistema metonímico, ele o coloca não apenas em um eixo transversal ao da metáfora e da classificação totêmica, mas também em um mesmo plano, enquanto linguagem, aproximando sacrifício e lógica classificatória, sugerindo a pertinência de ser o canibalismo “operador antitotêmico” (Viveiros de Castro, 2008: 91) ou sacrificial. Se isso implica caminho alternativo ao da obra de Viveiros de Castro, não deixamos de seguir aqui uma sugestão de resposta que este autor faz à sua própria indagação se “seria possível pensar o sacrifício segundo linhas semelhantes” às do totemismo como “método de classificação e sistema de significação” (ibid.).

De todo modo, se uma razão dialética pode estar em manifestações do xamanismo ou de uma dialética canibal, ela pode ser reintegrada sinteticamente a partir de uma razão analítica que a transforme em signo.

Sistemas classificatórios diferentes, estilos de pensar diferentes. E investigar a fundo a dialética sacrificial pode vir a ser um movimento, uma transformação da análise estrutural a partir do material ameríndio, tal como propõe Viveiros de Castro.

O que é história? O tempo classificado

Sem pretender exaurir as relações que Lévi-Strauss mostra existir entre razões dialética, analítica e histórica e nem sequer abordar a dialética da natureza proposta no final de *O homem nu*, continuaremos a explorar estas razões, agora em relação às noções de transformação e dinâmica. Nossa proposta é um exercício de síntese com base na noção de transformação que Lévi-Strauss começa a explicitar em *O Pensamento Selvagem* e aprofunda nas *Mitológicas*. Quais as relações possíveis entre as noções lá propostas de “grupo de transformação” e de “história-para”? Lembremos *en passant* a crítica – já formulada em várias versões, mais ou menos ingênuas – de que o estruturalismo faria uma análise insuficiente do fato histórico, não sendo capaz de abarcar o evento satisfatoriamente. Vários autores propuseram uma análise estrutural, mais ou menos explicitamente, dos eventos e da história (entre outros, há Sahlins, 1981, 1985). Porém, a nosso saber, isso não foi feito partindo-se explicitamente das lições de 1962 de Lévi-Strauss a respeito do dinamismo lógico das classificações, que pode ser sintetizado pela noção de “sistemas de transformações”. Ora, a lição de Lévi-Strauss é a de submeter a relação entre evento e estrutura à dos grupos de transformações estruturais. O sentido da primeira depende da segunda. Dito de outra forma, qualquer evento só é significante em relação a estruturas (no plural), não em relação a “uma” estrutura ou a um “contexto estrutural” (ou ainda menos a algum tipo de “estrutura da conjuntura”, para mencionar conhecido conceito de M. Sahlins).

Esse dinamismo lógico do pensamento classificatório deve ainda ser entendido complementarmente pela leitura que faz Lévi-Strauss da historiografia enquanto forma de classificação, especialmente em “História e Dialética”, capítulo IX do livro em debate. Tira-se assim o dinamismo do plano “histórico”, da sucessão de eventos como significante por si mesma (sem se negar que exista, do ponto de vista de um ator qualquer, um dinamismo eventual e/ou *événementiel*, assim como há o fenomenológico, o existencial, o vivido, etc.), para colocá-lo no plano lógico, interpretando a leitura historiográfica como mais uma leitura nativa e não como método antropológico (no sentido amplo).

Como se sabe, *O Pensamento Selvagem* retoma uma desconstrução muito particular da noção de totemismo, iniciada em *O totemismo hoje*, publicado no mesmo ano, para apresentar e defender “o seu reverso”. A antropologia atual ainda não atentou quão fundamental é entender o que seria “esse reverso”, que a nosso ver seria uma noção nativa, mas também da antropologia, como indicamos acima ao comentar o *evento* da morte de uma cobra coral entre os Kalapalo. Este “reverso do totemismo”, mencionado já no curtíssimo Prefácio de *O Pensamento Selvagem*, seria um totemismo purificado. Enquanto noção nativa (e fato empírico) não se confundiria com sua base sociológica. Enquanto teoria social, estaria aquém das reificações conceituais feitas pelas antropologias pré-estruturalistas criticadas por Lévi-Strauss, especialmente as que trataram o totemismo como fenômeno religioso. Isso embute considerações, que, com mais espaço, aqui poderiam ser feitas sobre o que seria religião e sociologia da religião para Lévi-Strauss: elas mesmas mistificações, ideologias em torno das classificações?

O ponto aqui é que, mais importante do que desconstruir o totemismo, enquanto instituição e noção da teoria antropológica, Lévi-Strauss faz também o oposto, o reconstrói, também duplamente, tomando-o como modo de pensamento lógico-classificatório, mas ainda

“fenômeno”. Assim, pode relacioná-lo a outras formas classificatórias, como a casta. Este “reverso do totemismo” é estrutura no sentido tipicamente lévi-straussiano, forma abstrata e conteúdo concreto. Podemos entender da mesma maneira o conceito de “casa”, que Lévi-Strauss (1979, 1983, 1984) enfatiza, seguidamente, ser uma estrutura. Já a casta, como o totemismo, continua sendo tomada pelos antropólogos apenas como instituição. É notável que, mesmo após todas as indicações dadas no capítulo IV de *O Pensamento Selvagem*, Dumont (1967) não tenha conseguido fazer com a casta o que Lévi-Strauss fez com o totemismo, ou seja, entendê-la como fenômeno lógico-classificatório. Isso explicaria, aliás, a nosso ver, distâncias surgidas entre esses autores a partir das suas publicações em meados dos anos 1960.

O totemismo, enquanto classificação, enquanto homologia entre séries de diferenças na ordem natural e cultural, se manifesta de diversas formas; por exemplo, pelos tabus onomásticos ou alimentares e pela associação ou não da caça, digamos, entre outras atividades possíveis, com determinado fenômeno. Assim, características assumidas anteriormente como necessárias pelos “totemismos sociológicos” (contiguidade entre totem e grupo ou necessidade do tabu alimentar, por exemplo), deixam de ser entendidas como tal por Lévi-Strauss e podem ser por nós compreendidas como alguns eixos classificatórios, entre outros, utilizados pelo pensamento prático-teórico para operar as classificações; deixam assim de ser características intrínsecas, específicas do totemismo. Afinal, são tais eixos que organizam também os mitos, o triangulo culinário e mesmo o parentesco (cf. Lanna, 2008), como já propunha a comparação entre organização social arabanna e aranda de *O Pensamento Selvagem*.

As relações de oposição entre termos são tratadas neste livro de 1962 de modo a explicitar que eles não se opõem *per se*, ou seja, não há características intrínsecas que tornem quaisquer termos *sempre* opostos. Por exemplo, as cores de determinado animal opondo dois totens: aqui podem

ser branco e preto, ali vermelho e preto ou acolá vermelho e azul. A relação de oposição entre termos só ganha sentido quando pensada com outras relações de oposição que se manifestam conjuntamente num mesmo sistema. Assim, um sistema classificatório é um *sistema de relações entre relações de oposição*. Ao modo de Roman Jakobson, há sempre ao menos dois eixos de classificação para formar um sistema (triangular) de oposições, como explícita, por exemplo, o triângulo culinário, não por coincidência primeiramente apresentado por Lévi-Strauss em 1963, logo após a publicação de *O Pensamento Selvagem*. As oposições só ganham significado quando vistas em conjunto, do ponto de vista do sistema em que se inserem. Por “inseridas num sistema” entenda-se: ordenadas por eixos lógicos que podem levar em conta atitudes, altitudes, cores, odores, morfologia, geografia, gênero, etc. A característica mais importante desses eixos lógicos (ou critérios classificatórios) é que eles sistematizam diferenças.

