

Revista de Antropologia

Volume Especial em Homenagem a Claude Lévi-Strauss

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Prof. Dr. Jacques Marcovitch

Vice-Reitor: Prof. Dr. Adolpho José Melfi

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: Prof. Dr. Francis Henrik Aubert

Vice-Diretor: Prof. Dr. Renato da Silva Queiroz

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

Chefe: Prof. Dr. José Guilherme Cantor Magnani

Vice-Chefe: Prof. Dr. José Francisco Fernandes Quirino dos Santos

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Publicação do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Fundada por Egon Schaden em 1953.

Publicação semestral

Revista de Antropologia

Publicação do Departamento de Antropologia
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo

Volume 42 nº1 e 2

SÃO PAULO
1999

ISSN 0034-7701

Revista de Antropologia

Fundada por Egon Schaden, em 1953
Editor Responsável: José Guilherme Cantor Magnani

Comissão Editorial

John Cowart Dawsey; Sylvia Maria Caiuby Novaes

Conselho Editorial

David Maybury-Lewis (Harvard University, USA); Eduardo Viveiros de Castro (Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro); Joanna Overing (The London School of Economics and Political Science, Inglaterra); Julio César Melatti (Universidade de Brasília); Klaas Woortmann (Universidade de Brasília); Lourdes Gonçalves Furtado (Museu Paranaense Emílio Goeldi); Marisa G. S. Peirano (Universidade de Brasília); Mariza Corrêa (Unicamp); Moacir Palmeira (Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro); Roberto Cardoso de Oliveira (Unicamp); Roberto Kant de Lima (Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro); Ruben George Oliven (Universidade Federal do Rio Grande do Sul); Simone Dreyfus Gamelon (Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales, França); Terence Turner (University of Chicago, EUA); Tiago de Oliveira Pinto (Instituto Cultural Brasileiro na Alemanha, Berlin).

Secretária

Soraya Gebara

Equipe Técnica

Editoração eletrônica: Soraya Gebara e colaboração de Ane Elisa Leite

Revisão: Adriana Dalla Ono e Silvana Rinaldi

Capa: Ettore Bottini

Impressão e acabamento: Bartira Gráfica e Editora S.A.

Normalização Técnica: Eunides A. do Vale (SBD/FFLCH)

Tiragem: 1000 exemplares

Endereço para correspondência/Address for correspondence:

Revista de Antropologia – Departamento de Antropologia – FFLCH/USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 – São Paulo / SP – Brasil

Publicação semestral / Semestral publication

Solicita-se permuta / Exchange desired

Esta revista é indexada pelo *Índice de Ciências Sociais* – IUPERJ/RJ, pela *Ulrich's International Periodicals Directory* e pela *Hispanic American Periodicals Index*.

Sumário

EDITORIAL...	5
--------------	---

Entrevista

BEATRIZ PERRONE MOISÉS - Claude Lévi-Strauss, aos 90.....	9
---	---

Artigos

LUX BOELITZ VIDAL - O modelo e a marca, ou o estilo dos “misturados”. Cosmologia, História e Estética entre os povos indígenas do Uaçá.....	29
SYLVIA CAIUBY NOVAES – Lévi-Strauss: razão e sensibilidade.....	67
VAGNER GONÇALVES DA SILVA – O sentir das estruturas e as estruturas do sentir: poesia que lévistrouxe	77
JOSÉ GUILHERME CANTOR MAGNANI – A cidade de Tristes Trópicos..	97
TÂNIA STOLZE LIMA – O pássaro de fogo.....	113
MÁRCIO FERREIRA DA SILVA – Linguagem e parentesco.....	133
MAURO W. B. ALMEIDA – Simetria e Entropia: sobre a noção de estrutura de Lévi-Strauss.....	163
LILIA KATRI MORITZ SCHWARCZ – História e etnologia. Lévi-Strauss e os embates em região de fronteira..	199
MÁRCIO GOLDMAN – Lévi-Strauss e os Sentidos da História..	223
MARCOS LANNA – Sobre a comunicação entre diferentes antropologias.	239

Contents

EDITORIAL..	5
-------------------	---

Interview

BEATRIZ PERRONE MOISÉS – Claude Lévi-Strauss, in the 90's..	9
---	---

Articles

LUX BOELITZ VIDAL - The Model and the mark	29
SYLVIA CAIUBY NOVAES – Lévi-Strauss: reason and sensibility.....	67
VAGNER GONÇALVES DA SILVA – The meaning of structures and the structures of meaning: poetry which “lévistrouxe”	77
JOSÉ GUILHERME CANTOR MAGNANI – The Tristes Trópicos city... ..	97
TÂNIA STOLZE LIMA – The Firebird.....	113
MÁRCIO FERREIRA DA SILVA – Language and kinship.....	133
MAURO W. B. ALMEIDA – Symmetry and Entropy: on the notion of structure in the work of Lévi-Strauss.....	163
LILIA KATRI MORITZ SCHWARCZ – History and ethnology. Lévi-Strauss and confrontations in frontier regions..	199
MÁRCIO GOLDMAN – Lévi-Strauss and the senses of History..	223
MARCOS LANNA – On communication between different anthropologies	239

Editorial

Este volume da Revista de Antropologia foge ao formato costumeiro da publicação: é temático, contém mais artigos que o habitual e engloba as duas edições do ano. A razão para tais mudanças foi a decisão da Comissão Editorial de incorporar as contribuições de um seminário realizado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da FFLCH/USP, em novembro de 1998. O evento, denominado *Lévi-Strauss e os 90*, teve como mote a ocorrência, na última década do século, do nonagésimo aniversário de um dos mais importantes nomes da Antropologia e celebrou a data evocando a presença e vitalidade de seu pensamento na reflexão e pesquisa contemporâneas no campo de nossa disciplina.

Nascido em novembro de 1908, Claude Lévi-Strauss chegou ao Brasil em 1935 para exercer o magistério na então recém formada Universidade de São Paulo, permanecendo três anos entre nós. A história é conhecida, os desdobramentos são sempre lembrados e continuamente acrescidos por detalhes que as inúmeras entrevistas, generosamente concedidas, não cessam de enriquecer: este é o caso, precisamente, do valioso depoimento que este volume especial da Revista de Antropologia - aliás fundada em 1953 por Egon Shaden, aluno de Lévi-Strauss - oferece a seus leitores.

Mais importante, entretanto, que rememorar ocorrências passadas, por mais significativas que possam ter sido, é mostrar a atualidade de uma proposta apressadamente vista como mais um “ismo” e prematuramente colocada em algum respeitoso nicho da “história da antropologia”. O seminário mostrou o contrário: o legado de Lévi-Strauss continua vivo e multiplicador, presente em enfoques e propostas de pesquisa originais, fecundas, provocativas.

As comunicações apresentadas e discutidas junto a um público de aproximadamente cento e cinquenta pessoas trataram de temas ligados à etnologia indígena, parentesco, lingüística, arte, história e cidade. O evento contou com o apoio da FFLCH da USP, Capes, CNPq e, para a exposição de fotos, também reproduzida neste volume, teve apoio da Editora Companhia das Letras e da TV Cultura.

Além dos autores com textos aqui publicados, participaram do seminário os professores Frank Lestringant (Université Charles de Gaulle), Renato Janine Ribeiro (Departamento de Filosofia /USP) e Eduardo Viveiros de Castro (Museu Nacional/ UFRJ), cuja contribuição esperamos poder publicar em próximos números da Revista.

Outra particular circunstância faz do volume n. 42 um marco na longa trajetória da Revista de Antropologia: a partir de agora passa também a estar disponível de forma integral na rede através da SciELO (*Scientific Electronic Library Online* – <http://www.scielo.br>), biblioteca virtual de revistas científicas brasileiras em formato eletrônico. A iniciativa não se resume apenas à possibilidade de inaugurar uma nova escala de divulgação e de poder realizar *download* de todos os artigos: trata-se da aplicação de um projeto mais amplo, resultado de parceria entre a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) e o Centro Latino-Americano e do Caribe de Informações em Ciências da Saúde (Bireme) cujo propósito é fornecer infra-estrutura necessária para pesquisa científica.

Integrando-se neste projeto, a Revista de Antropologia passa a fazer parte de um selecionado grupo de publicações científicas brasileiras, engajando-se numa proposta pioneira e inovadora destinada a facilitar e ampliar, para seus autores e leitores, o campo da circulação, contato e debate de suas pesquisas no âmbito de nossa disciplina.

José Guilherme Cantor Magnani
Editor Responsável

Entrevista

Entrevista: Claude Lévi-Strauss, aos 90

Beatriz Perrone Moisés

Professora do Departamento de Antropologia - USP



Foto: Éric Brochu

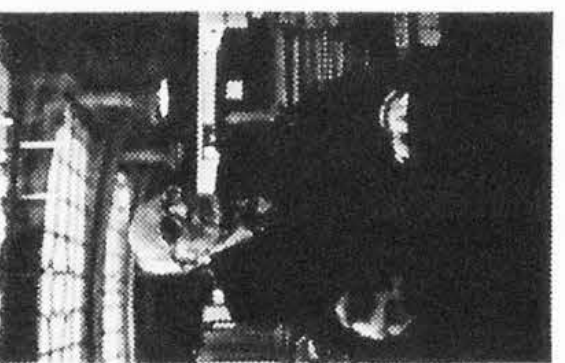
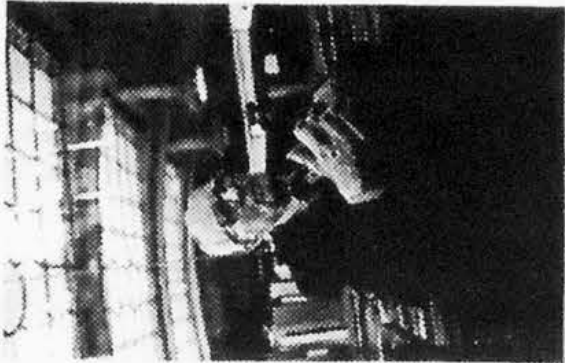
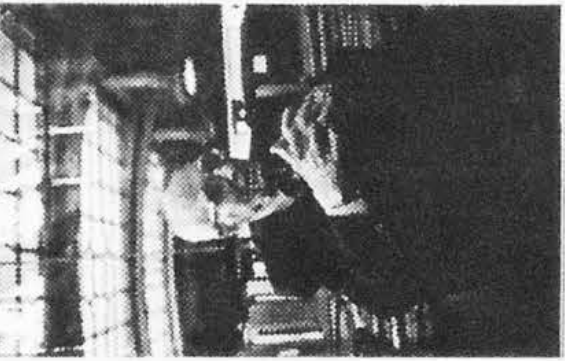
Esta entrevista foi realizada a 10 de novembro de 1998. A rapidez e a gentileza com que Lévi-Strauss respondeu à consulta feita pelo Departamento de Antropologia quanto à possibilidade de realizá-la, confirmaram informações de várias pessoas que já o conheciam pessoalmente: de fato, é muito disposto e receptivo. Recebeu-

me em seu escritório no Laboratório de Antropologia Social, onde continua indo, religiosamente, duas vezes por semana.

Também vários entrevistadores haviam mencionado a extrema cortesia de seus gestos e palavras, e o bom humor, que às vezes irrompe, inesperado, no riso discreto (como quando eu lhe disse que tínhamos a honra de considerá-lo como um “herói civilizador”...). Também já tinha sido comentada a precisão das palavras, as respostas exatas, claras, bem construídas. No mês em que completaria 90 anos, Claude Lévi-Strauss mantinha intacta a limpidez do raciocínio, sendo inclusive capaz de retomar frases no mesmo ponto em que as deixara, depois de inserir comentários, observações ou precisões. Fala com carinho da juventude, anima-se com a lembrança das expedições, mas reluta em falar do presente. As palavras em *itálico*, em suas respostas, são as que ele disse em português.

*

* *



Fotos: Éric Brochu
Paris, 1998

Beatriz: No início do “Prólogo” a *Saudades do Brasil* o senhor se refere a uma memória olfativa das expedições pelo interior. De que outros odores o senhor se lembra?

Lévi-Strauss: “Como se sabe, na época em que fui para o Brasil [1935], viajávamos de navio, não havia aviões, e os navios eram também cargueiros, e faziam muitas escalas (o navio em que veio Lévi-Strauss partiu de Marselha e fez escala em Barcelona, Cádiz, Argel, Casablanca e Dakar antes de aportar em Santos). Nunca me esquecerei que, ao chegar — estávamos em alto mar havia dezenove dias, acho — e a primeira percepção que tivemos do Novo Mundo, — ainda não se podia ver a costa — foi um cheiro. Um cheiro difícil de descrever, porque as associações são fáceis demais: cheiro de tabaco, cheiro de pimenta... enfim, tudo isso está ligado ao Novo Mundo, não sei se é exatamente isso. Mas é sem dúvida uma das dimensões da natureza brasileira, que não é apenas visual, ou tátil, é também olfativa”.

Beatriz: E quais seriam esses “odores do Brasil”?

Lévi-Strauss: “Há muitos outros odores, que emergem ao acaso. Lembro-me, por exemplo, que depois dos Nambikwara, estávamos indo na direção do Madeira, e ainda não era a floresta amazônica, era mais o *campo*, uma espécie de floresta seca, e de repente, montado no cavalo, vi no solo um campo de abacaxis selvagens. Bastava inclinar-se bem baixo, sem desmontar, para arrancar os frutos e comê-los. É uma das sensações gustativas e olfativas que ficaram porque não era como o abacaxi que conhecemos, era um abacaxi com um cheiro de framboesa absolutamente extraordinário. Há muitos e muitos outros cheiros, mencionei esse apenas como um exemplo... há ainda o cheiro do *fumo*, cheiro de *fumo de rolo* em toda parte. Aliás, era o que eu fumava, em folhas de milho, que davam ao tabaco um sabor e um cheiro muito muito particulares, que também ficou. Há também a *pinga*...”

Beatriz: O senhor gostava de pinga?

Lévi-Strauss: “Ah, sim, gostava muito! E me lembro também, da fabricação, uma vez por semana, da *rapadura*, nas *fazendas* do interior, para o consumo dos peões, de seus filhos e de suas famílias, isso também tinha um cheiro e um gosto muito especiais.”

Beatriz: Durante as expedições, o senhor comia como os brasileiros, como a população regional?

Lévi-Strauss: “Na verdade, não havia população regional... enfim, havia, durante algum tempo, e depois, mais ninguém. Tínhamos feito grandes provisões: *arroz e feijão*, claro, e algo que chamavam de *bolachas*, que também constituem uma lembrança bem clara... ficavam duras como pedra... E também caçávamos...”

Beatriz: O senhor era bom caçador?

Lévi-Strauss: “Tenho vergonha de dizer, porque atualmente sou um opositor radical da caça, mas não era um mau caçador... e, o que é ainda mais lamentável, eu gostava disso.”

Beatriz: No ano anterior a essas expedições, o senhor deu aulas na então recém-criada Universidade de São Paulo, integrando a segunda leva de professores estrangeiros. O que significam hoje para o senhor os laços com a Universidade de São Paulo?

Lévi-Strauss: “Sabe, é difícil dizer, porque sentimentos de tipos diferentes se mesclam. Era o tempo de minha juventude e, naturalmente, as pessoas são muito apegadas a seus anos de juventude. Para mim, o Brasil, São Paulo, são completamente indissociáveis de meus anos de juventude, e eu já não saberia separar as coisas.

Mas, enfim, eu diria que para jovens professores, que eram praticamente iniciantes na carreira universitária, era antes de mais nada uma oportunidade extraordinária e uma experiência única, porque além de sermos novos na carreira, tínhamos viajado pouquíssimo, por causa dos exames, concursos e coisas desse tipo. De modo que, através de São Paulo, através do Brasil,

era um pouco o mundo inteiro que se revelava, ou pelo menos uma face diferente do mundo. Assim, tudo isso representa um conjunto tão rico, tão farto, que eu não saberia o que destacar...”

Beatriz: A idéia de viajar para tão longe era, em si, atraente?

Lévi-Strauss: “Eu tinha vontade de ver o mundo, de ir para bem longe. Já na infância e na adolescência, eu montava várias pequenas expedições no campo francês... eu queria aventura, onde quer que a encontrasse... naturalmente, quanto mais longe eu fosse, melhor...”

Beatriz: Apesar da famosa declaração de *Tristes Trópicos* [“Odeio as viagens e os exploradores.”], o senhor gostava, então, de viajar?

Lévi-Strauss: “Ah, sim! Naquela época eu gostava de viajar. É preciso lembrar que *Tristes Trópicos* foi escrito quinze anos depois de minha volta do Brasil, e eu não pensava nas viagens daquela época, mas nas viagens que poderia fazer no momento em que escrevia.”

Beatriz: O fato de o Brasil ser, desde o século XVI, uma destinação, digamos, privilegiada pelos franceses, fazia alguma diferença?.

Lévi-Strauss: “De certo modo, senti uma espécie de sensação de segurança, sabendo... É claro que eu não sabia de nada disso muito antes de ir para o Brasil, aprendi tudo isso nos meses que precederam minha partida, já que os nomes de Thevet, Léry, evidentemente não constavam do programa de licenciatura em filosofia. Assim, foi depois... Mas, eu dizia, uma sensação de segurança, por saber que meus passos seguiam os passos de grandes ancestrais. E a sensação é duradoura, porque há uns trinta anos, minha mulher e eu compramos uma casa no campo e depois de a comprarmos, descobrimos que se encontra a uns poucos quilômetros da casa onde nasceu Jean de Léry.”

Beatriz: Thevet e Léry, o senhor dizia, não constavam do programa. Mas Montaigne sim...

Lévi-Strauss: “Ah, sim! Mas não precisava estar no programa para ser lido [risos]. Ainda hoje é assim... continua no programa.”

Beatriz: O Brasil era, então, de certo modo, mais próximo do que outras regiões...

Lévi-Strauss: “Sim, muito mais, certamente... além do mais, com a quantidade de palavras de origem tupi que passaram para o francês...”

Beatriz: Os Tupi, justamente, forneceram à Europa os elementos básicos para a construção do Selvagem. Bom ou mau, é o ameríndio que, desde então, figura como o selvagem: o que explicaria o fato de serem os ameríndios os Outros por excelência do pensamento europeu?

Lévi-Strauss: “Há uma resposta simples, simplista, até, afinal, eles ocupavam metade do mundo, e não algumas ilhotas dispersas. Uma presença maciça. E além disso, os primeiros autores, não apenas franceses, como os mencionados, mas também ingleses, alemães e outros, que se interessaram pelo exotismo começaram pela América, porque era a América que acabava de ser descoberta, no final do século XV, e que dominaria todo o pensamento do Renascimento. Trata-se de uma série de acasos objetivos, que fizeram com que os ameríndios fossem, para o Ocidente, o Outro por excelência”.

Beatriz: Nenhuma outra razão explicaria sua permanência nesse papel, até hoje?

Lévi-Strauss: “Parece-me que há dois casos no mundo, no século XX, em que modos de vida tradicionais se mantiveram por mais tempo: a América do Sul e Nova Guiné, as montanhas da Nova Guiné, que foram descobertas em 1930-35, ao passo que o contato com a América se manteve constante desde o século XVI. O contato com os ameríndios nunca foi interrompido, de modo que é natural que ocupem, no pensamento do Ocidente, um lugar privilegiado.”

Beatriz: Razões históricas, portanto, ou “acazos objetivos”, como o senhor disse há pouco... os americanistas não teriam contribuído para a permanência dessa imagem, no modo como apresentam as culturas ameríndias?

Lévi-Strauss: “Bem, em parte, sim, mas apenas se generalizarmos... de fato, não se pode dizer o mesmo dos oceanistas ou dos especialistas em Nova Guiné, portanto, há aí algo de específico...”

Beatriz: O senhor já disse, em várias entrevistas, que optou pela etnologia como reação contra a escola sociológica francesa, contra Durkheim, especificamente. Gostaria de pedir-lhe que falasse, mais uma vez, dessa relação...

Lévi-Strauss: “Quando eu era estudante, no início de minha carreira, insurgi-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 próximo deles. Mas creio que, posteriormente, compreendi bem melhor e retornei, em grande parte, à tradição durkheimiana.

Eu nunca foi aluno de Mauss, já que eu nunca tinha feito etnologia antes de partir para o Brasil, mas de qualquer modo, antes de partir, fui ver Mauss e também fui ver Lévy-Bruhl. Eles me deram conselhos, quando eu retornava à França, ia vê-los. Não houve, portanto, uma ruptura... Foi mais, digamos, uma passagem inconstante e, posteriormente, um retorno muito profundo ao pensamento durkheimiano e ao de Mauss”.

Beatriz: Mauss teve uma influência especial?

Lévi-Strauss: “Pessoalmente, conheci pouco Mauss. Devo ter-lhe feito umas... três visitas, e não foram longas. Foi muito antes, pela obra, que eu fui cativado. Porque no pensamento de Durkheim havia algo de fulgurante, era uma bela construção, monumental... Mauss... era uma noite toda

atravessada por clarões... E houve um outro que também me influenciou muito, mais tarde: [Marcel] Granet, que considero como da mesma grandeza que Mauss e Durkheim ou talvez até, em certos aspectos, ainda maior.”

Beatriz: Os autores anglo-americanos que o senhor mencionou há pouco....

Lévi-Strauss: “Foram Lowie e Firth. O primeiro livro de teoria etnológica que li foi *Primitive Society*, de Lowie. A primeira monografia foi *We, the Tikopia*. Por acaso.”

Beatriz: E tudo isso o levou à etnologia...

Lévi-Strauss: “Acho que já contei isso algumas vezes. Eu era professor de filosofia num liceu do interior, e não podia conceber passar a vida toda dando um curso de filosofia, talvez aperfeiçoado ano após ano, mas que de qualquer modo seria sempre o mesmo. Naquela época, a etnologia estava-se constituindo como disciplina na França — o Instituto de Etnologia foi fundado em 1925, creio, e o Museu do Homem, para a Exposição Universal de... 1937, acho — e o recrutamento era feito em grande parte entre os jovens filósofos. O exemplo mais notável foi o de [Jacques] Soustelle, que era mais novo do que eu e que, desde muito jovem, tinha certeza absoluta de que se tornaria mexicanista e que, logo depois de concluída a licenciatura, voltou-se para o Museu do Homem e para a etnologia. De modo que era uma via de saída... escolhi-a por isso. E também porque tinha vontade de ver o mundo.”

Beatriz: Ver de perto, para ver de longe... O olhar distanciando que, segundo o senhor, caracteriza o antropólogo, é algo que se aprende, que se constrói? É vocação ou treinamento?

Lévi-Strauss: “A expressão é de Hami, que era um grande autor dramático japonês. Ele dizia que, para ser um bom ator, era preciso olhar para si mesmo, o tempo todo, com os olhos afastados do espectador. Acho que o olhar distanciando pode ser aprendido, mas acho também

que é algo que se pode possuir desde o nascimento, uma espécie de característica da personalidade de cada um. No meu caso, creio que se trata da segunda hipótese.”

Beatriz: Se esse olhar é indispensável para fazer antropologia, é melhor que seja uma vocação?

Lévi-Strauss: “Acho que há muitos modos de ser antropólogo, e de tornar-se antropólogo... e há muitas moradas na casa do Senhor... A vocação é um dos modos, há provavelmente outros.”

Beatriz: Falemos então sobre os seus modos de fazer antropologia ou, mais precisamente, análises de mitos. O senhor mencionou algumas vezes que trabalhava com fichas, e ao longo da elaboração das Mitológicas, as espalhava às vezes sobre a mesa, onde elas de certo modo assumiam configurações que lhe revelavam relações. Como são essas “fichas de mitos”? Posso ver algumas?

Lévi-Strauss: “Eu não trabalhava exatamente com fichas de mitos, esse é meu modo de trabalhar em geral. Faço muitas fichas. Meus ficheiros estão em casa, não tenho nenhuma ficha aqui... Mas não há nada de especial em minhas fichas. Algumas contêm referências, outras uma ou várias frases que li num livro e que chamaram minha atenção, ou uma idéia que tive e transcrevi numa ficha. Podem ser acerca de mitos, ou de livros, podem ser acerca de um objeto que vi, ou de uma idéia que me ocorreu. Em relação aos mitos, podem conter versões completas, às vezes há páginas dobradas no formato de uma ficha, colocadas nos ficheiros, às vezes são resumos... Nada de organizado.

Quando me falta inspiração, quando estou sem idéias, pego um monte de fichas — eu deveria colocar isso no imperfeito, porque se refere ao tempo em que eu trabalhava — e, só de espalhá-las, misturá-las, agrupá-las ao acaso, às vezes me vem uma idéia”.

Beatriz: Não se pode então falar num método de fazer fichas, ou

de utilizá-las...

Lévi-Strauss: “Não, nenhum. Ao contrário, eu diria que as fichas, para mim, são exatamente o oposto de um método, são o meio de ter idéias imprevistas.”

Beatriz: Mas a redação das *Mitológicas* terá exigido muita disciplina, sem dúvida.

Lévi-Strauss: “Durante uns dez anos, não pensei noutra coisa, das seis da manhã às seis da tarde... Sempre tive em mente o exemplo de Saussure, que dedicou parte de sua vida a mitos, os *Nibelungen*, e que nunca os publicou, nunca conseguiu pô-los em ordem, e dizia a mim mesmo que, se continuasse assim, repetiria essa desventura, e precisava decidir que teria um fim. Na verdade, o quarto volume, *O homem nu*, contém a matéria de três livros... Mas eu me proibi de escrevê-los. Disse a mim mesmo: é esse, e será o último. Finalmente, não foi o último, já que depois vieram *A via das máscaras*, *A oleira ciumenta* e *História de Lince*... Mas de qualquer modo, eu queria fazer algo que formasse um todo”.

Beatriz: *História de Lince*, o último, pode ser considerado como uma espécie de balanço de todo o trajeto das *Mitológicas*?

Lévi-Strauss: “Para mim, pessoalmente, há o que eu chamo de ‘grandes mitológicas’, os quatro volumes, e os três outros, que constituem as ‘pequenas mitológicas’... estas não são, de modo algum, um balanço em relação às outras. São simplesmente questões que me pareceram interessantes e que não tinham lugar... eu tinha feito alusão a elas diversas vezes... mas elas não se encaixavam exatamente no desenrolar da argumentação. Assim, eu dizia a mim mesmo: um dia, talvez, eu retome tudo isso.”

Beatriz: Qual é seu ritmo de trabalho, atualmente?

Lévi-Strauss: “Já não trabalho muito... não haverá mais nenhum livro”.

Beatriz: Pena!

Lévi-Strauss: “Não, não é nenhuma pena, porque eles já não seriam bons... supondo que algum dia o tenham sido... Não... escrevo coisas pequenas, artigos, prefácios....”

Beatriz: Então o senhor continua escrevendo...

Lévi-Strauss: “Sim, escrevo e leio... muito menos...”

Beatriz: O que o senhor lê?

Lévi-Strauss: “Ah, leio coisas variadas, aquilo que me mandam, principalmente, os livros para os quais devo escrever um prefácio. A Academia Francesa dá prêmios, é preciso ler os livros... de modo que é em parte, digamos, literatura, e em parte profissional.”

Beatriz: O senhor contou, certa vez, que lia regularmente revistas científicas, acompanhando o que se faz nas ciências exatas e biológicas — que, aliás, forneceram imagens muito poderosas à sua obra. O senhor continua lendo essas revistas?

Lévi-Strauss: “Bem, nunca li tanto assim... sempre me inteirei dessas questões através de revistas de vulgarização científica, para grande público... Enfim, continuo lendo regularmente a *Scientific American*, a *Recherche*... tento ter uma idéia muito vaga e muito ingênua do que está acontecendo.”

Beatriz: As pesquisas arqueológicas e paleontológicas têm mostrado uma história do continente americano cada vez mais complexa. Certa vez, comparando seu trabalho ao de Dumézil, o senhor disse que de certo modo ao contrário dele, que tratava de demonstrar uma história comum que não era dada, o senhor partia de uma unidade da América que lhe era dada pela história...

Lévi-Strauss: “Sabemos que houve várias levas de povoamento na América. A história americana é provavelmente muito mais antiga do que se dizia até recentemente — mais antiga, em todo caso, do que se afirma ainda nos Estados Unidos —, e não se deve imaginar várias levas de

povoamento com gente que chegou, se instalou e permaneceu no mesmo lugar. Creio que as várias levas de povoamento são o início de uma história extremamente complicada, e que ficaríamos totalmente incapacitados de compreender as culturas americanas se não supuséssemos que, durante milênios, as pessoas circularam, se deslocaram dentro do continente, e lançaram a base de ... bem, uma unidade, seria exagero... enfim, de uma homogeneidade relativa de todas as culturas ameríndias. É claro que elas diferiram e divergiram enormemente, mas todas elas têm algo em comum. E o fato de terem algo em comum seria totalmente incompreensível se não supuséssemos que os povos circularam, não apenas do norte para o sul, mas também do sul para o norte, que houve uma grande quantidade de deslocamentos. Enfim, temos tendência a achatar a história americana, e a não conceber que durante um milênio para falar de apenas um milênio houve uma enormidade de acontecimentos dos quais não temos a menor idéia, infelizmente...”

Beatriz: Em seu discurso de recepção à Academia Francesa, em 1974, o senhor declarou que a cultura francesa estava abalada, talvez até condenada. O senhor diria o mesmo hoje?

Lévi-Strauss: “Sim, creio que a cultura francesa está muito ameaçada... continua muito ameaçada...”

Beatriz: A ponto de correr o risco de desaparecer?

Lévi-Strauss: “As culturas não desaparecem nunca, elas se misturam com outras, e dão origem a uma outra cultura. Mas... bem... aquela que me formou e que me foi ensinada, na escola e em casa, é uma cultura à qual sou muito apegado, e não posso deixar de me entristecer ao vê-la se perder e se transformar em outra coisa... o que certamente acontecerá... mas digo a mim mesmo que, felizmente, não estarei mais aqui...”

Beatriz: Seria possível definir os princípios dessa cultura francesa?

Lévi-Strauss: “Não, não creio que se possa aplicar a análise estrutural

nessa escala. Há variáveis demais. Por isso pessoas como Foucault nunca foram estruturalistas... eles mesmos o disseram, não é portanto nenhuma crítica...”

Beatriz: E as culturas ameríndias, estão condenadas?

Lévi-Strauss: “Hesito muito em formular uma opinião, porque, afinal, faz... sessenta anos, é isso?... que vi os ameríndios pela última vez. Quando se é etnólogo, é preciso se abster de fazer afirmações acerca de sociedades que não se viu viver, que não se observou... É evidente que elas estão ameaçadas, que se transformam... mas até que ponto conseguirão salvar algo de original e fazer com que isso se torne um elemento importante daquilo que será sua cultura no futuro... para ter uma opinião quanto a isso seria preciso ir a campo. Eduardo Viveiros de Castro, Manuela Carneiro da Cunha ... vocês, podem falar disso.”

Beatriz: Já em *Raça e História* (1961) o senhor alertava para a necessidade de preservar a diversidade das culturas humanas e para a importância do intercâmbio cultural. Posteriormente, demonstrou diversas vezes o temor de que um “excesso de comunicação” pudesse levar a uma homogeneização paralizante. Apesar de tudo, não lhe parece que as culturas humanas têm demonstrado uma grande vitalidade no sentido de criar diferenças?

Lévi-Strauss: “Eu diria que é a única esperança que nos resta, a de que elas saibam refazer diferenças, o que permitirá aos antropólogos existir. Creio que isso acontecerá, ou pelo menos, espero que sim. Este é um período crítico e, sinceramente, espero que não dure. Fissuras haverão de ser reproduzidas... naturalmente não onde estavam antes, e certamente não onde poderíamos supor que surgissem. De qualquer modo, creio que a humanidade permanecerá diversa, essa é sua única chance.”

Beatriz: Que mensagem o senhor enviaria aos antropólogos brasileiros?

Lévi-Strauss: “Sei que já não falo com aqueles que foram meus alunos,

porque eles também estão aposentados [risos], é com os que foram alunos de meus alunos e, talvez até alunos dos alunos de meus alunos... são várias gerações, e sinto-me algo como um trisavô... Mas gostaria de dizer que após meus primeiros contatos com jovens que tinham um amor ao saber e um desejo de conhecimento totalmente extraordinários, e que tinham praticamente a mesma idade que meus colegas e eu, não foi apenas uma relação entre professor e alunos, mas quase uma relação de camaradagem. E como eles evidentemente sabiam muito mais acerca do Brasil do que eu, foi também uma espécie de troca. Eles nos ensinavam o Brasil e nós procurávamos ensinar-lhes o que podíamos, mas eu jamais poderia supor, na época, o que aconteceria realmente no Brasil na minha área, isto é, que rapidamente nasceria uma antropologia brasileira. Não digo que não existisse uma antropologia brasileira, mas era muito antiquada, tradicional, ainda muito marcada pelo espírito do século XIX, ao passo que a que estava para nascer mostrou muito rapidamente que estava na ponta da pesquisa antropológica, e situou-se imediatamente no nível dos países que se tornaram famosos nessa área — a Inglaterra, os Estados Unidos, ...a França. Assim, sinto que tive participação num tipo de evento que certamente não tem termo de comparação — ou poucos — na história universitária mundial.

Aos jovens antropólogos brasileiros, eu diria — mas não preciso dizer-lhes isso, seu exemplo o demonstra — que não esqueçam a etnologia tal como é praticada desde o seu nascimento. Numa época em que, seja na Inglaterra, nos Estados Unidos ou na França, percebe-se um certo desânimo entre os jovens, que precisam encontrar novos objetos — ou sujeitos, se preferirem falar nesses termos — porque aqueles que estudavam tradicionalmente não existem mais, ou se transformam rápido demais, felizmente, no Brasil, a grande etnologia ainda existe... e desejo que continue existindo por muito tempo.”

*

* *

Depois de encerrada a entrevista, notei ao meu lado algo que me parecia uma árvore em miniatura, cujas folhas eram pedacinhos de papel com anotações, colados em “galhos” revirados e perfeitamente simétricos. Olhei mais de perto, e percebi que o objeto, protegido por uma redoma de vidro (foto), é a estrutura, em três dimensões, de um grupo de mitos, cuja representação gráfica se encontra à página 81 de *L'origine des manières de table* (Mitológicas III). A própria página, unida à página 80 do livro, constitui um “fundo” para a “árvore” de mitos, dentro da redoma (reproduzidas a seguir a partir da 1^a edição, de *L'origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968). Evidentemente fascinada pelo objeto, perguntei a Lévi-Strauss se costumava construir assim estruturas míticas. Respondeu-me que sim, as ia construindo conforme as percebia nos mitos, com os pedaços de papel, barbante, tesoura e cola que sempre tinha à mão. Alguns desses objetos, continuou, “eram como móveis à la Calder”, e ficavam pendurados pelo laboratório de antropologia. Mas eram muito frágeis, e logo se destruíram. Finalmente, tinha sobrado apenas aquela. “Mas então o Sr. é um *bricoleur* também no sentido primeiro do termo [que remete, como se sabe, a trabalhos manuais]”? Sorrindo, respondeu-me que sim, gostava de usar as mãos para construir coisas desde a infância...

.

Comparées à M_{354} , les versions cashinawa enrichissent le paradigme sociologique de deux façons. Au lieu d'un homme qui cherche le mariage alternativement trop loin et trop près, elles mettent en scène un homme (M_{393}) ou bien une femme (M_{394}). L'homme se conduit en *voyageur trop confiant*, qui traite des ennemis comme si c'étaient des alliés. En revanche, la femme se montre *casanière*, et *trop défiante* : d'être chassée du logis la désespère, mais en se refusant au mariage (qui, chez les Cashinawa, unit normalement des cousins croisés, Métraux 15, p. 677) elle traite comme si c'étaient des ennemis les proches qui pourraient devenir ses alliés.

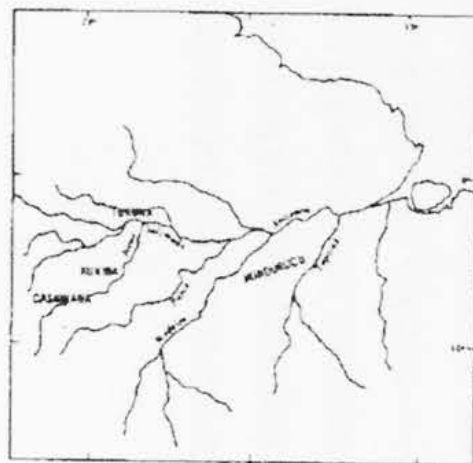


Fig. 6. — Tukuna et autres tribus.

Quand on les interprète ainsi, les deux principales versions cashinawa viennent prendre place aux extrémités respectivement masculine et féminine d'un axe (que nous conviendrons de tracer horizontal) et qui regroupe, tout en les opposant, la conduite trop confiante d'un homme qu'on peut supposer marié (car il emporte des victuailles pour les siens) et celle, trop farouche, d'une fille qui se refuse à l'être. Sur cet axe, par conséquent, l'opposition des sexes est pertinente. Également pertinente, celle des conduites se définit par défaut : pour échapper à des sorts identiques, la vierge farouche aurait dû se montrer

plus confiante, et le visiteur confiant plus farouche (fig. 7).

Or, on connaît chez les Tukuna un mythe qui s'oppose à M_{354} de la même façon que les deux versions cashinawa s'opposent entre elles : les deux mythes tukuna se situent donc aux extrémités d'un axe perpendiculaire au précédent. Ce mythe déjà résumé (M_{358}) a pour héros un frère incestueux : du même sexe que le mari aventureux, héros de M_{354} , mais différent de lui par une conduite dont le caractère abusif se manifeste dans un sens opposé : en effet, les deux héros assignent à leurs entreprises amoureuses des objectifs respectivement un ou multiples, et situés trop près (la propre sœur, en deçà du groupe social) ou trop loin (épouses animales, au delà même de l'humanité). Sur ce nouvel axe, l'opposition des sexes cesse d'être pertinente. Celle des attitudes le demeure, bien qu'elles se définissent maintenant par excès et non par défaut.

La version kuniba (M_{392}), identique à M_{358} pour la première partie et à M_{393} pour la seconde, se situe à égale distance des deux. Mais par sa conclusion (origine de la lune, provenant d'une tête coupée), elle vient se placer sur le trajet réunissant, en dehors de l'axe qui les oppose, M_{393} et M_{394} qui ont la même conclusion.

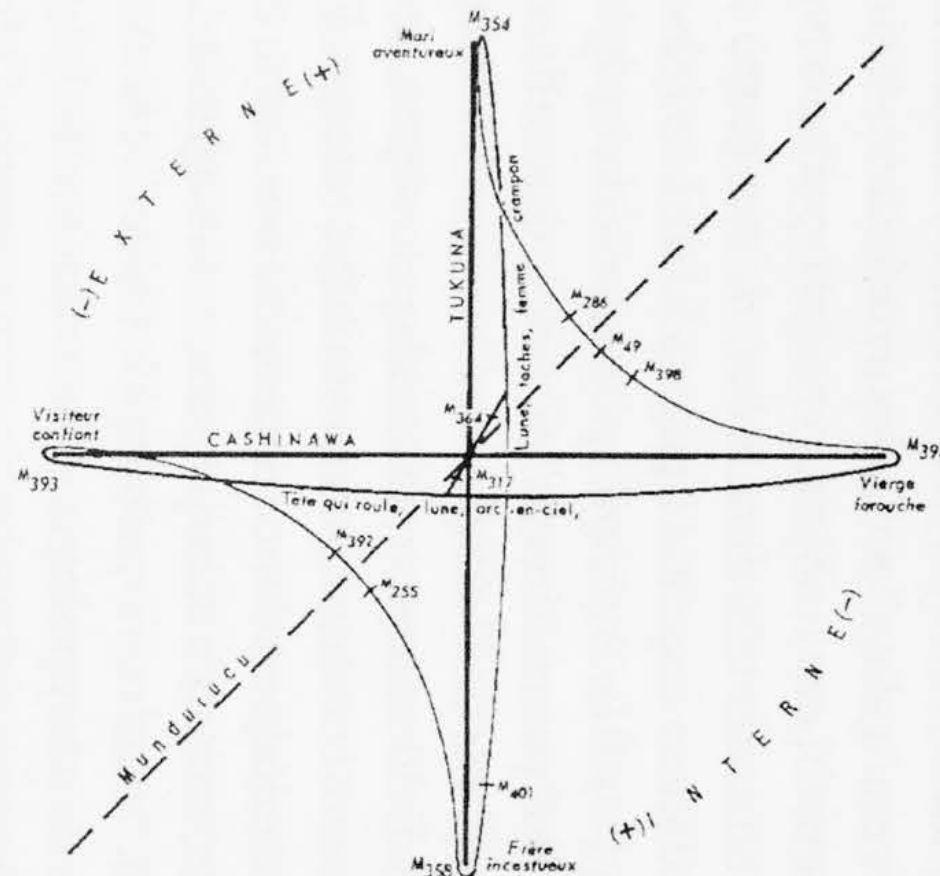
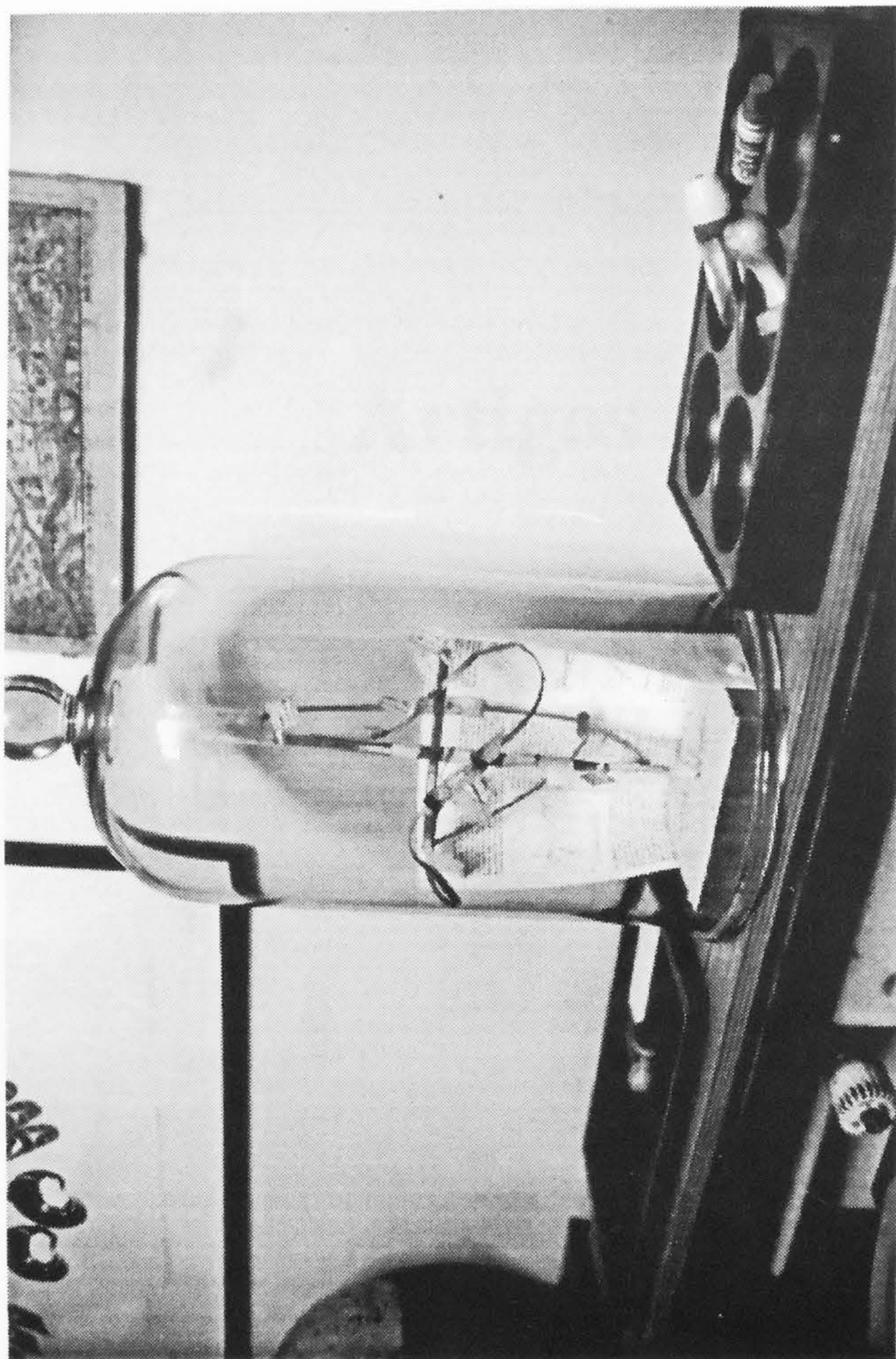


Fig. 7. — Structure de groupe des mythes tukuna, cashinawa et mundurucu.

Repassant alors par l'histoire de la vierge farouche, nous rencontrons en chemin une série de mythes, le plus souvent mundurucu, qui ramènent par étapes successives vers l'histoire du mari aventureux : vierge cloîtrée à l'occasion des rites de puberté et qui prend un chien pour amant (M_{398} : Murphy 1, p. 114-116) ; jeune fille célibataire poursuivant une intrigue amoureuse avec un serpent (M_{49} : CC, p. 132). Aux yeux des Mundurucu mêmes, ce mythe inverse (car il y fait une allusion précise) celui de l'homme marié qui délaisse sa femme humaine pour une maîtresse animale : un



Fotografia: Éric Brochu
Paris, 1998

Artigos

O modelo e a marca, ou o estilo dos “misturados”

Cosmologia, História e Estética entre os povos indígenas do Uaçá¹

Lux Boelitz Vidal

Professora do Departamento de Antropologia – USP

RESUMO: Quatro diferentes grupos indígenas vivem na bacia do rio Uaçá e à margem do rio Oiapoque, Estado do Amapá, fronteira com a Guiana Francesa. Estes índios de origem étnica e cultural heterogêneas definem-se como “misturados”. Por outro lado compartilham muitos traços, referindo-se a esta herança comum como o “nosso sistema”. Estes índios estão em contato contínuo com a sociedade envolvente, mas mantêm um sentimento forte de identidade própria. Este artigo, escrito em 1997, analisa os diferentes contextos em que dois desenhos geométricos, recorrentes, são aplicados em objetos cotidianos e rituais e como estes expressam, intelectual e emocionalmente, estes princípios opostos e complementares. Trato ainda, retrospectivamente, de avaliar o quanto devemos à obra de Lévi-Strauss na compreensão do que a arte significa para os povos indígenas e de como podemos melhor refletir sobre as relações entre arte e sociedade.

PALAVRAS-CHAVE: Índios do Baixo Oiapoque, Cosmologia, História, Arte e Sociedade



Introdução

O título de minha comunicação aponta para um diálogo renovado com a parte da obra de Lévi-Strauss que trata da arte, ou melhor, dos povos onde a arte é ainda um meio de significar e comunicar e algo intimamente relacionado à natureza como fonte de conhecimento e inspi-

ração. Para Lévi-Strauss a passagem da natureza à cultura (dois termos intimamente articulados numa relação de oposição ou complementaridade) encontra na arte uma manifestação privilegiada.

Segundo Marcel Hénaff, para resumir o que interessa lembrar aqui, há três aspectos com relação à arte, em Lévi-Strauss, que precisam ser entendidos.

Primeiro, a abstração é uma necessidade em qualquer ciência, para a construção de seu objeto. Observando dados, o etnólogo procura invariantes permitindo formular generalizações. Para isso, usa-se o método indutivo que consiste em recolher com muita paciência os dados etnográficos e colocar em evidência estruturas a partir de detalhes muito precisos. Daí a idéia de Estilo.

Segundo, Lévi-Strauss vê a arte como um sistema de signos, algo que possui uma certa estabilidade, tradição, o que permite, como no caso da linguagem, a comunicação. Mas, contrariamente à linguagem, há nesse tipo de signos uma relação material entre significante e significado, “há uma mimesis do objeto nas formas que o representam”. É por isso que a obra de arte é apreendida, inteligível, diretamente através da experiência sensível.

Terceiro, o autor propõe pensar a relação arte e sociedade segundo uma abordagem semântica que considera em sua análise o referente, o contexto, o destinatário, e isto fica explícito, ainda segundo Hénaff, em três momentos da obra de Lévi-Strauss:

a- No capítulo de Antropologia Estrutural I, intitulado: “O Desdobramento da Representação”, onde a partir de exemplos provenientes de diferentes partes do mundo, o autor mostra a relação entre certas formas recorrentes e um tipo de estrutura social sem ter que recorrer à história ou ao difusionismo.

b- No capítulo “Uma Sociedade Indígena e seu Estilo”, consagrado aos Caduveo, em Tristes Trópicos, onde o autor vai um pouco mais longe na sua interpretação. É necessário agora “mostrar de maneira específica como um tipo de sociedade se diz, ainda que de maneira invertida ou

idealizada através de certas formas plásticas determinadas”.

c- Conseqüentemente, a relação entre arte e sociedade não é direta, mas faz intervir como acontece com os mitos, um raciocínio analógico. É este aspecto que Lévi-Strauss desenvolve de maneira mais ousada na terceira obra que trata de arte e sociedade “A Via das Máscaras”. Partindo da observação de dois tipos bem contrastantes de máscaras expostas em um museu, o autor viaja mentalmente por uma vasta área geográfica, lançando mão de inúmeros dados etnográficos e mitos para elaborar um painel comparativo das sociedades do Noroeste Americano. É nesta empreitada, segundo Hénaff, como aliás também no caso dos Caduveo, que “Lévi-Strauss consegue nos convencer de que a emoção estética está diretamente ligada ao valor cognitivo da obra de arte ou, inversamente, uma emoção estética acompanha sempre o ato do conhecimento”.

É por analogia a este quadro teórico que apresento o seguinte texto que escrevi em 1997, e que me permite repensar, retrospectivamente, a minha dívida para como Lévi-Strauss, cujos ensinamentos já interiorizei há muito tempo e são os que me orientam até hoje, mas não, evidentemente com exclusividade. Neste texto, lanço mão de outras teorias ou abordagens, além de uma visão muito pessoal sobre os dados recolhidos entre os Povos Indígenas do Uaçá, Baixo Oiapoque, Amapá.

*

Os Povos Indígenas do Oiapoque localizam-se no extremo norte do estado do Amapá, na fronteira com a Guiana Francesa. São quatro etnias que vivem à margem de quatro rios: Os *Galibi-Kaliña*, no Oiapoque; os *Karipuna*, no Curipi; os *Galibi-Marworno* no Uaçá, e os *Palikur* no Urucaúá.

Neste trabalho, tento a construção de um modelo que seja sintético o suficiente para caracterizar uma área cultural, mas também acolhedor de variáveis de grande interesse interpretativo. Para tanto uso a teoria estruturalista, tal como elaborada por Lévi-Strauss, desvendando códigos,

signos recorrentes e correspondências. Faço uso também de estratégias mais dinâmicas, como as que dão conta da emergência de identidades indígenas, de processos históricos e de ideologias fundantes. Como veremos no decorrer do texto, certos grafismos, que os índios identificam como “marcas”, são recorrentes, enquanto expressões concretas de princípios fundamentais construídos por e construtores de processos específicos de pensamento e sociabilidade.

Os povos do Uaça, apesar da escravização, catequização e invasões de várias procedências ao longo de sua história, viviam em região de refúgio e de difícil acesso. São povos de origem, geográfica e cultural, heterogênea, “misturados” - metáfora-mor, fundante da auto-imagem desses povos - e ao mesmo tempo preservados enquanto povos tradicionais, ribeirinhos. E assim tiveram um destino específico definido por outra metáfora fundante, “O Nosso Sistema” (Antonella Tassinari, 1998), que se opõe mas complementa a metáfora anterior. A partir dos anos 30/40, por se encontrarem em área de fronteira (uma região até 1900 contestada) e seguindo a orientação do Marechal Rondon que, naquela época, visitou a área como representante do Estado brasileiro, esses povos foram administrativamente cercados, colocados sob o controle do SPI (Serviço de Proteção aos Índios), e declarados “índios brasileiros”. A meta era transformá-los em brasileiros, nacionais e trabalhadores. Mas a forma para conseguir o controle sobre essas populações foi declará-los “índios”, isto é, uma população diferenciada sob a tutela legal do Estado. Os índios e/ou populações daquela região iniciaram, a partir de então, a construção de uma identidade própria que levará mais tarde, com base em sua indianidade oficialmente atribuída, ao processo de demarcação de suas terras e a reivindicações indigenistas. Com a demarcação da área efetivada, teve início um processo *sui-generis* de construção do “interior” e de relacionamento com o “exterior”. Havendo agora um **interior** administrativamente definido e ideologicamente incorporado pelas comunidades.

A tarefa do etno-historiador e do antropólogo é de transformar fatos

isolados e aparentemente desconexos em ações significativas e em uma interpretação coerente. Em teoria, e num primeiro momento tornou-se conveniente, para este trabalho, uma abordagem antropológica clássica, como a estruturalista por exemplo. É o que tratei de realizar ainda que de maneira sucinta no meu trabalho sobre o Mito da Cobra-Grande (Vidal 1997), quando a partir de uma análise das várias versões do mito na região, tentei caracterizar uma área cultural, a dos povos indígenas do Uaçá. A escolha deste mito é interessante por ser ele tão difundido tanto na região das Guianas, como em todo o Norte Amazônico, permitindo desvendar os processos de circulação e padronização de aspectos cosmogônicos e simbólicos.

Nesse processo de formação de uma identidade sócio-cultural específica - índios, mas civilizados (SPI, anos 40 e 50), índios com direitos diferenciados (CIMI, anos 50 e 60) e índios cidadãos (Constituição de 1988 e organizações indígenas) - as etnias do Uaçá compartilham muitos traços comuns, mas também se diferenciam entre si e uma em relação às outras, dependendo do contexto. Trata-se de um processo muito dinâmico, mediado, em nível prático, pelas Assembléias gerais dos índios do Oiapoque. Cada ano é realizada uma Assembléia “interna”, fechada aos não-índios, exceto se há convite específico por parte das comunidades. E a cada dois anos realiza-se uma Assembléia geral aberta e articulada especificamente com e para o exterior.

Hoje, com a possibilidade de elaborar projetos e receber apoio financeiro de diferentes fontes, a APIO (Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque) tem contribuído muito para conquistar uma gradativa autonomia da tutela. Mas a participação na política regional, nacional e partidária, aponta para novas perspectivas e reordenamentos diferenciados de poder no “interior” das comunidades, fazendo com que, hoje, ninguém, índio e não-índio, que deseje ocupar um cargo público no “exterior”, em nível regional, possa ignorar o potencial e peso político das comunidades indígenas do Oiapoque, especialmente dos Karipuna e dos Galibi-Marworno.

A incorporação dos Galibi-Kaliña é muito periférica, por serem recém-chegados na área. Mas compartilham de traços sócio-culturais específicos da região das Guianas no Uaçá. O processo de integração se realiza especialmente através da participação nas Assembléias, ou como funcionários de órgãos públicos em Oiapoque e por um sistema de trocas interpessoais, incluindo casamentos interétnicos.

Os Palikur, que se consideram e são considerados índios mais “autênticos” e “antigos” da região, sofreram um processo de abasileiramento complicado. Não participavam do círculo das elites indígenas na época do SPI, nem eram ou são funcionários da FUNAI em Oiapoque e não ficaram sob a influência atuante do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) na região. Não falam o *patois* como língua nativa (pelo contrário, esta é considerada língua intrusa) e, do ponto de vista religioso, são pentecostais, enquanto os outros são católicos. Falam bem o francês e se comunicam muito com os Palikur da Guiana Francesa. Ainda hoje não participam do processo político regional (Câmara de Deputados, FUNAI, APIO), mas participam das Assembléias.

Grupos locais mais isolados, como Flecha, Tawari, Juminã e Ariramba, também apresentam formas diferenciadas de articulação com o “interior” e o “exterior”, por razões sócio históricas e geográficas. As aldeias da Estrada vivem ainda outro processo de construção histórica, política e sócio-ambiental, mais recente.

Assim, se por um lado, na esfera mítica uma abordagem estruturalista foi extremamente adequada para uma melhor compreensão das cosmologias dos povos do Uaçá não seria conveniente, porém, aplicar unilateralmente este método.

“Vários teóricos, como Barth, sugerem a conveniência de se abandonar imagens arquitetônicas, de sistemas fechados, e se passar a trabalhar com *processos de circulação de significações*. Barth serve-se da metáfora da corrente (streams) para indicar a circulação das tradições dentro ou através de diferentes unidades sociais. Hannerz utiliza-se da noção de fluxos culturais (cultural flows) para enfatizar que

o caráter não estrutural, dinâmico e virtual é constitutivo da cultura” (Pacheco de Oliveira, 1997).

Gostaria de ilustrar, através de exemplos, como as duas abordagens teóricas citadas acima podem, em conjunto, contribuir para a construção de um modelo que dê conta das especificidades dos Povos Indígenas do Oiapoque. Já mencionei as duas metáforas fundantes: “Somos Misturados” e o “Nosso Sistema”.

Entre os povos do Uaçá desenvolveu-se, também, uma ideologia do Aberto/Fechado e percebe-se a procura de um equilíbrio entre estes dois pólos.

Mesmo fatos históricos passam a ser entendidos e explicados segundo este binômio.

Um índio, uma vez, conversando sobre os tempos antes e durante a tutela do SPI, me disse: “Abria, fechava, melhorava mas piorava” (Sr. Miguel, aldeia Santa Isabel do Curipi). A explicação deste enigma é mais ou menos a seguinte: antes dos anos 40, a região do Uaçá era aberta e o trânsito livre para todos e para qualquer um. A população regional era formada de índios e não-índios, sem discriminação legal por parte do Estado. Os índios de diferentes etnias que ocupavam os dois lados do rio Oiapoque transitavam entre o Brasil e a Guiana Francesa e eram, conseqüentemente, submetidos às leis alfandegárias como qualquer cidadão, especialmente no lugar chamado Ponta dos Índios, no extremo norte do Amapá. Com a instauração do SPI no Encruzo (lugar de convergência dos três rios da Bacia do Uaçá), os índios (agora reconhecidos como etnicamente diferenciados) passam a ser controlados internamente. Por exemplo, são proibidos de introduzir bebidas alcoólicas nas aldeias e não podem casar com pessoas de fora sem a autorização do administrador do SPI, embora o funcionário instigue os casamentos interétnicos com as pessoas de sua escolha, geralmente portugueses, regionais provenientes do garimpo, trabalhadores no comércio fluvial e de cabotagem ou vaqueiros de fazendas, contratados posteriormente como funcionários do SPI.

Por outro lado, o SPI proíbe a entrada de intrusos, crioulos, franceses,



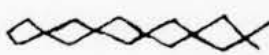

ingleses, “estrangeiros” à procura das riquezas naturais da região (ouro, pau-rosa, penas de aves etc.) e de mão-de-obra indígena escrava.

Outrossim, Eurico Fernandes, administrador do SPI naquela época, consegue por parte das autoridades da alfândega um tratamento “especial” para os índios, permitindo o livre trânsito destes entre a Guiana Francesa e o Brasil, sem que suas canoas fossem revistadas.

Esse jogo abre/fecha era um meio eficaz de controle e de reprodução social recorrente até hoje na região, ainda que de maneira diferenciada.

O binômio Misturados/Nosso Sistema (abre/fecha) é encontrado em outras esferas da cultura e de maneira mais conspícua na arte e na apreciação estética. É pela via do grafismo que as duas metáforas, ou princípios fundantes, se expressam em íntimo relacionamento.

