

Lévi-Strauss, a Ciência e as Outras Coisas¹

Marcio Goldman²

(In Ruben Caixeta de Queiroz e Renarde Freire Nobre (orgs.). *Lévi-Strauss. Leituras Brasileiras*.
Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008)

Num sentido portanto, se a etnologia é uma ciência, ela é, ao mesmo tempo, outra coisa que uma ciência. Em todo caso, é esse privilégio da etnologia que nos parece indicar a obra de Claude Lévi-Strauss: como inauguração de um diálogo com o pensamento primitivo, ela encaminha nossa própria cultura em direção a um pensamento novo (Pierre Clastres).

Todos conhecem, é claro, “O Corvo”, o famoso poema onde Edgar Allan Poe mistura uma história de terror com uma história de amor, provocando em seus leitores as mais profundas emoções. Menos conhecido, talvez, seja o fato de Poe (1846) ter escrito um texto, “A Filosofia da Composição”, destinado a “explicar” como compôs o poema e como buscou provocar essas emoções. Poe aí argumenta que nada do que escreveu foi escrito por acaso ou sob qualquer tipo de inspiração, mas que tudo resultaria de um cálculo racional muito bem direcionado, explicitando para o leitor, ponto por ponto, como escolheu cada um dos detalhes que compõem o poema no intuito de provocar as emoções que ele, de fato, provoca.

Muitos anos mais tarde, Jorge Luís Borges (1967: 297-298) sustentou que a explicação de Poe só pode ser “falsa” e que seria totalmente impossível gerar emoções profundas e autênticas a partir de um cálculo racional tão preciso. Borges concluía, assim, que Poe, na verdade, era um romântico que gostava de passar por clássico, um romântico a se fingir de clássico — e acrescentava, *en passant*, ser ele próprio o contrário disso, ou seja, um clássico que se faz passar por romântico.

Creio que essa história de clássicos se passando por românticos e de românticos buscando o classicismo tem tudo a ver com Claude Lévi-Strauss. Isso por uma série de razões que veremos e, também, porque Lévi-Strauss tem a fama — que ele mesmo sempre cultivou e divulgou — de ser um autor estritamente racionalista e pouco dado às emoções. E é verdade que muitos que o conheceram pessoalmente confirmam que se trata de alguém mais ou menos frio, quase impassível — “jupiteriano” como ele mesmo se definiu uma vez.

Por outro lado, ao menos para alguns leitores (como eu), a obra de Lévi-Strauss sempre foi capaz de provocar emoções talvez comparáveis às suscitadas pela poesia de Poe. O que, talvez, permitisse sustentar que o classicismo levistraussiano poderia ser encarado como um simples disfarce, fachada ou proteção de um certo romantismo subjacente. O que foi, aliás, apontado por James Boon (1972), que chamou a atenção para o fato de Lévi-Strauss ter uma certa paixão por alguns autores românticos, como Wagner, Rousseau e mesmo Gobineau — observação endossada pelo próprio autor alguns anos mais tarde.

Além disso, vale a pena lembrar desde o início que, em inúmeras ocasiões, Lévi-Strauss sublinhou que a ambição mais profunda de sua obra seria a tentativa de uma reconciliação do sensível com o inteligível, do racional com o emocional (do clássico com o romântico?), separados desde o séculos XIV ou XV pela e para a constituição das ciências modernas. E talvez devêssemos lembrar ainda o aforismo 217 do *Humano Demasiado Humano*, que prega que “os espíritos de tendência clássica tanto quanto os de romântica (duas categorias que existem sempre ao mesmo tempo) nutrem uma visão do futuro; mas os primeiros apoiando-se sobre uma força de sua época, os últimos sobre sua fraqueza” (Nietzsche 1878: 349, vol. II).

Lembremos, também, que Lévi-Strauss começou a publicar textos relacionados com a antropologia e com as sociedades indígenas em 1936. No entanto, mesmo que concedamos a esses primeiros textos uma inspiração ou um método próximos do que mais tarde veio a ser chamado de “estruturalismo”, é um texto clássico, de 1945, que costuma ser situado na origem dessa “corrente”. E se levarmos em conta que Lévi-Strauss continuou publicando até muito recentemente, nos daremos conta de que sua obra se estende ao longo de nada menos que 60 anos, o que, evidentemente, é muito tempo.

Essa constatação produz, como sempre, duas tentações. A primeira é tentar encontrar uma unidade da obra (mas parece um pouco duvidoso que alguém que escreve ao longo de 60 anos possa ter mantido sempre as mesmas posições); a outra é fazer o movimento contrário, buscando demarcar e marcar rupturas mais ou menos profundas (que viriam não se sabe muito bem de onde).

Esta exposição buscou seguir outro caminho, um que não acentuasse demais a suposta unidade de uma obra imensa, nem se divertisse com a descoberta de cortes e rupturas. Trata-se, aqui de seguir uma sugestão de Deleuze (formulada sobre a obra de Foucault), que sustenta ser necessário apreender uma obra “em seu conjunto”. O que não significa, de modo algum, simples unidade, mas a tentativa de apreender como o autor que escreve ao longo de muito tempo vai encontrando suas dificuldades, ou melhor, como a própria obra vai desenhando tanto seus impasses quanto as possíveis saídas, o que a obriga a saltar, de alguma maneira, entre diferentes planos (Deleuze 1986). Esta é, parece-me, uma posição um pouco mais sábia do que ficar falando em cortes epistemológicos, por um lado, em unidade profunda, por outro.

Há uma complicação adicional em Lévi-Strauss. É que, desde seus primeiros textos, ele sempre se afirmou como um antropólogo, um antropólogo social ou cultural, como se diz hoje em dia. Ou seja, sempre recusou a idéia de que haveria uma filosofia em seu pensamento, de que ele seria um filósofo formulando grandes sistemas, uma teoria que poderia ser aplicada em todas as partes. Lévi-Strauss sempre sustentou que o que faz é antropologia, que ele teria simplesmente desenvolvido um método destinado a trabalhar com problemas clássicos dessa disciplina. Afirmativa que, em parte, é verdadeira, ainda que não contenha toda a história.

É possível também, numa obra tão ampla, em todos os sentidos do termo — ampla no tempo e também nos temas tratados, nas disciplinas com as quais se articula e nos modelos de que Lévi-Strauss lançou mão para construir suas idéias —, que várias leituras sejam feitas. O próprio Lévi-Strauss sugere muitas vezes, ao invocar constantemente o fato de ser um antropólogo (ou seja, que sua questão é a antropologia, que não é filósofo, que não está fazendo filosofia), a possibilidade do que se poderia chamar de leitura científica ou cientificista: a demarcação de um objeto preciso, um método para tratar desse objeto, os problemas que vão sendo solucionados, as soluções às quais vai se chegando e, eventualmente, as generalizações que se consegue desenvolver. Quer dizer, uma obra científica presa a um campo disciplinar específico, que é o da antropologia social ou cultural. Mas é possível, também, fazer uma leitura que poderíamos chamar de filosófica ou antropológica, no sentido etimológico do termo. Ou seja, na obra de Lévi-Strauss está presente uma certa idéia do que é o ser humano, quer dizer, uma “antropologia” no sentido estrito do termo, não apenas no sentido da antropologia cultural ou social.

Essa abrangência atraiu muita gente, principalmente na década de 1960, quando se criou o célebre rótulo que deveria etiquetar não apenas o pensamento de Lévi-Strauss como o de uma série de autores bem diferentes — “o estruturalismo”. Veremos o que este termo significa para o próprio Lévi-Strauss, mas lembremos que ele foi, sobretudo, utilizado pelos meios de comunicação franceses, interessados, parece, em divulgar mais essa conquista nacional. De toda forma, creio ser correto afirmar que existe um pensamento filosófico em Lévi-Strauss, mesmo quando ele recusa a idéia de estar fazendo filosofia.

Existe, também a possibilidade de uma leitura alternativa da obra de Lévi-Strauss, proposta, sobretudo, por Yvan Simonis (1968), leitura que poderíamos qualificar de estética — não simplesmente porque Lévi-Strauss tratou diretamente de temas estéticos e artísticos em diversos textos, mas porque, segundo Simonis, Lévi-Strauss constrói seu pensamento de uma forma estética na medida em que, como vimos, uma de suas principais intenções é reconciliar o sensível e o inteligível, base da arte tanto para Simonis quanto para o próprio Lévi-Strauss.

Todas essas leituras — que, evidentemente, foram, de fato, efetuadas — têm algo de paradoxal, caráter que deriva de uma oscilação característica do pensamento de Lévi-Strauss. Se,

por um lado, ele nunca deixou de se considerar um antropólogo social e cultural — um cientista, portanto —, por outro, reafirmou em diversas ocasiões (e conforme foi envelhecendo esse ceticismo parece ter crescido) suas dúvidas sobre a cientificidade ou mesmo a possibilidade de cientificidade das chamadas ciências humanas e sociais e, mais do que isso, sobre a capacidade de a ciência em geral resolver efetivamente as grandes questões que a humanidade se coloca.

De toda forma, não deixa de ser curioso que alguém que pensa seu trabalho como científico chame, ao mesmo tempo, a atenção para a dificuldade de considerá-lo ciência. Além disso, quando fala em filosofia, Lévi-Strauss ora afirma que não tem nenhuma, ora menciona suas “rústicas convicções filosóficas”; e, ao mesmo tempo constrói um grande sistema recusando, não obstante, a qualificação de filósofo. Finalmente, é interessante que alguém que se diz antropólogo social ou cultural tenha passado boa parte da vida rejeitando ou fazendo uma crítica e reelaborando profundamente algumas das noções mais tradicionais das disciplinas sociais e humanas: cultura, sociedade, indivíduo, história etc.

* * *

Para montar, precariamente, esse quase quebra-cabeça, optei por um roteiro biobibliográfico, e, como Lévi-Strauss publicou muito, selecionei algumas datas, alguns textos, que considero cruciais para esse roteiro. Trata-se de aceitar a hipótese de que existe uma certa unidade nessa obra, mas de tratá-la, com perdão da expressão, como unidade dinâmica, dada justamente pelas tentativas de solução ou de escape frente aos impasses e paradoxos que ela própria se coloca.

Lévi-Strauss repete com tanta freqüência uma brincadeira que creio poder supor que ela é mais séria do que parece. Animado, talvez, pelo diálogo que conta ter travado com o compositor Darius Milhaud — a quem indagou quando havia começado a compor e recebeu, ao que Milhaud respondeu dizendo que, quando criança, já ouvia uma música que não sabia qual era e que, mais tarde, descobriu ser aquela que viria a compor —, Lévi-Strauss sempre aproximou o estruturalismo de traços da sua própria personalidade e modo de pensar.

