

LÉVI-STRAUSS LEITOR DE ROUSSEAU: SOBRE A POSSIBILIDADE DE UMA ANÁLISE ANTROPOLÓGICA DOS MITOS SETECENTISTAS

Luis Felipe de Salles Roselino

Universidade do Estado de Minas Gerais

Resumo: A partir de uma revisão bibliográfica do século XVIII, resgataremos elementos que estavam na raiz da concepção universalista de homem desse século, como pertencente ao *continuum* da natureza. Com recurso aos métodos da antropologia estrutural, analisaremos nosso objeto que está situado nos domínios do pensamento científico do século XVIII. O principal objetivo consistirá em identificar e recuperar a influência de alguns "mitos" acerca de seres antropomorfos, recuperando a origem de algumas representações gráficas desses seres. A partir de algumas fontes de Rousseau e seus contemporâneos, esboçaremos algumas versões desses mitos para, ao final, aplicarmos recursos a que Lévi-Strauss recorreu diante de elementos sincrônicos e anacrônicos de sua análise do mitemas.

Palavras-chave: Rousseau, Lévi-Strauss, século XVIII, cadeia dos seres, alteridade, mitos.

Abstract: A bibliographic review from the 18th century will be presented, in order to comprehend the roots of the western conception of man within the *continuum* of Nature. Our object is placed in a field of western scientific thinking and will be analyzed from structural anthropology methods. The main purpose is to rescue and identify the influence of some "myths" about anthropomorphic beings, retracing the origins of some graphic representations. It will be presented as an outline from a couple of versions Rousseau's readings by his contemporaries by and, as a conclusion, we shall review Lévi-Strauss dealt with synchronic and anachronic mythical elements and how it may apply to our object.

Keywords: Rousseau, Lévi-Strauss, 18th century, chain of being, alterity, myths.

Em um breve ensaio para fornecer um paralelo entre nossas estruturas de pensamento e de outros povos, Lévi-Strauss deu-nos a impressão de uma possível analogia: "Os Bororo chamam os civilizados de *kidoe kidoe*, 'papagaio papagaio' porque falam demais, como essas aves'. O homem branco encontra, então, seu lugar no bestiário indígena, ao lado do Engole-vento, do Preguiça, do Bugio, da Anta e de outros animais" (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 1196). Apesar do campo demasiado amplo, esse paralelo sugere um experimento provisório: analisar o modo como se promoveram alterações nos nossos mitos fundamentais acerca da humanidade, com o propósito de completarmos o retorno ao "eu", o observador. A passagem com que

concluiremos nossa análise, muito prévia, parece autorizar-nos em identificar esse propósito diante de considerações sumárias do próprio Lévi-Strauss.

Para além da discussão antropológica de Lévi-Strauss, pretende-se analisar como na fase inicial das ciências naturais modernas, ainda antes da biologia, os elementos sincrônicos e diacrônicos confundiam-se com relatos da descoberta do novo mundo. Seguiremos, em parte, algumas considerações de Foucault em *As palavras e as coisas*, e também outros trabalhos especializados na história natural da época de Rousseau.

O recorte tratado aqui tem por finalidade investigar uma camada específica da história para verificarmos, por meio de documentos e obras de naturalistas, como alguns de nossos mitos ocidentais fundaram-se a partir de uma série de figuras imaginárias, que antecedem nossa imagem presente do elo entre o homem e os animais, antes da teoria da evolução. Nesse artigo, pretende-se apenas esboçar uma análise de versões de dois relatos, que receberão tratamento como “mitos”, sobre os seres avistados pelos viajantes. O recurso de recuperar esses relatos e identificar algumas fontes vale-se da vantagem de termos hoje um acervo extraordinário de obras digitalizadas de domínio público, que antes estavam restritas a pesquisas documentais e bibliográficas *in loco*. Assim, foi possível verificar as fontes de estudos como *As Palavras e as coisas*, de comentadores do tema como Meijer, 1999, e da excelente revisão crítica do naturalista Thomas Henry Huxley (1825-1895), o “Bulldog de Darwin” acerca das representações de Hoppius que assumirá um papel importante em nossa discussão.

Se, por um lado, a chave para pensarmos elementos míticos de nosso passado já estava esboçada em textos de Lévi-Strauss junto ao tratamento do problema da alteridade, por outro lado, o alcance da interpretação se deve ao modo como foi lida por Bento Prado Jr, situando a questão da alteridade entre humanidade e animalidade em seu significado pré e pós-estruturalista. Assim, não vemos apenas o elemento imaginário sobre seres não-humanos que se nos aproximam, que tem sua familiaridade para além de qualquer parentesco real, mas buscamos encontrar semelhante “elo perdido” do próprio mito ocidental ainda vivo nas representações que fazemos dos seres, nada inédito a esse respeito, senão pela análise mítica em que nos aventuraremos, resgatando alguns mitemas que ficaram esquecidos. Ao final se verificará que, segundo Lévi-Strauss, não é privilégio nosso poder nos desfazer desses conteúdos imaginários, apenas recriamos e ressignificamos seu conteúdo nos esquecendo disso ao longo do processo.

Será apresentada, como ponto de partida, uma breve contextualização da concepção de humanidade do século XVIII e seus padrões de conhecimento; por um lado, ela permite caracterizar o afastamento necessário

para o recorte antropológico, por outro lado, ela dá ao objeto seu sentido histórico dentro da tradição da própria antropologia. Foi nesse século em questão que alargamos nosso conceito de humanidade, ao mesmo tempo que passamos a nos pensar em termos universais, como pertencentes a uma mesma natureza no sentido germinal das ciências de hoje, foi isso que possibilitou pensar uma “Ciência do homem” e a chave da leitura de Lévi-Strauss está em ver como Rousseau problematiza a alteridade pensando na distância entre os homens que o cercam e o conceito mais amplo e genérico de “homem” no singular. Desde então, pensar o homem no sentido natural passa a exigir um crivo que tanto o aproximaria como o separaria dos animais. No século de Rousseau, o segredo estava em pensá-lo dentro da cadeia dos seres.

Contextualização: o lugar do homem na cadeia dos seres

Conde de Buffon, que teria influenciado diretamente Rousseau no campo da história natural, propunha assim o problema reconhecido e formulado em suas roupagens setecentistas: “a primeira verdade dessa *série natural* e que pode parecer humilhante para o homem, é que ele deve ser ranqueado na mesma classe dos animais”, apesar da engenhosidade humana, de sua superioridade intelectual, do dom da fala, como explicara o próprio Buffon, seu pertencimento à natureza exige colocá-lo nessa categoria, isso porque podemos “descer da criatura mais perfeita para a matéria mais sem forma, do animal melhor organizado para o mineral mais bruto”, pensar a natureza nesse século era o mesmo que supor semelhante cadeia de seres que incluía “os movimentos, as gerações, até a sucessão de toda espécie” e que revelavam, para Buffon, como essas mesmas “nuances imperceptíveis são a grande obra da natureza” (Cf. BUFFON, 1774, p. 12-13). Foi esse naturalista que colocou em questão uma antiga opinião metafísica, resgatada por Leibniz, a de que a natureza não dá saltos. Sempre deve haver, na disposição do estado presente dos seres, um intermediário que integra o homem à natureza, tal como deveria haver o *Zoophytus*, intermediário entre os animais e as plantas, o contínuo estava estabelecido nas próprias condições para pensar a natureza.