É assim que Lévi-Strauss desconstrói a noção de totemismo enquanto instituição social. O que se revela são operações e/ou ferramentas do pensamento situadas numa base mais profunda, no pensamento como um todo, e cuja manifestação pelas classificações do tipo totêmico é um dos casos. Indicamos que a presença desses eixos denota a influência de Roman Jakobson em Lévi-Strauss. Fundamental nas *Mitológicas*, alguns comentadores restringem essa influência aos trabalhos de parentesco dos anos 1940. Se eixos e códigos se entrecruzam, é de modo a formar linguagens (mítica, sociológica, matrimonial, etc.), como expresso pelos triângulos de Jakobson para a linguagem, que doravante podem ser rotulados como “triângulos classificadores”.

Já tratamos da noção de espécie como operador totêmico. Ela apresenta-se como crítica para a operação classificatória do totemismo, pois contém em si um potencial destotalizador e retotalizador, virtualmente elevando o potencial classificatório tanto para os níveis mais abstratos como para os mais concretos. Esse potencial a faz uma noção privilegiada

na classificação totêmica. Mas não só nessa, e sim em qualquer classificação, a espécie encontra seu equivalente em alguma noção que possa ser destotalizada ou reinserida em uma totalidade maior, dando ao processo classificatório seu maior alcance. Assim, ao contrário do que por vezes se pensa, para Lévi-Strauss a atividade classificatória não se limita à noção de espécie.

Essa lógica classificatória não é ainda constrangida *a priori* por um objetivo direto ou utilitário, ela não é presidida de início por uma função para a qual se volta. É nesse sentido que Lévi-Strauss se arroga tratar do pensamento *no estado selvagem*; ele é não domesticado quando não se constrange por uma função, um direcionamento, a não ser o da (inevitável) criação de estruturas. O pensamento científico, por sua vez, contrasta com o selvagem porque se direciona, ou melhor, se estrutura por objetivar uma ação e uma eficácia. Esse tratamento que Lévi-Strauss dispensa ao pensamento selvagem, ou às várias formas de pensamento selvagem (e científico), é etnográfico, etnológico, filosófico e, não podemos esquecer, também sociológico. A sociologia fornece um código, um eixo classificatório entre outros possíveis. A imagem básica do funcionamento desse pensamento em estado selvagem é a do *bricoleur*, aquele que se utiliza de qualquer material, numa combinação que segue uma lógica por si só, e não um objetivo funcional; ou dito de outro modo, o objetivo do *bricoleur* é a própria lógica⁸. O pensamento selvagem não *relaciona-para*, ele relaciona por relacionar. Essa questão será retomada adiante.

Do que foi dito até aqui se depreende que a análise estruturalista coloca no horizonte de conhecimento antropológico uma noção de dinamismo que dá ao observador (inclusive no trabalho de campo) ferramentas conceituais para observar movimentos diacrônicos de grupos quaisquer com bases conceituais, lógicas e classificatórias nativas. Há uma recusa a se pensar a diacronia e a transformação como algo que obedeça a um movimento aleatório, independente, que tivesse suas razões

básicas numa sequência de eventos contingentes, que se explicasse a si mesmo, sem conexões com o pensamento analítico mais profundo. Há ainda uma demonstração de que essa contingência é pressuposta pelo método historiográfico. Lévi-Strauss expõe claramente o dinamismo lógico do pensamento analítico-classificatório, observável etnograficamente, e com isso produz uma crítica ao pensamento historiográfico a respeito de um dinamismo cronológico (a história), que é por tantos, especialmente por nós, ocidentais, tomada como universal humano. O argumento de Lévi-Strauss diminui a importância inicial, na análise, do dinamismo historiográfico-cronológico ocidental. Isso é pouco notado, mas menos ainda se nota que o mesmo procedimento de Lévi-Strauss em relação aos historiadores se apresenta nos capítulos centrais do livro na análise de temas sociológicos (totem, casta, indivíduo, etc.). Se *O Pensamento Selvagem* se inicia privilegiando o dinamismo lógico, é para posteriormente retornar a dinâmismos sociológicos (capítulos IV, V, VI e VII) e históricos (capítulos VIII e IX), agora conhecendo suas bases lógicas. Lévi-Strauss relativiza, particulariza a noção de história, toma o sociológico como eixo classificatório e ao mesmo tempo, como vimos, generaliza o totemismo como forma de pensamento. É possível notar aqui o fundamento, ou o desenvolvimento fundamental, da crítica à teoria de Durkheim a respeito da origem social do símbolo (substituindo-a por uma teoria simbólica do social), que Lévi-Strauss já mencionava em 1950 na “Introdução à obra de Mauss” e desenvolve nas páginas finais de *O totemismo hoje*.

Ainda como influencia jakobsoniana, a transformação não nos remete à contingência. Se, como nota brilhantemente Viveiros de Castro (2008: 112), para Lévi-Strauss “*o devir é uma dupla torção*” (citado por Kelly Luciani, 2010: 138, com itálicos no original) e a fórmula canônica evidencia uma das instâncias, se não a principal, do aspecto dinâmico da antropologia de C. Lévi-Strauss, essa dinâmica está longe de ser contingente, pois

se estrutura como e pela linguagem. Essa não contingência está na própria noção de sistema de Lévi-Strauss, antes mesmo de estar na dupla torção da fórmula canônica. Pois, para entender a noção de “sistemas de transformação”, tivemos de nos voltar aos eixos lógicos do pensamento classificatório, noção essa muito e rigorosamente explorada nas *Mitológicas*.

Assim, tanto as espécies naturais quanto critérios como cor, aroma, aspecto tátil, tipo de alimentação (herbívoro, carnívoro, etc.), podem ser usados para pensar as diferenças⁹, inclusive aquelas entre grupos, que, evidentemente, tanto preocupavam Lévi-Strauss em 1962, falando das castas indianas, por exemplo. Do mesmo modo, outros eixos de diferenças podem ser evocados, como tabus alimentares, onomásticos, hábitos (pacífico ou guerreiro, noturno ou diurno), oposição entre astros (sol e lua), etc. Noções de parentesco podem ser pensadas como eixos, ou melhor, os próprios sistemas de parentesco utilizam variados critérios que tornam possível a sistematização de diferenças, como a linha de residência, de filiação, da lateralidade do primo com quem se casa, etc. (cf. Lanna, 2008). No triângulo culinário, Lévi-Strauss mostra que categorias culinárias como cru, cozido, cozinhado, defumado, uso de recipiente para cozimento, uso de um intermediário como a água, são eixos lógicos que se definem mutuamente como categorias em sistemas semelhantes àqueles desvendados pela linguística. A amplitude da classificação pode virtualmente abarcar qualquer tipo de categoria. Por isso, os sistemas classificatórios têm em si mesmos um potencial dinâmico que permite sempre incluir elementos novos em suas grades ordenadoras, ou utilizar os mesmos elementos de maneira transformada. Lévi-Strauss nota que as relações de diferenças ou afastamentos diferenciais entre alguns grupos determinados, próximos ou distantes no espaço, apresentam elas mesmas sua lógica. Daí a fórmula canônica, apresentada em 1955 (cf. Lévi-Strauss, 1958 e, para um comentário de seus usos, Almeida, 2008): ordenar (grupo de) transformações – a dupla torção implícita nas

simetrias entre classificações resulta em inversões. Cada uma das possíveis manifestações particulares é uma variação específica de relações mais profundas que ordenam a classificação de todas as outras atualizações de um grupo ou das passagens categoriais, assim como ordenam trocas objetivas entre grupos.