É no código estético que a unidade entre aberto/fechado, misturado/nosso sistema, vida cotidiana/vida ritual, homem/mulher, este mundo/ outro mundo etc. se expressa de forma visível, abstrata e recorrente, envolvendo tanto o intelecto como a sensibilidade e as emoções dos artesões e dos usuários dessas expressões artísticas, consideradas *bucu joli*, muito bonitas.

É surpreendente que entre os povos do Uaçá, pobres, na verdade, em sua produção material e ornamental, encontremos um código gráfico tão recorrente em um objeto, de uso cotidiano, a cuia, e por outro lado em artefatos de uso ritual como o mastro e os bancos do Turé. Trata-se do desenho *Dãdelo*  ou  e *Khoahi*  ou  respectivamente ícones do binômio aberto/ fechado e símbolos de concepções sócio-culturais mais abstratas como “Misturado” e “Nosso Sistema”.

Desde o início da minha pesquisa, em 1990, ficava muito intrigada com o uso constante destes dois grafismos (que poderiam ser vistos como um empobrecimento cultural), chegando mesmo a ser motivo de zombaria por parte, senão dos índios, pelo menos de meus alunos da equipe do Uaçá. Parecia algo sem importância!

O grafismo *dãdelo*, em *patois*, *dents de l'eau*, em francês, representa as pequenas ondas na superfície da água dos rios, causadas pelo vento. É

um grafismo aberto e linear. Este princípio pode também ser representado por um grafismo chamado *xemẽ*, em *patois*, e *chemin*, em francês, e quer dizer caminho. Pode ser *xemẽ ret* ou *dret*, caminho reto ou *xemẽ totxi*, caminho do jaboti, *xemẽ fomi*, caminho da formiga.

Por outro lado, *khoahi* (pronuncia-se kroari) é um pequeno peixe de rio, cuja representação gráfica são losangos de estrutura fechada.

Esther de Castro, pesquisando através de seu próprio ato de desenhar artefatos ou motivos decorativos, encontrou os dois grafismos *dãdelo* e *khoahi*, intimamente articulados na pintura de um banco ritual, representando uma ave. A figura abaixo mostra uma série de grafismos *dãdelo*, em camadas sucessivas, e no meio destes aparecem losangos *khoahi*, dois de cada lado do banco, o que, além de um sistema fechado, simboliza uma ideologia dualista (que acabei também encontrando no Mito da Cobra Grande). Estes losangos, aliás, que aparecem nos dois lados da escultura do banco, são colocados de forma assimétrica, ato inconsciente do artesão, segundo ele próprio me disse quando questionado.

O ato consciente é a representação da ave, em forma de banco, uma arte figurativa que reproduz o modelo. Os motivos decorativos aplicam-se em cima deste suporte. São desenhos abstratos, geométricos, o *dãdelo* e o *kroari*, que representam as asas do pássaro. O que ficou inconsciente é a relação íntima entre os dois grafismos (aberto/fechado), apenas diferenciados não pelo traço mas pela cor, assim como o dualismo implícito, além da assimetria, conseguida pelo deslocamento cromático dos losangos *kroari*.

É bom frisar que para os desenhos de artefatos rituais, bancos e mastros do Turé, a ornamentação gráfica é sonhada pelo xamã, que consulta seus *karuanã*, e executada pelos homens festeiros, que são os que pintam a madeira esculpida. No caso das cuias, são as mulheres que decoram as suas bordas segundo um desenho que é produzido diretamente pelo seu espírito, transferido para um ato ou de mimesis ou de pura criatividade. Por isso, às vezes, sabem nomear o desenho, mas às vezes não, responsabilizando então o “espírito”.

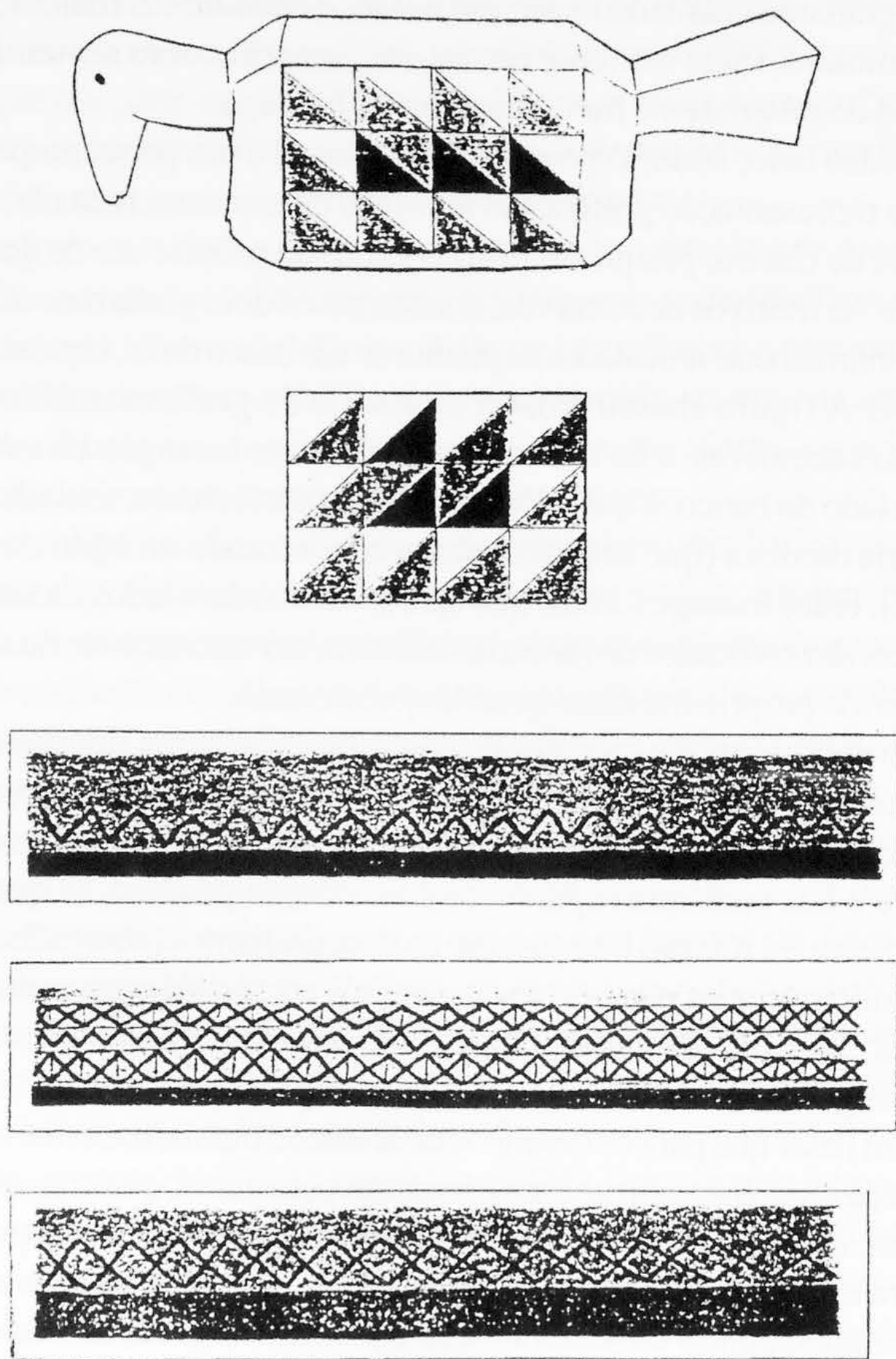


Figura 1

O desenho de um banco realizado por Esther (vide figura 1), melhor do que a observação direta do objeto em si ou de uma fotografia dele, revelou no próprio fazer um modelo codificado, visualmente e esteticamente, sobre um suporte altamente simbólico: o banco do xamã que representa, por sua vez, os bichos do outro mundo, gente como nós, no seu habitat, mas *karuanã* invisíveis para nós neste mundo, tornados porém visíveis **pela arte** da escultura e da pintura, instrumentos da “revelação”.

Na época em que começamos a pesquisar entre os Karipuna, na verdade ainda à procura de um mito de origem, estávamos longe de imaginar que quando estes se autodenominavam ou se identificavam como “Misturados”, e ao mesmo tempo falavam de “Nosso Sistema”, o que nos era transmitido seriam as duas faces de uma metáfora-raiz daquele povo. Fechar e ficar entre si, de um lado, e se abrir para o exterior, de outro, é uma marca, um *ethos* das sociedades daquela área. E a história, destes povos ao longo dos séculos, não diz outra coisa (A. Tassinari, 1998)

Como veremos a seguir, o binômio Misturados/Nosso Sistema, sendo que este segundo termo abrange o primeiro em um nível mais alto de abstração, se expressa ainda através de outras metáforas recolhidas e trabalhadas por Antonella Tassinari em sua tese de doutorado.

Quando foi iniciada a pesquisa entre os Karipuna, sugeri uma analogia possível entre o mastro do Turé (indígena) e o mastro do Divino (católico), um ícone verticalizado que articularia a sociedade dos homens misturados com o sobrenatural. Antonella, em sua tese, analisa minuciosamente estes rituais e acrescenta um outro elemento, o mastro da bandeira do Brasil, emblema nacional, perene naquela região de fronteira e não menos transcendental. Por isso, finalmente, venho caracterizar este povo como o Povo da Três Bandeiras, me inspirando nas análises desta autora.

Uma outra metáfora fundante (lembramos novamente que o povo Karipuna não possui mito de origem se bem que tenha acolhido e/ou reelaborado o mito da Cobra Grande) é aquela ouvida por Antonella em 1991, na aldeia do Espírito Santo: “Acho que Deus fez o índio junto com o caxiri”. Impossível expandir mais o “abrir e fechar” e definir

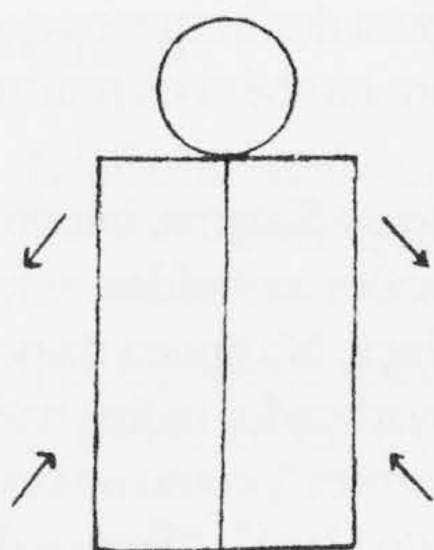
melhor "Nosso Sistema", segundo o modelo que, na minha análise, prevalece entre os povos da área do Uaçá.

O Caxiri está relacionado à mandioca e ao tipiti, artefato paradigma da cobra, *kulev*, em *patois*, que sempre acompanha o pote de cerâmica onde fermenta a bebida. O Caxiri é indispensável em qualquer negociação com os espíritos do outro mundo e para agradar e festejar os *karuãna* dos bichos, gente do fundo, que são chamados para as sessões de cura e convidados para os festejos do Turé. Tanto é assim, que Deus, divindade máxima na religião católica, **não poderia deixar de reconhecer** a relação insubstituível entre Índio e Caxiri e assim os teria criado juntos e ao mesmo tempo, indissociáveis para assegurar a vida, a sociabilidade e a reprodução dos Karipuna.

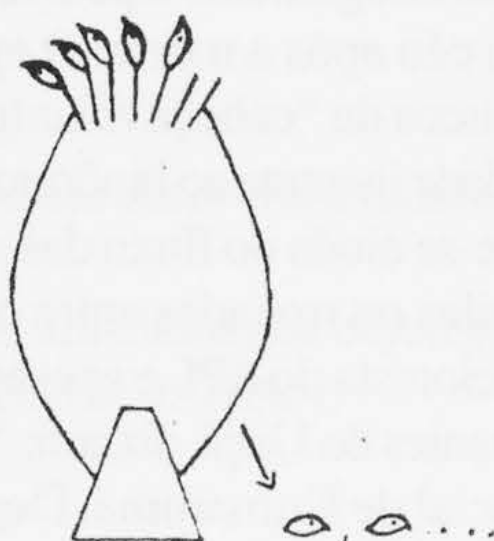
Para acabar, mas sempre à procura de manifestações que me permitam a construção de um modelo explicativo para os povos do Uaçá, a partir de duas abordagens teóricas que não considero excludentes, recorro, ainda, a um mito Palikur recolhido na aldeia Kumenê.

É uma história longa e complicada que se enquadra nas lendas que relatam as lutas entre dois heróis, um representando o bem e o outro o mal. Quem vence casará com a filha do Rei. Há neste relato mítico indígena, elementos de lendas européias, da Bíblia, além de referências cabalísticas.

Trata-se de um Gavião Canibal de sete cabeças, que trava uma luta contra um herói, Djalbim, o invencível. Este representaria Deus e o Gavião seria o Diabo (os Palikur são adeptos do Pentecostalismo e tudo se reduz ou converge para o binômio Deus/ Satanás, o bem e o mal). Apesar de se tratar da arte de guerrear, é o poder divino que controla e decide. O interessante é que o desfecho da briga já é anunciado, ou é previsível, a partir da estrutura física, digamos, natural dos oponentes, sendo esta estrutura elevada a paradigma modelar. Cada oponente se propõe a matar, eliminar o seu adversário, aplicando-lhe um corte ou golpe mortal (vide figura 2).



Djalbim (Bom Deus)



Gavião Canibal de 7 cabeças (Diabo)

Figura2

- 1) G corta D pelo meio, mas este se reconstitui.
- 2) D corta G, mas ainda restam ao Gavião 6 cabeças.
- 3) G corta D, mas este se reconstitui, isto é, fecha novamente.
- 4) D corta G e este fica agora com 5 cabeças. Um cachorro vai comendo as cabeças cortadas que rolam pelo chão.
- 5) No fim D corta todas as cabeças de G.

O Gavião se rende: “Hoje você acabou comigo. Aqui finalmente eu perdi porque você tem Deus contigo”. No fim, Djalbim casa-se com a filha do Rei e recebe ainda dois comércios e o “mandamento” ou poder.

É interessante verificar que Deus e o Bem estão representados pela estrutura fechada, dualista, a que possui a capacidade **de se reconstituir** após os golpes deferidos pelo exterior, restabelecendo o equilíbrio interno desejado, ou manter e reproduzir “Nosso Sistema” (entre os Palikur, o pentecostalismo e as influências européias fazem parte da tradição). O Gavião, como o Diabo, fica relegado ao canibalismo, ao exterior, ao não reformulável. Os cachorros comem as cabeças como os

urubus comiam antigamente a pele fedorenta e impura dos humanos que ascendiam ao céu após a morte. O episódio lembra também os muitos mitos amazônicos da “cabeça rolante”.

A ambigüidade inerente ao binômio Misturado/Nosso Sistema, interior/exterior reflete-se ainda no fluxo das autodenominações atribuídas, assumidas, rejeitadas ou trocadas entre os povos do Uaçá. Na época da política assimilacionista do SPI, e apesar de serem considerados índios tutelados, os habitantes do Uaçá diziam: “somos amapaenses”, como no caso do senhor Macial de Kumarumã. Depois “somos do Uaçá”, “Somos de Kumarumã”, “somos Galibi”, “somos Galibi-Marworno”, “somos índios” e hoje “somos os Povos Indígenas do Oiapoque”, “somos índios cidadãos brasileiros”, num contínuo *continuum* de abre/fecha.

Resumindo, o modelo ainda em construção (e nunca deixará de ser construído), se apresentaria em vários níveis de abrangência e significado.

Teórico

Estruturalismo: Análise sincrônica de uma totalidade arquitetônica.

Antropologia Processual: Fluxos culturais.

O que desemboca na “fusão de horizontes” no sentido de intersubjetividades.

Ideológico

O Povo das Três Bandeiras (vertente nacionalista: “O fazimento do Brasil”)

Acho que Deus fez o índio junto com o caxiri (vertente católica)

A luta de Djalbim contra o Gavião de sete Cabeças (vertente pentecostalista)

A Estrutura

Aberto/ Fechado

“Misturados”/ “Nosso Sistema”

O Código

Grafismo: *dãdelo*, aberto e linear.

kroari, fechado, totalidade autoreferenciada.

Que representam noções abstratas aplicadas nos objetos mais simples e sagrados: a Cuia e os Bancos: *NOSSO SISTEMA*.

Notas

- 1 A pesquisa de campo entre os Povos Indígenas do Oiapoque contou com o apoio da FAPESP para os Projetos Temáticos: Antropologia, História e Educação (Processo 94/3492-9) e Sociedades Indígenas e suas Fronteiras na Região Sudeste das Guianas (Processo 95/0602-0).

Bibliografia

BARTH, F.

- 1995 "Other Knowledge and Other Ways of Knowing", in *Journal of Anthropological Research*, 51: 65-67.

HÉNAFF, M.

- 1991 Claude Lévi-Strauss, Pierre Belfond, Paris.

OLIVEIRA FILHO, J. P.

- 1998 "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais", *Mana*, 4(1): 47-77.

TASSINARI, A. I.

- 1998 Contribuição à história e à etnologia do baixo Oiapoque: a composição das famílias Karipuna e a estruturação das redes de troca, Tese de Doutorado, USP.

VIDAL, L.

- 1997 Os povos indígenas do Uaçá: Karipuna, Palikur e Galibi-Marworno. Uma abordagem cosmológica: o mito da Cobra-Grande em contexto, Relatório Fapesp, Mimeo.

ABSTRACT: Four different Indian groups live on the Uaçá River Basin and Oiapoque River, in the Northern part of Brazil, State of Amapá, at the boarderline with French Guiana. These Indians of heterogeneous ethnic and cultural origins define themselves as “Mixed People”. On the other hand they also share many things and thus reffer to this common heritage as “our system”. These Indians are very open to the outside world and at the same time have a strong sense of “inwardness”. This article written in 1997 analyses the different contexts in which two recurrent geometric designs occur, applied to simple dayly objects or ritual artifacts and which express intelectually and emotionally these opposite and complementary principles. Retrospectively, I try to evaluate our debt towards Lévi-Strauss and his works in terms of what art means to indigenous people and of how we can better interpret the relations between art and society.

KEY WORDS: Indians of the Lower Oiapoque River, cosmology, History, art and society.

Recebido em agosto de 1999.

Razão ou sensibilidade?

Fotografias e textos de Claude Lévi-Strauss

Seleção e montagem: Sylvia Caiuby Novaes

TT: *Tristes Trópicos*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

SB: *Saudades do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

“Então compreendo a paixão, a loucura, o equívoco das narrativas de viagem. Elas criam a ilusão daquilo que não existe mais e que ainda deveria existir, para escaparmos da experiência esmagadora de que 20 mil anos de história se passaram”. (TT 38)









“Em plena cidade o gado disputava a rua com o bonde”





“Consideradas retrospectivamente essas imagens já não me parecem tão arbitrarias. Aprendi que a verdade de uma situação não se encontra em sua observação cotidiana, mas nessa destilação paciente e fragmentada que o equívoco do perfume talvez já me convidasse a por em prática, na forma de um trocadilho espontâneo, veículo de uma lição simbólica que eu não estava em condições de formular claramente. Menos do que um percurso, a exploração é uma escavação: só uma cena fugaz, um canto de paisagem, uma reflexão agarrada no ar permitem compreender e interpretar horizontes que de outro modo seriam estéreis”. (TT 45-46)



“Odeio as viagens e os exploradores”. (TT 15)



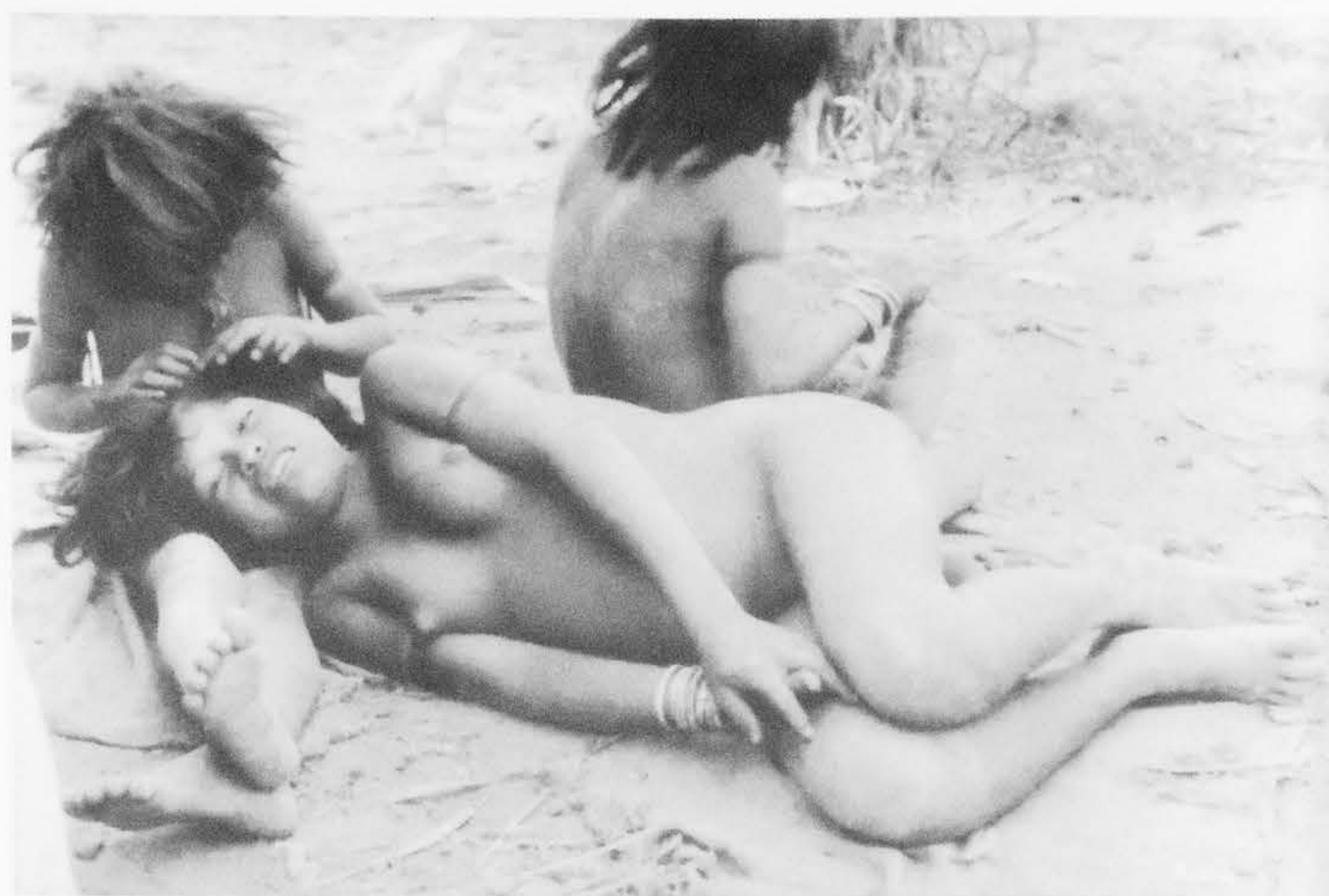
“Gostaria de ter vivido no tempo das verdadeiras viagens, quando um espetáculo ainda não estragado, contaminado e maldito se oferecia em todo o seu esplendor...” (TT 39)



“No final das contas, sou prisioneiro de uma alternativa: ora viajante antigo, confrontado com um prodigioso espetáculo, do qual tudo ou quase lhe escapava - pior ainda, inspirava troça e desprezo -, ora viajante moderno, correndo atrás dos vestígios de uma realidade desaparecida. Nestas duas situações sou perdedor, e mais do que parece: pois eu que me lamento diante das sombras, não seria impermeável ao verdadeiro espetáculo que está tomando forma neste instante mas para cuja observação meu grau de humanidade ainda carece da sensibilidade necessária?” (TT 40)



“Longe de serem primitivos, os índios, tais como os conhecemos desde que se começou a estudá-los no século passado, sobrevivem como os restos dessas civilizações”.





“Dizimados por epidemias de sarampo em 1945 e depois em 1975, reduzidos a cerca de setecentos a oitocentos, os Nambikwara levam hoje uma vida precária junto a missões protestantes e postos indigenistas, ou então acampados à beira de uma estrada onde circulam caminhões; ou ainda nos arredores da cidade de 60 mil habitantes (dado de dez anos atrás, deve ter aumentado desde então) que se eleva no centro do território deles, lá onde, em meu tempo, a civilização só havia deixado, após uma tentativa de penetração abortada, uma dúzia de choupanas de taipa de mão onde definhavam de fome e doença algumas famílias mestiças”. (SB 10).





“Certamente porque muitos anos se passaram - o mesmo número, porém -, a fotografia já não me provoca nada de semelhante. Meus clichês não são uma parte, preservada fisicamente e como por milagre, de experiências nas quais todos os sentidos, os músculos, o cérebro achavam-se envolvidos: são apenas os indícios delas. Indícios de seres, de paisagens e de acontecimentos que sei ainda que vi e conheci; mas, após tanto tempo, nem sempre me lembro onde ou quando. Os documentos fotográficos me provam sua existência, sem testemunhar a seu favor, nem torná-los sensíveis a mim” (SB9).

“Examinadas de novo, essas fotografias me dão a impressão de um vazio, de uma falta daquilo que a objetiva é intrinsecamente incapaz de captar”(SB9).



Artigos

Lévi-Strauss: razão e sensibilidade

Sylvia Caiuby Novaes

Professora do Departamento de Antropologia - USP

RESUMO: Há uma comparação possível entre as concepções de Lévi-Strauss acerca da fotografia e de sua angústia com as narrativas de viagem. Meu objetivo é mostrar que compreender esta associação só é possível quando se leva em conta as reflexões de Lévi-Strauss a respeito das obras de arte e do papel que ele reserva à etnografia. Por outro lado, são suas próprias considerações sobre o artista que se deve ter em mente se nosso objetivo é avaliar o Lévi-Strauss fotógrafo e suas imagens, de enorme sensibilidade, sobre os povos e locais que registrou quando de sua viagem pelo Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Lévi-Strauss, fotografias, arte.

Odeio as viagens e os exploradores.

(Lévi-Strauss, 1995)



Esta é exatamente a primeira frase de *Tristes trópicos*, o livro em que Lévi-Strauss narra sua viagem ao Brasil, em 1937. Talvez seja estranho que alguém comece um diário de viagem com esta frase. Sua resistência quanto às narrativas de viagem é tal que se passam quase vinte anos entre suas incursões pelo interior do Brasil e a publicação do livro, que sai em 1955 (pela editora Plon),

e que diga-se de passagem, não se resume a um diário de viagem.

Em 1994, Lévi-Strauss publica um belíssimo livro de fotos -- *Saudades do Brasil* -- em que trata suas fotografias com o mesmo desdém com que havia se referido às narrativas de viagem. Em entrevista a Antoine de Gaudemar, do *Libération*, em 1995, diz explicitamente: “Uma foto é um documento. Existem belas fotos, mas para mim trata-se de uma arte de fato menor”. Suas imagens mentais sobre o Brasil, matas (savanas) e florestas, podem ser recuperadas pelo odor do creosoto com que ele impregnava seus cadernos, mas essas sensações não voltam quando ele lança seu olhar sobre as fotos que tirou. As fotografias são para ele apenas indícios, de “seres, de paisagens e de acontecimentos”, que ele sabe que viu e conheceu. A fotografia é, no plano etnográfico, como uma espécie de reserva de documentos, ela permite conservar coisas que não se irá rever outra vez. “Os documentos fotográficos me provam sua existência, sem testemunhar a seu favor, nem torná-los sensíveis a mim” (Lévi-Strauss, 1994:9).

Meu objetivo aqui é entender as concepções de Lévi-Strauss a respeito das fotografias, a partir de sua própria concepção do que sejam as obras de arte. Vou procurar demonstrar que na perspectiva lévi-straussiana a fotografia só pode ser entendida quando associada ao diário de viagem e por oposição ao papel que ele reserva para a etnografia. Por outro lado, se a atividade que Lévi-Strauss privilegia -- a etnografia -- tende muito mais à razão do que à sensibilidade (embora também nesse caso não possa abrir mão dela), são suas próprias considerações sobre a arte e o desempenho do artista que devem ser levadas em consideração se voltarmos nossa atenção para o produto da sensibilidade de Lévi-Strauss, que pode ser devidamente avaliada quando nos debruçamos sobre as imagens de *Saudades do Brasil*.

É conhecido o apreço de Lévi-Strauss pelas diferentes formas de expressão artística. *O cru e o cozido*, primeiro volume das *Mitológicas*, evidencia as características comuns à música e ao mito, como linguagens que transcendem, cada uma a sua maneira, o nível da linguagem articulada, exigindo tal como esta, uma dimensão temporal para se manifestar, o que já não ocorre com a pintura (:24). Máquina de suprimir o tempo, a música nos permite, enquanto a escutamos, viver uma espécie

de imortalidade. Todo esse primeiro volume das Mitológicas segue a estrutura da apresentação de uma grande orquestra sinfônica, com abertura, apresentação dos temas e suas variações, sonatas e fugas.

São raras as publicações de Lévi-Strauss que não se detenham nas artes. *Tristes trópicos* ("Uma sociedade indígena e seu estilo"), *Antropologia Estrutural I* ("O desdobramento da representação nas artes da Ásia e da América" e "A serpente do corpo repleto de peixes") e II ("A arte em 1985"), os últimos capítulos daquele que seria o *Antropologia Estrutural III* e que Lévi-Strauss preferiu dar o título de *Le regard éloigné* (todos os capítulos da última parte, denominada "Contrainte et Liberté"), além das entrevistas com Charbonnier e de livros inteiramente dedicados às artes, como *A via das máscaras* e sua última publicação, *Olhar, escutar, ler*, todos são dedicados à análise da música, literatura e poesia.

Trata-se, portanto, de um intelectual cuja atenção voltou-se seguidamente para a esfera artística e que, como se sabe, era filho de um pintor, que fazia uso da fotografia para registrar detalhes a serem reproduzidos em seus quadros. Mas de onde vem sua resistência em valorizar aquilo que consegue realizar, ele próprio, através da escrita da luz? Por que tanto desdém com relação às suas fotografias?

Vejamos como este autor concebe a arte assim como o papel que ele atribui à atividade artística e aos artistas. Para Lévi-Strauss, "uma obra de arte é signo do objeto e não uma reprodução literal; manifesta algo que não estava imediatamente dado à percepção que temos do objeto e que é sua estrutura, porque a característica específica da linguagem da arte é que existe sempre uma homologia muito profunda entre a estrutura do significado e a estrutura do significante (...) ao significar o objeto [como fazem os surrealistas com objetos do cotidiano] o artista consegue elaborar uma estrutura de significação que mantém uma relação com a estrutura mesma do objeto" (Lévi-Strauss, 1968: 80). Mesmo um artista como Ingres, que dominava a técnica de produzir a ilusão de um fac-símile, conseguia evidenciar uma significação que vai muito além da percepção e que chega à própria estrutura do objeto da percepção. (:81). Nesse sentido, a obra de arte não é um simples documento, mesmo que este seja absolutamente original.

A arte é para Lévi-Strauss também uma linguagem; mas se temos na linguagem articulada um sistema de signos arbitrários, sem relação sensível com os objetos que se propõe a significar, a arte se diferencia da linguagem verbal exatamente por estabelecer esta relação sensível entre signo e objeto e esta é precisamente a sua função. A arte é, além disso, um guia, um meio de instrução, quase que de aprendizagem da realidade ambiente (:120). Daí também o fascínio de Lévi-Strauss tanto pelos quadros de natureza morta quanto pelos desenhos usados como ilustrações de livros de história natural do século XIX. Seus próprios livros trazem essas ilustrações de exemplares da fauna e da flora, como a violeta tricolor, *pensée sauvage* em francês, que ilustra o livro do mesmo nome, diferentes tipos de macacos, bicho-preguiça, lince, aves etc.

Essa possibilidade de aprendizagem através da arte que, para Lévi-Strauss, vem da possibilidade que ela abre de unir a sensação ao espírito, está presente, como ele mostra em *Olhar, escutar, ler*, nas artes figurativas que, através do *trompe l'oeil*, principalmente na natureza morta, não representa, mas reconstrói. E de forma seletiva, pois não reproduz nem tudo nem qualquer coisa do modelo. A arte supõe, nesse sentido, ao mesmo tempo um saber e uma reflexão. É exatamente isso que o encanta no trabalho de Anita Albus, artista que ilustra a capa de *Le regard éloigné*. Ao se referir ao trabalho desta artista, Lévi-Strauss diz que ela consegue “colocar a pintura a serviço do conhecimento e fazer com que a emoção estética tenha um efeito de coalescência, de unir partes separadas, união que a obra imediatamente consegue entre as propriedades sensíveis das coisas e suas propriedades inteligíveis” (1983: 338).

Mas seriam as fotos meros documentos, como ele mesmo diz?

Se não considerarmos seu livro *Saudades do Brasil*, são raríssimas as alusões de Lévi-Strauss à fotografia. No capítulo “A um jovem pintor” de *Le regard éloigné*, ele contesta a afirmação recorrente de que a fotografia teria decretado a morte da pintura naturalista (na verdade as afirmações mais recorrentes são de que a foto **libera** a pintura de sua tradição naturalista). Para ele a arte ainda deve ser compreendida, tal como o fazia Da Vinci, a partir de seu papel de selecionar e ordenar as informações do

mundo exterior, que nos chegam através dos sentidos. Mas é exatamente por omitir algumas informações e evidenciar outras, ou atenuá-las, que o pintor introduz nessa multiplicidade de estilos alguma coerência em que se pode reconhecer um estilo. É precisamente essa possibilidade, de escolha a partir de um modelo, que não está dada à fotografia e que a transforma, para Lévi-Strauss, em documento, ou em arte menor. O fotógrafo está sujeito às limitações físicas e mecânicas do aparelho, aos produtos químicos necessários para a revelação do filme. Suas possibilidades para escolher o objeto a ser fotografado, o ângulo e a luz lhe deixam com uma liberdade muito restrita se comparada àquela de que dispõe o pintor e que pode desfrutar do olho, da mão e do espírito.

Comparação pouco convincente e que soa como um eco à crítica que os pintores e críticos de meados do século passado faziam à fotografia. Lévi-Strauss parece não perceber que há estilos que podem ser reconhecidos em diferentes fotógrafos, há sim seleção, recortes e atribuição de significado, mesmo sem entrarmos nas possibilidades de manipulação e ordenação introduzidas recentemente pela informática.

Mas creio que é muito mais nas comparações que ele faz entre o impressionismo e o cubismo (*Le regard éloigné*) e nos seus comentários às fotos que aparecem em *Saudades do Brasil* que se pode entender esta relação paradoxal de menosprezo do grande fotógrafo que é Lévi-Strauss com a fotografia.

Para ele, seria ridículo tentar explicar o impressionismo pela física das cores ou pela invenção da fotografia; um dos problemas do impressionismo, que levou esses pintores a um impasse, foi o de achar que a pintura deveria ter como única ambição “apreender aquilo que os teóricos da época denominaram de fisionomia das coisas, ou seja, sua consideração subjetiva, por oposição a uma consideração objetiva que visaria captar sua natureza” (1983: 334). Se o impressionismo, nesse sentido, ficou aquém da natureza, para escapar desse impasse, o cubismo vai se situar além da natureza e de um modo diferente irá igualmente desequilibrá-la. Se o impressionismo buscava, com relação ao momento/instante, fixar o tempo suspenso, o cubismo irá desdobrar ou estender o tempo. Não há no cubismo visões

sucessivas do objeto, mas uma visão atemporal, que renuncia à perspectiva e situa o espectador em sua duração (:335). O que Lévi-Strauss admira é a humildade do artista diante da inesgotável riqueza do mundo e isso significa também a impossibilidade de apreendê-lo a partir de sua concretude ou realidade figurativa momentânea.

E a questão, note-se bem, não é o menosprezo pelo momento. A gravura japonesa -- *ukiyo-e* --, que tanto influenciou o impressionismo, e que Lévi-Strauss resgata como arte bem sucedida, definia o desenho como um conhecimento intelectual da natureza próprio àquilo que é fortuito e efêmero. A verdadeira arte pictórica, que Lévi-Strauss reconhece em um pintor desta escola como Utamaro, é a que consegue conceber através do espírito as imagens de coisas vivas a serem transferidas para o papel. (Le Regard Eloigné, 338).

A fotografia capta, por assim dizer, esta ordem tangível das coisas, isto é inegável. Para Lévi-Strauss caberia às artes ir muito além e manter entre o modelo, a matéria prima, as leis ou propriedades físicas ou químicas e o próprio artista um diálogo paciente, daí sim poder-se-ia obter uma obra que condensasse, de forma sensível, os termos de um pacto entre todas estas partes.

A fotografia, tal como um diário de viagem, atesta aquilo que foi e já não mais é. Registra, como o fez o fotógrafo Lévi-Strauss, um momento fugaz, uma bela índia carregando seu filho, a fumaça de um fogo que já se apagou há muito, paisagens urbanas hoje irreconhecíveis, momentos de uma viagem específica. É como diz Susan Sontag, simultaneamente uma pseudopresença e um signo de ausência (1986:25). Mas as fotografias nos ensinam “um novo código visual, transformam e ampliam nossas noções do que vale a pena olhar e do que pode ser observado. São uma gramática e, mais importante ainda, uma ética da visão” (:13). Nesse sentido a fotografia implica igualmente conhecimento. Lévi-Strauss sabe disso. Em *Tristes trópicos* ele diz “... só uma cena fugaz, um canto de paisagem, uma reflexão agarrada no ar permitem compreender e interpretar horizontes que de outro modo seriam estéreis”. (: 45-6).

A fotografia tem, além disso, uma relação dual com o tempo e o espaço.

Se um quadro a óleo é um espaço que nos remete a outro espaço, a fotografia nos remete também a um outro espaço, mas ela igualmente nos fala de um outro tempo. A fotografia não tem a irreversibilidade do mito ou da música, como assinala Lévi-Strauss. Ela está, nesse sentido, mais próxima da poesia. Depende do receptor que revive imagens e ritmos e convoca esse tempo flutuante que ela registrou e que regressa através da imagem. Mas regressa para lembrar-nos daquilo que já não mais é. Daí também o papel que Lévi-Strauss se atribui enquanto fotógrafo e etnógrafo: registrar aquilo que será inexoravelmente apagado pelo tempo. Em *Tristes trópicos* diz ele: “Dentro de algumas centenas de anos, neste mesmo lugar, outro viajante, tão desesperado quanto eu, pranteará o desaparecimento do que eu poderia ter visto e que me escapou. Vítima de uma dupla inaptidão, tudo o que percebo me fere e reprovo-me em permanência não olhar o suficiente” (: 40). Algo muito semelhante a sua opinião sobre as narrativas de viagem: “Então compreendo a paixão, a loucura, o equívoco das narrativas de viagem. Elas criam a ilusão daquilo que não existe mais e que ainda deveria existir, para escaparmos da experiência esmagadora de que 20 mil anos de história se passaram”. (: 39-40).

Se, para Lévi-Strauss, a fotografia e as narrativas de viagem se equivalem, no sentido de demonstrarem uma certa complacência com a percepção imediata das coisas, por serem ambas testemunhos de um tempo pretérito e irreversível, é a etnografia (ou a Antropologia) que o atrai. Segundo ele mesmo por uma afinidade entre as civilizações que ela estuda e seu próprio pensamento. Sua inteligência é semelhante às queimadas indígenas: “ela abrasa solos por vezes inesperados; fecunda-os talvez para extrair-lhes às pressas algumas colheitas, e deixa atrás de si um território devastado” (: 51). Para Lévi-Strauss, a ciência demonstra que “compreender consiste em reduzir um tipo de realidade a outro; que a realidade verdadeira nunca é a mais patente; e que a natureza do verdadeiro já transparece no zelo em que este emprega em se ocultar. Em todos os casos (Lévi-Strauss refere-se ao marxismo, à geologia e à psicanálise) coloca-se o mesmo problema, que é o da relação entre o sensível e o racional, e o objetivo pretendido é o mesmo: uma espécie

de super-racionalismo, visando a integrar o primeiro ao segundo sem nada sacrificar de suas propriedades”. (1955: 55).

Se esse é o grande mérito da ciência, o que Lévi-Strauss privilegia na arte é a possibilidade que ela oferece à passagem da natureza (do objeto) à cultura (à representação plástica do objeto). O objeto artístico é um signo quando consegue exprimir características fundamentais tanto ao signo quanto ao objeto, que nele ficavam dissimuladas. Essas propriedades do objeto, evidenciadas pela obra do artista, são para Lévi-Strauss, também comuns à estrutura e ao modo de funcionamento do espírito humano. Assim, a arte é arte quando ela traduz a estrutura comum ao espírito e à coisa.

Como mostra Simonis (1968:313), essa é exatamente a atividade proposta pelo estruturalismo. Para este intérprete da metodologia proposta por Lévi-Strauss, trata-se de fazer do estruturalismo uma ciência e passar da arte à ciência. Seu desejo é dizer cientificamente aquilo que é percebido esteticamente na arte. (: 317-18). Entram também aqui em jogo as considerações de Lévi-Strauss sobre o “modelo reduzido”, que é, para ele, uma obra prima, um dos elementos do prazer estético que a arte tem a oferecer. E isso porque o modelo reduzido (e tudo o que é produto da atividade artística, na qual estética e inteligibilidade se interligam) oferece a possibilidade de conhecimento da coisa no seu todo, exatamente o inverso de nossas operações intelectuais – para conhecer é através das partes que procuramos chegar ao todo.

Se a pintura consegue abstrair o real e representá-lo a partir daquilo que o pintor julga essencial, o mesmo não sucede com a fotografia, na qual o real se imprime e deixa suas marcas. Nesse momento em que o filme sensível capta a luz que emana do objeto e o imprime na película, o homem não intervém; e é só nesse sentido que Barthes vê na fotografia uma “mensagem sem código”. É esse mesmo real, também momentâneo e fugaz, mas com toda a sua realidade referencial, que é transposto para os diários de viagem.

É por essas razões que, a meu ver, o Lévi-Strauss etnólogo não chega a perceber a grandeza de suas fotos, a sensibilidade que elas denotam e que nos levam a conhecer e pensar. Diferentemente de Malinowski, que faz um uso crescente da fotografia em suas obras, e que dá ao elemento

pictórico um papel que complementa (mais do que ilustra) o texto verbal (Samain, 1995), Lévi-Strauss raramente se utiliza da fotografia e quando o faz é a partir de uma visão muito mais estética do que etnográfica.

Talvez devamos tratar o Lévi-Strauss fotógrafo tal como ele trata os artistas. Nas suas entrevistas com Charbonnier, ele mesmo diz que, com relação aos artistas, o importante é aquilo que eles fazem e não o que pensam. (1968: 101). Ele mais uma vez está certo.

Bibliografia

LÉVI-STRAUSS, C.

1955 *Tristes tropiques*, Paris, Plon.

1964 *Le cru et le cuit*, Paris, Plon.

1967a "O Desdobramento da representação nas artes da Ásia e da América", in *Antropologia estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 279-305.

1967b "A serpente de corpo repleto de peixes", in *Antropologia estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 305-09.

1968 *Entrevistas com Georges Charbonnier*, México, Siglo XXI Editores.

1976 "A arte em 1985", in *Antropologia estrutural II*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

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

1983 *Le regard éloigné*, Paris, Plon.

1994 *Saudades do Brasil*, Paris, Plon.

1997 *Olhar, escutar, ler*, São Paulo, Cia. das Letras.

PAZ, O.

1993 *Claude Lévi-Strauss ou o novo festim de Esopo*, São Paulo, Editora Perspectiva.

SAMAIN, E.

- 1995 “‘Ver’ e ‘dizer’ na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia”, *Horizontes Antropológicos*, n.2.

SIMONIS, Y.

- 1968 *Claude Lévi-Strauss ou la “Passion de L’Inceste*, Paris, Éditions Aubier Montaigne.

SONTAG, S.

- 1986 *Ensaio sobre fotografia*, Lisboa, Dom Quixote.

ABSTRACT: A comparison can possibly be made between Lévi-Strauss' conceptions of photography and his anguish regarding travel narratives. I intend to show that this association can only be understood in light of Lévi-Strauss' reflections concerning works of art and the role which he reserves for ethnography. On the other hand, one must have in mind his own considerations regarding the artist in order to evaluate Lévi-Strauss the photographer and the highly sensitive images which he registered during his travels in Brazil.

KEY WORDS: Lévi-Strauss, photography, art.

Recebido em setembro de 1999.

O sentir das estruturas e as estruturas do sentir: a poesia que lévistrouxe¹

Vagner Gonçalves da Silva

Professor do Departamento de Antropologia - USP

RESUMO: O ensaio analisa o papel da arte na abordagem de Lévi-Strauss da cultura, enfatizando o modo pelo qual um determinado tipo de expressão artística, a poesia, poderia ser colocada no conjunto das preocupações estruturalistas em antropologia.

PALAVRAS-CHAVES: estruturalismo, lingüística, literatura, cultura, arte, poesia.

Apresentam-nos a linguagem dos primeiros homens como línguas de geômetras e verificamos que são línguas de poetas (...) Não se começou raciocinando, mas sentindo.

(Rousseau, 1973)



Introdução

Pode parecer paradoxal afirmar que o homem que mais fez para transformar a antropologia numa ciência dedicada à busca de leis lógicas, racionais e universais, tenha tido igualmente uma grande sensibilidade para o universo da produção artística, suposto reino da subjetividade – império das emoções. Para dissipar esse paradoxo bastaria,

entretanto, *Olhar, escutar, ler* o mais recente livro de Lévi-Strauss sobre alguns dos principais artistas e intelectuais franceses dos últimos séculos. Neste livro, a dimensão estética da cultura (pintura, música, literatura, mitologia, arte primitiva etc.) ocupa o primeiro plano numa harmonia impecável com a teoria e método do estruturalismo que consagraram Lévi-Strauss ao longo de sua vigorosa carreira como etnólogo.

Mas desconfiem das evidências fáceis assim como dos modelos que exageram em querer parecer com a realidade. (Eles, os modelos, escondem muito bem suas estruturas). Se Lévi-Strauss escolheu neste livro a arte de sua própria sociedade foi porque, parece-me, quis também produzir mais um exemplo original das suas famosas inversões simetricamente opostas para demonstrar e aprofundar concepções elaboradas em seus inúmeros textos de análise estrutural sobre o material etnográfico das sociedades ameríndias. E nesses textos o gosto do antropólogo pelo artístico sempre esteve presente ainda que por vezes submerso ou apenas indicando caminhos possíveis nem sempre percorridos.

Este ensaio tem como objetivo indicar algumas aproximações de Lévi-Strauss com a arte, interpretando-as como formas deste autor analisar a natureza das mediações estabelecidas pela cultura entre o sensível e o inteligível e incorporar na organização de alguns dos seus livros uma sensibilidade especial e um interesse pessoal nesse campo. Pretendo também sugerir como um determinado tipo de expressão artística, a poesia, poderia ser colocado no conjunto das preocupações estruturalistas em antropologia.

O pôr do sol

Arte e antropologia se cruzam na biografia e bibliografia de Lévi-Strauss. Nascido na Bélgica (1908) e educado em Paris, provém de uma família de artistas: o pai e dois tios paternos foram pintores, o bisavô violinista. Ele próprio, fascinado pela música, tomou lições de violino na infância (época em que começou a compor uma ópera) e alimentou o sonho, logo abandonado, de ser compositor e regente.

Tendo optado por uma formação em Direito com licenciatura em Filosofia,

a Etnologia surgiu em sua vida através de um convite para lecionar na Universidade de São Paulo em 1934, o que lhe permitiu conhecer as sociedades indígenas do Brasil central. Em 1939 regressou à França mas, devido à eclosão da Segunda Guerra Mundial e à perseguição nazista aos judeus, emigrou para os Estados Unidos, aceitando a proteção oferecida por este país aos intelectuais e artistas europeus perseguidos. Em Nova York entrou em contato com alguns dos mais importantes membros da geração de surrealistas europeus que naquela cidade também se refugiaram, como André Breton e Max Ernst. Nesse período também conheceu e tornou-se amigo do lingüista Roman Jakobson, compartilhando com este muitos pressupostos estruturalistas e com quem escreveu uma análise do poema *Os gatos* de Baudelaire, publicada em 1962.

O interesse de Lévi-Strauss pela literatura confunde-se com o desejo que acalentou, durante muito tempo, de ser escritor. Entretanto, tal como ocorrera com a ópera que começou a compor na infância, o romance que iniciou nos anos 50 não passou das páginas iniciais. Dessa incursão pela ficção literária, como disse o próprio Lévi-Strauss, haveria de restar apenas dois resíduos: o título original do romance nunca escrito, *Tristes trópicos*, que acabou por nomear seu livro de memórias de viagem pelo Brasil, e uma descrição da paisagem dos trópicos que, sendo formulada inicialmente para compor o romance, permaneceu como um capítulo, incluído nessas memórias com o título *O pôr do sol*². Pena que o romanista não se tenha feito: é inegável o brilho desse crepúsculo vislumbrado pela fenda de uma sensibilidade muito especial que o “resíduo” aponta e ilumina no horizonte.

O sensível e o inteligível

O gosto apurado de Lévi-Strauss pela dimensão estética não o fez um artista propriamente dito. Mas certamente forneceu-lhe uma ferramenta eficaz na formulação da teoria estrutural que caracterizou sua obra antropológica, principalmente quando se considera que alguns dos temas centrais desta obra referem-se às relações estabelecidas pela cultura entre o sensível

e o inteligível, entre o inato, gerenciado pela natureza, e o adquirido pela plasticidade do pensamento.

Vejamos como esses temas aparecem em alguns trabalhos de Lévi-Strauss sem pretender com isso discutir estas obras em si mesmas.

Lévi-Strauss aplicou a teoria estrutural em antropologia concentrando-se sobretudo em “regiões” da cultura nas quais certos fenômenos se apresentavam mais acessíveis à sua demonstração. Essas “regiões”, ou “ilhas de organização”, poderiam ser agrupadas em três domínios, como o faz Edmund Leach (1970:11): parentesco, classificações primitivas (ou lógica simbólica) e mitologia. A “arte” como objeto do interesse científico banha mais freqüentemente as praias dos dois últimos domínios ou “arquipélagos”. Não é sem razão que o livro *Antropologia estrutural*, manifesto do estruturalismo lançado por Lévi-Strauss em 1958 (reunindo artigos escritos entre 1944 e 1956), contém uma parte dedicada à “Arte” ao lado de outras como “Linguagem e Parentesco”, “Magia e Religião” etc.

É na introdução escrita por Lévi-Strauss para uma edição dos trabalhos reunidos de Marcel Mauss, *Sociologia e Antropologia*, publicada em 1950, que temos um bom ponto de partida para pensarmos a forma pela qual Lévi-Strauss elaborou suas primeiras idéias no campo da arte ou pela qual estas “se pensaram” através da obra de Lévi-Strauss³.

Ao tratar das classificações primitivas (abordadas por Mauss e Durkheim em função de fenômenos como o totemismo e a magia), Lévi-Strauss buscou entendê-las como produto e produtor do pensamento humano que “quando pensa sobre ele mesmo, pensa sempre num objeto” (Lévi-Strauss, 1974:32).

Assim para entender como o pensamento se pensa através do real, afirma-se que a significação resulta do caráter relacional do pensamento e como tal deve ter surgido de um só golpe. A significação é uma relação entre termos, entre significantes e significados. Dessa forma, o universo não poderia ter se tornado significativo paulatinamente. O conjunto dos significantes e o dos significados se constituíram de modo simultâneo e solidário. O “*Universo significou muito antes de que se começasse a saber o que ele significava. (...) ele significou, desde o começo, uma totalidade do que a humanidade podia esperar conhecer a respeito dele*”. (Lévi-Strauss, 1974:33).

A adequação entre significantes e significados, em termos das “melhores” relações a serem estabelecidas entre uns e outros, deu-se aos poucos. O pensamento científico, por exemplo, revela apenas uma adequação mais satisfatória sob certas circunstâncias ao pensamento mágico, mas a natureza do processo que os engendra é a mesma. Entretanto, há uma inadequação irreduzível entre significantes e significados, pois, para compreender o mundo, o homem enfrenta sempre um “superabundância de significante em relação aos significados sobre os quais ela pode aplicar-se” (:34). No limite, existe sempre um excedente de significação e o “progresso do espírito humano [...] só pode e só poderá sempre consistir em retificar fendas, proceder a reagrupamentos, definir pertinências e descobrir recursos novos, no seio de uma totalidade fechada e complementar de si mesmo” (:33).

O conceito de mana (força mágica presente em seres animados e inanimados), analisado por Mauss, seria para Lévi-Strauss uma evidência da natureza relacional do pensamento simbólico, e é exatamente na discussão que faz da relação entre percepção e intelecção do mundo que a arte desempenha um papel fundamental. A produção artística submete-se as mesmas propriedades da linguagem:

“Acreditamos que as noções tipo mana, (...) representam precisamente este significante flutuante, que é a servidão de todo pensamento acabado (**mas também garantia de toda arte, de toda poesia, de toda invenção mítica e estética**) (...). Em outros termos, e inspirados no preceito de Mauss de que todos os fenômenos sociais podem ser assimilados à linguagem, vemos no mana (...) e em outras noções do mesmo tipo, a expressão consciente de uma função semântica, cujo papel é o de permitir que o pensamento simbólico se exerça apesar da contradição que lhe é própria” .(Lévi-Strauss, 1974:34, grifo meu)

Totemismo e pensamento selvagem

Em dois livros posteriores, *Totemismo hoje* e *Pensamento selvagem* (ambos de 1962), Lévi-Strauss retomou estas idéias aprofundando-as.

No primeiro deles considerou o totemismo (a relação dos homens com as espécies vegetais e animais) como uma decorrência da ação do pensamento simultaneamente sobre a ordem do social e do natural pois, como afirma, “o advento da cultura coincide, com o nascimento do intelecto” (Lévi-Strauss, 1976b:181). Mas, se entendo bem o que isto significa nas afirmações de Lévi-Strauss, a passagem da natureza para a cultura não coloca uma oposição entre o emotivo e o intelectual. Estas dimensões não se distinguem num primeiro momento. Aqui Lévi-Strauss retoma os argumentos de Rousseau. Para o autor do *Ensaio sobre a origem das línguas* não foram as necessidades físicas (fome ou sede) que levaram os homens à sociedade. As necessidades podem ter “ditado os primeiros gestos”, mas foram as paixões (amor, ódio, piedade) que “arrancaram as primeiras vozes” através das quais os homens se reconhecem uns nos outros:

“Apresentam-nos a linguagem dos primeiros homens como línguas de geômetras e verificamos que são línguas de poetas (...). Não se começou raciocinando, mas sentindo”. (Rousseau, 1973: 169)

Mas se as paixões levaram os homens a falar, Rousseau deduz que as primeiras expressões teriam sido em forma de tropos, uma linguagem figurada que antecipou e anunciou o sentido próprio. As primeiras histórias foram em versos pois a poesia veio antes da prosa como as paixões vieram antes da razão (1973:192). Parecem bem audíveis os ecos deste raciocínio quando Lévi-Strauss vê no mana um símbolo em estado puro, ou um termo de valor simbólico zero, pois o pensamento acabado é o resultado do esforço da linguagem, o sentido próprio, limitado, discreto *versus* a figura aberta dos tropos.

No *Pensamento selvagem*, Lévi-Strauss explorou exaustivamente as possibilidades de interpretar a lógica das classificações primitivas anunciadas no *Totemismo hoje*. Não caberia aqui retomar a longa e complexa argumentação presente neste livro (com sua “agradável dose de contorcionismo cerebral”, como lembrou Leach, 1970:84), mas apenas dizer que na tentativa de explicar os mecanismos universais intelectivos presentes na mente humana novamente o autor se depara com as propriedades sensíveis

a partir das quais esse mecanismo se constrói e se expressa. É sintomático, portanto, que neste livro a arte tenha ocupado uma posição heurística de grande valor pois é ela quem faz a intermediação entre a ordem da estrutura e a do acontecimento. Isto é, permite ao pensamento construir uma imagem metafórica do objeto que visa a “reproduzi-lo” e não propriamente a “produzi-lo” (tal como faria a construção científica do objeto que trabalha na escala do real ainda que metonimicamente). Nesse sentido, a definição de Lévi-Strauss do processo do *bricolage* (deslocamento de termos de um sistema classificatório para outro construindo significados diversos em função dos novos arranjos obtidos) engloba uma dimensão artística que lhe é inerente. Aqui, sem dúvida, a influência dos surrealistas com os quais Lévi-Strauss conviveu dá seus primeiros frutos como ele próprio admitiria em *De perto e de longe*:

“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*. Max Ernst construiu mitos particulares por meio de imagens tomadas de empréstimo a uma outra cultura (...) Em *Mitológicas*, eu também recortei uma imagem mítica e recompus seus fragmentos para fazer com que deles brotasse mais sentido”. (Lévi-Strauss, 1990:50)

Vejamos, então, o modo pelo qual a arte marcou as pegadas deixadas por Lévi-Strauss no “terceiro arquipélago” mais conhecido de sua produção intelectual: o da mitologia.

Mito e música

Os motivos que levam os mitos a serem simultaneamente sistemas de relações abstratas e objetos de contemplação estética decorrem das relações simétricas e inversas existentes entre os primeiros e as obras de arte. Como se lê em *O Pensamento selvagem*:

“[Na obra de arte] parte-se de um conjunto formado por um ou vários objetos e por um ou por vários acontecimentos, ao qual a criação estética

confere um caráter de totalidade, pondo em evidência uma estrutura comum. O mito segue o mesmo percurso, mas noutro sentido: utiliza uma estrutura para produzir um objeto absoluto que ofereça o aspecto de um conjunto de acontecimentos (já que todo mito conta uma estória)". (1976a: 47)

Em "A estrutura dos mitos" (artigo de 1955 e incluso na coletânea *Antropologia estrutural*) essas comparações vão ganhando força com a homologia explorada entre o mito e uma modalidade específica de arte: a música. Esta comparação serviu primeiramente para ilustrar o procedimento de análise estrutural que prescreve a leitura dos mitos através dos mitemas (unidades de significado), os quais se articulam no interior dos mitos em cadeias paradigmáticas e sintagmáticas, tal como as notas (invariantes) são agrupadas na partitura e executadas simultaneamente (ou não) pelos vários instrumentistas que compõem a orquestra (Lévi-Strauss, 1970:231).

Mas foi sobretudo com as *Mitológicas* (inicialmente na série de quatro volumes publicados entre 1964 e 1971) que Lévi-Strauss levou adiante a homologia entre mito e música tanto no plano da organização dos textos quanto em relação à natureza dos objetos analisados. *O cru e o cozido*, o primeiro volume das *Mitológicas*, teve seus capítulos organizados de modo a sugerir ao leitor os vários movimentos musicais executados por uma orquestra. A *overture* com a qual o livro se inicia é seguida por sonatas, fugas, tocatas, sinfonia etc. Do mesmo modo o capítulo final de *O homem nu* (o último livro deste núcleo inicial das *Mitológicas*) é chamado de *finale*.

A percepção das conexões entre mito e música foi tão inspiradora para Lévi-Strauss que este atribuiu a Richard Wagner o título de "pai irrecusável" da análise estrutural dos mitos⁴. Na abertura de *O cru e o cozido*, vemos uma dessas sessões de idolatria reveladora do quanto a noção dos mitemas em Lévi-Strauss também é devedora dos *leitmotiv* wagnerianos.