Sempre que Lévi-Strauss conta sua própria história — o que ocorre em diversas entrevistas e em muitos textos, sendo o mais célebre *Tristes Trópicos* (e não deixa de ser curioso que, ao mesmo tempo, ele tenha repetido um sem número de vezes que sua vida pessoal não podia interessar a ninguém) —, ele realça dois momentos de formação de seu pensamento. O primeiro, que começa quando ele tinha 4 ou 5 anos de idade e se estende até a juventude ou mesmo mais tarde, seria o momento das “intuições”; o segundo, o da descoberta de que essas intuições podiam ser convertidas em um método rigoroso, filosófico ou científico. No primeiro, está a história narrada por sua mãe, que lhe contava que antes de saber ler já dizia que o sabia porque ao se deparar com uma placa onde

estava escrito “*boucher*” e outra onde estava escrito “*boulangier*”, identificava a primeira parte de cada uma das palavras com um som, e concluía que já sabia ler. É claro que isso é uma brincadeira, mas, em certo sentido, e Lévi-Strauss o diz assim mesmo, o método estrutural está todo aí.

Pois o que temos nessa história? Duas séries materiais formadas, cada uma delas, por dois elementos: as duas palavras escritas nas placas, os dois sons que as enunciam. Se os dois componentes da cadeia sonora são semelhante, isso significa que também têm que ser semelhantes os grafismos que esses sons evocam. Assim, para empregar um vocabulário que Lévi-Strauss usará 60 anos mais tarde, estabelece-se uma relação entre duas séries, ou melhor, estabelece-se uma relação entre relações internas a duas séries. Dada a série gráfica, que remete ou se associa a uma série sonora, é possível estabelecer relações não termo a termo (não é a palavra “*boucher*” escrita que está associada ao som “*boucher*”), mas entre a relação entre as palavras escritas e a relação entre os sons. Em suma, temos uma relação de relações, e não é muito mais do que isso que, bem mais tarde, será pomposamente chamado de “estrutura”.

Tudo se passa, então, na história contada por Lévi-Strauss, como se ele já prestasse atenção consciente a algo que todo mundo faz — motivo suficiente para fazê-lo supor que trata-se de algo enraizado em seu ser, caráter, personalidade ou pensamento. Esse tipo de narrativa também está presente na famosa história onde, em *Tristes Trópicos*, Lévi-Strauss relata ter tido, na juventude, três amantes: a geologia, o marxismo e a psicanálise (nessa ordem).

Se a geologia parece um tanto estranha nesse conjunto, ela é, na verdade, o começo de tudo e a que coloca as questões mais interessantes. Pois qual é, segundo Lévi-Strauss, o problema dessa ciência? É que, dada uma paisagem à primeira vista ininteligível, incompreensível, irracional mesmo, ela permite compreender que se trata apenas de uma aparência suscitada pelo fato de que, a olho nu, só vemos o que se ergue acima do solo. Entretanto, se fizermos um corte vertical, descobriremos que as várias partes da paisagem visível emergem de diferentes camadas do solo, cada uma delas datada e, portanto, estruturada, de forma muito heterogênea. Desse modo, a aparente diversidade irracional, visível, sensível, pode ser reduzida a uma ordem oculta inteligível. Mais uma vez, Lévi-Strauss sugere aqui que no chamado estruturalismo não haveria muito mais do que isso: como é possível remeter uma realidade à primeira vista desordenada, incompreensível, ininteligível e irracional a uma ordenação inteligível?

Em seguida, Lévi-Strauss sustenta que essa paixão pela geologia fez com que se interessasse pelo marxismo. Atração explicável, diz ele, pelo fato de o problema colocado — e, segundo Lévi-Strauss, parcialmente resolvido — por Marx ser, em sua opinião, absolutamente homólogo àquele colocado pela geologia. Ou seja, como explicar uma “superestrutura” aparentemente irracional e desprovida de sentido? Ora, segundo Marx, na interpretação levistraussiana, remetendo-a a uma

“infra-estrutura” não imediatamente perceptível, sensível, mas uma infra-estrutura inteligível, dotada de racionalidade. Explicar seria simplesmente fazer essa passagem.

Finalmente, a terceira amante da juventude, a psicanálise. Ainda que Lévi-Strauss nunca tenha deixado de exprimir seu ceticismo e suas restrições à psicanálise enquanto prática terapêutica, sempre considerou genial a descoberta de Freud, afirmando que o que este teria inventado seria uma espécie de marxismo generalizado. Pois não seriam apenas as estruturas sociais, as superestruturas, como Marx imaginava, que, na aparência, são ininteligíveis e irracionais, podendo e devendo ser reduzidas a uma infra-estrutura não imediatamente perceptível, mas dotada de inteligibilidade. Também as estruturas e comportamentos individuais só se tornariam inteligíveis desse modo. Mais do que isso, Lévi-Strauss sugere que tudo o que acontece no mundo fenomênico, qualquer comportamento, palavra, ato falho, sonho, qualquer coisa, só poderia ser cientificamente tratado a partir dessa abordagem. E podemos, sem dúvida, distinguir aqui a marca de uma verdadeira paixão levistraussiana: quanto mais ininteligível na aparência, mais interessante e mais promissor para a análise científica. Observemos também, ainda que só de passagem, que, na verdade, a relação estabelecida pela geologia com o visível a explicar e o invisível que explica não é da mesma natureza daquela proposta tanto no marxismo quanto na psicanálise. Pois nesses dois casos postula-se uma instância — infra-estrutura ou inconsciente — não apenas invisível como absolutamente impossível de ser vista pelos não cientistas. Ao contrário, o invisível do geólogo parece ser apenas aquilo para o que não se está olhando, mas para o qual é possível olhar, dados os meios necessários para fazê-lo.

Claro que essa paixão explica a atração pela antropologia, como veremos, e, se, na origem, tudo pode não passar de preferência pessoal, logo Lévi-Strauss encontrará boas justificativas intelectuais para ela, o que sem dúvida está no cerne da invenção da antropologia estrutural. Pois há uma quarta amante, que Lévi-Strauss não menciona — talvez porque ela não tenha aparecido na juventude, mas quando ele já estava perto dos 40 anos, talvez porque essa união seja mais oficial que as outras. De todo modo, ela será a responsável pela experiência que demonstrará que o conjunto de intuições que Lévi-Strauss não sabia se poderia converter método científico de fato pode sê-lo. E, claro, o operador dessa passagem das intuições ao método é à lingüística, mais precisamente, a lingüística estrutural, tal qual inventada por Saussure e desenvolvida por Troubetzkoy e Jakobson.

O encontro com a lingüística se deve, em parte (porque em outro sentido o encontro já era buscado) a um infortúnio: ao se refugiar em Nova Iorque, durante a Segunda Guerra Mundial, Lévi-Strauss conheceu Roman Jakobson, que também se refugiara na cidade e ensinava lingüística na filial nova-iorquina da Escola de Altos Estudos, freqüentada basicamente por europeus refugiados de guerra. Lévi-Strauss assistiu ao curso de lingüística de Jakobson, publicados bem mais tarde sob

o título *Seis Lições sobre o Som e o Sentido*, seis aulas que explicam a lingüística e a fonologia estruturais (Jakobson 1976).

No prefácio desse livro, Lévi-Strauss afirma que ao assistir a essas aulas, percebeu que tudo aquilo que intuía de forma mais ou menos confusa, toda a atração que sentia por suas amantes, que tudo isso já havia sido pensado, formalizado e objetivado de algum modo pela lingüística estrutural, fundamentalmente, pela fonologia que Jakobson desenvolvia desde a década de 1930. Pois, segundo Lévi-Strauss, essa fonologia operaria, justamente, por meio da redução do aparentemente ininteligível ao que não é aparente, mas é inteligível. A lingüística permitiria, então, superar todas as antinomias filosóficas tradicionais que ele havia aprendido na Universidade — entre o racional e o irracional, o sensível e o inteligível, o lógico e o pré-lógico — e com as quais nunca havia ficado satisfeito, sem saber porém como ultrapassá-las.

Antes do exílio norte-americano, Lévi-Strauss exercia a profissão de professor do ensino médio. Ele conta que, em 1933, encontrou por acaso, em um sebo, um livro de Robert Lowie chamado *Primitive Society*, publicado em 1920. Lévi-Strauss conhecia a sociologia francesa, mas não conhecia a antropologia e não sabia nada da antropologia social e cultural anglo-saxônica. Ele conta que leu o livro de Lowie com o maior interesse e que, nele, encontrou uma espécie de revelação, pois a questão dos antropólogos pareceu a ele a mesma que sempre havia colocado a si mesmo — desde a mais tenra infância, como vimos. Em poucas palavras, ao estudar outras sociedades, deparamo-nos com diversos costumes na aparência totalmente bizarros, costumes às vezes repugnantes para nós, aparentemente desprovidos de qualquer sentido, de qualquer inteligibilidade. Mostrar que existe aí um sentido e que sentido é esse seria a tarefa do antropólogo.

A oportunidade para implementar essa revelação surge quando Lévi-Strauss é convidado para vir para o Brasil na missão francesa que ajudou a fundar a Universidade de São Paulo. Ele chega em 1935 e dá aulas de sociologia na USP, ensinando Comte e o positivismo, Durkheim e a escola sociológica francesa. De acordo com seu relato, os brasileiros gostavam muito das aulas, mas ele não, e a única vantagem é que, nas férias, podia viajar pelo interior do Brasil, e, enfim, encontrar os índios. Lévi-Strauss realizou duas grandes expedições ao interior do Brasil — ambas relatadas em *Tristes Trópicos*, esse misto de relato de viagens, autobiografia, teoria antropológica e etnografia (cada parte do livro é dedicada a uma das sociedades indígenas com as quais se deparou).

É mais ou menos nessa época, em 1936, que Lévi-Strauss começou a publicar artigos relacionados a essas viagens, mas ele mesmo diz que não tinha coragem de usar “suas intuições” para falar de antropologia. Pensava que falar de antropologia era uma coisa, suas intuições outra, um devaneio ao qual ele por vezes se entregava. É só depois de passar por Nova Iorque e do encontro com Jakobson que ele terá coragem de juntar as duas coisas.

Logo após o retorno de Lévi-Strauss para a França, eclode a Segunda Guerra Mundial, obrigando-o a se refugiar em Vichy por algum tempo e, em seguida, em 1941, a partir novamente para os Estados Unidos, numa viagem complicada também relatada em *Tristes Trópicos*. É lá que, além de Jakobson, ele conhecerá Franz Boas, o maior antropólogo dos Estados Unidos na época. É lá, também, que Lévi-Strauss começará a se dedicar efetivamente à antropologia, a ensinar antropologia, descobrindo, então, que, afinal de contas, suas intuições não eram puramente “românticas” e que era, sem dúvida, possível torná-las mais “clássicas”.

Em 1945, Lévi-Strauss publicou o artigo “A Análise Estrutural em Lingüística e em Antropologia” em uma revista de lingüística dirigida por Jakobson. Esse texto “inaugural” do estruturalismo antropológico busca, justamente, fazer a transposição do método fonológico para a antropologia, a fim de tratar de um tema clássico, enfrentado pelos antropólogos desde 1850, a saber, o estudo dos sistemas de parentesco, área razoavelmente árida ou pouco interessante para quem não é “especialista”. Foi nessa área que Lévi-Strauss desenvolveu seu pensamento pela primeira vez.