A noção de sistemas de transformações se torna mais clara quando observamos a lógica intrinsecamente dinâmica das classificações nos dados apresentados por Lévi-Strauss. O exemplo mais explícito talvez seja o do sistema Arabanna-Aranda-Kaitish/Unmatjera-Warramunga, em que, por características históricas e geográficas particulares, é mais perceptível o caráter comum ao grupo e as suas transformações. Nesses grupos australianos, encontram-se relações de simetria e inversão referentes a diversos aspectos (critérios ou eixos de diferenciação), como a relação de atribuição do ancestral totêmico, a forma do ancestral totêmico, a existência na organização social de totemismo congruente ou não com as metades e a existência ou não de exogamia, o tipo do ritual com relação à iniciativa (individual ou coletiva), a reciprocidade existente entre as metades, a propriedade das cerimônias totêmicas (individual ou coletiva), a periodicidade das cerimônias, etc. Junto a essas variações, Lévi-Strauss nota que, dado um eixo sul-norte (da Austrália), os povos nas extremidades sul e norte, Arabanna e Warramunga, respectivamente, apresentam relações de simetria em certos aspectos, e os povos mais vizinhos (Aranda e Kaitish/Unmatjera), que estariam “no meio” do diagrama, apresentam relações de simetria invertida com relação aos povos mais próximos. É possível, observando os mesmo eixos, notar variações e transformações de um mesmo modelo que, no entanto, obedecem a uma lógica semelhante, de forma a se salientar o emparelhamento desses sistemas de relações entre diferenças.

Se a dinâmica classificatória pode, virtualmente, operar estabelecendo equivalências entre contrastes em vários planos, como o geográfico,

zoológico, técnico, econômico, sociológico, surge a questão: e por que não o cronológico? Lembremos que muitas vezes se modificam (por exemplo, por inversões) as relações entre eixos lógicos que constituem os códigos. O que basta para a existência da classificação é que se tenha sempre critérios de diferenciação produzindo transformações, mudanças, abrangendo novos elementos ou suprimindo a ausência deles. Lévi-Strauss ressalta a necessidade de um inventário dessas transformações e a identificação do caráter desses grupos, dessas grades classificatórias que se encaixam, se invertem, utilizam meios diferentes, seja entre grupos diversos, seja nas relações entre os planos de análise dentro de um mesmo grupo. Entende-se mais uma razão pela qual Lévi-Strauss, após 1962, se dedica quase exclusivamente aos mitos: por serem pensamento selvagem, livres de funções práticas, mas ao mesmo tempo além do plano das contingências.

Disso decorre ainda que, se por um lado, os mitos ameríndios fazem as *Mitológicas*, como se tem salientado (cf. Viveiros de Castro, 2008 ou Perrone Moisés, 2008, entre outros), por outro lado há ainda, nelas, uma compreensão dos mitos a partir das classificações, compreensão essa que poderíamos denominar jakobsoniana. Conclui-se daí serem elas tanto um mito dos mitos quanto uma ciência dos mitos. A inspiração ameríndia, ou mítica, ou ainda, de modo mais geral, nativa, é ora englobante, ora englobada pela de R. Jakobson, ou científica. Os ameríndios oferecem uma síntese mais acabada entre sensível e inteligível, enquanto a ciência atual privilegia este último.

Na sua crítica ao método historiográfico, especialmente à sua utilização exclusiva, de uma maneira “quase mística”, Lévi-Strauss se propõe a pensar a história como matéria de classificação para o pensamento analítico e critica o prestígio especial dado à dimensão temporal pelos historiadores e filósofos, que acreditam acessar assim um tipo de inteligibilidade superior ao da sincronia e ainda, supostamente, de ordem mais humana:

É preciso muito egocentrismo e ingenuidade para acreditar que o homem refugia-se inteiramente em apenas um dos modos históricos e geográficos de seu ser, quando a verdade do homem reside no sistema das suas diferenças e das suas propriedades comuns (Lévi-Strauss, 1962: 329)

Afinal, “a história não escapa assim a esta obrigação, comum a todo conhecimento, de utilizar um código para analisar seu objeto (Lévi-Strauss, 1962: 342)”. Lévi-Strauss mostra que, como qualquer conhecimento (uma classificação), o método histórico utiliza-se de um código para examinar seu objeto – seja, entre eles, notadamente, a cronologia –, que atribui distinções diferenciais por meio de seu operador, a *data*, que permite estabelecer a relação (de antes/depois) necessária a essa lógica classificatória. O código do historiador, as classes de datas, são constituídas por datas que têm relações de oposição e correlação com outras datas no mesmo grupo, mas que não são relacionáveis com outros grupos de datas; são referências autônomas, específicas, discretas. Por exemplo, a “história política francesa sob o reinado de Luís XIV” expressa um sentido diverso da “história da evolução técnica humana”; diferenças de escala introduzem diferenças de sentido, de modo que a relação entre elas não faz sistema, ou, para usar expressão dumontiana, um todo.

Já que a existência e a seleção dos assim chamados “fatos históricos” correspondem à abstração do historiador e/ou dos agentes do devir histórico, a razão analítica (que seleciona, parte, recorta, opõe, etc.) pode construir uma série de totalizações parciais, e por isso a história não é nunca História (em absoluto), mas *história-para*. Antes de ser descritiva e total (uma espécie de “realidade temporal universal”), ela é classificatória e parcial. Portanto, não há uma “datificação” linear universalmente significativa, ao contrário do que pressupõe a concepção da “continuidade histórica” que pretende ser contígua à humanidade: “(...) a concepção de história que nos é proposta não corresponde a nenhuma realidade” (Lévi-Strauss, 1962: 340).

Toda história é uma “história-para”, um recorte parcial, “domínios de história, cada um dos quais definidos por uma frequência própria e por uma codificação diferencial do antes e do depois.” (Lévi-Strauss, 1962: 344). Portanto, o axioma do “fato histórico” nada tem de real, no sentido de verdade imanente, universal. E a dinâmica, a transformação histórica (e noções concomitantes como “progresso”, “desenvolvimento”), que os filósofos que Lévi-Strauss critica (especialmente Jean-Paul Sartre) elegem como eixo privilegiado, só podem ser entendidas como tal dentro de uma classe de *datas-fenômenos* que essa filosofia e essa história utilizam para ordenar o mundo.