E ainda que a música não fosse utilizada como um objeto "bom para pensar" as relações lógicas do pensamento humano, para Lévi-Strauss, bastava ouvi-la para que seu pensamento a ela se enredasse:

"Consciente ou inconsciente, o artista busca esse estado de graça. Minha relação com a música é da mesma ordem: penso melhor quando a

ouço. Uma relação de contraponto estabelece-se entre a articulação do discurso musical e o fio da minha reflexão. Oram andam juntos, ora separam-se, e finalmente se encontram. Quantas vezes não percebi -- mas só depois -- que, escutando uma obra, eu deixava de ouvi-la enquanto uma idéia nascia! Após essa separação temporária que o torna autônomo, meu pensamento engrena-se novamente na obra, como se o discurso mental, por um momento, tivesse se revezado com o discurso musical, mas permanecendo em cumplicidade com ele". (Lévi-Strauss, 1990:229)

A música e a mitologia aparecem na obra de Lévi-Strauss como um desdobramento no campo da antropologia dos pressupostos estabelecidos pela lingüística estrutural sobre a relação entre som e significado. Como afirmou Saussure, "*o signo lingüístico une não uma coisa e um nome, mas um conceito e uma imagem acústica*". E as imagens acústicas só adquirem sentido quando colocadas em relação umas com as outras e com as coisas as quais se unem. Os mitos, como a música, formam sistemas cuja inteligibilidade deve ser buscada na relação estabelecida entre seus termos, suas unidades de significação. Ouvir uma música é ouvir a si mesmo. E o mesmo vale para quem conta um mito.

O poético

Lévi-Strauss, além de aproximar o mito da música também o aproximou de outra forma de expressão artística elaborada a partir da linguagem (da relação entre som e significado): a poesia. Embora essa aproximação não tenha sido tão freqüente ou sistematizada como no caso da música, ela é reveladora do interesse constante de Lévi-Strauss pela literatura em geral.

Em *A estrutura dos mitos* essa aproximação foi indicada nos seguintes termos:

"O lugar do mito, na escala dos modos de expressão lingüística, é oposto ao da poesia (...) A poesia é uma forma de linguagem sumamente difícil de ser traduzida para uma língua estrangeira, e qualquer tradução acarreta múltiplas deformações. Ao contrário o valor do mito como mito persiste, a despeito de qualquer tradução (...) O mito é linguagem; mas uma linguagem que tem lugar em um nível muito elevado, e onde o

sentido chega, se é lícito dizer, a *decolar* do fundamento lingüístico sobre o qual começou rolando”. (Lévi-Strauss, 1970: 230)

Na entrevista concedida por Lévi-Strauss a Georges Charbonnier, *Arte, linguagem, etnologia*, as idéias do antropólogo sobre a poesia se tornaram mais claras. O poeta, por exemplo, estaria para a linguagem assim como o pintor para o objeto:

“A linguagem se torna sua [do poeta] matéria prima, e esta que se propõe significar -- não exatamente as idéias ou conceitos que possamos tentar transmitir pelo discurso, mas esses enormes objetos lingüísticos que constituem conjuntos ou pedaços de discurso”. (Lévi-Strauss *apud* Charbonnier, 1989: 98)

A poesia seria então uma espécie de “metalinguagem”, ficando entre a “integração lingüística” e a “desintegração semântica”:

“Poeta assemelha-se ao químico tentando fazer a síntese das grandes moléculas; trata-se de criar enormes seres lingüísticos, objetos compactos, cujos materiais já são de natureza lingüística: uma espécie de meta-linguagem” (Lévi-Strauss *apud* Charbonnier, 1990: 115)

Aqui novamente voltamos à nascente que origina os vários afluentes que banham simultaneamente essas “ilhas de organização” enfocadas pela análise estrutural: a relação entre o significante e o significado, o contínuo e o discreto, o sensível e o intelectual, a paixão e a razão, a natureza e a cultura. E a análise da poesia parece-me um tema muito propício para sondar o fluxo dessas águas como, aliás, foi acentuado pela própria crítica literária de inspiração estruturalista.

A poética tal como a pensava Roman Jakobson deveria ser “*antes de tudo a investigação da estrutura dos signos, isto é, os signos semióticos e, em um sentido mais estrito os lingüísticos da obra de arte*” (1992: 103).

A mensagem verbal teria assim inúmeras funções hierarquizadas de acordo com o seu uso. A estrutura verbal, nesse caso, dependeria da função predominante. Na função poética haveria uma “*concentração dentro da mensagem verbal da mensagem verbal em si mesma*” (Waugh *apud*, 1992:196).

Mas que tipo de concentração a função poética realizaria?

Inicialmente é preciso considerar que toda linguagem se estrutura a partir de dois níveis: o fônico e o semântico (significante e significado como aponta Saussure).

Como se sabe, a poesia, em oposição à prosa -- enquanto gêneros da arte literária --, constituiu-se originariamente relacionando sua face fônica ao nível semântico. Alguns desses recursos fônicos são bem conhecidos: o *ritmo* que marca simetricamente ou não as sílabas poéticas nos versos em termos dos contrastes obtidos pela alternância entre sílabas de som forte e fraco, ou entre as que são formadas por vogais longas e breves. O *metro* que mensura o verso em termos das quantidade de sílabas poéticas neles existentes. A *rima* que enfatiza uma semelhança de som entre as sílabas poéticas que se encontram em posições homólogas em versos diferentes. Além destes recursos, o aspecto sonoro do poema aparece em processos como: *aliteração* (repetição da mesma consoante ao longo do poema), *assonância* (repetição da mesma vogal), *anáfora* (repetição de palavras), entre outros (Goldstein, 1994).

No nível semântico, a poesia busca sua significação a partir da ênfase nas figuras de linguagem que de certo modo concentram a força de sua expressão artística ou, para utilizar os conceitos de Jakobson, da eficácia de sua *função poética* em contraste com a função referencial (denotativa ou cognoscitiva) da “língua comum”. Nesse nível são recorrentes, por exemplo, as inúmeras figuras como *similaridade* (comparação, metáfora, alegoria, sinestesia), *contigüidade* (metonímia, sinédoque) e *oposição* (antítese, ironia, paradoxo) (idem, ibidem).

Entretanto, como lembrou Jean Cohen, retomando Saussure:

“Todos os sistemas de versificação baseiam-se em normas convencionais cuja característica comum é lançar mão só das unidades não-significantes da língua. Para considerar apenas o verso regular francês ele baseia-se no metro e na rima, ou seja, na sílaba e no fonema. Ora sílaba e fonema são unidades menores que a palavra ou monema, isto é, que a unidade mínima de significação. Que uma mensagem comporte tal ou tal número de sílabas, isso não muda sua significação, do mesmo modo que o sentido de uma palavra não se altera quando rima ou deixa

de rimar com outra. Por conseguinte metro e rima não parecem caracteres lingüísticos pertinentes. Apresentam-se como uma super-estrutura, que modifica apenas a substância sonora, sem influência funcional sobre o significado (...) A linguagem versificada identifica-se então à soma: prosa + música. A música soma-se à prosa sem modificar nada de sua estrutura” (1974: 28)

Cohen estende a comparação feita por Saussure entre a linguagem e o jogo de xadrez. A versificação funcionaria como as peças esculpidas de um tabuleiro que em nada alteraria as regras do jogo. Além disso a “música” que a sonoridade da poesia permite é realmente muito pobre em relação à música: “frágil música se comparada à verdadeira, Baudelaire e Wagner” nas palavras de Henri Bremond.

Considerando que os recursos fônicos da poesia são definidos em relação ao significado, qual o significado de se jogar com fonemas (ou sílabas tônicas), isto é, com unidades não significantes da língua? Mesmo no caso dos versos brancos (sem rimas) ou dos versos modernistas (de ritmos assimétricos) verifica-se a presença do nível fônico como um elemento inerente à produção da arte poética.

Comparando o mito com a poesia, Lévi-Strauss lembrou a dificuldade de tradução da segunda como decorrência de uma particularidade desse tipo de arte. Para Cohen esta dificuldade resulta do fato de que a linguagem não é a roupa do pensamento mas o próprio pensamento: quanto mais exato ou científico for o pensamento mais este pode ser traduzido, e quanto mais abstrato, mais prejudicada fica sua tradução (Cohen, 1974:32). Isto porque a linguagem, embora seja conteúdo e expressão, estaria mais próxima do conteúdo no pensamento científico e mais próxima da expressão no pensamento abstrato ou nas artes. Para Cohen a intradutibilidade do poema resulta do fato de que este trabalha com a “forma do sentido”. Na prosa (como na prosa coloquial ou científica) isto não ocorreria pois se estaria apenas no campo da preeminência do sentido (:33). Portanto, a arte interfere como um domínio explícito na busca de sentido: “A linguagem natural é a prosa, a poesia é linguagem de arte”. A poesia é um desvio da linguagem:

“A poesia não é prosa *mais* alguma coisa. É antiprosa. Neste aspecto ela aparece como totalmente negativa, como uma forma de patologia da linguagem. Mas esta primeira fase implica uma segunda, que é positiva. A poesia destrói a linguagem corrente para reconstruí-la num plano superior. À desestruturação operada pela figura sucede uma reestruturação de outra ordem”. (Cohen, 1974: 45).

Assim, a poesia surge como uma “estrutura fono-semântica”, uma “antifrase”, na qual o poeta busca embaralhar os planos fônicos e semânticos, o som e o sentido, buscando sondar, inverter, enfraquecer ou fortalecer as estruturas do discurso (:47 e 63). Entre informar e comover, entre a conotação e a denotação, a poesia fica com a segunda porque busca construir uma “imagem afetiva” do objeto, expressar estados da alma de quem experimenta sensitivamente o mundo exterior. Mas sentir é aproximar a consciência de um ser sobre si mesmo através das coisas:

“Trata-se portanto de uma modalidade da consciência das coisas, uma maneira original e específica de apreender o mundo. Logo a emoção poética não acrescenta de fora à imagem do objeto: é imanente à imagem e constitui o que se pode chamar “imagem afetiva” do objeto”. (:166).

Acredito que aqui estamos muito próximos do que Rousseau definiu como a capacidade do homem de solidarizar-se em face do outro e do mundo. Vontade de exprimir uma sensibilidade que fazia da coisa não a coisa em si mesma, mas uma idéia subjetivamente orientada que se exteriorizava como forma de estabelecer vínculos emotivos que são também sociais. Humanizar-se é construir um sentido não do que é um “eu” mas do que é um “ele” e reciprocamente saudar em “vós” o que em “nós” habita. E isso parece ter sido a função primeira da linguagem.

Assim, se no esquema de Cohen, denotação e conotação aparecem como códigos antagônicos que não podem produzir-se ao mesmo tempo, a tensão existente entre eles faz da função poética uma expressão de arte privilegiada, pois através das figuras do código denotativo, próprias da poesia, busca-se “*forçar a alma a sentir aquilo que geralmente ela se limita a pensar*” (:179). Por isso, “*a frase poética é ao mesmo tempo*

morte e ressurreição da linguagem” (:180). Ou, como disse Mallarmé: “*não é com idéias que se fazem versos mas com palavras*”. Mas aqui a palavra se despe momentaneamente das idéias para criar um diapasão entre forma e conteúdo, som e sentido. Lapidar a palavra para torná-la propícia a novos conteúdos, a surpresa de descobrir em suas lascas motivações encobertas.

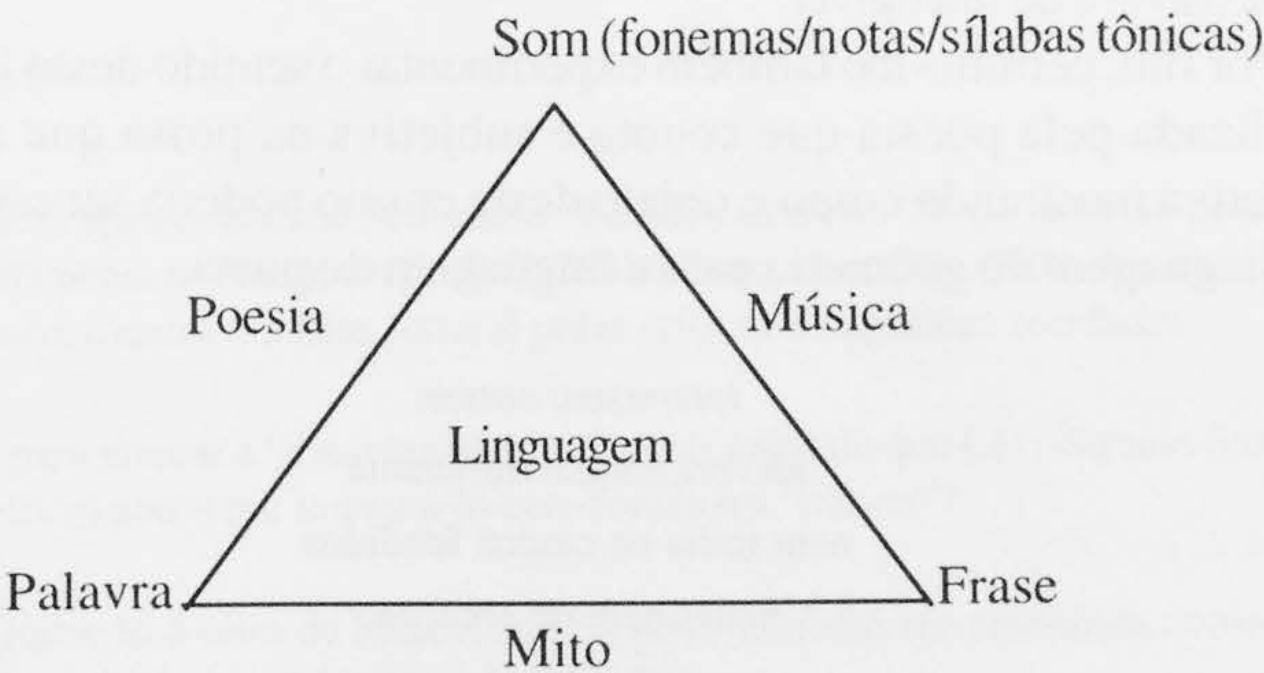
Versos finais

As observações de Lévi-Strauss sobre o universo das artes, das quais mostrei aqui apenas uma ínfima parte, não diferem muito do tratamento que este autor dispensou aos demais campos sobre os quais se debruçou em suas diversas obras. As relações percebidas entre mito e música, por exemplo, derivam da recorrente homologia que estabeleceu entre os fenômenos sociais e a linguagem: os homens trocam entre si signos (palavras) para formarem a língua assim como trocam mulheres para formarem o parentesco e objetos para formarem a economia.

A arte também é linguagem, ou se expressa através dela. Entretanto, dependendo da modalidade de expressão artística (isto é, do objeto original sobre o qual a arte se pensa: cores, sons, palavras), há ênfases diferentes devido à própria natureza dos objetos sensíveis e de sua estrutura própria de significação⁵. Comparando a relação entre música, mito e poesia com o sistema lingüístico, pode-se dizer que na música o sistema das notas musicais “salta” diretamente para a frase (melódica) pulando o “nível” da palavra. O mito, entendido como objeto da emoção estética e do exercício intelectual, encontra um sistema lingüístico elaborado, portanto parte diretamente da palavra e da frase para construir seus significados através das unidades mínimas, os mitemas. A poesia, por sua vez, tal qual o mito, encontra o sistema lingüístico pronto, mas seu objeto não é tratar unidades de sentidos e sim mergulhar na própria construção da língua sem desprezar o nível fônico das palavras, fonte dos significantes.

Em termos gráficos:

LINGUAGEM	Frase	Palavra	Fonema
MÚSICA	Frase (Melódica)	-----	Nota (sonemas e tonemas)
MITO	Frase	Palavra	-----
POESIA	Frase	Palavra	Sílabas tônicas



Assim, se o elemento sonoro predomina na música e o significado no mito, na poesia existe uma intermediação entre um domínio e outro, como ao se buscar associações de sons e significados entre palavras de valor semântico já estabelecido fosse possível colocar em suspeição a função conotativa da língua ou traficar com versos a superabundância

de significantes disponíveis nos celeiros de significados da cultura.

A poesia implode a relação entre significante (som) e significado não para aboli-la mas para mostrar o caráter arbitrário, discreto, finito do pensamento diante das inúmeras possibilidades de sentir o mundo.

A função poética nos aproximaria assim tanto da interpretação de Rousseau para o surgimento das línguas como da de Lévi-Strauss ao indicar o superávit de significantes em relação aos significados na sua introdução à obra de Marcel Mauss. Se algumas noções como *mana* possuem *valor simbólico zero* pois são símbolos em estado puro cuja função é permitir que o “*pensamento simbólico se exerça apesar da contradição que lhe é própria*” (Lévi-Strauss, 1974:35), o poeta tende a tratar todas as palavras como capazes de realizar esse artifício. As palavras são seus “*manas*” e o seu ofício é sondar as fendas do pensamento ou, dito de outra forma, construir através delas pontes que permitam atravessar o fosso que separa a ordem do sensível e do inteligível.

Por fim, permito-me também experimentar o sentido dessa implosão realizada pela poesia que conota e subjetiva na prosa que denota e objetiva mostrando como o objeto deste ensaio poderia ser convertido da linguagem do geômetra para a linguagem do poeta:

totemismo ontem:
não era animal ruminante
nem tinha os cascos fendidos
nem totem do coração
nem totem da mente
assim próximos se distinguiam
homem serpente gavião

hoje,
totêmico ainda

escarifico sua pele
sem a crueza dos artefatos líticos
de ranhuras expondo
a carne abstrata das aves
pintadas
nas rochas dos abrigos
versão *up to date*
desses impulsos que não passam
graxa nas unhas
cheiro de peixe na mão
metalurgia que nos forja
por dentro:
lua firmamento razão

Notas

- 1 Trabalho apresentado no Seminário “Lévi-Strauss e os 90” promovido pelo Departamento de Antropologia, FFLCH-USP, em 26 e 27/11/1998. Agradeço aos participantes e a Rita Amaral pelas críticas e sugestões recebidas.
- 2 Seria para marcar a “natureza residual” deste capítulo que Lévi-Strauss (ou seu editor) optou por imprimi-lo com fontes em “itálico”?
- 3 A introdução à obra de Marcel Mauss pode também ser entendida como uma introdução à própria obra de Lévi-Strauss.
- 4 Na verdade o estruturalismo segundo Lévi-Strauss é filho de vários pais: Rousseau, Mauss, Boas etc.
- 5 Esta é uma das teses centrais de *Olhar, escutar, ler* (Lévi-Strauss, 1997).

Bibliografia

AZEVEDO FILHO, L. A.

1970 *Estruturalismo e crítica de poesia*, Rio de Janeiro, Gernasa.

BOON, J.

1972 *From symbolism to structuralism: Lévi-Strauss in a literary tradition*, New York, Harper & Row.

CHARBONNIER, G.

1989 *Arte, linguagem, etnologia: entrevistas com Claude Lévi-Strauss*, Campinas, Papirus.

COHEN, J.

1974 *Estrutura da linguagem poética*, São Paulo, Cultrix, EDUSP.

GENETTE, G.

1968 "Estruturalismo e crítica literária", in *Lévi-Strauss*, São Paulo, L'Arc Documentos.

GOLDSTEIN, N.

1994 *Versos, sons, ritmos*, São Paulo, Ática.

HAYES, E. N. & HAYES, T.

1970 *The anthropologist as hero*, Cambridge, MIT Press.

JAKOBSON, R.

1992 "Poesia de la gramática y la gramática de la poesia", in *Arte verbal, signo verbal, tiempo verbal*, México, Fondo de Cultura Económica. .

JAKOBSON, R. & LÉVI-STRAUSS, C.

[1962][1973] "Les Chats de Charles Baudelaire", in JAKOBSON, R. *Questions de poetique*, Paris.

LEACH, E.

1970 *As idéias de Lévi-Strauss*, São Paulo, Cultrix.

LEVI-STRAUSS, C.

1970 *Antropologia estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

1971 *O cru e o cozido*, São Paulo, Brasiliense.

1974 "A obra de Marcel Mauss", in: MAUSS, M., *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, EPU, EDUSP.

1976a *Pensamento selvagem*, São Paulo, Nacional

1976b *Totemismo hoje*, São Paulo, Abril.

1976c *Antropologia estrutural II*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

1986 *A oleira ciumenta*, São Paulo, Brasiliense.

1986b *O Olhar distanciado*, Lisboa, Edições 70.

1989 *Mito e significado*, Lisboa, Editorial Presença

1997 *Olhar, escutar, ler*, São Paulo, Cia das Letras.

LÉVI-STRAUSS, C. & ERIBON, D.

1990 *De perto e de longe*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

LIMA, L. C. (ORG.)

1970 *O estruturalismo de Lévi-Strauss*, Petrópolis, Vozes.

ROUSSEAU, J. J.

1973 *Ensaio sobre a origem das línguas*, São Paulo, Abril.

TODOROV, T.

1976 *Estruturalismo e poética*, São Paulo, Cultrix.

1980 *Os gêneros do discurso*, São Paulo, Martins Fontes.

ABSTRACT: The essay analyzes the role of art in Levi-Strauss' approach to culture, and emphasizes how a particular artistic expression - poetry - can be understood by structuralistic anthropology.

KEY WORDS: estruturalism, linguistics, literature, culture, art, poetry.

Recebido em agosto de 1999.

As cidades de *Tristes trópicos*

José Guilherme Cantor Magnani

Professor do Departamento de Antropologia - USP

RESUMO: Este artigo repassa, em *Tristes trópicos*, as observações de Lévi-Strauss sobre o tema da cidade, desde as primeiras impressões quando de sua chegada ao Brasil, passando pela "etnografia dos domingos" na capital paulistana, o surgimento das novas cidades no norte do Paraná, até, finalmente, as multidões em espaços urbanos da Índia, pólo que o leva a estabelecer comparações com as formas características do processo de urbanização no Novo Mundo. Tomando sua leitura como um exercício de análise, o artigo conclui refletindo sobre a oportunidade de contar com categorias que permitam captar, a partir da antropologia, a dinâmica urbana contemporânea.

PALAVRAS-CHAVE: cidade, antropologia urbana, categorias analíticas, metrópole.



Quando se entra em contato com a obra de Lévi-Strauss através de *Tristes Trópicos*, ainda têm uma especial sonoridade para ouvidos nativos as referências feitas a espaços como a rua Florêncio de Abreu, o bairro de Perdizes e o Pacaembu, a avenida São João, o Vale do Anhangabaú, a avenida Paulista e muitos outros, tão familiares e conhecidos dos moradores da cidade de São Paulo. Tais referências, mas principalmente as observações sobre a presença de migrantes estrangeiros nos arredores da cidade, a dinâmica de mercados populares com seu artesanato e algumas festas tradicionais fazem parte do que o próprio Lévi-Strauss então chamou de "etnografia dos domingos". Conforme depoimento prestado anos mais tarde a Didier Eribon (Lévi-Strauss & Eribon, 1990),

lembra que suas expedições às tribos indígenas tiveram início

“a partir do primeiro ano letivo. Em vez de voltar para a França, minha mulher e eu fomos para o Mato Grosso, para as aldeias cadiveu e bororo. Mas eu já tinha começado a fazer etnologia com os meus alunos: sobre a cidade de São Paulo e sobre o folclore dos arredores, do qual minha mulher se ocupava mais especificamente”. (: 32).

No entanto, logo após aquelas observações iniciais sobre a cidade, sua dinâmica e tipos característicos, entremeadas por outras tantas frases de efeito nem sempre lisonjeiras, mas continuamente lembradas – do tipo “as cidades do Novo Mundo passam diretamente à decrepitude sem se deterem no antigo” –, o livro logo encontra e assume seu verdadeiro filão, proporcionado pelo primeiro contato do jovem pesquisador com as sociedades indígenas. No meio do caminho, entretanto, Lévi-Strauss deu uma parada para contemplar os efeitos da urbanização no interior paulista, esboçar algumas regras subjacentes ao processo de implantação de novas cidades no norte do Paraná e finalmente, já do outro lado do mundo, estabelecer comparações com cidades, mercados, tipos humanos e multidões da Índia e Paquistão.

Ainda que tais notas não tenham vindo a fundar uma linha de reflexão mais sistemática sobre o tema, diferentemente do que ocorreu com seus *insights* a respeito dos Cadiveu, Bororo e Nhambiquara, merecem destaque pela agudeza das percepções, pela trama dos contrapontos, pelo alcance do olhar; trata-se de fino exercício que, fossem outras as circunstâncias, talvez tivesse dado início a alguma fecunda linhagem de estudos urbanos. Mas, como afirmou ao jornalista Ulderico Munzi, do *Corriere della Sera*, em 1993, “eu fiz uma escolha, a de interessar-me por coisas longínquas, no espaço e no tempo”.

I

O exercício começa com uma rápida análise do processo de expansão da fronteira no interior do Estado de São Paulo, seguindo a trilha das transformações econômicas e formas de ocupação: o olhar atento identifica as alterações na toponímia, as mudanças na importância e função de povoados

(pousos, boca do sertão) e de tipos de articulação viária – os portos de lenha, registros, estradas francas, estradas muladas e boiadas.

Mas é o espetáculo do surgimento de novas cidades, a partir do nada, no coração da floresta, o que mais o impressiona. Aquele tom *blasé* das primeiras observações, certamente tributário de um olhar ainda acostumado à vetustez de conjuntos arquitetônicos de dez séculos, e que por isso vê as cidades do Novo Mundo com cara de acampamento ou montagem provisória, cede lugar à busca de princípios explicativos para um fenômeno mais radical, flagrado em seu nascedouro.

No norte do Paraná o processo de colonização, à época da estada de Lévi-Strauss, estava multiplicando cidades ao longo de um tronco central rodo-ferroviário: a partir de clareiras rasgadas em meio à selva exuberante, já havia surgido Londrina, depois Rolândia, Arapongas e outras mais. No início eram apenas umas poucas casas de madeira, algumas de troncos falquejados, seguindo técnicas construtivas dos imigrantes – principalmente da Europa Central – embasbacados com a fertilidade da terra roxa que as derrubadas iam pondo à mostra e à sua disposição. Mas não era uma ocupação desordenada: desde o primeiro momento pautava-se por alguns princípios simples, geométricos, aparentemente neutros.

Misteriosos elementos, diz Lévi-Strauss, responsáveis por esses quadri-láteros onde as ruas são todas iguais, em ângulo reto; no entanto, algumas eram centrais, outras periféricas, estas perpendiculares à linha ferroviária ou à estrada, aquelas, paralelas. Por sobre a grade das combinações possíveis, distribuía-se as conhecidas funções urbanas do comércio, dos negócios, da moradia e dos serviços públicos: umas situavam-se preferencialmente no sentido do tráfego enquanto outras procuravam as transversais. Um segundo princípio marca as linhas da ordem e da desordem e rege a distribuição da abundância e da carência: é o que se segue à direção leste/oeste. “Há muito deixamos de adorar o sol”, afirma ele, “mas a persistência dessa orientação reveste-se de atualidade”. Se não explica a variabilidade dos comportamentos individuais, termina produzindo, por decantação, uma unidade maior:

“a vida urbana apresenta um estranho contraste. Embora represente a forma mais completa e requintada da civilização, em virtude da concentração humana excepcional que realiza em espaço reduzido e da duração de seu ciclo, precipita no seu cadinho atitudes inconscientes, cada uma delas infinitesimal mas que, devido ao número de indivíduos que as manifestam do mesmo modo e em grau idêntico, se tornam capazes de engendrar grandes efeitos. Como exemplos, o crescimento das cidades de leste para oeste e a polarização do luxo e da miséria segundo este eixo, que se torna incompreensível se não reconhecermos esse privilégio – ou essa servidão – das cidades que consiste, à maneira dum microscópio e, graças ao aumento que lhe é peculiar, em fazer surgir na lâmina da consciência coletiva o borbulhar microbiano das nossas ancestrais mas sempre vivas superstições. Tratar-se-á, de resto, realmente, de superstições? (Lévi-Strauss, 1981: 116)

Eis aí, em concisa enunciação, uma verdadeira fórmula de cidade. Antecipando argumentos de “O Pensamento Selvagem”, Lévi-Strauss sustenta que o espaço possui seus próprios valores, assim como os sons e os perfumes têm cores e os sentimentos um peso:

“Esta procura de correspondência não é um jogo de poeta nem mistificação, mas (...) oferece para o cientista o terreno mais novo e aquele cuja exploração lhe pode ainda trazer ricas descobertas. (...) os mitos e os símbolos do selvagem devem surgir aos nossos olhos, senão como uma forma superior de conhecimento, pelo menos como a mais fundamental, a única verdadeiramente comum, constituindo o pensamento científico simplesmente a ponta mais acerada da mesma: mais penetrante, sem dúvida, porque aguçada como se fosse amolada na pedra dos fatos mas à custa duma perda de substância, dependendo a sua eficácia do poder de penetrar suficientemente fundo para que o corpo da ferramenta siga complementemente a ponta”. (Lévi-Strauss, 1981: 116-117)

A forma da aldeia bororo e sua íntima relação com a organização social (que seriam mostradas páginas adiante); a mandala que prefigura em desenho o traçado da cidade e determina sua implantação concreta; o gesto do centurião romano com sua *groma*, traçando no solo os *cardines* e *decumani* que fundam mais uma *urbs*, após a devida consulta aos *augures*; e finalmente o projetista inclinado sobre sua prancheta são algumas imagens que até podem ser dispostas numa linha diacrônica mas

que pertencem a um mesmo conjunto paradigmático.

“Não é portanto apenas de maneira metafórica que é possível comparar -- como se fez muitas vezes -- uma cidade a uma sinfonia ou a um poema; são objetos de natureza idêntica. A cidade, talvez mais preciosa ainda, situa-se na confluência da natureza e do artifício. Congregação de animais que encerram a sua história biológica nos seus limites, modelando-a ao mesmo tempo com todas as suas intenções de seres pensantes, a cidade provém simultaneamente da procriação biológica, da evolução orgânica e da criação estética. É ao mesmo tempo objeto de natureza e sujeito de cultura; indivíduo e grupo; vivida e sonhada; a coisa humana por excelência.” (Lévi-Strauss, 1981: 117)

A visita a Goiânia em 1937 e as impressões do empreendimento, em especial da única edificação que então sobressaía na planície, o grande e desgracioso hotel, fornecem-lhe o gancho para a segunda parte do exercício. A bordo de um tapete voador, termo que emprega como intertítulo em *Tristes trópicos*, Lévi-Strauss deixa o planalto central brasileiro em direção à Índia e ao Paquistão. A comparação agora será numa perspectiva macro, entre unidades maiores, afastadas no tempo e no espaço. A visão das ruínas das antigas cidades de Mohenjo-Daro e Harappa, revelando o plano urbanístico em retícula, evocam similares modernos:

“Apraz-nos imaginar que no termo de 4 a 5 mil anos de história, um ciclo foi concluído; que a civilização urbana, industrial, burguesa, inaugurada pelas cidades do Indus, não diferia muito, na sua inspiração mais profunda, dessa que estava destinada, após uma longa involução na crisálida européia, a atingir a plenitude do outro lado do Atlântico. Quando ainda era jovem, o mundo mais Antigo esboçava já o rosto do Novo”. (Lévi-Strauss, 1981: 124)

Mas é o impacto das multidões que lhe oferece o contraste mais marcante e novas pistas para comparação: nas ruas apinhadas de Calcutá o séquito de serviçais e suas ofertas, a procissão de pedintes e suas súplicas sustentam o ininterrupto e deprimente espetáculo de uma subhumanidade. A cidade, qualificada poucas linhas acima como “forma mais complexa e refinada da civilização”, aqui emerge manchada pela imundície e degradação, produzindo no antropólogo não mais o estranhamento esperado e meto-

dologicamente controlado, mas o espanto e até o constrangimento.

“O europeu que vive na América tropical tem problemas. Observa as relações originais existentes entre o homem e o meio geográfico; e as próprias formas de vida humana oferecem-lhe, sem cessar, temas de reflexão. Mas as relações entre as pessoas não revestem formas novas; são da mesma natureza daquelas que sempre o rodearam. Pelo contrário, na Ásia meridional, parece-lhe estar além ou aquém daquilo que o homem tem direito de exigir do mundo ou do homem. A vida cotidiana parece ser um permanente repúdio da noção de relações humanas (:128).”

É desse afastamento mais extremo, contudo, que vai emergir um novo significado e é aí que vai descobrir uma inusitada manifestação de humanidade. A imagem do artesão, entretido com umas poucas ferramentas e escasso material, a exercer na própria rua o ofício de onde retira a parca subsistência para si e para os seus, fá-lo exclamar: “E, todavia, são precisas tão poucas coisas, aqui, para criar a humanidade! Pouco espaço, pouca comida, poucos utensílios, pouca alegria.”

Paradoxalmente, parece haver muita alma... Alma que uma parte do Ocidente cansada do consumo e saturada pela abundância vem procurar nas palavras e exemplos de esqualidos *bikhus*, gurus semi despidos e toda espécie de renunciadores, na recente onda de retorno a formas de espiritualidade há muito esquecidas neste outro lado do mundo.

O exercício finalmente chega a seu termo. Lévi-Strauss considera que o problema levantado pela confrontação entre a Ásia e a América tropicais continua sendo o da multiplicação humana num espaço limitado. Diante da situação de sociedades que se tornam demasiado numerosas, alerta para um tipo de perigo: a sedução de uma saída simplista, aquela que consiste em recusar qualidade humana a uma parte da espécie.

“Aquilo que me assusta na Ásia é a imagem do nosso futuro, do qual ela constitui uma antecipação”, conclui, numa sombria antevisão. Sua última imagem, contudo, é da América indígena e seu fugidio reflexo “de uma era em que a espécie se encontrava à medida do seu universo e em que se verificava permanentemente uma relação adequada entre o exercício da liberdade e os sinais desta.” (Lévi-Strauss, 1981: 143)

II

Que diria então Lévi-Strauss diante do espetáculo de ajuntamentos humanos já não de 1,5 ou 2 milhões, mas de 10 milhões de pessoas, como é o caso de alguns dos maiores centros urbanos contemporâneos? Ainda que este não seja o tipo de questão que lhe interesse (como tem reiterado em entrevistas mais recentes), à primeira vista parece improvável que pudesse continuar afirmando que a cidade “é a coisa humana por excelência”, tendo-se em conta os rumos e conseqüências do processo de urbanização em curso e principalmente o teor das análises sobre o fenômeno.

Conforme desenvolvi em outro texto (Magnani, 1999), uma parte dessas análises e os diagnósticos correspondentes enfatizam os aspectos desagregadores do processo – tais como o colapso do sistema de transporte, as deficiências do saneamento básico, a falta de moradia, a concentração e má distribuição dos equipamentos, o aumento dos índices de poluição, da violência, do desemprego. Com base em variáveis e indicadores sociológicos, econômicos e demográficos, este é o quadro geralmente aplicado às grandes cidades do mundo subdesenvolvido.

Uma outra visão, geralmente referida às metrópoles do Primeiro Mundo, projeta cenários marcados por uma feérica sucessão de imagens, resultado da superposição de signos, simulacros, espaços interativos, redes e pontos de encontro virtuais. Esta é a cidade que se delineia a partir da análise dos semiólogos, arquitetos, críticos pós-modernos, identificada como o protótipo da sociedade pós-industrial.

No primeiro caso, mostra-se uma linha de continuidade em que os fatores de crescimento, desordenados, terminam por produzir inevitavelmente o caos urbano; na segunda, enfatiza-se a ruptura, conseqüência de saltos tecnológicos que tornam obsoletas não só as estruturas urbanas anteriores como as formas de comunicação e sociabilidade a elas correspondentes; o caos, aqui, é semiológico. Uma, fruto do capitalismo selvagem; a outra, identificada com o capitalismo tardio.

Ainda que por motivos diferentes, essas duas perspectivas – polarizadas para efeito comparativo e de contraste – levam a conclusões semelhantes

no plano da cultura urbana: deterioração dos espaços e equipamentos públicos com a conseqüente privatização da vida coletiva, segregação, evitação de contatos, confinamento em ambientes e redes sociais restritos.

Não há como negar a existência de tais características e seus fatores determinantes, comprovados não só por tabelas, índices e projeções, como também pela experiência do dia a dia das grandes cidades. Mas, isso é tudo? Esse cenário degradado esgota o leque das experiências urbanas? Não seria possível reconhecer, em algum plano, indícios daquilo que Lévi-Strauss vislumbrou e chamou de “forma complexa e requintada de civilização”, a partir de outro foco de análise e lançando mão de outros instrumentos de pesquisa?

Como o da etnografia, por exemplo, que, como se sabe, elaborou seus métodos de investigação inicialmente no estudo de sociedades de pequena escala dedicadas à coleta, caça, agricultura de subsistência. O modo de vida típico dessas sociedades, contudo, tem como base o acampamento ou a aldeia, mas não a cidade; por conseguinte, as estratégias de pesquisa da etnografia à primeira vista não a credenciariam para deslindar as complexidades da sociedade urbano-industrial (e pós-industrial) contemporânea. No entanto, seu modo de operar apresenta algumas características que talvez permitam captar processos cuja dinâmica passaria despercebida, se enquadrados exclusivamente pelo enfoque dos grandes números. Numa linha interpretativa, por exemplo, a etnografia tem como objetivo a busca do significado da ação social, a partir de

“material produzido por um trabalho de campo quase obsessivo de peneiramento, a longo prazo, principalmente (embora não exclusivamente) qualitativo, altamente participante e realizado em contextos confinados, que os megaconceitos com os quais se aflige legitimamente a ciência social contemporânea -- modernização, integração, conflito, carisma, estrutura, significado -- podem adquirir toda a espécie de atualidade sensível que possibilita pensar não apenas realista e concretamente *sobre* eles, mas, o que é mais importante, criativa e imaginativamente, *com* eles.”

(Geertz, 1978: 33-4)”

É esse particular tipo de contato, confronto, diálogo com o “outro” que

constitui o fundamento da etnografia. *Eles* – que nos estudos antropológicos clássicos são os nativos de algum grupo ou aldeia distante – no contexto das grandes cidades são os múltiplos, variados e heterogêneos conjuntos de atores sociais que nelas vivem, sobrevivem, trabalham, circulam, usufruem de seus equipamentos ou deles são excluídos. Tomando como ponto de partida a perspectiva de cada um desses grupos é que se pode aceder a padrões de significado que ordenam comportamentos.

Não se pode perder de vista, porém, o perigo que estudos exclusivamente formatados por esta linha de análise podem acarretar: o de não sair do âmbito dos contextos nativos particularizados. Para estabelecer mediações entre o nível das experiências dos diferentes atores e o dos processos ou planos mais abrangentes, é necessário operar também em outro registro. Se se pensa na perspectiva estruturalista, contudo, cabe ter em mente a advertência do próprio Lévi-Strauss: “Nunca me ocorreu a idéia – que me parece extravagante – de que tudo na vida social esteja sujeito à análise estrutural (...) aqui e ali formam-se algumas ilhotas de organização. Minha história pessoal, minhas opções científicas fizeram com que me interessasse mais por elas do que pelo resto” (Lévi-Strauss & Eribon, 1990: 133).

Sua escolha pelos domínios do parentesco e do mito, coetâneos ao próprio homem, deixa claro ao menos duas condições para a viabilidade desse tipo de análise: a dimensão do *corpus* e a universalidade da ocorrência. Com relação ao fenômeno urbano, contudo, há que reconhecer que nem sempre a humanidade viveu em cidades e que nem todos moram nelas; só muito recentemente é que a urbanização tornou-se uma tendência mais geral, de forma que princípios porventura responsáveis por sua estruturação num nível mais profundo talvez ainda não tenham tido o tempo suficiente para decantar.

Quem sabe, porém, tenha chegado uma oportunidade, se não para uma análise estrutural em moldes clássicos, ao menos para um exercício na trilha de algumas pistas sugeridas por *Tristes trópicos*, com base na hipótese de que a atual abrangência da urbanização oferece uma compensação para sua ainda pouca profundidade temporal. Com efeito, projeta-se para a virada do milênio a superação da população rural pela

urbana, quando também haverá 25 cidades com mais de 10 milhões de habitantes: são as megacidades¹. Por sua escala, estas últimas – entre as quais São Paulo – escapam às costumeiras distinções entre centro e periferia, área industrial e de serviços, zonas residenciais e de comércio, de circulação e lazer etc, postulando questões que desafiam instrumentos habituais de trabalho de planejadores e urbanistas.

E também os da antropologia. Como se sabe, há uma estreita relação entre a escala da aldeia e a especificidade de alguns métodos clássicos de pesquisa etnográfica que permitiam a Malinowski em seu “passeio matinal pela aldeia” e a Evans-Pritchard, “da porta da barraca”, observar a dinâmica da vida nativa em termos de totalidade. Esta perspectiva, que ainda subsistia no protótipo representado pela cidade medieval murada, com sua centralidade e contornos definidos – ou na típica cidade interiorana, no casos dos famosos “estudos de comunidade” –, desaparece quando se trata da escala metropolitana. Como mostra Habermas, as marcas da cidade ocidental que Weber descreveu – a cidade burguesa na Alta Idade Média – terminaram vinculando sua imagem e conceito a uma determinada forma de vida; esta, contudo, se transformou a tal ponto que:

“O conceito dela derivado já não logra alcançá-lo. Enquanto um mundo abarcável, a cidade pôde ser arquitetonicamente formada e representada para os sentidos. As funções sociais da vida urbana política e econômica, privada e pública, da representação cultural e eclesiástica, do trabalho, do morar, da recreação e da festa, podiam ser *traduzidas* em fins, em funções de utilização temporalmente regulada dos espaços configurados. Contudo, no século XIX a mais tardar, a cidade torna-se ponto de interseção de relações funcionais de *outra* espécie.” (1992:144)

Que dizer então da realidade das metrópoles contemporâneas, circunscritas não mais no horizonte de cada Estado nação, mas imersas em processos transnacionais descentrados nos quais, para uma determinada visão, já mencionada, parece ter-se perdido qualquer vínculo com referências territoriais significativas e nos quais a dinâmica se dá no terreno da virtualidade e do “não lugar”? No entanto, já nos anos 60 Lévi-Strauss, de certa forma, chamava atenção para o problema:

“a civilização ocidental, tornando-se cada dia mais complexa, e estendendo-se a toda a terra habitada, apresenta desde já em seu bojo esses desvios diferenciais que a antropologia tem por função estudar, mas que até agora não lhe era possível senão comparando civilizações distintas e longínquas.” (1962:26)

Se a antropologia, por conseguinte, não pretende abrir mão de refletir sobre essas novas formas de ajuntamento humano com sua dinâmica, problemas e possibilidades específicas, tem de pensar também novas linhas de enquadramento teórico e estratégias investigativas. Como essas cidades já não apresentam um ponto de referência nítido nem contornos definidos capazes de identificar uma centralidade e projetar uma imagem de totalidade, é preciso reconstituí-las, sob pena de se embarcar (e perder-se) na multiplicidade dos arranjos particularizados.

Em outros termos: se a cidade, tendo em vista a complexidade principalmente em sua escala metropolitana, já não constitui uma totalidade operacional, é preciso estabelecer mediações entre o nível das experiências dos atores e o de processos mais abrangentes, de forma a se obter, se não uma ordem, ao menos ordenamentos detectáveis em práticas específicas e comportamentos recorrentes. Daí a necessidade de contar com categorias que permitam uma articulação entre tais planos: esse tem sido o propósito do emprego das noções de *pedaço*, *mancha*, *trajeto*, *circuito*, *pórtico*, aplicadas a determinados campos como o lazer, práticas culturais, novas formas de religiosidade, entre outros².

Essas categorias possibilitam determinar os contornos do recorte escolhido – tal ou qual comportamento, prática, tendência – no cenário multifacetado da cidade como resultado da estratégia de pesquisa escolhida, ou seja, construída teoricamente. Seu rendimento e aplicabilidade residem no fato de permitirem a passagem (ou articulação) entre o plano da determinação sociológica (relações sociais intra e intergrupos) e aquele referido a arranjos espaciais recorrentes e visíveis na paisagem.

Desta forma, permitem recortar e trabalhar com totalidades “parciais”, universos autônomos (com regras próprias) mas não desvinculados da

dinâmica mais geral da cidade, no interior dos quais efetivamente ocorre o exercício desta ou aquela prática através dos encontros, contatos, trocas e conflitos entre os frequentadores.

Sem se perder de vista a dimensão das escolhas e usos vistos de perto, tem-se a garantia de um olhar de longe, capaz de registrar regularidades num plano mais abrangente. Para o nativo, elas constituem chaves de sentido³: qual o *habitué* que não sabe distinguir quem é ou quem não é do seu “pedaço”? Qual o aficionado, seja um *clubber*, *rapper*, cineclubista ou neo-esotérico que desconhece as regras, possibilidades e conexões oferecidas por seu “circuito”? Qual o transeunte que não aperta o passo ao transpor algum “pórtico”, espaço liminar sujeito a normas que desconhece?

Para o analista, aquelas categorias constituem chaves de inteligibilidade de processos urbanos só aparentemente entregues ao acaso das escolhas individuais, aleatórias: sua implantação na paisagem da cidade segue determinada lógica. Desta forma logra-se recuperar a idéia já citada do “infinitesimal”, aduzida por Lévi-Strauss: “Embora represente a forma mais completa e requintada da civilização, em virtude da concentração humana excepcional que realiza em espaço reduzido e da duração de seu ciclo, (a cidade) precipita no seu cadinho atitudes inconscientes, cada uma delas infinitesimal mas que, devido ao número de indivíduos que as manifestam do mesmo modo e em grau idêntico, se tornam capazes de engendrar grandes efeitos”.

Quando uma *iaô* deposita a oferenda para seu orixá em determinada esquina da cidade, tal atitude pode ser creditada a fatores subjetivos, individuais: conveniência pessoal, proximidade, facilidade de locomoção. Contudo, a preferência por determinadas ruas, ou por uma área mais abrangente – constituindo, quem sabe, uma “mancha” – já levanta pistas para pensar a relação entre esta modalidade de prática religiosa e significados atribuídos a determinados espaços da cidade.

O mesmo pode ser aplicado a outra manifestação da religiosidade contemporânea: que um ou outro espaço neo-esotérico realize algum tipo de cerimônia para celebrar a ocorrência da lua cheia, tal fato pode ser

explicado em razão de escolhas doutrinárias ou filosóficas desse centro. Mas quando se descobre que tal forma de celebração ocorre com regularidade ao longo do circuito "neo-esô", independentemente dos (incontáveis) sistemas que servem de base a cada uma das instituições que o integram – de tal forma que já virou evento constante de um verdadeiro calendário –, pode-se supor que se está diante de uma recorrência de outra ordem.

E assim sucessivamente, com relação à ocupação de determinados espaços e áreas da cidade por grupos de jovens, por práticas esportivas, de consumo cultural, convivência, lazer etc.: estes e muitos outros comportamentos, atitudes e práticas – “infinitesimais” do ponto de vista das motivações de cada participante –, quando colocados em perspectiva e vistos de um certo ângulo, deixam entrever modelos, princípios classificatórios e de organização mais gerais.

Para captá-los, entretanto, é preciso situar o foco nem tão de perto que se confunda com a perspectiva particularista de cada usuário e nem tão de longe a ponto de distinguir a necessária totalidade, mas sob a forma de uma mancha borrada e desprovida de sentido.

Notas

- 1 Segundo dados apresentados pelo arquiteto e urbanista Jorge Wilhelm, no ano 2025, 61% da população mundial estará vivendo em cidades, enquanto que em 1975 esta porcentagem era de 37% (Boletim do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, p. 7).
- 2 Ver Magnani & Torres, 1996.
- 3 A propósito dessa expressão "chave de sentido" e da próxima, "chave de intelegibilidade", ver Augé, 1994: 51.

Bibliografia

AUGÉ, M.

- 1994 Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade, Campinas, Papirus

Boletim do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, ano XI, n. 55, maio/junho de 1999.

GEERTZ, C.

- 1978 A interpretação das culturas, Rio de Janeiro, Zahar

HABERMAS, J.

- 1992 “Arquitetura moderna e pós-moderna”, in ARANTES, O. B. e ARANTES, P. *Um ponto cego no projeto moderno de Jurgen Habermas*, São Paulo, Brasiliense.

LÉVI-STRAUSS, C.

- 1962 “A crise moderna da Antropologia”, *Revista de Antropologia*, vol. 10 (1 e 2), São Paulo.

- 1981 *Tristes trópicos*, Lisboa/São Paulo, Ed. 70/Martins Fontes.

LÉVI-STRAUSS, C. & DIDIER, E.

- 1990 *De perto e de longe*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

MAGNANI, J. G. C.

- 1999 “Transformações na cultura urbana das grandes metrópoles”, in MOREIRA, A., *Sociedade global: cultura e religião*, Petrópolis, Vozes.

MAGNANI, J. G. C. & TORRES, L.

1996 *Na metrópole: textos de antropologia urbana*, São Paulo, Edusp.

ABSTRACT: This article reviews, in *Tristes Tropiques*, Lévi-Strauss' observations about the theme of the city: his first impressions when he arrived in Brazil, his "Sundays ethnography" in São Paulo city, the birth of news cities in Paraná and the crowds in urban India; this last that conduced him to comparisons with the characteristics of the urban processes in the New World. Taking his reflections as an analysis exercise in an anthropological way, this article concludes suggesting some categories to think about the dynamic reality of the contemporaneous urban city.

KEY WORDS: city, urban anthropology, analytic categories, metropolis.

Recebido em setembro de 1999.

O Pássaro de Fogo

*Tânia Stolze Lima **

Professora do Departamento de Antropologia - Museu Nacional

RESUMO: O objetivo deste artigo é, basicamente, desenvolver alguns aspectos da vasta e profunda contribuição de Claude Lévi-Strauss para o estudo dos mitos ameríndios. Para isso, procede-se através da articulação de alguns desses mitos com a também lévi-straussiana questão da oposição entre natureza e cultura. Finalmente, o artigo busca oferecer alguns elementos etnográficos para a apreensão de uma noção indígena de mito, apoiando-se principalmente na experiência de campo da autora com os Juruna do Alto-Xingu.

PALAVRAS-CHAVE: Lévi-Strauss, mito, natureza e cultura, Juruna.

... Lévi-Strauss... O que realmente ele afirma é que o coração tem seus algoritmos precisos.

Gregory Bateson.

Para passar de uma palavra física ao seu significado, antes, destrói-se-á em estilhaços, assim como o fogo de artifício é um objeto opaco até ser, no seu destino, um fulgor no ar e a própria morte. Na passagem de simples corpo a sentido de amor, o zangão tem o mesmo atingimento supremo: ele morre.

Clarice Lispector.



Na história milenar da noção de mito, que acontecimentos são comparáveis à obra de Lévi-Strauss? Não sei se existem outros além do próprio surgimento dessa noção, que, como se sabe, é dependente do nascimento da filosofia grega e da história. Não sei se na história da mitologia há dois acontecimentos tão fundamentais quanto aquele que excluiu o mito da *razão* e esse outro que o transformou em *pensamento*.

No entanto, mesmo entre os antropólogos que estudam as sociedades indígenas sul-americanas há certa reticência para com a obra mitológica de Lévi-Strauss. Ao fim de uma palestra que assisti recentemente, de um antropólogo francês que poderia ser considerado “lévi-straussiano” (pois acabava de expor um sistema panamericano formado pelos mitos do desaninhador de pássaros), um antropólogo norte-americano tomou a palavra e expôs o seu próprio método de análise dos mitos, opondo-o ao de Lévi-Strauss. Para mim, tratava-se de um só e mesmo método, e assim o seu Lévi-Strauss não tinha absolutamente o tamanho do meu. Na literatura etnológica sul-americana é fácil perceber como a dimensão de Lévi-Strauss varia conforme a simpatia e a tranqüilidade intelectual que sua obra suscita em cada um de nós. Quanto a mim, se tenho grande simpatia, não posso dizer que essa obra me tranqüilize. Pelo contrário.

A questão subjacente à minha exposição nesse seminário, do qual é uma grande honra participar, diz respeito à motivação da reticência de sul-americanistas com a obra mitológica de Lévi-Strauss. Dentre outras regras de método, o cuidado com a exaustividade é de enorme importância na economia geral da obra (Lévi-Strauss, 1991: 147), e é ela que motivaria a reticência dos etnólogos. Por vezes, essa exigência faz pensar em uma incontinência do espírito de simetria, e a questão de muitos leitores é saber a que, na realidade, correspondem, afinal, os grupos de transformação apreendidos ou construídos por Lévi-Strauss. Grosseiramente traduzida, a questão é saber se tais estruturas existem realmente ou foram imaginadas por ele.

Com certeza, Lévi-Strauss leva em conta uma diversidade de nuances

da realidade que não poderia satisfazer a quem só se dispõe a considerar o preto e o branco, o sim ou o não. Há n' *O cru e o cozido* uma passagem (: 148) em que o autor não deixa nenhuma dúvida sobre o que pensa a respeito: distingue ali o tipo de existência dos grupos de transformação do tipo de existência do que chama famílias de mitos, isto é, um conjunto de mitos que tem existência empírica enquanto um conjunto (é o caso dos mitos jê de origem do fogo). Já as unidades construídas pela análise têm uma existência puramente lógica. Não estou segura de saber exatamente o que isso quer dizer, mas imagino que apenas a arte possa produzir coisas que são ao mesmo tempo particulares, limitadas no tempo e no espaço, e desprovidas de referência empírica.

Mas essa resposta põe uma outra questão. Minha intenção não sendo reduzir a obra a um trabalho estético, que motivos temos nós para reconhecemos nos grupos de transformação de Lévi-Strauss um valor estritamente etnológico? Pode-se argumentar que o verdadeiro ponto é que não existe nenhuma razão para negar-lhes esse valor. Mais ainda: se tais grupos não forem verdadeiros, nada do que fazemos em nossas etnografias poderia ser verdadeiro, pelo simples fato de que são construídos da mesma forma, a diferença sendo unicamente de escala.

Eu sugeriria um paralelo entre Lévi-Strauss e Darwin. Este descobriu que as diferenças entre os membros de uma espécie são da mesma natureza que as diferenças entre espécies, gêneros ou famílias; Lévi-Strauss descobriu que em um mito os episódios se articulam da mesma maneira como se articulam suas versões: são transformações lógicas uns dos outros. Se isso for verdade, por que parar aí? Por que não compreender do mesmo modo as diferenças entre mitos de sociedades distintas?

Ainda que se possa recusar legitimidade à fragmentação do relato operada por Lévi-Strauss -- pois de fato a unidade com que ele trabalha é, dependendo do grau de evolução da análise, o episódio -- ainda assim seria difícil não reconhecer que nas sociedades que estudamos os episódios é que são freqüentemente acionados.

As razões, então, que teríamos para não aceitar o prolongamento da

análise até as unidades dotadas de existência estritamente lógica não parecem ser, pois, motivadas pelo método, mas sim, penso, por um desacordo mais profundo em torno da aplicação do conceito de cultura. Retomarei esse ponto adiante.

Seríamos injustos se pretendêssemos avaliar agora, no final dos anos 90, o significado de uma obra cujos dispositivos mais fundamentais já se acham dados no artigo de 1955, "A Estrutura dos Mitos". O que era o mito antes de Lévi-Strauss?

Acredito não ser uma simplificação imprópria afirmar que, até então, o problema achava-se colocado mais ou menos assim: como é possível que pessoas tão razoáveis como nós venham a confiar em histórias inverossímeis? Elas não seriam, portanto, razoáveis, e o mito seria um discurso irracional. Obviamente a idéia de que eles se enganam e nós não nos enganamos, ou de que uns se enganam menos do que outros, só pode ser uma ilusão. A única saída seria afirmar que todos nos enganamos em uma só e mesma medida. É o que Lévi-Strauss propõe, afirmando que é preciso efetuar uma "ampliação dos quadros da nossa lógica" (Lévi-Strauss, 1958), determinar "uma quarta dimensão do espírito" (idem, 1950), a fim de poder dissolver a aparência de irracionalidade do mito.

Se o mito soa para nós como uma história desprovida de bom senso, o que é permitido concluir não é que seja uma história falsa, mas que não pode ser julgado pelo ponto de vista da história. O mito tem menos a ver com a história do que com a música, pois se trata, como esta e, em menor grau, a poesia, de uma linguagem introversa, que ignora a função referencial. Se, por outro lado, ocorre-nos opor história e mito, Lévi-Strauss (1962) proclama que a história é um mito. Ou seja, sustenta, ao mesmo tempo, que "A não é B" mas "B é A". Ora, essa relação de não-reversibilidade entre mito e história é fundamental, pois sem isso Lévi-Strauss não poderia restituir aos mitos seu pleno direito ao estatuto de pensamento. Está aberta a questão de como os índios tratam os seus mitos e a sua história; e se podemos imaginar que fazem com a segunda o mesmo que nós, não podemos contudo adivinhar o que fazem exatamente com os seus mitos, embora saibamos que não os tratam, absolutamente, como ficção.

Podemos observar uma mudança de perspectiva importante, que exprime uma alteração da relação hierárquica entre eles e nós. Lévi-Strauss se defronta com uma situação na qual era o ponto de vista da história que criava, simultaneamente, a história como relato verdadeiro e o mito como relato falso e incoerente. E ele decide assumir o ponto de vista do mito, a partir do qual pode encarar o mito e a história como mitos, sem que por isso haja uma perda da diferença entre o conhecimento histórico e a narrativa mítica. Vê-se assim criado um novo equilíbrio nas relações de forças que regem o aparecimento e o exercício da antropologia.

Mas o mito não se torna um ponto de vista a partir do qual se pode desenhar uma nova imagem do pensamento sem que o mesmo ocorra com o devir. E esse duplo deslocamento conduz Lévi-Strauss a considerar a temporalidade e o pensamento como fatos absolutos, e pensamento quer dizer aquilo em que a vida se torna com o aparecimento do homem na história da natureza, e a temporalidade não caracteriza os humanos mais do que os outros seres existentes no mundo.

Se, como propôs Malinowski, o significado de um discurso fosse realmente aquilo que ele faz, o significado das Mitológicas deveria ser procurado primeiramente no que fizeram. Seu significado incontestável é a alteração das práticas discursivas dos antropólogos e, também, de outros. Esses livros foram palavra de ordem, não porque capazes de proibir isso ou aquilo, mas porque mudaram a realidade, desmontando um saber que até então se tinha. Antes, todos sabiam definir o mito, sabia-se onde situá-lo na etnografia. Agora, nem dizemos mais as mesmas coisas nem temos a antiga segurança; os mitos abandonam os apêndices das etnografias e começam a despontar por toda parte. Principalmente, não sabemos mais o que é um mito.

Mas meu argumento cairia por terra caso se pudesse objetar que *mito* é simplesmente o nome que damos a relatos que ferem nosso senso de verosimilhança. Uma questão que se pode levantar é portanto, como fez Marcel Detienne (1981), se não existe uma certa continuidade entre a obra de Lévi-Strauss e o discurso da Razão a respeito do mito. Para

Detienne, o simples ato de classificação de uma fala como mito exprimiria uma atitude política de exclusão.

Penso que essa continuidade é duplamente falsa, tanto pela maneira como a análise dos mitos é conduzida por Lévi-Strauss — a saber, aplicando aos mitos as operações míticas —, como pelo fato de que a etnografia comprova que as sociedades indígenas sul-americanas concebem uma especificidade dos relatos aos quais chamamos de mito em contraste com outros tipos de fala (Gallois, 1994). Os mitos são, para os índios, falas de um tipo irreduzível. Sua especificidade é geralmente determinada, nessas sociedades, pelo que se poderia chamar de regime discursivo, isto é, de política da linguagem. Ou não se narram mitos em território alheio, ou há momentos do dia ou regiões do território em que determinados mitos não podem ser narrados, ou há aqueles que mulheres não podem contar, ou os mais jovens não o podem em face de um mais velho, e assim por diante. Tudo isso articulado a um dispositivo mais geral que determina que o peso político e o peso cosmológico de um relato dissociados do testemunho ocular não é o mesmo de um relato baseado nesse testemunho. Longe de ser consequência unicamente de nossos hábitos mentais, esse diferencial, que se convencionou marcar com os termos mito e história, apresenta um enraizamento evidente e grande importância nas sociedades indígenas.