A confluência dessas intuições preliminares, das três amantes da juventude, da descoberta da lingüística, na direção da antropologia ou da etnografia está ligada, então, a uma espécie de desejo de descobrir um sentido subjacente à desordem aparente do mundo. Nessas disciplinas, defrontamos com fenômenos aparentemente irracionais e desprovidos de sentido e somos obrigados a um enorme esforço a fim de encontrar o sentido subjacente a esses fenômenos.

Em meados da década de 1940, quando Lévi-Strauss desembarca na antropologia, o campo disciplinar parece mais ou menos dividido entre duas perspectivas. A mais antiga — já em desuso na época, mas que, na verdade, subsiste até hoje — sustenta ser possível elaborar alguma espécie de teoria geral sobre a humanidade em seu conjunto (“antropologia” em um sentido muito forte). Os pensadores da segunda metade do século XIX, que ficaram conhecidos como evolucionistas sociais, defendem essa tese: existe apenas uma humanidade e é possível formular uma teoria geral sobre ela. Tudo se passa, como sabemos, como se existisse um único e grande processo de desenvolvimento ou de evolução pelo qual toda a humanidade passaria. A humanidade teria começado a se organizar de acordo com formas sociais e culturais basicamente idêntica àquelas ainda observáveis, hoje, nas sociedades tribais contemporâneas (que são, então, sociedades “primitivas”, uma vez que permaneceram nessa fase evolutiva) e segue seu curso até a forma superior que, para esses pensadores, é claro, seria a própria sociedade a que pertencem, a sociedade vitoriana do final do século XIX — a “civilização”, portanto.

Podemos observar, assim, que, bem enraizado no pensamento evolucionista desses autores, existe uma idéia de totalidade social, ou melhor, humana. Totalidade essa, entretanto, que não estaria dada de uma vez por todas e desde o início, mas que, bem ao contrário, iria sendo construída

ou conquistada ao longo do tempo. Trata-se, na verdade, mais de um processo de totalização que se realiza ao longo da história do que de uma totalidade propriamente dita. Totalização concebida, ao mesmo tempo, como bem real uma vez que, de fato, ela se realiza ao menos em uma sociedade, que, nesse sentido, seria a única verdadeiramente total ou completa, a sociedade desses mesmos pensadores.

Ora, a partir do final do século XIX ou do começo do século XX, Franz Boas, nos Estados Unidos, e autores como Malinowski e Radcliffe-Brown, na Grã-Bretanha, passarão a criticar esse modelo, tanto devido a seu centramento na história do Ocidente — convertendo um processo singular em história universal —, quanto devido ao fato, certamente relacionado com a primeira operação, de ele não ter como base a pesquisa de campo direta, de utilizar material empírico de segunda ou terceira mão. Esses autores abandonarão o modelo evolucionista e inventarão o método, ou os métodos, até hoje dominantes na antropologia, o chamado trabalho de campo direto e intensivo em pequenas sociedades, método que permitiria descrever e tentar dar inteligibilidade a elas. Ao mesmo tempo, a crítica ao evolucionismo social, que é uma crítica à hipótese da existência de um processo de totalização real da humanidade ao longo de sua macro-história, ameaça desembocar em uma espécie de perspectiva fragmentada: o que efetivamente existiria são sociedades ou culturas singulares e individuais, e toda generalização é impossível ou, pelo menos, muito difícil.

Essa é, por exemplo, a posição de Lowie, o autor que, como vimos, teria despertado em Lévi-Strauss sua vocação. Lowie havia sido aluno de Boas e era um historicista radical, que insistia sobre o fato de que as culturas são diferentes e que cada cultura deriva de um processo histórico específico. Portanto, para ele, ou é impossível qualquer generalização ou essa generalização é muito difícil, e seria preciso muito tempo de pesquisa para que se pudesse generalizar. É esse o quadro com o qual se depara Lévi-Strauss quando começa a se dedicar à antropologia.

Esse tipo de perspectiva mais particularista está na raiz do que se convencionou denominar, na antropologia, de método funcionalista e método culturalista, que, desse ponto de vista, são mais ou menos a mesma coisa. A saber, uma hipótese de que as sociedades ou culturas seriam entidades relativamente auto-suficientes, fechadas em si mesmas, espécie de mônadas, e que a tarefa da antropologia seria entender cada uma delas nos seus próprios termos. Nesse sentido, a questão da generalização ou não se coloca ou, se se coloca, deve ser deixada para mais tarde.

Lévi-Strauss nunca aceitou nenhuma das duas alternativas. Ele é, por um lado, o crítico mais agudo do pensamento evolucionista, sem, por outro, ter jamais concordado com a idéia de que a renúncia ao tipo de totalidade que os evolucionistas advogavam implicaria necessariamente cair na fragmentação, na dispersão, que é o que aconteceria com funcionalistas e culturalistas (ver sobre todo esse ponto, Gaboriau 1963).

E é interessante observar, de passagem, que essas duas maneiras de pensar as sociedades primitivas são as mais usuais até hoje. Das duas, uma: ou se pensa essas sociedades como fazendo parte de uma longa história evolutiva que é a história da humanidade (ou como fazendo parte de um grande sistema global), ou se acredita que cada sociedade é uma coisa em si mesma, existindo por si mesma, com sua lógica e inteligibilidade próprias. A questão que Lévi-Strauss se colocará por toda a vida — e que enfrentou pela primeira vez no campo dos estudos de parentesco — é simplesmente como articular um pensamento mais generalizante sem cair nos impasses do modelo evolucionista.

* * *

O artigo de 1945 é basicamente metodológico, mas foi escrito quando Lévi-Strauss já trabalhava no que veio a ser sua tese de Doutorado de Estado, defendida na França em 1949, e que se tornou o primeiro grande livro que escreveu, *As Estruturas Elementares do Parentesco*. O parentesco, nesse livro, pode ser encarado como uma ilustração concreta dos problemas que Lévi-Strauss vinha se colocando. Os antropólogos, diz ele, sabiam, pelo menos desde a década de 1850, quando começaram a estudar o tema, que existe uma enorme variedade de sistemas de casamento pelo mundo, sociedades em que não se pode casar com um dos primos mas pode-se casar com outro; sociedades em que não se é obrigado mas deve-se casar com um deles; sociedades em que não se deve fazer isso; sociedades que não normatizam o assunto etc. Já se conhecia, pois, há muito tempo, a existência das mais variadas regras regulando os sistemas de casamento, mas o conjunto dessas regras oferecia a aparência de uma desordem total, de uma ininteligibilidade, que permitiriam afirmar apenas que existem regras, mas que elas são totalmente variáveis. São “sociais” ou “culturais”, como se costuma dizer, uma vez que o sociocultural é justamente o que pode variar, aquilo que poderia ser diferente do que é: o fato de comermos não é social em si porque temos que comer para permanecermos vivos, mas o que se come, como, quando, onde se come, tudo isso seria social ou cultural, porque variável. As regras que regulam o casamento seriam, pois, puramente socioculturais, variáveis e, portanto, não parecia possível encontrar nenhuma ordem nessa diversidade arbitrária.

Como vimos, esse é exatamente o tipo de problema de que Lévi-Strauss gosta e que, segundo ele, o atraiu para a antropologia. *As Estruturas Elementares do Parentesco* é uma tentativa de mostrar que é possível reduzir — creio que neste caso a palavra está bem empregada — essa aparente diversidade dos sistemas de casamento, dos sistemas de parentesco, a uma ordem subjacente, ou seja, que é possível fazer uma espécie de geologia com os sistemas de parentesco, ou é possível reduzir a superestrutura à infra-estrutura, ou é possível “analisá-los”. Todas as figuras que Lévi-Strauss sempre invocou podem ser aplicadas a seu estudo do parentesco.

Em 1949, os antropólogos já dispunham de uma massa muito grande de material coletado, ilustrando diferentes sistemas de casamento. Já possuíam, também, a intuição de que estavam efetivamente às voltas com sistemas, mas ninguém havia conseguido demonstrar o que Lévi-Strauss considera a sistematicidade e a funcionalidade das regras de casamento e parentesco dispersas pelo mundo. Por um lado, diz Lévi-Strauss, tais regras parecem arbitrárias ou absurdas porque variam de lugar para lugar; por outro lado, pode-se observar que elas se repetem, já que muitas — e o mesmo pode ocorrer com sistemas inteiros — são bastante semelhantes em lugares, sociedades e culturas distantes umas das outras. Ora, se as regras se repetem, não podem ser absurdas, se há alguma repetição é porque deve haver alguma ordem subjacente. E o objetivo de *As Estruturas Elementares do Parentesco* é justamente demonstrar que ordem subjacente seria essa, ordem intuída pela repetição, mas que não se esgota nela.

Como procede esse livro? Aqui quase podemos enxergar o núcleo do pensamento levistraussiano. Partindo do incontestável fato de que as regras variam de sociedade para sociedade e ainda que se repitam, pode-se todavia afirmar que sempre existe uma regra — e este é o ponto-chave. Toda a primeira parte de *As Estruturas Elementares do Parentesco* elabora a clássica distinção filosófica entre os domínios da natureza e da cultura de uma forma que também se tornaria clássica: a natureza como espaço da ausência de regra (o que não significa ausência de regularidade, mas o fato dessa regularidade não ser imanente) e a cultura como império da regra (mas regras variáveis, convencionais, arbitrárias).

Nesse sentido, não é possível explicar os sistemas humanos de casamento, o parentesco humano, como diretamente derivados da biologia, porque entre a natureza e a cultura existe a regra. Na natureza só existe instinto, pulsão, comportamento biológica e naturalmente determinado. Mas no domínio da cultura existe a regra. E se culturalistas e funcionalistas dizem que se existe regra é porque estamos no domínio da pura variação, Lévi-Strauss fará uma pergunta um pouco mais profunda: não existiria uma regularidade na própria variação? Ou seja, o fato de sabermos que não existe identidade entre as diferentes regras de casamento significa uma ausência de regularidade? Não poderia existir uma espécie de regra das regras aplicável a todos os casos? E não será difícil para Lévi-Strauss descobrir — porque todo antropólogo já sabia disso de alguma maneira — que existe, sim, uma regra desse tipo, uma regra paradoxalmente universal, e que essa regra é a *proibição do incesto*. Porque, como todos mais ou menos já sabiam, todas as sociedades ou culturas humanas proíbem *algum* tipo de casamento. Em outros termos, existem sempre aqueles entre os quais o casamento é proibido porque são “parentes”. Que parentes são esses entre quem se proíbe o casamento? Claro que isso varia de sociedade para sociedade, de cultura para cultura.

