

# APONTAMENTOS E PERSPECTIVAS TEÓRICAS SOBRE O PENSAMENTO DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Marcelo Tadvald<sup>1</sup>

**Resumo.** Marco do pensamento científico ocidental, o trabalho do antropólogo Claude Lévi-Strauss ainda hoje serve de base para muitos paradigmas do campo dos estudos sociais. Este artigo apresenta brevemente parte de suas idéias, tentando articulá-las de maneira a tornar mais lúcido seu próprio entendimento. Em um segundo momento, comparo sua apropriação do conceito de história à maneira desenvolvida por outro pensador, Marshall Sahlins, com o intuito de mostrar as próprias implicações históricas presentes no desenvolvimento de um pensamento científico. O que se apreende de tal exercício é a profundidade e a atualidade do trabalho de Claude Lévi-Strauss.

**Palavras-chave:** Ciências Sociais; Antropologia; Claude Lévi-Strauss.

## Notes and perspective theories on Claude Lévi-Strauss thinking

**Abstract.** As a mark of the western scientific thought, anthropologist Claude Lévi-Strauss' work still today acts a base for many paradigms in the social studies' field. This article presents, briefly, part of his ideas, articulating then in a way to elucidate its understanding. In a second moment, it compares his appropriation of the concept of history developed by other thinker, Marshall Sahlins, intending to show the historical implications that are present in the development of a scientific thought. What we learn from this exercise is the depth and topicality of Claude Lévi-Strauss' work.

**Keywords:** Social Sciences; Anthropology; Claude Lévi-Strauss.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Antropologia Social pela Universidade de Brasília.

## 1 Nota introdutória

A proposta deste texto consiste em introduzir alguns temas de uma das maiores expressões do pensamento antropológico de todos os tempos, Claude Lévi-Strauss. Largamente difundido, comentado, criticado e aplaudido, a obra do célebre antropólogo constitui em uma das bases dessa disciplina, assim como do pensamento científico-humanista ocidental, marcante ao longo de todo o século XX. Neste trabalho, de pouca ambição como notará o leitor, apresentarei, de maneira sucinta, alguns temas que se tornaram preocupações do autor ao longo de sua carreira e que, sem nenhum acaso, tornar-se-iam também (se já não o fossem) preocupações da Antropologia e das Ciências Sociais como um todo, como natureza e cultura, problema do incesto e sua relação com os sistemas de parentesco, regras, troca e reciprocidade, a noção de estrutura e a inspiração da lingüística, a cultura como linguagem e sistema simbólico, classificações primitivas e totemismo, mitos e pensamento selvagem e ainda bricolagem e arte. Em um segundo momento, discuto aqui o conceito de história para o autor, através de uma análise que contrapõe esta perspectiva conceitual com a de Marshall Sahlins, procurando estabelecer uma relação que leve em conta os contextos intelectuais, históricos e sociais contingentes à elaboração de perspectivas que se apresentam, de maneira geral, diacrônicas entre si. Ademais, espero que o exercício de realizar uma análise filológica em tais parâmetros, algo freqüentemente deixado de lado pelos cientistas sociais, sirva de inspiração para que outros estudos desta natureza sejam realizados, algo que certamente só irá enriquecer o nosso conhecimento.

## 2 Algumas teorias, alguns conceitos

Começando pela apreciação acerca da *natureza e da cultura*, segundo Lévi-Strauss, não há justificativa histórica que distinga estes dois elementos. O autor, baseado no caráter sincrônico dos fenômenos sociológicos, irá propor uma análise ideal da norma e da universalidade, em que a norma se apresenta como a marca da cultura enquanto que a universalidade se apresenta como uma característica da natureza. Tanto a norma quanto a natureza estão presentes na vida social, pois o homem se comporta a partir de ordenações que lhe são naturais (e, portanto, espontâneas) e a partir de normas subjacentes à cultura da qual faz parte. A distinção entre a natureza e a cultura, para o autor, se justifica enquanto um instrumento de método que pode ser utilizado eficazmente pela pesquisa antropológica. Assim, o comportamento

humano apresentará aspectos sempre constantes que não fazem parte do domínio dos costumes e, portanto, da cultura. Este é o caráter universal e *natural* do ser humano. Existe, para Lévi-Strauss, uma distinção binária entre os pares natureza/cultura, que se realizam na vida social do ser humano. Cabe ao antropólogo apreender e articular estes pares dentro do exercício lógico de compreensão dos fenômenos, uma vez que delimitar onde começa um e acaba o outro já se provou ser uma tarefa dispendiosa e muitas vezes inútil.