No caso da sociedade juruna, a fala histórica não conhece limites de tempo e espaço, sendo totalmente nula quanto ao peso cosmológico; mas se existe a possibilidade de se ouvir a história de seu “dono” (a testemunha ocular ou, no caso da morte dessa, seus filhos ou, no caso da morte desses, seus netos) não se costuma narrá-la para alguém, exceto cercando-se de cuidados e recomendando ao interlocutor que procure o verdadeiro dono. Já a fala mítica, à qual não se atribuem donos entre as pessoas vivas, implica o direito do mais velho sobre o mais novo, além de limites de tempo e espaço, gênero e grau de periculosidade, variável segundo os relatos. A expressão mais tocante do peso incomensurável de um conjunto particular de mitos juruna foi feita a mim por um velho, que se dizia preocupado com

a minha vida por causa de uma viagem de avião que eu ia fazer levando comigo a gravação das “falas de Senã’ã”, o criador.

Mas ainda seria preciso examinar melhor a força de interferência do nosso senso de realidade. A primeira vez que contei a alguns Juruna um mito (era um relato apinayé), as pessoas não perceberam que quando terminei a narração o mito já tinha realmente acabado. A situação se repetiu em outras ocasiões, e lembro aquela em que, em uma sala de concerto, algumas pessoas começam a aplaudir antes da hora. Com os Juruna, tenho a impressão de que não percebem quando o mito termina, e isso tanto pode apontar para uma infinitude formal do relato quanto revelar que a minha opção de narrar mitos podando da narrativa o tópico inicial, que resume brevemente o desfecho da história, deixa-os em um estado permanente de expectativa: se omito o tema, como poderiam adivinhar o ponto em que seu desenvolvimento se conclui?

Uma vez tentei lhes contar o mito bororo que abre *O cru e o cozido*, e as pessoas simplesmente me impediam de prosseguir, até que alguém exclamou que eu estava mentindo, pois beija-flor não mergulha. Eu dizia que o beija-flor, para ajudar o jovem incestuoso, mergulhara para buscar um chocalho no ninho das almas. Pensei comigo: quem são vocês para me lembrar que beija-flor não mergulha! Não pude entender o que acontecera, minhas narrações sempre tinham sido bem recebidas, e, depois daquele dia, as pessoas não me interromperam nunca mais. O problema, então, só poderia derivar do mito. Imaginei que, como nenhum mito juruna que conheço explora o incesto entre mãe e filho, provavelmente as pessoas acharam a história bororo feia por isso. Meses depois pude descobrir, estupefata, que os Juruna tinham razão, pois, embora as almas bororo vivam de fato no fundo do rio, era em uma árvore que o mito situava o seu “ninho”. A supressão da distância entre a realidade etnográfica e o mito, que a deficiência de minha memória me levava a operar, feria o senso de verossimilhança dos Juruna, que me mandaram calar a boca.

Os mitos, como mostrou Lévi-Strauss, não obedecem a constrangimentos bastante bem definidos que estão na base de uma lógica do

sensível? Esse episódio mostrou-me que a razão da minha surpresa era a noção, absolutamente falsa, de que qualquer coisa é possível nos mitos. Isso indica também que o campo de possibilidade definido por nosso senso de verossimilhança não tem a mesma extensão nem a mesma compreensão que o campo de possibilidade dos Juruna, que percebem exatamente que os mitos de outras sociedades são falas dotadas de coerência, de interesse e de verdade.

Mas como poderiam os Juruna saber que os mitos dos outros pertencem ao mesmo tipo de fala que os seus? Penso que a questão já prefigure a resposta. Não poderiam sabê-lo caso um critério não fosse por eles levado em conta, a saber, o fato de os acontecimentos míticos serem dependentes de um campo de possibilidade que é outro com relação a sua experiência social. Na etnografia juruna, uma proposição como “o jovem casal tinha sua própria casa” é tão fabulosa quanto “as ariranhas eram donas da canoa”. E isso não é sem consequências para a pesquisa etnográfica, pois relatos que não ferem nosso senso de verossimilhança podem ser tomados, erroneamente, como história. Os Juruna, por exemplo, são particularmente ricos em mitos que operam estritamente com os códigos político e sociológico e cuja identificação exige que os projete sobre o conjunto dos materiais etnográficos para se perceber que estão longe de se adequarem ao campo de possibilidade da vida social. São mitos no sentido próprio, como se pode, suplementarmente, verificar por sua posição no regime das falas.

O diferencial entre os dois campos de possibilidade indica, por si só, que os Juruna não aplicam aos mitos e às histórias baseadas em testemunho ocular os mesmos critérios de verdade. Ambos devem possuir uma consistência lógica específica, devem ser plausíveis de acordo com seu mundo de referência particular. Posso mentir ao contar que vi uma coisa tendo realmente visto outra, mas não posso mentir ao narrar um mito, exceto quando não sei narrá-lo. O que um mito narra realmente aconteceu, a própria existência do mito prova que é verdadeiro. Não sendo rara a existência de versões ligeiramente diferentes de um mito, e, até onde sei,

estando excluída a hipótese de uma pessoa determinada alterar a história — todo mundo narra corretamente o que ouviu de seus mais velhos —, os Juruna consideram duas possibilidades. Ou acontecimentos muito parecidos ocorreram mais de uma vez, e, nesse caso, os relatos são geralmente executados consecutivamente pelo mesmo narrador (não sendo, aliás, de todo raro que esta situação de “tema e variações” exija do narrador a capacidade de reproduzir a sequência cronológica correta conferida ao conjunto). Ou então se trata de versões de um mesmo mito, cada uma fiel ao que o narrador ouviu, e que dão conta apenas aproximadamente do acontecimento tal como este se passou. Nesse caso, ninguém tem como saber hoje ao certo, podendo no máximo fazer suas próprias conjecturas sobre possibilidades outras que as apresentadas pelas versões disponíveis, isto é, podem imaginar uma nova versão dos pontos equívocos, sem que isso signifique que possam narrar o mito completo com base nessas conjecturas, as quais, conforme pude constatar, existem como versões autorizadas em outras sociedades tupi.

É de se notar, então, que, do ponto de vista dos Juruna, os mitos não são desprovidos de função referencial, e, ao menos nesse plano, nada permite aproximá-los da poesia. Mas isso está longe de significar que Lévi-Strauss negue aos mitos uma função que estes têm objetivamente no plano etnográfico, pois o que realmente importa aqui é que a função referencial dos mitos é de um tipo que apenas melhor os distingue de outras falas. Se a fala histórica se reporta por definição ao passado, a fala mítica se reporta, também por definição, a um passado anterior ao passado, a uma temporalidade que precede e, por isso mesmo, excede a temporalidade; reporta-se assim ao que foi e pode vir a ser, afirmando que o que pôde ter sido para outrem pode vir a ser para ti ou para mim. Quanto a certos conjuntos de mitos, os Juruna concebem uma tal relação de imanência entre a palavra e o acontecimento que o ato de dizer pode causar acontecimento. Em suma, se a palavra mítica transgride a função referencial ordinária da linguagem não é por carência, mas, como argumentou Lévi-Strauss a propósito da arte, por “excesso de objeto”.

O que será, então, que motiva a reticência dos etnólogos com a obra mitológica de Lévi-Strauss? Já adiantei que, em minha opinião, tudo deriva menos do método aplicado aos mitos que do modo como o autor maneja o conceito de cultura. Penso que é justamente isso que possibilita a aplicação do método em escalas variáveis, a partir das quais se constroem objetos que decolam da realidade empírica tal como a concebemos. Em “A noção de estrutura na Antropologia”, Lévi-Strauss explora a velha questão sobre quanto vale o conceito de cultura, propondo uma concepção totalmente instrumental:

“Chamamos cultura todo conjunto etnográfico que, do ponto de vista da pesquisa, apresenta, com relação a outros, afastamentos significativos. Se procurarmos determinar afastamentos significativos entre a América do Norte e a Europa, nós as consideraremos como culturas diferentes; mas, supondo que o interesse esteja voltado para afastamentos significativos entre — digamos — Paris e Marselha, esses dois conjuntos urbanos poderão ser provisoriamente constituídos como duas unidades culturais. O objeto último sendo as *constantes* ligadas a tais afastamentos, vê-se que a noção de cultura pode corresponder a uma realidade objetiva, sendo completamente função do tipo de pesquisa considerada. Uma mesma coleção de indivíduos, desde que ela seja objetivamente dada no tempo e no espaço, pertence simultaneamente a vários sistemas de cultura: universal, continental, nacional, provincial, local etc; e familiar, profissional, confessional, político etc.

Contudo, na prática, esse nominalismo não poderia ser levado até o seu termo. De fato o termo cultura é empregado para agrupar um *conjunto* de afastamentos significativos cujos limites, como prova a experiência, coincidem aproximadamente. Que essa coincidência não seja absoluta, e jamais se produza em todos os níveis simultaneamente, não deve nos impedir de utilizar a noção de cultura” (1958: 325).

Dá-se, pois, no campo da cultura o mesmo que no da história: assim como os períodos não se acham pré-recortados mas são construções dos historiadores, a humanidade tampouco é pré-recortada, exceto que naturalizamos os recortes ali introduzidos pelos grupos sociais e por nós

mesmos. Mas o que quero ressaltar é como essa maneira de conceber a cultura se assemelha à compreensão de Evans-Pritchard a respeito da sociedade nuer. A segmentaridade nuer também implica que uma mesma coleção de indivíduos pertença a grupos de diversas ordens de grandeza, e que somente uma relação social determinada no tempo e no espaço pode dizer que grupos estão sendo constituídos e dissolvidos. Os grupos segmentares só têm existência em ato: nós somos A se e somente se em certo momento vocês são B. Juntos, vocês e nós, seremos C, caso outros se tornem D em relação a nós, e assim sucessivamente. De direito, senão de fato, os segmentos não são permanentes, reificados, transcontextuais ou atemporais, pois as identidades coletivas não são entidades empíricas mas relações diferenciais.

Ao lado do uso segmentar do conceito de cultura, a antropologia conhece um outro que se poderia chamar de imperial. A cultura é primeiro cortada da natureza e, em seguida, seus diferentes territórios são sobrecodificados de maneira a fazer crer que suas fronteiras sempre flexíveis e cambiantes são marcos naturais; por fim, esse grande império da cultura confere a cada território sobrecodificado o estatuto de império autônomo. Pode-se ir ainda mais longe, pode-se sempre sobrecodificar o já sobrecodificado, de modo que se anteriormente os impérios autônomos mantinham relações de equivalência e incomensurabilidade, ou seja, se cada um diferia de todos os outros na mesma medida em que estes diferiam entre si, agora um dos impérios pretende diferir de todo o conjunto de maneira diferente.

Onde quer que a operação imperial se apresente, a natureza está cortada da cultura e as diferentes culturas daí resultantes exigem, para sua análise, a noção de *princípio* ou a de *totalidade expressiva*. Trata-se do conhecido mecanismo, segundo o qual, o que quer que se faça, está condenado a exprimir o princípio; o que quer que se diga, isso diz a totalidade.

As Mitológicas representam sem dúvida a obra antropológica menos comprometida com o uso imperial da cultura. Não peço que me acreditem sob palavra, mas eu, que acabei de reler *O cru e o cozido*, sinceramente não sei qual a diferença que, grosso modo, existiria entre os Tupi e os

Jê, por exemplo, no que diz respeito à mitologia dos dois conjuntos de povos. Nenhuma tipologização das sociedades que ali comparecem através de seus mitos. Ninguém é o oposto de ninguém, tem o que o outro não tem, pensa o que o outro não pensa, é o que o outro não é. E isso não porque sejam todos iguais, mas porque as diferenças pipocam em todos os lados, inclusive em cada um.

O que à primeira vista é mais enigmático é que isso possa resultar de um homem que trabalha como um motor de fabricação de oposições. A linguagem de Lévi-Strauss, marcada pelos termos oposição, simetria, inversão, apenas aparentemente sugere uma semelhança com o pensamento de antropólogos que usam de maneira explícita ou não os mesmos instrumentos analíticos. Antes contudo de examinar esse ponto exploremos a problemática lévi-straussiana da separação entre natureza e cultura.

A participação de Lévi-Strauss no seminário de Lacan em 30 de novembro de 1954 enseja uma conversa curiosa. Mannoni, após ressaltar que o tratamento lévi-straussiano da distinção natureza e cultura já não se formulava nos termos clássicos de uma oposição entre o natural e o institucional, o universal e o contingente, declara que “[d]epois de Lévi-Strauss, tem-se a impressão de que não se pode mais empregar as noções de cultura e de natureza” (Lacan, 1985: 56). Aparentando mais tranquilidade que Mannoni ou Hyppolite, Lacan relata o seguinte:

“... Meus diálogos pessoais com Lévi-Strauss permitem-me esclarecer-lhes este ponto.

Lévi-Strauss está recuando diante da bipartição muito categórica que faz entre a natureza e o símbolo, e cujo valor criativo ele no entanto percebe bem, pois é um método que permite distinguir os registros entre si, e, da mesma feita, as ordens de fatos entre si. Ele oscila, e por uma razão que pode parecer-lhes surpreendente, mas que é perfeitamente confessada por ele — teme que, por detrás da forma da autonomia do registro simbólico, reapareça mascarada uma transcendência pela qual, em suas afinidades, em sua sensibilidade pessoal, ele só sente temor e aversão. Em outros termos, teme que depois de termos feito Deus sair por uma porta, o façamos entrar pela outra. Não quer que o símbolo, e nem mesmo sob a forma

extremamente depurada com a qual ele mesmo o apresenta a nós, seja apenas uma reaparição de Deus por detrás de uma máscara. Eis o que está na origem da oscilação que ele manifestou quando colocou em causa a separação metódica do plano do simbólico do plano natural” (Lacan, 1985: 51-2).

Não sei se o temor, mas a antipatia pela transcendência, Lévi-Strauss não oculta dos leitores. Costuma-se dizer que sua posição mudou depois das *Estruturas elementares do parentesco*. Ele mesmo reflete sobre isso no Prefácio à segunda edição desse livro, formulando um paradoxo curioso. Começa observando que a simplicidade da oposição natureza e cultura cairia por terra caso ela fosse obra (como os antropólogos afirmam) do próprio homem, pois então, prossegue, “não seria nem um dado primitivo, nem um aspecto objetivo da ordem do mundo (Lévi-Strauss, 1967: XVII). Vemos assim que se trata menos de opor-se ao senso comum antropológico que levá-lo até suas últimas consequências. Ou seja, se a antropologia estiver correta ao dizer que os humanos se afastam da natureza, então a separação é estritamente imaginária. A saída desse paradoxo é bem conhecida: Lévi-Strauss afirmará a existência de uma continuidade real e de uma descontinuidade lógica entre natureza e cultura, e proporá a utilização da oposição como instrumento de análise.

Vê-se então como Lévi-Strauss, que recusa diversos dualismos característicos de nossa tradição (sensível/inteligível, indivíduo/sociedade, emoção/razão, mito/história, eu/outro ou mesmo, em certo sentido, natureza/cultura), atribui ao último um valor metodológico. O que quer dizer que Lévi-Strauss confere ao par natureza e cultura um tratamento do mesmo tipo daquele que confere a oposições como côncavo e convexo ou horizontal e vertical. Não creio afastar-me demasiadamente da concepção do autor aproximando-a da oposição fonológica: natureza e cultura são “signos diferenciais, puros e vazios” (idem, 1986: 209).

Conferir ao imaginário o estatuto de método, é usá-lo para elucidar o próprio imaginário, sem com isso iludir-se, acreditando-se capaz de tê-lo superado. Ao tomar a oposição como imaginária, Lévi-Strauss não supõe ter atingido nenhum ponto de vista a partir do qual se pode

opor o real ao imaginário, pois aqui a única verdade que se pode almejar nasce quando o imaginário se vê a si mesmo como tal. Em outras palavras, nega-se à oposição entre natureza e cultura qualquer referência na ordem do mundo; é apenas para sustentar que, primeiro, sua relação é de imanência e, segundo, que a oposição é real, mas somente enquanto uma realidade do pensamento.

Examinemos agora como o problema aparece em uma das Mitológicas, *O cru e o cozido*. Nesse livro, observam-se dois usos diferentes da oposição natureza e cultura, que ora se apresenta como um meio de análise, ora como um objeto. Enquanto instrumento analítico, porém, esse par pertence a um conjunto de várias dezenas de outros pares de termos opostos, os quais não se situam no mesmo nível de abstração, e cuja grande maioria é, sem sombra de dúvida, exprimida de maneira direta pelos próprios mitos. A função do mitólogo consiste em evidenciá-las e, por vezes, traduzi-las em outras oposições que ligam termos pertencentes ao campo do conceito mais do que ao campo do signo. É esse o caso justamente do par natureza e cultura, que traduz a oposição entre signos como cru e cozido ou anta e homem. O procedimento garante uma certa continuidade entre os mitos e as análises; a premissa talvez sendo justamente que para compreender como os mitos pensam é preciso pensar como eles.

Analisar os mitos é, com efeito, colocar-se em seu prolongamento e fazer o que eles fazem. Mas o que fazem? Como em uma espécie de grande laboratório simbólico, os mitos fazem experiências com as relações de subordinação da linguagem. Neles, a diferença entre denotação e conotação só é posta para ser ultrapassada. Um mito jê (M163) fala de um diadema de penas vermelhas que “brilhava tanto que parecia fogo de verdade”; o pica-pau jogou esse diadema para o sol que se achava ao pé da árvore, e o sol “pegou-o, passando-o rapidamente de uma mão para a outra, até esfriar...” (Lévi-Strauss, 1991: 277). Devido ao desajeitado irmão do sol, o diadema provocará um incêndio que destruirá a floresta e os animais. A semelhança prefigura a identidade, o ícone se torna índice, a metáfora também tem uma relação existencial com o objeto.

Também a diferença entre o nome próprio e a pessoa só é posta para ser ultrapassada. Em um mito tupinambá (M96), um homem chamado Sarigüê abusa da mulher de Maíra Ata, engravidando-a; seu castigo será transformar-se em sarigüê (Lévi-Strauss, 1991: 170).

Dá-se o mesmo com a relação entre a palavra e a coisa. No mito bororo de origem do fogo (M55), o jaguar, oferecendo-se para jantar com o macaco, indaga: "Mas... onde está o fogo?" (idem: 127), como se a linguagem precedesse a realidade. O macaco o engana, fazendo-o confundir a imagem do sol poente com o fogo, e, enquanto o jaguar corre em vão ao horizonte ocidental para buscá-lo, o macaco inventa a técnica de produção do fogo por fricção.

Da mesma forma, o pensamento cria a realidade. O caçador aplicado de um mito carib (M162) se descobre tomado de desejos por um guariba fêmea assado e suspira: "Se ela pudesse se transformar em mulher para mim!" E ela realmente se transforma para ele! (: 261). O xamã de um mito apapocuva (M64) finge-se de morto e, simplesmente, apodrece.

Um mito arekuna (M145) introduz uma experiência um pouco mais complicada. Se a experiência da diversidade humana nos permite tomar consciência da variabilidade dos signos no mundo relativamente constante das coisas, esse mito forja uma variável inteiramente nova: postula uma situação em que os signos são constantes mas as coisas não. É justamente isso que uma anta fêmea explica a um homem, seu ex-filho adotivo, atual marido. Ao deixar de tê-lo como filho para tomá-lo como marido, a anta explica-lhe que em seu mundo as coisas são diferentes: tua cobra venenosa é o meu tacho de torrar; minha cobra é o teu cão.

Os mitos assim postulam um mundo cuja relação de alteridade com o mundo da experiência social deriva, diríamos, das coisas assumirem a função de signos e os signos a função de coisas. Um mundo de antes da divisão entre palavra e coisa, existência lógica e realidade empírica, ou natureza e cultura.

Qual a relação entre essa propriedade dos mitos e o método de Lévi-Strauss? Simplesmente, ela é incorporada ao método, destruindo-se com isso, nas próprias dimensões analíticas da obra, as confortantes relações hierárquicas entre referência, signo, nome, significado, sentido próprio,

metáfora, retirando-lhes os apoios natureza e cultura, sujeito e objeto ou existência lógica e realidade empírica. E a análise adquire com isso um novo tipo de continuidade com os mitos, que se pode observar em múltiplos planos.

Em um mito kayapó (M125), os homens matam uma anta; em um mito bororo (M2), um homem estupra uma mulher. Dentre outras relações de transformação que atraem sem dificuldade a cumplicidade dos leitores, para Lévi-Strauss, o estuprador é a anta! Caso contrário, como poderia o mito bororo afirmar que o estuprador pertence ao clã das antas?

O incesto do desaninhador de pássaros bororo (M1) se transforma em um eclipse (Lévi-Strauss, 1991: 281), visto que este, na América do Sul como em outras partes do globo, exige uma algazarra que, na Europa, é exigida por uniões conjugais condenáveis. Por sua vez, a exposição da carne crua ao sol nos mitos jê de origem do fogo (M7 a M12) se torna um incesto entre o céu e a terra, por intermédio dos raios de sol. A coisa evolui para uma beleza selvagem e misteriosa quando Lévi-Strauss, antecipando a objeção dos leitores quanto ao caráter conjectural e especulativo dessas relações, oferece-lhes um mito inuit (M156) no qual o eclipse é o abraço que o sol por vezes consegue dar em sua irmã.

Para a oposição natureza e cultura enquanto um objeto de análise e tal como é concebida pelos mitos, particularmente por um conjunto de mitos relativos à origem dos venenos de pesca e caça, Lévi-Strauss oferece uma análise situada em um nível análogo ao daquela de Dumézil sobre a ideologia tripartite dos indoeuropeus (Bellour & Clément, 1979). Não cabe aqui apresentar de forma completa os resultados de uma análise que mostra como os mitos pensam a relação entre natureza e cultura nos termos de uma “dialética dos grandes e pequenos intervalos”, e como a natureza é concebida como um “mundo ao contrário”. Trata-se de uma contribuição para o conhecimento etnográfico das cosmologias indígenas que, até onde sei, esperou trinta anos para que começássemos a perceber sua importância. Refiro-me ao fenômeno que Lévi-Strauss batizou de reciprocidade de perspectivas entre natureza e cultura — e aqui me refiro a uma noção indígena de ponto de vista que os mitos do timbó explicitam:

“Sempre, a natureza imita o mundo da cultura, mas ao inverso. A cozinha exigida pela rã é o contrário da dos homens, já que ela manda a heroína limpar a caça, colocar a carne no moquém e as peles no fogo, o que significa agir contra o bom senso, já que os animais são moqueados com a pele, em fogo baixo. Com o mito arekuna, essa característica de mundo ao contrário fica ainda mais acentuada: a anta cobre o filho adotivo de carrapatos à guisa de pérolas: ‘Ela os colocou em volta do pescoço dele, nas pernas, nas orelhas, nos testículos, debaixo dos braços, no corpo todo’.

Não basta, portanto, dizer, que, nesses mitos, a natureza e a animalidade se invertem em cultura e humanidade. A natureza e a cultura, a animalidade e a humanidade tornam-se aqui mutuamente permeáveis. Passa-se livremente e sem obstáculos de um reino a outro; em vez de existir um abismo entre os dois, misturam-se a ponto de cada termo de um dos reinos evocar imediatamente um termo correlativo no outro reino, próprio para exprimi-lo assim como ele por sua vez o exprime. Ora, esse sentimento privilegiado de uma transparência recíproca da natureza e da cultura (...) não poderia ser devidamente inspirado por certa concepção do veneno? Entre a natureza e a cultura, o veneno opera uma espécie de curto-circuito. É uma substância natural que, enquanto tal, vem se inserir numa atividade cultural e que a simplifica ao extremo. O veneno ultrapassa o homem e os meios ordinários de que ele dispõe amplifica seu gesto e antecipa-lhe os efeitos, age mais depressa e de modo mais eficaz. Seria, portanto, compreensível que o pensamento indígena visse nele uma intrusão da natureza na cultura. A primeira invadiria momentaneamente a segunda: por alguns instantes, ocorreria uma operação conjunta, onde suas partes respectivas seriam indiscerníveis” (Lévi-Strauss, 1991: 262-3).

Não sei se posso concordar inteiramente que o mundo ao contrário em que consiste a natureza, segundo a filosofia indígena, seja inspirado pelo veneno mais do que pelo fogo, pela anta ou morcego. Também os pontos de vista do jaguar e dos urubus são ressaltados pelos mitos, caracterizando igualmente a transparência, a permeabilidade e a contrariedade entre natureza e cultura. O mito matakó de origem do jaguar (isto é, de um dono do fogo), M22, fala de uma mulher, futura onça, que arranca com uma dentada a cabeça de seu marido, leva-a para casa e mostra aos filhos dizendo tratar-

se da cabeça de um tatu. O conjunto formado pelos mitos tupi de origem do fogo oferece um mito (M65) no qual os urubus encontram o cadáver de um deus que se finge de morto e acendem uma fogueira a fim de ressuscitá-lo. Mais sugestivo ainda é um mito tacana (M42), no qual o morcego, que, ao contrário do timbó, “encarna uma disjunção radical da natureza e da cultura” (Lévi-Strauss, 1991: 132), mantém-se casado com uma humana que ignora sua condição até o dia em que ela vê um morcego sorrindo para ela e o mata sem nele reconhecer o marido (:123).

Para terminar, a mitologia juruna põe uma pequena dificuldade para cuja solução o esforço dispendido pareceria a alguns inteiramente derisório. Serei por isso muito breve. O mito juruna de origem do fogo tem o gavião como seu primeiro dono, mas afirma que este jamais perdeu sua posse. Isso significa que o que o mito realmente narra é que os humanos compartilham o fogo com o gavião. Quando porventura algum gavião lhes rouba carne assada de um moquém, como já vi acontecer, as pessoas procedem como o jaguar benevolente e cordato de um dos mitos jê. De outro lado, segundo seu mito do desaninhador de pássaros, o herói (que aliás tem a posição de genro) é salvo justamente por um certo gavião real que lhe dá sangue para beber, uma vez que sangue é água para o gavião. Este come cozido, mas bebe cru. Para um povo que considera as bebidas fermentadas como a marca por excelência da vida cultural, o gavião encarna, diria Lévi-Strauss, a mais radical disjunção entre natureza e cultura que se possa conceber.

Batizei esse mito de Pássaro de Fogo, e descobri mais tarde que a melhor maneira de memorizar mitos é dar-lhes um nome próprio. Essa fantasia indica as muitas relações que podemos manter com uma pessoa que certamente jamais conheceremos, mas cujos livros entram em nossas vidas como uma verdadeira pessoa, afetando a matéria mais íntima de nossa subjetividade.

Uma última palavra: “dado que a razão herda e exprime os direitos daquilo que submete o pensamento, o pensamento reconquista seus direitos e se faz legislador contra a razão: o *lance de dados*, esse era o sentido do lance de dados” (Deleuze, 1997: 107).

Notas

- * Tânia Stolze Lima é professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Ciência Política da Universidade Federal Fluminense. É etnóloga e pesquisa um povo tupi do Alto-Xingu, os Juruna.

Bibliografia

BELLOUR, R.

- 1979 "Entretien avec Claude Lévi-Strauss", in: BELLOUR, R. & CLÉMENT, C. (orgs.), Claude Lévi-Strauss, Paris, Gallimard. pp. 157-210.

DELEUZE, G.

- 1997 [1962] *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, PUF.

DETIENNE, M.

- 1981 *L'Invention de la Mythologie*, Paris, Gallimard.

GALLOIS, D. T.

- 1994 *Mairi Revisitada. A Reintegração da Fortaleza de Macapá na Tradição Oral dos Waiãpi*, São Paulo, NHII-USP/FAPESP.

LACAN, J.

- 1985 *O Seminário. Livro 2: O Eu na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

LÉVI-STRAUSS, C.

- 1950 "Introduction à l'Oeuvre de Marcel Mauss", in: MAUSS M., *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF. pp. IX-LII.

- 1958 *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon.
- 1962 *La Pensée Sauvage*, Plon, Paris.
- 1967 *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, Mouton, Paris.
- 1986 “*As Lições da Lingüística*”, in *O Olhar Distanciado*, Lisboa, Edições 70, pp. 201-12.
- 1991 [1964] *O cru e o cozido*, São Paulo, Brasiliense.

ABSTRACT: The aim of this article is to develop some aspects of the great and deep contribution of Claude Lévi-Strauss to the study of Amerindian mythology. To do so it tries to articulate a few myths with the theme of the opposition between nature and culture (also developed by Lévi-Strauss). Besides that, the article brings some ethnographic data related to an indigenous conception of myth -- obtained mainly from the author's field experience with the Juruna of the Upper-Xingu River.

KEY-WORDS: Lévi-Strauss, Myth, Nature and Culture, Juruna.

Recebido em agosto de 1999.

Linguagem e Parentesco *

Marcio Silva

Professor do Departamento de Antropologia - USP

RESUMO: Este artigo tem por objetivo traçar um esboço tentativo das relações entre terminologias e atitudes convencionais entre os povos indígenas do nordeste da América do Sul, região conhecida como “Guiana” na literatura etnográfica recente. O exercício consiste em dar a essas esferas dos sistemas de parentesco o mesmo tratamento que Lévi-Strauss concedeu às formas variantes de um mito.

PALAVRAS-CHAVE: sistemas de parentesco, terminologias e atitudes convencionais, povos ameríndios da Guiana.

La flexibilité des combinaisons possibles ouvre la porte aux modifications qu'apporte l'Histoire, mais les blocages, eux - ce qui n'est pas pensable, ce qui n'est pas possible, ce qui n'est jamais réalisé-, sont des phénomènes de structure.

Françoise Héritier, 1996



O problema da relação linguagem e cultura vem, há mais de um século, desafiando a imaginação antropológica, por apresentar, entre outras coisas, muitas faces simultâneas. Ao longo do tempo, o problema suscitou uma gama de hipóteses, todas, em maior ou menor grau, válidas, mas nenhuma delas capaz de tornar superada a questão. Tylor (1871), por exemplo, entendia a linguagem como *parte* da cultura. Boas, por sua vez, supunha ser ela um de seus

produtos. Whorf (1936), ao contrário, afirmava ser a cultura um *produto* da linguagem, enquanto alguns de seus contemporâneos a concebiam como o seu *espelho*. Estudiosos como Linton (1936) insistiam que a linguagem fosse apreendida como *condição* da cultura, uma vez que a cultura dela dependia para a sua própria reprodução. Já especialistas em antropologia física procuraram argumentar em sentido inverso, sugerindo ser a cultura *condição* da linguagem, já que seria absurdo supor o desenvolvimento da fala na espécie humana completamente divorciado de alguma forma de vida social.

Tentativas como as que acabamos de evocar rapidamente contribuíram para a problematização do tema que foi, pouco a pouco, se libertando de concepções muito ingênuas e simplificadoras. Mas é necessário sublinhar que nenhum dos caminhos propostos consegue sozinho esgotar a questão. Cada uma dessas tentativas, embora aponte para um aspecto significativo do problema, parece se ver obrigada a dividir seus louros com as hipóteses rivais.

Os rumos deste debate foram definitivamente alterados pela obra de Lévi-Strauss, já em seus primeiros trabalhos. Em sua contribuição à célebre *Conferência de Lingüistas e Antropólogos*, realizada em 1952, em Bloomington, Lévi-Strauss propôs a retomada da reflexão -- que até então parecia oscilar entre dois pólos, ora tematizando a relação entre *uma* língua e *uma* cultura particular, ora a relação entre *linguagem* e *cultura* em geral -- em um novo patamar de investigação: a partir das possibilidades de cooperação interdisciplinar entre a *Lingüística* e a *Antropologia*. Isto porque, o autor chamava a atenção, "a linguagem e a cultura são duas modalidades de uma atividade mais fundamental: [...]: o espírito humano" ([1952] 1975:89), insistindo na tese, já formulada em um trabalho pioneiro, que fenômenos da linguagem e da cultura, resultavam "do jogo de leis gerais", correspondendo a realidades de ordens distintas mas do mesmo tipo e, portanto, interpretáveis a partir de um método comum (idem; [1945] 1975:49). Em suma, as propostas lévi-straussianas, retomando vigorosamente um velho projeto saussuriano, convergiam "para uma ciência ao mesmo

tempo muito antiga e muito nova", uma Antropologia "*em sentido mais lato*", uma ciência do Humano (Lévi-Strauss, [1952] 1975:99) ou, como preferia Saussure, uma *Semiologia*, capaz de integrar as conquistas alcançadas pela Lingüística, Antropologia, Psicologia etc. Passados quase cinquenta anos da conferência de Bloomington, e às vésperas do centenário dos cursos de Saussure, evidentemente distantes estamos ainda da consolidação de uma Antropologia "*em sentido mais lato*", embora, nas últimas décadas, alguns passos tenham sido ensaiados nesta direção, muitos dos quais graças à própria obra lévi-straussiana.

*

Os estudos de parentesco correspondem, sem dúvida alguma, a uma arena privilegiada para o desenvolvimento da reflexão sobre a relação linguagem e cultura, como assinala Lévi-Strauss. Consagrado tanto na Lingüística quanto na Antropologia, o campo de pesquisa tradicionalmente denominado "estudos de parentesco" articula duas ordens de realidade inextrincavelmente imbricadas: um *sistema terminológico*, que consiste fundamentalmente em um vocabulário (portanto, um fenômeno lingüístico), e um *sistema de atitudes*, que corresponde a um código que atribui a indivíduos, ou a classes de indivíduos, condutas determinadas em função das relações sociais que estabelecem entre si (logo, um fenômeno cultural).

A relação entre terminologia (ou vocabulário) de parentesco e sistema de atitudes recobre um conjunto de preocupações clássicas na Antropologia. Uma das primeiras polêmicas da disciplina, ainda no século XIX, envolvendo dois de seus heróis fundadores, Morgan e McLennan, tematizou exatamente a questão. Recordemos. Enquanto Morgan (1870) tomava os vocabulários de parentesco como vias legítimas de acesso às instituições sociais e às condutas dos indivíduos nos diferentes estágios de evolução da humanidade, McLennan (1876), em seu furioso ataque a Morgan, alegava que os vocabulários de parentesco não passavam de simples fórmulas de etiqueta, desprovidas de qualquer importância sociológica.

Esta questão foi retomada várias vezes na primeira metade do século

XX, enquanto a disciplina assistia a seu período de consolidação. Assim, por exemplo, Kroeber (1909) acreditava que as terminologias não apresentavam qualquer conteúdo sociológico mais relevante já que os fenômenos da linguagem remetiam à psicologia e, só indiretamente, à esfera social. Rivers (1913), ao contrário, afirmava que os vocabulários de parentesco correspondiam a correlatos lingüísticos obrigatórios de práticas sociais existentes ou recentemente desaparecidas. Pouco depois, Malinowski (1930) argumentou que os vocabulários de parentesco não passavam de meros rótulos para as relações sociais, cujo estudo parecia ter sido desumanizado por uma pseudo-álgebra, não dando a eles, portanto, qualquer atenção maior. Já Radcliffe-Brown (1941), defendia que os vocabulários de parentesco eram sempre um “*reflexo fiel das relações jurídicas*” entre os indivíduos, constituindo um meio para o estabelecimento e reconhecimento dessas relações. Estes exemplos permitem aferir não só o interesse mas também a temperatura deste debate prolongado, que remete à reflexão mais geral -- a relação linguagem e cultura --, com implicações teóricas e metodológicas importantes para outros domínios da disciplina.

Em seu artigo de 1945, Lévi-Strauss contribui para a discussão, a partir de uma reinterpretação de um daqueles temas clássicos da disciplina, o *avunculado*. Entusiasmado com os avanços das pesquisas lingüísticas propiciados pelas idéias de Trubetzkoy e Jakobson, o autor propugna o emprego do “método estrutural” no estudo de fenômenos culturais, sem esquecer de chamar a atenção para os cuidados necessários que requerem tal transposição metodológica. Neste sentido o autor adverte que “[u]ma fidelidade demasiado literal ao método do lingüista trai, na realidade, o seu espírito” ([1945] 1975:51).

Convém dizer que tais cautelas não eram, no tempo em que este artigo veio à luz, desprovidas de fundamentos. No período posterior à Segunda Guerra Mundial, duas vertentes teóricas distintas da disciplina antropológica passaram a reivindicar o rótulo “análise estrutural” para os métodos que começavam a desenvolver. Uma delas, inaugurada por Goodenough (1951

e 1956) e Lounsbury (1956, 1964a e 1964b), foi responsável pela consolidação da “análise componencial” e, posteriormente, dos estudos de “*ethnoscience*”, com fortes ressonâncias futuras na antropologia norte-americana. A outra vertente, inaugurada por Lévi-Strauss, assistiu igualmente ao desenvolvimento de um sem número de pesquisas nas mais variadas áreas da disciplina, em diferentes contextos: nas antropologias inglesa e francesa, especialmente a partir da virada dos anos 60 e também na antropologia brasileira, na década seguinte.

Uma primeira aproximação a essas duas “análises estruturais” permite verificar alguns pontos de convergência entre elas. Ambas, além de guardarem laços diretos com modelos estruturais de análise lingüística (não os mesmos, é bom que se diga), compartilham também pressupostos mais gerais como os que postulam, por exemplo, a anterioridade lógica das relações sobre os termos. Mas as semelhanças entre tais “análises estruturais” param por aí. Como todos sabemos, a utilização do método lingüístico está, para a vertente da análise componencial, diretamente vinculada ao uso empírico de dados lingüísticos. Lévi-Strauss, ao contrário, jamais reivindicou tal vinculação, mesmo onde o sistema cultural em questão encontra uma forma de expressão propriamente verbal, como nos campos da mitologia e do parentesco, por exemplo. Esta divergência fundamental pode ser imediatamente verificada se compararmos, por exemplo, o estudo de Bock sobre a “estrutura social e estrutura lingüística” (1964) com a “A Estrutura dos Mitos” (Lévi-Strauss, 1955).

Tal diferença, flagrada no contraste entre as duas vertentes analíticas, não reflete preferências meramente táticas ou estilísticas, mas decorre de concepções distintas sobre a relação entre linguagem e cultura e, conseqüentemente, sobre o próprio objeto da análise. Enquanto, para a análise componencial, os vínculos entre os sistemas lingüísticos e culturais são de *contigüidade*, a aposta lévi-straussiana se faz numa relação de *analogia*¹ entre as duas ordens, como aquela que o totemismo estabelece entre as séries da natureza e da sociedade. Para encerrar esta digressão, convém dizer ainda que a análise estrutural de Goodenough, Lounsbury e outros

visa, no limite, a descrição de *códigos* estruturados. Enquanto isso, a análise estrutural lévi-straussiana tem como foco a própria *atividade* estruturante. Voltemos a ela.

No já mencionado artigo de 1945, Lévi-Strauss oferece, com base no método lingüístico, uma análise da face não-lingüística do parentesco, isto é, dos sistemas de atitudes, recusando-se a focalizar cada um de seus termos constitutivos isoladamente, mas procurando observá-los no interior de feixes de relações que os definem e os organizam, exatamente como os lingüistas procedem com os fonemas de uma língua. O fato de Lévi-Strauss ter privilegiado, em sua obra, o plano das atitudes não traduz um desinteresse do autor pela dimensão vocabular do parentesco, como julgam alguns de seus leitores². Embora em sua obra maior (Lévi-Strauss, 1949), o autor privilegie as estruturas de aliança e não as estruturas semânticas a elas correspondentes, os vocabulários não deixam de ser considerados com atenção em muitos momentos. Além disso, não devemos esquecer que o próprio autor, no início de uma conferência dos anos 60, presta “um tributo aos resultados importantes obtidos e aos projetos fascinantes desenvolvidos por estudiosos que buscam a formulação de regras onde a coerência interna da nomenclatura do parentesco possa ser rigorosamente demonstrada” ([1965] 1969:126). Lévi-Strauss, é verdade, não esconde sua veia irônica diante de alguns exageros da análise formal, como aquela interessante tentativa de Davis e Warner, em que o sentido do termo marido corresponde à fórmula “C^{2a/2d/o}SU^{1a}8/Ego” ([1945] 1975:51, nota 17). Por outro lado, devemos concordar com Hérítier que as análises formais de Lounsbury (1964b), “críticas que possam ser, permanecem entre as mais estimulantes e esclarecedoras que têm sido escritas sobre os sistemas de parentesco crow e omaha” (Hérítier, 1989:28). O mesmo poderia ser dito da análise formal de Scheffler (1971) sobre os sistemas iroqueses e dravidianos, retomada por Trautmann (1981), em sua monumental síntese dos sistemas indianos.

Isto posto, convém resumir as noções que interessam mais de perto aos propósitos deste artigo. Em primeiro lugar, tendo como ponto de

partida a idéia de que terminologias e atitudes devem ser apreendidas como sistemas, e que linguagem e cultura são fenômenos de ordens distintas mas de mesma arquitetura, o próximo passo será definir, retomando o velho debate iniciado por Morgan e McLennan, que vínculos exatamente podem ser estabelecidos entre os sistemas terminológicos e atitudinais. Para tanto, poderíamos ensaiar hipóteses que, em certo sentido, oscilariam entre o que denominaremos provisoriamente duas versões da aposta lévi-straussiana, a “fraca” e a “forte”. As hipóteses centradas na versão “fraca” se contentariam em admitir que os vocabulários e as atitudes devem ser observados com base nos mesmos pressupostos metodológicos, isto é, que merecem o mesmo tratamento descritivo. Já as hipóteses centradas na versão “forte” reivindicariam, para além das homologias metodológicas, a possibilidade de apontar relações mais profundas entre os dois fenômenos, sem confundi-los analiticamente.

Ora, qualquer leitor da obra lévi-straussiana se sentiria desafiado a testar os rendimentos da versão “forte” da aposta. Bastaria lembrar, por exemplo, as notáveis correlações apontadas pelo autor entre os códigos sociológico, cósmico, econômico e geográfico na história de Asdiwal (Lévi-Strauss; [1958b] 1976), para admitir a plausibilidade de uma hipótese “forte”, que, no âmbito do parentesco, da mesma forma apontasse correlações não triviais entre os códigos terminológicos e atitudinais. Este artigo pretende fazer um breve exercício neste sentido. Tendo como horizonte o problema da relação linguagem e cultura, procuro retomar aqui algumas das intuições que vieram à luz no conjunto de artigos reunidos em sua *Antropologia Estrutural* ([1958a] 1975) sob o rótulo “Linguagem e Parentesco”. O exercício, em resumo, consiste em tomar as esferas do parentesco como códigos relativamente autônomos, mas que repousam, pelo menos parcialmente, sobre os mesmos princípios subjacentes (semântico-sociológicos), e em tentar relacioná-las por um conjunto de transformações. Não se pretende com isso insistir em uma correspondência termo a termo entre vocabulários e atitudes mas, para empregar os próprios termos do autor (Lévi-

Strauss, [1945]1975:55), em uma *integração dinâmica* entre as duas ordens. Rejeita-se, portanto, a idéia de que vocabulários e atitudes mantêm entre si uma relação especular, como aquela que se verifica, por exemplo, entre o código morse e a escrita alfabética, em que não temos propriamente duas ordens de fenômenos, mas duas variantes livres de uma única ordem. A noção de integração dinâmica procura captar a idéia de que qualquer passagem de um código a outro acarreta inevitavelmente perdas, acréscimos e rearranjos, como Lévi-Strauss aponta na comparação de versões de um mito verificadas em contextos culturais distintos.

*

A região nordeste da América do Sul, conhecida na literatura etnográfica como Guiana ou Norte Amazônico, é composta por algumas sociedades que guardam entre si um notável grau de homogeneidade. Nesta região, observa-se, entre povos de diferentes famílias lingüísticas, a recorrência de uma paisagem marcada pela ausência de unidades sociais permanentes (clãs, linhagens, classes de idade etc.) e de fórmulas globais de integração (sistemas de metades, *chiefdoms* etc.), pela atomização política e dispersão geográfica das populações, que se distribuem em núcleos cujo total de habitantes raramente ultrapassa dois dígitos, pela filiação indiferenciada e pela forte tendência a endogamia dos grupos locais (Rivière, 1984:2-5). Além disso, observa-se entre os povos indígenas da região, a generalização de terminologias de tipo dravidiano, que, sabemos desde os tempos de Rivers, constituem correlatos lingüísticos do costume de casamento de primos. Sistemas deste tipo têm como traço mais saliente a dicotomia entre consangüíneos e afins, fundada na distinção entre parentes paralelos e cruzados. Outras oposições, como aquelas que definem as diferenças geracionais e etárias, concorrem com esta para a caracterização dos vocabulários de parentesco guianeses (idem, 1984:42-48), gravitando em torno de uma grade dravidiana (figura 1) em que cada espaço corresponde a uma posição que se define por oposição a todas as demais.

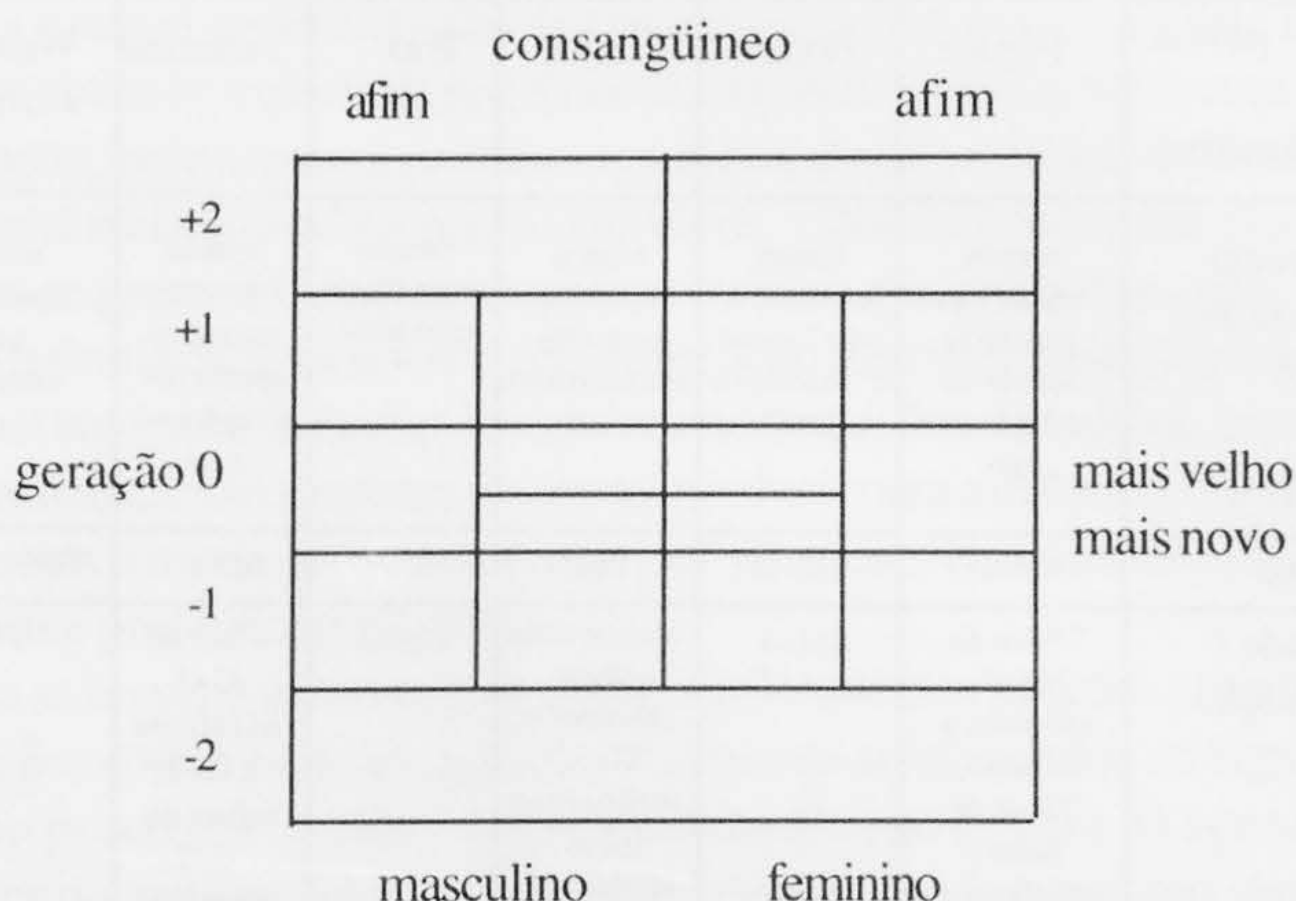


Figura 1.: A grade dravidiana.

Embora não existam dois sistemas terminológicos idênticos na região, todos eles repousam sobre o mesmo princípio que organiza a troca matrimonial: a regra de casamento bilateral. A figura 2 procura dar uma idéia da variabilidade verificada no interior do paradigma terminológico na região. Consideremos seis casos, cinco dos quais reproduzidos por Rivière em sua síntese (os casos panare, pemon, piaroa, trio e ye'cuana, a partir das etnografias de Henley (1982), Thomas (1978), Kaplan (1975), Rivière (1969) e Arvelo-Jimenes (1971), respectivamente), e um último (o caso waimiri-atroari), por mim observado (Silva, 1993a, 1993b). E exatamente como Lévi-Strauss procede com as versões de um mito, consideremos esses exemplos etnográficos como variantes de uma mesma armadura, relacionadas por regras de transformação que poderíamos facilmente enunciar à moda dos lingüistas.

povos: parâmetros:	Panare	Pemon	Piaroa	Trio	Ye'cuana	Waimiri- Atroari
parente cruzado / afim	termos específicos para afins apenas na geração de ego.	termos específicos para "sogra" e "marido da irmã"	termos específicos para afins (tecnônimos)	termos específicos para afins	termos específicos para afins apenas nas gerações +1 e -1	termos específicos para cônjuges
sexo	típica	típica	típica	típica	típica	típica
idade / geração	"filhos de filho" idênticos a irmãos", "filhos de filhas" idênticos a "primos cruzados"	típica	"irmãos mais velhos" idênticos à G+3; "irmãos mais novos" idênticos à G-3	típica	afins da G+1 idênticos à G+3; afins da G-1 idênticos à G-3	típica
consangüi- nidade / afinidade	mantém oposição C/ A nas G+2 e -2	neutraliza oposição C/ A entre parentes da G0 de sexo oposto	neutraliza oposição C/ A entre parentes da G0 de sexo oposto	neutraliza oposição entre "filhos e irmão"e "de irmã"	neutraliza oposição "C/ A entre G0 de sexo oposto	típica
graus de distância	típica	típica	típica	típica	típica	estabelece distinção entre linear e colateral nas G+1 e -1; e entre afins do mesmo sexo na G0

Figura 2.: Variações sobre o tema dravidiano.

Obs.: Neste quadro, "típica" não significa a forma "mais comum" na região, mas aquela que se manifesta exatamente como prevê o "tipo" definido acima (figura 1).

Esta notável generalização do paradigma terminológico norte amazônico, tão bem explorada por Rivière, no entanto, defronta-se com uma afirmação, pelo menos à primeira vista, paradoxal: a virtual ausência de um padrão atitudinal na região (Rivière, 1984:67). Por essa razão, a Guiana se presta admiravelmente ao exercício que propomos aqui. Ora, a coexistência de uma notável recorrência do padrão terminológico com a virtual ausência de qualquer regularidade na esfera atitudinal, uma vez demonstrada, criaria embaraços intransponíveis para a defesa de hipóteses que se aproximassem da versão “forte” da aposta lévi-straussiana, que é o que se pretende explorar.

Para se ter uma idéia do grau de variabilidade dos padrões atitudinais na região, voltemos às etnografias dos povos selecionados na figura 2, e como procedeu Rivière, consideremos abaixo (figura 3) apenas as atitudes na geração de ego (G0). Retomemos ainda o mesmo sistema notacional empregado por Rivière, que define atitudes convencionais que vão de uma maior ou menor intimidade (‘++’ ou ‘+’, respectivamente) a uma maior ou menor distância social (‘--’ ou ‘-’, respectivamente). A sua notação introduz uma certa gradação no esquema binário empregado por Lévi-Strauss ([1945] 1975:63), em que “o sinal ‘+’ representa as relações livres e familiares [e] o sinal ‘-’ as relações acentuadas pela hostilidade, antagonismo ou reserva”. À primeira vista, diante da figura 3, deveríamos nos resignar com a ausência de regularidades atitudinais na Guiana.

parentes povos	irmão	irmã	primo cruzado	prima cruzada
Panare	+	-	++	--
Pemon	++	+	-	--
Piaroa	++	+	--	+
Trio	+	-	--	++
Ye'cuana	-	--	++	+
Waimiri-Atroari	++	-	+	--

Figura 3.: Padrões atitudinais na Guiana (para ego masculino).

Obs.: As categorias “irmão” e “irmã” incluem, por definição, os “primos paralelos”.

A comparação dos casos *pemon* e *ye'cuana* revelaria, por exemplo, que todos os valores e graus (‘++’ ‘+’ ‘-’ ‘--’) podem ser invertidos na matriz e que, se tomássemos tais casos como os dois extremos de uma série, todas as combinações intermediárias seriam igualmente válidas. Um reexame dos arranjos atitudinais expressos nesta figura poderia, no entanto, sugerir que a ausência de limitações combinatórias corresponda a um fenômeno apenas aparente. Devemos admitir, logo de início, que as figuras 2 e 3 não descrevem fenômenos propriamente do mesmo tipo. Quando afirmamos a recorrência de um padrão vocabular, para além das diferenças plásticas que as terminologias mantêm umas com as outras (figura 2), não estamos nos referindo à sua dimensão lexical, mas queremos sublinhar os princípios subjacentes, invariantes e em pequeno número, que o organizam (figura 1). Em outras palavras, a recorrência terminológica remete a parâmetros que só podem ser apreendidos pela análise estrutural. Parâmetros que, diga-se de passagem, foram apontados pela primeira vez por Kroeber (1909), em um texto que, nesse aspecto, é surpreendentemente atual. No entanto, quando afirmamos a ausência de um padrão atitudinal, o que estamos fazendo não é mais que uma primeira generalização indutiva a partir dos dados fornecidos pelas etnografias; estamos ainda no plano

de suas manifestações concretas e não no de seus princípios estruturantes.

E quais seriam eles? Provavelmente, pelo menos em parte, aqueles mesmos que subjazem às terminologias, devemos supor, se desejamos continuar arriscando as nossas fichas na versão “forte” da aposta lévi-straussiana. Seria preciso, em suma, encontrar evidências que nos convencessem de que padrões atitudinais, como os verificados acima, embora aparentemente díspares, pudessem ser igualmente descritos como *variações sobre um mesmo tema*. Evidentemente, uma demonstração exaustiva desta tese escaparia aos limites deste exercício, uma vez que requereria a consideração em detalhe de um sem número de variáveis terminológicas e atitudinais, que a etnografia da região já nos oferece. Poderíamos, no entanto, contentar-nos com algo bem menos ambicioso neste artigo: uma hipótese de trabalho que permitisse, pelo menos, indicar os caminhos a serem explorados para uma possível solução do problema.

Isto posto, devemos nos perguntar em que aspecto da etnografia poderíamos apoiar as premissas de nossa hipótese de trabalho. Ora, é o próprio Rivière quem fornece a pista mais atraente: “[u]m traço invariante da organização social da região é que o conjunto de categorias sociais denominadas terminologias de parentesco é articulado por um princípio de troca direta prescritiva” (1984:43).

O “princípio de troca direta prescritiva”, evocado por Rivière, remete a uma das formas elementares de reciprocidade definidas por Lévi-Strauss (1949), estando diretamente vinculado ao casamento bilateral. Ora, este princípio implica necessariamente uma dicotomia básica entre *indivíduos do mesmo sexo* e *indivíduos do sexo oposto*, que distingue posições como “irmão do pai” e “irmão da mãe”, “irmã da mãe” e “irmã do pai” e, conseqüentemente, “primo paralelo” e “primo cruzado”, “filhos do irmão” e “filhos da irmã” etc. Este mesmo princípio identifica posições como as de “pai” e “irmão do pai”, “mãe” e “irmã da mãe”, “irmãos” e “primos paralelos”, e assim por diante, todas elas fundadas na identidade do sexo do(s) parente(s) de ligação. Tal distinção corresponde ao eixo central desses sistemas, em torno do qual os parentes de um determinado indivíduo se distribuem em

uma das duas categorias mutuamente exclusivas, a dos *paralelos* (*consangüíneos*) e *cruzados* (*afins*). Portanto, a distinção entre indivíduos do mesmo sexo e indivíduos do sexo oposto corresponde a um parâmetro que está na base dos próprios processos de produção de identidades e diferenças sociais, a partir dos quais os indivíduos se definem uns em relação aos outros. Seria então de se esperar, tendo em vista o seu caráter central na esfera dos conceitos nativos, que pelo menos em algum de seus registros, os sistemas de atitude fossem igualmente infletidos por esse parâmetro.

Este último ponto nos leva a um próximo passo, a saber, a aproximação das categorias de identidade e de diferença às de proximidade e distância social, respectivamente. Sabemos que tais correlações são recorrentes nas etnografias dos povos da região, aproximando o *idêntico* e o *diferente*, respectivamente, às categorias de *interioridade* e *exterioridade* em diversos níveis, como o dos grupos domésticos, o dos grupos locais, o dos aglomerados multi-comunitários, o dos falantes de uma mesma língua etc. Na esfera das terminologias, como acabamos de ver, as categorias de identidade e diferença se fundam, em última análise, na dicotomia entre o *mesmo* sexo e o *sexo oposto*.

A matriz apresentada por Rivière, retomada na figura 3, ao definir dois graus de proximidade e distância social para a caracterização das quatro posições de parentesco da geração zero, a saber, “irmão”, “irmã”, “primo cruzado”, “prima cruzada”, prevê um total de vinte quatro *possibilidades combinatórias*³. Ao afirmar a inexistência de padrões atitudinais, estamos tacitamente admitindo que tudo aí pode acontecer, isto é, que as vinte quatro possibilidades lógicas seriam, em tese, *possibilidades sociológicas*.

Mas seriam mesmo, *todas elas*, sociologicamente pensáveis na região? Para que possamos explorar melhor esta questão, devemos elaborar um quadro, com base no sistema notacional proposto por Rivière, com todas as possibilidades combinatórias dos valores (‘++’ ‘+’ ‘-’ ‘--’), tendo como referência as quatro posições de parentesco da geração zero para um ego masculino, mencionadas acima. Por comodidade didática, subdividimos as vinte quatro possibilidades em seis subclasses distintas (A,B,C,D,E,F.).

parentes povos	irmão	irmã	primo cruzado	prima cruzada
Pemom (A)	++ + ++ +	+ ++ + ++	- - -- --	-- -- - -
Piaroa Trio (B)	++ + ++ +	- - -- --	-- -- - -	+ ++ + ++
Waimiri-Atroari Panare (C)	++ + ++ +	- - -- --	+ ++ + ++	-- -- - -
Ye'cuana (D)	- -- - --	-- - -- -	++ ++ + +	+ + ++ ++
(E)	- -- - --	++ ++ + +	-- - -- -	+ + ++ ++
(F)	- -- - --	+ + ++ ++	++ ++ + +	-- - -- -

Figura 4.: As possibilidades combinatórias.