Lévi-Strauss parece, então, ter atingido o cerne da questão, uma vez que isolou uma instituição, a proibição do incesto, ao mesmo tempo universal, quanto à forma, e variável, quanto ao

conteúdo. Se a universalidade está ligada à natureza e a variabilidade à cultura, estamos às voltas com uma das chaves da passagem entre esses domínios. Toda a primeira parte de *As Estruturas Elementares do Parentesco* gira toda em torno desse ponto: todas as regras existentes remetem a uma regra de base, a proibição do incesto; é esta que articula a passagem entre natureza e cultura; por isso não estamos ligados apenas biologicamente uns aos outros, como os animais. Ora, segundo Simonis, essa etapa da análise poderia ser denominada formal ou institucional, no sentido em que tanto a separação quanto a passagem entre natureza e cultura são explicadas por uma instituição, a proibição do incesto, encarada em seu aspecto absolutamente formal de uma regra vazia de conteúdo.

É evidente, contudo, que nada obrigava Lévi-Strauss a se deter nesse ponto e, assim, ele pôde colocar a seguinte questão: sim, mas por que, afinal, é a proibição do incesto universal? Pergunta perigosa, uma vez que a tentativa de respondê-la fez com que muitos autores se dirigissem de volta para a natureza (algum “instinto” a impedir as uniões incestuosas), com que outros não saíssem da cultura (a proibição “simboliza” o laço social) e com que outros ainda se limitassem a proibição como o mero reconhecimento “cultural” de um dado “natural” (dando-se conta de que as uniões incestuosas provocavam danos genéticos os seres humanos as proibiram). Em todos os casos, o mesmo problema: supõe-se o que se pretende explicar, a saber, a separação entre natureza e cultura.

A despeito do que dirá o próprio Lévi-Strauss 15 anos mais tarde, creio que, mesmo em *As Estruturas Elementares do Parentesco*, a dicotomia entre natureza e cultura já possuía uma função metodológica, a de evitar os reducionismos natural ou sociocultural. Se afastarmos essas reduções, diz Lévi-Strauss, poderemos nos dar conta de que a *proibição* do incesto poderia ser encarada em seu aspecto *positivo*, ou seja, no fato de que a proibição de casar com alguém significa, necessariamente, a possibilidade de casar com outrem. É isso que os antropólogos denominam regra de exogamia, a obrigação de casar fora do grupo definido como aquele dentro do qual não se pode casar.

A vantagem de colocar a questão desse modo é que ela permite prosseguir: por que é preciso casar fora? Porque é a saída do grupo biológico que cria o laço social propriamente dito. A regra da reciprocidade, obrigando a romper o laço puramente biológico, ao qual se está preso desde que se nasceu, superpõe ao domínio biológico da filiação e do acasalamento um domínio propriamente sociológico ou cultural. A esse movimento Lévi-Strauss dará o nome de *aliança* — o fato de um homem ou uma mulher terem que sair de seu grupo, como quer que esse grupo seja definido, para se ligar a um outro grupo — e de *reciprocidade* — porque ao abrir mão de um parceiro no interior do meu grupo a fim de encontrá-lo em outro, eu o disponibilizo para alguém do outro grupo que, por sua vez, abriu mão de um cônjuge para que eu pudesse tomá-lo. Tudo se passa, então, como se

estivéssemos trocando pessoas: cedo minha irmã, recebo a irmã de outrem; alguém cede seu irmão, recebe o irmão de outrem³.

Assim, tínhamos um *problema*, a passagem da natureza para a cultura, “resolvido” por uma *instituição*, a proibição do incesto, que, por sua vez, tem uma *função*, garantir a integração social ou, mais radicalmente, possibilitar a própria existência da sociedade. Se a primeira etapa da análise é formal ou institucional, a segunda é funcional ou processual. Aqui, Lévi-Strauss gosta de citar uma frase de Tylor, um dos evolucionistas de que falamos. Segundo esse autor, os seres humanos tiveram que escolher entre “*to marry out or to be killed out*”, isto é, casar fora ou ser aniquilado. Hipótese algo darwinista que explicaria a reciprocidade.

Se Lévi-Strauss parasse aí, *As Estruturas Elementares do Parentesco* não seria o livro que é e, provavelmente, não teria modificado toda a antropologia social e cultural como modificou. Mas, à análise formal-institucional e à análise funcional-processual, ele acrescentará outra coisa, mais fundamental, no sentido estrito do termo. Se a primeira parte do livro se detém nesses dois planos ou momentos, a parte central analisa um grande número de casos etnográficos em quatro grandes regiões do mundo. Aí também opera um certo procedimento por redução, já que — e digo isso muito brutalmente — se conclui que toda a variedade de sistemas de casamento pode ser reduzida a duas estruturas básicas de troca: grosíssimo modo, posso dar minha irmã para alguém se casar e receber sua irmã para eu me casar; ou posso dar minha irmã para alguém, que dá sua irmã para alguém que dá sua irmã para alguém, até que alguém dê sua irmã para mim. Lévi-Strauss denomina essas estruturas “troca restrita” e “troca generalizada” — para resumir mais de 300 páginas de texto!

De toda forma, não é difícil observar como Lévi-Strauss substituiu uma realidade sensível e aparentemente ininteligível por uma realidade inteligível e oculta que ele fez emergir. A circulação de pessoas é a base do sistema de parentesco, mas essa circulação só se torna realmente visível no modelo analítico que dá inteligibilidade à realidade, não se confundindo, contudo, com ela. Ou seja, assim como, ao falarmos, estamos, na verdade, “trocando” palavras, ou, ao trabalharmos, visamos, na verdade, “trocar” bens, da mesma forma, ao casarmos, estamos “trocando” pessoas. Cada sociedade humana, e mesmo “a sociedade humana”, não passam de sistemas de comunicação onde circulam, fundamentalmente, palavras, bens e pessoas. Dito de outra forma, existiriam três estruturas de troca fundadoras da sociedade humana, troca de bens, de palavras e de pessoas. Cada circuito desses é um sistema de comunicação cuja função é integrar, ou melhor, constituir a sociedade, rompendo os laços puramente naturais ou biológicos e superpondo a isso o universo da cultura.

Mas o que faz de *As Estruturas Elementares do Parentesco* um grande livro é o fato de a explicação não se deter aqui. Nos dois últimos capítulos do livro, Lévi-Strauss retoma, em novas

bases, a questão geral com que havia começado, e introduz uma bifurcação de caminhos que creio ser uma marca fundamental de sua obra — e é por isso que insisto tanto em seu primeiro livro. Essa bifurcação consiste no seguinte: certamente é possível concentrar a atenção na integração social ou na reciprocidade como garantia da integração social — é isso o que em geral fazem os antropólogos justamente adjetivados de sociais ou culturais. Mas é possível, também, levantar uma pergunta mais radical, pois, como escreveu o próprio Lévi-Strauss, a sociedade poderia não existir. Momento chave em que a antropologia toma o lugar da sociologia, pois dizer simplesmente que a reciprocidade garante a integração social supõe, é claro, a existência de uma sociedade; para que alguém possa “escolher” entre casar fora e ser aniquilado, grupos sociais já devem existir, alguns casando fora e sobrevivendo e outros não o fazendo e sendo, conseqüentemente, aniquilados.

No entanto, como lembra Lévi-Strauss, a sociedade bem poderia não existir, o que significa a possibilidade de levantar uma questão “crítica”, no sentido kantiano da palavra: mas, afinal, o que torna a sociedade ao mesmo tempo possível e necessária. Em outros termos, não seria possível dar um passo além da passagem entre natureza e cultura, desta para a proibição do incesto, e desta para a reciprocidade? Sem dúvida, diz Lévi-Strauss, esse passo, mais que possível, é necessário a fim de tornar a antropologia uma ciência. Para dar esse passo, entretanto, é preciso fazer com que a própria reciprocidade dependa de algo mais fundamental, aquilo que Lévi-Strauss denominará “inconsciente” (estrutural), “pensamento simbólico”, “função simbólica”... O que significa supor a existência de algo propriamente humano, antropológico, no sentido estrito do termo, que exige a comunicação. Algo que faz com que a troca seja “possível e necessária”. Nesse sentido, se a análise das formas de reciprocidade só pode estar situada em um plano de análise sociológico ou etnológico, o verdadeiro objeto “último” de uma antropologia propriamente dita seriam as estruturas de reciprocidade, em um sentido mais profundo, inconsciente, uma reciprocidade que não seria exatamente “social”, mas propriamente “simbólica”.

Simplificando muito e lembrando que tudo isso data de 1949: em um certo ponto da evolução, acontece uma mutação que faz com que apareçam seres dotado de um sistema nervoso central tão sofisticado a ponto de torná-los sistematicamente capazes de perceber o mundo, como diz Lévi-Strauss, simultaneamente de seu próprio ponto de vista e do ponto de vista de outrem. Ou seja, há algo no seres humanos que os distingue *na* natureza (mais do que os distingue *da* natureza) e faz com que sejam capazes de, inevitavelmente, apreender as coisas de seu ponto de vista e do ponto de vista dos outros. O que introduz, segundo Lévi-Strauss, uma espécie de contradição, a qual, para ser ultrapassada, exige a troca. Pois esta faz justamente com que as coisas que percebo, simultaneamente, do meu ponto de vista e do ponto de vista de outrem passem de mim para outrem e de outrem para mim. Por exemplo, sou capaz de perceber que uma mulher, minha irmã, que, do

meu ponto de vista, poderia ser um meio para satisfazer meu desejo, é, ao mesmo tempo um meio para satisfazer o desejo de outrem, o que permite e até exige que ela passe de mim para ele.

Até aí vai *As Estruturas Elementares do Parentesco*, de uma contribuição propriamente sociológica ou etnológica para explicar como funcionam os sistemas de parentesco até uma antropologia e uma reflexão filosófica, em sentido amplo, envolvendo, implicitamente, uma teoria do humano muito diferente das até então existentes. Contra as hipóteses de uma natureza humana como feixe de instintos ou necessidades que devem ser satisfeitas, ou como simples conjunto de possibilidades, ou, ainda, como algo que vai evoluindo ao longo da história, Lévi-Strauss delimitará a natureza humana como um conjunto de regras operatórias que faz com que a sociedade exista e que, ao mesmo tempo, exige a sociedade para funcionar. A realização do humano, portanto, não obedece ao esquema evolucionista (hegeliano, na verdade) de uma natureza real desde o início mas que só se totaliza no fim da história. Ao contrário, trata-se de uma natureza virtualmente total que nunca se totaliza, pois só pode, por definição, se realizar de modos parciais. Em última instância — mas em *última* instância mesmo — o que cabe ao antropólogo fazer é reconstruir essa natureza virtual e total a partir de suas manifestações reais e parciais.