Essa condição não exclui a desconfiança crítica, no verbete “Cadeia dos seres” de Voltaire para seu *Dicionário filosófico*, encontramos a seguinte confissão: “a primeira vez que li Platão e deparei com essa gradação dos seres¹

¹ Referência ao diálogo *Timeu* sobre a beleza e perfeição não poder estar no incompleto, a obra de um ser supremo deveria ser completa.

que se elevam desde o mais insignificante átomo até o ser supremo, encheu-me de admiração”, mas logo sobrevém a suspeita filosófica, “tendo-a considerada mais atentamente, esse grandioso fantasma desvaneceu-se”. Na contramão dos naturalistas de sua época, Voltaire suspeitava do aspecto arbitrário e de tal pressuposto filosófico para a história natural: “a imaginação compraz-se, a princípio, em ver a passagem imperceptível da matéria bruta à matéria organizada, das plantas aos zoófitos, dos zoófitos aos animais, destes ao homem, do homem aos duendes” (Cf. VOLTARE, 1973, p. 121).

Um contemporâneo de Voltaire, também suspeitou de semelhante lugar no imaginário dos seres, após observado o lugar reservado para “monstros” e “bestas” ou “feras” que habitam espaços geográficos remotos e cuja humanidade incerta parecia constantemente sugerida. Após levantar suspeitas bem cabidas, Rousseau passou a defendê-los de semelhante “humilhação” descrita por Buffon na passagem citada, sem, no entanto, suspeitar tão claramente das premissas epistêmicas de sua época. Seu interesse antropológico se detinha nas bases desse campo do pensável que se abriu um lugar para crianças criadas por lobos, para meninos-feras, que revelariam novas imagens e questões acerca do homem em estado natural. A fonte primária de Rousseau foi obtida, entre outras, pelo *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* de Condillac. Todos esses autores remetem tanto à inarticulação de palavras, como à maneira de andar, opondo-se à nossa disposição bípede. Assim Rousseau nos lembrava que “as crianças começam por andar aos quatro pés e necessitam de nosso exemplo e das nossas lições para aprender a sustentar-se erguidas”, e em seguida exemplificava:

O pequeno selvagem de Hanôver, que foi conduzido há mais anos à corte da Inglaterra, sofreu todas as penas do mundo para sujeitar-se a caminhar sobre os dois pés; e encontraram em 1719, dois outros selvagens nos Pireneus, que corriam pelas montanhas à maneira de quadrúpedes. (ROUSSEAU, 1782a, p. 132)

A maneira de seu século, Rousseau aproximava o homem dos primatas, “dos macacos que nos mostra que a mão pode muito bem ser empregada das duas maneiras”, a sua intenção era menos vincular o homem aos primatas do que questionar o suposto caráter natural de nossa postura ereta. Uma vez que a análise ocorre antes da teoria de Darwin, devemos evitar as ilusões retrospectivas, em busca do sentido diverso ao que hoje daríamos a comparação, qualquer sentido temporal é ilusório, a correlação estava colocada no lugar atemporal das diferenças e semelhanças, e o mais extraordinário, a cultura já estava contraposta à natureza para destacar o mistério que há no

caráter natural da humanidade, que possuía, como hoje, seu sentido dominado pela imaginação.

O exemplo reforçava como não podemos concluir tão facilmente até que ponto nosso modo de andar e os usos dos membros superiores respondem a uma condição natural e universal. Ao final, Rousseau conclui: “isso apenas prova que o homem poderia dar aos seus membros destino bem mais cômodo que os dados pela natureza” e pela negação da outra possível conclusão que seguiria o erro dos demais jusnaturalistas, “e não que a natureza há destinado o homem a andar de modo diverso de que ela nos ensina” (Cf. *Idem*, p. 133), Rousseau cita as crianças caraíbas e hotentotes que têm prolongada sua fase de caminhar apoiada nas mãos, pela forma como são menos tuteladas pelos pais. A discussão de Rousseau buscava separar os elementos adquiridos do conceito de homem natural, criou-se uma concepção de sua natureza profundamente misteriosa, suspeitando que o homem civilizado pouco poderia revelar sobre ela.

Pensada universalmente, a criança remete ao homem natural, pelo engatinhar no início de seu desenvolvimento, ocorre que para o adulto seu andar ereto pouco nos revelaria do natural no homem, ou de um propósito natural, sendo mais provavelmente produto de nossa educação; assim, se a natureza nos iguala universalmente enquanto engatinhamos, tudo que nos vêm por aprendizado, talvez deturpe seu real valor e já não responda mais a ela, nos diferencia da natureza comum que já não compartilhamos. O andar segue a mesma argumentação retórica de Rousseau contra a lógica jusnaturalista que o precede, todos adultos andam eretos, todos sempre escravizaram seus semelhantes, todos promovem guerras e assassinios, somavam ao conceito de homem seus traços adquiridos como se fossem impingidos pela natureza. Rousseau não exclui do homem natural apenas os elementos políticos, também os costumes e hábitos adquiridos.

A criança e os primatas revelariam algo do estado natural² com o qual nascemos, não um vínculo passado, um *continuum* no presente. A chave dessa justaposição está no contato de viajantes com seres semelhantes a crianças selvagens e foi essa questão que fez Rousseau julgar que os relatos de alguns viajantes sobre macacos seriam na realidade relatos sobre homens, de mesma natureza, mas de hábitos diversos. Isso se reforçava, por outro lado, pela

² O Estado de Natureza talvez não passasse de um recurso retórico para Rousseau, como ele afirma no Segundo Discurso, assim, não se trata de ver na criança o que seria propriamente esse Estado de Natureza, esse passado que é apenas imaginado. Trata-se de corrigir a antropologia que não reconhece esses problemas e projeta em seu conceito de Homem o familiar, isto é, um caráter adquirido pelo progresso e pela educação.

forma antropomórfica e pela humanização de suas proezas descritas pelos mesmos viajantes. Atentando-se ao humanismo de Rousseau, na conferência referida inicialmente, Lévi-Strauss defenderá Rousseau de seus equívocos: “preferia admitir que os grandes símios da África e da Ásia, canhestramente descritos por viajantes, fossem homens de alguma raça desconhecida a correr o risco de contestar a natureza humana a seres que a possuísem” (LÉVI-STRAUSS, 2017, p. 50).