Obs.: As categorias “irmão” e “irmã” incluem, por definição, os “primos paralelos”.

Um retorno às fontes sobre as quais repousam as generalizações de Rivière nos permite constatar que alguns padrões atitudinais gerados pela matriz não encontram correspondentes na etnografia, como aqueles

definidos pelas subclasses (E) e (F). Esta ausência de exemplos etnográficos para determinadas combinações poderia ser tomada como acidental, interpretada como um fruto do acaso, tendo em vista o caráter inevitavelmente fragmentário e incompleto do *corpus* etnográfico considerado aqui. Esta não é, entretanto, a única maneira de tratar o fenômeno.

Estamos, em suma, diante de duas alternativas: uma delas é afirmar o acaso; outra é procurar uma razão capaz de explicar a não ocorrência, no *corpus* guianês, de certas combinações atitudinais. Tais alternativas não seriam, é claro, as únicas possíveis. Uma terceira via seria a de tentar demonstrar que a inexistência de padrões atitudinais na região talvez pudesse corresponder a um esforço dessas sociedades para ultrapassar ou resolver contradições expressas nas próprias terminologias, que é o que parece ocorrer em alguns casos mencionados por Lévi-Strauss (1945:54), como aqueles entre os *Apache* e os *Yuma* (América do Norte) e entre os *Wik Munkan* (Austrália). Nada nos autorizaria a sugerir, no entanto, uma solução do mesmo tipo para os exemplos sul-americanos em questão. Fiquemos, então, com as nossas duas alternativas.

Se a afirmação do acaso sempre traduz uma atitude mais prudente, especialmente em uma área de investigação como a nossa, em que a paixão pelos “contra-exemplos” está sempre pronta a se insurgir diante de qualquer tentativa de generalização, a renúncia desses esforços, por outro lado, apenas *dissolve* -- isto é, não *resolve* -- o enigma inicial, a saber, o convívio, no domínio do parentesco, de uma estrutura terminológica indiscutivelmente recorrente na região acompanhada da ausência absoluta de padrões atitudinais. Entretanto, se não nos contentarmos com a evocação do acaso, somos obrigados a formular uma hipótese tentativa para o problema que, se vier a ser declarada falsa diante de novas informações etnográficas, terá pelo menos o mérito de ter servido de ponto de partida para a formulação de modelos mais finos sobre os sistemas de atitudes na região. Retomemos a questão, procurando, antes de mais nada, afastar algumas tentativas que, sabemos de antemão, não resistiriam aos primeiros testes, no confronto com a etnografia regional.

Diríamos, para começar, que não podemos supor que, *em todos os níveis*, as relações entre os indivíduos de mesmo sexo sejam socialmente mais próximas ('+' ou '++') que as relações com o sexo oposto. Rapidamente, os casos *piaroa* e *trio* forneceria evidências contrárias a esta afirmação. Da mesma forma, como Rivière sublinhou, não há uma relação direta entre as categorias da afinidade e as da distância social, que poderiam ser traduzidas, no código das atitudes, ora em fórmulas rígidas de evitação ('- -') ora em formas discretas de cerimônia ou deferência ('-'). Os casos *panare* e *waimiri-atroari* se insurgiriam contra esta tese. Além disso, o caso *pemon* nos alerta contra a possibilidade de associarmos a idéia de "matrimonialidade", que caracteriza a relação entre primos cruzados de sexo oposto, às categorias de familiaridade e intimidade ('+' ou '++'). Finalmente, o caso *ye'cuana* rejeitaria uma equação direta entre a consangüinidade e as categorias marcadas com o sinal positivo, que indicam relações mais próximas.

Há, no entanto, uma maneira de enfrentar o problema, retomando em outra chave a dicotomia entre as relações de identidade e diferença sexual. Segundo o cálculo dravidiano, os filhos de um consangüíneo do mesmo sexo e mesma geração dos pais de um indivíduo, assim como os de seus afins de sexo oposto, são imediatamente consangüíneos deste indivíduo. Da mesma forma, os filhos de consangüíneos de sexo oposto e de mesma geração dos pais deste mesmo indivíduo, assim como os de seus afins do mesmo sexo, são, em todos os casos, seus afins. Conseqüentemente, os filhos de um consangüíneo do mesmo sexo e mesma geração de um indivíduo, assim como os de seus afins de sexo oposto, são imediatamente consangüíneos de seus próprios filhos. Enquanto isso, os filhos de consangüíneos de sexo oposto e mesma geração de um indivíduo, assim como os de seus afins do mesmo sexo, são, em todos os casos, afins daqueles mesmos indivíduos.

Como procurei demonstrar para o caso *waimiri-atroari*, a "relação entre [consangüíneos do mesmo sexo e mesma geração] constitui a expressão máxima da consangüinidade e, analogamente, a relação entre [afins do mesmo sexo e mesma geração], a expressão máxima da afinidade" (Silva, 1995:55). A noção de "expressão máxima" traduz a idéia de que tais relações não

apresentam qualquer grau de ambigüidade estrutural. Os filhos de irmãos e dos primos cruzados *do mesmo sexo* são, assim como seus pais, consangüíneos ou afins, respectivamente. Entre esses pontos extremos (“expressões máximas”), situam-se, por exemplo, os irmãos e os primos cruzados *de sexo oposto*, “expressões mínimas” da afinidade e da consangüinidade, respectivamente. Enquanto os primeiros, embora consangüíneos, geram afins na geração seguinte, os segundos, da mesma forma, correspondem a afins geradores de consangüíneos. Em suma, “a expressão mínima da consangüinidade equivale a um princípio de afinidade entre germanos e, inversamente, a expressão mínima de afinidade remete a um princípio de consangüinidade entre afins” (Silva, 1995:55).

O caso *pemon*, revelador de atitudes de maior proximidade entre “irmãos” do que entre “primos cruzados”, independente do sexo desses parentes, poderia ser interpretado como o reflexo da afirmação, *na geração dos pais de ego*, do princípio elementar de identidade e diferença sexual. Por esta razão, os filhos de FB e MZ seriam socialmente mais próximos que os filhos de MB e FZ. Analogamente, poderíamos supor que os casos *piaroa* e *trio* estivessem afirmando, *na geração dos filhos de ego*, esse mesmo princípio, o que permite reunir, entre os parentes próximos em termos atitudinais, o irmão e a prima cruzada, uma vez que ambos geram indivíduos idênticos (consangüíneos) aos filhos de ego. Finalmente, os casos *panare*, *waimiri-atroari* e *ye’cuana* permitiriam verificar, *na geração de ego*, a afirmação deste mesmo princípio, já que, em todos esses casos, o parente de mesmo sexo é sempre mais próximo que o seu correspondente de sexo oposto.

Ora, as possibilidades combinatórias (E) e (F) da figura 4, por sua vez, não afirmam este princípio elementar em qualquer um dos ambientes estruturais considerados, de resto os únicos que serviriam de tela para a projeção de tal princípio⁴, mas parecem, ao contrário, embaralhá-lo. Os demais casos (D), com exceção daquele representado pelos *ye’cuana*, em que os parentes de mesmo sexo da geração de ego são mais próximos que os seus equivalentes de sexo oposto, negam, da mesma forma, uma expressão deste princípio. A situação é diferente em relação às possibilidades (A),

(B) e (C), para as quais não temos exemplos etnográficos reais mas que, se estivermos certos, seríamos obrigados a admitir que poderiam perfeitamente ocorrer. Em síntese, gostaríamos de supor que, ao contrário daquelas possibilidades combinatórias que negam a expressão do princípio de base, essas últimas seriam sociologicamente plausíveis na região, embora talvez não encontremos correlatos etnográficos para todas elas.

Uma vez que o princípio de base aqui postulado implica diretamente a troca direta, somos ainda levados a supor que a variabilidade do dado etnográfico, tanto no plano das terminologias quanto no plano das atitudes, encontre aí os seus limites. Afinal, não devemos esquecer que “a função de um sistema de parentesco é gerar possibilidades ou impossibilidades de matrimônios, quer diretamente entre pessoas que se tratam por certos termos, quer indiretamente entre as que se tratam por termos derivados, de acordo com regras determinadas, daqueles usados por seus ancestrais” (Lévi-Strauss, [1965] 1969:127-8). Em outras palavras, gostaríamos de formular tentativamente a hipótese de que combinações como (E) e (F) são sociologicamente *implausíveis* na região, tanto quanto seria, por exemplo, um vocabulário de outro tipo, como os de tradição ocidental, enquanto o “*princípio de troca direta prescritiva*” continuar a operar na Guiana como fórmula organizadora das estruturas da aliança. A consideração do caso *mamo* (uma facção *karinya* estudada por Schwerin) permitiria observar que a grade dravidiana parece resistir, mesmo em contextos em que os idiomas indígenas foram substituídos por línguas nacionais ou, melhor dizendo, em que os idiomas nacionais foram tornados línguas indígenas. Assim, por exemplo, em *mamo*, os vocábulos “tio” e “tia”, assim como “primo” e “prima” correspondem a posições de *afinidade* (Schwerin, 1984:138) e não de *consangüinidade*, como se dá em espanhol.

*

Pelas mesmas razões que somos impedidos de determinar *a priori* o número a ser sorteado por um dado, não poderíamos pretender determinar em que registro um sistema de atitudes qualquer deve expressar o princípio básico.

Mas se não podemos prever o número que o dado vai sortear, por outro lado, graças à sua forma cúbica, sabemos que só há seis resultados possíveis em cada jogada. Não devemos, portanto, confundir os dois tipos de *ausência* de exemplos etnográficos no quadro das possibilidades atitudinais apresentadas na figura 4. Evidentemente, um dado viciado pode nunca sortear, por exemplo, o número seis. Nesse caso, devemos, considerar a trapaça como um “fenômeno de estrutura”. Mas não devemos ter esperança de sortear o número sete.

Falsa ou verdadeira (o valor de verdade de um exercício como este não é o seu aspecto mais importante), nossa hipótese de trabalho, convém sublinhar, se filia a uma vertente teórica da disciplina que rejeita a atomização culturalista, fundada no culto à singularidade e no império do específico e do diferenciado, uma vez que não se contenta em reafirmar *ad nauseam* a variabilidade do dado fenomenológico, mas visa, ao contrário, submetê-lo à pesquisa de mecanismos a ele subjacente, capazes de revelar suas constantes. Esta via analítica corresponde também a um contraponto ao que Hérítier condena como a “proclamação da universalidade da natureza humana, traduzida em grandes arquétipos em que todas as culturas e sociedades podem ser confundidas” (1996:36), embora pudéssemos nos indagar se o seu princípio universal da *dominância masculina* não seria também um daqueles arquétipos. Mas isso nos levaria a uma discussão que não teria cabimento fazer, apenas enunciá-la aqui.

Rejeitando, por um lado, a atomização culturalista e, por outro, a substantivação dos universais, a vertente inaugurada por Lévi-Strauss continua oferecendo as alternativas mais atraentes. O exercício de Hérítier (1981) -- que serviu de imagem-guia para este -- demonstrando a impossibilidade *sócio-lógica* de ocorrência de um certo padrão terminológico, esquecido por Lowie (1928) e Murdock (1949) em suas macro-tipologias⁵, revela como as trilhas abertas pelo autor que homenageamos aqui continuam ainda a ser as mais promissoras diante dos desafios intelectuais que, há mais de um século, os *sistemas de consangüinidade e afinidade da família humana* propõem à disciplina antropológica.

Por outro lado, convém sublinhar que nossa hipótese de trabalho sobre

os sistemas de atitudes guianeses não corresponde a uma variante do modelo de Hérítier sobre a relação de gênero, que “substancializa e absolutiza uma oposição entre um termo e uma relação [...], reduzindo-a indevidamente, sob todos os pontos de vista, a uma dominação substantiva dos homens sobre as mulheres” (Viveiros de Castro, 1990:27), em sentido inverso àquele defendido por Lévi-Strauss (1949) e Dumont (1971), e flagrado por Viveiros de Castro em sua teoria da *dominância masculina*. O exercício que acabamos de fazer pretende apenas chamar a atenção para o rendimento, na esfera das atitudes, de alguns *motivos* regionais -- para usarmos a linguagem dos têxteis -- também expressos nas terminologias guianesas.

Seria injusto, por outro lado, omitir que a obra de Hérítier, nos momentos em que segue mais de perto as pegadas de Lévi-Strauss, tem o inegável mérito de insistir na compreensão da variabilidade cultural a partir da consideração do que denomina “mecanismos invariantes... que ordenam [esta variabilidade] e lhe conferem ... sentido”. Dessa perspectiva, os objetos etnográficos não corresponderiam a singularidades históricas irreduzíveis e incomparáveis umas com as outras, mas de fato “a associações contingentes de traços pertinentes, situados em alguns de seus diferentes registros” (idem, 1996:36). Ora, tal afirmação vai precisamente no sentido do exercício aqui proposto, que procura explorar a intuição de que as variantes terminológicas e atitudinais “resultam de aspectos estruturais mais básicos que podem explicar, eles mesmos, suas semelhanças e diferenças” (Lévi-Strauss, [1965] 1969:127).

Ao afirmar a implausibilidade de determinadas configurações terminológicas e atitudinais no caso em questão, não estamos pressupondo um cenário teórico enfadonho em que terminologias e atitudes estejam sempre a nos dizer as mesmas coisas. A premissa da *integração dinâmica* entre as duas ordens não se confunde, como lembramos no início deste exercício, com a de *correspondência termo a termo* entre terminologias e atitudes. Por outro lado, não deveríamos usar tal premissa como uma espécie de escudo protetor capaz de absorver todos os golpes, na forma de contra-exemplos, que os críticos poderiam contra ele endereçar. Nesse caso,

deixaríamos de oferecer uma hipótese de trabalho e tudo não passaria de uma profissão de fé. Devemos então definir com clareza as condições de teste desta hipótese. Ao afirmar, por exemplo, que as atitudes definidas pelas possibilidades combinatórias (E) e (F), tendo em vista o “princípio de troca direta prescritiva”, são fenômenos sociologicamente *implausíveis* na Guiana, não estamos evidentemente querendo dizer que, em um dado contexto etnográfico específico, elas não possam, porventura, vir a ocorrer, acompanhadas por um vocabulário dravidiano. Convém assinalar, no entanto, que a nossa hipótese de trabalho só estaria diante de um verdadeiro *cheque-mate* se, nesse mesmo caso etnográfico, não houvesse razão nenhuma para supor o colapso do próprio “princípio de troca direta prescritiva”. Caso contrário, poderíamos estar diante de situações como as que foram evocadas por Lévi-Strauss (1945) (*apache, yuma, wik munkan*), em que as atitudes corresponderiam a esforços de uma dada sociedade para ultrapassar ou resolver contradições entre a esfera conceitual do parentesco (o *vocabulário*) e o próprio princípio que a constitui. Em outras palavras, nos defrontaríamos com uma daquelas “exceções” que, no fundo, corresponderiam a evidências independentes a nosso favor.

A reconsideração da paisagem guianesa permite ainda retomar uma teima, já enunciada em situações anteriores, que diz respeito diretamente a um aspecto a meu ver negligenciado pelo debate sobre a região (Silva, 1993:322 e Silva, 1995:60, nota 38). A de que não seria inútil continuar insistindo que o *amorfismo* e a *fluidez* -- conceitos bastante recorrentes na caracterização dos povos da Guiana -- devem ser tomados como *efeitos* de um determinado tipo de estrutura social e não como *causas* sociológicas da variabilidade de situações lá encontradas. Como as estruturas fonológicas, aquelas que dizem respeito propriamente à Antropologia Social podem da mesma forma apresentar áreas de instabilidade e espaços de indeterminação, que induzem uma ilusão de amorfismo e fluidez. Tais miragens, com reflexos na percepção analítica dos fenômenos sociais e nas ideologias nativas, correspondem a planos que, nas etnografias guianesas, temos algumas vezes dificuldade de distinguir.

Notas

- * Este trabalho foi originalmente apresentado no Seminário *Lévi-Strauss e os 90*, realizado na Universidade de São Paulo, em 26 e 27 de novembro de 1998. Sou grato às críticas e sugestões de Fernanda Arêas Peixoto, Tania Stolze de Lima, Marcio Goldman, Eduardo Viveiros de Castro, Tania Alkmin, Marcos Lanna, Mauro Almeida, Carlos Machado Jr., Gabriel C. Barbosa, Renato Sztutman, Beatriz Perrone-Moisés, Ana Cecilia Venci Bueno e Clarice Cohn, às primeiras versões deste texto. A alusão óbvia que faz o título corresponde, além de uma homenagem a Lévi-Strauss, no transcurso de seus noventa anos, à expressão de uma dívida pessoal em relação aos quatro textos reunidos sob este rótulo em sua *Antropologia Estrutural*, decisivos em minha trajetória acadêmica, da fonologia aos estudos de parentesco.
- 1 A noção de *analogia* confunde propositalmente, neste contexto específico, dois sentidos diferentes entre os quais a perspectiva lévi-straussiana parece oscilar. A primeira se define, à moda dos físicos, como a relação entre fenômenos distintos que podem ser descritos de maneira idêntica, como, por exemplo, os fenômenos acústicos e elétricos, que podem ser apreendidos com base em um mesmo modelo ondulatório. A segunda remete à idéia de semelhança de estrutura, evocando uma noção que os biólogos preferem denominar de *homologia*.
 - 2 Diante de um comentário de Lévi-Strauss sobre a terminologia *kachin*, Dumont (1971:151), pergunta-se: “Não se pode ir mais longe na análise estrutural dos vocabulários? Digamos com todas as letras: há alguma coisa de decepcionante no estudo das terminologias nas Estruturas [Elementares do Parentesco]”.
 - 3 As possibilidades combinatórias estão nesse caso limitadas ao fato de que nenhum dos valores (++, +, -, - -) se repete em um mesmo caso. Sem esta limitação, o número de combinações seria muito maior.
 - 4 Na grade apresentada acima (figura 1), o princípio se manifesta terminologicamente apenas nas três gerações mediais (0, +1 e -1), sendo neutralizado nas gerações distais (+2 e -2), o que corresponde à paisagem típica. Nos sistemas terminológico que distinguem consangüíneos e afins nas gerações distais, encontraríamos novos ambientes para a manifestação deste princípio

na esfera atitudinal, o que evidentemente implicaria alterações do quadro de possibilidades sociológicas.

- 5 Hérítier se refere a um padrão terminológico caracterizado pela equação $F=MBFZ$ que, de fato, não é curiosamente contemplado pelas “possibilidades lógicas” de Lowie (1928:266) como também pelos seis grandes tipos de Murdock (1949:anexo 1).

Bibliografia

ARVELO-JIMENES, N.

- 1971 *Political relation in a tribal society: a study of the Ye'cuana Indians of Venezuela*. Cornell University Latin American Program Dissertation Series 31.

BOCK, P.K.

- 1964 “Social Structure and Language Structure”, *Southwestern Journal of Anthropology*, 20, pp: 393-403.

DUMONT, L.

- 1971 *Introduction à deux theories d'anthropologie sociale*, Paris, Mouton.

GOODENOUGH, W.

- 1951 "Property, Kin and Community on Truk", in HYMES, D. (ed.), *Language in Culture and Society*, Nova Iorque, Harper and Row, 1964.
- 1956 “Componential Analysis and the Study of Meaning”, *Language* 32, pp: 195-216.

HENLEY, P.S.

- 1982 *The Panare. Tradition and change on the Amazonian frontier*, New Haven, Yale University Press.

HÉRITIER, F.

- 1981 *L'Exercice de la parenté*, Paris, Gallimard, Seuil.
- 1989 "Parentesco", in *Enciclopédia Einaud*, i vol. 20: *Parentesco*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- 1996 *Masculin/Féminin: la pensée de la différence*. Paris, Odile Jacob.

KAPLAN, J.O.

- 1975 *The Piaroa. A people of the Orinoco Basin*. Oxford, Clarendon Press.

KROEBER, A.

- 1909 "Classificatory Systems of Relationship", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 39, pp: 77-84.

LÉVI-STRAUSS, C.

- [1945]1975 "A análise estrutural em Lingüística e em Antropologia", *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- [1949] 1967 *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton.
- [1952]1975 "Lingüística e Antropologia", *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- [1955]1975 "A estrutura dos mitos", *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- [1958] 1975 "*antropologia estrutural*", Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- [1958a]1976 "A gesta de Asdiwal", *Antropologia Estrutural Dois*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- [1965]1969 "O futuro dos estudos de parentesco", in. LARAIA, R.B. (org.), *Organização Social*, Rio de Janeiro, Zahar.

LINTON, R.

- 1936 *The Study of Man: An Introduction*, New York, Appleton-Century. [1981 *O homem: uma introdução à antropologia*, São Paulo, Martins Fontes].

LOUNSBURY, F.

- 1956 "A Semantic Analysis of the Pawnee Kinship Usage", *Language* 32, pp: 158-94.
- 1964a "The Structural Analysis of Kinship Semantics", *Proceedings of Ninth International Congress of Linguistics*, Haia, Mouton, pp: 1073-93.
- 1964b "A Formal Account of the Crow and Omaha-Type Kinship Terminologies", in GOODENOUGH, W.(org.), *Explorations in Cultural Anthropology*, Nova Iorque, McGraw-Hill, pp. 351-94.

LOWIE, R. H.

- 1928 "A note on relationship terminologies", *American Anthropologist*, 30 pp: 263-67.

MALINOWSKI, B.

- 1930 "Kinship", *Man*, 30 (2), pp: 19-29

MCLENNAN, J.F.

- 1876 *Studies in ancient history*, Londres, Macmillan.

MORGAN, L.

- 1870 *Systems of consanguinity and affinity of the human family*, Washington, Smithsonian Institution.

MURDOCK, G.P.

Social Structure, Nova Iorque, Macmillan.

RADCLIFFE-BROWN, A.R.

- 1941 "The study of kinship systems", in *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, Cohen & West.

RIVERS, W.H.R.

- 1913 "Terminologia classificatória e matrimônio com primo cruzado", in OLIVEIRA, R.C. de (org.), *A Antropologia de Rivers*, Campinas, Edunicamp.

RIVIÈRE, P.

- 1969 *Marriage among the Trio*, Oxford, Clarendon Press.
- 1984 *Individual and Society in Guiana: A comparative study of Amerindian social organization*, Cambridge, Cambridge University Press.

SCHEFFLER, H.

- 1971 "Dravidian-Iroquois: The Melanesian Evidence", in HIATT, L.R., JAYAWARDENA, C. (orgs.), *Anthropology in Oceania, Essays Presented to Ian Hogbin*, Sidney, Angus and Robertson, pp: 231-54.

SCHWERIN, K.

- 1984 "The kin-integration system among Caribs", *Antropologica*, 59-62, pp: 125-53.

SILVA, M.F.

- 1993a "O parentesco waimiri-atroari: algumas observações preliminares", in VIVEIROS DE CASTRO, E. & CARNEIRO DA CUNHA, M. (orgs.), *Amazônia: Etnologia e História Indígena*, São Paulo, NHII/USP/FAPESP.
- 1993b *Romance de Primas e Primos: uma etnografia do parentesco waimiri-atroari*, Rio de Janeiro, tese, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- 1995 "Sistemas dravidianos na Amazônia: o caso waimiri-atroari", in VIVEIROS DE CASTRO, E. (org.), *Antropologia do Parentesco: estudos ameríndios*, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.

THOMAS, D.J.

- 1978 "Pemon zero generation terminology: social correlates", *Working papers on South American Indians, 1, Social correlates of kin terminologies*, Bennington College.

TRAUTMANN, T.

1981 *Dravidian Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.

TYLOR, E.B.

1871 *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, Londres, J. Murray. [1977 *La cultura primitiva*, Madrid, Ayuso.].

VIVEIROS DE CASTRO, E.

1990 “Princípios e Parâmetros: um comentário a *l'exercice de la parenté*”, *Comunicação* n. 17. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

1993 “Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico” in VIVEIROS DE CASTRO, E. & CARNEIRO DA CUNHA, M. (orgs.), *Amazônia: Etnologia e História Indígena*, São Paulo, NHII/USP/FAPESP.

WHORF, B.L.

1936 “A Linguistic Consideration of Thinking in Primitive Communities”, in HYMES, D. (ed.), *Language in Culture and Society*, Nova Iorque, Harper and Row, (1964).

ABSTRACT: The purpose of this paper is to sketch a tentative outline of the relationships between terminologies and conventional attitudes among the indian peoples of Northeast South America, region referred to as "Guiana", in the recent ethnographic literature. The exercise consists in dealing with these spheres of the kinship systems in the same way Lévi-Strauss proceeded with the variant forms of a myth.

KEY WORDS: kinship systems, terminologies and conventional attitudes, Guiana amerindian peoples.

Recebido em agosto de 1999.

Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura de Lévi-Strauss

Mauro W. B. de Almeida

Professor do Departamento de Antropologia - UNICAMP

RESUMO: Em um artigo famoso mas pouco compreendido, Lévi-Strauss define as noções de estrutura e de modelos, e afirma a importância dessas noções para as ciências sociais. Encontramos ali as noções de “grupo”, de “estrutura topológica” e de “estrutura de ordem”, a distinção entre “modelos mecânicos” e a de “modelos estatísticos”, e uma classificação das ciências sociais (a história, a sociologia, a etnografia e a etnologia) a partir dessas noções. Trata-se de “cientificismo” depois abandonado? Não, porque o uso dessas noções não somente permanece em sua obra posterior, como elas envolvem algumas das idéias mais básicas de Lévi-Strauss sobre as sociedades e seu movimento histórico. É verdade que Lévi-Strauss utiliza metaforicamente essas noções, de maneira que não adianta buscar nos seus textos as definições científicas para eles. Em vez disso, guiado por um esforço consciente de combinar sempre sensibilidade e razão, desrespeitando a moderna separação entre “ciências do espírito” e “ciências da natureza”, Lévi-Strauss expressou alguns de seus temas centrais. Um deles é a importância das simetrias como propriedades comuns à natureza e à mente humana. O segundo é a visão da história como perda de simetrias. Esses temas encontram-se entremeados em suas análises de mitos e de parentesco, mas também no domínio da arte, na música e na pintura. Curiosamente, os projetos formulado por Lévi-Strauss no seu artigo sobre “A Noção de Estrutura em Antropologia”, bem como no “Pensamento Selvagem” e outros trabalhos no mesmo espírito, embora sejam vistos por muitos como ultrapassados, encontram-se em pleno vigor fora do mainstream da Antropologia, em disciplinas como a neurociência, a etnociência e a teoria de sistemas auto-organizativos.¹

PALAVRAS-CHAVE: estruturalismo, estrutura, entropia, simetria, grupos matemáticos, transformação, história.



1. Modelos, estruturas e máquinas

O estruturalismo de Lévi-Strauss evoca habitualmente a lingüística e o contato com Roman Jakobson nos Estados Unidos durante a década de 40². Menos atenção se dá à reiterada alusão de Lévi-Strauss às origens botânica, zoológica e geológica das intuições iniciais que levaram ao estruturalismo, e para as quais a fonologia teria apenas fornecido uma formulação clara e distinta³. No caso da biologia, Lévi-Strauss deu destaque particular a uma obra de D'Arcy Thompson, publicada primeiro em 1918 e reeditada em 1942. A década de 40 era de fato um ambiente favorável às idéias heréticas e não-evolucionistas de D'Arcy Thompson, cujo programa poderia ser assim resumido: buscar na matemática a chave da unidade perceptível na diversidade infinita das formas naturais e comparar tais formas estudando as transformações que as ligam entre si⁴.

Há outros exemplos do clima intelectual desses anos e que são também pertinentes para se entender a formulação das idéias de Lévi-Strauss. A caracterização da diferença entre modelos mecânicos e modelos estatísticos, tão importante no pensamento lévi-straussiano, e retirada diretamente do livro *Cibernética*, do matemático Norbert Wiener, no qual a Cibernética era fundada como ciência, bem como a distinção entre história estacionária e história cumulativa: ambos os contrastes (que aparecem em obras dos anos cinquenta como os capítulos metodológicos de *Antropologia Estrutural*, e em *Raça e História*) equivalem à oposição traçada por Wiener entre a mecânica newtoniana e a mecânica de Gibbs e de Boltzmann⁵. Similar em estilo era a contribuição com que Shannon, na mesma época, fundava a Teoria da Comunicação, vista por muitos, juntamente com a Cibernética, como um aval à esperança de emprestar aos estudos de fatos humanos a eficácia e o rigor da ciência física⁶. É sabido que, ao caracterizar a noção de modelo, o paradigma de Lévi-Strauss são definições de terceiro livro fundador dos anos 40, aquele em que o matemático John von Neumann e o economista Oskar

Morgenstern criam uma teoria dos jogos aplicada ao comportamento humano⁷. Não é absurdo lembrar que a construção da Teoria dos Jogos apoia-se na distinção básica entre jogos a duas pessoas e jogos a n pessoas, análoga à que Lévi-Strauss traçou entre a troca restrita (duas classes) e a troca generalizada (n classes), enquanto que a distinção entre jogos de soma nula (aqueles onde alguém só pode ganhar às custas do outro) e jogos de soma não nula (aqueles onde vários jogadores podem ganhar simultaneamente) evoca o contraste entre sociedades frias e quentes, entre rito e jogo, e entre estruturas elementares e estruturas complexas de parentesco⁸.

A noção de “grupo de transformações”, que é caracterizada no livro de Wiener e em capítulo célebre de D’Arcy Thompson⁹, foi aplicada a fenômenos da arte e da vida na obra do grande matemático Hermann Weyl, intitulada *Simetria*, publicada em Princeton em 1951. Finalmente, o grupo que se assinava Nicolas Bourbaki começa a publicar nos anos quarenta uma reconstrução de toda a matemática sob uma orientação explicitamente estrutural. André Weil, um dos avatares de Nicolas Bourbaki, foi o autor do “Apêndice matemático às estruturas elementares do parentesco”.

Uma idéia básica que perpassa o fascínio de Lévi-Strauss com essas vertentes de ponta na reflexão científica dos anos quarenta é a ênfase na construção de modelos como o modo de produção de conhecimento por excelência. Essa perspectiva, que já estava presente na geometria dos gregos — e lembremos que no segundo prefácio à *Crítica da Razão Pura*, Kant atribuía a ela o sucesso das ciências da natureza desde Galileu —, se via oferecida nesses anos ao campo da ação humana pelos então nascentes modelos de ação econômica e política (teoria dos jogos), de comportamento comunicativo (teoria da informação) e de funcionamento de sistemas vivos e pensantes (cibernética). É possível dizer hoje que von Neumann, Shannon, Wiener e Lévi-Strauss estavam fundando na mesma época e convergentemente teorias da comunicação social sob a forma, respectivamente, de modelos de jogos, diálogos, comandos e trocas.

Havia contudo um traço mais geral presente nessa visão da atividade científica, além da ênfase metodológica em seu caráter de construção de

modelos. Era a idéia de que a atividade científica consistiria na busca de invariantes revelados ao nível dos modelos, mais do que no estudo de propriedades de objetos. Talvez o exemplo mais marcante dessa idéia seja a revolução estruturalista que ocorreu na matemática e cujas origens estão em fins do século XIX. Enquanto desde a antigüidade os objetos principais do matemático haviam sido os números, as grandezas e as figuras, entes vistos como possuindo propriedades dadas que caberia apenas investigar, ao longo do século XIX emerge a noção de que a essência da matemática é “o estudo das relações entre objetos que não são mais ... conhecidos e descritos a não ser por algumas de suas propriedades, precisamente aquelas que colocamos como axiomas na base de sua teoria”. Assim, a exemplo do que ocorre com as geometrias não-euclidianas, as matemáticas se reconhecem como estudo de estruturas que regem as relações entre objetos. Uma mesma estrutura pode então aplicar-se a diferentes domínios de objetos, desde que as relações entre eles se descrevam da mesma maneira. A teoria dos grupos — uma estrutura que expressa matematicamente a noção de invariância numa família de objetos, quando eles são transformados por meio de operações — é a ferramenta básica dessa perspectiva. Criada na segunda metade do século XIX, havia sido aplicada no início do século XX à geometria, à teoria da relatividade, à mecânica quântica, à biologia e à arte. Foi mérito de Lévi-Strauss introduzir seu espírito no âmbito das ciências humanas.

Os anos 40 são não apenas o período de hegemonia da matemática estrutural defendida por Bourbaki, mas também o momento de surgimento de máquinas algorítmicas. Tais máquinas surgem primeiro como conceito - não como hardware palpável, mas como modelos ideais de processos de trabalho como produção de signos por meio de outros signos: como máquinas de Post e máquinas de Turing, que representam formalmente a própria estrutura genérica de cálculo; que podem virtualmente calcular tudo que é calculável. Promessa virtual, pois, de modelar não apenas comportamentos especiais, mas o próprio pensamento em sua dimensão algorítmica. Para os que sonharam com a noção de inteligência artificial desde então,

todo pensamento seria algorítmico. A noção de máquina ganha assim um novo estatuto, deixando de ser sinônimo de um autômato cartesiano e que necessitaria de uma alma não-mecânica para tornar-se humano. Hoje, a idéia de uma alma mecânica, ou de máquina inteligente, perdeu sua estranheza. Estamos afinal acostumados a ouvir que o inconsciente é uma máquina significativa; que romances policiais são máquinas de ler; que gramáticas são máquinas de produzir sentenças; sem falar nas máquinas desejantes e, é claro, nas máquinas de suprimir o tempo. Contudo, estruturas e máquinas são fundamentalmente diferentes.

A relação entre estruturas (que são construções mentais) e máquinas reais (que precisam obedecer a leis do mundo real) envolve uma oposição que é um dos temas de Lévi-Strauss nem sempre percebido. Neste artigo, simetria e entropia são os termos dessa oposição, local de uma contradição inconciliável. O olhar distanciado e triste, paradoxalmente marcado pela obsessão com a invariância e pela certeza da perecibilidade da forma, busca suplantando essa contradição insolúvel, sem resolvê-la jamais.

2. Estruturas

A matemática foi reconstruída por Bourbaki a partir da noção de estrutura. Na ontologia bourbakista, objetos não têm propriedades intrínsecas. Nela, cada universo é formado de duas coisas: objetos (cujas propriedades intrínsecas não importa) e, separadamente, relações construídas sobre eles. Estruturas são modos de construir relações ou operações entre objetos. Bourbaki destaca algumas poucas estruturas elementares que são a base de todo o edifício matemático: as estruturas algébricas, as estruturas de ordem e as estruturas topológicas. Cada uma delas encerra um “modo de usar” ou, se se quiser, um “modo de pensar” objetos. Isso nos dá um roteiro para acompanhar a construção de modelos na obra de Lévi-Strauss.

Um conjunto de objetos é uma estrutura particularmente simples. Dado um conjunto inicial de objetos, podemos especificar um subconjunto, e assim a noção de objetos com certa propriedade. Numa estrutura de propriedades,

respondemos a perguntas sobre objetos — para cada objeto do conjunto de base, dizemos se ele pertence ou não ao subconjunto em questão (isto é: ele tem ou não uma propriedade). Refinando esse princípio chegamos a classificações. Toda propriedade induz uma classificação binária: ela divide o conjunto de base em dois subconjuntos, o dos objetos que satisfazem a propriedade e os que não a satisfazem. François Lorrain elaborou em detalhe a noção levistraussiana de uma “lógica das oposições binárias”.

Dado um conjunto inicial de objetos, uma ordem é um conjunto de pares sujeitos a certas restrições: assim, por exemplo, se o par (a, b) pertence à ordem, então (b, a) não pertence à ordem (a não ser que a e b sejam o mesmo objeto). Isto é: se numa ordem dada a domina b , então b não pode dominar a (a não ser que sejam o mesmo objeto, já que um objeto domina a si mesmo). Numa estrutura de ordem, respondemos assim a perguntas sobre pares de objetos: para cada dois objetos distintos como a e b , uma estrutura de ordem deve responder se vale (a, b) ou se vale (b, a) , ou se a e b são incomparáveis. No livro sobre o Pensamento selvagem está presente o interesse por estruturas de ordem.

Dado um conjunto inicial de objetos, uma *operação* (algébrica) é um conjunto de pares onde o primeiro termo é, ele mesmo, um par de objetos (os termos da operação) e o segundo é um outro objeto (o resultado da operação). Somar e multiplicar são operações nesse sentido. Combinar movimentos ao caminhar também é uma operação em que dois movimentos resultam em um terceiro movimento. Numa estrutura algébrica, respondemos a perguntas do seguinte tipo: dado um par de objetos (a, b) obtemos um terceiro objeto c . Dadas duas transformações discretas queremos saber qual é a transformação resultante. Dadas duas relações de parentesco, queremos obter a relação resultante. Uma intuição notável de Lévi-Strauss e de André Weil foi tratar as regras de parentesco como transformações de classes de descendência¹⁰.

As estruturas topológicas são, por assim dizer, modelos da noção de proximidade, no mesmo sentido em que estruturas de ordem modelam escolhas, e estruturas algébricas modelam operações. Num conjunto

munido de uma topologia, para cada objeto sabemos quais são suas vizinhanças, digamos assim. Assim, dados dois objetos (a , b), em uma topologia (que tenha uma métrica) sabemos qual é a distância entre eles. Com a topologia ganham sentido noções de inclusão, proximidade, fronteira, limite, continuidade e descontinuidade. Lévi-Strauss utilizou essas idéias na análise de mitos.

Enquanto as estruturas de ordem dão forma à noção de tempo e as estruturas algébricas formalizam a noção de movimentos espaciais, a topologia refina ambas essas noções, injetando-lhes a linguagem da proximidade. Nas *Mithologiques* reencontramos grupos (estruturas algébricas) e reticulados (estruturas de ordem), mergulhados agora em espaços de onde emergem formas como as fitas de Moebius e as garrafas de Klein, centrais entre as metáforas de *A Oleira Ciumenta*.

Na obra de Lévi-Strauss, álgebra, ordem e topologia se sucedem, numa seqüência que corresponde a publicações decisivas, respectivamente, sobre parentesco, classificações e mitologia. Não foi intenção de Lévi-Strauss, contudo, levar adiante de maneira sistemática um programa kantiano “sem sujeito transcendental” onde as estruturas-mãe da matemática tomassem o papel do espaço e do tempo como formas *a priori* da sensibilidade. O que Lévi-Strauss fez foi usar o material etnográfico que vai de termos de parentesco a mitos indígenas, passando por regras de cozinha para construir estruturas sensíveis, à maneira do que ocorre na música. É claro que Lévi-Strauss é assim um exemplo de *bricoleur*¹¹.

Assim, permaneceu habitando a interface entre o mundo sensível e o mundo inteligível, numa junção persistente de minúcia empírica e senso estético na qual termos como “transformações”, “inversos”, “espaços n -dimensionais”, “álgebras de Boole”, “garrafas de Klein”, “grupos” comparecem como instrumentos metafóricos e concretos para construir, por bricolagem, estruturas às vezes elusivas em suas implicações exatas. Mas se não é no uso efetivo da matemática, quer como programa, quer como técnica, em que reside então a relação entre Lévi-Strauss e as noções matemáticas? Trata-se de mera menção, de flerte verbal com a linguagem

da moda, como sugeriu Kroeber a respeito do termo “estrutura”?

Há algo mais aqui. No estilo lévi-straussiano os tropos matemáticos e físicos tem um peso forte. Expressam idéias básicas sobre a sociedade humana, e para Lévi-Strauss é mesmo essencial que essas metáforas venham da física e da matemática, já que entre essas idéias está a de que a ordem humana se prolonga na ordem da natureza. Há duas metáforas básicas: uma, baseada na idéia de grupo de transformações, e cuja essência é a existência de simetria; outra, baseada na idéia de máquina, e cuja essência é a noção de irreversibilidade. A primeira relaciona-se com o olhar distante: no limite, um olhar que não se situa em nenhum lugar. A segunda relaciona-se com os tristes trópicos: com a passagem do tempo e com a irrupção inevitável da desordem¹².

3. O olhar distanciado

Quando localizamos um ponto no espaço, atribuímos a ele coordenadas: a longitude e a latitude, digamos assim. Para atribuir coordenadas, precisamos partir de uma origem: de um ponto privilegiado sobre todos os demais.

Um filósofo procurou sintetizar o recado de Lévi-Strauss afirmando que o estruturalismo não inventou estruturas: apenas dispensou pontos privilegiados na descrição de uma estrutura¹³. A análise estrutural do espaço, nesse sentido, foi levada a cabo com a matemática moderna, que deve ser capaz de dispensar por completo a adoção de um sistema de coordenadas particular para a descrição das propriedades de figuras. Seus teoremas devem ser “livres de coordenadas”. Para realizar esse programa, perdemos a localização única de um ponto no espaço. Em compensação, preservamos as relações entre esse ponto e outros. Podemos chamar a essas relações de invariantes.¹⁴

Os invariantes assim preservados quando abandonamos um sistema de coordenadas específico são o que chamamos de propriedades estruturais. Na geometria, uma reta permanece reta, qualquer que seja o sistema de coordenadas empregado. Deixa de ter sentido, porém, a descrição de uma

reta como sendo vertical.¹⁵ É necessário então, através da idéia de transformação, aprender a traduzir mutuamente as “observações” da reta realizadas em diferentes sistemas de coordenadas — de tal forma que é a existência dessas transformações que assegura a possibilidade de falar na identidade de objetos.¹⁶ Surge aqui outra implicação, pois as transformações podem ser pensadas tanto como mudanças de posição de uma “reta” num sistema de coordenadas específico, como mudanças no próprio sistema de coordenadas. Torna-se em certo sentido impossível distinguir entre movimentos de um objeto e movimentos do observador. Há um relativismo essencial implicado na atitude estrutural.

Há dois modos de conceber o programa estrutural. Um, imaginar como descrições mudam com a mudança de sistemas de coordenadas — e buscar propriedades das descrições que são invariantes sob essas mudanças. É o caminho do etnógrafo que se translada de um sistema de coordenadas para outro. Outro, observar, num mesmo sistema de coordenadas, como objetos se transformam preservando, porém, um ar de família. É o caminho do etnólogo que constrói modelos comparativos. No caso dos mitos, a primeira perspectiva leva o observador a se colocar no interior de uma mitologia particular, atribuindo-lhe sentido porque, ao fazer a translação, o observador-etnógrafo antes de mais nada procura identificar as coordenadas locais e situar-se a partir delas.¹⁷ A segunda perspectiva levaria a caracterizar então os invariantes numa família de mitos que se transformam permanecendo, no entanto, mutuamente inteligíveis (“comunicam-se entre si”).¹⁸

As simetrias de um quadrado são representadas pelo grupo de transformações que o deixam invariante (rotações de 90 graus em torno do centro compõem um subgrupo desse grupo). Que significa, porém, dizer que o quadrado permanece invariante? Isso inclui o quadrado que vemos (talvez seja a forma de uma mesa) de distâncias e ângulos diversos na sala, ou numa foto em miniatura, ou talvez deformado numa pintura surrealista? A resposta é que, a cada um desses sistemas de transformações, temos uma noção de invariância e de identidade, e a cada uma delas há

um grupo associado de transformações.

Coloquemo-nos numa situação idealizada, onde vemos o quadrado do alto. Se girarmos a figura em torno de seu centro, em rotações de 90 graus, o resultado será uma figura indistingüível da original. Se mantivermos uma diagonal fixa e refletirmos o quadrado em torno dela, obteremos ainda uma figura idêntica. Rotações e reflexões descrevem simetrias que deixam o quadrado invariante num primeiro sentido. Imaginemos agora que o quadrado seja movido no plano. Esses movimentos levam a um novo grupo de transformações, no qual se preservam todas as dimensões originais do quadrado, o qual se preserva como “objeto rígido”, que não perde seus ângulos e sua área. Essa identidade é próxima à que ligamos à noção de objeto físico.

Podemos ir mais longe, e não apenas girar, refletir e deslocar o quadrado, mas também ampliá-lo ou encolhê-lo, e além disso permitir mudanças regidas pelas leis da perspectiva (estamos no âmbito da geometria projetiva). O resultado é a família de objetos que reconhecemos perceptualmente como um mesmo quadrado, ao observá-lo em movimento, ao olhar uma pintura ou filme. Essa noção de identidade associada ao grupo de transformações da geometria projetiva é essencial para que reconheçamos objetos na experiência diária como os mesmos. Isso não é tudo, porque podemos dispensar a rigidez das retas e admitir versões surrealistas do quadrado na qual ele se transforma insensivelmente em uma versão mole do quadrado original, e talvez vire um objeto informe; contudo, distinguiremos esse objeto informe, mas sem buracos, de uma rosca. Dessa forma, o quadrado mole torna-se idêntico a uma panqueca, mas distinto de um pudim de leite (daqueles que têm um buraco no meio). Essa última noção de identidade é a que se associa às transformações topológicas. Esse é aliás um pequeno esboço de história da arte, até o surrealismo — pois o cubismo, rasgando objetos, e colando-os arbitrariamente, destrói a invariância topológica, último resquício da conservação da forma. O programa de investigação é então: estudar as simetrias do objeto, inserindo-o em grupos de transformação.¹⁹

Há, porém, outro modo de encarar essas mesmas transformações. Ao

girar o quadrado (no grupo inicial) supomos que nos (observador) estamos imóveis. Mas como sabermos que não somos nós que giramos? Quando o quadrado é ampliado ou reduzido, podemos representar a situação como uma outra classe de movimento no sistema de referência. O mesmo vale para os outros grupos de transformação: trata-se então de estudar as simetrias entre observadores possíveis, inserindo-os em grupos de transformação. A noção de uma família de invariância de objetos associa-se a uma noção dual de uma família de invariância de observadores.²⁰

Essa maneira de pensar foi formulada a respeito da geometria por um matemático cujo nome se encontra com frequência nos escritos de Lévi-Strauss: Felix Klein, o das “garrafas de Klein” da *Oleira Ciumenta*, e também do “grupo de Klein”²¹. Foi desenvolvida, entre outros, por Hermann Weyl²², e tornou-se um lugar-comum em vários domínios da ciência contemporânea. Como diz o biólogo Jacques Monod:

*“Havia uma ambição platônica na busca sistemática de invariantes anatonômicos a que se devotaram os grandes naturalistas do século XIX após Cuvier e Goethe. Os biólogos modernos deixam as vezes de fazer justiça ao gênio dos homens que, por trás da variedade impressionante de morfologias e modos de vida de seres vivos, conseguiram identificar, se não uma ‘forma única’, pelo menos um numero finito de arquétipos anatômicos, cada um dos quais invariante no interior do grupo que caracteriza”*²³.

Foi precisamente nessa tradição de busca da forma como invariante no interior de um grupo de transformações que D’Arcy Thompson escreveu sua obra já mencionada, que o soviético Vladimir Propp analisou centenas de contos populares russos²⁴, e que Lévi-Strauss escreveu as *Estruturas Elementares do Parentesco* e as *Mitológicas*.

Convém, antes de passar às implicações mais gerais desse programa, ressaltar a atitude face à multiplicidade e à identidade que nele estão contidas. A identidade não é dita de objetos ou de substâncias. Ela relaciona-se a propriedades relacionais. A definição de Weyl para simetria é a de algo

que podemos fazer a uma coisa (uma transformação), conservando algo. Descrever a identidade de um objeto é então equivalente a descrever suas simetrias, isto é, o grupo de transformações a que pertence.

Para Leibniz, um mundo em que as relações espaciais entre objetos fossem idênticas às que valem em nosso mundo — exceto que direita e esquerda fossem invertidas, ou que todos os tamanhos fossem multiplicados por dois, ou que tudo fosse deslocado por uma translação — seria indistinguível do nosso mundo, mesmo para Deus: em outras palavras, esses mundos seriam de fato um e mesmo mundo. Contra Newton, Leibniz foi assim um estruturalista radical²⁵, ou um precursor de um raciocínio relativista, o que é equivalente. Para Weyl, a noção de grupo de transformação torna-se mesmo equivalente à noção de identidade.²⁶

Queremos voltar a Lévi-Strauss mostrando como essa concepção leva a uma forma peculiar de relativismo antropológico. Nos grupos de transformação tratados pela Antropologia Estrutural objetos são, por exemplo, sistemas de parentesco e mitos. Transformações são simetrias que levam de um mito a outro, de um sistema de parentesco a outro. Objetos ainda mais gerais foram sugeridos em *O Pensamento Selvagem*: transformações ligando sociedades distintas, ou sub-sistemas delas, e operando sobre sistemas cognitivos, econômicos, estéticos. Já em 1945 Lévi-Strauss tratou “átomos de parentesco” de um conjunto de sociedades distintas como parte de um único grupo de transformações.

Sob essa perspectiva, não há objetos privilegiados. Qualquer mito pode ser o ponto de partida para a obtenção do grupo inteiro de transformações. As propriedades relevantes são justamente aquelas igualmente válidas ao longo dessas transformações. Em certo sentido, portanto, essas são as propriedades válidas em todos os sistemas de referência: as que não dependem da posição do observador, de sua escala de medida, de sua orientação, de seus valores. O estruturalismo descreve invariância nos objetos ou, dualmente, invariância entre observadores.

O estruturalismo é, sob esse ponto de vista, relativista, mas não no sentido do relativismo cultural que afirma o caráter irreduzível das diferenças

culturais (cada cultura bebeu de uma água distinta). É-o antes num sentido análogo ao que os físicos têm em mente ao falar de relatividade de uma teoria física. Pois, nesse sentido, relatividade não implica em declarar que “tudo é relativo” (cada observador teria “suas leis” irreduzíveis), mas, ao contrário, em identificar o grupo das transformações que permite expressar o que é invariante.²⁷ Os invariantes de uma teoria são preservados em todo sistema de referência. Sem invariantes sob alguma tradução reina o solipsismo, não o relativismo. Traduzem-se assim as observações feitas de um “ponto de vista” em observações feitas de outro “ponto de vista”, e mantendo a forma (se não o fraseado) de ambas as observações (seria como relacionar as observações do quadrado visto de diferentes ângulos).²⁸ A diversidade torna-se compatível com a unidade.

Levando essa idéia ao extremo, chegamos a uma tese mais geral. As propriedades que caracterizam a mente humana são invariantes ao longo das transformações que levam de uma sociedade a outra. Tais transformações são reversíveis e nos conservam no domínio do humano, e nessa medida constituem um grupo. Não há origem, nem sentido, nem escala privilegiada para a humanidade. A natureza humana radica, por assim dizer, num grupo de transformações.

Essa idéia explica a metáfora do olhar distanciado. Esse olhar não se localiza em nenhum lugar privilegiado. Dai decorre uma tarefa conferida aos antropólogos, na medida em que se preocupem em caracterizar a noção de humanidade: descrever o grupo de transformações que a deixa invariante. É papel do antropólogo descrever, livre de um sistema de referência particular, o grupo de transformações que expressaria — ao exhibir as possibilidades do espírito humano *a posteriori* — uma construção precisa da noção de humanidade, sem apelo a um sujeito transcendental.²⁹

4. Tristes trópicos

Resta a segunda metáfora, a da máquina. Pareceria que há apenas uma metáfora, já que estruturas podem ser descritas como máquinas. Uma

estrutura algébrica, digamos, seria uma máquina que recebe como entrada dois objetos e dá como saída um objeto (essa analogia entre a visão Bourbakista das estruturas matemáticas e a construção de autômatos é detalhadamente explorada no interessante livro *Cibernética*, de R. Ashby). Estruturas de ordem seriam máquinas de escolher. Estruturas topológicas seriam máquinas de medir. Mas essas máquinas, como as máquinas de Turing e de Post, são por um lado algoritmos da mente, e por outro *atos de trabalho*. Na segunda acepção, precisam se enraizar na matéria.

Lévi-Strauss está bem consciente das implicações. O essencial numa estrutura de grupo de transformações é que as transformações não têm direção privilegiada. Tanto o universo de Newton como o de Einstein podem ser descritos em termos de grupos de transformações que abrangem sua trajetória temporal. Isso significa que podem funcionar para frente e para trás. Neles, a ordem do tempo pode ser invertida sem alterar a estrutura: no sentido de que um observador não poderia notar violações das leis da física num sistema solar, por exemplo, que andasse em sentido contrário ao nosso. O tempo não tem aí direção privilegiada. Em termos leibnizianos, nem Deus poderia estabelecer a direção “correta” do tempo em universos newtonianos e einsteinianos, assim como não poderia distinguir a esquerda da direita. Os universos newtonianos-einsteinianos, na terminologia de Lévi-Strauss, são modelos “mecânicos”. São universos de simetria não apenas espacial mas também temporal: onde, em certo sentido, espaço e tempo se equivalem, ou seja, onde o tempo é pensado espacialmente (poderíamos lembrar aqui que as transformações matemáticas que D’Arcy Thompson introduz para relacionar formas da natureza entre si não são representações de processos evolutivos, aos quais, aliás, o autor é notoriamente indiferente em seu livro).

De fato, Lévi-Strauss usou explicitamente essa idéia, no texto anti-racista *Raça e História*, para argumentar contra uma interpretação evolutiva da diversidade humana. Cada sociedade é equivalente às demais se os modelos que atualiza são transformações reversíveis dos modelos das demais. A noção de progresso, como a de movimento, não

é absoluta: como quando andamos num trem, a noção de movimento depende do sistema de coordenadas selecionado³⁰.

Mas Lévi-Strauss foi o primeiro a reconhecer e a destacar a existência de mudanças não-reversíveis nas suas grandes obras sobre sistemas de parentesco e sobre mitos, bem como em numerosas passagens secundárias sobre fenômenos estéticos. Os sistemas de troca generalizada da Ásia estariam nos limites de uma ruptura além da qual entramos no domínio de sistemas de tipo estatístico exemplificados nas sociedades camponesas européias. Sistemas de parentesco de tipo Crow-Omaha estão na transição de modelos mecânicos para modelos estatísticos — assim como os sistemas de *maisons* cognaticamente transmitidas, objeto de estudos recentes de Lévi-Strauss. Assim, ao passar da Austrália para a Ásia e desta para a Europa, transitamos de modelos de troca restrita para modelos de troca generalizada e destes para modelos estatísticos: da simetria para a assimetria, de transformações reversíveis para transformações irreversíveis; do discreto para o contínuo; do global para o local. Estruturas de parentesco morrem.

Também os mitos morrem. Um mito que se transforma em outros respeita os invariantes do grupo de transformações a que pertence até que se cansa. Como ondas que a pedra criou no lago: a forma circular se amortece com a distância e com o tempo, até deixar de ser distinguível no movimento da água sob a brisa da manhã³¹.

Eis a implicação da metáfora da máquina. Uma máquina pára com o tempo. A energia inicial é perdida por atrito. A termodinâmica surgiu com o estudo da eficiência das máquinas, e sua lei mais célebre sela esse estudo dizendo precisamente que não existe máquina perpétua.³² Assim, é natural que a termodinâmica dê o tom estilístico de um livro intitulado *Tristes Trópicos*. A entropia de um sistema fechado é sempre crescente. Em outros termos, sua estrutura se degrada. Mas o universo, do qual fazem parte a vida e o pensamento, é um sistema fechado. O mundo cultural moderno tornou-se ele próprio fechado: aldeia global sem fronteiras com um exterior. A vida, os mitos, as classificações, os sistemas de casamento, mas também a pintura e a música, perdem estrutura, são irrupções transitórias³³. São

flutuações temporárias no lago, um por do sol deslumbrante e passageiro.

A noção de entropia dá um sentido único ao tempo. O tempo flui no sentido da perda da estrutura, da perda de informação, da perda de beleza. O paraíso estruturalista da diversidade se vê ameaçado pelo pecado termodinâmico. Transformações míticas e de parentesco, encarnados na matéria, ganham uma flecha temporal. Passamos da matemática leibniziana à física da era industrial — ou, para usar uma expressão de Lévi-Strauss, da diferença oposicional à diferença histórica: a razão é que as transformações do espírito devem enraizar-se na matéria, subordinando-se assim a leis que regem máquinas reais. Há então uma flecha do tempo, mas essa flecha não aponta para o positivo, e sim para o negativo. O que o evolucionismo de Leslie White vira como progresso (o aumento da quantidade de energia extraída *per capita*) é, ao contrário, degradação: diminuição da diversidade *per capita* (menos linguagens, menos religiões, menos sistemas de parentesco, menos estilos estéticos, menos espécies naturais, menos animais e plantas), como acontece quando uma floresta tropical arde para alimentar caldeiras ou bois — transformando xamãs e guerreiros em mão-de-obra barata, amores-perfeitos em eucaliptos, informação em energia.

Os tristes trópicos são assim não apenas o campo predileto para a observação *in situ* de mitos e sistemas de casamento, mas também da ação dos processos de degradação contemporâneos — que geram carne, energia, minérios e valor que uma metrópole absorve para enriquecer a quantidade de mensagens que circulam em seu interior, um mundo novo dotado de um estilo único, “moderno” e “pós-moderno”³⁴. O universos sociais e biológicos, galáxias e cristais, caminham para um estado absorvente. A história tem atratores. Regida pelo acaso de movimentos de bêbado, caminha, contudo, para estados que aparecem como a “meta da história” em retrospecto — porque as vias alternativas foram destruídas. Ao fazê-lo, apagam-se os rastros das transformações que expressam as possibilidades da natureza humana. Não apenas uma concha ou uma flor, uma sociedade ou uma floresta, mas espécies éticas, gêneros de atitudes perante a vida,

famílias de técnicas corporais, filos de conhecimentos e de prazeres — com as simetrias que os revelam como parte do mesmo padrão com que a mente funciona. Ironicamente, é a própria espécie humana o antídoto perverso para a diversidade da qual ela é uma das manifestações³⁵.

Uma analogia pode ser apropriada, como pausa. Os marxistas da chamada Escola de Frankfurt, por caminhos completamente diversos, chegaram a um pessimismo similar, paradoxal porque vindo na esteira do entusiasmo marxista pelo mundo novo prometido desde o iluminismo. Esse pessimismo ambíguo, porque combinado a entusiasmo de *bricoleur* voltado para o passado, é mais claro em Benjamin, e permite melhor um paralelo com Lévi-Strauss. Colagem no primeiro caso; bricolagem no segundo. Benjamin pensava poeticamente e valorizava a metáfora como o dom maior da linguagem³⁶. Lévi-Strauss já comparou toda sua análise mitológica a uma vasta metáfora da beleza musical. Não lhe é estranha a idéia benjaminiana de preservar, num momento ameaçado pelo perigo, a imagem miniaturizada de uma herança humana sem garantia de futuro.³⁷ A sugestão pode ser expressa em palavras célebres de Benjamin:

*“Onde aparece para nós uma cadeia de acontecimentos ele — o anjo da história — vê uma única catástrofe que continua a amontoar destroços sobre destroços e os arroja a seus pés. O anjo gostaria de se deter, despertar os mortos e reunir o que foi despedaçado. Mas está soprando uma tempestade no Paraíso e impele-o irresistivelmente para o futuro a que volta suas costas, enquanto o monte de ruínas à sua frente cresce em direção ao céu”*³⁸.

5. Máquinas de anular o tempo

A irreversibilidade não é apenas um operador melancólico que marca limites à análise estrutural. Vista como quebra de uma simetria, é um aspecto essencial do espírito com que Lévi-Strauss trabalha com sistemas de parentesco e mitos. Simetria e assimetria fazem parte de um par dialético. A ordem não é um modo natural: é antes um artifício onde se mostra ativa uma

possibilidade: pois a formação de galáxias, de cristais, de formas vivas e de neurônios são exemplos de ilhas de simetrização num oceano de entropia.