De certa forma, podemos entender cada uma das classificações que trabalham com os eixos cronológicos, as história-para-x, y ou z, como uma variação específica dentro de um grupo de transformação. Gostaríamos de pensar, complementando Lévi-Strauss, que do mesmo modo que há uma história para os orleanistas diferente daquela para os legitimistas-bourbons ou para os republicanos, há história arabanna que diverge da aranda. Ou melhor, não há história, mas histórias, e não só histórias para os Aranda, feitas por esses, mas histórias dos Aranda, feitas por historiadores, antropólogos, indígenas, todos eles fazedores de mitos e classificações. Essas “histórias-dos” também são “histórias-para”. Cada história, como qualquer sistema, usa de maneira diferenciada conjuntos específicos de diferenças, que nas histórias são sequências de eventos diversos. A percepção da passagem do tempo para um determinado grupo só pode ser entendida como um “recorte” específico de eventos que são, por sua vez, selecionados e classificados de acordo com um esquema lógico. Por isso, Lévi-Strauss diz que um evento específico como a Revolução Francesa tem uma importância determinada em relação aos grupos diferentes em épocas diferentes, a *história-para-girondinos* não é a mesma que a *história-para-jacobinos*. A Revolução Francesa não é nunca a mesma; em muitos casos, ela nunca existiu, em outros, ela

ainda acontecerá. Isto vale para qualquer revolução, assim como para a própria ideia de revolução.

Em uma classificação, os elementos não têm significado intrínseco; eles se fazem presentes à revelia de escolhas conscientes, mas não se organizam arbitrariamente. Na história, esses elementos são eventos. Portanto, um mesmo evento não tem um conteúdo único e exclusivo, ele adquire seu significado para determinado grupo de acordo com a classificação em que está incluído. Na classificação do Exército Brasileiro, por exemplo, há algum tempo, a grande data (e comemoração) da instituição passou a ser uma batalha do século XVII, em Pernambuco, que foi tida como a “primeira batalha do Exército”, pois foi nessa ocasião que, pela primeira vez, forças “da terra” se uniram para combater um inimigo externo. O “sentimento de nacionalidade” teria nascido aí. Essa data é anterior mesmo à da existência do Exército Brasileiro como tal e mesmo do Brasil enquanto Estado-nação (cf. Castro, 2002). A *história-do-Brasil-para-o-Exército* se recorta em função de suas façanhas e da ideia de um ancoramento ancestral que se pretende o mais longínquo possível. Por outro lado, a *história-do-Brasil-para-diplomatas*, por exemplo, é baseada com muito mais ênfase nos “feitos históricos” de uma figura emblemática, o Barão do Rio Branco, que “definiu os últimos limites do território brasileiro”, e também teria ajudado a “fazer do Brasil o que ele é”. Esses “feitos” e suas consequências são carregados por essas instituições e passadas ou compartilhadas como qualidades intrínsecas a essas instituições, numa ideia de “feitos históricos” como patrimônio imaterial exclusivo (cf. Moura, 2007).

Lévi-Strauss demonstra que contrastes de dinamismos e transformações assumem níveis diferentes e que o que preside o entendimento é um dinamismo lógico-classificatório. A história é uma dinâmica percebida por uma crono-lógica; como a sócio-lógica, é antes o fruto de uma classificação. Aqui encontramos uma inversão de sentido (de pressupostos) nos métodos: o método analítico-classificatório é uma razão sem sentido

(sem uma orientação objetiva específica) e é dinâmico, transformacional por princípio; de outro lado, a mudança (ou dinâmica, ou transformação) apreendida pelo conhecimento historiográfico só é entendida como real por ele ter um sentido direcionado (e só existe por esse sentido).

O triângulo mito-ciência-arte

Está claro que Lévi-Strauss nos apresenta em *O Pensamento Selvagem* o modo de operação do pensamento, a lógica que orienta processos mentais do homem. Posteriormente, afirmará que “a análise mítica não tem nem pode ter por objeto mostrar como os homens pensam” na medida em que pretende mostrar não “como os homens pensam nos mitos, mas como os mitos se pensam nos homens, e à sua revelia” (Lévi-Strauss, 2004: 31). Mas a análise mítica tem por objeto esboçar “uma sintaxe da mitologia sul-americana” que “consiste no corpo de regras que preside sua geração” (ibid.: 26). Ora, essa sintaxe, a partir da qual os mitos se pensam, só pode começar a ser desvendada a partir de um trabalho anterior sobre a lógica dos processos de pensamento em geral, que inclusive explicita qual o lugar, nessa lógica selvagem, do pensamento mítico. Mais ainda, o antropólogo, por mais que se esforce, teria limites intransponíveis para penetrar modos particulares e concepção e vivência de toda a América, além de ser “duvidoso que os indígenas do Brasil Central [por exemplo,] realmente concebiam, além dos relatos míticos que os fascinam, os sistemas de relações aos quais os reduzimos” (ibid.:31, colchete adicionado pelos autores). Esses sistemas de relações compõem as *Mitológicas* não apenas como mito dos mitos mas, como vimos, ciência do mito que é também mito dos mitos.

Citamos como formas elementares de pensamento selvagem, ou não domesticado, a bricolagem, a arte (que ganha em Lévi-Strauss sentido

universal, apesar dos seus conteúdos diversos) e o mito, mas sugerimos poder incluir aí também a linguagem do parentesco (cf. nota 4, acima). Com isso se alcança um substrato comum a todos os seres humanos, o único lugar onde alguma igualdade ou unidade é possível. Seria, portanto, a partir desse espírito humano comum que se manifestam todas as diferenças, quiçá mesmo aquelas entre diversas moralidades, campo fascinante que resta ser explorado. O mundo, para Lévi-Strauss, é povoado por diferenças. Para além da lógica do pensamento, tudo é diferença. E é essa diferença a fonte da significação: “é porque os homens se distinguem uns dos outros que eles ‘significam’” (Maniglier, 2002: 44). Significação, taxionomia e classificação estão, aqui, intrinsecamente ligadas como elementos do pensamento humano a superar o caos, produzindo o contínuo em relação ao descontínuo.

Em *O Pensamento Selvagem*, o que interessa a Lévi-Strauss é conhecer o conhecimento. Esta obra promove um meta-conhecimento. Trata-se de um livro sobre o espírito humano, sobre a lógica que conduz o pensamento humano, que o define enquanto tal. Seria possível argumentar que, seguindo-a, descrevendo suas variações, variáveis e variantes, Lévi-Strauss chega a muito mais do que uma ordem (que ele deixa claro não ser meramente formal, aliás), para além das contingências, mas a uma ontologia. Embora uma lógica do mesmo tipo esteja presente em todas as populações de todos os tempos e lugares, cada qual a constrói, a opera e a manifesta de modos diferentes, socialmente construídos. No caso do pensamento domesticado, exemplificado por Lévi-Strauss (1962: 30) pelo “homem de ciência, seja ele engenheiro ou físico”, como vimos, os interesses e as utilidades ganham inaudita significância. Mas as diferenças se manifestam, e diferentemente, mais no nível do concebido do que naquele da experiência, do vivido. Entretanto, para acessar o primeiro é necessário mirar o segundo: “o princípio de uma classificação nunca se postula: somente a pesquisa etnográfica, ou seja, a experiência,

pode apreendê-lo a posteriori” (Lévi-Strauss, 1962: 79). Há, assim, distância entre a antropologia praticada por Lévi-Strauss e a etnografia; a primeira se ocupa de níveis mais abstratos da existência humana e resta à segunda a pesquisa acerca do vivido, das diferenças que se manifestam na experiência.

Contudo, se a lógica de pensamento demonstrada por Lévi-Strauss diz respeito a um substrato comum aos seres humanos, é, evidentemente, nessa lógica que os antropólogos também operam. Nativos e antropólogos, portanto, compartilham um mesmo princípio de operação lógica. Está aí, talvez, a inspiração para a antropologia simétrica, que sugere considerar o nativo também como teórico de suas relações.