O tema da alteridade em Rousseau já oscilava entre um tema político e a produção de um mito. Apesar da questão natureza e cultura encontrar um forte precursor na autoridade intelectual de Rousseau, nem sempre se capta o problema do familiar e do exótico pela chave rousseauiana, isto é, pelo problema de que nossa limitação diante do outro exótico nunca é anulada, nunca é tornada totalmente familiar, ela serve muito mais para nos mostrar o não familiar em nós mesmos, e esse recurso aponta para a abrangência e a limitação das bases de nossos mitos. Esse é o sentido mítico que pretendemos sugerir ao final.

Segundo Lévi-Strauss, o “outro” em Rousseau antecipa de forma surpreendente a questão etnológica, operando a oposição entre “os homens” e “o homem” e, por essa descoberta, o próprio Rousseau fará de si mesmo um desconhecido. Essa questão respondia a uma hierarquia ontológica, como Lévi-Strauss observara: “(...) é no ensinamento propriamente antropológico de Rousseau (...) que se descobre o fundamento da dúvida, que reside numa concepção do homem que põe o outro antes de si e numa concepção da humanidade que, antes dos homens, põe a vida” (LÉVI-STRAUSS, 2017, p. 46).

O que aparece em *As Palavras e as Coisas* como campo do pensável, como uma base epistemológica dos séculos XVII e XVIII, foi identificado nos termos de uma filosofia mais clássica, segundo um primado ontológico para o pensamento. Bento Prado Jr., remetia-se a esse ordenamento ontológico que prepara um lugar para o conceito de homem do seguinte modo: “o homem identifica-se primeiro pela piedade, com a totalidade da vida, para distinguir-se, em seguida, no interior desse campo, do ‘não humano’.” (PRADO JR., 2018, p. 307). Nesse caso é válida a advertência de *As palavras e as coisas*, embora a “vida” já se relacionasse com algo natural, ela não possuía ainda o sentido orgânico que tem hoje, que só começará a se consolidar a partir de Georges Cuvier. Aqui, o que ligava vida e natureza era algo distinto de seu sentido biológico.

O centro da discussão rousseauiana amparava-se em algo entre o sentido existencial (via Malebranche e Condillac) e psicológico, tal como é marcante nos últimos escritos: as *Rêveries* de Rousseau. Na leitura de Bento

Prado Jr., podemos identificar algo nos trechos finais de *Totemismo hoje* que sugere essa reviravolta na filosofia francesa, da certeza de si para a dúvida: “Rousseau transforma a consciência de si numa experiência e num conhecimento confuso”, isso que vai justamente no sentido oposto ao *Cogito* cartesiano, desloca a miragem que temos do “sujeito transcendental” no “eu” de Descartes, para o “eu” antropológico que não pode mais ser tomado como a morada da certeza, ao contrário. Embora sua reflexão represente uma ruptura para nós que cunhamos essa ideia mais recente da filosofia moderna, do “giro copernicano”, não havia esse sentido de uma ruptura com a tradição filosófica em Rousseau, ele nem sequer visava tal ruptura com o pensamento moderno: “Trata-se menos de um conflito a propósito da natureza da própria filosofia do que de uma recusa de toda representação ‘filosófica’ do homem, isto é, de toda perspectiva que o visa na sua identidade ou na sua inferioridade e que se esquece de buscá-lo no movimento em que ele se destaca do Outro” (Cf. PRADO JR., 2018, p. 304-305), tratava-se antes da crítica ao conceito que iguala o homem aos homens que nos são familiares, à pretensão de pensar o homem ignorando alteridade, para Bento Prado Jr., tratava-se do próprio método naturalista, de apreender a enxergar as diferenças em seres que passariam por indistintos sem esse método.

No prefácio de seu *Discurso* de 1754, Rousseau propusera a necessidade de conhecer o homem para desvendar a origem da desigualdade: “como pretende-se conhecer a fonte da desigualdade entre os homens, se nem começamos a nos conhecer a nós mesmos?” (ROUSSEAU, 1782a, p. 31). Posteriormente, nas *Rêveries*, o filósofo asseverara como essa mesma questão foi mostrando-se progressivamente mais difícil, “vim com a opinião já confirmada de que o *conhecer-te a ti mesmo* do Templo de Delfos não era uma máxima tão fácil de seguir tal como acreditava em minhas *Confissões*” (ROUSSEAU, 1782b, p. 412), o contraste com o conceito pré-biológico de vida leva Rousseau aos limites desse método por uma via distinta da história natural. Marca-se aqui o desdobramento da dificuldade, análoga à interpretação hegeliana de Lacan, em que a “relação narcísica ao semelhante é a experiência fundamental do desenvolvimento imaginário do ser humano”, a imagem do “eu” permeia a projeção de um outro imaginário em nós mesmos e essas são formas diferentes de descobrir isso: “Que é o eu, senão algo que o sujeito experimenta primeiramente como estranho no interior de si próprio? É em primeiro lugar num outro (...) que o sujeito se vê” (LACAN, 1987, p. 73). Rousseau jamais subestimou a dificuldade da questão, como visto, no *Discurso* de 1754, ela já era taxada como mais difícil que as questões da filosofia moral,

(...) e como o homem poderá ao cabo ver-se tal como a natureza o formou, através de todas as mudanças que a sucessão dos tempos e das coisas já produziu em sua constituição original, e desentranhar o que já estava no fundo de si mesmo a partir daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram ou modificaram no seu estado primitivo? (ROUSSEAU, 1782a, p. 31)

Nas *Réveries*, nas divagações das caminhadas solitárias, o momento de retorno do olhar estranhado para si mesmo, refletia o sentido existencial do sofrimento dessa consciência de si redobrada e isso não ocorreu porque Rousseau buscou viver entre homens de outra cultura, como farão os futuros etnógrafos, mas porque passara a amar valores avessos aos dos homens que o cercavam, sofrendo sua hostilidade. Semelhante ao menino de Hesse, embora sem nunca ter sido capturado, vemos Rousseau preferindo “voltar” para os bosques para identificar espécies de plantas a viver em seu próprio ambiente social. Como sabemos, Voltaire não ignorou o efeito cômico desse paralelo.³

Rousseau não pretendia operar o par homem natural e sociedade, tal como se popularizou, preferia opor a ideia de Homem aos homens que nos cercam, por essa via chega à questão da contradição vivida por ele, os homens são maus contudo o Homem é naturalmente bom: “Que poderá tê-lo depravado de tal modo senão as mudanças sobrevindas na sua constituição, os progressos que ele fez e os conhecimentos que ele adquiriu?”. Para Rousseau, não era tanto a sociedade, mas o próprio progresso que nos distanciaria desse reconhecimento de nossa natureza, e o que é pior, o próprio progresso de nossos conhecimentos nos faz esquecer de nós mesmos. Esse é o mesmo Rousseau que criticara o padrão das artes de sua época, sua crítica não mirava tanto a sociedade em geral, conceito tomado em sentido muitas vezes anacrônico em relação à ideia setecentista de “sociedade civil”, ela mirava mais o progresso das artes, letras e dos costumes, os “povos policiados”, o refinamento, o luxo, enfim⁴, todas essas produções que para ele “encobrem os grilhões” de nossa não-liberdade, o elo entre o homem e natureza estava perdido no próprio presente, entre eles não está a mudança na natureza do

³ “Essas palavras são tiradas de uma brochura intitulada *Do contrato social*, ou insocial, do pouco sociável Jean-Jaques Rousseau” (VOLTAIRE, 2001, p. 212) Henri Gouhier observa a recorrência dessa expressão em outros escritos e comentário de Voltaire. Em uma carta ele afirmara “achei sua Héloïse digna de pena, seu Contrato Social, muito antissocial” (GOUHIER, 1983, p. 15); Gouhier cita ainda outra carta além do trecho citado diretamente, em que recorre a esse jogo de palavras (*Idem*, p. 250 e 251).