É verdade que Lévi-Strauss foi aqui corrigido por uma ortodoxia estruturalista: foi o caso de Rodney Needham, reclamando uma distinção clara entre determinismo e aleatoriedade, e de Louis Dumont, reclamando um primado igualmente inambíguo do global sobre o local. Esses autores viram na ascese conceitual — radicalizando a simetria e o holismo — a solução para a crítica empirista de Edmund Leach, David Maybury-Lewis e outros. Lévi-Strauss não tomou partido nem de uma ortodoxia simetrizante (onde, na forma de uma versão mentalista do estruturalismo, as estruturas reinariam expressas em regras inambíguas), nem de uma ortodoxia holista (onde as estruturas resultam de uma totalidade preexistente).

Lévi-Strauss enveredou em vez disso pelas trilhas metafóricas de uma geometria local e de uma temporalidade irreversível — explorando então seu papel inquietante na tentativa, talvez sempre ilusória, de obter simetrias globais. Afinal, havia o exemplo da música, onde a irrupção da assimetria e da imprevisibilidade é parte essencial da beleza. Lévi-Strauss tomou a música como paradigma básico em seu primeiro artigo sobre a análise mítica, e não por acaso. Havia para continuar com as metáforas da física, a sugestão de Wiener, de estudar fenômenos estatísticos com a própria teoria dos grupos: em outras palavras, buscar invariantes em fenômenos essencialmente temporais.

Ao contrário do que ocorre com os modelos mecânicos, domínio da simetria, onde dispomos de textos programáticos detalhados de Lévi-Strauss, os modelos estatísticos (onde aparecem irreversibilidade e quebra da simetria) não foram tratados oficialmente por Lévi-Strauss. Estão dispersos em passagens das *Estruturas Elementares do Parentesco* (a transição de estruturas elementares para estruturas complexas), em passagens das *Mitológicas* (transição de mitos para romances), e, de maneira especial, abrindo como que uma nova era, no segundo prefácio às *Estruturas Elementares do Parentesco*, texto que, de certo modo, toma o lugar — como primeiro de uma série de textos publicados em obras

como *A Via das Máscaras*, *O Olhar Distanciado*, *Palavras Dadas*, e em textos como *História e Etnologia* — de prefácio a uma edição virtual de *Antropologia Estrutural: Estruturas Complexas*.

Retomemos a distinção levistraussiana entre modelos mecânicos e modelos estatísticos. Nos modelos mecânicos, estados, em número finito, são transformados em outros estados “mecanicamente”, isto é, sem escolha possível, como na interpretação dada por Needham para a noção de “sistemas prescritivos”³⁹. Se o sistema abandona um estado ele pula, num salto discreto, para outro estado, numa transição determinada por regras: como a virgindade, digamos assim, o incesto é uma questão de tudo ou nada. Analogamente, a cor, branca ou preta. Podemos agora precisar a importância da não-ambigüidade (ou, se quisermos, de processos que convertem escalas contínuas em intervalos descontínuos): elas permitem inverter uma operação. Assim, o fato de que a transformação entre um estado e outro seja parte de um grupo significa que a transformação pode ser invertida, sem perda das distinções originais. Dois estados distintos levam a dois estados distintos. Vamos agora mergulhar essa idéia numa situação que nos permite passar, quase insensivelmente, para os casos onde, ao contrário, as distinções são abolidas e a ambigüidade se introduz irremediavelmente⁴⁰.

Imaginemos uma caixa dividida em duas metades, que rotulamos de *A* e *B*. No estado inicial, há *n* objetos no compartimento *A*, e zero objetos no compartimento *B*. Essa é uma representação de um estado discreto, que pode ser lido como uma mensagem de tipo sim/não, ou (1,0). Ao contrário, num estado em que os objetos estivessem igualmente espalhados entre os compartimentos *A* e *B*, teríamos uma representação de um estado contínuo, que pode ser lido como uma mensagem borrada que nos diz apenas talvez\talvez, ou (0.5, 0.5). Para percebermos melhor a relação entre essas duas situações convém imaginar que há uma porta comunicando os compartimentos *A* e *B* da nossa caixa. Na primeira situação, a do estado discreto, essa porta está sempre fechada. Na segunda situação, essa porta está sempre aberta. Nessa segunda situação, mais cedo ou mais tarde, os objetos se espalham entre os compartimentos *A* e *B*, deixando a caixa

num estado cinzento que talvez flutue ligeiramente, e talvez até drasticamente durante frações da eternidade, mas permanece, na maior parte do tempo, no estado cinzento.

As máquinas do primeiro tipo descrevem comportamentos que, segundo uma interpretação durkheimiana, seriam governados pela “solidariedade mecânica” (grosseiramente falando, cada indivíduo “conheceria seu lugar”). As máquinas do segundo tipo descrevem então comportamentos que, segundo a mesma interpretação, seriam desgovernados pela “anomia”.

Tais máquinas de segundo tipo descreveriam, voltando *f* metáfora inicial, o comportamento de moléculas que andam ao acaso nos compartimentos, ricocheteando em suas paredes, e acidentalmente cruzando uma porta aberta. Nestas máquinas anárquicas a entropia atinge um máximo.

Em minha opinião foi uma importante realização teórica de Lévi-Strauss perceber que os dois tipos de máquina acima descritos fazem parte, essencialmente, de uma mesma família. Modelos “prescritivos” (máquinas conservadoras), modelos com “preferências” (máquinas liberais), e modelos “complexos” (máquinas anárquicas) não correspondem a esferas ontológicas. Correspondem a distintos modos de descrever uma mesma realidade. Um modelo, se nos é lícito recordar noções lévi-straussianas, não modela diretamente a realidade, e sim uma estrutura que captura estes invariantes. Uma máquina poderia representar uma série de observações passadas: e como, em certo sentido, opera a análise construída por Françoise Héritier, seguindo uma sugestão de Lévi-Strauss, não com duas metades, mas com um número bem maior de “compartimentos”. Nesse caso, verificou-se que, a despeito da ausência de regras mecânicas operando a curto prazo, um efeito global apareceu a longo prazo, na forma de um fechamento de ciclos de casamentos. Mas nada nos impede de considerar tais máquinas como representação de sociedades cujos indivíduos incluem estratégias e acaso no seu comportamento (como os atores sociais na teoria dos jogos de von Neumann), sendo contudo guiados por um viés que é o que gera, a longo prazo, uma curvatura no espaço genealógico.

Voltaremos a esse ponto adiante. Por enquanto, ressaltamos um outro.

Que é o seguinte: modelos mecânicos tornam-se, com essa ressalva, casos particulares de máquinas markovianas⁴¹. No caso em que, para cada classe X , há uma única classe Y tal que a probabilidade de que X obtenha mulheres em Y é igual a um (com a condição adicional de que duas classes não obtenham esposas na mesma classe), à matriz da máquina markoviana torna-se formalmente idêntica a matriz de uma permutação, não importando se é vista como registro de observações ou como modelo mental. Ao longo do tempo todos os estados são discretos, igualmente possíveis. Se pensarmos cada classe com uma cor, no caso de modelos mecânicos, o mapa permaneceria com as cores iniciais claramente distintas. No caso oposto, a longo prazo, as cores se dispersarão por todas as aldeias, e o mapa se tornará cinzento, por assim dizer.

Há máquinas reversíveis e máquinas irreversíveis.

O que é a irreversibilidade? O modelo da caixa com duas metades fornece uma resposta. Digamos que o número de objetos seja igual a quatro. Há 16 mundos possíveis em que quatro objetos se distribuem por duas metades. Desses, apenas um corresponde à distribuição inicial (p p p p / -), e um à distribuição inversa (- / p p p p). Os modelos mecânicos são aqueles que ou mantêm a distribuição inicial discreta, ou permitem a transição para a distribuição discreta inversa. Por outro lado, quatro mundos possíveis correspondem à distribuição preferencial (p p p / p), e quatro mundos possíveis correspondem à distribuição preferencial oposta (p / p p p). E seis mundos possíveis correspondem à distribuição anárquica (p p / p p). A conclusão é que os estados discretos são simplesmente os menos numerosos entre os mundos possíveis. Mas se a máquina não tem restrições ou preferências, ela tenderá a passar por todos os mundos possíveis, com igual frequência. Como há mais mundos possíveis desorganizados do que discretos, na maior parte do tempo o sistema será um mundo desorganizado. É essa a idéia básica da irreversibilidade: sistemas passam de estados improváveis para estados mais prováveis. Chamamos de entropia uma medida da probabilidade do estado em que o sistema se encontra. Podemos então parafrasear o que acabou de ser dito da seguinte maneira: um sistema

passa de estados de baixa entropia para estados de entropia alta.

A existência de tempo irreversível é exatamente tal passagem. Sente-se o tempo passar porque, exceto em intervalos fugazes chamados de flutuações, a entropia aumenta. Se, assim, a existência de máquinas reversíveis, isto é, máquinas que preservam alguma simetria, requer o congelamento da entropia, ou seja, a imobilização do aumento da irreversibilidade. Sem essa violação não existiria vida nem cultura.

O físico James Clerk Maxwell representou essa violação antropomorficamente como um demônio postado na porta de comunicação entre os dois compartimentos. O demônio fecha ou abre a porta⁴², dependendo do que vê. Em outras palavras, o Demônio de Maxwell, guiado por informação. Ele utiliza tal informação para preservar estados improváveis. Assim, pode fechar a porta na maioria das vezes em que um objeto procura escapar do compartimento *A* para *B*, e abrir a porta na maioria dos casos em que um objeto procura voltar de *B* para *A*. Dessa forma, ele mantém o compartimento *A* “marcado”, e o compartimento *B* “não marcado”. Preservando assim um estado discreto e improvável, o demônio impede o aumento da entropia. Demônios de Maxwell são máquinas de suprimir o tempo na única forma pela qual sua direção é reconhecível: o aumento da desordem, ou entropia.

Podemos imaginar os demônios de Maxwell como uma variedade de mecanismos — seja repressão, consciência coletiva, tradição, votação, constituições. Regras, tabus, preferencias, mapas, estilos e cosmologia são demônios de Maxwell⁴³. Uma máquina anti-entrópica restringe o universo dos mundos possíveis introduzindo restrições no movimento de vai-e-vem de objetos, como ocorre precisamente com as regras de casamento e os tabus, em sociedades de pequena escala, ou como regras alfandegárias, sistemas educacionais, ou estilos, em sociedades de grande escala. Como na distribuição de vogais na poesia de Puskhin, que Markov primeiro estudou. Os demônios de Maxwell, regra como regra, vistos de maneira generalizada como uma classe de máquinas markovianas de entropia inferior a um, atuariam não apenas em domínios como o das estruturas elementares de troca

—economia, linguagem, parentesco—mas também no domínio generalizado de fronteiras culturais⁴⁴, na forma de máquinas classificatórias e étnicas. Trata-se de manter objetos nas mesmas caixas (endomáquinas, que incluem as máquinas étnicas) ou de manter objetos em caixas diferentes (exomáquinas, que incluem as máquinas de casamento). A natureza dos objetos não é de fato invocada nos modelos, e sim sua distribuição. Assim, como na teoria da identidade étnica pós levistraussiana, não são propriedades de objetos que os atribuem a uma ou a outra caixa, e sim, por assim dizer, critérios políticos: seja a decisão de um grupo A, seja o conflito entre essa decisão e a decisão do grupo B⁴⁵. Mas não queremos forçar uma metáfora.

6. De perto e de longe

Se demônios de Maxwell fossem perfeitamente eficientes a entropia poderia ser anulada. Máquinas perpétuas seriam possíveis, convertendo a diferença perpétua em trabalho infindável. Mas não é fácil livrar-se do tempo. Wiener assim formulou o que acontece com um demônio de Maxwell: o demônio só pode atuar após receber informação, e a longo prazo “recebe um grande número de pequenas impressões, até cair numa certa vertigem, e ficar incapacitado de claras percepções”.

O próprio demônio é parte do sistema que controla e está assim também sujeito a entropia. Com o tempo ele deixa de discriminar, como um porteiro bêbado, por influência da clientela com a qual está em contínuo contato, e não mais é capaz de vetar a entrada de fregueses indesejáveis. Talvez por não serem capazes, impunemente, de obter informação, talvez por não serem capazes, sem custo, de se desfazerem da memória inútil acumulada em séculos, os demônios de Maxwell morrem enquanto demônios de Maxwell.

A duração de um demônio de Maxwell, se não é eterna, pode ser prolongada, se ele é realimentado de fora⁴⁶. É como se seu discernimento tivesse que ser reforçado pela entrada de energia e de informação — recriação simbólica, troca com vizinhos, canais de comunicação com

movimentos políticos externos (como em *Que Fazer?*, de Lenin, onde a organização proletária vem de fora). Passamos a admitir o carretar ou tático ou estratégico de mecanismos de estabilidade, jamais naturais⁴⁷.

Estruturas dissipativas, diz Prigogine, produzem organização a partir de flutuações caóticas em sistemas que não estão em equilíbrio. Mas essas máquinas antientrópicas só podem funcionar localmente — porque alimentadas de energia por uma fonte exterior. (O problema da sociedade moderna seria, digamos assim, ter eliminado o “exterior” que até agora era formado por um conjunto de universos cosmológicos, sociológicos, tecnológicos e ecológicos diversificados.) Da metáfora de um universo mecânico e global passamos a um universo markoviano e local — para conservar a invariância do primeiro face à ameaça permanente e insidiosa da desordem. Concluimos, após essa digressão sobre a dialética simetria/assimetria, com o tema global/local. Aqui cabe falar numa geometria diferencial.

Um ciclista inclina suavemente o guidão da bicicleta. O efeito é a introdução de uma curvatura em sua trajetória. O ciclista precisa olhar para sua vizinhança, para um mapa local. Ele precisa também passar continuamente para novos mapas em vizinhanças novas. Ele pode descrever um círculo, em certas condições e poderíamos fornecer então um modelo global da trajetória como “todos os pontos equidistantes do centro”. O ciclista, porém, não olha para o centro (se o fizesse, provavelmente cairia da bicicleta): esse modelo global é nosso, e não dele. Nada garante que a curvatura imprimida a cada momento resultará no círculo geométrico.

A passagem do local para o global é simples em situações onde o espaço apresenta uma “curvatura constante” localmente (como num círculo, onde todo ponto possui uma vizinhança identicamente curvada). Mas trata-se justamente de saber, a partir de um fato local, se vale uma propriedade global. O espaço pode ser irregular; ou pode ser impossível apreendê-lo em forma global⁴⁸. A segunda edição das *Estruturas Elementares do Parentesco* retoma argumentos que na primeira eram expressos em forma global e indicam como podem ser reformulados como argumentos de passagem do local para o global: passagem que, agora, é problemática.

Uma propriedade global leva univocamente a propriedades locais, mas para que possamos passar de uma propriedade local (mesmo que ela seja válida em “toda parte”) a uma propriedade global, é preciso pressupor propriedades do espaço, como conectividade e compacidade. Ações de poder e de manipulação deformam a geometria na vizinhança imediata. Assumem importância, então, as estratégias aleatórias e individuais, que, embora subordinadas a regras do jogo que prescrevem um conjunto finito de jogadas possíveis, podem amplificar flutuações imperceptíveis transformando-as em casas reais e genealogias cognáticas que lutam contra o azar localmente, em processos estruturantes que evocam o fenômeno das “estruturas dissipativas” que Prigogine estuda.

É o objeto das pesquisas mais recentes de Lévi-Strauss. Nada impede que estratégias mistas possam ocorrer aqui (emprestando a terminologia da teoria dos jogos), caso em que se pode prever apenas que várias regras estarão em superposição, embora empiricamente a observação mostre sempre uma regra singular. Se pensamos a formação de formigueiros a partir de fenômenos locais, como no exemplo dado por Ilya Prigogine, não podemos evitar a comparação com os sistemas de casamento de sociedades indígenas das florestas sul-americanas, onde o fenômeno da superposição de estados pode explicar ao mesmo tempo a existência de vários modelos de casamento simultâneos (indo da endogamia ao casamento por rapto, passando pela troca simétrica), e grupos locais onde cada um, flutuante e instável, trata seu entorno como fonte de matéria e informação, para, “longe do equilíbrio”, convertê-lo em ordem e continuidade internas: canibalismo estruturante.

Mitos se reencontram como partículas agregadas em nebulosas num céu estrelado. Só vemos aquelas poeiras míticas de nossa vizinhança, e devemos nos contentar em entender tendências que operam localmente, infletindo o espaço mítico, e apontando para o fato de que ele talvez seja afinal visível como um todo apenas para um observador virtual situado num ponto no infinito. A análise de mitos é necessariamente local. Prigogine tem razão acerca do estruturalismo de Lévi-Strauss: nele ordem e acaso, simetria e entropia, se interpenetram.

Também utopias mudam de natureza: restariam então, no lugar das utopias globais do século XIX, utopias locais, micro-estruturas, estilos simbólicos realimentados por uma dialética interior/exterior, sem garantia de permanência.

A simetria é fundamental no pensamento de Lévi-Strauss. Mas a simetria existe, por assim dizer, para ser quebrada. A simetria temporal é quebrada primeiro pela intervenção de uma flecha temporal na forma de entropia. Essa primeira quebra de simetria tem como consequência uma segunda quebra de simetria entre o global e o local. Mas é possível dizer aqui das investigações de Lévi-Strauss aquilo que ele disse da música. Onde esperamos simetria, encontramos desordem. Terminamos assim com Blake. A contradição entre a simetria e o fogo que queima nas florestas da noite não pode ser abolida.

Notas

- 1 Este artigo é uma versão revisada de um texto original escrito em português, cuja tradução foi publicada na *Current Anthropology* em 1992. Foi a base da exposição que fiz no Seminário Lévi-Strauss e os Noventa, Departamento de Antropologia da FFLCH da USP 26-27 de Novembro de 1999.
- 2 Cf. prefácio de C. Lévi-Strauss a *Six leçons sur le son et le sens*, de Roman Jakobson, Paris, Les Editions de Minuit, 1976. Republicado em C. Lévi-Strauss. *Le Regard Eloigné*. Paris, Plon, 1983, Chap. IX, pp. 191-201. O próprio Jakobson observou que os conceitos lingüísticos não foram simplesmente aplicados por Lévi-Strauss, mas ganhavam novo significado (C. Lévi-Strauss e Didier Eribon. *De pres et de loin*. Paris, Editions Odile Jacob, 1988).
- 3 C. Lévi-Strauss. *Tristes tropiques*. Paris, Plon. pp. 43 e ss. C. Lévi-Strauss e D. Eribon. *De Pres et de Loin*, p. 156.
- 4 D'Arcy Thompson. *On Growth and Form*. Cambridge, Cambridge University Press, 1961 [1917; 2ª edição 1942]. Cf. Lévi-Strauss. *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 358. O artigo que traz a referência é datado de 1956, e a edição citada de *On Growth and Form* é de 1952.

- 5 Norbert Wiener. *Cibernética*. São Paulo, Editora Polígono, 1971 [1948]. N. Wiener. *Cibernética e Sociedade*. São Paulo, Editora Cultrix, 1973 [*The Human Use of Human Beings*, 1 ed. 1950; 2 ed. revista 1954].

- 6 Claude E. Shannon. *The Mathematical Theory of Communication*, The University of Illinois Press, 1952[1950]. Wiener era cético quanto a tais esperanças (Wiener, op. cit., prefácio a 1. ed. e cap. VIII), e Lévi-Strauss concordava com ele (*Anthropologie Structurale* pp. 63-65). Na obra de Lévi-Strauss, de fato, as noções cibernéticas de feedback, controle e equilíbrio não desempenham nenhum papel, em contraste com a importância que adquirem em Bateson (G. Bateson, *Mente e Natureza*, Francisco Alves, 1986 [*Mind and Nature: A Necessary Unity*, 1979], esp. cap. IV). Assim, Lévi-Strauss desprezou as aplicações à primeira vista imediatas do livro de Wiener (como feedback e controle), retendo dele noções teóricas como a de grupo de transformação, nisso contrastando também com Margaret Mead.

- 7 J. Von Neumann e Oskar Morgenstern. *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton University Press, 1980 [1944]. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, pp. 328-329.

- 8 Há mais de um paralelo na construção das obras de Lévi-Strauss e de Von Neumann/Morgenstern. Ambas possuem uma primeira parte (“troca restrita” ou entre duas metades, “jogo a duas pessoas” respectivamente) e uma segunda parte (“troca generalizada” ou entre n classes, “jogo a n pessoas”). As “Estruturas Elementares” foram pensadas por Lévi-Strauss como um primeiro momento da teoria, que seria continuada pelas “Estruturas Complexas”. Ora, para as “Estruturas Elementares” Lévi-Strauss encontrou uma solução completa; para “Estruturas Complexas” não encontrou nunca tal solução. Von Neumann elucidou completamente os “jogos a duas pessoas” (jogo de redistribuição ou troca), enquanto os “jogos a n pessoas” não possuem uma solução geral. Quanto à analogia entre ritual (= estruturas elementares = história estacionária) e jogos de soma zero por um lado, e entre jogo (= estruturas complexas = história cumulativa) por outro, vale lembrar que jogos de soma zero, economicamente falando, são fenômenos de distribuição, enquanto jogos de soma não-zero implicam em produção ou degradação (AS, p.328-329; *La Pensée Sauvage*). Em certo sentido, as sociedades frias são preocupadas com a

distribuição correta, e as sociedades quentes são obcecadas pela produção.

- 9 A distinção entre grupos contínuos e discretos é a principal diferença entre os modelos que D'Arcy Thompson e Lévi-Strauss, respectivamente, utilizam. Essa distinção é freqüente em Lévi-Strauss, que tende a associar contínuo a natural, e discreto a cultural, reiteirando assim uma distinção já presente na oposição entre fonética e fonologia. Cf. J.M. Benoist (org.) *L'Identité*, Paris, Bernard Grasset, 1977, p. 332. Ver também, por exemplo, C. Lévi-Strauss. *L'Homme Nu*, Paris, Plon, 1971, p. 605.
- 10 As principais análises “algébricas” de Lévi-Strauss, após “L'Analyse structurale en linguistique et en anthropologie” (C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958 [publicado inicialmente em 1945], pp. 37-62, estão em *Les Structures elementaires de la Parenté*, Paris, Mouton, 1971, 2. ed.[1. ed. 1949]. Esse livro contém um catálogo de exemplos de grupos finitos de pequena dimensão, suas fatorações em subgrupos e suas representações por equações sociológicas.
- 11 Outros seguiram as pistas deixadas por tantalizantes estruturas selvagens construídas por Lévi-Strauss, elaborando teorias precisas. Cf. Pierre Samuel (“Uma aplicação da teoria dos grupos: grupos de permutações e regras de casamento em algumas sociedades primitivas”, em Artibano Micali, *Elementos de Algebra*, Rio de Janeiro, Instituto de Matematica Pura e Aplicada, 1967), François Lorrain, *Reseaux Sociaux et Classifications Sociales - Essai sur l'Algebre et la Geometrie des Structures Sociales*, Paris, Hermann, 1975. C. Gregory, (*Gifts and Commodities*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983), Paul Ballonoff e Thomas Duchamp, “Graphs and Operators of Marriage Theory”, em P.A. Ballonoff, *Mathematical Foundations of Social Anthropology*, Paris, Mouton, 1976, pp. 23-44); e Jean Petitot. “Approche morphodynamique de la formule canonique du mythe”, *L'Homme* 106-107, avril-sept. 1988, XXVIII (2-3), pp. 24-50. E antropólogos como Françoise Héritier (F. Heritier. *L'exercice de la parenté*, Paris, Editions du Seuil, 1981, chap. 1) e Eduardo Viveiros de Castro e poucos outros. Conseqüências curiosas podem resultar de se variarem os axiomas de base. Em EEP Lévi-Strauss alude, por exemplo, a um sistema de casamento formado de duas metades endogâmicas (EEP 1971: 233), que emergem numa estrutura “não-morganiana” que exija uma “exoprática” de parentesco (nesse caso, uma exofilia) mas

não necessariamente uma exogamia.

- 12 Pode-se dizer talvez que, em Lévi-Strauss, simetria opõe-se a assimetria, como atemporalidade a temporalidade, conservação a entropia, reversibilidade a irreversibilidade. Há também a sugestão de que, de maneira análoga, discreto se opõe a contínuo, como vida a morte, e cultura a natureza. Há aqui duas oposições, e não uma só.
- 13 F. Derrida. *A Escritura e a Diferença*. São Paulo, Editora Perspectiva, 197 .
- 14 Esse procedimento é freqüente na análise estrutural de Lévi-Strauss. Em lugar de concentrar a atenção em “objetos dados com suas propriedades” (por exemplo, o “tio materno” e a propriedade de ser “duro” ou “suave”), a atenção se volta para os invariantes de relações (por exemplo, as relações “irmão da mãe”/“filho da irmã”, de um lado, e “marido da mãe”/“filho da esposa” têm “sinais opostos”).
- 15 Pensemos no artigo “*Raça e História*”, onde Lévi-Strauss discute a noção de que a história tem um sentido e uma orientação absolutos e intrínsecos. Em vez disso, diz Lévi-Strauss, os eventos históricos podem ganhar uma direção apenas depois que estabelecemos um sistema de coordenadas: para os europeus, a coordenada tecnológica, permitindo uma ordem linear na história, mas excluindo outras coordenadas possíveis, tais como o conhecimento teológico, a sutileza nas artes do corpo e assim por diante.
- 16 Essa idéia de identidade, e a noção associada de objetividade, assenta-se assim na possibilidade de tradução (um forma de transformação) entre diferentes sistemas de significado. Ela é discutida também no artigo “*Guerras Culturais e Relativismo Antropológico*” (no prelo *Revista Brasileira de Ciências Sociais*).
- 17 Um exemplo é dado pela perspectiva de Joana Overing face à cosmologia dos Piaroa.
- 18 É a perspectiva adotada freqüentemente por Eduardo Viveiros de Castro.

- 19 Para os observadores europeus o sistema de referência cultural era fixo, e fenômenos (e.g. mitologias, modos de casamento, etc) de diferentes povos giravam em torno deste sistema com um movimento aparente frequentemente caprichoso ou inexplicável. O trabalho comparativo, seja sobre mitologias, seja sobre sistemas de casamento, destaca invariantes estruturais entre esses diferentes fenômenos, evidenciados pela construção de modelos adequados.
- 20 Antes de aprender a “transformar” as observações de sistemas (e.g. mitologias, modos de casamento), foi preciso “transformar” os referenciais - deslocando-se o observador ao longo do mundo. As transformações (sistemas de casamento, mitologias, que se integram em um grupo de transformações apreensível pelo observador imóvel; um observador que se translada para outros sistemas de referência, e neles apreende um sistema de casamento e uma mitologia como “sua”) correspondem à construção de modelos comparativos e à construção de etnografias, respectivamente.
- 21 Felix Klein, “Das Erlanger Program”, em F. Klein, *Gesammelte Mathematische Abhandlungen*, Primeiro Volume, Berlin, Julius Springer, 1921 (1872)., pp. 460-497. (“Propriedades geométricas são caracterizadas através de sua invariância face às transformações do grupo fundamental” p. 463).
- 22 Hermann Weyl. *The Classical Groups*. Princeton, Princeton University Press, 1946 (1939), pp. 13-23 (“Klein’s Erlanger Program”).
- 23 Jacques Monod. *Chance and Necessity*, Fontana Books, 1974 [Le hasard et la necessite, Paris, Editions du Seuil, 1970], capítulo 6. Essa citação foi escolhida ao acaso entre inúmeras outras, e corresponde bem ao espírito do celebrado capítulo de On Growth and Form intitulado: “On the tehory of transformations or the comparison of related forms” (D’Arcy Thompson, On Growth and Form, Cambridge, Cambridge University Press, 1983:pp. 268-325.Cf. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques/ L’Homme Nu*, Paris, Plon, 1971, p. 604-6. Na física : “The important things in the world appear as the invariants... of these transformations... The growth of the use of transformation theory ... is the essence of the new method in theoretical physics” (Paul Dirac, *The principles of Quantum Mechanics*, Oxford , Clarendon Press, 1987[1930]. Richard Feynman, *The Character of Physical Law*, Cambridge (Mass.), M.I.T. Press, 1965.

- 24 Vladímir Propp. A Morfologia do Conto.
- 25 W. Leibniz, Correspondência com Clark, Terceira Carta, #4-5, Quarta Carta. O objetivo o raciocínio era demolir a noção de espaço absoluto de Newton. A realização dessa demolição exigiu a teoria da relatividade [P.S. cabem ressalvas aqui.]
- 26 Herman Weyl, *The Theory of Groups and Quantum Mechanics*, Dover Publications. Cf. capítulo III (parágrafo 1, “Grupos de Transformação”), pp. 110-112.
- 27 “... the relativity of any physical theory expresses itself in the group of transformations which leave the laws of the theory invariant and which therefore describe symmetries, for example of the space and time arenas of these theories.” (W. Rindler. *Essential Relativity*, Berlin, Springer Verlag, 1977, pp. 1-2)
- 28 Sobre invariantes: “... l’ethnologie contemporaine s’applique a decouvrir et a formuler (...) lois d’ordre dans plusieurs registres de la pensee et de l’activite humaines. Invariantes a traves les epoques et les cultures, elles seules pourront permettre de surmonter l’antinomie apparente entre unicite de la condition humaine, et la pluralite apparemment inepuisable des formes sous lesquelles nous l’apprhendons” (*Le Regard Eloignee*, p. 62).
- 29 Sem esquecer, porém, do ponto anteriormente enfatizado: que o ponto de vista “distanciado” (o que vê o sistema de transformações como um todo, “de longe”) é dual ao ponto de vista “localizado” (no qual é o observador que se coloca como parte de um grupo de transformações). Assim, um “olhar distanciado” sobre muitas realidades humanas é possível sob as condições de numerosos “olhares localizados”, cada um focalizado em *um* universo humano. Um é o dual do outro.
- 30 A metáfora relativística está em “Raça e História” (*Anthropologie Structurale Deux*, pp. 397-8), publicado originariamente em 1952, e retomada em “Raça e Cultura” (*Le Regard Eloigne*, Paris, Plon, 1983, pp. 29-30., (*Le Regard Eloigne*, p. 30), escrito em 1971.

- 31 “Comment meurent les mythes” (Anthropologie Structurale Deux, 1973, pp. 301-318 [1973]. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques/L’Origine des Manieres de Table*, Paris, Plon, 1968, p. 106.
- 32 Sobre as relações entre o “trabalho” dos físicos e dos economistas, bem como entre este e as máquinas na era industrial, ver Jean-Pierre Maury, *Carnot et la machine à vapeur*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986. E também François Vatin, *Le travail: Economie et Physique, 1780-1830*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- 33 “... la pensee mythique (...) ne semble jamais satisfaite d’apporter une seule reponse a un probleme: sitot formulee, cette reponse s’insere dans un jeu de transformations ou toutes les autres reponses possibles s’engendrent ensemble ou sucessivement (...) jusqu’a ce que les ressources de cette combinatoire se degradent, ou qu’elles soient simplement epuisees” (Le Regard Elignee, pp.232/3). Sobre pintura, artesanato e especies naturais: “... On peut craindre qu’il en soit de lui comme de ces especes vegetales et animales que l’homme, dans son aveuglement, aneantit les unes apres les autres” (Le Regard Eloignée, p. 343).
- 34 C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, pp. 48-55 e p. 374. O por do sol é o fecho em C. Lévi-Strauss, *Mythologiques, IV, L’Homme Nu*, Paris, Plon, 1971, pp. 620-1: “Cette image [... les phases d’un coucher de soleil] n’est pas celle de l’humanite meme et, par dela l’humanite, de toutes les manhifestations de la vie: oiseaux, papillons, coquillages et autres animaux, plantes avec leurs fleurs, dont l’evolution developpe et diversifie les formes, mais toujours pour que’elles s’abolissent et qu’a la fin, de la nature, de la vie, de l’homme, de tous ces ouvrages subtils et raffines que sont les langues, les institutions sociales, les coutumes, les chefs-d’ouvres de l’art et les mythes, quand ils auront tire leurs dernjjiers feux d’artifice, rien ne subsiste?” (C. Lévi-Strauss. *L’Homme Nu*, p. 620-1).
- 35 A configuração das nuvens no céu é a ilustração de Wiener para a irreversibilidade. N. Wiener, *Cibernética*, cap. 1 [p. 58 da ed. brasileira, Sao Paulo, Perspectiva, 1971]. N. Wiener, *Cibernética e Sociedade [The Human Use of Human Beings]*, São Paulo, Editora Cultrix, pp. 31-40.

- 36 Cf. *Anthropologie Structurale Deux*, p. 365 e ss. Lévi-Strauss permite nesse artigo uma comparação com Rosa Luxemburgo — particularmente na reedição recente de suas idéias na forma de uma crítica ao “modo de predação” característico do sistema mundial. Para uma visão contrastante do papel da entropia cultural no mundo moderno, E. Gellner, *Nation and Nationalism*, Londres, Basil Blackwell, 1983. Sobre a ilusão de “diversidade” gerada na cultura urbana moderna, ver “New York post- et préfiguratif”, *Le Regard Eloigne*, pp. 344-356.
- 37 “La disparition d’une espece quelconque creuse un vide, irreparable a notre echelle, dans le systeme de la creation” *Le Regard Eloignee*, 374.”
- 38 Walter Benjamin, *Magia e Técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. Obras Escolhidas, volume 1*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1985. pp. 222 e ss.
- 39 Rodney Needham. *Structure and Sentiment*. Chicago, 1962. Louis Dumont. “Introduction”, *Deux Theories d’Antrhopologie Sociale*. Paris, Mouton, 1971: “On ne peut pas tirer une formule holiste d’une règle locale”, diz Dumont (p. 124).
- 40 Lévi-Strauss costuma utilizar uma formulação diferente: modelos mecânicos estão “na escala do observador”, e modelos estatísticos estão “fora da escala do observador” (provavelmente Lévi-Strauss retirou essa formulação de Wiener). O ponto, porém, é o mesmo: em modelos “fora de escala” é impossível aplicar regras determinadas a objetos individuais, seja porque há objetos demais (cujas interações múltiplas tornam o problema intratável: problema de n corpos da mecânica clássica, problema geral dos jogos a n pessoas), seja porque os objetos são pequenos demais e a observação interfere em seu comportamento (caso quântico, estudo de pequenos grupos).
- 41 C. Shannon, *The Mathematical Theory of Communication*, p. 45 et passim.
- 42 Mais uma vez, N. Wiener. *Cibernética*. São Paulo, Editora Polígono, 1971, p. 87. Jacques Monod, *Chance and Necessity*, cap. 51. Ilya Prigogine, *La nouvelle alliance*. Paris, Galimard, 1979. Para uma abordagem mais técnica,

porém ainda lúcida para o leitor geral desse e de outros temas físicos tratados nesse artigo, as *Physical Lectures* de Richard Feynman são ideais.

- 43 Cf. M. Carneiro da Cunha, *Antropologia do Brasil/Mito, História, Etnicidade*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1987 [1986], pp. 97-108, sobre a etnicidade, não como substância, mas como operador de preservação da diversidade.
- 44 Em *Raça e História*, como parte de uma crítica ao etnocentrismo, Lévi-Strauss crítica a noção de progresso — do ponto de vista de sociedades que funcionam como máquinas de anular o tempo. Em *Raça e Cultura*, mostra que “máquinas étnicas” (que de fato são uma variante das máquinas de anular o tempo) são antientrópicas. Cf. E. Gellner, *Nation and Nationalism*, London, Basil Blackwell, 1983.
- 45 Cf. Manuela C. da Cunha. “Parecer sobre critérios de Identidade Étnica”. Essa teoria da etnicidade, e claro, ilustra a oposição entre teorias “Lévi-Straussianas” e “relativistas” da cultura. Ela não supõe a “irreducibilidade” — a não ser no sentido de que um fenômeno cultural não é irreduzível a um fenômeno econômico ou fisiológico. Já a idéia de “irreducibilidade” — no sentido de que a linguagem de um grupo social é impossível de ser traduzida na linguagem de outro, como na hipótese de Whorf, e expressão radical do culturalismo — é claramente descartada — por razões discutidas neste artigo.
- 46 Um par de artigos recentes indicam que a limitação básica não está no processo de obtenção da informação, e sim na necessidade que tem o demônio de descartar memória inútil: de jogar o lixo das velhas impressões fora. O demônio precisa ser ajudado a esquecer. Charles Bennet e Rolf Landauer, “The fundamental physical limits to computation”, *Scientific American*, 253(1), jul 1985, pp. 38-46. Charles Bennet, “Demons, Engines and the Second Law”, *Scientific American*, 257(5), nov 1987, pp. 88-96.
- 47 Mauro W. B. de Almeida. “Dilemas da Razão Prática”. *Anuário Antropológico* 86, Ed. Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1988, 213-226.
- 48 Jean Petitot. “Local/global”, “Sistemas de Referência”. Em *Enciclopedia Einaudi*, vol.4, Local/Global, Lisboa, Imprensa Nacional, 1985, pp. 11-89.

ABSTRACT: In a famous but often misunderstood article, Lévi-Strauss defines the notions of structure and model, and asserts the significance of these notions for the social sciences. We find there notions such as “group”, “topology” and “order”, as well as the distinction between “mechanical models” and “statistical models”, and a classification of the social sciences (history, sociology, ethnography and ethnology) based on such notions. Is this a residue of “scientificism”, to be discarded in later works, and to be contrasted with the “humanism” of *Tristes Tropiques*, for instance? The answer is no, not only because such notions stay alive in Lévi-Strauss’ later works, but also because some of the most basic ideas on society and history, present in *Tristes Tropiques*, spring from them. It is true that Lévi-Strauss uses such notions in a metaphorical mode, so that it is useless to seek in his texts precise scientific definitions. By employing such notions, always guided by a conscious effort towards combining sensibility and reason, and disrespecting the currently trendy cleavage between “Geistwissenschaften” and “Naturwissenschaften”, Lévi-Strauss has expressed some of his central themes. One of them is the significance of symmetry as a fundamental property of culture and nature alike. Another theme is the view of history as a loss of symmetry. These basic themes are interspersed in his analyses of kinship and myth, and also in many texts on music and painting. The research program formulated by Lévi-Strauss in his article on “The Notion of Structure in Anthropology”, as well as in *La Pensée Sauvage*, often treated as if it were outdated, remains influential outside the anthropological mainstream, in disciplines such as neuroscience, ethnoscience and the theory of self-organizing systems. This article tries to explain why.

KEY WORDS: structuralism, structure, entropy, symmetry, mathematical groups.

Recebido em setembro de 1999.

História e Etnologia. Lévi-Strauss e os embates em região de fronteira

Lilia K. Moritz Schwarcz

Professora do Departamento de Antropologia - USP

RESUMO: O objetivo desse texto é recuperar, a partir de dois textos específicos de Lévi-Strauss, o debate que esse autor trava com a História. Tratam-se mais exatamente de dois ensaios que, apesar de apresentarem título idêntico — *História e etnologia* —, foram redigidos em momentos diferentes e, mais interessante, não se remetem um ao outro. O primeiro deles, e o mais conhecido, é parte da famosa coletânea de artigos escritos por Lévi-Strauss durante os anos quarenta e cinquenta, intitulada **Antropologia Estrutural**. O artigo em questão fora publicado originalmente com o mesmo título na *Revue de Métaphysique et de Morale*, número 54, no ano de 1949. Já o segundo artigo, é o resultado de uma palestra apresentada por Lévi-Strauss, em 2 de julho de 1983, na Sorbonne, por ocasião do quinto ciclo de conferências em homenagem a Marc Bloch e editado na revista dos *Annales*, no mesmo ano. A intenção é, portanto, tomar as análises de Lévi-Strauss, entendido nessas searas como o mais radical dos antropólogos em seu método sincrônico e sem sujeito, e perceber como na delimitação disciplinar, sobretudo no campo da Antropologia, pareceu necessária a contraposição com a História.

PALAVRAS-CHAVE: fronteiras disciplinares, sincronia e diacronia, Antropologia, História, Etnologia.



Práticas de fronteira podem ser marcadas por “relações de boa vizinhança”, na feliz expressão de Robert Darnton em *O beijo de Lamourette* (1990), mas também, e com frequência, são palco de litígio. O espaço para a verificação de limites e para a demarcação de parte a parte nem sempre é objeto de consenso. Na delimitação da divisão geográfica, assim como na separação de disciplinas e de objetos, os critérios diferem, as justificativas são sempre

múltiplas, assim como é nesse local que se estabelece o jogo da alteridade.

Local da realização da diplomacia, em seu sentido mais usual, no caso das fronteiras entre disciplinas, não se inventou ainda o melhor juiz, e nem há como se inventar. Sem fazer aqui uma aporia das relações externas, me deterei em uma região específica de fronteira e num momento particular da obra de Lévi-Strauss. Trata-se mais exatamente de dois textos de autoria do etnólogo e que, apesar de apresentarem título idêntico — História e Etnologia —, foram redigidos em momentos diferentes e, mais interessante, não se remetem um ao outro. O primeiro deles, e o mais conhecido, é parte da famosa coletânea de artigos escritos por Lévi-Strauss durante os anos quarenta e cinquenta, intitulada *Antropologia estrutural*. O artigo em questão fora publicado originalmente com o mesmo título na *Revue de Métaphysique et de Morale*, número 54, no ano de 1949. Além disso, não parece acidental o fato de o ensaio aparecer não só em primeiro lugar (corresponde ao Capítulo I), como receber o rótulo de “Introdução”, escolha essa que parece sinalizar para um uso evidente e — diria — estratégico do mesmo. Já o segundo artigo, é o resultado de uma palestra apresentada por Lévi-Strauss, em 2 de julho de 1983, na Sorbonne, por ocasião do quinto ciclo de conferências em homenagem a Marc Bloch e editado na revista dos *Annales*, no mesmo ano.

A intenção é, portanto, tomar as análises de Lévi-Strauss, entendido nessas searas como o mais radical dos antropólogos em seu método sincrônico e sem sujeito, e perceber como na delimitação disciplinar, sobretudo no campo da Antropologia, pareceu necessária a contraposição com a História. Assim, se no segundo caso, o exercício da alteridade disciplinar já se encontra bem atenuado; no primeiro, a necessidade de se diferenciar com relação à História, parece estar vinculada à própria definição da Antropologia.

Com efeito, nas obras mais tradicionais da disciplina, a História sempre surgiu contraposta à Antropologia ou à etnologia (termo em desuso hoje mais reconhecida como antropologia social e cultural, mas utilizado por Lévi-Strauss em ambos os ensaios)¹. Seja por alegações de *método* — pesquisa em arquivos por um lado, pesquisa participante, por outro —; de *objeto* — viajantes no tempo versus viajantes no espaço —; de *proce-*

dimento — a pesquisa da classe dirigente por oposição ao estudo das manifestações populares —; ou de *objetivos* — o evento em lugar da cultura e de seus rituais —; o fato é que divisões mais ou menos frágeis foram sendo estabelecidas no sentido de se constituírem limites evidentes ou identidades particulares a cada uma das áreas. Dicotomias ainda mais rígidas concretizaram-se, guardando para a história o reino da diacronia e do tempo; para a antropologia o lugar da sincronia e da estrutura.

É o próprio Lévi-Strauss quem fará toda uma “história da antropologia” nesse primeiro ensaio, tendo como índice de análise o uso ou não da diacronia e do tempo histórico, levando-se sempre em consideração que a noção de “tempo”, pensado como representação da história e da diacronia, está presente em toda e qualquer sociedade, como condição de inteligibilidade, mas também como marca de diferença. No entanto, na tradição antropológica foi sobretudo a questão da diacronia que pareceu mobilizar escolas e autores, mesmo que para se destacar dela. Afinal, no caso de a antropologia “enfrentar o tempo” e o recurso a ele, fez parte da sua própria consolidação enquanto disciplina. Com efeito, se os primeiros antropólogos evolucionistas de alguma maneira introduziram a história em sua concepção — apesar de ser uma história evolutiva, etapista e serial —, já os demais fizeram da disciplina uma espécie de anti-história.

Introduzindo a oposição entre modelos de diacronia e modelos de sincronia, em uma divisão mais positiva, segundo essa perspectiva caberia ao antropólogo o lugar da ausência do tempo, corporificada e suprida pelo aporte ao presente. Mas assim como não se constrói uma disciplina por um recorte — o presente e o passado — o certo é que distinções desse tipo tenderam a ser menosprezadas frente à determinação de que o tempo não é só um objeto, mas sobretudo uma dimensão cultural da vida social. De toda maneira, vale a pena retomar a trajetória elaborada por Lévi-Strauss, nesse ensaio, para melhor compreender de que maneira o etnólogo é acima de tudo um “bom leitor de si mesmo” e faz convergir o percurso para seu próprio objeto, assim como chamou M. Mauss de “Moisés”, aquele que levou seu povo à terra prometida mas lá não entrou².

Com efeito, segundo Lévi-Strauss, esse diálogo teria começado com uma “recusa”. Senão como entender um certo a-historicismo presente na disciplina, não só na frustração de Boas, como na obstinada negativa dos antropólogos funcionalistas ingleses dos anos 20 e 30, para os quais pensar as sociedades e sua temporalidade era sobretudo admitir a introdução da subjetividade em meio às análises?

Por um lado, já na perspectiva culturalista, e sobretudo com Boas, a descoberta de que os documentos encontrados nas sociedades estudadas pelos antropólogos desencorajariam qualquer historiador a analisá-los (já que quando tem sucesso em suas reconstruções atingem a história, mas uma história do tempo fugidio e curto, quase uma microhistória que tampouco chega a ligar-se ao passado), fez com que se nomeasse uma dicotomia pautada na ausência de manuscritos. Segundo Lévi-Strauss, Boas manifestara a decepção de ter de renunciar à aspiração de compreender “como as coisas chegaram a ser o que são”; renunciar a compreender a história para fazer, do estudo das culturas, uma análise sincrônica das relações entre seus elementos constitutivos, no presente. O problema, “espezinhava” o etnólogo francês, era saber se era possível fazer história do presente sem recurso ao passado; entender uma cultura única, um tempo presente, sem recuar a seu processo e sem transformar a (ausência de) sua história em a “nossa história”: uma única temporalidade. Esses e outros temas levavam o etnólogo francês a concluir que Boas se transformara em um “agnóstico histórico completo” (1975:21).

Na opinião de Lévi-Strauss, ainda, foi em nome dessa “falência”, da descoberta de que a história que os antropólogos faziam não era suficientemente boa, que se abriu mão, na escola inglesa e sobretudo com Radcliffe-Brown e Malinowski, de qualquer história. Adeptos de um modelo sincrônico de análise, os funcionalistas defenderam que toda pesquisa antropológica deveria proceder de um estudo minucioso das sociedades concretas, de suas instituições e das relações que estas mantêm entre si e com os costumes, crenças e técnicas: relações entre o indivíduo e o grupo, e dos indivíduos entre si no interior do próprio grupo.

Transformando sua escola em um grande modelo empiricista (no qual era priorizado acima de tudo o trabalho de campo) e a-histórico, Malinowski e seus seguidores perguntaram-se acima de tudo sobre a questão da “função”, entendida como coesão e como instrumento para desvendar sociedades aparentemente caóticas. A partir do suposto de que o que o etnógrafo fazia era estudar como as sociedades se mantêm e não como se modificam, antropólogos como Malinowski notaram nas sociedades estudadas exemplos de funcionalidade e nas instituições selecionadas modelos de coesão e de reposição do equilíbrio. Frente ao método, comenta Lévi Strauss: “Ora é verdade que uma disciplina cujo objetivo primeiro, senão o único, é analisar e interpretar as diferenças, poupa-se de todos os problemas só levando em conta as semelhanças. Mas ao mesmo tempo, perde qualquer meio de distinguir o geral ao qual pretende, do banal ao qual se contenta” (idem:28).

Portanto, diante de uma história conjectural “arma-se” um modelo de base empírica, e imune à história e a seu desenvolvimento”. Os estudos sincrônicos das culturas eram, nessa medida, anteriores e condicionavam as análises diacrônicas, ou, em outras palavras, era só após entender como a cultura opera que se poderia refletir sobre processos de alteração. De toda forma, a descoberta de leis de mudança social deveria se basear no estudo de processos atuais de mudança; único caminho para que a Antropologia se converta numa ciência generalizante, conforme o modelo das ciências naturais: uma ciência empírica e do presente, na qual o tempo é matéria da exclusiva e desqualificada relatividade.

No entanto, a força da escola era também sua fraqueza. “Eis um fenômeno único e paradoxal: um empirista teórico e fanático” disse Leach (1964/1998) com relação a Malinowski. “O último empirista ingênuo” definiria Lévi-Strauss (Lévi-Strauss & Eribon, 1988) ou ainda no contexto desse primeiro ensaio, “espera-se por um milagre inaudito, fazendo o que todo bom etnógrafo deve fazer e faz com a única condição suplementar de fechar resolutamente os olhos a toda informação histórica relativa à sociedade considerada e a todo dado comparativo emprestado de sociedades vizinhas e afastadas, pretendem alcançar de uma só vez, em seu ensimesmamento, essas verdades gerais

cuja possibilidade jamais negou” (1975: 26). Na verdade, era Malinowski quem surgia como o grande “vilão” desse texto, já que, diferente de Boas que “superestimara a história”, guardava “uma atitude contrária” (idem:31). Na verdade, privando-se de qualquer história — e basicamente de toda e qualquer mudança —, sob o pretexto de que a história que os etnólogos faziam não era suficientemente boa, Malinowski teria abandonado demais a própria temporalidade das culturas, parte fundamental na percepção de sua especificidade. “Quando nos limitamos ao estudo de uma única sociedade, podemos fazer uma obra preciosa; a experiência prova que geralmente se deve as melhores monografias a investigadores que viveram e trabalharam numa única região. Mas nos proibimos qualquer conclusão para as outras. Ademais, quando nos limitamos ao instante presente da vida de uma sociedade, antes de tudo vítimas de uma ilusão: pois tudo é história; o que foi dito ontem é história, o que foi dito há um minuto é história. Mas, sobretudo condenamo-nos a não conhecer o presente ... E muito pouca história (já que tal é infelizmente o quinhão do etnólogo) vale mais do que nenhuma” (idem:26-7). Claro está que, Lévi-Strauss sempre atento a seus próprios percursos, acentua as tintas quando precisa criticar os funcionalistas e esmorece o contraste das cores no que tange à discussão com a história.

Na verdade, nas críticas de Lévi-Strauss à escola funcionalista é possível imaginar não tão somente um questionamento teórico, como, também, uma tentativa de, por meio da oposição e do contraste, constituir a própria especificidade, construir um método, inaugurar uma escola. Nesse sentido, não parece ser uma mera coincidência o fato do artigo que abre a coletânea *Antropologia estrutural* destinar-se ao debate com um tipo de Antropologia — o funcionalismo, sobretudo, de Malinowski — e uma outra ciência: a História.

Com efeito, as críticas mais diretas à empiria e ao funcionalismo apareceriam com mais clareza em textos contemporâneos ou imediatamente posteriores como “A análise estrutural em lingüística e antropologia” (1945) e “A noção de estrutura em etnologia”, datado de 1953, nos quais o autor mostrava como frente à definição de estrutura social o trabalho do antropólogo não poderia

“ser reduzido ao conjunto das relações sociais observáveis” (idem: 116)³. Assim se evidencia logo de início a diferença entre duas noções vizinhas: estrutura social e relação social. Segundo Lévi-Strauss, as relações sociais seriam a matéria prima empregada para a construção de modelos que tornam manifesta a estrutura social propriamente dita. Era dessa maneira, a partir da noção de estrutura, que o autor delimitava seus domínios, distinguia estudos de fenômenos conscientes ao grupo dos inconscientes, assim como refinava o próprio conceito de inconsciente vinculando-o ao método fonológico de Trubetzkoy e aos avanços da lingüística estrutural de Jakobson e de Saussure. É nas persistências e reiteraões que se deve procurar pelos fenômenos inconscientes que enquanto modelos estão sempre entre os campos da cultura e da natureza. O problema deixava de ser a diversidade; ou melhor, partia-se da diferença para se chegar ao comum e ao universal.

Nesse contexto, destacar a imensa contribuição desse método para problematizar os estudos empíricos e mesmo ao relativizar a relatividade cultural — na busca do comum imerso no diferente — já seria suficiente. Deixemos, porém, a análise mais aprofundada da noção de inconsciente um pouco de lado, afim de retomar o debate com a História. Se é mais fácil rebater as críticas que incidiram sobre o estruturalismo, acusando-o de uma filosofia sem sujeito e portanto um anti-humanismo — na medida em que o que o estruturalismo mais faz é retomar o racionalismo e buscar o que há de comum a todos os homens — mais difícil é assumir uma perspectiva radicalmente sincrônica.

Talvez seja por isso mesmo que o historiador Jacques Revel tenha afirmado que em seus primórdios o estruturalismo impunha-se quase como uma provocação ou ao menos realizava uma clara delimitação de territórios.

No entanto, mesmo Lévi-Strauss, que sempre se afirmou como discípulo de Durkheim em seu projeto a-histórico e estrutural, já em seus primeiros estudos, como *Raça e História*, não só reconhecia a existência de histórias diferentes — estacionárias e cumulativas — que mais tarde chamou de “frias ou quentes”, como indicava a existência de nuances e gradações: os dois modelos de história não se oporiam no que se refere à existência ou

não de história, mas, sim, pelo fato de que algumas sociedades se representam a partir da história e outras não. Estaríamos mais uma vez no domínio das “historicidades” e da noção de que diferentes sociedades constróem o tempo ou não — e, portanto, sua própria noção de história —, a partir de suas cosmologias particulares.

É por isso mesmo que Lévi-Strauss continua seu artigo retomando a questão da diferença entre Etnologia e História, e destacando sobretudo as semelhanças. Não é por descuido que Lévi-Strauss, ainda no artigo publicado em 1949, ironiza tal situação afirmando que “muito pouca história vale mais do que nenhuma. Dizer que uma sociedade funciona é truismo, mas dizer que tudo nessa sociedade funciona é um absurdo”. (1995: 27)

No entanto, apesar das contundente afirmações é esse mesmo autor quem, em seu tão conhecido como criticado ensaio, estabelece uma divisão evidente com relação à História. Com efeito, após ter passado a limpo a antropologia de até então, Lévi-Strauss anuncia não só **sua** Antropologia, como veicula o que considerava ser um dilema fundamental: “Pretender reconstituir um passado do qual se é impotente para atingir a história, ou querer fazer a história de um presente sem passado, drama da etnologia em um caso, da etnografia de outro”. (idem: 30)

Com efeito, até então Lévi-Strauss explicitara os vínculos entre dogmatismo e empirismo, assim como afirmara as fragilidade dos estudos mais localizados como pontes para a generalização e para a busca de leis universais. Era essa a aposta do estruturalismo, que pretendia superar, em certa medida, a ausência de documentos escritos, por meio de estudos comparativos. O ensaio começava, portanto, escondendo as armas do autor e anunciando uma bela convivência entre disciplinas como Antropologia e História. Afinal, segundo o etnólogo as semelhanças seriam bem mais evidentes: ambas estudam sociedades que não existem mais, que são outras, obrigatoriamente aquelas em que não vivemos. Além disso, em nome dessa similitude fundamental, Lévi-Strauss descarta facilmente o argumento que fala de alteridades diversas entre as disciplina — no tempo e no espaço — ou mesmo ligada à uma heterogeneidade cultural. Segundo

o estruturalista francês “o comum é que são sistemas de representação que em seu conjunto diferem de seu investigador” (idem: 32).

É, porém, nos procedimentos que aparecem, segundo ainda Lévi-Strauss, as diferenças. Enquanto o historiador se debruça sobre muitos documentos, o antropólogo observa apenas um. No entanto, essa primeira desproporção parece não apavorar Lévi-Strauss, que ironiza a própria constatação dizendo que a saída seria multiplicar os antropólogos ou então constatar que o que o historiador faz é recorrer aos etnógrafos de sua época.

O debate vai se limitando, portanto, a um sentido cada vez mais estrito. A diferença não parece ser de objeto (a alteridade), muito menos de objetivo (o diverso), nem mesmo de método (mais ou menos documentos). No entanto, a paz alardeada no texto era apenas armada, já que, segundo Lévi-Strauss, tendo a mesma meta — a melhor compreensão do homem — a diversidade ficava ligada à escolha de perspectivas complementares: “Enquanto a história organiza seus dados em relação às expressões conscientes, a etnologia indaga sobre as relações inconscientes da vida social” (idem: 34). Eis aí exposto, em poucas palavras, o “pomo central da discórdia”.

A um só tempo Lévi-Strauss lançava as bases de uma antropologia estrutural e a transformava em a Antropologia, e elegia um projeto de caráter universal, como critério de distinção e de propriedade da Etnologia. Procurando na lingüística estrutural — na busca de invariantes universais e nos processos inconscientes — seus principais alicerces, o autor retomava não só toda a produção antropológica, como, de quebra, desautorizava um certo tipo de historiografia que se construía lado a lado naquele momento.

Tendo como objetivo chegar às estruturas inconscientes e universais, que impõem formas a diferentes conteúdos, Lévi Strauss escolhia aliados e falava de seus trunfos: “Na lingüística e na etnologia não é a comparação que fundamenta a generalização, mas sim o contrário” (idem: 37). A História se transforma, portanto, numa espécie de marcha regressiva, etapa necessária para que se chegue à finalidade fundamental, qual seja, um inventário das possibilidades inconscientes. Nova distinção: a Antropologia iria do particular ao universal e a história do explícito ao implícito. A divisão

tradicional, portanto, entre presença ou ausência de documentos escritos, parece não ser falsa para Lévi-Strauss, mas pouco importante.

O artigo de 1949 terminava com um estranho *happy end*, pouco esperado, ao menos diante da verve levistrausseana, que, depois de ter demarcado distinções tão fundamentais, voltava à boa convivência. Os procedimentos seriam iguais — a passagem, para o historiador, do explícito ao implícito; para o etnólogo, do particular ao universal (idem: 40). Além do mais, a diferença seria mais de orientação do que de objeto: “o etnólogo se interessa, sobretudo, pelo que não é escrito; não tanto porque os povos que estuda são incapazes de escrever, como porque aquilo por que se interessa é diferente de tudo o que os homens se preocupam habitualmente em fixar na pedra ou no papel.” (idem: 41).

Dessa forma, apesar de atenuada no final do texto, a dicotomia era retomada a partir da verificação de que a “questão” que direciona e orienta as disciplinas seria distinta. Não obstante, a polêmica já estava instaurada. Para a repercussão acalorada do artigo de nada valeu a sua frase final: “Elas nada podem uma sem a outra” (idem: 41). Na verdade, seguindo a linha do mesmo texto, a resposta mais parecia ser: uma (a História) sem a outra (Antropologia).

Mas enfim, enquanto introdução da famosa coletânea *Antropologia estrutural* o artigo parecia estratégico não tanto em sua intenção de descaracterizar a História, mas antes no projeto estrutural que se concebia como universal nos seus objetivos, e também para a própria disciplina. Não parece ser a História que está em pauta e sim essa “nova disciplina”. A ironia não se dirigia aos historiadores, mas aos antropólogos, ainda mais se fossem funcionalistas.

Os artigos que completam a coletânea cobrem outras áreas de fronteira, falam do casamento com a lingüística e explicitam domínios. Sobretudo nos ensaios “O feiticeiro e sua magia” e “A eficácia simbólica”, ambos do mesmo ano de 1949, Lévi-Strauss elucida seus novos caminhos. Não era nos cânticos ou poções do xamã que se devia procurar pela eficácia, mas antes no consenso; na eficácia simbólica do consenso. Porta de entrada para estruturas mais profundas, o feiticeiro dispunha dos desejos universais da cura, apesar

de suas manifestações e conteúdos particulares. O médico ouve o mito e o traduz em uma história que é sua; o xamã carrega o mito e o doente o opera.