Mas será que o compartilhamento, entre antropólogos e nativos, de um mesmo modo lógico de pensamento permite conceder ao nativo o estatuto de antropólogo (ou, ainda, de filósofo)? Ou, fazendo a pergunta de outra forma, qual o lugar do antropólogo em *O Pensamento Selvagem*? Como, nessa obra, aparecem as diferenças entre os antropólogos e seus nativos? Para tentar responder a essa pergunta, voltaremos ao início do livro, quando Lévi-Strauss apresenta quatro formas de pensamento humano, ou por outra, apresenta uma classificação (científica? tipológica?) de todo pensamento humano nestas suas quatro formas: científico, mítico, artístico ou *bricoleur* – esse último de certo modo incluindo o mítico, definido como “uma sorte de bricolagem intelectual” (Lévi-Strauss, 1962: 26) ou “forma intelectual de bricolagem” (Lévi-Strauss, 1962: 32). Lévi-Strauss começa a diferenciá-los colocando os pensamentos mágico, mítico e artístico mais próximos do sensível. “Os mitos e os ritos oferecem, como valor principal, o de preservar até a nossa época, de uma forma residual, modos de observação e de reflexão (...) adaptados a descobertas de um certo tipo: as que a natureza autorizava, a partir da organização e da exploração especulativa do mundo sensível em termos de sensível” (Lévi-Strauss, 1962: 25). Já o pensamento científico estaria mais ligado a níveis gerais e abstratos; não

teria mais capacidade intelectual do que o selvagem e nem menos capacidade para, futuramente, chegar a uma compreensão simultaneamente sensível e inteligível do real, que é justamente a do pensamento selvagem (cf. Lévi-Strauss, 1964: 246-7).

A bricolagem é caracterizada por partir de um universo fechado, um conjunto finito de materiais não definível por um projeto, mas definidor do produto final. O *bricoleur* interroga o subconjunto da cultura, resíduos de obras humanas, e opera através de signos, no nível da técnica. Produz significação através da reorganização do conjunto com o qual trabalha. O pensamento mítico é um *bricolage* intelectual em função de seu repertório extenso, porém limitado (pois limitadas são suas unidades constitutivas, emprestadas da língua). Seus elementos estão “sempre situados a meio caminho entre perceptos e conceitos” (Lévi-Strauss, 1962: 27), não estão nem em seu lugar de origem, nem em seu lugar de destino. Mesmo trabalhando por analogias e aproximações, suas criações se limitam a novos arranjos dos elementos, pois decompõem e recompõem “conjuntos factuais e se servem deles como de outras tantas peças indestrutíveis, em vista de arranjos estruturais que assumem alternativamente o lugar de fins e de meios” (Lévi-Strauss, 1962: 47)¹⁰. Assim, a característica própria “do pensamento mítico, como da bricolagem no plano prático, é a de elaborar conjuntos estruturados, não diretamente com outros conjuntos estruturados, mas utilizando resíduos e fragmentos de eventos” (Lévi-Strauss, 1962: 32); segue-se uma nota ressaltando que “o pensamento mítico edifica conjuntos estruturados a partir de um todo estruturado que é a linguagem” (ibid.), mas distinguem-se obviamente em níveis diferentes estruturas do mito e estruturas da linguagem.

O engenheiro, colocado como figura do cientista, possui um projeto e, a partir dele, busca materiais necessários à sua execução. Operando através de conceitos, interroga o universo. Por isso, o conceito opera a abertura do conjunto com o qual se trabalha. O cientista “cria seus

meios e seus resultados sob a forma de eventos, graças às estruturas que fabrica sem cessar e que são suas hipóteses e teorias” (Lévi-Strauss, 1962: 32-33). Produz fatos a partir de estruturas. Já o pensamento artístico está, para Lévi-Strauss, “a meio caminho entre conhecimento científico e pensamento mítico ou mágico”: “confecciona um objeto material que é ao mesmo tempo objeto de conhecimento” (Lévi-Strauss, 1962: 33). O artista parte do conjunto (objeto + fato) para chegar à estrutura.

Muito mais poderia ser dito sobre a comparação entre esses quatro polos: arte, bricolagem, ciência e mito. Ela é certamente múltipla, além de pressupor uma teoria da arte, magnificamente explicitada, aliás, por M. Rueff (2008). Há um ponto de vista em que a arte está entre o mito e a ciência, mas há outros em que é a bricolagem a intermediária, por ser, como a ciência, técnica. Não há espaço para aprofundarmos estes aspectos. Importa apenas, para nosso objetivo, que enquanto o mito passa do evento para a estrutura, a ciência passa da estrutura para o evento. Ao mesmo tempo, enquanto a arte é metafórica, a ciência é metonímica. Com isso, Lévi-Strauss propõe um triângulo cujos vértices são mito, arte e ciência.

A partir daqui, pode-se recolocar a questão: qual o lugar ocupado pela antropologia nesse triângulo? E pela etnografia? A etnografia, para Lévi-Strauss, parece ocupar-se de elementos mais arbitrários e contingenciais, enquanto a antropologia se preocuparia com estruturas mais amplas (ou profundas), mais gerais. Segundo o autor, “é somente no nível do grupo e não no desta ou daquela transformação arbitrariamente isolada que as ciências humanas podem reencontrar seu objeto” (Lévi-Strauss, 1962: 145)¹¹. Mas será que a definição de “grupo” também não é arbitrária? Afinal, como delimitar “grupo”? Pelo que foi dito até aqui, o grupo poderia ou deveria ser entendido como um aglomerado de diferenças. Lévi-Strauss reconhece a fluidez, mas não a arbitrariedade, de qualquer delimitação. Esse ponto é relevante inclusive pela particular crítica que o autor apenas

esboça à noção de arbitrariedade do signo de Saussure (cf. Lanna, 2008: 273). Essa delimitação, muitas vezes tratada como sensorial, é apresentada como uma operação do intelecto, ligada à taxonomia e à classificação, realizada, assim, tanto por antropólogos quanto por nativos.

O capítulo v, “Categorias, elementos, espécies, números”, mostra como se dão as classificações e individuações e traz instrumentos para efetuar a delimitação dos grupos onde os antropólogos podem encontrar seus objetos de pesquisa. Já a definição do objeto de pesquisa, para o antropólogo, é elaborada por meio de conceitos. Poderíamos dizer que a antropologia opera por meio de conceitos *e* para conceitos ao interrogar o universo. Neste ponto, aproximar-se-ia do vértice-ciência do mencionado triângulo, dado que “o engenheiro (...) opera por meio de conceitos”, o *bricoleur* “por meio de signos” (Lévi-Strauss, 1962: 30) – em outros textos, como no volume 3 das mitológicas, Lévi-Strauss volta à ideia de que o pensamento selvagem “trabalha com significados”, simultaneamente sensíveis e inteligíveis, enquanto o científico “trabalha com conceitos”, buscando resultados pragmáticos.