⁴ Além do livro de Gouhier, citado na nota anterior, ver a questão do luxo em ROSELINO e TEIXEIRA, 2011.

homem, mas o progresso civilizatório. Nas palavras de Lévi-Strauss: “isto é tão verdadeiro que às vezes encontramos, de sua própria pena, o ‘Estado de natureza’ em oposição, não ao estado de sociedade, mas sim ao ‘Estado de raciocínio’.” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 543).

Segundo Lévi-Strauss, foi no capítulo VIII do *Ensaio sobre a origem das línguas* que a formulação mais exata desse problema chegou claramente aos limites solipsistas de nosso conceito de homem: “Quando se quer estudar os homens, deve-se considerar os que estão perto de si; mas para se estudar o homem, se faz necessário levar sua visão ao longe, deve-se primeiro observar as diferenças para descobrirmos as propriedades” (ROUSSEAU, 1782c, p. 384). Esse seria o ponto de partida, tanto de Rousseau, como de sua antropologia. Partindo da discussão de Foucault em *As palavras e as coisas*, Bento Prado Jr. coloca com propriedade que essa tarefa se expressa nos termos prático do “herborizar” de Rousseau, pela maneira de observação e classificação das plantas que já praticava, deve-se *saber ver* as diferenças, isto é, predispo-las em suas identidades e diferenças, tendo antecipadamente contato com o maior número possível de variedades, para firmar critérios sobre o mais próximo e o mais distante. A botânica teria ensinado esse outro caminho da dúvida, que permitiu a Rousseau expor o problema que percorreu de volta a si mesmo, tomando a certeza do *ogito* às avessas.

Nesse sentido Rousseau propunha uma “célebre viagem ao redor do mundo; para então estudar, não pedras e plantas como sempre, mas enfim os homens e suas maneiras” (ROUSSEAU, 1782a, p. 160). Isso confirma a suspeita de Bento Prado Jr. sobre o método da história natural servir para o estudo do homem, “observar as diferenças para descobrirmos as propriedades” (*Idem*, p. 384) deve estar de alguma forma presente no estudo do homem. Mas ao mesmo tempo que Rousseau inspirava-se nessas ciências e artes, diferenciava seu objeto, os “homens e suas maneiras”, dos objetos da história natural, “pedras e plantas”; ao final, “em retorno dessas excursões memoráveis, que fizessem em seguida, com zelo, a história natural, moral e política do que tivessem visto veríamos nós mesmos um mundo novo sair de baixo de sua pena”; não se tratava de um exagero de Lévi-Strauss pressupor uma finalidade etnográfica nesse pensamento, que deveria descobrir no próprio “eu” o “desconhecido”, Rousseau colocava essa empresa como condição para conhecimento não de outros mundos humanos, mas de *nosso mundo*, em suas palavras: “veríamos nós mesmos um mundo novo sair de baixo de sua pena aprenderíamos assim a conhecer o nosso” (ROUSSEAU, 1782a, p. 161-62). Para sanar a ignorância dos filósofos acerca do que é o homem, deveríamos viajar ao mundo, “sabendo ver” as variedades para conhecermos, não apenas esses outros povos, mas o que nós mesmos somos e que só se reconhece dentro dessa variedade matizada.

Foucault explicava da seguinte maneira esse procedimento que inspirou Rousseau: “porque não se podia saber e dizer senão num espaço taxinômico de visibilidade é que o conhecimento das plantas devia realmente ter primazia sobre o dos animais” (Cf. FOUCAULT, 2002, p. 189). Bento Prado Jr. remete a uma carta de Rousseau para explicar essa mesma forma de ver e pensar, “para quem *sabe* ver, a visão retoma sua profundidade, (...) quando eu vejo uma planta e digo que eu a *vejo*, não são ‘as palavras que me detêm’ e não sou enganado ‘por termos da linguagem ordinária’.” (PRADO JR., 2018, p. 308). Essa foi sua fonte de inspiração contra os relatos dos viajantes que avistavam grandes Símios como “bestas” e “feras” antropomórficas, eles não sabiam vê-las, diferente dos estudiosos que deveriam viajar com semelhante método de observação: “eu afirmo que, quando semelhantes observadores afirmassem de tal animal que ele é um homem e de um outro que é uma besta, eles se farão acreditar”, no entanto, em sua época ocorria, exatamente, o contrário, “seria muito simplista proceder dessa maneira com os viajantes grosseiros, sobre os quais poder-se-ia, eventualmente, sentir a tentação de fazer a mesma pergunta que eles se propõem a resolver acerca desses outros animais” (ROUSSEAU, 1782a, p.162). Essa ironia de Rousseau seria a versão setecentista da frase “o bárbaro é antes aquele que crê na barbárie” (LÉVI-STRAUSS, 1987, p. 22). A dúvida que temos sobre a humanidade dos selvagens só atesta a própria distância do reconhecimento da humanidade em que nos encontramos e testemunha contra a própria condição humana do observador.

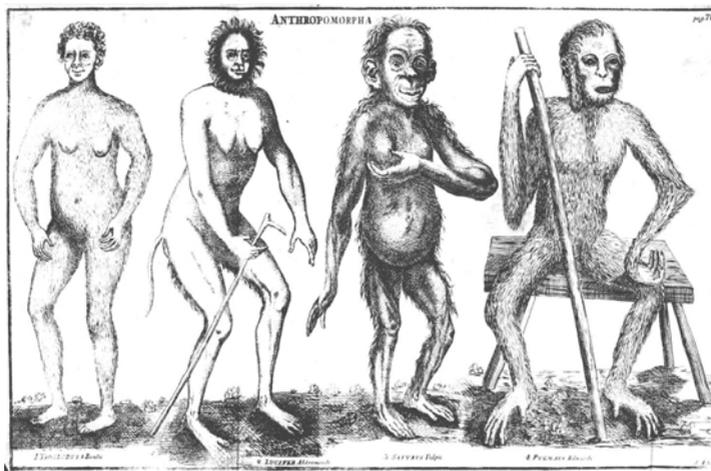
Das bases epistemológicas do século de Rousseau, serão destacados dois elementos nas conclusões de Lévi-Strauss que permitirão o tratamento de nosso objeto: (1) “Por se sentir primitivamente idêntico a todos seus semelhantes (no número dos quais, como Rousseau expressamente afirma, é necessário incluir os animais), o homem conseqüentemente adquirirá a capacidade de *se* distinguir como ele *os* distingue” o que Lévi Strauss explicava como sendo a mesma capacidade de operar as oposições que permitem ordenar o pensável natural, para situar o próprio homem, “captar a diversidade das espécies como suporte conceitual da diferenciação social”. O segundo elemento permitirá o tratamento teórico desse objeto (2) “A apreensão global dos homens e dos animais como seres sensíveis (...) comanda e precede a consciência das oposições” isso ocorre em dois níveis (2.1) “entre as propriedades lógicas concebidas como partes integrantes do campo” e (2.2) “dentro do próprio campo, entre o ‘humano’ e ‘não humano’.” Essa foi a fonte para Lévi-Strauss inovar em sua interpretação de Rousseau e explicar o acerto de Rousseau por traz do erro de sugerir que “os orangotangos e outros macacos antropoides da Ásia e da África poderiam ser homens, abusivamente confundidos com o reino animal pelos preconceitos dos viajantes.” (Cf. LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 544). Agora verificaremos até que ponto esses pressupostos