Isso significa que Lévi-Strauss funde os sentidos anglo-saxônico (estudo das outras sociedades) e filosófico (uma teoria do humano) do termo “antropologia”. Ou melhor, que, para Lévi-Strauss, o sentido último do estudo das outras sociedades é permitir a descoberta do que torna a sociedade em geral possível, e a reconstrução da natureza humana. Temos aqui, pois, uma questão “crítica”, que poderia mesmo, como reconheceu o próprio Lévi-Strauss, ser enunciada em termos kantianos: qual é a condição de possibilidade de existência da sociedade? Mas a resposta para essa questão não depende de meditações filosóficas, necessariamente prisioneiras de nossa própria sociedade, ou de reflexões sobre o estado das ciências modernas; depende do estudo etnográfico das sociedades mais diferentes da nossa e do esforço etnológico para dar sentido à sua aparente ininteligibilidade primeira. É por isso que Lévi-Strauss poderá sempre repetir que não é um filósofo, mas um antropólogo.

* * *

Originalmente tese de Doutorado de Estado, *As Estruturas Elementares do Parentesco* foi publicado, em 1949. Apesar de ter alcançado reconhecimento entre os especialistas do tema, esteve longe de fazer sucesso junto ao grande público. Ninguém falava ainda de estruturalismo, nem mesmo Lévi-Strauss, embora a *idéia* já estivesse lançada. Foi apenas em 1955 que o primeiro *best-seller* produzido na academia popularizou o autor e seu método. Pois — creio que é Foucault quem o recorda — *Tristes Trópicos* vendeu como os grandes romances, apareceu nas listas dos mais

vendidos, é constantemente reeditado em todos os formatos. Trata-se, realmente, de um livro fascinante, autobiografia, livro de viagens e etnografia, como vimos.

Trata-se, também, de um livro muito irônico, um livro de viagens que começa com uma parte intitulada “O Fim das Viagens” — sendo que “fim” aí, creio, significa fim no sentido da finalidade, mas também fim no sentido de final: chega de viagens! E o livro abre, de fato, com uma das frases mais citadas, detestadas e mal compreendidas da obra de Lévi-Strauss: “odeio as viagens e os exploradores”. Como frase de abertura de um livro que também é de viagens, é uma formulação fascinante, provocativa. Mas creio que é possível responder mais seriamente à questão de por que Lévi-Strauss decidiu começar anunciando seu “ódio” às viagens e aos exploradores. De modo um tanto arbitrário, mas talvez útil para nossa tentativa de compreender os princípios de seu pensamento, penso que uma hipótese pode ser formulada. Penso que esse ódio está diretamente relacionado à própria concepção levistraussiana de antropologia, que, como vimos, consiste em um acoplamento entre o sentido filosófico e o sentido etnológico do termo. Para fazer antropologia em sentido estrito é preciso fazer antropologia cultural ou social, o que significa basicamente, do ponto de vista de Lévi-Strauss, estudar as “outras” sociedades. Posição nada óbvia, uma vez que não parece haver motivo para se concentrar em sociedades diferentes da nossa quando se quer falar da sociedade em geral.

Bem, imagino que o ódio às viagens e aos exploradores diga respeito, na verdade, a uma certa imagem da viagem. Nós todos, inclusive os etnógrafos, temos uma imagem da viagem como um movimento que nos aproxima de algo. Viaja-se para ver os índios de perto, para conhecer a China de perto, e assim por diante. Não são essas, de jeito algum, as viagens narradas em *Tristes Trópicos*, pois a imagem levistraussiana da viagem é a de algo que afasta, que nos afasta de nós mesmos. Se a viagem, evidentemente, nos aproxima de alguma coisa, essa função de aproximação é secundária em relação a uma função de distanciamento. E é claro, como diz Lévi-Strauss, que a única sociedade da qual preciso me afastar é a minha, pois das demais já estou, por definição, afastado. De forma mais geral, é apenas de mim mesmo que preciso tomar distância, os outros já sendo suficientemente distantes para não me colocarem esse problema.

Essa posição se articula diretamente com o modelo proposto por Lévi-Strauss para a pesquisa antropológica: a antropologia procederia necessariamente, diz ele, em três etapas, denominadas etnografia, etnologia e antropologia. A primeira consiste, justamente, na viagem, com o afastamento, a pesquisa de campo, a descrição dos outros. A etnologia corresponde a uma “primeira síntese”, consistindo em explicações parciais e locais. Finalmente, por antropologia Lévi-Strauss compreende, como vimos, essa grande teoria, essa teoria geral das condições de possibilidade de existência da vida social. Não se trata, claro, de três ciências, nem mesmo de três disciplinas, mas de três etapas de um mesmo empreendimento. Tudo começa, pois, com o trabalho etnográfico que,

claro, tem uma finalidade concreta, a obtenção do material necessário para a análise. Mas a etnografia, a viagem, tem outra função, talvez ainda mais importante, a saber, o estranhamento, o distanciamento, a fuga mesmo — pois em *Tristes Trópicos* o tema de uma fuga de nós mesmos não para de aparecer.

Enganar-se-ia, contudo, quem imaginar que essa antropologia a ser atingida no final da pesquisa pode se confundir com uma filosofia ou pode ser prolongada por ou em uma filosofia qualquer. Na verdade, para o antropólogo, a filosofia está no começo, e está no começo sob a forma da dúvida filosófica: o candidato a antropólogo deve duvidar de tudo, de todas as aparentes certezas. Mas, ao contrário de seus colegas, ele não pode colocar suas dúvidas à prova meditando em sua poltrona ou refletindo sobre a ciência ou a história ocidentais. A dúvida antropológica deve estar na origem da etnografia, deve ser o motor de uma viagem a lugares em princípio estranhos, o que levará o etnógrafo a enfrentar realidades aparentemente ininteligíveis, absurdas mesmo. E é essa experiência direta, vivida, que desmentirá todas as aparentes certezas que se tem sobre si mesmo, sobre os outros, sobre sua sociedade, sobre o mundo.

Nesse sentido, todo empreendimento antropológico tem que começar com esse exercício e esse movimento. *Tristes Trópicos* é o livro que narra a experiência de Lévi-Strauss nesse domínio e que adianta que o estranhamento é a única via para o desenrolar dos processos cognitivos subsequentes. Por quê? Porque ao estranhar a mim mesmo por meio do outro, coloco em choque, empiricamente, no mínimo dois sistemas de referência: aquele em que vivi a vida inteira e que tendo a considerar natural, universal ou universalizável — e que a minha experiência de campo tenderá a mostrar que não é nada disso — e um outro qualquer, diferente do meu. E é por isso que Lévi-Strauss não cansará de sugerir que quanto mais aparentemente estranho for um sistema social, quanto mais diferente do meu ele for, melhor.

Por outro lado, a experiência e a história da antropologia ensinam que é possível estabelecer pontes e instaurar a comunicação mesmo em situações onde o distanciamento parece extremo. Segundo a formulação levistraussiana, é sempre possível traduzir um sistema de referências em outro e, se isso é possível, é porque alguma coisa em comum entre eles deve existir. Assim, se a etnografia envolve essa experiência da diferença, se faz sentir, na pele, a distância, a diferença, o estranhamento, ela vai, de alguma maneira, construir o objeto que o antropólogo tentará explicar. Afinal de contas, por mais diferentes que sejamos, por mais diversas que essas experiências sejam, elas são passíveis de tradução recíproca e de comunicação — ainda que não perfeita, evidentemente.

Se o inconsciente é o que garante e exige a existência da sociedade, pode-se, pois, afirmar que é esse mesmo inconsciente que é funciona como condição de possibilidade da própria antropologia. Só pode haver antropologia porque há comunicação e só há comunicação porque existe o

inconsciente — no sentido levistraussiano estrito, uma função simbólica que torna possível e necessária a comunicação com outrem. A antropologia, desse modo e em certo sentido, não passa de uma espécie de extensão da vida cotidiana, uma vez que a tarefa do antropólogo é provocar “artificialmente” a comunicação em situações em que ela aparentemente não se dá (donde a hipótese de que quanto mais distante melhor), mas a comunicação assim provocada não é de natureza distinta daquela que ocorre em qualquer lugar e na qual prestamos pouca atenção.

Duas metáforas empregadas por Lévi-Strauss são aqui esclarecedoras. Primeiro o da antropologia como uma espécie de “ginástica” intelectual: a análise de um objeto muito estranho e aparentemente ininteligível exige uma “ginástica do espírito” destinada a ultrapassar essa aparente ininteligibilidade. E, quanto mais ininteligível parecer o objeto, melhor, pois a ginástica será tão mais violenta que fará aparecer uma espécie de “ossatura do espírito”, ou seja, aquilo que é comum aos dois sistemas em aparência mutuamente ininteligíveis. A antropologia, como um todo, seria, então, a tentativa de observar, sistematizar e explicar não tanto a realidade “em si mesma”, mas o que aparece com essa ginástica, essa ossatura do espírito.

A segunda metáfora é a da astronomia: o antropólogo é o astrônomo das ciências sociais, pois, como ocorre com o astrônomo dos astros, dirige seu olhar para um lugar distante e essa distância faz com que nenhum dos dois possa ver muita coisa, diminuindo o número de elementos que são capazes analisar, e, ao mesmo tempo, isolando os aspectos fundamentais a serem observados. O que significa, por um lado, que quando um pesquisador observa uma sociedade muito diferente da sua, ele certamente é vítima de inúmeros mal-entendidos, depara-se com muita coisa que não compreende e que talvez nunca vá compreender. E, por outro, que ele se torna obrigado a fazer da necessidade virtude, concentrando-se no essencial, e o essencial, nesse caso, não é nada mais nada menos que a natureza humana que a antropologia levistraussiana deve estudar.

* * *

Tudo isso está em *Tristes Trópicos* e também, de forma mais acadêmica, em um famoso texto de 1950, a “Introdução à Obra de Marcel Mauss”. Trata-se do processo dialético por meio do qual alguém se dessubjetiva e, por isso mesmo, torna-se capaz de se objetivar. Porque uma das virtudes da viagem etnográfica é abrir a possibilidade daquele que, na partida, se vê apenas como sujeito, poder se encarar como objeto, estranhando a si mesmo e, ao mesmo, tornando-se capaz de reconhecer o caráter de sujeito ou a subjetividade do outro. Rousseau, diz Lévi-Strauss, deve substituir Descartes, pois de nada vale ficar em casa meditando e se apoiando sobre as supostas

certezas do eu; é preciso, como Rousseau, ser capaz de descolar-se do eu, e só se pode realmente pensar quando se é capaz de escapar do eu.

Mas se Rousseau foi capaz de escapar de si mesmo de modo quase espontâneo — ou melhor, devido às vicissitudes da sua vida —, na antropologia o caminho é a etnografia, quer dizer, a experiência etnográfica, o trabalho de campo, o esforço realizado nesse processo. O valor último da etnografia é a demonstração de que o sujeito faz parte da observação e essa demonstração depende do sujeito colocar-se efetivamente como objeto. Ou seja, o correlato da famosa frase de Rimbaud, em que eu é um outro, é que o outro também é um eu. O que significa, creio que a etnografia consiste, sobretudo, em uma troca de posições, ou melhor, em uma troca de perspectivas.