Utilizando metáfora de Lévi-Strauss, as folhas, como local da indiferença lógica, são mais arbitrárias em relação ao seu compromisso com a existência da árvore. “Quanto mais se desce em direção aos grupos concretos, mais se deve também esperar encontrar distinções e denominações arbitrárias, explicáveis sobretudo em função de incidentes e de eventos e que serão rebeldes a qualquer arranjo lógico” (Lévi-Strauss, 1962: 205). Por isso, caberia à antropologia preocupar-se com a árvore, com os sistemas, com os arranjos lógicos, mesmo quando aborde as folhas, pois lá mesmo, quando suspeitamos estar no campo da mais completa particularização, individuação e arbitrariedade, temos a plena operação do sistema (cf. Lévi-Strauss, 1962, capítulos 6 e 7)¹². É nesse sentido que Lévi-Strauss critica, a nosso ver, o estudo “das filas dos ônibus”, tal como proposto por Sartre.

A etnografia, por sua vez, aparece em *O Pensamento Selvagem* como uma técnica que tanto é responsável por oferecer materiais para os antropólogos quanto se utiliza dos conceitos e teorias formulados por esses para orientar-se. De certo modo, o etnógrafo trabalha nas folhas, mas depende do caule. A etnografia está, como o mito, a meio caminho entre perceptos e conceitos. Sua relação com a antropologia parece cíclica, talvez dialética, mas certamente de interdependência. Enquanto a antropologia, como o pensamento científico, estaria mais ligada a níveis gerais e abstratos, a etnografia estaria mais próxima do sensível, tal como o pensamento mítico.

Ao mesmo tempo, a antropologia se aproxima da bricolagem e do pensamento mítico ao ter-se com um universo que, se não é fechado, é um conjunto de materiais que, se por um lado é definível por um projeto, por outro é definidor do produto final. O antropólogo interroga os dados etnográficos, operando no nível do intelecto, onde é possível estabelecer simetrias nos arranjos lógicos com os quais lida, mesmo que sempre reapareçam assimetrias. O antropólogo se aproxima do nativo por criar alguma “totalidade organizada”, mesmo que essa seja somente um instante dos movimentos incessantes de totalização e destotalização. Mas há mais: se organizar certa totalidade aproxima o pensamento antropológico do pensamento mítico, ambos parecem, ao se construir, tentar dissimular assimetrias que povoam um mundo onde só há desequilíbrio.

Por mais que o etnógrafo e o antropólogo nos mostrem esses desequilíbrios, essas diferenças, seu instrumento, a escrita, não é senão uma forma de fixar algo que está em movimento (e desequilíbrio) perpétuo. As diferenças percebidas na ordem do vivido tendem a ser estabilizadas em um todo coerente, mas esse todo, essa coerência, só pode representar uma momentânea (e ilusória) totalização. Mesmo o mais hábil e rigoroso dos antropólogos, que consegue evitar essa estabilização no objeto de

pesquisa ou em sua momentânea (e ilusória) totalização, encontrará um obstáculo, um funil com efeito paralisante, do qual não pode escapar: o texto. Esse seria um objeto material que, como o produto do artista, é também objeto de conhecimento. Nele, como nos mitos, se estabilizam ideologicamente desequilíbrios e são dissimuladas assimetrias. A diferença entre os pensamentos antropológico e mítico estaria, como a diferença entre nomes próprios e nomes de espécies, não em seus estilos retóricos ou “natureza linguística”, mas em uma “determinação extrínseca”, “na maneira como cada cultura recorta o real e nos limites variáveis que assinala, em função dos problemas que coloca (e que podem diferir para cada sociedade particular dentro do grupo social), ao trabalho de classificação” (Lévi-Strauss, 1962: 283). Nesse triângulo mito-ciência-arte, a antropologia não reside em nenhum dos vértices. Ela potencialmente ocupa um espaço equidistante a eles, e a aproximação a um ou a outro varia conforme as diferenças que conformam cada um dos trabalhos antropológicos, eles mesmos também um aglomerado de diferenças.

Considerações finais

Totem, casta, mito, parentesco, triângulo culinário são constituídos por eixos classificatórios. Sugerimos no início deste texto ser também esse o caso de fenômenos como canibalismo e xamanismo. Pretendemos destacar o potencial classificatório, não aquele institucional, desses sistemas. A historiografia também foi abordada aqui de modo análogo, a partir da crítica de Lévi-Strauss a que se tome como paradigma universal, do qual as sociedades primitivas seriam apenas um caso particular. Como autores como Viveiros de Castro têm feito com o xamanismo, temos de ir além da análise institucional ou etnográfica de eventos históricos. Das lições da obra *O Pensamento Selvagem*, destacamos o potencial

classificatório como pré-condição da linguagem, antes de o tomarmos, com essa última, como particularidades da espécie humana.

Lévi-Strauss parecia antever o debate atual sobre a especificidade humana e sua relação com a linguagem, sem jamais negar a linguística estrutural como base metodológica de sua obra. Se, antes de 1962, a linguagem assumia um lugar metodológico na elaboração do método estrutural em antropologia, por volta daquela época trabalhos etnológicos já apontavam que o homem não necessariamente dependia da linguagem para encontrar seu lugar no mundo. A conclusão de Lévi-Strauss é a de que, “se como sujeito falante o homem pode encontrar sua experiência apodítica numa outra totalização, não se vê mais por que, como sujeito vivo, a mesma experiência ser-lhe-ia inacessível em outros seres não necessariamente humanos, mas vivos” (Lévi-Strauss, 1962: 334).

O Pensamento Selvagem não uma reduz a experiência humana à atividade classificatória ou à linguagem, nem mesmo demonstra uma exclusividade da espécie como operador lógico, totalizador e destotalizador. Por outro lado, como vimos, afirma, ao contrário, a linguagem como paradigma do humano. Como toda a obra de Lévi-Strauss, o livro reconhece uma ontologia proposta por F. de Saussure (cf. Maniglier, 2006¹³). A linguagem e a classificação não são camisas de força, mas explicitam, fundamentam, múltiplas ontologias.

Salientamos ainda a apresentação de uma ideia de grupo de transformação que foi posteriormente aprofundada nas *Mitológicas*. Se há uma “ideia genérica de transformação” na antropologia que merece “decomposição” a favor de uma “transformação à indígena” (Viveiros de Castro, 2011), tentamos mostrar que aquela exposta em *O Pensamento Selvagem*, que tem sido entendida como sendo uma ideia de “transformação à indígena”, ao mesmo tempo resguarda cientificismo e eurocentrismo. Para nós, entretanto, isto não a tornaria merecedora de decomposição.

Foi possível indicar aqui, em termos gerais, continuidade entre esse livro de 1962 e as *Mitológicas* no sentido de que, mesmo se tomarmos a estrutura, como o faz essa última obra, como “um certo arranjo, ou orquestração de transformações”, daí não decorre necessariamente, para Lévi-Strauss, uma substituição “do conceito de sistema pelo conceito de transformação como seu conceito teórico distintivo” (Viveiros de Castro, 2011). Mostramos que *O pensamento Selvagem* indica como ambos os conceitos podem, e talvez mesmo devam, necessariamente, conviver lado a lado, fiel à “definição de transformação estrutural, a única jamais oferecida por Lévi-Strauss, (...) avançada muito cedo em sua obra” (Viveiros de Castro, 2011) e retomada e prolongada nas *Mitológicas*.