podem nos permitir uma análise dos mitos dos séculos XVIII sobre a relação homem e natureza.

Análise prévia do objeto: Seres imaginários, *Antropomorpha*

Para ilustrar o aspecto imaginário que se mescla com a descrição dos viajantes acerca dos grandes primatas e como eles foram entendidos e confundido nesse contínuo que liga homem e natureza, talvez possamos nos remeter à ilustração da *Dissertatio* de C. Emanuel Hoppius, discípulo de Lineu; ela não é única, nem representa a fonte mais disseminada, ao contrário, foi criticada em sua própria época. Nosso interesse nessa imagem consiste no distanciamento imprescindível ao olhar do presente, trata-se de uma coleção de imagens a partir de reproduções que perpassam diferentes épocas⁵.

Figura 1 *Antropomorpha*



Fonte: HOPPIUS, 1760, p. 76

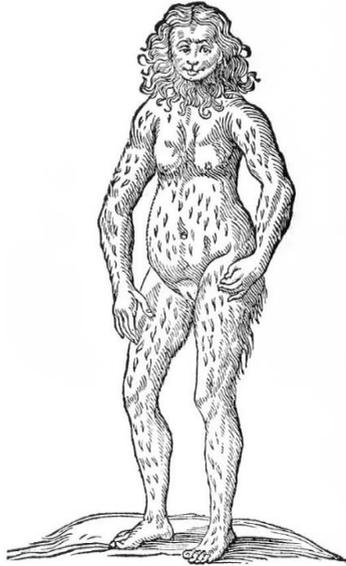
Devido ao caráter fantástico das gravuras, esse detalhe da história natural despertou inúmeras análises, algumas mais especulativas, outras com

⁵ Cabe um estudo aprofundado sobre a discussão de Huxley dessa imagem e a discussão de Tylor sobre os meninos-fera, como dois marcadores de época para os séculos XIX e XX.

levantamento documental devidamente aprofundado⁶. Quando no século seguinte muitas desconfianças já estavam mais do que confirmadas, em uma obra de 1863, *Evidence as to Man's Place in Nature*, Thomas Henry Huxley (2009) identificava criticamente a origem dos primeiros seres representados graficamente, e, nessa época, sobre os últimos, reconhecia não ter mais que suspeitas sobre sua origem. O livro *Race and Aesthetics in the Anthropology of Petrus Camper* de Miriam Meijer, nos fornece o resultado de uma pesquisa recente, que recupera várias das fontes dessas ilustrações, confirmando o trabalho crítico desse naturalista contemporâneo a Darwin. Para nomear cada uma, seguiremos a legenda que está reduzida de seu tamanho original, enumeradas e nomeadas no segundo nome segundo as fontes: 1. *Troglodyta Bontii* 2. *Lucifer Aldrovandi* 3. *Satyrys Tulpü* 4. *Pygmaeus Edvardi*.

Figura 2 *Ourang Outang*

O V R A N G O V T A N G .



Fonte: BONDT, 1931, p. 280

⁶ Grande número dessas obras foram digitalizadas e encontram-se disponíveis hoje no *Internet Archive* ([Http://archive.org](http://archive.org)).

O primeiro elemento, *Troglodyta Bontii* indica sua origem, Jakob de Bondt (Bontius), mas curiosamente a figura que esse autor relata ter observado, publicada em 1658, nos trazia uma fêmea. A posição do corpo é idêntica à de Hoppius, destoando nos cabelos, que no original eram mais longos e na genital feminina, que estava bem delineada (compare o primeiro elemento da Figura 1 com a Figura 2). O contraste denuncia tanto a naturalização dos estereótipos da feminilidade como intenção de universalização da forma masculina. Numa edição bilingue de 1931, encontramos a reprodução da passagem e da figura original, que remete às observações do antigo historiador natural: “Plínio, o gênio naturalista, diz no livro 7, cap. 2 que os sátiros existem (...) animais perigosíssimos, andam com quatro pés e eretos, em semelhança à espécie humana”. Assim, ratificava a observação de Plínio com sua própria experiência na Índia, local onde o próprio Plínio o teria identificado, fornecendo nossa primeira versão do mito (Μῶ): “E o mais admirável é que eu mesmo os vi, são de ambos os sexos (sua imagem exibe aqui, a Fêmea do Sátiro)” e continua relatando que os javaneses afirmam que são capazes de falar, mas não o fazem para não serem submetidos ao trabalho forçado. Também reproduz a informação que os locais o chamam “Ourang Outang”, que significa homem selvagem, “e afirmam ter se originado da libido de uma mulher indiana que para satisfazer seu detestável desejo se misturou com macacos e símios”. (Cf. BOND'T, 1931, p. 284-85)

Estamos nos aprofundando nessa camada do meio intelectual do século XVII em que aparecem questões em torno da habilidade da fala e do modo de andar dos homens selvagens e que se mostrará central para Condillac e Rousseau, o parentesco com a natureza, o caráter híbrido, ao qual retornaremos está dado no presente. É possível identificar as descrições de Plínio ressignificadas, no paralelo entre novo e o velho modelo da história natural. O teor mítico dessas passagens, a difusão imprecisa de versões, pode ser verificado em uma carta a David Hume de 1766, do próprio Rousseau que não remete a javaneses ou “hindus”, mas a negros, uma imprecisão ou, possivelmente, uma designação para não-europeus. Nessa carta, Rousseau estava sendo espirituoso ao brincar com sua própria experiência com o idioma inglês: “encontrei em minha ignorância uma vantagem que serve como compensação (...) mesmo que aprenda inglês não falarei senão o francês” e mais adiante na carta ele explicava seu ardil: “esse é quase o mesmo truque dos macacos que, como dizem os negros, não demonstram de modo algum que podem falar, para que não o façam trabalhar” (Cf. ROUSSEAU, 1782d, p. 298).