Esse processo é o primeiro passo para a construção da antropologia que Lévi-Strauss proclama. O que explica, em parte e como vimos, por que as outras sociedades são o objeto privilegiado dessa investigação. Se a antropologia tem um sentido kantiano, a descoberta das condições de possibilidade da vida social, tanto faria realizar essa investigação aqui ou ali, o resultado devendo ser o mesmo. O que Lévi-Strauss sugere é que se, em tese, isso não deixa de ser verdadeiro, na prática é necessário esse movimento de estranhamento, esse choque, esse distanciamento. O exemplo de Rousseau mostra que é possível fazê-lo sem viajar para outras sociedades, mas, na imensa maioria dos casos, a viagem, no sentido de *Tristes Trópicos*, é absolutamente necessária para que a antropologia se torne possível.

Essa questão, na verdade, é um pouco mais complexa, porque Lévi-Strauss não sustenta apenas que o objeto privilegiado do antropólogo são “outras sociedades”, ele enfatiza que se trata de um tipo particular de sociedades, aquelas que temos o mau hábito, herança evolucionista, de denominar “primitivas”. Este seria o campo privilegiado de investigação da antropologia. Ao lado das razões triviais e sempre repetidas para explicar esse privilégio — essas sociedades são mais simples, sendo seus aspectos essenciais mais fáceis de serem detectados; elas são mais “autênticas”, no sentido de que as relações sociais se dão face a face etc. —, Lévi-Strauss acrescenta algo que me parece mais essencial, o fato de que elas são mais “distantes”. Porque, no fundo, é essa distância a responsável pela ilusão que nos faz crer que sejam mais simples e mais autênticas.

É em um texto que se tornou clássico, “Raça e História”, que Lévi-Strauss apresenta essa posição. Seria possível, diz ele, formular uma espécie de teoria generalizada da relatividade, em um sentido distinto do da física, uma teoria da relatividade que incorporasse também o universo social. Quando observo uma sociedade cuja “orientação” é muito diferente da minha, cujos princípios são muito diferentes dos da minha, tendo, como no caso da astronomia, a me contentar com pouca coisa e a me concentrar em alguns fatos essenciais, e é por isso mesmo que essas sociedade parecerá mais simples — simplicidade na verdade ilusória. A originalidade levistraussiana consiste, contudo, em sustentar que essa ilusão não significa falsidade ou deformação necessárias, não significa que se

esteja às voltas com um falso objeto. Ao contrário, essa distância e mesmo essa ilusão funcionam como uma espécie de laboratório fornecido ao antropólogo pela realidade empírica, laboratório onde pode observar fatos que não são naturalmente mais simples, mas cuja distância em relação ao observador faz com que assim pareçam ou a isso possam ser reduzidos.

* * *

Tristes Trópicos foi, vimos, um *best-seller*, mas não foi o livro que lançou a “moda estruturalista” na França e no mundo todo. Isso ocorrerá poucos anos mais tarde, em 1958, com a publicação de *Antropologia Estrutural*. Trata-se de uma coletânea de artigos, um livro muito diferente de *As Estruturas Elementares do Parentesco* e de *Tristes Trópicos*, um livro, eu diria, essencialmente metodológico. Livro que aborda questões de método em geral, mas também aqueles empregados no estudo dos problemas de organização social, sistemas de parentesco e — aqui surge o tema que acompanhará o autor pelo resto de sua vida — a mitologia, ou aquilo que Lévi-Strauss denominará, mais tarde e de modo mais geral, pensamento selvagem.

Lévi-Strauss sempre insistiu na distinção entre “o estruturalismo” e o sentido técnico do termo, o de um método, método na verdade muito simples e que pode ser aplicado a qualquer objeto. Segundo o autor, a função de qualquer ciência é sobretudo a de oferecer uma imagem ou um modelo inteligível do mundo. O que pode ser feito de duas formas: por “dissolução”, quando se reduz um nível muito complexo a um mais simples; e por “estruturação”, quando apenas se organiza o nível complexo em si mesmo. Lévi-Strauss reconhece que as ciências em geral tendem para a primeira operação, mas sabem que quando o fenômeno encarado é muito complexo, a dissolução não pode ser imediata. É preciso, então, que se disponha de uma técnica, de um método capaz de substituir não uma complexidade por uma simplicidade, mas uma complexidade menos inteligível por uma complexidade mais inteligível. Esse método seria o estruturalismo, uma tentativa de mostrar que a aparência ininteligível, caótica, desprovida de ordem de um fenômeno qualquer pode ser substituída por ligações lógicas entre as diversas partes desse fenômeno, o que, imediatamente o torna inteligível.

Para Lévi-Strauss, o que se denominou estruturalismo na antropologia seria apenas a aplicação, nesse campo, desse método que a ciência ocidental teria utilizado desde sempre. É verdade que Lévi-Strauss sustentará, também, que o método estrutural seria, no fundo, provisório, e que sua função seria a de preparar a redução futura do fenômeno estudado. Mas o importante é frisar que, na antropologia, as estruturas só podem ser reveladas ou descobertas mediante verdadeiras experiências realizadas sobre os distintos casos empíricos representados pela diversidade das sociedades humanas. Em *As Estruturas Elementares do Parentesco*, a análise dos

diferentes sistemas de casamento foi uma experiência capaz de revelar a existência de um conjunto solidário de relações subjacentes às variações. E, mais tarde, esse mesmo procedimento será aplicado ao estudo dos mitos.

Em suma, Lévi-Strauss insiste no fato de o estruturalismo não ser uma “teoria”, muito menos uma “filosofia”, mas, apenas e fundamentalmente, um *método* destinado a revelar dimensões de ordem em fenômenos que parecem muito desordenados e que, por serem muito complexos, não podem ser imediatamente reduzidos a outros fenômenos, sob pena de que se perca a complexidade que os define enquanto fenômenos específicos. Esta é, diga-se de passagem, a crítica que Lévi-Strauss endereçou, já na década de 1970, à sociobiologia: o problema dessa disciplina não seria tanto o de ser “reducionista”, mas o fato de, ao praticar seus jogos reducionistas, perder a complexidade intrínseca do fenômeno que pretenderia explicar. Joga-se fora o essencial para poder explicar e, conseqüentemente, não se explica coisa alguma.

Se Lévi-Strauss pretendia que a noção de estruturalismo se reduzisse ao método estrutural e que este fosse apenas um procedimento destinado a conferir inteligibilidade aos fenômenos mantendo seu nível próprio de complexidade, pode-se dizer que, a partir da década de 1970, o termo escapa de seu controle, com a criação de um rótulo ou recipiente onde foram reunidos, mais ou menos aleatoriamente e por razões mais ou menos obscuras, autores tão diferentes quanto Lévi-Strauss, Lacan, Foucault, Barthes etc. E é curioso observar que quase todos renegaram o rótulo, o que, é claro, Lévi-Strauss jamais fez. Em 1973, no auge da confusão em torno do termo, ele publicou *Antropologia Estrutural Dois*, nova coletânea de artigos metodológicos que defendem a noção de estrutura enquanto tal e a de estruturalismo enquanto puro procedimento metodológico.

* * *

Logo após *As Estruturas Elementares do Parentesco*, de 1949, Lévi-Strauss havia prometido um livro sobre “as estruturas complexas do parentesco”, livro que nunca foi escrito. Pois já a partir da década de 1950, ele começou a trabalhar com os mitos, publicando, em 1955, seu primeiro artigo sobre o tema, intitulado “A Estrutura dos Mitos”. Nele, procura demonstrar a possibilidade de aplicação do método estrutural no intuito de conferir aos mitos a inteligibilidade que, aqui mais do que em qualquer parte, parece faltar. Não é difícil compreender por que os mitos exerçam sobre Lévi-Strauss um poder de atração tão grande. Como ele mesmo diz, nada parece mais estranho do que um mito, que é, em todo caso, muito mais estranho que um sistema de parentesco, uma vez que neles, aparentemente, pode acontecer qualquer coisa. Em um de seus momentos mais racionalistas, Lévi-Strauss voltará a parafrasear Tylor afirmando que se conseguir mostrar que há ordem no mito

é porque, então e de fato, há ordem em toda parte; que se lá há leis nos mitos, domínio, na aparência, do arbitrário total, é porque, sem dúvida, deve haver leis em toda parte.

É interessante observar que se o texto inaugural dos estudos mitológicos data de 1955, os livros publicados na seqüência de *Antropologia Estrutural — O Totemismo Hoje* e *O Pensamento Selvagem*, ambos de 1962 — não são exatamente sobre esse tema, não abordam diretamente a mitologia. Tratam, na verdade, daquilo que Lévi-Strauss designa por “pensamento selvagem”, mas o autor, sem dúvida, supõe que a possibilidade de análise estrutural dos mitos — ou seja, a possibilidade de demonstrar a existência de ordem lá onde aparentemente não há ordem nenhuma — depende de uma demonstração primeira da existência de uma unidade última do pensamento humano.

Em certo sentido, como vimos, esse ponto já fora afirmado no final de *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Mas é o próprio Lévi-Strauss quem afirma que não seria difícil nem descabido imaginar que a experiência com o parentesco não é suficiente, uma vez que as regularidades aí isoladas talvez derivem de outras ordens de realidade, como a biológica ou a sociológica. Ou seja, essas regularidades podem não passar de mera consequência das necessidades de integração das sociedades humanas ou mesmo das leis da genética. Seria preciso, então, encontrar um objeto mais decisivo, e esse objeto é a mitologia, porque esta não tem, aparentemente, qualquer função prática, e porque nos mitos qualquer coisa parece poder acontecer. O que significa, acabamos de ver, que se for demonstrado que também aí impera a ordem, estaria demonstrado que mesmo nesse caso limite em que o espírito humano está sozinho diante de si mesmo, não deixa de ser constrangido por certas leis, que só poderiam, então, ser as leis do próprio pensar. Mas é necessária a montagem de toda uma experiência a fim de atingir esses constrangimentos imanentes ao próprio pensamento, sem confundi-los com os constrangimentos de ordem exterior que sobre ele, é claro, também pesam, uma vez que é evidente que só se pode pensar o que a realidade dá a pensar. A hipótese, contudo, é que esses constrangimentos extrínsecos não são os únicos e que cabe à antropologia a determinação dos constrangimentos intrínsecos ao pensamento humano.

Talvez os dois temas mais clássicos da antropologia no século XIX tenham sido o dos sistemas de parentesco e o dos sistemas totêmicos. O último parece ter encantado os europeus por estabelecer uma divisão entre grupos sociais por meio de sua “identificação” com espécies animais. Esses grupos se pensariam como diferentes porque um acredita descender do canguru, outro do crocodilo, outro ainda da águia, e assim por diante. Para o racionalismo cientificista do século XIX, esse seria um exemplo privilegiado e uma prova evidente da falta ou do caráter incipiente da racionalidade nas populações primitivas, de sua incapacidade em bem distinguir natureza e cultura e, também, servia como prova de que, afinal de contas e inegavelmente, teria havido uma grande evolução entre eles e nós.