Deixamos ainda claro que se há uma “virada ontológica que vem acontecendo na nossa filosofia (...) e que equivale a uma virada de costas para a linguística, ou pelo menos o abandono da linguagem como paradigma do fenômeno humano” (Viveiros de Castro, 2011), a obra de Lévi-Strauss nos dá subsídios para uma compreensão ontológica do real sem recorrer a esse abandono. E se, ao contrário, parte de uma compreensão da linguagem como paradigma do humano, em *O Pensamento Selvagem* ela o faz sem recorrer à absolutização objetivadora da dicotomia entre natureza e cultura presente em *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Resta-nos seguir com os pensamentos indígenas. Já tidos como “sem Estado” e posteriormente “contra” ele, seriam também contra a linguagem como paradigma do humano ou contra as assimetrias presentes em modelos como os jakobsonianos?

Teria mesmo a linguagem deixado de ser o lugar da variação? Se essa se dá em mundos múltiplos e não mais em um mundo único capaz de ser variavelmente representado, como então abordá-la? Como lembrou Lévi-Strauss (2000: 719-20), se a “metafísica da predação”, feita principalmente a partir do trabalho de E. Viveiros de Castro, tem o mérito imenso de “colocar no centro do palco antropológico” a filosofia ameríndia, “essa

abordagem não está livre dos perigos que ameaçam qualquer hermenêutica”, a saber, “que nos ponhamos a pensar no lugar daqueles que acreditamos compreender e que os façamos dizer mais, ou outra coisa, que aquilo que eles pensam” (citado por Viveiros de Castro, 2011). Esses “perigos”, acreditamos, seriam o de uma volta a uma filosofia ocidental, da qual Lévi-Strauss teria se livrado “com a ajuda dos povos exóticos” (Lévi-Strauss, 2000: 719-20). Indicamos aqui como Lévi-Strauss se livra de uma vertente importante dessa filosofia, das razões dialética e histórica, e que ele o faz mantendo uma postura de cientista europeu, através de um etnocentrismo assumido. Evidentemente, estamos longe do etnocentrismo dos filósofos, dos historiadores ou de um Sartre, que revela muito egoísmo e ingenuidade para crer que o homem refugia-se inteiramente em apenas um dos modos históricos e geográficos de seu ser. Mais próximos de um etnocentrismo controlado, cuja discussão mais aprofundada nos remeteria a outros textos, especialmente à “Introdução à obra de Marcel Mauss”, bastaria dizer que seria desse ponto de vista que os trópicos se fariam tristes.

Notas

- ¹ Os autores gostariam de agradecer a Karina Biondi, doutoranda do Ppgas da UFSCar, por sua participação nas discussões que levaram à elaboração deste artigo, sem a qual ele não teria sido escrito.
- ² “Classificador médio (e desse fato, o mais rentável e o mais frequentemente empregado), o nível das espécies pode alargar seu alcance para o alto, isto é, em direção aos elementos, categorias e números, ou comprimi-lo, para baixo, em direção aos nomes próprios” (Lévi-Strauss, 1962: 197).
- ³ Quanto a isso, há que se lembrar que, com a fórmula canônica, em lugar de uma oposição simples entre metaforicidade totêmica e metonimicidade sacrificial, instalamos imediatamente na equivalência entre uma relação metafórica e uma metonímica, a “torção” que faz passar de uma metáfora a uma metonímia ou vice-versa: a famosa “dupla torção”, a “torção supranumerária”, o “*double twist*”, que na verdade

é transformação estrutural por excelência” (Kelly Luciani, 2010: 137). Mas essa equivalência e essa possibilidade transformacional não excluem, e sim, ao contrário, pressupõem a diferença entre metáfora e metonímia, totemismo e sacrifício.

- ⁴ Aqui, há mais uma surpreendente reviravolta, dessa vez de *O Pensamento Selvagem* para *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Se o objetivo desse último é entender o parentesco enquanto linguagem, no primeiro se buscam “superestruturas” que se constituem como linguagem. Em ambos os casos, o parentesco seria “superestrutura”, para usar o termo do livro de 1962, não infraestrutural, como tradicionalmente é classificado pelas ciências sociais (e não somente no sentido mais restrito, marxista, da conhecida sugestão de M. Godelier nos anos 1970, segundo a qual o parentesco “seria a infraestrutural” em partes da África). A “dialética das superestruturas” e das diferentes formas de classificação é linguagem. Veja-se Lanna (2008) para uma proposta do parentesco se estruturar como linguagem, no mesmo sentido de que os mitos o seriam. O processo lógico de classificação através do parentesco, função algébrica que dá conta da função de coesão (Boon e Schneider, 1974), permaneceria através da totalização e destotalização, mas aí operacionalizado a partir das regras de casamento.
- ⁵ Daqui se destaca como a cosmologia tem implicações práticas diretas nos fatos, na vida cotidiana e os limites de qualquer tentativa de fenomenologia em etnologia que não passe por análise, vivência e conhecimento da cosmologia. Importa menos ver-assistir a um Kalapalo ou ao grupo kalapalo matar uma cobra – ou mesmo matá-la com os Kalapalo –do que acessar algumas categorias do pensamento kalapalo, seja lá como ele for vivido no campo, nesse caso a partir do evento da morte de uma cobra.
- ⁶ A relação com as cobras ocupa um lugar de destaque no pensamento alto-xinguano; vários autores trabalharam diferentes questões também a partir de acontecimentos suscitados por variadas espécies. Ver Costa (2013: 166), Barcelos Neto (2002: 251), Verani (1990: 207), Figueiredo (2010: 189), entre outros.
- ⁷ A partir de trabalhos como os de Viveiros de Castro (1977), Overing (1977) e Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979), o corpo passou a ser entendido como matriz simbólica das cosmologias ameríndias e referência central dos trabalhos etnológicos. Fugiria de nossos propósitos debater aqui essa noção e mesmo pensar sua relação com o “código anatômico” das *Mitológicas*. Todavia, vale destacar os processos de reclusão no Alto Xingu como etapas constituintes da fabricação do corpo e formação da pessoa. Isolar o(a) recluso(a) do convívio social e sua posterior exibição ritual fazem parte desse movimento dialético, através do qual *ugotakitohó* e *uhkekugohó* são aprendidos e apreendidos nos corpos durante a reclusão (cf. Costa, 2013: 129).