Passemos para a segunda figura, o *Lucifer Aldrovandii*, sua origem parece bem identificada no referido livro de Meijer, segundo ela, suas versões

remontam à 1468, apontando para a primeira versão de Bernhard von Breydenbach. Além de apresentar uma reprodução da ilustração de Breydenbach, autor que em seu escrito não trazia maiores detalhes, apresenta a versão do naturalista italiano, Ulisse Aldrovandi (Cf. MEIJER, 1999, p. 35-43) precursor dos trabalhos de Lineu e Buffon e ávido pesquisador e catalogador de figuras míticas, certamente a fonte de Hoppius devido ao nome *Lucifer Aldrovandi*. Sua origem já poderia ser tomada como suspeita, mas não deixa de parecer familiar aos que estão habituados a pensar segundo o *continuum* e a colecionar, geograficamente, o que deveria estender-se, especialmente, como cadeia dos seres. É, contudo, a figura 3, o *Satyrys Tulpii*, a mais digna de nota. A pesquisa de Meijer oferece ainda outro detalhe fundamental, que expõe elementos mais pontuais da narrativa recuperada por Rousseau.

A autora sugere que, diferente dos demais casos, essa figura não derivaria de Nicolas Tulp, talvez o nome mais conhecido hoje dentre as fontes de Hoppius. Segundo o próprio Cuvier (Cf. STILES & ORLEMAN, 1929, p.13), o original da reprodução é do ilustrador Jean Baptiste Scotin, detalhe que

também era conhecido de Huxley: “de acordo com Temminck, *Satyrys Tulpii* é uma cópia da figura de um chimpanzé publicada por Scotin em 1738, a qual nunca vi” (HUXLEY, 2009, p. 13). As pesquisas bibliográficas em sites de domínio público permitiram confirmar esses dados e apresentar as figuras originais que mais nos interessam. Para nós, o mais interessante é que algo se perdeu entre as versões de Scotin e Hoppius, a tigela na mão desse ser descrito por viajantes e com ela, um pouco da sua humanidade. A mão do *Satyrys*, o terceiro elemento da Figura 1, estava originalmente segurando uma tigela (Figura 3). Apesar do objeto ter sido removido, a postura e posição do membro superior manteve-se inalterada, além disso, os pelos do corpo do *Satyrys* original pareciam um pouco mais curtos. A gravura do *Satyrys* de Tulp é completamente diferente, está sentado em uma posição realista e era chamado de “um sátiro indiano” (*Satyrys indicus*).

Figura 3 *Chimpanzee* de Scotin



Fonte: SCOTIN, 1738, Etching© The Trustees of the British Museum

Embora a fonte original da figura não seja de Nicolas Tulp, temos aqui em questão outro tipo de fonte que se sobrepõe a produção gráfica, a do relato. Hoppius e Lineu pretendiam fazer a correspondência entre os relatos da Índia e do Congo, sugerindo tratar-se do mesmo animal que foi levado ao príncipe Frederico Henrique, que ele próprio afirma ter vindo de Angola.

Embora o uso das nomenclaturas opere um significado desorientador para nós, por outro lado, a tigela ausente revela uma chave de interpretação. O relato dos viajantes de Rousseau nos fornecerá a variante do “mito” (M β):

‘Dapper confirma que o reino do Congo está cheio desses animais que nas Índias dão o nome de Orangs-outang, que quer dizer habitantes dos bosques e que os africanos chamam de Quojas-Morros. Essa besta, ele o diz, é tão semelhante ao homem que alguns viajantes confabulam que são provenientes da mistura de uma mulher com um macaco: quimera que os próprios negros rejeitam. Um desses animais foi transportado do Congo para a Holanda e

apresentado ao príncipe de Orange, Frederico Henrique. (...) Ele anda com frequência ereto sobre os pés, e era capaz de erguer e carregar fardos bastante pesados. Quando queria beber, pegava com uma das mãos a tampa do pote e com a outra o fundo, e em seguida enxugava graciosamente os lábios. Ao dormir, repousava a cabeça em um travesseiro e depois de coberto pode muito bem se passar por um homem.⁷ (ROUSSEAU, 1782a, p. 154-55)⁷

Além do fato da fonte mais provável, a figura de Scotin, estar segurando a referida tigela, o nome “*Chimpanzee*” aparece separado com o jarro e a tigela no meio. Aliás, o fato desse nome aparecer na legenda e hoje referir-se ao que identificamos com um chimpanzé, tem algo de fortuito, pois isso ocorreu antes de ter sido assim vulgarizada, um caso curioso de emprego de um nome que só se tornará usual no século XIX, a imagem e o nome coincidem bastante com o par significado e significante do presente, pois nesse ano ocorreria uns dos primeiros registros do termo, (Cf. *Oxford Dictionary*).

A referência de Rousseau também tende a desmentir o conteúdo que antes se apresentava como possibilidade, proveniente da narrativa de Bondt (M α), a suposição de que esses seres poderiam ter se originado de relações entre mulheres e macacos não mais se sustenta. A estrutura do mito e suas versões já abriram campo para sua adaptação, dispondo a série dos elementos: homens, mulheres e animais, no contínuo imaginado entre cultura e natureza, os possíveis pares e seu significado podem ser alterados, reposicionando o *locus* de aplicação do mitema nesse *continuum*. Também a maneira de beber, o comportamento humano, não raro nesses animais quando domesticados, o modo de dormir, tudo reforçaria as duas prováveis suspeitas de Rousseau: (a) não são animais, mas homens e (b) não foram devidamente observados. Rousseau insistirá nas duas suspeitas, e adquirirá mais convicção após contrapor os relatos dos viajantes e constatar várias contradições entre eles. Aqui será exposto o caso mais particular em que Rousseau nos parece um destruidor de mitos tanto quanto seria um fundador, ou melhor, foi um fundador de mitos por ter derrubado outros que o precederam. Essa interpretação soa coerente com a ideia presente na *dialética do esclarecimento* de que o mesmo desencantamento que derrubou os mitos desempenharia, ele próprio, um novo papel mítico.

⁷ No original o trecho está entre aspas, embora não exista uma fonte, hoje sabemos que é uma citação da coleção de relatos *História Geral das Viagens*. Em outra passagem Rousseau cita o “compilador” confirmando suas fontes indiretas.

A subsunção do factual, seja sob a lendária pré-história, seja sob o formalismo matemático, o relacionamento simbólico do presente ao primórdio mítico no rito ou a partir de categorias abstratas na ciência, deixa o novo aparentando algo predeterminado, e desse modo, como algo que em verdade é antigo (...). No mundo esclarecido, a mitologia faz entrada à profanidade (ADORNO; HORKHEIMER, 2000, p. 43).

Um detalhe de nossa humanidade bem descrito pode ser também algo que nos une ou separa dos animais, Rousseau deparou-se com relatos de crianças selvagens que comiam carne crua e de bestas que se entretinham ao fogo, evocou os mitos que estão situados entre o cru e o cozido, afirmando sua forma presente contra as variações míticas que cairiam no esquecimento, tal como veremos a seguir, assim que os relatos se mostram fonte de suspeita, o conteúdo persistente sobre o homem que vence a prova é relegado ao passado imemorial.