Um belo exemplo desta discussão é o caso do *incesto*. Em primeiro lugar, o autor procurou mostrar que os estudos realizados até então sobre o tema se mostraram insuficientes, quando não incorretos, por na maioria das vezes tentaram dar conta, através de uma abordagem histórica, de um fenômeno que é universal, pois, para ele, não há uma sociedade humana sequer que não realize uma espécie de regulamentação das relações entre os sexos. A proibição do incesto se torna exemplar, portanto, na medida em que tal fenômeno apresenta características tanto oriundas da natureza quanto da cultura, uma vez que se constitui enquanto regra social (cultura), mas uma regra que é, ao mesmo tempo, universal (natureza). Regra tanto os instintos naturais quanto as instituições sociais e as leis. A proibição do incesto, desta forma, trata-se de uma regra social por sua natureza e por sua universalização. Não tem origem meramente cultural ou natural, mas antes, se constitui num movimento em que a passagem da natureza para a cultura se realiza. Para Lévi-Strauss (1976), “a proibição do incesto está ao mesmo tempo no limiar da cultura, na cultura, e em certo sentido [...] é a própria cultura”. A proibição aparece, nesse sentido, como um vínculo que une tanto a existência biológica e natural do homem quanto sua existência social, em que a natureza pode ultrapassar a si mesma. A *essência* da proibição do incesto, portanto, está presente no *fato da regra*, advindo da cultura. Se a proibição do incesto pode ser tomada como passagem da natureza para a cultura, tal regra se caracteriza como substância geral e permanente da cultura.

No que se refere ao problema do incesto e sua relação com os *sistemas de parentesco*, o autor percebe que tais normas ocasionam certos arranjos específicos de parentesco percebidos através da análise de certas relações matrimoniais. No momento em que existe uma norma que proíbe o acesso a certas mulheres para um determinado homem ou para determinado grupo, isto significa que outras mulheres lhes serão acessíveis. Isto implica presumir a existência implícita de trocas matrimônias entre grupos e, portanto, por tratar-se de um sistema de

trocas, acaba ocasionando um sistema fundamental de dádiva. Como bem referiu Marcel Mauss (2003), não por acaso uma das principais influências de Lévi-Strauss, troca-se tudo, desde os mais diferentes bens, como serviços, alimentos e mulheres inclusive. Estas últimas, para Lévi-Strauss, são trocadas a partir de uma ordenação social advinda da própria proibição do incesto, o que gera, conforme mencionado, certos sistemas de parentesco e alianças.

A proibição do incesto, assim concebida, pode ser tomada perfeitamente como um princípio organizador da vida social. As regras de casamento, por exemplo, nada mais são do que uma espécie de proibição ou legitimação de certo tipo de sistema de parentesco. A regra, ao mesmo tempo em que proíbe, ordena:

A partir do momento em que proíbo a mim mesmo o uso de uma mulher, que com isso passa a ser disponível para um outro homem, há, em algum lugar, um homem que renuncia a uma mulher que, por esse fato, torna-se disponível para mim. O conteúdo da proibição não se esgota no fato da proibição. Esta só é instaurada para garantir e fundar, direta ou indiretamente, imediata ou mediatamente, uma troca (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 91).

Ao articular a proibição do incesto com os sistemas de parentesco que dela são resultados, Lévi-Strauss se atém ao caráter da aliança, pois para ele esta é imperiosamente exigida pela natureza. A regra da proibição do incesto, desta forma, se verifica na passagem daquilo que seria natural a partir da consangüinidade para aquilo que é cultural, a partir dos sistemas de aliança. E a proibição do incesto, tida como uma – senão a principal – intervenção que introduz uma ordem que, acima de tudo, assegura a existência do grupo, se realiza a partir da distribuição desses bens. Nas sociedades analisadas pelo autor, o matrimônio acabava se tornando essencial no que diz respeito à manutenção econômica do grupo, uma vez que a divisão do trabalho entre os sexos possibilitava a supressão de diversas necessidades sociais. Não por acaso, as relações e as trocas matrimoniais e econômicas formavam para tais povos, na visão do autor, parte integrante de um sistema maior de troca e de reciprocidade. A regra, portanto, não se trata apenas de uma ordenação das relações entre os sexos, mas antes de um princípio de ordenação que implica em uma circulação de bens econômicos entre os grupos.