- ⁸ Variantes do pensamento propostas por Lévi-Strauss surgem assim em boa medida a partir da noção de objetivo. A diferença entre pensamento selvagem e científico (ou o do engenheiro, que, como o científico, é domesticado) se relaciona à importância do “projeto” ou do objetivo. Claro está que a oposição entre pensamento em estado selvagem e pensamento domesticado nos remete à possibilidades do pensamento em qualquer contexto. Assim, pensamentos como os ameríndios, australianos, indianos, africanos, etc., teriam suas próprias formas de domesticação e o pensamento ocidental seus espaços de pensamento selvagem, como na arte, entre outros.
- ⁹ Digamos que diferenças como a de cor ou hábito (entre outras) das espécies, inclusive a humana, “saltam aos olhos” classificadores – ver as análises de mitos sobre como animais, como o corvo, adquiriram coloração escura, ou “o elo entre a brancura e o caráter diurno ou solar” feito pelos Salish, ligado à “afinidade com o escuro” das “mulheres em geral”, ou das diferenças entre mulheres de pele escura como harmônicas e de pele clara como desarmônicas (Lévi-Strauss, 2011:336). Assim fugimos do vocabulário e da proposta funcionalista-utilitários: a classificação não é e não pode ser reduzida a uma intenção. Do mesmo modo, outros tipos de diferenças se correlacionam, de modo imediato, àquelas entre as espécies.
- ¹⁰ Essa descoberta de os arranjos serem ora os fins, ora os meios, nos parece fundamental, entre outros motivos, por daí vir a ideia explicitada dois anos depois, no primeiro volume das *Mitológicas*, de os mitos se pensarem nos homens, seja quando os mitos são fins, seja quando são os meios. Ela tem evidente relação com a fórmula canônica, segundo a qual termos podem passar a relações e vice-versa.
- ¹¹ Essa frase indica que, se a noção de transformação ganha importância no desenvolvimento da obra de Lévi-Strauss posterior a *O Pensamento Selvagem* (cf. Viveiros de Castro, 2008), ainda há, ao menos em 1962, um entendimento do objeto das ciências humanas como uma sociologia, “o nível do grupo”, de certo modo, englobando o das transformações.
- ¹² Esse ponto, entre outros, nos foi pertinentemente indicado por parecerista anônimo da *Revista de Antropologia*.
- ¹³ Maniglier (2006) elabora detida e seguidamente a questão da ontologia, ou “como se faz uma língua”, ou do “*devenir du signe*” em vários linguistas, como Jakobson, por exemplo, que privilegia a função: “o fonema funciona, *ergo* ele existe” (citado por Maniglier, 2006: 480-81). Ao contrário de Lévi-Strauss, Maniglier apresenta esse funcionalismo de Jakobson e o contrapõe a Saussure justo nesta questão: “*c’est cette singularité ontologique qui, pour Saussure, constitue le domaine des ‘signes’; les signes sont*

ces êtres à l'essence des quels il appartient de varier, à la fois historiquement et géographiquement" (Maniglier, 2006: 372). Ou ainda: "*Le problème ainsi formulé reprend celui de la 'chose spirituelle'. La langue n'est ni physique ni morale, ni de l'ordre de la matière, ni de celui du vouloir: dans cette double exclusive se pose la possibilité d'une ontologie du 'psychique' ou du 'mental'*" (Maniglier, 2006: 374). Isso nos permite qualificar de saussureana a interpretação que Lévi-Strauss faz de Jakobson.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Mauro W. B. de
2008 "A Fórmula Canônica do Mito". In QUEIROZ, R. Caixeta de; NOBRE, R. Freire. (Org.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte, Editora UFMG, pp. 147-182.
- ANDRADE, Oswald
1928 "Manifesto Antropofágico". *Revista de Antropofagia*, 1(1). [online] Disponível em: <http://www.lumiarte.com/luardeoutono/oswald/manifantropof.html>. 20/04/2010.
- BARCELOS NETO, Aristóteles
2002 *A Arte dos Sonhos: uma iconografia ameríndia*. Lisboa, Museu Nacional de Etnologia e Assírio & Alvim.
- BOON, James & SCHNEIDER, David
1974 "Kinship vis-à-vis Myth: Contrasts in Lévi-Strauss' Approaches to Cross-Cultural Comparison". *American Anthropologist*, 76 (4): 799-817.
- CASTRO, Celso
2002 *A invenção do Exército brasileiro*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- COSTA, Carlos E.
2013 *Ikindene Hekugu. Uma etnografia da luta e dos lutadores no Alto Xingu*. São Carlos, tese, UFSCar.
- DUMONT, Louis
1967 *Homo hierarchicus: le système des castes et ses implications*. Paris, Gallimard.

FIGUEIREDO, Marina V.

2010 *A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Rio de Janeiro, tese, UFRJ.

GUIMARÃES ROSA, João

1956 *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro, José Olympio.

KELLY LUCIANI, José Antonio

2010 “Perspectivismo multinatural como transformação estrutural”. *Ilha*, vol. 12, n. 1,2: 135-160.

LANNA, Marcos

2008 “A imaginação sociológica inaudita de C. Lévi-Strauss”. *Cadernos de Campo*, n. 17: 263-274.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1958 “La structure des mythes”. In *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.

1962 *La pensée sauvage*. Paris, Plon.

1964 *Mythologiques I: Le cru et le cuit*. Paris, Plon.

1979 *A via das máscaras*. Lisboa, Ed. Presença.

1983 “Histoire et Ethnologie”. *Annales E.S.C.*, 38(6): 1217-31.

1984 *Paroles données*. Paris, Plon.

2000 “Postface”. *L'Homme*, 154-155: 713-720.

2004[1964] *Mitológicas 1: O cru e o cozido*. São Paulo, Cosac & Naify.

2011[1971] *Mitológicas 4: O homem nú*. São Paulo, Cosac & Naify.

MANIGLIER, Patrice

2002 *Le vocabulaire de Lévi-Strauss*. Paris, Ellipses.

2006 *La vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*. Paris, Ed. Léo Scheer.

MOURA, Cristina P.

2007 *O Instituto Rio Branco e a diplomacia brasileira: um Estudo de carreira e socialização*. Rio de Janeiro, FGV.

OVERING, Joanna

- 1977 "Orientalism for paper topics" & "Comments". In OVERING KAPLAN, J. (org.), *Social time and social space in Lowland South American societies*, Actes du XLII Congrès International des Américanistes, Paris, pp. 9-10, 387-394.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz

- 2008 "Lévi-Strauss: aberturas". In QUEIROZ, R. Caixeta & NOBRE, R. Freire (Org.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte, Editora UFMG, pp. 17-40.

RUEFF, Martin

- 2008 "Regarder, écouter, lire. Notice" In LÉVI-STRAUSS, C. *Oeuvres, Bibliothèque de La Pléiade*, Paris, Plon, pp.1917-1937.

SAHLINS, Marshall

- 1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- 1985 *Islands of History*. Chicago, The University of Chicago Press.

SEEGER, Anthony, DAMATTA, Roberto A. & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.

- 1979 "A Construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19.

VERANI, Cibele L.

- 1990 *A "Doença da Reclusão" no Alto Xingu: estudo de um caso de confronto intercultural*. Rio de Janeiro, dissertação, UFRJ.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 1977 *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti*. Rio de Janeiro, dissertação, UFRJ.
- 1986 *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor/Anpocs.
- 2008 "Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica". In QUEIROZ, R. Caixeta & NOBRE, R. Freire (Org.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte, Editora UFMG, pp. 79-124.
- 2011 "'Transformação' na antropologia, transformação da 'antropologia'", *Sopro. Panfleto político-cultural*, 58, setembro, [online]. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/outros/transformacoes.html>.

**Sacrifice, Time and Anthropology: Three Exercises
Around *The Savage Mind***

ABSTRACT: The article aims to demonstrate the importance of C. Lévi-Strauss' *The Savage mind* for anthropology today. We focus on Lévi-Strauss' presentation of "the savage mind" (or "mind in the wild", his first idea for the English title of the book) as a formal necessity of any human thought, and its manifestations as art, myth or *bricolage* as well as its relation to science. As it is well known, among other contributions, this book presents a notion of transformation between systematic analytical groups. At the same time, it demonstrates the ineluctability of classification processes, presenting mankind as condemned to classify either in the totemic or in the sacrificial mode. Given this picture, we bring together different styles of thinking – including our own, that are also classificatory and *bricolage*. We discuss the contrast between totemic and sacrificial classification systems, confront Anthropology and History and finally debate the question of the place of Anthropology in an art-science-myth triangle.

KEYWORDS: C. Lévi-Strauss, The Savage Mind, Sacrifice, History, Art.

Recebido em fevereiro de 2012. Aceito em junho de 2014.