Nas suas narrativas, esses mesmos viajantes afirmavam que “o costume dos negros que atravessam as florestas é de as iluminar com fogo durante a noite; eles notaram que pela manhã, depois de partir, que os Pongos haviam tomado seu lugar ao redor do fogo, e que não se retiravam enquanto o fogo não se extinguiu”. Nessa citação que Rousseau fez dos relatos dos viajantes, vemos novamente esses seres colocados no espaço ambíguo do pensável entre natureza e cultura: “embora possuam muita habilidade, não têm tanto senso para o atíçar pondo nele a lenha” (Cf. ROUSSEAU, 1782a, p. 153-54).

Essa narrativa parece uma verdadeira lição sobre o homem primevo, lição ainda hoje ecoada, pois semelhante mito se adapta assumindo sua versão evolutiva perfeitamente análoga, alterando-se a distância apenas das categorias espaciais para temporais, temos ainda hoje a variação do mito, o homem neandertal diante de um galho atingido por um raio, lutando para manter a chama sem saber reproduzi-la, idêntica ao homem do passado descrito por Rousseau, antes da arqueologia. A novidade setecentista, inaugurada antes de Darwin, é que Rousseau já deslocava esse evento para o tempo mítico: “antes que os homens pudessem possuir outro fogo além do fogo do céu!” e prosseguia a narrativa que ainda nos soa familiar, “quantas vezes não o deixaram se extinguir antes de haver adquirido a arte de o reproduzir? e quantas vezes cada um desses segredos não haveria de morrer junto com seu descobridor?” (ROUSSEAU, 1782a, p. 61-62). Não é assim que se ensina até hoje às crianças? antes pelo *La Guerre du feu* (Jean-Jacques Annaud, 1981) e hoje por documentários como *Before We Ruled the Earth* (Pierre de Lespinois, 2003)? Esses elementos míticos são pré-darwinianos, ao ponto de produzirem

ilusões retrospectivas⁸, pela forma surpreendentemente familiar como já estavam em Rousseau “O trovão, um vulcão, ou qualquer feliz acaso, lhes fez conhecer o fogo, novo recurso contra o rigor do inverno: eles aprenderam a conservar esse elemento, depois a reproduzi-lo, e enfim a preparar as carnes, que antes devoravam cruas.” (ROUSSEAU, 1782a, p. 89-90).

As crianças selvagens, meninos-lobo, as narrativas dos viajantes que povoavam o imaginário setecentista confluem do presente ou dos períodos datáveis e catalogáveis para o tempo mítico profano.

O mais interessante é que sua versão anterior à teoria da evolução não se prendia necessariamente ao tempo mítico, seu sentido podia ser operado tanto na sincronia como na diacronia, uma vez que havia um lugar pensável específico no presente para esse ser intermediário ao homem e ao animal segundo a noção de “cadeia dos seres” do sistema natural de então. Essa posição do mito soaria hoje anacrônica, e é difícil saber se o próprio Rousseau já não suspeitava disso, pois ele acabara de formular algo no passado imemorable com os mesmos elementos do presente narrado pelos viajantes. O contraste das narrativas dos viajantes com sua própria narrativa torna-se, então, mais um motivo que reforçaria sua defesa da humanidade dos seres descritos pelos viajantes.

Gostaria de poder adivinhar como Battel, ou Purchass, seu compilador, pôde saber que a retirada dos Pongos era mais um efeito de sua estupidez que de sua vontade. Para um clima como o de Loango, o fogo não é coisa muito necessária aos animais e se os Negros o acendem é menos contra o frio e bem mais para amedrontar as bestas ferozes, parece-me pois, perfeitamente simples conceber que, depois de se entreterem um pouco com as chamas ou tendo se esquentado, os Pongos se aborrecem (...) Enfim, parece muito estranho que os Pongos, cuja habilidade e força se enaltecem, esses Pongos que sabem enterrar os mortos⁹ e fazem tetos com folhagens, não saibam pôr lenha no fogo. (ROUSSEAU, 1782a, p. 156-57).

Rousseau expunha as contradições dos viajantes do seguinte modo: “O pequeno número de linhas que contêm essas descrições nos pode fazer julgar como esses animais foram mal observados e com que preconceitos

⁸ Existem curiosos esforços em discutir se Rousseau antecipa Darwin, o paralelo parece mais crível quanto menos o especialista é familiarizado com a história natural dessa época.

⁹ Esse dado encontrava-se na *Enciclopédia* de Diderot (1765, p. 25) que toma como base Battel e Purchass.

foram vistos” e cita um exemplo que manifesta a fragilidade de suas fontes, “Battel diz que os Pongos matam os negros que atravessam as florestas; enquanto um outro, Purchass, acrescenta que eles não os fazem mal, mesmo quando são surpreendidos” (*Idem*, p. 156)

Na época de Rousseau tínhamos a sorte de uma outra testemunha trazer-nos a discórdia em relação aos relatos, levantando as suspeitas sobre ambos. Diferentemente, quando surgem divergências análogas a essa, como, por exemplo, entre a versão M8 dos Kayapós e M14 dos Ofaiés, que se opõem pela hostilidade ou proximidade em relação ao homem, no caso de Rousseau, como as divergências se davam fora da dimensão do tempo mítico, podiam ser contestadas. O mesmo se verifica com relação ao fogo, elemento chave entre a natureza e a cultura, Rousseau atesta seu significado nos primórdios, no tempo imemorable, e, ao mesmo tempo, vê com suspeita possíveis variações do mito na forma presente, só a primeira formulação está à salvo de refutação.

Considerações finais

Como sabemos, a fonte mais direta desses conceitos que Lévi-Strauss aplicava à sua análise dos mitos foi buscada em Saussure¹⁰, o estudo da linguística deveria remontar, numa só ciência, dois planos, um estático e outro dinâmico, essa ciência não estaria dividida de forma estanque, mas observaria do plano sincrônico as mudanças advindas. Semelhantemente, Lévi-Strauss pretendia pensar a diacronia através dos elementos estruturais sincrônicos, não por ser o modo correto, mas porque seria impossível fazer, com rigor científico, de outro modo, as estruturas são históricas, mas não se pode pensar, senão por meio de traduções dessas disposições vistas da sua forma presente.