Se Lévi-Strauss pretende analisar os mitos e se, para isso, é preciso demonstrar a unidade do pensamento humano, nada melhor do que atacar o problema no seu elo mais forte, a suposta distinção entre o pensamento “deles” e o “nosso”. Ou, melhor ainda, atacar a distinção entre o chamado pensamento do selvagem, o pensamento primitivo, e o pensamento civilizado, o pensamento científico ou filosófico. *O Totemismo Hoje* cumpre essa tarefa retomando a análise dessa suposta instituição particular, o totemismo, mostrando que lá onde aparentemente só existe irracionalidade e falta de lógica, há, na verdade, todo um sistema coerente que pode ser analisado em sua racionalidade própria. Em lugar de continuar imaginando que um grupo humano se identifica com o canguru e que outro se identifica com o crocodilo, Lévi-Strauss sustentará que o que está em jogo é uma proposição muito mais sofisticada, que o que está sendo formulado é que o grupo que se identifica com o canguru difere do grupo que se identifica com o crocodilo do mesmo modo que o canguru difere do crocodilo.

Em lugar de pressupor uma identificação termo a termo — um grupo e um animal, outro grupo e outro animal — a hipótese é que, subjacente ao sistema, há uma estrutura, ou seja, um conjunto ordenado de relações. Entre a série social formada pelos grupos A, B, C..., e a série animal, espécie A', B', C'..., a ligação não se dá entre cada grupo e cada espécie, mas entre as relações entre os termos. O que significa uma diferença de diferenças — e é a isso que podemos dar o nome de estrutura. Exatamente, lembremos, como ocorria na história “*boucher*”/“*boulangier*”, onde a relação não se estabelecia entre cada grafismo e cada som, mas entre as relações entre os grafismos e entre os sons.

Se quiséssemos formular a teoria levistraussiana do totemismo de um modo um pouco mais sofisticado, poderíamos dizer que em lugar de seguir tratando o totemismo como um sistema de identificações imaginárias, Lévi-Strauss passa a encará-lo como um verdadeiro sistema simbólico. O que significa a existência de uma relação lógica global entre as séries, mas não de relações termo a termo entre cada elemento das séries. O que, em certo sentido, é muito banal, uma vez que é o que ocorre na linguagem articulada, onde nada pede para ser chamado por determinado conjunto de sons (a famosa “arbitrariedade do signo lingüístico”), mas tudo exige conjuntos de sons distintos para designar coisas também distintas. Nesse sentido, a grande intuição levistraussiana foi simplesmente ter tratado o totemismo como um sistema simbólico ou como uma linguagem. Isso não significa, é claro, que o totemismo *seja* a linguagem (assim como o aborígine australiano não *é* ou se confunde com o canguru), mas que ele é homólogo à linguagem, assim como as estruturas de parentesco são homólogas à linguagem. Não se trata de tipos de linguagem, nem se trata de derivados da linguagem. Na verdade, tanto linguagem quanto parentesco, totemismo, mitologia, entre outras instituições humanas, são emanações dessa função simbólica universal que constitui o humano do ponto de vista de Lévi-Strauss. E como essa função é justamente *simbólica*, ela só opera

por meio da estruturação de conjuntos de relações entre relações, não de correspondências entre termos.

Para desenvolver sua abordagem, *O Totemismo Hoje* critica todas as teorias antropológicas sobre o totemismo até então existentes, as utilitaristas, as afetivistas, as evolucionistas, e conclui, de modo algo paradoxal, que o totemismo, ao menos tal qual era concebido, não existe. O próprio título é irônico porque o livro todo gira em torno da idéia da existência de uma “ilusão totêmica”, ilusão que não é do aborígine australiano ou do índio norte-americano — que “acreditaria” ser igual ou descender de um crocodilo ou de uma águia, não sendo capaz de se distinguir desses animais — mas do próprio antropólogo, que pensa, ou se contenta em imaginar, que o que há a observar é uma simples identificação imaginária entre termos na verdade heterogêneos, quando o que existe é um conjunto de relações de homologia, de proposições simbólicas, ou seja, um *pensamento* efetivamente em ação.

O Pensamento Selvagem, também publicado em 1962, é uma espécie de generalização do tema abordado no estudo sobre o totemismo: a hipótese de que não existe diferença de natureza entre o pensamento dito civilizado, mesmo científico ou filosófico, e o pensamento dito primitivo. O conceito criado por Lévi-Strauss para batizar o livro, “pensée sauvage”, vem do nome francês de uma flor, o amor-perfeito (flor que existe em estado silvestre e em estado cultivado), ilustrando uma propriedade atribuída por Lévi-Strauss ao próprio pensamento selvagem, o uso de elementos sensíveis para exprimir idéias abstratas. Ora, o conceito “pensamento selvagem” visa precisamente evitar a confusão entre o pensamento *do* selvagem e o pensamento *no estado* selvagem. Isto é, quando se fala em pensamento selvagem, não se está dizendo que é o pensamento desse ou daquele grupo humano, que, portanto, seria diferente do nosso. Isso também é verdadeiro, claro, pois as formas e os conteúdos do pensamento variam de sociedade para sociedade e de época para época. No entanto, de acordo com um princípio levistraussiano básico que já mencionamos, deve haver algo subjacente a essas diferenças, deve haver algo que permita traduzir um sistema no outro, deve haver alguma constância nas próprias variações.

Assim, uma das definições que Lévi-Strauss oferece do pensamento selvagem sustenta que este “não é o pensamento do selvagem, é simplesmente um lugar de encontro, o efeito de um esforço de compreensão do eu pondo-me no lugar deles, deles postos por mim no meu lugar” (Lévi-Strauss 1962b: 289-290). Aqui, creio, podemos observar mais uma vez a bifurcação de caminhos tão característica da obra de Lévi-Strauss. Por um lado, “pensamento selvagem” pode parecer um simples *constructo*, destinado a garantir a tradutibilidade de sistemas em princípio mutuamente ininteligíveis. Por outro lado, a epistemologia sempre realista de Lévi-Strauss não permite que ele aí se detenha. Se é possível elaborar esse *constructo* é porque, de fato, deve existir algo de comum entre os sistemas, entre eu e o outro. Esse “algo em comum” é o pensamento selvagem, que,

conseqüentemente, não pode ser o pensamento “do selvagem”, mas o pensamento “no estado selvagem, não domesticado tendo em vista um rendimento”, como escreveu Lévi-Strauss (1962b: 289). Ou seja, o termo “pensamento selvagem” não se opõe a pensamento civilizado, mas a pensamento domesticado. E, mesmo que seja evidente que toda sociedade domestique o pensamento de diferentes formas, não é menos verdadeiro que, para além dessas formas heterogêneas de domesticação, existiria algo subjacente, como já havia sido demonstrado no totemismo, que aparece, então, como um exemplo privilegiado de operação do pensamento selvagem.

Qual seria a diferença fundamental entre pensamento selvagem e pensamento domesticado? Este ponto é fundamental, uma vez que, para Lévi-Strauss, essa diferença não diz respeito às operações utilizadas no ato de pensar, como se costuma imaginar. As regras do pensar seriam fundamentalmente as mesmas em todos as épocas e lugares, e um dos objetivos da antropologia seria precisamente determinar que regras são essas. A diferença fundamental é que o pensamento selvagem não aplica essas regras no mesmo plano da realidade que essa forma de pensamento domesticado característica do Ocidente, o pensamento filosófico ou científico. O pensamento selvagem, assim como muitos pensamentos dos selvagens, aplica essas regras no plano da sensibilidade, não no do inteligível. Não se exerce por meio de puros conceitos abstratos desprovidos de qualquer conteúdo, mas opera, como nos mitos, com seres como onças, macacos, peixes etc. — como no totemismo, onde séries animais, que são coisas empíricas, são empregadas para formular proposições simbólicas abstratas.

Em outros termos, o pensamento selvagem ataca o real no plano da sensibilidade, justamente o que a ciência ocidental, para se constituir a partir do século XV, teve que descartar. Pois, como se sabe, essa ciência moderna sustentou, desde seu surgimento, que não é possível haver ciência das “qualidades segundas” — as que são sensíveis, dependendo do sujeito, como cheiro, paladar, tato etc. Descartes, Locke e todos os demais afirmaram que só pode haver ciência das qualidades primeiras, as inteligíveis, independentes do sujeito, como peso, massa, velocidade, tudo o que é mensurável e conceptualizável de forma abstrata. A ciência ocidental teve que romper com o sensível para poder se constituir enquanto tal; o pensamento selvagem, por outro lado, é justamente uma tentativa de articular o sensível em seu próprio plano de consistência.

Uma outra data chave é o ano de 1964 ou, para ser mais preciso, o período compreendido entre 1964 e 1971, período em que Lévi-Strauss escreve seus quatro grandes livros sobre mitologia, as *Mitológicas*. Do parentesco à mitologia, como vimos, o caminho passa pelo totemismo e pelo pensamento selvagem. Porque para provar a possibilidade e a legitimidade de uma análise lógica dos mitos, foi preciso mostrar, antes, que o pensamento que neles se manifesta é, sem sombra de

dúvida possível, lógico. Daí o fato de os livros não se chamarem “Mitologias”, mas *Mitológicas*, a lógica dos mitos.

Em termos concretos, a proeza de Lévi-Strauss nessa obra colossal consiste na costura de quase mil mitos, recolhidos da América do Sul até o extremo da América do Norte. Tudo começa com um mito bororo do Brasil Central e procede mostrando que se ficarmos restritos aos dados fornecidos por aquela sociedade, é possível, certamente, entender algumas coisas do mito, mas não muitas; e que, para entender essas outras coisas, é necessário analisar outros mitos do mesmo grupo ou de grupos vizinhos. Esses outros mitos resolvem alguns enigmas levantados pelo mito inicial, mas levantam outros, o que exige a mobilização de outros mitos, com os quais acontece a mesma coisa, e assim por diante. Movimento que Lévi-Strauss denominou “em rosácea” ou “nebulosa”, porque conforme novos mitos vão adensando o centro da figura que se está esboçando, mais e mais dúvidas e confusões vão se criando na periferia. E a análise só se detém de fato — pois de direito ela é infinita — no momento em que o analista acredita que atingiu uma inteligibilidade suficiente ou razoável.

Ora, parece-me que se compararmos o método empregado nas *Mitológicas* com aquele empregado em *As Estruturas Elementares do Parentesco*, verificaremos que, como não poderia deixar de ser, houve uma grande mudança ao longo dos 15 anos que separam essas obras — ainda que Lévi-Strauss nunca seja muito claro em relação a esse ponto. *As Estruturas Elementares do Parentesco* procedia, como vimos, por uma série de reduções: das relações entre natureza e cultura à proibição do incesto, desta à reciprocidade, desta ao inconsciente. Mas também redução de centenas de sistemas de parentesco e algumas regras de base. Procedimento que se assemelha a um certo modelo, bem clássico, de ciência, aquele que busca fundamentalmente uma “explicação”. De certo modo, esse primeiro livro realmente tentava reduzir o diferente, o complexo, o ininteligível, ao mesmo, ao simples, ao inteligível. *As Mitológicas* não parecem proceder assim e, nelas, o método estrutural é aplicado de outra maneira, no gerúndio, poderíamos dizer: a inteligibilidade dos mitos *vai sendo* revelada, *vai sendo* descoberta progressivamente, de forma imanente à própria análise.