Não obstante, querendo ou não, o artigo introdutório atingia de frente a prática da História que se transformava em uma “etapa” para realizações futuras, sob a responsabilidade de outra disciplina. Estranho caminho é esse que faz Lévi-Strauss eleger sua noiva na lingüística e largar a história no altar. É difícil deixar escapar o paralelo com o texto de M. Bloch, *Os reis taumaturgos*, publicado em 1924. Nele o autor também afirma na conclusão que antes de ter feito uma história da cura teria realizado uma história do milagre, ou melhor, do desejo do milagre. Com efeito, esse e outros exemplos mostram como estávamos distantes do modelo positivo e *événementiel* a que Lévi-Strauss relegara e definira a História de seu tempo.

Mais difícil ainda é compreender o comentário que dá início ao artigo. Logo na primeira página de “História e etnologia” Lévi-Strauss reconhecia uma disparidade e explicitava a rivalidade: “É forçoso constatar que a História se ateve ao programa modesto e lúcido que se tinha proposto e que prosperou segundo suas linhas ... a etnografia e a etnologia desabrocharam no curso dos últimos trinta anos, numa prodigiosa floração de estudos teóricos e descritivos, mas a custa de conflitos, discórdias e confusões onde se reconhece transposto ao próprio seio da etnologia o debate tradicional que parecia opor a etnologia em seu conjunto a uma outra disciplina, a história, igualmente considerada em seu conjunto” (1975.:13-4).

Ora, tendo em mente o campo intelectual francês era de se supor um debate acalorado entre etnólogos e historiadores que, mais ligados ao grupo dos Annales, buscavam a interdisciplinaridade e até programaticamente afastavam-se desse tipo de história só factual e seriada, definida por Lévi-Strauss. Dentre os historiadores a percepção de que a o estudo da diacronia permitia prever lentidões e precipitações, entre estrutura e conjuntura fez com que profissionais como Fernand Braudel diferenciasssem o tempo geográfico do tempo histórico; dezenas de temporalidades que implicavam, cada uma, uma história particular. Em *O Mediterrâneo*, (1995) Braudel seguiu a trama de uma observação geográfica, buscando não só localizações,

mas permanências, imobilidades, repetições, “regularidades” da história mediterrânea. Utilizando o termo “longa duração” confessava seu “temperamento estruturalista, pouco solicitado pelo acontecimento” (1995: 625), assim como defendia a importância do historiador reconhecer a existência de “tempos longos” e decompor a história em planos escalonados: “Ou se quisermos, à distinção, no tempo da história, de um tempo geográfico, de um tempo social, de um tempo individual” (1969:15). Longe do que se convencionou chamar de história tradicional, positiva ou *événementielle* — conforme designada por F. Simiand e P. Lacombe —, essa mais atenta ao tempo breve, ao indivíduo, ao acontecimento e ao fôlego curto, a longa duração permitia pensar em estruturas bastante distantes no tempo, quase cíclicas em seu movimento, cuja duração lentamente ritmada escapava ao observador comum.

Mas não cabe atribuir a Braudel a exclusividade desse recorte. A assim chamada escola dos Annales aprofundava nesse contexto esse tipo de concepção, trazendo para esse domínio a problematização de uma história não só serial e baseada na suposta sucessão cronológica. Por detrás da noção de “história problema” (conforme o termo de L. Febvre) estava a idéia de que se deveria tematizar o próprio Cronos; e de histórias que demoraram mais a passar. Com efeito, e sem nos alongarmos mais, é certo que por parte da historiografia francesa, desde o final dos anos trinta, uma aproximação evidente se realizava na medida em que a crítica a uma história *événementielle*, uma história factual, vinculada aos grandes personagens, era realizada. Com a criação de uma história nova, atenta às transformações lentas, de natureza demográfica, econômica, cultural, uma corrente mais ligada a essas novas questões apresentava um claro sinal de convivência em meio a um contexto de limites pouco definidos. Segundo Le Goff (1993) uma nova de abordagem histórica era inaugurada, uma antropologia histórica, atenta aos elementos culturais de longa duração. Nesse momento, por exemplo, Lucien Febvre preocupava-se com a história da ausência ou da presença do botão — esse humilde objeto de armarinho — que parecia ter conseqüências maiores do que o mero abotoar ou abrir calças

e camisas. Em um outro contexto e tradição, Norbert Elias em *A sociedade de corte* (1983) fazia um apanhado de nosso processo civilizador que implicou na disciplinarização de nossos sentimentos e costumes. Qualquer racionalidade valia menos do que uma boa convenção.

Não é o caso aqui de acumular citações. Parece-me que as que temos são suficientes para demonstrar que a delimitação das barreiras foi, ao que tudo indica, matéria da antropologia que demorou a se afirmar como disciplina.

No entanto, tal qual uma coincidência mal contada eis que em 1983 sai outro artigo de Lévi-Strauss, "Histoire e Ethnologie", apresentado originalmente na Sorbone, em um evento que tinha como objeto homenagear o historiador M. Bloch, enquanto fundador da escola dos Annales. Não é preciso ser um bom oráculo para notar como "a situação faz a seleção". Apesar do mesmo título — "História e Etnologia" — não existem, nesse caso, referências explícitas ao texto anterior e, ao contrário, o ensaio principia com um elogio ao livro *Os reis taumaturgos* de Bloch, até então esquecido.

Mais cordial dessa feita, Lévi-Strauss examina novamente o que chama de "estreitas relações entre etnologia e história" para enfim lançar três novas distinções/provocações. Em primeiro lugar, a História trataria das sociedades complexas, enquanto que a Antropologia ficaria com as arcaicas. Além disso a História selecionaria a análise das classes dirigentes ao passo que a Antropologia lidaria com o universo popular. E por fim — e nesse caso não se trata propriamente de uma distinção —, diria o etnólogo que "foi graças à antropologia que os historiadores teriam percebido a importância dessas manifestações obscuras" (1996:14). Porém, apesar de voltar à carga com esse regime de dicotomias, pela primeira vez Lévi-Strauss arrisca pensar em uma antropologia histórica. O problema é então deslocado para a seguinte questão: "Todas as sociedades são históricas, mas apenas algumas o admitem francamente, outras preferem ignorá-la." (p. 10). Retomando sua antiga distinção entre "sociedades frias e quentes", o etnólogo explicava, para uma platéia de historiadores, alguns de seus muitos mal entendidos: "não pretendia definir categorias reais mas somente, com um objetivo heurístico, dois estágios que, para parafrasear Rousseau, 'não existem, não existiram, jamais existirão

e sobre os quais entretanto é necessário ter noções justas', no caso, para compreender que sociedades que parecem resultar de tipos irreduzíveis, diferem menos umas das outras por características objetivas do que pela imagem subjetiva que fazem de si próprias" (idem: 10).

Dessa maneira, as sociedades seriam classificadas não em função de uma escala ideal, ou seja em nome de seu grau de historicidade, a qual seria semelhante para todas, mas da maneira pelas quais elas a representam: como o pensamento coletivo se abre à história, como e quando a vêem como desordem e ameaça ou quando percebem nela um instrumento para transformar o presente.

O avanço nesse caso é que o mestre estruturalista desenvolve seu argumento afirmando que optar pela estrutura não significa recusar a história. Tomando exemplos da sociedade japonesa do século XI, o *Genji monogatari*, Lévi-Strauss retoma o tema da *aliança* destacando sua relevância ante a *filiação*. É com esse intuito que explica a opção não pelos primos mas por parceiros distantes: "O primeiro dá segurança mas engendra a monotomia; de geração em geração, as mesmas alianças se repetem, a estrutura social é simplesmente reproduzida. Ao contrário o casamento a uma distância maior, se de um lado expõe-se ao risco e à aventura, por outro permite a especulação: estabelece alianças inéditas e movimenta a história" (idem: 11). Recorre também ao exemplo de Luís XIV, que casou uma de suas bastardas — Mademoiselle de Blois —, com seu sobrinho que era filho de seu irmão caçula, Philippe d'Orléans, futuro regente, além da sociedade fidjiana cujo jogo de alianças matrimoniais constituiu-se no meio de "se abrir à história e às condições de um futuro previsto" (idem: 14).

Os exemplos em seu conjunto servem para "arejar" o ranço que cai sobre a noção de estrutura e mostrar — naquele ambiente destacado — como a linguagem do parentesco ao invés de servir para perpetuar a estrutura social, torna-se um meio de quebrá-la e de remodelá-la. Os casos se multiplicam mas revelam a reprodução de formas idênticas. "Em outras palavras, elas resultam tanto da aliança quanto da filiação, que se tornam mutuamente substituíveis." (idem: 23)

A saída é, portanto, buscar termos mediadores como o conceito de *casa*, que para Lévi-Strauss contém ao mesmo tempo a estrutura e a história, a aliança (como elemento cultural), a filiação (como dado da natureza). Na verdade, falam de formações sociais que, diferente da família, não coincidem com a linguagem agnática, que, às vezes até destituída da base biológica consiste, fundamentalmente, em uma herança material e espiritual que compreende a dignidade, as origens, o parentesco, os nomes e os símbolos, a posição, o poder e a riqueza.

Vejam os a definição de casa apresentada nesse texto: “O que é então a casa? Em primeiro lugar, uma pessoa moral; em seguida detentora de um domínio constituído de bens materiais e imateriais; e que, enfim, se perpetua, ao transmitir seu nome, sua fortuna e seus títulos em linha direta ou fictícia, considerada legítima com uma única condição — que essa continuidade possa se exprimir na linguagem do parentesco ou da aliança e, na maior parte das vezes, das duas juntas ... em uma sociedade 'de casas', a filiação equivale à aliança, e a aliança à filiação” (idem: 24). O artigo segue em frente oferecendo a essa platéia de historiadores, exemplos que vêm bem a calhar, já que demonstram que a Etnologia não se utiliza apenas das sociedades denominadas “erroneamente como primitivas ou arcaicas”. Com efeito, para sanar essa nova distância somente o recurso à história (idem: 28).

Após ter demonstrado o que a Etnologia deve à História, Lévi-Strauss anuncia, novamente uma relação harmoniosa e complementar entre as disciplinas concluindo que: “Ora nos dedicamos a determinar centros de difusão, ora a desvendar estruturas profundas; nos dois casos, trata-se de encontrar a semelhança na diferença, em outras palavras a busca de invariantes ... A vida na terra tem história”(idem: 30). Tendo estabelecido suas bases de argumentação o etnólogo pode afirmar a importância da pesquisa histórica para a análise estrutural, já que, por vias diferentes e chances desiguais, essas trajetórias tenderiam ao mesmo objetivo, que seria o de tornar inteligível, e conferir unidade a fenômenos aparentemente heterogêneos. “A análise estrutural vai mesmo de encontro à história quando, sem dados empíricos, atinge estruturas profundas que, por serem

profundas, podem ter sido também comuns no passado.”(idem:31)

O modelo vem também da cladística⁴ que permitiria à História e à Etnologia procurar mecanismos elementares que operam da mesma forma, qualquer que seja o grau de complexidade de cada organização. A meta é a busca de “um fundo comum ao conjunto das sociedades humanas e cuja persistência ou o renascimento esporádico confirma que esse fundo comum, às vezes latente, é entretanto bem real” (35).

Se essa discussão nos levaria muito longe, rumo ao complicado terreno do parentesco, o que importa pensar, nesse contexto, é que Lévi-Strauss, sem jamais abrir mão de seu método, encontrava novos pontos de debate entre as disciplinas. Nos dois casos o problema parece resumir-se em encontrar o semelhante sob o diferente, na mesma busca de invariantes. Se para a Antropologia o projeto já estava anunciado em 1949, para a História, segundo Lévi-Strauss, abria-se naquele momento o campo das estruturas profundas; profundas e comuns ao passado. Concluía o autor: “como é pouco plausível que as sociedades humanas se repartam em dois grupos irreduzíveis, alguns revelando a estrutura, outros o acontecimento, duvidar que a análise estrutural se aplique a algumas conduz recusá-las para todas” (12).

Portanto, assim como a estrutura não se limita mais ao imóvel, abandona pequenas sociedades e se volta para a história, também a História abre mão de dicotomias que pareciam fundamentais à sua própria definição. Mas é a Antropologia que está, mais uma vez em questão. Lévi-Strauss com esse texto parece pretender provar que a disciplina não deve se limitar apenas às “pequenas sociedades”, cujas relações de parentesco constituem o alicerce fundamental. Ao contrário, a Etnologia deve abordar sociedades maiores e mais complexas, antes evitadas por conta das grandes rupturas históricas e das mudanças que se pretendia ignorar.

Provocando alusivamente, mais uma vez, o funcionalismo inglês, Lévi-Strauss afirma ter chegado a hora de a Etnologia “atacar as turbulências”(idem: 39) e voltar-se assim para a História. Mas o artigo guardava surpresas, pois essa aliança não se faria com a “nova história” (a qual, segundo o etnólogo, deve muito à Etnologia), mas com a mais tradicional das

histórias. A referência, dessa feita, é a uma história descritiva, dos grandes personagens; em suma, a uma história *événementielle*, justamente aquela da qual os historiadores do período andavam desejosos de se afastar.

Em nome da “longa duração”, das transformações lentas de natureza demográfica, econômica e que têm origem nas camadas profundas da sociedade, as novas gerações de historiadores — e mesmo o grupo dos Annales — destacavam sua singularidade em contraposição a esse tipo de história mais positiva.

Dessa vez, portanto, o etnólogo revela não só estar a par do debate, como toma partido dele e opta por um tipo de história bastante desprestigiada. Deixemos a conclusão para Lévi-Strauss: “Aqueles entre esses últimos que às vezes censuram o estruturalismo por privilegiar o imutável talvez fiquem surpresos e espero confiantes de vê-lo empenhado a reabilitar até a 'menor história' e de saberem que a colaboração dos etnólogos acha-se a sua disposição com o qual, juntos, poderemos continuar a edificar as ciências do homem” (idem: 40).

Provocação ou não o fato é que Lévi-Strauss não se “curvava” aos historiadores. Propunha uma espécie de “pacto” até com o “menor” deles e mostrava sua disposição em bem conviver. Ou então seria possível pensar que o etnólogo preferia deixar o terreno das estruturas inconscientes para a própria etnologia e mais uma vez reafirmava a vocação da História de lidar com os fenômenos diacrônicos e conscientes.

Como vemos, a partir das oscilações de Lévi-Strauss nos dois textos analisados, pretendi encontrar uma certa paz anunciada. No entanto, se na perspectiva desse autor os limites da produção historiográfica pareciam bem definidos, a mesma conclusão parece não valer para uma série de historiadores que tomam, paradoxalmente, o estruturalismo como modelo. Não obstante, nada como voltar mais uma vez às semelhanças entre as disciplinas, com vistas a privilegiar autores e modelos de fronteira e de convivência. Como diz Lévi-Strauss, ambas as disciplinas estudam sociedades “que são outras”. Dessa maneira, tanto História como Antropologia buscam, nas palavras de M. Mauss “um alargamento do conhecimento, cuja efetivação leva à

nossa própria alteração”. Ou nas palavras de Lévi-Strauss “tudo o que o historiador e o etnógrafo conseguem fazer, e tudo que se pode pedir-lhes para fazer, é alargar uma experiência geral ou mais geral” (1975:32).

No entanto, mesmo a maior identificação não afasta a idéia que pesquisamos sistemas de representação que em seu conjunto diferem das do seu investigador. Seja, como quer R. Darnton (1986), por meio de uma piada mal entendida; seja na versão de M. Sahlins (1990), um cumprimento ritual que passa despercebido; seja no voo das bruxas de C. Ginsburg (1991), o certo é que o melhor estudo etnográfico não transforma o leitor em indígena e a mais perspicaz análise histórica não garante um tíquete de entrada para um século passado. Se assim como quer Ginsburg, lemos por cima dos ombros do inquisidor, nos limitamos às suas perguntas por mais que a nossa curiosidade nos leve a indagar outros mistérios.

Mas não basta ficar nesse jogo da diplomacia. O problema a ser enfrentado refere-se a que tipo de História realizamos quando fazemos uma “história antropológica”; ou então, que tipo de Antropologia se constrói quando se fala de uma “história da antropologia”. Fazemos boa Antropologia e má História nesse último caso e o contrário no anterior? O fato é que transformamos, com frequência em **um** o outro, selecionamos um ramo, ou uma escola da disciplina, em nome de dela falar como um todo. A Antropologia é sempre estrutural, na visão de Ginsburg, no máximo geertziana na ótica de historiadores como Darnton. Mas o outro lado é também simétrico já que vimos no exemplo dos textos de Lévi-Strauss, como História logo vira exemplo do modelo *événementiel*.

Estamos mais uma vez diante do velho problema da mediação entre sincronia e diacronia; estrutura e história. Talvez o maior desafio seja abrir mão de modelos que oponham mecanicamente dois elementos, em nome da convivência entre ambos; ou como quer Lévi-Strauss, entre estrutura e história. Só dessa maneira será possível apreender invariantes e permanências estruturais, porém re-significadas (e portanto alteradas) em contextos diversos.

Vários autores, muitos aqui já citados, têm iluminado esse debate. Darnton em *O grande massacre de gatos* não só mostrou que os gatos

são bons para pensar — numa paródia ao modelo totêmico de Lévi-Strauss —, como oscilou entre explicações ora mais diacrônicas ora mais sincrônicas. Se o ambiente tenso da pré-revolução francesa explicava a revolta social, por outro lado os gatos foram sempre, nos rituais e procissões, simbolicamente associados à bruxaria ou mesmo à sexualidade. Dessa forma é entre as duas explicações que se encontram as pistas que vencem as regiões de opacidade, que no limite é cultural.

Sahlins — trazendo o debate para o lado da Antropologia —, também mostrou, por meio das desventuras do Capitão Cook, como o herói inglês morreu como um “lono burguês”. Ou seja, a chave estaria no encontro de cosmologias distintas, na “estrutura da conjuntura” que é alterada pelo evento. É por isso mesmo que o autor conclui que a história é alterada culturalmente, mas que o oposto é igualmente verdadeiro.

O panorama já é suficientemente rico mas ficará mais se introduzirmos o nome do historiador Carlo Ginzburg, que partiu da microhistória e rumou na direção de uma “estrutura profunda”; única maneira de entender a uniformidade nas descrições do passeio sabático e do vôo das bruxas. Em *História noturna* (1991) o autor se utiliza exatamente desse segundo texto de Lévi-Strauss, para encontrar proximidades entre estrutura e história⁵. Na verdade, após ter refutado a tese difusionista, ou mesmo as coincidências contextuais ou empréstimos culturais, Ginzburg afirma que a história converge com a análise estrutural quando, “para além dos dados empíricos, capta estruturas profundas que, por ser profundas, no passado podem ter sido patrimônio comum” (1991:35). É nessa região que se moverá o historiador italiano, buscando entre a morfologia e a história, a descoberta de homologia formais de reconstrução em contextos espaço-temporais, que escapam à diacronia histórica. Como diz o autor, esse seu último livro estaria situado entre “a profundidade abstrata da estrutura (privilegiada por Lévi-Strauss) e a concretude superficial do evento. Nessa faixa intermediária, provavelmente se joga, em meio a convergências e contrastes, a verdadeira partida entre antropologia e história” (: 39). Tendo encontrado um núcleo narrativo elementar — a ida ao mundo dos mortos e a volta a terra dos vivos — e

reduzido suas inúmeras manifestações a formas reiteradas, Ginzburg conclui que estaria aí a matriz de todos os contos. Nada mais estrutural para um historiador que, como sem querer, acaba se voltando para a estrutura.

Esses são apenas alguns exemplos de obras que, sem abandonar a noção de estrutura, e a máxima de Boas de que “o olho que vê é órgão da tradição”, procuram, porém, repensá-la na história. As categorias se alteram na ação, mas guardam um diálogo com estruturas culturais anteriores. Eis a noção de dinâmica cultural que significa pensar que a produção de conteúdo é referida ao contexto, mas retraduzidas em função de modelos anteriores. Isto é, trata-se de selecionar um conjunto de relações históricas que ao mesmo tempo que reproduzem velhas categorias culturais, dão-lhes novos valores retirados de um contexto pragmático.

Esse trajeto nos levou menos a corroborar a pecha de anti-historicista que vem recaindo sobre Lévi-Strauss. Muito menos pretendemos ver no etnólogo um grande historiador. Talvez a distinção recaia mesmo sobre as questões a que as duas disciplinas se impõem. Talvez venha daí, também, a crítica de Lévi-Strauss a Sartre — no último capítulo de *O pensamento selvagem* —, acusado de supervalorizar a História. Afinal, o fato histórico não seria um “dado, mas uma seleção”; não é universal e, como todo conhecimento, carregaria um código que é a própria cronologia. Nesse sentido, as datas formariam séries e só existiriam “em relação”.

Não é hora de, a essa altura, introduzir mais um trabalho; mais outro debate. Mesmo porque, nesse caso, precisaríamos enfrentar a alteridade que se estabelece com o próprio existencialismo. No entanto, juntando todas as pistas percebemos dois lados distintos da postura de Lévi-Strauss. De um lado, a afirmação de uma relação de complementaridade, na qual — como diz Ginzburg — a verdadeira partida se realiza na fronteira entre estrutura e história; evento e acontecimento. De outro, porém, na afirmação disciplinar a História aparecia bem no meio do caminho. Dentro do projeto humanista de Lévi-Strauss cabia à Etnologia o inventário das diferenças, e a busca de modelos invariantes e universais. Voltemos ao último capítulo de *O pensamento selvagem*: “A história é um método ao qual não

corresponde um objeto distinto. Não é, portanto o último refúgio de um humanismo transcendental” (1976: 307). Para Lévi-Strauss, reconhecer essa abrangência seria mesmo abrir mão de **sua** etnologia. Terminemos com suas palavras que, como sempre, retomam um debate: A “historia levaria a tudo com a condição de se sair dela”.

Notas

- 1 Na verdade Lévi-Strauss inicia o artigo destacando a diferença entre alguns conceitos: *etnografia* consistiria na observação e análise de grupos humanos considerados em sua particularidade e visa a reconstituição da vida de cada um deles; *etnologia* utilizaria de modo comparativo os documentos apresentados pelo etnógrafo; *antropologia social* se consagraria ao estudo das instituições consideradas como sistemas de representação ao passo que a *antropologia cultural* estudaria sobretudo as técnicas. Como se pode notar o etnólogo deixava claras desde o início as suas intenções e recortes.
- 2 Estou me referindo à “Introdução à obra de Marcel Mauss” que aparece logo na abertura do livro *Sociologia e antropologia* que reúne artigos de Marcel Mauss.
- 3 Todos esses ensaios encontram-se reunidos na mesma coletânea: *Antropologia estrutural*. Uma leitura atenta do conjunto dos capítulos revelará a importância desse livro na afirmação do método estrutural em antropologia e indicará seu caráter inaugural.
- 4 Método utilizado para determinar uma ordem de sucessão, no tempo, de espécie mais ou menos diretamente aparentadas.
- 5 É interessante destacar que logo na introdução de *História noturna* Ginzburg afirma que aqueles que vêm na opção sincrônica de Lévi-Strauss uma atitude agressivamente anti-histórica, guardam uma interpretação meramente superficial. (1991:34)

Bibliografia

BLOCH, M.

1993 *Os reis taumaturgos*, São Paulo, Companhia das Letras.

BRAUDEL, F.

1995 (1947) *O mediterrâneo e o mundo mediterrânico*. Lisboa, Publicações Dom Quixote.

1969 *Escritos sobre a história*, São Paulo, Perspectiva.

BURKE, P.

1991 *A escola dos Annales, A revolução francesa da historiografia*, 3ª ed., São Paulo, Editora UNESP.

DARNTON, R.

1986 *O grande massacre de gatos*, Rio de Janeiro, Graal.

DURKHEIM, É.

1970 (1898) “Representações individuais e representações coletivas”, in *Sociologia e Filosofia*, Rio de Janeiro, Forense. pp.13-42.

1989 (1912) *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*, São Paulo, Paulinas.

DURKHEIM, E. & MAUSS, M.

1969 (1901) “De quelques formes primitives de classification”, *Journal Sociologique*, Paris, PUF. pp.395-461.

EVANS-PRITCHARD, E.E.

1978 *Os Nuers*, São Paulo, Perspectiva.

FREYRE, G.

1933 *Casa grande & senzala*, Rio de Janeiro, José Olympio.

GEERTZ, C.

1978 *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, Zahar.

1991 *Negara. O estado teatro no século XIX*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

GINZBURG, C.

1991 *História noturna*, São Paulo, Companhia das Letras.

LEACH, E.

1974 *Repensando a Antropologia*, São Paulo, Perspectiva.

LÉVI-STRAUSS, C.

1975 *Antropologia estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

1976 *O pensamento selvagem*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.

1979 *Mito e significado*, Lisboa, Edições 70.

1986 *A oleira ciumenta*, São Paulo, Brasiliense.

LÉVI-STRAUSS, C. & ERIBON, D.

1988 *De près et de loin*, Paris, Plon.

MAUSS, M.

1974 *Sociologia e antropologia*, São Paulo, Edusp.

SAHLINS, M.

1979 *Cultura e razão prática*, Rio de Janeiro, Zahar.

1990 *Ilhas de história*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

1995 *How "natives" think*, Chicago, The University of Chicago Press.

THOMPSON, E. P.

1986 *The making of the English working class*, London, Penguin Books.

ABSTRACT: The aim of this text is to recover, from two specific texts by Lévi-Strauss, the debate the author leads with History. They are precisely two essays that, although having identical titles – *History and Ethnology* – were written in different moments, and more interestingly, do not refer to one another. The first and most known is part of the famous collection of essays written by Lévi-Strauss during the forties and fifties, entitled **Structural Anthropology**. The article in question was originally published with the same title in the *Revue de Métaphysique et de Morale*, number 54, in the year of 1949. The second article, in its turn, is the result of a lecture held by Lévi-Strauss on 2 July 1983 at Sorbonne, on the occasion of the fifth cycle of conferences in honour of Marc Bloch and edited in the *Annales* magazine, in the same year. The intention is, therefore, to take Lévi-Strauss' analysis, understood in these areas as the most radical of the anthropologists in his synchronal method and without subject, and to perceive how necessary, in the disciplinary delimitation, the contraposition of History was, mainly in the Anthropology field.

KEY WORDS: fronteiras disciplinares, sincronia e diacronia, Anthropology, History, Ethnology.

Recebido em agosto de 1999

Lévi-Strauss e os sentidos da História

Marcio Goldman¹

Professor do Departamento de Antropologia - Museu Nacional

RESUMO: Este texto explora alguns aspectos do pensamento de Claude Lévi-Strauss a respeito da história. Partindo de uma crítica às leituras reducionistas de sua obra, trata-se de demonstrar dois pontos. Em primeiro lugar, ainda que a reflexão sobre a história ocupe na obra do autor uma dimensão aparentemente secundária, que é justamente a partir dela que se pode atingir dimensões importantes e marginalizadas do chamado estruturalismo. Em segundo lugar, trata-se de demonstrar que a reflexão levistraussiana foi capaz de desenvolver uma perspectiva verdadeiramente antropológica e não etnocêntrica acerca da história e da historicidade das sociedades humanas.

PALAVRAS-CHAVE: Lévi-Strauss, História, teoria antropológica.



Em um de seus ensaios sobre a história da biologia, Stephen Jay Gould (1991)² segue a pista de uma imagem oferecida com frequência aos leitores de todo o mundo a fim de fazê-los visualizar um desses pequenos antepassados do cavalo contemporâneo. Ele revela, assim, que uma enorme quantidade de autores, na Europa, América, Ásia, e em toda parte, busca esclarecer que o animal em questão possuía, aproximadamente, o tamanho de um cão *fox terrier*.

Intrigado com a aparente invenção independente de uma imagem no final das contas nada óbvia, Gould acaba por descobrir que todas as formulações se originam de um único texto, transmitido de autor para autor, de geração para geração, citado de segunda, terceira ou quarta mãos, sem que ninguém sentisse a menor necessidade de recorrer ao “original” — seja o texto, seja

o animal usado como signo. Para ser mais preciso, o que ocorria de fato é que não importava a ninguém saber quem era o criador da imagem, ou mesmo conhecer o que lhe servia de significante.

Neste caso específico, esse processo, que poderíamos denominar de geração e transmissão de uma vulgata, não parece tão grave. Afinal, tudo indica que os animais comparados possuem efetivamente dimensões similares, e parece que nenhum dano real ao conhecimento tenha sido produzido por esse lugar-comum. Mais graves — e, ao mesmo tempo, muito mais interessantes — são os casos em que certas torções estão presentes. Assim, Dominique Merllié sugeriu que uma série de mal-entendidos em torno da obra de Lucien Lévy-Bruhl devem-se justamente ao fato de que “todo mundo tendo ‘lido’ Lévy-Bruhl, ninguém tinha necessidade de lê-lo, e a vulgata deformada mantinha-se a si mesma” (1989: 427).

O que é grave em casos desse tipo não é tanto a suposta deturpação em si — sempre questionável —, ou a “ofensa” a determinado autor — nunca muito importante, afinal de contas. O grave é que equívocos desse gênero tendem a reprimir possíveis desenvolvimentos que uma compreensão mais, digamos, “empática” poderia engendrar. Em outros termos, ao adquirir autoridade, a vulgata tende a não ser mais contestada, o que provoca a paralisia do pensamento. O fato de Lévy-Bruhl, por exemplo, ter permanecido durante meio século na penumbra do pensamento antropológico não é nem lamentável em si mesmo, nem moralmente condenável: é empobrecedor por ter nos privado de alguns instrumentos importantes que poderiam ajudar o desenvolvimento de nossas próprias *démarches*.

A menção a Lévy-Bruhl pode parecer meio fora de lugar aqui. Não apenas porque tudo indica que continua a não ser de muito bom tom invocar o “teórico da mentalidade primitiva” em um encontro de antropólogos, mas também porque o autor que hoje aqui homenageamos parece a ele se opor sob todos os aspectos. Não apenas os intelectuais ou teóricos — sobre os quais haveria muito a dizer — mas, para retomar as palavras de Roger Bastide, como o claro se opõe ao obscuro. Figura central da história da antropologia nos últimos cinquenta anos, poder-se-ia imaginar que Claude

Lévi-Strauss estaria a salvo senão das leituras apressadas, ao menos daquelas de segunda ou terceira mãos — a salvo da vulgata, portanto.

É evidente que todos sabemos que isso não é verdadeiro, ainda que cada um possa ter seu próprio Lévi-Strauss e discordar de outras leituras. Tomemos, por exemplo, um trecho de um artigo recentemente publicado por Joanna Overing — escolhido não apenas porque é espantosamente claro no que diz respeito às relações do pensamento de Lévi-Strauss com a história, mas também porque, de meu ponto de vista, sua autora faz parte do grupo dos melhores antropólogos em atividade hoje. Após criticar a “versão particularmente interessante da defesa da ‘a-historicidade’” supostamente embutida na distinção entre poder coercitivo e não-coercitivo de Pierre Clastres (Overing, 1995: 107), Overing se dirige ao que poderia ser considerado a fonte dessa versão:

“A mais famosa de todas as formulações da a-historicidade dos povos indígenas é a de Lévi-Strauss (...) [que] estabelece sua famosa distinção (muitas vezes entendida de modo equivocado) entre sociedades ‘quentes’ e ‘frias’. Ao estabelecer este contraste, o autor separa os povos dotados de história dos que não a possuem. Ele argumenta que estes últimos deliberadamente subordinam a história ao sistema e à estrutura, e por causa desta subordinação as sociedades onde eles vivem podem ser chamadas de ‘frias’ (...). Essa atemporalidade, segundo ele, é um princípio que visa a *eliminação da história* (...)”. (: 108)

Logo voltaremos a esse texto. Antes, contudo, eu insistiria ainda na oposição entre Lévi-Strauss e Lévy-Bruhl. Pois esta oposição também é aquela entre um autor indubitavelmente “maior” e um que pelo menos veio a se tornar “menor”. É claro que não estou empregando esses termos em seu sentido valorativo tradicional, mas naquele proposto por Gilles Deleuze. “Maior” e “menor” não são dados ou características “objetivas” de textos e autores; são operações. Não há, pois, nem divisão rígida, nem maniqueísmo (menor = bom; maior = mau). Qualquer autor é simultaneamente maior e menor. Ou antes: toda obra pode ser explorada no que tem de maior ou de menor (Deleuze & Bene, 1979: 97-101).

Ora, penso que, entre outras virtudes, a reflexão sobre o lugar da história no pensamento de Lévi-Strauss pode permitir, talvez, atingir certas dimensões usualmente tidas como secundárias — ou “menores” — na obra daquele que é indubitavelmente um autor “maior”. Pois o tema da história, em seus múltiplos sentidos, permeia a obra de ponta a ponta, algumas vezes de modo explícito, outras de forma mais discreta. Entre os textos capitais estão, sem dúvida, “História e etnologia”, de 1949, “Raça e história” (1952), a “Aula inaugural” (1960), “As descontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico” (1960), as entrevistas com Georges Charbonnier (1961), os dois últimos capítulos de *O Pensamento Selvagem* (1962), o segundo “História e Etnologia” (publicado nos *Annales* em 1983), “Um outro olhar” (1983), *História de Lince* (1991), “Voltas ao passado” (1998) — além, é claro, de trechos, mais longos ou mais curtos, em praticamente todos os livros do autor. É importante também observar que é justamente nesses textos que a ênfase de Lévi-Strauss incide muito mais sobre a questão da diversidade sociocultural do que sobre a famosa “unidade do espírito humano”.

Assim como ocorre em relação a outros pontos, creio que no que diz respeito à história, Lévi-Strauss retomou e ampliou os efeitos que a experiência da antropologia social ou cultural pode ter sobre o tema, fazendo com que passassem a ser capazes de funcionar como uma crítica de alguns pressupostos muito arraigados na sociedade e no pensamento ocidentais. Pois tudo indica que, ao menos desde o Iluminismo, a história exerça um certo imperialismo entre nós, apoiado sobre a suposta certeza de que a única forma de compreensão dos fatos humanos passa necessariamente pela recuperação do processo que fez com que chegassem a ser como são. Lembremos, de passagem, que Lévi-Strauss esboça uma hipótese para explicar esse fascínio pela história:

“E como acreditamos, nós próprios, apreender nosso devir pessoal como uma mudança contínua, parece-nos que o conhecimento histórico vem ao encontro da evidência mais íntima”. (1962: 292)

É claro que ao aproximar a crença na história dessa “ilusão” de uma “suposta

continuidade do eu” (1962: 292), Lévi-Strauss já indica o partido que toma.

Mas há mais aqui. Todos sabemos que a própria antropologia se constituiu no final do século XIX em um ambiente marcado justamente por esse imperialismo da história. Como ressaltou Richard Lewontin, o evolucionismo não é bem uma “teoria”, mas uma “ideologia”, ou seja, “um modo de organizar o conhecimento do mundo [...], uma visão de mundo, mais geral, que [...] permeou todas as disciplinas nos últimos duzentos anos” (1985: 234, 238). A crítica a esse modelo — que poderíamos chamar “diacrônico” e que não é exclusivo do evolucionismo social, permeando também as teorias da Escola Sociológica Francesa e da antropologia boasiana — se manifestará a partir da década de 20, quando, quase simultaneamente, o funcionalismo britânico e o culturalismo norte-americano colocarão em questão o privilégio do eixo temporal, propondo sua substituição por um modelo sincrônico que deveria ressaltar descontinuidades e especificidades de ordem sobretudo espacial.

Devemos ressaltar, também, que as críticas funcionalista e culturalista ao evolucionismo (e ao privilégio da história, conseqüentemente) são sobretudo de ordem “metodológica”. Ou seja, estão exclusivamente preocupadas com a quase impossibilidade de obter dados históricos confiáveis acerca das sociedades que, em geral, os antropólogos estudam. Ora, a crítica levistraussiana é muito mais ambiciosa. Partindo, certamente, das dificuldades encontradas pelo conhecimento histórico em face das sociedades ditas primitivas, Lévi-Strauss não apenas dirige um ataque verdadeiramente epistemológico ao evolucionismo social (em “História e Etnologia”, “Raça e História” e outros textos) como elabora uma crítica mais profunda ao imperialismo da história em geral — crítica que se encontra sobretudo nos dois últimos capítulos de *O pensamento selvagem*.

Com efeito, desde 1949, Lévi-Strauss chamava a atenção para o fato do debate entre método histórico e método sociológico ter sido transposto para o interior da antropologia praticamente desde o momento em que esta disciplina se constitui como tal (1949: 15). E de não ser nada difícil opor, na história do pensamento antropológico, aqueles que ocupam uma posição “historicista” e aqueles que puderam chegar a ser considerados verdadeiros “inimigos da história”.

Sob o pretexto de construir uma restrita defesa da antropologia contra as investidas da história, Lévi-Strauss, na verdade, utiliza a experiência da antropologia para elaborar uma crítica generalizada do imperialismo da história no pensamento ocidental. O primeiro passo é explicitar a polissemia do termo. Como todos sabemos, mas tendemos por vezes a esquecer, por história pode-se entender pelo menos três coisas bem diferentes: a “história dos homens”, ou historicidade (aquela que eles fazem “sem saber”), a “história dos historiadores” e a “história dos filósofos”, ou filosofia da história (Lévi-Strauss, 1962: 286)

Os problemas de Lévi-Strauss com a história se resumiriam, aparentemente, ao terceiro sentido do termo, e é contra a idéia de que haveria algum sentido privilegiado na história, e de que esta definiria a própria humanidade dos homens, que o último capítulo de *O pensamento selvagem* foi escrito. No entanto, creio ser preciso ter em mente que é muito difícil para a história dos historiadores livrar-se completamente das tentações da filosofia da história. E é extremamente significativo que algumas das páginas mais importantes de “História e Dialética” sejam consagradas justamente a demonstrar que o conhecimento histórico é tão esquemático quanto outro qualquer; e que, mais do que isso, a antropologia — por buscar adotar uma perspectiva estranha a qualquer sociedade particular e por voltar-se para o inconsciente — tende a produzir um saber mais abrangente que o da história.

Apesar das aparências, é então evidente que Lévi-Strauss sempre soube que o verdadeiro problema reside nas formas de se conceber a história em seu primeiro sentido, ou seja, como história dos homens e como historicidade. A vulgata também sempre o soube, e sob a capa das acusações de inimigo da história (filosofia ou ciência), subjaz sempre aquela, mais grave, de suposto desconhecimento da própria historicidade. É verdade que o autor sempre buscou refutar tais acusações, mas mesmo essas refutações não nos devem fazer esquecer o essencial: a novidade introduzida por Lévi-Strauss no que diz respeito às formas de se pensar a historicidade.

Em primeiro lugar, essa novidade deriva do fato de que a história começa a ser pensada do ponto de vista da antropologia, ou seja, da diversidade.

E ainda que Lévi-Strauss se atenha a algumas poucas, o fato é que, ao menos de direito, podem existir tantas formas de historicidade quanto de parentesco ou de religião. A distinção entre “história fria” e “história quente” desempenha, justamente, a função de demonstrar este ponto.

Introduzidos em 1961, nas entrevistas concedidas na Rádio Francesa a Georges Charbonnier, esses termos se prestaram a todo tipo de mal entendido — como atesta o trecho de Joanna Overing citado no início desta exposição. Desde *O pensamento selvagem*, Lévi-Strauss tratou de se explicar, explicação retomada em 1983, no segundo “História e Etnologia” e em “Um outro olhar”, e resumida com perfeição em um artigo recente que busca responder às críticas de dois neo-sartreanos:

“Imputar a mim a mesma concepção errônea implica um equívoco sobre o sentido e o alcance da distinção que propus fazer entre “sociedades frias” e “sociedades quentes”. Ela não postula, entre as sociedades, uma diferença de natureza, não as coloca em categorias separadas, mas se refere às atitudes subjetivas que as sociedades adotam frente à história, às maneiras variáveis com que elas a concebem. Algumas acalentam o sonho de permanecer tais como imaginam ter sido criadas na origem dos tempos. É claro que elas se enganam: tais sociedades não escapam mais da história do que aquelas — como a nossa — a quem não repugna se saber históricas, encontrando na idéia que têm da história o motor de seu desenvolvimento”. (Lévi-Strauss, 1998: 108)

Comentando a questão em uma entrevista posterior, Lévi-Strauss atribui o mal-entendido ao fato de que “ninguém se deu ao trabalho de refletir. Havia uma velha distinção, povos com história e povos sem história, então eles dizem que minha distinção é idêntica a essa” (Viveiros de Castro, 1998: 119).

Temos que reconhecer, contudo, que o caráter objetivo ou subjetivo da oposição entre história fria e quente não é tão simples assim. Em um texto publicado há trinta e cinco anos, Marc Gaboriau sublinhava, na obra de Lévi-Strauss, a existência de dois modelos para pensar a sociedade e, mais especificamente, a questão da história. O primeiro, que Gaboriau denomina “psicanalítico”, mas que poderia chamar de “durkheimiano”,

“atribui à sociedade uma espécie de reflexão objetiva que não coincide com a consciência do indivíduo(...). A sociedade é como um sujeito, reagindo a um exterior, corrigindo suas próprias deficiências (Gaboriau, 1963: 153)

O segundo modelo, que coexiste com o primeiro, trataria a sociedade como “máquina”, os ajustes e reações derivando de seu funcionamento objetivo, não de consciências individuais ou coletivas.

Em suma: é óbvio que Lévi-Strauss não aceita qualquer dicotomia aparentemente objetiva entre sociedades “com história” e “sem história”; por outro lado, as formas de se reagir à temporalidade são ora encaradas como o simples efeito de um determinado tipo de estrutura social, ora como o resultado de uma espécie de vontade coletiva.

Alguns anos antes da introdução da distinção entre história fria e quente, Lévi-Strauss já havia proposto uma outra dicotomia visando demarcar distintas formas de historicidade — proposta que, talvez ainda mais do que a outra, tenha sofrido uma incompreensão fundamental e suponho que isso se deva ao fato de “Raça e História” — na qual a oposição entre história estacionária e cumulativa é apresentada — e teve como destino a rubrica de texto “introdutório”. Lido por quase todos no momento de nossos primeiros estudos de antropologia, é raramente revisitado quando nos tornamos capazes de uma reflexão mais séria; preferimos indicá-lo a nossos alunos, o que fecha o círculo e relança a maldição.

Como parte de nossas “introduções à antropologia”, “Raça e História” é quase inteiramente reduzido àquilo que não passa de seu preâmbulo: a crítica ao etnocentrismo e ao “falso evolucionismo” ou “evolucionismo social”. Pouco se atenta, assim, para o fato de que esse texto talvez seja a única proposta de aplicação, no campo das ciências sociais, de um modelo verdadeiramente evolucionista, quer dizer, não a transposição de um lamarckianismo ou de um darwinismo já fora de moda mesmo no domínio das ciências naturais, mas a evocação da possibilidade de um neo-darwinismo sociológico. Ou seja, de uma reflexão inspirada pelas transformações radicais que as descobertas de Mendel provocaram na

teoria evolucionista, colocando em seu centro noções como as de acaso, probabilidade, mutação e encadeamento de transformações — justamente aquelas que Lévi-Strauss pretende recuperar para a antropologia.

“Raça e História” procede por etapas. Em um primeiro momento, história cumulativa e história estacionária parecem simples substitutos da oposição com/sem história. Em seguida, somos convidados a reconhecer, com exemplos extraídos da América pré-colombiana, que a cumulatividade não é um privilégio ocidental. Finalmente, a essa relativização “de fato”, segue-se uma relativização “de direito”: a distinção deriva sempre de uma espécie de ilusão de ótica, e se a história da América parece cumulativa, é porque somos capazes de nela recortar e selecionar acontecimentos similares, em sentido e orientação, àqueles que privilegiamos em nosso próprio devir. Se, como diz Lévi-Strauss, “a história não é, pois, nunca a história, mas a história-para”, pode-se dizer, com mais razão ainda, que a história da América é cumulativa “para nós”. Em outros termos, se a distinção entre história fria e quente é de ordem “subjetiva”, aquela entre história estacionária e cumulativa o é em um grau ainda mais elevado:

“Todas as vezes que somos levados a qualificar uma cultura humana de inerte ou de estacionária, devemos, pois, nos perguntar se este imobilismo aparente 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”. (Lévi-Strauss, 1952: 73)

Observemos, contudo, que a mesma ambigüidade existente no modelo história fria e quente reaparece no que diz respeito ao par estacionária/cumulativa. Assim como o primeiro pode ser interpretado ou como parte do funcionamento de uma máquina social, ou derivando de algo como uma vontade coletiva, o segundo é interpretado ora como efeito das perspectivas relativas de uma sociedade diante da outra (em uma espécie de relação de intersubjetividade social, portanto), ora como o resultado objetivo do fato de uma cultura se achar isolada ou, ao contrário, de fazer parte de uma “coligação” cultural com outras sociedades:

“Neste sentido, podemos dizer que a história cumulativa é a forma característica de história desses superorganismos sociais que os grupos de sociedade constituem, enquanto que a história estacionária — se é que verdadeiramente existe — seria a característica desse gênero de vida inferior que é o das sociedades solitárias”. (Lévi-Strauss, 1952: 89)

Antes de retomarmos o triplo sentido de “história”, propondo uma outra leitura de seu significado, afastemos, preliminarmente, a aparente contradição entre modelo “psicanalítico” e “mecânico”. Não creio, de fato, que eles se oponham. Poderíamos sustentar, talvez, que se trata de dois modos alternativos de descrição dos mesmos fenômenos, mas isso seria fraco demais, ainda que correto. Melhor dizer que termos como desejo ou vontade não remetem necessariamente para constantes enraizadas em uma suposta natureza humana ou social dada de antemão; que eles podem ser compreendidos como efeitos subjetivos de funcionamentos que se dão sobre um plano de intersubjetividade primeira, e que se manifestam igualmente em nível do sociológico propriamente dito. A “vontade” de uma sociedade resistir à história é o correlato — nem causa, nem consequência — de uma maquinaria social que funciona dificultando o trabalho da história.

Acredito ser possível, agora, tentar reunificar o campo semântico, apenas na aparência disperso, dos três sentidos de história. Parece-me que ao recortar o campo desse modo, Lévi-Strauss está fazendo algo bem mais profundo do que simplesmente lembrar que a passagem do tempo é inevitável, que os historiadores tratam de mapear e organizar os fenômenos decorrentes desse fato, e que a filosofia da história é apenas uma duvidosa forma de auto-consciência das sociedades ocidentais.

Parece-me, com efeito, que o tripé é hierarquizado. As distintas historicidades peculiares a cada sociedade ou cultura constituem a forma particular através da qual elas reagem ao fato inelutável de que estão no tempo ou no devir. Nesse sentido, tanto a “história dos historiadores” quanto a “filosofia da história” fazem parte constitutiva de nossa forma particular de historicidade, ou, ao menos, daquela dominante no Ocidente há muitos séculos. O que

significa simplesmente dizer que da nossa forma de reagir à temporalidade faz parte um certo tipo de reflexão sobre ela. Talvez aqui resida um dos sentidos da aproximação entre mito e história, ou da hipótese de que a história funciona, entre nós, como nosso mito. Muito mais que uma mera “relativização” do saber científico, trata-se aqui de revelar que diferentes tipos de historicidade estão articulados com diferentes tipos de reflexão acerca delas, os quais, por sua vez, fazem parte do tipo de historicidade sobre o qual refletem.

A história, como forma de saber e/ou auto-consciência, é, então, característica dessas sociedades que “interiorizam resolutamente o movimento progressivo histórico, para dele fazer o motor de seu desenvolvimento” (Lévi-Strauss, 1962: 268). Poderíamos, pois, dizer que fazemos parte de uma sociedade que é, acima de tudo, “a favor da história”, ainda que aqui ou ali possa a ela reagir. Se isso for verdadeiro, não seria demais considerar que também existem sociedades “contra a história”, aquelas que buscam, “graças às instituições que se dão, anular, de forma quase automática, o efeito que os fatores históricos poderiam ter sobre seu equilíbrio e sua continuidade” (ibidem).

Ora, “contra a história” é uma expressão que deve, evidentemente, ser entendida no mesmo sentido em que Pierre Clastres fala de “sociedades contra o Estado”. Ou seja: não como simples ausência ou privação, mas como um princípio ativo — o que afasta de imediato toda ameaça de etnocentrismo. Mais do que isso, creio que é possível imaginar que boa parte dos protestos contra os que, supostamente, recusam às outras sociedades as bênçãos da história, deriva de uma espécie de etnocentrismo elevado à segunda potência. Pois, afinal, quem disse que para haver dignidade humana é preciso que a história, tal qual a conhecemos, esteja presente? E que não se imagine, tampouco, que a distinção entre essas duas atitudes em face da história caracterizariam dois grupos ou tipos de sociedades. Ainda que sempre em uma relação de subordinação, atitudes distintas estão simultaneamente presentes em qualquer sociedade humana.

Joanna Overing tem, pois, ao menos o mérito de ter intuído corretamente a aproximação entre Clastres e Lévi-Strauss. Porque não seria difícil

mostrar que além de estar apoiado sobre dados etnográficos precisos aos quais ninguém dava muita atenção, o modelo de Clastres deriva justamente de uma profunda reflexão sobre esses textos “menores” de Lévi-Strauss. Afinal, como demonstrou François Châtelet, qualquer que seja o sentido que se queira emprestar ao termo “história”, esta é parte essencial dessas sociedades que, há muito tempo, escolheram o partido do Estado. E o próprio Lévi-Strauss o lembrava quando, na entrevista a Charbonnier, empregava uma belíssima metáfora e chamava a atenção para o fato de que as sociedades de “história fria” funcionam como “relógios”, ou seja, em equilíbrio e sem grandes desigualdades — sem poder coercitivo, diria Clastres. Aquelas que conhecem a “história quente”, ao contrário, são como “máquinas a vapor”, gerando uma enorme quantidade de energia e acelerando o tempo às custas das crescentes desigualdades entre os homens que todos conhecemos — sobretudo hoje, quando o sonho saintsimoniano de Lévi-Strauss, de uma sociedade que deixaria o “governo dos homens” para dedicar-se à “administração das coisas”, parece cada dia mais distante, substituído por uma verdadeira e terrível “administração dos homens”.

Ainda que isso possa parecer um tanto paradoxal, creio que ao distinguir e separar a historicidade em si dos discursos que, sob o pretexto de reconhecê-la plenamente, fazem o possível para eliminá-la, Lévi-Strauss abriu o caminho para uma reflexão histórica afastada das armadilhas de todos os evolucionismos e de todas as ideologias celebratórias. Livre das falsas totalidades e das filosofias da história, a historicidade pode reaparecer na forma do acontecimento e do devir, e a história pode retomar seus direitos como reflexão crítica.

Eu arriscaria, pois, dizer que alguns dos desenvolvimentos contemporâneos usualmente tidos como absolutamente estranhos ao pensamento de Lévi-Strauss encontraram nele o ponto de apoio a partir do qual puderam se lançar — e é principalmente na obra de Michel Foucault que penso aqui³.

Se fosse preciso atenuar um pouco a estranheza sugerida pela idéia de que Lévi-Strauss poderia ser situado nas origens de alguns dos quase-

historicismos contemporâneos, eu citaria apenas o testemunho de um autor pouquíssimo suspeito de complacência para com visões anti-históricas ou mesmo para com o chamado “estruturalismo” — essa figura de mídia que nunca ninguém soube exatamente o que é. É justamente através de uma longuíssima citação, reunindo trechos extraídos do último capítulo de *O pensamento selvagem*, que Paul Veyne (1978: 23-4) proclama com todas as letras o fato de que “tudo é histórico”, e de que, portanto, “a História”, no singular e com maiúscula, “não existe”. E é justamente a partir dessa demonstração que seu livro *Como se escreve a História* busca revelar a viabilidade de um modelo inteiramente historicista para o exercício da disciplina histórica. Em um momento em que todos os tipos de tolices em torno do “progresso” e da “modernidade” são repetidos até mesmo por alguns antropólogos, essa lição de Lévi-Strauss não deveria ser esquecida.

É difícil, para mim, achar as palavras adequadas para agradecer ao convite para participar desta homenagem absolutamente necessária. Eu gostaria, então, de terminar com uma nota de admiração, palavra que deve ser entendida quase que em seu sentido etimológico, o de uma aproximação que não exclui a distância, bem como na acepção de espanto e assombro — condição de todo trabalho intelectual. Há anos foi a leitura da obra de Claude Lévi-Strauss que me convenceu que, no campo das Ciências Sociais, era a antropologia que poderia me abrir o tipo de reflexão que desejava. Reflexão crítica, capaz de abordar as questões mais abrangentes sem perder o contato com a experiência mais vivida. Um dos maiores valores dessa aventura intelectual foi justamente o de ter me modificado profundamente, fazendo, assim, com que eu afastasse progressiva e parcialmente das idéias de seu inspirador. O que, é claro, não tem a menor importância. Como diz Paul Veyne, a quem eu gostaria de citar mais uma vez para terminar,

“é mais importante ter idéias do que conhecer a verdade; é por isso que as grandes obras (...), mesmo quando refutadas, se mantêm significativas e clássicas (...). A verdade não é o mais elevado dos valores do conhecimento”. (Veyne, 1976: 42)

Notas

- 1 Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro); pesquisador do CNPq; pesquisador do NuAP (Núcleo de Antropologia da Política — Pronex 1997); autor de *Razão e Diferença. Afetividade, Racionalidade e Relativismo no Pensamento de Lévy-Bruhl* (Editora Grypho/Editora da UFRJ, Rio de Janeiro, 1994).
- 2 Agradeço a Peter Gow por ter me revelado a existência desse texto. Agradeço também, de modo mais geral, a Tânia Stolze Lima por uma série de sugestões acerca de pontos específicos do texto.
- 3 Conta-se que provocado pelos irmãos Campos — que observavam que sua obra parecia se deter em um limiar situado aquém das transformações mais contemporâneas da poesia —, João Cabral de Melo Neto teria dito que imaginava sua obra como um trampolim: a extremidade bem flexível a fim de possibilitar os saltos, mas a base necessariamente muito firme.

Bibliografia

DELEUZE, G. & BENE, C.

1979 *Superpositions*, Paris, Minuit.

GABORIAU, MARC

1963 [1968] “Antropologia estrutural e História”, in Luiz Costa Lima (org.). *O estruturalismo de Lévi-Strauss*, pp. 140-56, Petrópolis, Vozes.

GOULD, S. J.

1991 “The Case of the Creeping Fox Terrier Clone”, in *Bully For Brontosaurus. Reflections in Natural History*, New York, London, W. W. Norton & Company. pp. 79-93.

LÉVI-STRAUSS, C.

1949 [1958] “Introduction: Histoire et Ethnologie”, in *Anthropologie Structurale*. Paris, Plon.

1952 [1978] “Raça e História”, in *Os Pensadores*, vol. L, São Paulo, Abril Cultural,

1960a [1973] “Le Champ de l’Anthropologie”, in *Anthropologie Structurale Deux*, Paris, Plon.

1960b [1973] “Les Discontinuités Culturelles et le Développement Économique et Social”, in *Anthropologie Structurale Deux*, Paris, Plon.

1962 [1976] *O pensamento selvagem*, São Paulo, CEN.

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

1983b “Un Autre Regard”, *L’Homme* 126-128: 9-10.

1991 *Histoire de Lynx*, Paris, Plon.

1998 “Voltas ao Passado”, *Mana, Estudos de Antropologia Social* 4 (2): 107-17.

LEWONTIN, R. C. & LEVINS, R.

1985 “Evolução”, in *Orgânico/Inorgânico. Evolução*, Enciclopédia Einaudi, r6: 234-87, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda.

MERLLIÉ, D.

1989 “Présentation. Le Cas Lévy-Bruhl”, *Revue Philosophique de la France et del’Étranger*, 4: 419-48.

OVERING, J.

1995 “O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões”, *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 1 (1): 107-40.

VEYNE, P.

1976[1989] *O inventário das diferenças*, Lisboa, Gradiva.

1978 *Comment on Écrit l'Histoire*, Paris, Seuil.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

1998 "A antropologia de cabeça para baixo. Entrevista com Claude Lévi-Strauss", *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 4 (2): 119-26.

ABSTRACT: This text explores various aspects of Claude Lévi-Strauss's thought concerning history. Starting out from a critique of reductionist readings of his work, the paper aims to demonstrate two points. Firstly that, even though the reflection on history occupies an apparently secondary dimension in the author's work, it is precisely this deliberation which allows us to touch on important and marginalized aspects of so-called structuralism. Secondly, the paper aims to show that Lévi-Strauss's reflections allowed the development of a truly anthropological, rather than ethnocentric, perspective on the history and historicity of human societies.

KEY-WORDS: Lévi-Strauss, History, Anthropological Theory.

Recebido em agosto de 1999.

Sobre a Comunicação entre Diferentes Antropologias

Marcos Lanna

Professor Adjunto do Departamento de Antropologia - Universidade Federal do Paraná

RESUMO: O artigo analisa algumas críticas à antropologia de C. Lévi-Strauss, privilegiando aquelas de C. Geertz, dada a grande influência destas últimas no panorama da antropologia contemporânea. Neste contexto, é destacada a atualidade do pensamento de Lévi-Strauss em relação a temas importantes como o da relação entre antropologia e política, com ênfase nos aspectos políticos da prática antropológica. Exatamente pelo fato de muitos destes temas — que têm despertado recentemente enorme interesse da parte de antropólogos das mais variadas correntes teóricas — não terem realmente sido desenvolvidos exhaustivamente pelo mestre francês, o artigo pretende indicar de modo mais explícito a importância da contribuição de Lévi-Strauss para sua análise.

PALAVRAS CHAVE: estruturalismo, antropologias norte-americanas, etnografia.



Esta homenagem à longevidade de um dos mais importantes pensadores deste século —, um homem que se considera do século XIX, mas cuja presença certamente será muito sentida no século XX —, parece ser uma oportunidade para retomarmos aspectos de uma obra já muito criticada e nem sempre bem compreendida. Posicionar-se contra Claude Lévi-Strauss tornou-se mais que um modismo. Viveiros de Castro (1993:22-3) fala em “caráter quase obrigatório de um insulto ritual

a Lévi-Strauss”. De minha parte, não vejo porque não aceitar a condição de modesto discípulo. Mais do que propor ir além deste mestre, pretendo aqui revelar minha curiosidade a respeito de certas leituras que se pretendem críticas de sua obra. Este tipo de intervenção simpática a Lévi-Strauss não é um gênero de antropologia tão profícuo quanto o seu oposto mais crítico, mas ele também tem sua tradição, talvez iniciada em 1962, com *Structure and sentiment*, de Rodney Needham. Já a tradição crítica, além de mais robusta, iniciou-se antes, mas também em torno das teorias sobre o parentesco, com o livro de D. Schneider e G. Homans, *Marriage, Authority and Final Causes*, de 1955.

Dentre inúmeras leituras críticas da obra de Lévi-Strauss, escolherei a de Clifford Geertz, dada a sua enorme influência. Não me parece difícil constatar continuidades entre o interpretativismo e os *cultural studies*. É verdade que também há descontinuidades, tanto que Geertz (1998) produziu recentemente um texto que pode ser lido como um manifesto contra uma tendência autofágica da antropologia norte-americana atual. Ao modo de outros eminentes antropólogos norte-americanos deste século, Geertz não assumiu como discípulos alguns de seus principais alunos. Extrema distância e descontinuidade entre gerações acadêmicas parece ser característica norte-americana. Talvez por isso mesmo o próprio Geertz (1998:72) indique que o grande dilema da Antropologia hoje é “manter uma tradição de pesquisa na qual se construiu uma disciplina ‘soft’ e talvez ainda em formação, mas essencial do ponto de vista moral”. A tradição antropológica, se é que há apenas uma, estaria ameaçada. Mantê-la viva seria, para Geertz, mais importante do que “deslocar, retrabalhar, renegociar, reimaginar, ou reinventá-la de modo a favorecer um enfoque fundamentado em múltiplos centros, pluralista, dialógico”.