A problemática da linguagem permaneceria a mesma para os mitos, as variantes e os mitemas, embora tomados por determinada forma relativamente constante, sempre retraçam algum desenvolvimento e sofrem modificações. Apesar dessas limitações, para Lévi-Strauss, os mitos possuíam uma grande vantagem, eles tendem a situar universalmente as próprias estruturas de pensamento de que dispõem. Descobre-se que pensar os mitos para entender as dimensões temporais de outros povos é bastante útil, mas no nosso caso, como em muitos outros, pensar os mitos e colocá-los numa dimensão temporal determinada tende a destruí-los ou desacreditá-los. O lugar que os

¹⁰ “(...) é sincrônico tudo aquilo que relacionamos com o aspecto estático de nossa ciência [a linguística] e por outro lado, “diacrônico tudo que diz respeito às evoluções” (Cf. SAUSSURE, 2018, p.123).

mantêm vivos (*i. e.* ainda operando e situando o pensamento) está preso ao passado sem datas, para além da virtualidade do presente, ou em nós mesmos de forma não refletida.

Para compreender bem esse problema descrito por Lévi-Strauss, cabe observá-lo sob dois lados, (a) “a *forma* mítica prima sobre o *conteúdo* do que é contado. Pelo menos é isso que a análise de um texto indígena nos parece ensinar. Mas, em um outro sentido, nós sabemos bem que todo mito é uma *recherche du temps perdu*”, e fazendo referência ao conjunto de obras de Proust, acrescentava Lévi-Strauss: “na civilização mecânica, não há mais lugar para o tempo mítico, senão no próprio homem” (Cf. LÉVI-STRAUSS, 1962, p. 225-26), isto é, os mitos se dão agora de modo particular e inconsciente nos sujeitos, logo, a questão está muito além de pressupor um passado puro, não se trata de um caráter geral para o tempo mítico, seu sentido mais significativo mostra-se mais pela busca daquilo que, sem sabermos, projetamos e consideramos *inconscientemente* irrecuperável.

Outro lado desse problema (b) foi discutido no tópico XIV “como morrem os mitos”, permitindo novamente a ponte com nosso objeto. Primeiramente, Lévi-Strauss começará nos explicando esse tópico, ou melhor, nos convencendo da necessidade de nos atermos à análise segundo elementos sincrônicos, afirmando que “trata-se aqui da morte dos mitos, não no tempo, mas no espaço” (LÉVI-STRAUSS, 2017b, p. 270). Ao final, após analisar os mitos de fora de nossos referenciais ocidentais, Lévi-Strauss conclui algo familiar sobre como sua morte se dá no espaço e não no tempo: “um mito que se transforma ao passar de uma tribo para outra acaba por se extenuar, sem por isso desaparecer” e nos sugere um momento de retorno da alteridade ao eu (observador): aquilo que nos iguala, salvo as diferenças desses processos.

Tal como nas variantes que analisamos ($M\alpha$ e $M\beta$) em nenhum dos casos os mitos “morrem” no sentido de desaparecerem por completo, sem deixar vestígios, eles mudam ao ponto de perder sua força. A estranheza que as figuras analisadas provocam ao observador do presente atesta sua “morte parcial”. Por outro lado, continua Lévi-Strauss, pode ocorrer que um mito mude tomando uma forma histórica para um determinado uso político, como era o caso no meio intelectual de Rousseau. Sobre essa finalidade “que não há como não chamar de política”, temos ainda duas possíveis formas disso ocorrer: “retrospectiva, para fundamentar uma ordem tradicional num passado remoto ou, prospectiva, para fazer desse passado o germe de um porvir que começa a tomar forma” (LÉVI-STRAUSS, 2017b, p. 282), nesse segundo caso encontra-se a especificidade, o poder real e eficácia simbólica dos discursos de Rousseau.

Das formas de situar a humanidade numa topologia que herdamos desse século, identificam-se vestígios das formas míticas analisadas, não somente por uma concepção “sem saltos” da natureza que acompanhara o desenvolvimento da teoria da evolução. Parte também dessa teoria biológica as novas ameaças ao que resta das formas míticas que ainda situam o homem numa cadeia de seres. Esses vestígios mantêm-se apesar do progresso e alteram-se dentro de um mesmo plano do pensável, suprimindo sob novas formas imaginárias as rupturas dessa cadeia de espécies; aquilo que passa a ser datado destitui em parte o mito de sua força. Mas há também os vestígios que surgem no plano político a partir de seu segundo uso, o “prospectivo”: trata-se aqui das formas ideológicas da noção de humanidade que irromperam com a Revolução Francesa e que mantêm elementos situados em torno do conceito de Homem, construção imaginária contradita ainda constantemente pelos progressos e pelos costumes dos homens.

Referências

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente, Frankfurt: Fischer Verlag, 2000.
- BOND'T, J. de. “On Quadrupeds, Birds and Fishes”. In: *Opuscula selecta neerlandicorum de arte medica*, n. X, Ano 1931, p. 211-287.
- BUFFON, C. de. (Georges-Louis Leclerc). *Histoire Naturelle, generelé et particuliere. Tome Premier*. Paris: De l’Imprimerie Royale, 1774.
- FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GOUHIER, H. *Rousseau et Voltaire*. Portraits Dans Deux Miroirs. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1983.
- HOPPIUS, C. *Dissertatio academica in qua Antropomorpha*. Orientador: Carlos Lineu. 16 f. Dissertação (Medicina). Uppsala: Universidade de Uppsala, 1760.
- HUXLEY. *Evidence as to Man’s Place in Nature*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- LACAN, Jacques. *O mito individual do neurótico*. Lisboa: Ed. Assirio e Alvin, 1987.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Ubu Ed., 2017.
- _____. *Antropologie structurale*. Paris: Plon, 1962.
- _____. *Œuvres*. Paris: Biblioteca Pléiade, Gallimard, 2008.
- _____. *Race et histoire*. Paris: Denoël, 1987.
- LINEU, C. *Système de la Nature*. 13 ed. Bruxelas: Imp. Lemaire, 1793.
- MEIJER, M. *Race and Aesthetics in the anthropology of Petrus Camper (1722-1789)*. Amsterdam: Ed. Rodopi, 1999.

- PRADO Jr., B. *A Retórica de Rousseau*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- ROSELINO, L. F. S. & TEIXEIRA, R. H. “Arte, sociedade e luxo: Sobre o gosto e o refinamento nas cartas filosóficas de Voltaire”. In: *Argumentos: Revista de Filosofia*, Ano 3, n. 5, 2011, p. 51-62.
- ROUSSEAU, J.-J. *Collection complète des Œuvres*. Tome I. Genebra: S. E., 1782a.
_____. *Collection complète des Œuvres*. Tome VIII. Genebra: S. E., 1782b.
_____. *Collection complète des Œuvres*. Tome X. Genebra: S. E., 1782c.
_____. *Collection complète des Œuvres*. Tome XIV. Genebra: S. E., 1782d.
- SAUSSURE, F. de. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Editora Cultrix, 2018.
- STILES, C. W. & ORLEMAN, M. *The Nomenclature for Man, the Chimpanzee, the Orang-utan, and the Barbary Ape*. Washington: Government Printing Office, 1927.
- VOLTAIRE, F.-M. A. *Dicionário Filosófico*. In: *Coleção os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 91-301.
_____. *Escritos Políticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Email: luis.roselino@uemg.br

Recebido: 11/2022
Aprovado: 12/2023