Assim, não é de estranhar que seja possível, e até razoavelmente fácil, resumir *As Estruturas Elementares do Parentesco*, e que o mesmo não ocorra, de modo algum, em relação às *Mitológicas*. Nestas, não há “conclusão”, e tem-se a impressão de que Lévi-Strauss aí transita de um modelo epistemológico muito clássico — a explicação por meio de reduções progressivas — para um modelo propriamente estrutural, onde não há redução de espécie alguma e o sentido se estabelece apenas com o movimento da análise.

É verdade que quando Lévi-Strauss formula o método abstratamente — na “abertura” do primeiro volume e no “final” do último — ou quando ele o “explica”, tende a fazê-lo em uma

linguagem que parece muito próxima àquela de 1949 ou 1958. No entanto, se nos concentrarmos nas análises de mitos propriamente ditas, não detectaremos nenhum vestígio desse procedimento. É por isso, creio, que Lévi-Strauss pôde escrever no início do trabalho a famosa frase que sustenta que as *Mitológicas* não constituem uma ciência dos mitos, mas “o mito da mitologia”. Frase que sempre me pareceu mais profunda do que se imagina, muito mais, em todo caso, do que simples profissão de modéstia. Ao afirmar que escreveu apenas o mito da mitologia, Lévi-Strauss explicita que trata-se, apenas, de buscar a inteligibilidade imanente ao conjunto de mitos isolados, sem reduzi-los e sem reduzi-la a nada exterior ou anterior aos próprios mitos.

Assim, se havia um modelo lingüístico muito forte em *As Estruturas Elementares do Parentesco*, e se na *Antropologia Estrutural* toda a linguagem utilizada é a dos modelos matemáticos (grupos de transformação, de Klein, simétricos e inversos etc.), nas *Mitológicas* a referência central passa a ser a música. Como se sabe, todo o primeiro volume da série é composto não em capítulos, mas em partes maravilhosamente denominadas “Fuga dos Cinco Sentidos”, “Sonata das Boas Maneiras”, “Astronomia Bem Temperada”, “Rondó do Caititu” e assim por diante.

Em diversas ocasiões, Lévi-Strauss repetiu que a aproximação entre mito e música não tem nada de arbitrário e que ele, de fato, pensa que a música ensina como analisar os mitos. Pois, o que querem dizer os mitos? Como na anedota do compositor que, para responder à questão do que quereria dizer sua música, a executa novamente no piano, só parece possível responder a essa questão reproduzindo os próprios mitos. Nosso único problema é o fato de não estarmos acostumados aos mitos, como estamos, por exemplo, à música. Quando nos deparamos com um mito e não o compreendemos, o problema não é do mito nem daqueles que o contam, o problema é nosso, somos nós os ignorantes, pois, como lembra Lévi-Strauss, aprendemos a ler tratados de filosofia, mas não a ler um mito. Logo, para apresentar os sentidos dos mitos, Lévi-Strauss teve que escrever o mito da mitologia, o que significa dizer que sua obra simplesmente explicitaria o que nos mitos já estava presente de forma implícita.

Se compararmos, então, o que Lévi-Strauss fazia em 1945, 1949 ou mesmo 1958 com o que fará a partir de 1964, creio que poderíamos pressentir uma passagem da idéia de “redução” para a idéia de “estruturação” propriamente dita. O que significa, parece-me, que, no primeiro caso, a noção de estrutura servia apenas como um instrumento para a redução; e que, mais tarde, é a estruturação do campo que passa a ser o objetivo fundamental da análise. Nesse movimento, podemos observar como a ênfase na formulação de que se está reduzindo o aparente e o consciente ao oculto e a um inconsciente qualquer vai perdendo força, sendo substituída progressivamente pela imagem de que o que cabe à análise antropológica é apenas tentar explicitar o que já está dado de forma implícita. Muito mais, ou muito menos, do que a pretensão algo desmesurada de desvendar

um mistério oculto no inconsciente, trata-se agora apenas de explicitar as confidências que fomos capazes de extrair dos próprios mitos.

* * *

Para terminar, eu gostaria de voltar a frisar esse traço do pensamento de Lévi-Strauss que ele jamais se cansou de ressaltar, e que é freqüentemente ignorado por quase todos os críticos. A saber, a ênfase na concepção do estruturalismo como um *método* (eu diria que é ainda menos do que isso: um procedimento ou um estilo) em oposição a uma *filosofia* ou mesmo a uma *teoria*. Basta abrir um de seus livros para poder apreciar, com toda a vivacidade, o funcionamento desse procedimento, de tal modo que, progressivamente, percebemos como se manifesta uma ordem imanente a materiais que poderíamos acreditar desprovidos de sentido, ou então cujo sentido, poder-se-ia crer, deveria ser buscado em instâncias que os transcendessem, seja “para cima”, na direção de algum tipo de significado superior, seja “para baixo”, como um simples reflexo de uma organização social ou física tida, *a priori*, como mais substantiva e determinante. Em outros termos, não se trata, como tantas vezes se repete, de encontrar o semelhante sob o diferente, mas de determinar uma lógica imanente às próprias diferenças e que as constitui enquanto tal. Por outro lado, ao colocar essas questões, Lévi-Strauss revela princípios que, mesmo não constituindo uma filosofia, permanecem subjacentes a seu pensamento, formando o que denominou, mais com modéstia do que com desprezo, suas poucas e rústicas convicções filosóficas: um monismo materialista radical que, recusando concessões a qualquer espécie de transcendência, busca não reduzir o humano ao natural, mas mostrar que eles nunca chegaram a se separar.

Análise científica, síntese teórica, reflexão filosófica... Esses termos, ainda que verdadeiros, parecem descarnados e distantes para qualificar mais de 60 anos de reflexão simultaneamente objetiva e bela, “que formam grande parte de uma existência individual e a duração de uma geração” (Lévi-Strauss 1976: 201). Palavras escritas pelo próprio Lévi-Strauss, mais de vinte anos após escutá-las, a respeito das “lições de lingüística” que seu amigo Roman Jakobson ministrara em Nova Iorque em 1942. E, assim como ele se recusou a nelas enxergar apenas uma simples ilustração de “um estado da ciência em um momento do passado”, poderíamos concluir endereçando a Lévi-Strauss as mesmas palavras com que saudou as antigas lições do amigo: “hoje como ontem, fazem reviver uma grande aventura do espírito cujos prolongamentos não pararam de se manifestar” (Lévi-Strauss 1976: 201).

Bibliografia

Esta bibliografia se resume a listar os textos que foram explicitamente citados no corpo do trabalho e alguns outros fundamentais para sua elaboração

Boon, James. 1972. *From Symbolism to Structuralism. Lévi-Strauss in a Literary Tradition*. New York: HarperCollins.

Borges, Jorge Luis. 1967. *Enquêtes suivi de Entretiens*. Paris: Gallimard.

Deleuze, Gilles. 1986. *Foucault*. Paris: Minuit.

Gaboriau, Marc. 1963 [1967]. “Anthropologie Structurale et Histoire”. *Esprit*, 11 (nouvelle série): 579-594.

Jakobson, Roman. 1976. *Six Leçons sur le Son et le Sens*. Paris: Minuit.

Lévi-Strauss, Claude. 1945. “L’Analyse Structurale en Linguistique et en Anthropologie”. In: *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon, 1958.

_____. 1949. *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. Paris: Mouton.

_____. 1950. “Introduction à l’Œuvre de Marcel Mauss”. In: Marcel Mauss. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF.

_____. 1954. “Race et Histoire”. In: *Anthropologie Structurale Deux*. Paris: Plon, 1973.

_____. 1955. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon.

_____. 1956. “La Famille”. In: *Le Regard Éloigné*. Paris: Plon, 1983.

_____. 1958. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.

_____. 1962a. “Jean-Jacques Rousseau, Fondateur des Sciences de l’Homme”. In: *Anthropologie Structurale Deux*. Paris: Plon, 1973.

_____. 1962b. *Le Totémisme Aujourd’hui*. Paris, PUF.

_____. 1962c. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon.

_____. 1964. *Mythologiques I: Le Cru et le Cuit*. Paris: Plon.

_____. 1966. *Mythologiques II: Du Miel aux Cendres*. Paris: Plon.

_____. 1968. *Mythologiques III: L’Origine des Manières de Table*. Paris: Plon.

_____. 1971. *Mythologiques IV: L’Homme Nu*. Paris: Plon.

_____. 1973. *Anthropologie Structurale Deux*. Paris: Plon.

- _____. 1976. “Les Leçons de la Linguistique”. In: *Le Regard Éloigné*. Paris: Plon, 1983.
- _____. 1978. *Myth and Meaning*. Toronto: University of Toronto Press.
- _____. 1979. “L’Ethnologue Devant la Condition Humaine”. In: *Le Regard Éloigné*. Paris: Plon, 1983.
- _____. 1988. *De Près et de Loin*. Paris: Odile Jacob.

Lowie, Robert. 1920. *Primitive Society*. New York: Boni and Liveright.

Nietzsche, Friedrich. 1878 [1968]. *Humain, Trop Humain*. Paris: Gallimard.

Poe, Edgar Allan. 1846. “A Filosofia da Composição”. In: *Ficção Completa, Poesia & Ensaios*. Rio de Janeiro: Aguilar, 1965.

Simonis, Yvan. 1968. *Claude Lévi-Strauss ou ‘la Passion de l’Inceste’*. Introduction au *Structuralisme*. Paris: Flammarion.

NOTAS

¹ Este texto é uma versão da conferência “O Pensamento Selvagem e a Ciência: Mito e História na Obra de Claude Lévi-Strauss”, apresentada ao Workshop Derrida-Major, organizado pela Fundação Planetário da Cidade do Rio de Janeiro, em 2001. A principal função dessa conferência no ciclo de que fazia parte era apresentar a um público de não especialistas os principais pontos do pensamento de Lévi-Strauss. Mantive aqui essa intenção, assim como suas conseqüências, limitação o máximo possível as referências bibliográficas e as notas explicativas. Algo do registro oral também permaneceu.

² Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro), pesquisador do CNPq e da FAPERJ. Autor de *Razão e Diferença. Afetividade, Racionalidade e Relativismo no Pensamento de Lévy-Bruhl* (1994), *Alguma Antropologia* (1999), *Como Funciona a Democracia. Uma Teoria Etnográfica da Política* (2006) e organizador, com Moacir Palmeira, de *Antropologia, Voto e Representação Política* (1996).

³ Em 1949, Lévi-Strauss sempre se refere a “troca de mulheres”; em 1956, contudo, ele deixará claro que tanto faz falar no masculino ou no feminino.