Ainda sobre as descontinuidades internas que caracterizam a antropologia norte-americana, Lévi-Strauss, por sua vez, conta-nos que “há uns dez anos, em visita a uma grande universidade americana, onde, em meados do presente século, ainda estavam ativos alguns dos mais célebres antropólogos do nosso tempo, eu estranhava que seus sucessores fossem

tão pouco atentos em manter viva esta tradição” (1998b: 114). Lévi-Strauss endossa a explicação de um antropólogo nativo, segundo o qual isto ocorreu porque “os índios não querem mais saber de nós”; eles agora “são parte interessada em uma história tornada comum e que questiona a própria noção de alteridade” (Lévi-Strauss, 1998: 114). Sem discordar de Lévi-Strauss, irei aqui atribuir a criação dessas descontinuidades no seio da academia norte-americana a outro fato. Longe de a antropologia norte-americana desprezar sua própria história, esta antropologia se insere no contexto de uma sociedade extremamente “quente”, revelando a atitude subjetiva em relação à história das civilizações mecânicas ou capitalistas, atitude esta bem compreendida por Lévi-Strauss, e antes dele, Karl Marx, e antes ainda, J. -J. Rousseau. Pretendo situar a antropologia norte-americana em um contexto sociológico mais amplo, o de uma “história quente”. De um modo ainda mais geral, trata-se de indicar como a antropologia de Lévi-Strauss pode contribuir para a compreensão do contexto em que produzimos nossas etnografias, tanto numa micro-escala (nas aldeias), como numa macro-escala (fora delas).

Geertz ainda é um antropólogo moderno. Há continuidade entre sua obra e a de Lévi-Strauss, pois para ambos a antropologia se define como um encontro que pode nos ensinar algo sobre o homem e sobre as construções sociais em geral. Uma das contribuições originais de Geertz foi compreender o papel ativo do antropólogo na situação de campo; a partir daí, antropólogos das mais variadas correntes passaram a enfatizar o fato de que as civilizações indígenas não devem ser reduzidas a meros objetos de europeus iluminados. Nesse contexto, multiplicaram-se as denúncias à antropologia como uma ciência colonialista. Mas, se isso é verdade, também esse é o caso de todas as outras ciências e das artes ocidentais. Por outro lado, entre todas elas, a antropologia foi capaz de desenvolver a mais profunda auto-crítica a sua própria participação no evento da colonização. Lévi-Strauss (1976: 47) já reconhecia que a antropologia “decorre de um desenvolvimento social e econômico particular” — o etnólogo sendo um “emissário” de uma sociedade, “em nome” da qual “procura outras sociedades, outras civilizações e

precisamente as que lhe parecem mais fracas e mais humildes” —, mas que “outras ciências progrediram em caminhos paralelos aos seus” (idem:65).

Outros cientistas, por sua vez, parecem ainda confiantes na idéia de uma evolução unilinear do gênero humano. Lévi-Strauss (1976:61) menciona o fato de economistas e sociólogos terem sido muitas vezes mais bem recebidos do que os antropólogos “em certos países da África e da Ásia”, e isso exatamente por representarem a civilização ocidental. Muitos nativos prefeririam a condição de “provisoriamente atrasados” do que a de “permanentemente diferentes” (ibidem), temendo que a ênfase numa “diversidade desejável” fosse fazer passar como “aceitável ... o que lhes parece uma insuportável desigualdade” (Lévi-Strauss, 1962:24).

Diga-se, entretanto, a favor desses povos, que por trás desse fato haveria uma capacidade de estruturas nativas englobarem a economia e a política ocidental (Sahlins, 1988), isto é, ser diferentes, ainda quando se concebem a si mesmos como “atrasados”. Diga-se ainda, contra a antropologia, que, apesar de sua crítica à noção de progresso, a “desconfiança” que ela suscita entre os nativos, constatada por Lévi-Strauss (1976:61), explica-se por esta ciência (que tem a peculiaridade de ser considerada arte por alguns de seus praticantes) dificilmente se deixar englobar pelas estruturas nativas¹. Por isso mesmo, Lévi-Strauss indica que a proliferação de etnólogos nativos estudando suas próprias sociedades levaria a antropologia a renunciar “seus caracteres distintivos”, correndo o risco de aproximar-se demasiadamente então “da arqueologia, da história e da filologia” (idem:63).

Mas nem todas as tendências atuais da antropologia levam-na necessariamente a abrir mão desta sua característica fundamental que é o olhar distanciado. Por exemplo, a multiplicação que assistimos do estudo antropológico das sociedades contemporâneas revela hoje algo já antecipado por Lévi-Strauss (1962:24), “a multiplicação de perspectivas” internas à sociedade ocidental. O antropólogo africano ou melanésio pode hoje tentar “fazer entre nós o que ainda há pouco somente nós fazíamos entre eles” (ibidem). Mas isso não resolve o problema. Ao contrário, cria a farsa — hoje vivida nos Estados Unidos — de se acreditar que os

ocidentais conseguirão desempenhar o papel de selvagens em relação aos povos que dominaram. Não é só do ponto de vista ocidental que esta civilização é “agente” e aquelas dominadas “objetos — quer de estudo científico quer de dominação política e econômica” (ibidem). É assim muito mais difícil para uma antropologia feita por nativos prolongar a tradição antropológica. Como demonstrou Sahlins (1995), esta dificuldade se evidencia no trabalho de G. Obeyesekere (1992), apesar dos esforços deste para inserir-se com sucesso, ainda que de modo original, nesta tradição que, aliás, é aquela que hoje defende Geertz.

Quanto a este ponto, o Lévi-Strauss de 1962 (:25) parece menos conservador do que o Geertz de 1998. Se este sugere manter viva uma determinada tradição, Lévi-Strauss, por sua vez, vem há décadas indicando que “a antropologia deverá transformar-se na sua natureza mesma e confessar que há, de fato, uma certa impossibilidade, de ordem tanto lógica quanto moral, de manter como objetos científicos sociedades que se afirmam como sujeitos coletivos e que, como tais, reivindicam o direito de se transformar”. Lévi-Strauss revela-se também menos pessimista do que Geertz quanto ao futuro da antropologia num mundo em que trocas e comunicações intensificam-se (:20). O que devemos manter então seria “uma certa relação entre o observador e seu objeto”, garantida pela multiplicação dos “desvios diferenciais” e um certo “*optimum* de diversidade” entre grupos que “não desaparecerão jamais senão para se reconstituir em outros planos” (:26).

Análises do encontro colonial exemplificam o reconhecimento de algumas das diversidades de que falava Lévi-Strauss, revelando que diferentes compreensões dos ameríndios se devem não só à diversidade interna destes, mas também àquelas entre os próprios colonizadores europeus. B.Bucher (1981), por exemplo, analisa representações holandesas e espanholas do mundo ameríndio, comparando-as e desvendando diferenças entre visões protestantes e católicas de realidades indígenas. Bucher mostra como o contato com os ameríndios foi determinante na construção de visões de mundo européias.

T.Todorov (1983) também descreve diversas perspectivas espanholas de realidades ameríndias. Um período inicial de escravidão e catequização indígena foi seguido por aquele que Todorov chama de colonial, personificado por Cortez, no qual foi fundamental para os colonizadores aprender a língua e aliar-se aos chefes nativos. Posteriormente, com Las Casas, os espanhóis alcançariam um certo relativismo que, segundo Marcus e Fischer (1986:105), se expressaria em uma capacidade para entender “o sacrifício como um ato religioso válido”. Mostrarei aqui que esta capacidade não pode jamais ser tida como “o início de uma comunicação recíproca não subordinadora e não assimiladora” (ibidem). Em primeiro lugar, porque tal comunicação já ocorrera desde o primeiro contato; além disso, parece-me que toda comunicação implica subordinação e mútua assimilação (Lanna, 1996).

Em *How natives think*, M.Sahlins endossa a importância do trabalho de Todorov, mas não explicita suas diferenças em relação a este autor. Se para Todorov, as culturas européias adquirem, após o descobrimento, a capacidade para o que ele chama “perspectivismo”, para Sahlins (1995:11), esta capacidade não teria surgido nas “nações imperialistas ocidentais — Espanha, Portugal, Holanda, Inglaterra ou França” —, mas sim bem mais tarde, entre os intelectuais burgueses alemães, “alheados do poder ou mesmo de uma unidade política”. O relativismo só se cristalizaria no conceito de cultura nacional, tal como ele aparece em Herder, contra o racionalismo francês. Entretanto, o próprio Sahlins (idem:194) lembra que, se os astecas tomaram os espanhóis como deuses, Cortez, por sua vez, seria capaz de uma “magistral manipulação simbólica”. Em resumo, a colonização dependeu de um modo específico de conhecimento do “outro”, que, ao mesmo tempo, era recriado pela presença européia nas Américas. Analisando a presença britânica na Índia, B.Cohn (1997) faz a mesma demonstração de que um entendimento específico do “outro” foi uma condição da colonização que, ao mesmo tempo, definiu seus rumos².

Se Todorov reconhece uma capacidade perspectiva já entre alguns dos colonizadores espanhóis, Sahlins acredita que esta capacidade só surgiria mais tarde, na Alemanha. Mas ambos revelam uma compreensão similar

sobre o “racionalismo francês” ou, mais precisamente, sobre escritos de Montaigne, Rousseau e Diderot, como reveladores de um “contraste global entre civilização e barbárie colocado pelo imperialismo na agenda antropológica” (Sahlins, 1995:11; Todorov, 1993). O argumento de Sahlins é o de que o conceito de cultura, ou aquilo que ele mesmo chama, seguindo Todorov, de perspectivismo, permite a superação da dicotomia — a seu ver, tipicamente francesa — entre civilização e barbárie, na qual este último termo é associado à natureza. Sahlins salienta o aspecto anti-iluminista do conceito de cultura, como se este conceito não reproduzisse uma perspectiva européia, ou por outra, uma noção de alteridade especificamente européia.

Em todo caso, se há entendimentos específicos do outro, a noção de alteridade não pode ser tida como um privilégio da civilização européia. Todorov nos mostra como entendimentos específicos do “outro” explicam o modo em que esta ou aquela batalha foi travada pelos espanhóis. O mesmo foi demonstrado por Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985) para o caso das guerras dos Tupinambá da costa brasileira nos séculos XVI e XVII. Ainda que a visão que os Tupinambá tinham do estrangeiro fosse muito diferente das inúmeras construções européias do “outro”, os Tupinambá não deixavam de ter aquilo que Todorov chama de “perspectivismo”³. Neste caso, o “outro” era o prisioneiro de guerra, concebido como um afim potencial, que casaria e engravidaria uma mulher do grupo antes de ser morto e comido. O outro dos Tupinambá é então o cunhado ideal e ao mesmo tempo uma vítima a ser canibalizada. Ao contrário dos Tupinambá, para os Wari, os afins não são associados ao outro-estrangeiro, mas aos consanguíneos, o cunhado sendo chamado “irmão”. Se para os Tupinambá, os “outros” são aqueles com quem se pode casar, para os Wari, os “outros” são aqueles com quem não se pode casar.

A noção de outro é assim uma variável cultural. Surge a questão: serão os antropólogos herdeiros de diversas variantes de uma noção do “outro” desenvolvida na Europa a partir do século XVI? Seria a história desta noção a história de uma tradição de dominação? Vimos que a resposta de Sahlins é positiva para o caso da tradição francesa, que opõe civilização e

barbárie, e negativa para o caso do conceito de cultura germânico, posteriormente desenvolvido pelos norte-americanos. De minha parte, acredito que mais estudos históricos são necessários para que tenhamos uma resposta.

Em sua aula inaugural no Collège de France, em 1960, Lévi-Strauss (1976:39) relaciona colonialismo e antropologia, mas se recusa a tomar esta última como um “último avatar do espírito colonial, uma ideologia vergonhosa que ofereceria a este uma possibilidade de sobrevivência”. Isto é, Lévi-Strauss (idem:62-3) reconhece que se a antropologia “se tornou capaz de ter uma visão mais objetiva dos fenômenos humanos ... ela deve esta vantagem epistemológica a um estado de fato em que uma parte da humanidade se outorgou o direito de tratar a outra como objeto ... culturas que eram tratadas como coisas eram estudadas como coisas”. Por outro lado, ele também nos diz que “nossa ciência chegou à maturidade no dia em que o homem ocidental começou a compreender que jamais se compreenderia enquanto na superfície da terra uma única raça ou um único povo fosse por ele tratado como objeto”. Já em *Tristes trópicos* considera-se a possibilidade de a antropologia conduzir a Europa a repensar a si mesma e sua posição histórica em relação aos ameríndios. A meu ver, esta posição é excessivamente otimista.

Geertz (1988) critica o retrato do antropólogo como espectador oferecido em *Tristes trópicos*, sem perceber, porém, que isso ocorre porque Lévi-Strauss enfatiza a capacidade para ação, na situação de campo, de missionários e administradores coloniais; neste livro, o antropólogo só aparece como agente em sua própria sociedade após retornar do campo. Em seu relato de sua experiência como estudante na França, Lévi-Strauss relaciona sua identificação com outras ordens sociais a uma recusa inicial de sua própria sociedade, recusa esta que seria uma condição necessária da prática da antropologia. Por isso, Lévi-Strauss condena aqueles missionários e administradores que, apesar de produzir etnografias, são incapazes de criticar sua própria sociedade.

Mas, em *Tristes trópicos*, Lévi-Strauss condena também os etnógrafos excessivamente críticos em relação à sua própria sociedade. Estes, ao

contrário de missionários e administradores coloniais, superestimariam as “outras” ordens sociais. Há um dilema: se a auto-crítica é, desde o início, uma motivação, por outro lado, só podemos entender o outro com base em nossos próprios valores, o que pressupõe algum tipo de superioridade destes valores. Nas palavras de Lévi-Strauss: “para sempre incapazes de escapar às normas que nos modelaram, nossos esforços para pôr em perspectiva as diferentes sociedades, inclusive a nossa, seriam uma maneira avergonhada de confessar nossa superioridade sobre todas as outras” (Lévi-Strauss, 1955:345). Vimos que, em sua aula inaugural no Collège de France, Lévi-Strauss rejeita um entendimento da antropologia como uma forma de “superioridade envergonhada”. Qual seria então a solução para este dilema? Veremos que ela está na “Introdução à obra de Marcel Mauss”.

Antes de abordá-la, lembro que, ao contrário do que supõe C.Geertz, entre tantos outros, *Tristes trópicos* já colocava em cheque, de modo profundo, alguns dos procedimentos fundamentais da prática etnográfica. Vimos que Lévi-Strauss não deixava de relacionar o projeto antropológico à questão da dominação. Vimos ainda que Lévi-Strauss critica a sociedade moderna, ainda que evite uma condenação radical de nós mesmos, que equivaleria a considerar a civilização européia “insuportável” (Lévi-Strauss, 1955:350). A questão central da antropologia seria saber até que ponto a sua própria sociedade é “inaceitável” (idem, 1976:47). Exatamente ao contrário do que fazem certas tendências pós-modernas, ao criticar o ocidente, Lévi-Strauss se inclui como agente no projeto antropológico, realizando uma auto-crítica da civilização ocidental. Revelar-se consciente dos aspectos políticos da prática antropológica não o leva a uma recusa radical nem de sua sociedade nem da antropologia. Como eu disse, há em *Tristes trópicos* a suposição de que a antropologia contribuiria para uma reconstrução da civilização ocidental.

Viveiros de Castro (1996a) nos lembra que “Lévi-Strauss insiste que o estruturalismo não é um método para a análise de sociedades globais”. Sem discordar, e sem pretender aqui uma análise da epistemologia

estruturalista, permito-me sugerir haver, ao menos em *Tristes trópicos*, uma proposição metodológica, segundo a qual o conhecimento do outro inicia-se pela recusa de nossa própria sociedade e “nos distancia de nós mesmos” (Lévi-Strauss, 1955:353). O próprio Lévi-Strauss fala em um “segundo passo”, que consistiria em, “sem conservar nada de qualquer sociedade, usar todas elas para um entendimento dos princípios da vida social” (Lévi-Strauss, 1955: 353). Isto nos permitiria reconciliarmo-nos com nossa sociedade, “a única em relação a qual estamos na posição de mudar sem o risco de destruí-la, porque as mudanças que introduzimos vem de dentro dela mesma” (ibidem)⁴.

Lévi-Strauss propõe então uma reconciliação crítica e não uma condenação do Ocidente por ele mesmo, do tipo que propunham filósofos como Diderot. Estes não estariam cientes de que uma condenação radical de nossa sociedade corre o perigo de resultar em uma condenação de todo estado social. Estes filósofos glorificam um homem inexistente, aquele do estado de natureza. Vimos que, exatamente nesse sentido, Sahlins (1995:11) associa Diderot e Rousseau: ambos celebrariam “um outro exótico vivendo mais próximo da natureza”. Geertz (1998:72) repete o erro de Sahlins em sua recente interpretação dos trabalhos de Pierre Clastres, cuja perspectiva é associada ao que Geertz denomina “primitivismo rousseauísta”. Segundo esta perspectiva, os selvagens seriam moralmente superiores e radicalmente diferentes de nós. Lévi-Strauss deixa claro que esta é a perspectiva de Diderot e não a de Rousseau, o que parece escapar àqueles que são, talvez, os mais eminentes antropólogos norte-americanos da segunda metade deste século.

Segundo Lévi-Strauss, de todos os filósofos do século XVIII, apenas Rousseau não glorifica o estado natural. Rousseau se questiona se “a desigualdade moral e natural seria uma condição do estado de sociedade” e se o estado de sociedade, inerente ao homem, carregaria em si mesmo algum tipo de mal. O estudo das desigualdades é assim para Rousseau um estudo da “base inabalável da sociedade” (Lévi-Strauss, 1955:351). Apesar de a interpretação que faz Sahlins de Rousseau ser menos

sofisticada do que a de Lévi-Strauss, veremos que a obra do primeiro pode ser interpretada como um estudo rousseauísta das desigualdades sociais.

Ainda em *Tristes trópicos*, Lévi-Strauss critica a filosofia ocidental por fundamentar suas reflexões em uma única civilização, a sua própria. Já a análise etnográfica, “distinguindo os caracteres comuns à maioria das sociedades humanas, ajuda a constituir um tipo que nenhuma reproduz fielmente, mas que precisa a direção em que a investigação deve se orientar ... ajudando-nos a construir um modelo teórico da sociedade humana” (Lévi-Strauss, 1955:352-53). Alguns anos depois, Lévi-Strauss salienta que, para Rousseau, “existe um ele que se pensa em mim, e que me faz duvidar de que sou eu quem pensa” (1976:45). Se o *cógitó* de Descartes é aquele de um auto-confiante “eu-pensador”, a antropologia se aproxima de Rousseau, para quem o homem deve conhecer-se como um outro, um “ele”, antes de ousar pretender-se que é um “eu”. Segundo Lévi-Strauss, ao superar o racionalismo de Descartes, Rousseau já ensinava também que não devemos dissociar a sociologia teórica da pesquisa de campo. O observador no campo é ele mesmo seu próprio instrumento de observação, partindo “de um si-mesmo, que se revela como outro ao eu”. Em resumo, o sentido da prática etnográfica é o de sairmos de um estado de eu-pensador, permitindo-nos entender o que é “imaneente ao estado social, fora do qual a condição humana é inconcebível” e identificar os “princípios da vida social” (Lévi-Strauss, 1955:343). Na etnografia, “a fraternidade humana adquire um sentido concreto apresentando na tribo mais pobre nossa imagem confirmada e uma experiência de que, juntamente com tantas outras, podemos assimilar as lições” (:344).

Mas não creio que a etnografia nos permita também aquilo que Lévi-Strauss denomina “uma imersão na grandeza indefinível dos começos”. Há em *Tristes trópicos* a suposição de que podemos “retomar tudo. O que se fez e falhou pode ser refeito”, já que “o Novo Mundo não foi o nosso e carregamos o crime de sua destruição” (ibidem). Como disse, este otimismo parece excessivo, típico do período imediatamente posterior à Segunda Guerra Mundial. Entretanto, há a sugestão, feita de uma perspectiva

assumidamente eurocêntrica, de que “de volta a nós mesmos depois desta confrontação” (ibidem), que é o encontro etnográfico, poderiam os europeus reconstruir o presente de modo menos criminoso ou trágico.

De todo modo, há a sugestão de que podemos, com Rousseau, superar dicotomias importantes da civilização ocidental, como aquela entre corpo e alma. No campo, o antropólogo se entrega de corpo e alma ao outro. Seu trabalho de pesquisa implica uma viagem, o transporte de seu corpo. Lévi-Strauss, como tantos outros antropólogos, privilegia este aspecto da experiência de campo que Roberto Da Matta chamou de “*anthropological blues*”, freqüentemente assumindo que o antropólogo no campo tem suas idéias profanadas sem ser ele mesmo “profanador” (Lévi-Strauss, 1976:23)⁵. Acaba-se não dando a devida atenção ao fato de que o antropólogo também tem seus privilégios no campo. Mas o que parece evidente é que, nessa perspectiva rousseauísta, o trabalho de campo é, senão um sacrifício, certamente uma troca.

Não se trata assim, de modo algum, simplesmente de um antropólogo-sujeito observando índios-objeto, ao contrário do que sugere Geertz (1988). Este tenta mostrar que o diálogo com o outro não é evidente em *Tristes trópicos*, mas muito significativamente ignora o texto sobre Rousseau de *Antropologia estrutural II*. Mesmo em *Tristes trópicos*, entretanto, Lévi-Strauss se revela plenamente consciente de que o Bororo existe no antropólogo, e não apenas como mero objeto. Para Lévi-Strauss, “o objeto não pode ser reproduzido de fato” (apud Charbonnier, 1961); em texto recente, Lévi-Strauss repete não acreditar ser “possível a um sujeito pensante e vivente apreender o pensamento ou a vida enquanto objeto” (1998a:70; para a tradução que uso, cf. Lévi-Strauss, 1998b:110).

Poder-se-ia dizer, entretanto, que a ambição para a reconstrução da história do encontro entre europeus e ameríndios esconde uma proposta de dominação menos violenta. Isto me parece verdadeiro, mas eu preferiria destacar como esse fato exemplifica ser o ocidente prisioneiro de suas próprias representações do “outro”. Não do outro como pessoa concreta, objetiva, mas como uma referência, uma categoria cuja arqueologia foi

magnificamente feita por Todorov e Bucher. Não seríamos nós, antropólogos, também prisioneiros de diversas variantes de uma mesma categoria subjetiva, diferentemente construída em diferentes contextos, mas que teve uma presença definitiva na civilização ocidental? Não seria inclusive este o caso daqueles que se aproximam do pensamento de Herder e/ou adotam a noção de cultura? Caso afirmativo, isso bastaria para justificar reações radicais contra a antropologia que assistimos nos Estados Unidos (Geertz, 1988:92-8, para o caso de K. Dwyer)? Parece-me que a posição de Lévi-Strauss é inversa da de alguns norte-americanos. Ainda que ambas sejam conscientes dos aspectos políticos da prática antropológica, alguns antropólogos norte-americanos contemporâneos parecem nada esperar da etnografia a não ser a dominação, enquanto Lévi-Strauss dela esperava, ao menos em *Tristes trópicos*, senão uma redenção, ao menos uma contribuição fundamental para a reconstrução da civilização européia.

Este dilema não tem sido plenamente entendido por muitos que buscam hoje superar a própria noção de alteridade. Entre estes, alguns substituem uma dicotomia por outra, como os que postulam uma radical descon-tinuidade entre modernismo e pós-modernismo, introduzindo assim uma nova dicotomia, nesse caso, no interior da história ocidental. Outros simplesmente liquidam dicotomias de modo puramente retórico. Geertz, por sua vez, não busca tal superação, mas conscientemente opõe “estar aqui” — na sociedade do antropólogo — e “estar lá” — na sociedade observada. Para Geertz, o antropólogo é, nas duas situações, não só um autor mas também um ator. Creio, por outor lado, que ainda há muito a ser estudado sobre a relação entre os antropólogos e outros agentes, claramente ativos “lá”. Não penso nos missionários e administradores coloniais criticados por Lévi-Strauss, mas em outras figuras de nosso mundo globalizado como militares, empresários, representantes da lei e do estado nacional etc.

Tais estudos deveriam refletir sobre a ingenuidade política do projeto interpretativista e de alguns que o sucederam, inclusive os chamados *cultural studies*. Isto é, a presença de um diálogo com o outro não garante o fim da “autoridade etnográfica”. Entendo aqui este termo num duplo

sentido: o primeiro é aquele, já convencional, da perspectiva de uma análise da retórica e da relação entre etnógrafo e seus leitores, como um estilo de escrita etnográfica. O segundo é o que entende a autoridade etnográfica como fato sociológico *tout court*, tomando-a como um momento da relação entre o etnógrafo (e sua sociedade) e os povos por ele visitados. Em ambos os casos, se a etnografia realmente é uma relação política, muitos de seus mistérios ainda devem ser desvendados.

Ora, o diálogo não exclui mas pressupõe a diferença. Ele implica reciprocidade, mas esta relação, por sua vez, não pode ser associada à simples simetria: implica, necessariamente, também assimetria (Lanna, 1996). A relação entre hóspede e anfitrião é um exemplo de reciprocidade assimétrica ou hierárquica. O hóspede não pode, por definição, sentir-se em casa, seja qual for o discurso do anfitrião, independente do fato desse discurso apelar à simetria ou, ao contrário, assumir relações de controle. Se diálogo e reciprocidade não excluem assimetria e diferença, a superação da diferença só pode ser alcançada pela ausência de diálogo.

Mais ainda, se a prática antropológica é dialógica, não podemos supor *a priori* o interesse do outro. Como diz Freire da Costa, “o outro é imprevisível ... não obstante todo cálculo racional que eu faça” (1998:6). O conteúdo das trocas que fundamentam o contato não é dado de antemão. Se o trabalho de campo é um trabalho cooperativo, nada garante que aqueles que recebem o antropólogo queiram, como este, “rejeitar distinções fundamentais” entre nós e eles, ou ainda, que o próprio trabalho de campo não recrie essas distinções. Essas distinções variam em cada caso; elas não devem ser reificadas. Alguns (Drummond, 1997 :641) chegam a tomá-las como relações entre “espertos e leigos” — o antropólogo sendo o esperto, bem entendido.

Ressalto ainda que, se os norte-americanos vem, desde Geertz, realizando uma verdadeira microfísica do poder etnográfico, esta deve ser complementada por uma análise macro-sociológica. Um exemplo de análise macro é *Raça e História*. Neste texto, de 1952, Lévi-Strauss insiste que uma particularidade fundamental do encontro etnográfico é o fato de a antropologia ter sido criada no contexto da civilização industrial. Outro exemplo

desse tipo de análise sociológica seria o próprio *Tristes trópicos*.

Geertz (1988:44) comenta que este seria, além de um trabalho etnográfico e filosófico, também “um livro de viagem até mesmo um guia turístico”. Eu preferiria dizer que *Tristes trópicos* é um livro sobre o sentido das viagens e sobre a antropologia enquanto uma viagem para fora de nós mesmos. Se Montaigne condenava abertamente as viagens (Todorov, 1993:26), este não é o caso de Lévi-Strauss. Isto porque, se para Montaigne “o outro jamais é percebido ou conhecido” (idem:58), para Lévi-Strauss, “o conhecimento dos outros não é simplesmente um caminho possível para o conhecimento de si mesmo: é o único” (idem:98). Por outro lado, a posição de Lévi-Strauss não difere radicalmente da de Montaigne em pelo menos um sentido: em ambos os casos, “não digo os outros senão para mais me dizer” (ibidem).

Mas, apesar de sua frase inicial, (“Odeio as viagens”), *Tristes trópicos* não deixa de ser um elogio à viagem. Neste livro, Lévi-Strauss associa algumas de suas teses ao pensamento budista, como a de que se toda viagem pressupõe uma partida, um encontro e um retorno, só neste último momento percebemos que nunca deixamos nós mesmos; para perceber este fato, entretanto, devemos partir. A compreensão das viagens de Lévi-Strauss em *Tristes trópicos* reproduz sua demonstração anterior, na “Introdução à obra de Marcel Mauss”, de que o objeto é sempre parte do sujeito.

Geertz parece salientar que haveria algo de passageiro no interesse europeu pelas outras nações, o que me parece ser apenas aparentemente verdadeiro. É nesse contexto que reconheço a importância da questão, inspirada por Geertz, que encontramos no trabalho de James Clifford: seria o etnógrafo apenas outro tipo de turista, e vice-versa? Esta questão poderia ser colocada em termos mais maussianos, como “o que significa ser um hóspede, ou um convidado?”; ou lévi-straussianos, como “o que seria o comportamento etnocêntrico?” Mas elas não são tão novas como tantos acreditam. Elas já estavam, por exemplo, em *Nouvelle, un village français*, obra pioneira da etnografia na França, ou de uma aldeia francesa, orientada por Lévi-Strauss e publicada em 1953, cujos autores se perguntavam como franceses de um dado povoado concebem aqueles que lhe são “estrangeiros”, como o

etnógrafo é visto neste contexto e se é possível a superação desta condição.

Se assumo a importância dessas questões, não penso que elas possam ser resolvidas apenas por análises do nível micro. Lévi-Strauss (1949:57-8) considerava factível a hipótese de Gobineau, segundo a qual a concepção de seres fantásticos “se explicaria menos por uma riqueza explicativa do que pela incapacidade de conceber os estrangeiros segundo o mesmo modelo que os concidadãos”. Sugere então investigarmos “até onde se estende a conotação lógica da idéia de comunidade, que é função da solidariedade efetiva do grupo”. Lévi-Strauss vai além, lembrando, por exemplo, que, para entendermos porque, em determinado período de sua história em Dobu, o homem branco não foi concebido como um ser humano, devemos entender por que esta diferença “não se estende aos inhames, que são tratados como pessoas” (Lévi-Strauss, 1949:59). Sugere que os inhames são pessoas porque “ficar sem inhames é ser orfão. Afinal de contas, a estrutura econômica e social do grupo justifica sua definição limitativa como comunidade de tubérculos e de cultivadores” (ibidem). Apesar de sabermos hoje —, após Viveiros de Castro (1996b) e Lima (1996), entre outros — que casos semelhantes a esse referem-se ao oposto de uma “definição limitativa”, parece-me ainda correta a suposição de que o sentido de qualquer noção de estrangeiro é simultaneamente cognitivo e sociológico. Analisando o caso da área Indonésia, Lévi-Strauss (1949:63) via que se palavras como *aidu* tinham ora o sentido de estrangeiro, ora o de aliado, ora o de inimigo, ora o de parente por casamento, tratava-se sempre de “diferentes perspectivas sobre a mesma realidade”.

Voltemos ao tema da guerra e àquele da relação entre antropologia e poder. Geertz (1988) comenta o fato de E.E.Evans-Pritchard ser ao mesmo tempo antropólogo e oficial militar, mas não explora este caso como exemplo de uma relação mais geral entre a antropologia e as guerras modernas. Entre outros antropólogos que foram militares, há Edmund Leach, cuja presença no exército britânico está na origem de seu importante trabalho sobre a Birmânia (Sigaud, 1996). Há ainda Ruth Benedict, que, ao contrário de Geertz, não esconde que *O Crisântemo e a espada* foi parte do esforço americano da II Guerra.

A meu ver, o livro de Benedict exemplifica certo desenvolvimento antropológico da categoria de “outro”, apresentando um entendimento desta categoria que não é apenas o “da antropóloga”, mas que nos remete ao modo americano de guerrear e que poderia até mesmo explicar a vitória militar americana no Japão. Graças a este entendimento específico, os americanos puderam, por exemplo, ver como importava para os japoneses construir divina a figura de seu Imperador. Benedict nos mostra ainda que os japoneses não tinham a mesma capacidade — perspectiva, diria Todorov — para entender os americanos. A qualidade do trabalho antropológico de Benedict está ligada a esta sagacidade para discernir diferentes concepções do outro emergindo em um mesmo encontro — algo que também poderia ser dito das análises de Sahlins sobre a morte do descobridor inglês, Capitão Cook, no Havaí. Qualquer encontro pressupõe necessariamente uma mútua compreensão, mas não o conteúdo desses entendimentos.

Aqueles que reduzem a antropologia a um registro de “múltiplas vozes” não podem deixar de perceber que “o diálogo não é feito pela justaposição de muitas vozes, mas de sua interação” (Todorov, 1993:69). Em qualquer situação etnográfica, esta interação implica assimetrias entre essas vozes. No caso analisado por Benedict, uma delas tinha a bomba atômica. A bomba aliada a uma certa “capacidade perspectiva” definia um nós, uma “civilização mecânica” e “hiper ativa” (Lévi-Strauss, 1955:352). Assim, ao contrário do que sugere Todorov (1983), não é apenas a ausência de perspectivismo que se liga a uma história de guerras. Vê-se, porém, haver coerência e honestidade na posição anti-antropológica (como a de Kevin Dwyer, mencionada acima), pois ela se funda no reconhecimento da relação entre uma noção de alteridade específica e uma história de guerras e crimes.

Mas Rousseau nos dá outra alternativa: mesmo reconhecendo o horror dessa história, ainda assim podemos identificarmo-nos com os outros, sabendo inclusive dos limites de qualquer identificação. Se Rousseau nos indica ser forçada a identificação do eu consigo mesmo, advogando uma identificação com o outro, ele não deixa, por outro lado, de estar ciente de que não podemos nunca superar nossa própria posição enquanto sujeitos. Dado inclusive que as relações de alteridade não são excepcionais e

constituem nosso dia a dia, seria um erro abandonar a antropologia com o pretexto de que, assim fazendo, estaríamos abrindo mão de uma determinada noção de alteridade e de uma relação de dominação sobre outras culturas.

Esta posição freqüentemente se alia a um entendimento do estruturalismo de Lévi-Strauss como algum tipo de determinismo. Ora, o estruturalismo de Lévi-Strauss não ambiciona ser uma teoria totalizadora. Viveiros de Castro (1996a) nos lembra de que “a totalização inteligível de estruturas de ordens diferentes é um problema para a auto-consciência cultural mais do que para a análise”. Isto deveria atenuar a crítica freqüente a uma ambição exacerbada do estruturalismo, presente, entre outros tantos, também em Geertz (1988:27). O que me parece extremamente ambicioso — e ao mesmo tempo ingênuo — é a postura que assume a possibilidade da superação de diferenças políticas sem seguir a lição fundamental de Rousseau: devemos antes investigar a estruturação da desigualdade em um instância particular qualquer. Nesse sentido, parece-me fundamental a contribuição de M. Sahlins.

Desde seus primeiros trabalhos, este especialista no estudo das realidades Polinésias distinguiu-se por buscar uma compreensão da dimensão ontológica das estruturas de poder. Desde Hobbes (Parry, 1986:457) e Locke (Dumont, 1976:242), a subordinação tem sido entendida do ponto de vista da ação individual e reduzida a estratégias e manipulações. Sahlins reagiu contra esta tradição anglo-saxã, na qual o poder é compreendido de uma perspectiva topológica. Dizia ele, em 1963: “talvez tenhamos há muito tempo nos acostumado a perceber o poder unicamente do ponto de vista dos indivíduos, como se o segredo da subordinação entre os homens estivesse no poder enquanto forma de satisfação pessoal” (:300). Suas análises das cosmologias havaiana, fijiana, kwakiutl, chinesa e britânica são exemplos daquilo que me referi aqui como “macro análise”. Apenas em artigos recentes Sahlins (1993 a & b, 1996, 1997, 1998) analisa explicitamente a prática da etnografia.

Assim, a micro análise do comportamento do antropólogo no campo deve ser complementada por uma macro análise sociológica que explore as dimensões ontológicas do poder e da vida social em geral. Não fazê-lo pode significar reduzir a análise do poder ao aspecto psicológico desse

fenômeno. Em todo caso, se a perspectiva micro salienta o aspecto dialógico do encontro etnográfico, a perspectiva macro sociológica salienta a constante recriação da distância e das desigualdades entre os grupos que trocam. Ela revela ainda que a análise do encontro etnográfico não deve se limitar apenas à comunicação entre antropólogo e informantes ou leitores, mas deve também, e principalmente, analisar aquela entre grupos sociais. Como já disse, a autoridade etnográfica é sempre um dos aspectos das relações interculturais mais amplas.

Ao mesmo tempo, o projeto de Geertz parece eminentemente topológico. Se para ele o encontro etnográfico é mais do que uma conversação com os nativos, é porque este encontro representa, para Geertz, uma busca para “nos” **situar** em relação a estes “nativos”⁶. Como se sabe, Geertz (1973:13-4) vê a “pesquisa etnográfica como experiência pessoal” e a “escrita antropológica” como “esforço científico”. A ênfase nestes tópicos tem sido usada por muitos de seus seguidores para evitar a esfera macro sociológica. Ao mesmo tempo, evitam-se análises de questões cuja persistência os sociólogos vêm nos demonstrando, ainda que freqüentemente de uma perspectiva quantitativa. Cito o exemplo do racismo. Uma perspectiva antropológica deste tema fundamental na modernidade (Dumont, 1986) é evidente no trabalho do sociólogo Loïc Wacquant (1996, 1998, entre outros), além do qual pouco se fez⁷. Tudo se passa como se o diálogo fosse mais fácil quando há grande distância entre os participantes, o que não é o caso da relação entre brancos e negros em metrópoles ocidentais.

Isto pode parecer paradoxal, mas Lévi-Strauss já notava que o olhar distanciado é uma condição da antropologia. Seja lá como for, se o encontro etnográfico é eminentemente dialógico, o diálogo, como todo ato de reciprocidade, pressupõe e constantemente recria desigualdades. Nesse processo, há uma alternância da dominação. Se os antropólogos assumem uma posição de superioridade, isto se relaciona ao fato de que, na maior parte das vezes, eles vêm de sociedades superiores em termos do uso da força. Por outro lado, eles devem necessariamente se submeter, como aprendizes que são, aos modos de vida que lhes são estrangeiros ou não familiares⁸. Sua posição alterna assim superioridade e humildade. Pode-se dizer que

a posição de inferioridade em que os antropólogos se encontram é momentânea e relativa; entretanto, ela é o momento fundador da antropologia, aquele em que ela se constitui como uma relação de troca. Neste momento, o antropólogo recebe algo de seu anfitrião.

Indiquei rapidamente alguns aspectos da concepção de Lévi-Strauss da atividade do antropólogo e mostrei como ela permite uma crítica à antropologia contemporânea norte-americana. Feliz ou infelizmente, não pude analisar com detalhes todos os rótulos sob os quais esta antropologia ianque se apresenta no mercado do saber, ora se autodenominando dialógica, ora pós-moderna, ora interpretativista, ora como crítica cultural. Lembro que Ernest Gellner (1995) usou o termo relativismo para englobar todas essas tendências.

Para concluir, gostaria de salientar a errônea associação entre Rousseau e Diderot, por um lado, e Lévi-Strauss e Montaigne, de outro, que tem se tornado, de Geertz a Sahlins, comum nos Estados Unidos. A perspectiva de Montaigne se revela na definição da antropologia como um passeio ou desvio pelo outro, feita por P. Ricoeur e endossada por P. Rabinow e Geertz (1988:92). Vimos que, se para Lévi-Strauss, a antropologia pode ser descrita metaforicamente como uma viagem, é porque ela implica uma imersão profunda, uma troca intersubjetiva. Procurei ressaltar que, através desse dar e receber, não só a antropologia mas também relações políticas mais amplas são construídas. Minha proposta foi entender a própria antropologia como um fato social, seguindo uma perspectiva sociológica ausente de desenvolvimentos mais recentes desta disciplina. Concordaria assim com a sugestão de Geertz de que a etnografia é uma atividade social como qualquer outra; mas exatamente por ela ser um fato social e não apenas, como ela aparece em sua obra, uma busca individual.

De todo modo, além das críticas que fiz a uma certa microantropologia norte-americana, a partir da perspectiva sociológica francesa, não deixei de apontar ainda uma complementaridade entre esses paradigmas. Ambos buscam, cada um a sua maneira, “expandir os limites da humanidade” (Geertz, 1973:14) e superar dicotomias como aquelas entre sujeito/objeto e cultura/natureza. Vimos como, em *Tristes trópicos* e em seu artigo sobre

Rousseau, Lévi-Strauss vê na identificação com o outro o fundamento da antropologia e da prática etnográfica. Mas não seria a identificação o fundamento de toda a vida social, aquilo que nos une a todos os seres vivos? Afinal, as últimas linhas de *Tristes trópicos* são sobre as trocas de olhares entre o autor e um gato.

Em um texto anterior, a “Introdução” à *Sociologia e antropologia*, de Marcel Mauss, Lévi-Strauss descreve o sujeito tendo uma capacidade ilimitada para objetificar-se, mas sem outra alternativa a não ser “arrancar de si mesmo ... esta série ilimitada de objetos que constitui o Objeto da etnografia” (Lévi-Strauss, 1950:xxix). O encontro intersubjetivo só poderia assim se definir por uma inter-sub-objetividade. A conclusão de *Tristes trópicos* nos permite supor que isso seria válido para todo sujeito, tanto para o espírito humano em geral como para o antropólogo em particular, na esfera ontológica como na epistemológica.

Em todo caso, fica evidente que, desde pelo menos 1950, quando a “Introdução à obra de Marcel Mauss” foi escrita, Lévi-Strauss entendia de maneira profunda o fato de que a antropologia constrói seu objeto. Cinco anos depois, em *Tristes trópicos*, Lévi-Strauss tenta demonstrar mais detalhadamente como essa construção ocorreria. A “Introdução à obra de Marcel Mauss” demonstra ainda que não há um momento final em que a dicotomia sujeito/objeto é totalmente superada. Mesmo assim, nós devemos sempre e continuamente buscar superá-la. É isto o que nos define como antropólogos. Não há nada de utópico nesse projeto. Podemos ser bem sucedidos, mas apenas momentaneamente, em microencontros. Se algumas correntes da antropologia contemporânea pretendem não distinguir “o Ocidente do resto”, nem todas se revelam cientes da extrema ambição e das dificuldades, a meu ver insuperáveis, dessa proposta, assim como do simples fato de que há diferença entre superar e suprimir essa e outras dicotomias.

A supressão dessa dicotomia traria trágicas consequências. Estaríamos então ignorando quem somos nós, antropólogos ocidentais. Por isso propus aqui o reconhecimento da civilização ocidental como uma civilização industrial e pós-industrial. Esta proposta não é nova. Ela havia sido feita por Lévi-Strauss, em *Raça e História*, baseada na crítica de Rousseau à

hiper atividade da civilização mecânica, mas também na obra de Marx, entendida como uma monumental descrição dos aspectos distintivos dessa civilização. Não podemos assim negar a responsabilidade da antropologia em criticar ingênuas pretensões à universalidade. Vimos que é politicamente mais ingênuo desistir da busca de universais do que perseguir este objetivo.

Notas

- 1 Quase por definição, o objetivo da antropologia é deixar-se penetrar pela perspectiva nativa, mas, como veremos, a este englobamento segue-se outro, mais inclusivo, no sentido inverso.
- 2 Se Todorov (1983) enfatiza diferentes construções da noção do “outro”, Cohn (1997) desvenda com maestria o processo de construção de um “nós” colonizador, de modo mais contundente do que desenvolvimentos posteriores da obra de Todorov (1993).
- 3 Sahlins (1985) também nos mostra como nas Ilhas Fiji a sociedade se constrói em torno ou a partir da figura do estrangeiro. Como os Tupinambá, estes nativos já conheciam a lição que Lévi-Strauss aprende com Rousseau: “também no seu ser coletivo, o homem deve conhecer-se como um ele antes de ousar pretender-se que é um eu” (Lévi-Strauss, 1976:47). Isto é, como veremos a seguir, a identificação rousseauísta não é apenas um método ou atitude epistemológica.
- 4 Esta citação deixa claro que Lévi-Strauss considera o antropólogo como um agente de mudança em sua própria sociedade. Fica implícita ainda — e aqui, a meu ver, de modo excessivamente pessimista — uma adaptação entre a “interferência” do antropólogo em outras sociedades à sua destruição. Em todo caso, a reflexão sobre o papel do antropólogo como agente na situação de campo não seria algo tão recente. De C.Geertz a M.Sahlins, a antropologia norte-americana contemporânea teve o mérito de não ter adaptado a introdução de mudanças “de fora” à destruição.
- 5 Talvez por isso Lévi-Strauss afirme “odiar as viagens” logo na primeira frase de *Tristes trópicos*; o que o parece perturbar é a aventura e o estado de excessiva exposição e dependência em relação ao outro implícitos nas viagens.

Qualificaremos melhor a seguir esta suposta aversão de Lévi-Strauss às viagens (Perrone Moisés, 1999).

- 6 De modo semelhante fala-se, com Bahaba, em se *localizar a cultura*.
- 7 No caso brasileiro, desde trabalhos mais antigos, como os de Oracy Nogueira, o que se fez nas últimas décadas foi muito mais uma “história social” do pensamento sobre as relações raciais, evitando-se a questão sociológica propriamente dita, exatamente ao contrário do que fez Wacquant em suas pesquisas sobre os Estados Unidos.
- 8 Conferir Galey (1982) para uma análise da relação mestre/aprendiz hierárquica.

Bibliografia

BUCHER, B.

1981 *Icon and Conquest*, University of Chicago, Press.

CARNEIRO DA CUNHA, M. & VIVEIROS DE CASTRO, E.

1985 “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”, *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI, pp.191-208.

CHARBONNIER, G.

1961 *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, Plon/Julliard.

COHN, B.

1997 *Colonialism and its forms of knowledge*, Oxford, University Press.

DRUMMOND, L.

1997 “Review of G. Pálssó. The textual life of savants”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol.3(3).

DUMONT, L.

1976 *Homo Aequalis*, Paris, Gallimard.

1986 *O Individualismo; uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, Rio de Janeiro, Rocco.

FREIRE DA COSTA, J.

1998 “A invenção do amor”, *Folha de S.Paulo*, 15/11/98, Caderno 5, p. 6.

GALEY, J.-C.

“The spirit of apprenticeship in a master craftsman”, in T.N.Madan (ed.) *Way of life. king, householder, renouncer*, Dehli, Motilal Banarsidass.

GEERTZ, C.

1973 *The Interpretation of Cultures*, Nova Iorque, Basic Books.

1988 *Works and Lives; the anthropologist as author*, Stanford University Press.

1998 “Deep hanging out”, *New York Review of Books*, oct.22.

GELLNER, E.

1995 “The Uniqueness of Truth”, in *Anthropology and politics*, Oxford, Blackwell.

LANNA, M.

1996 “Reciprocidade e Hierarquia”, *Revista de Antropologia*, São Paulo.

LÉVI-STRAUSS, C.

1949 *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses Universitaires de France

1950 “Introduction a l’oeuvre de Marcel Mauss”, in MAUSS, M., *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.

1952 *Race and History*, Paris, UNESCO.

- 1955 *Tristes tropiques*, Paris, Plon.
- 1962 "A crise moderna da antropologia", *Revista de Antropologia*, vol.10 (1 e 2).
- 1976 *Antropologia Estrutural II*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- 1991 *Histoire de Lynx*, Paris, Plon.
- 1996 *Saudades de São Paulo*, São Paulo, Cia. das Letras.
- 1998a "Retours en arrière", *Les Temps Modernes*, 598 (mars/avril):66-77.
- 1998b "Voltas ao passado", *Mana*, :107-117.

LIMA, T. S.

- 1996 "O Dois e seu Múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi", *Mana*, vol. 2(2):21-47.

MARCUS, G & FISCHER, M

- 1986 *Anthropology as cultural critique*, University of Chicago, Press.

OBEYESEKERE, G.

- 1992 *The Apotheosis of Captain Cook, European Mythmaking in the Pacific*, Princeton University Press.

PARRY, JONATHAN

- 1986 "The Gift, the Indian Gift and the 6 'Indian Gift'", *Man*, vol. 21.

PERRONE-MOISÉS, B.

- 1999 "Entrevista com C. Lévi-Strauss", *Folha de S. Paulo*, Caderno 4, p. 7.

SAHLINS, M.

- 1963 "Poor Man, Rich Man, Chief: political type in Melanesia & Polynesia", *Comparative Studies in Society and History*, 5.

- 1981 *Historical metaphors and mythical realities*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- 1985 *Islands of History*, Chicago, The University of Chicago Press.
- 1988 "Cosmologies of Capitalism; the trans-pacific sector of the world system", *Proceedings of the British Academy*, LXXIV.
- 1993a *Waiting for Foucault*, Cambridge, Prickly Pear Press.
- 1993b "Goodbye to Tristes Tropes: ethnography in the context of modern history", *Journal of Modern History*, 65 (March):1-25.
- 1995 *How "natives" think, about Captain Cook, for example*, University of Chicago, Press.
- 1996 "The Sadness of Sweetness; the native anthropology of Western cosmology", *Current Anthropology*, vol.37 (3, june): 395-428.
- 1997 "O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica", *Mana*, vol.3 (1): 41-73 & (2):103-150.
- 1998 "Two or three things I know about culture", *Huxley Memorial Lecture*, Nov.18.

SIGAUD, L.

- 1996 "Apresentação", in LEACH, E.(org.), *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*, São Paulo, Edusp.

TODOROV, T.

- 1983 *A conquista da América — a questão do outro*, São Paulo, Martins Fontes.
- 1993[1989] *Nós e os outros*, Rio de Janeiro, J.Zahar.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

- 1993 "Histórias ameríndias", *Novos Estudos* (36):22-33.
- 1996a "Society" in BARNARD, A. & SPENCER, J. (eds.), *Encyclopaedic Dictionary of Social and Cultural Anthropology*, London, Routledge.

- 1996b "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", *Mana*, vol. 2(2):115-44.

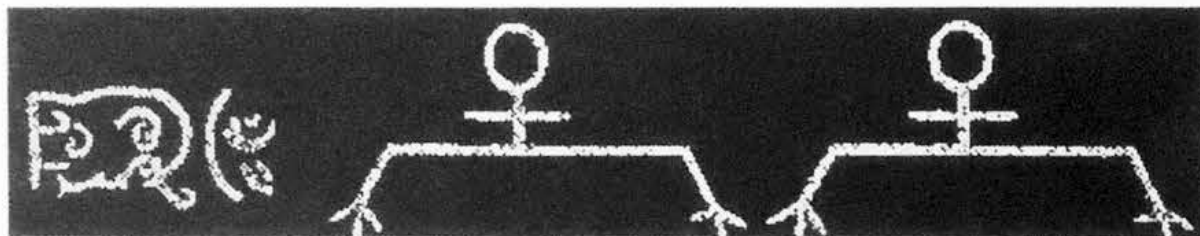
WACQUANT, L.

- 1996 "The Rise of advanced marginality; notes on its nature and implications", in van KEMPEN, R. & MARCUSE, P. (eds.), *The New Spatial Order of Cities*, Nova Iorque, Columbia University Press.
- 1998 "Elias no gueto", *Revista de Sociologia e Política*, Paraná, 9.

ABSTRACT: The article analyses some criticisms that have been made to C. Lévi-Strauss's anthropology, focusing on those made by C. Geertz, given the fact that the latter have had great influence in contemporary anthropology. In this context, the article emphasizes the importance of Lévi-Strauss's contribution to important themes, such as the relation of anthropology and politics as well as the political aspects of anthropological practice. Exactly because of the fact that those themes have arisen great interest of anthropologists of several different theoretical perspectives, and at the same time have not been developed by the French master, the article aims to indicate in an explicit manner the importance of Lévi-Strauss's contribution to their analysis.

KEY WORDS: structuralism, North-American anthropologies, ethnography

Recebido em agosto de 1999.



Revista de Antropologia

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Universidade de São Paulo

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 • São Paulo

VOLUME 41 Nº 2

MIRIAM L. MOREIRA LEITE – As transformações da imagem fotográfica
MÁRCIO SILVA – Tempo e espaço entre os Enawene Nawe
MARIANA K. LEAL FERREIRA – Corpo e História do Povo Yurok
ANA LUIZA CARVALHO DA ROCHA E CORNÉLIA ECKERT- A interioridade da experiência temporal do antropólogo como condição da produção etnográfica
ALEXANDRE BÉRGAMO – O campo da moda

VOLUME 41 Nº 1

APARECIDA VILAÇA – Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo
MICHAEL HACKENBERGER, EDUARDO NEVES E JAMES PETERSEN – De onde surgem os modelos? As origens e expansões Tupi na Amazônia Central
RUI MURRIETA – O dilema do papa-chibé: consumo alimentar, nutrição e práticas de intervenção na Ilha de Ituqui, baixo Amazonas, Pará
URPI URIARTE – Hispanismo e indigenismo: o dualismo cultural no pensamento social peruano (1900-1930). Uma revisão necessária
CRISTINA POMPA – A construção do fim do mundo. Para uma releitura dos movimentos sócio-religiosos do Brasil "rústico"

VOLUME 40 Nº 2

EDILENE C. DE LIMA – A onomática katukina é pano?
EMERSON GUIMBELLI – Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais
PETER SCHRÖDER – A Antropologia do desenvolvimento: é possível falar de uma subdisciplina verdadeira?
JOCÉLIO T. DOS SANTOS – "Incorrigíveis, afeminados, desenfreados": indumentárias e travestismo na Bahia
DENISE MALDI – De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVII e XIX

VOLUME 40 Nº 1

MARIZA CORREA – D. Heloisa e a pesquisa de campo
MARCO GONÇALVES – O valor da afinidade: parentesco e casamento entre os Pirahã
CECÍLIA MCCALLUM – Comendo com Txai, comendo como Txai: a sexualização das relações étnicas na Amazônia contemporânea
ROQUE LARAIA – Jardim do Éden revisitado
ROBERTO VENTURA – Canudos como cidade iletrada: Euclides da Cunha na *urbs* monstruosa
JOHN DAWSEY – "Caindo na cana" com Marilyn Monroe: tempo, espaço e "bóias-frias"

Dados Pessoais

Nome

Endereço

Cidade

UF

CEP

Telefone

Forma de Pagamento

☐ Cheque nominal a *Discurso Editorial*

☐ Cartão de Crédito (Preencha os dados abaixo)

Nome do Cartão

Número

Validade
mês/Ano

CPF

Data de hoje

Assinatura - igual à do cartão de crédito

Faça aqui seu pedido

Anote abaixo os livros que deseja receber

Volume	Preço	Qt.	Subtotal
Assinatura anual 1999	R\$ 20,00		
Vol. 42 nº 1 e 2	R\$ 12,00		
Vol. 41 nº 2	R\$ 10,00		
Vol. 41 nº 1	R\$ 10,00		
Vol. 40 nº 2	R\$ 10,00		
Vol. 40 nº 1	R\$ 10,00		
três nºs anteriores a 1999	R\$ 25,00		

Valor do pedido R\$

Dobre aqui

Para receber a **REVISTA DE ANTROPOLOGIA** pelo Correio, envie seu pedido à: REVISTA DE ANTROPOLOGIA – Depto. de Antropologia – FFLCH – USP, Av. Prof. Luciano Gualberto, nº 315, São Paulo, SP, Brasil, CEP 05508-900 (Tel.: 818-3726 • FAX: 818-3163), enviando cheque nominal a *Discurso Editorial*. Se preferir utilizar seu cartão de crédito, preencha este cupom, recorte e coloque em qualquer caixa dos correios - não é necessário selar.

Cole aqui

CARTÃO-RESPOSTA

Não é necessário selar

O selo será pago por



discurso editorial

05999-999 - São Paulo - SP

PTR/SP - 6237/93
UP AC. CENTRAL
DR/SP

Remetente: Revista de Antropologia

Depto. de Antropologia - USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

São Paulo - SP

05508-900

INSTRUÇÕES PARA COLABORADORES

Para a publicação de artigos, resenhas e traduções, a Revista aceitará trabalhos nacionais e internacionais que estejam em concordância com as preocupações da Antropologia.

1. Quanto aos artigos:

- devem conter aproximadamente 30 laudas (cerca de 6.000 palavras ou 40.000 caracteres) e encaminhados em 2 cópias impressas e em disquete (processador de texto Word para Windows), contendo, também, resumos e palavras-chave em português e em inglês.

- os originais serão submetidos à avaliação de dois relatores. A partir desses pareceres, a Comissão Editorial julgará a viabilidade de sua publicação. Os nomes dos relatores permanecerão em sigilo, omitindo-se também os nomes dos autores perante os relatores.

- as notas devem ser numeradas em ordem crescente e digitadas no final do texto. As menções a autores, no decorrer do texto, devem ser citados: (sobrenome do autor, data) ou (sobrenome do autor, data:página). Ex.: (Montero, 1983) ou (Montero, 1983:245). Diferentes títulos do mesmo autor publicados no mesmo ano serão identificados por uma letra depois da data. Ex.: (Lévi-Strauss, 1967a), (Lévi-Strauss, 1967b)

- a bibliografia deve ser apresentada no final do texto, obedecendo o seguinte padrão:

a) *no caso de livros*: sobrenome (em caixa alta), nome do autor; ano de publicação, título do livro em itálico, local, editora, edição. Ex.:

DA MATTA, R.

1976 *Um mundo dividido: A estrutura social dos índios Apinayé*, Petrópolis, Vozes.

b) *no caso de coletânea*: sobrenome (em caixa alta), nome do autor; ano de publicação, título do texto entre aspas, in sobrenome (em caixa alta), nome do organizador (org.), título do livro em itálico, local, editora, edição, página inicial-página final. Ex.:

VIDAL, L.

- 1992 “Pintura corporal e arte gráfica entre os Kaiapó-Xicrin do Cateté”, in VIDAL, L. (org.), *Grafismo Indígena: estudos de antropologia estética*, São Paulo, Studio Nobel/FAPESP/EDUSP, pp. 143-89.

c) *no caso de artigo*: sobrenome (em caixa alta), nome do autor; ano de publicação, título do artigo entre aspas, título do periódico em itálico, local, número do periódico:página inicial-página final, mês da publicação, editora. Ex.:

MARCUS, G.

- 1991 “Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade, no final do século XX a nível mundial”, *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 34:197-221.

d) *no caso de tese acadêmica*: sobrenome (em caixa alta), nome do autor; ano de publicação, título da tese em itálico, local, número de páginas, dissertação (mestrado) ou tese (doutorado), instituição. Ex.:

ANTERO, M.

- 1993 *Identidades negras no Brasil contemporâneo*, São Paulo, pp. 150, dissertação, USP.

2. Quanto às resenhas:

- As resenhas críticas e informativas devem ter no máximo 6 laudas.

3. Quanto às traduções:

- Será publicada apenas uma tradução por número de revista.

4. Os artigos devem ser enviados para:

Revista de Antropologia
Departamento de Antropologia - USP
Caixa Postal 2530
01060-970 - São Paulo - SP

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Endereço para correspondência:

Revista de Antropologia

Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e

Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Caixa Postal 2530

01060-970 – São Paulo – Brasil

Preço do Volume:

Brasil: R\$ 12,00

Exterior: U\$ 17,00

Pede-se permuta.

Pidese canje.

On demande l'échange.

We ask for exchange.

Man bittet um Austausch.

Si richiede lo scambio.

Impressa em 1999.