A partir das concepções de Mauss em seu *Ensaio sobre a dádiva*, Lévi-Strauss (2003) também toma a dádiva (dar-receber-retribuir) como um fato social total, ou seja, que se realiza nas diferentes esferas da existência humana, em suas instituições sociais, religiosas, econômicas, morais, etc. Para Lévi-Strauss, este se trata de um modelo cultural universal. Nesse sentido, no caso das sociedades estudadas por Lévi-Strauss, dado o caráter de bem fundamental que possui a mulher, esta se caracteriza como um dos principais bens presentes no sistema de prestações recíprocas entre os grupos, em que o matrimônio, portanto, assumiria um caráter total de prestações, não apenas no que diz respeito ao âmbito sexual, mas também nos âmbitos econômico e social. A proibição do incesto possui uma íntima relação com a questão da reciprocidade, pois transforma a mulher em um precioso bem de troca, na medida em que só renunciaríamos a uma mulher no momento em que tivéssemos certeza que outro também o fizesse em nosso benefício. A proibição do incesto nada mais é senão uma regra que ordena relações de aliança que são, por sua parte, asseguradas através de um dos princípios fundamentais da cultura: a troca. A norma, portanto, funda, ordena e garante uma relação de troca.

Para Lévi-Strauss, a troca pode ser entendida como uma tentativa de superar a relação entre o eu e o outro. Desta forma, a troca pode também ser considerada como uma estrutura universal do inconsciente humano. Assim, adentramos em outra discussão que visa relacionar a noção de estrutura para o autor e sua relação com certos fundamentos da lingüística.

Para a corrente estruturalista clássica fundada por Lévi-Strauss, *estrutura* se trata de um esforço intelectual de compreensão de dado fenômeno humano. Trata-se, portanto, de uma hipótese e, como tal, pode ser elaborada de maneira diferente de acordo com o sistema social a ser analisado. Para assumirmos sua existência, é preciso realizar um esforço lógico-racional e gnosiológico, ou seja, adotando uma postura que reconheça os limites da faculdade humana de conhecimento e os critérios que condicionam a realidade deste conhecimento.

Desta forma, o estruturalismo *sine qua non* estará em busca de regras gerais para todas as culturas, a partir de uma análise lógica e não empírica. Assim, a estrutura é tida como formal e não histórica, pois trata de fenômenos universais e não está submetida às coordenadas de tempo e de espaço, e pode ser compreendida a partir de uma concepção *monista*, ou seja, da idéia de que, uma vez sendo o ser humano o mesmo e possuindo, portanto, uma mesma estrutura psíquica, não seria de se admirar que se verificariam os mesmos fenômenos em

diferentes lugares do mundo. A estrutura, para Lévi-Strauss, além de ser estática, imutável e universal, se trata de um modelo, de uma maneira pela qual todos operam, independentemente da realidade cultural de cada um.

O objetivo de Lévi-Strauss foi sempre o da consolidação de uma ciência social com o mesmo grau de objetividade e rigor presente nas ciências exatas. Para isso, seu programa estruturalista se fundamentava sob uma concepção metodológica interdisciplinar, sendo que a lingüística se transformou em uma das principais disciplinas que inspiraram o estruturalismo lévi-straussiano. Sob a influência do lingüista Roman Jakobson, de quem se torna colega nos EUA nos anos 1940, e da obra de Ferdinand de Saussure, Lévi-Strauss concebe a idéia de que tanto na etnologia quanto na lingüística, não é a comparação que fundamenta a generalização, mas sim o contrário, uma vez que a atividade inconsciente do espírito é a de impor formas a um conteúdo (formas estas iguais para todos os espíritos). Por isso, o objetivo principal de um exercício interpretativo é o de atingir a *estrutura inconsciente*, objetivo que só pode ser realizado através de um encontro entre o método etnológico e o método lingüístico. Não por acaso, para o autor a lingüística é, dentre as ciências sociais, a que alcançou maiores progressos, isto porque esta ciência se preocupa em atingir uma estrutura inconsciente (a da linguagem) e, para isso, toma como base de sua análise a relação entre os termos, além de introduzir a noção de sistema e de buscar descobrir *leis gerais* através de um processo cognitivo de indução.

A aplicação destas perspectivas na teoria estruturalista lévi-straussiana é notória. Assim como a fonologia, o estruturalismo dará preferência para o estudo das invariantes em vez de procurar analisar a multiplicidade de variáveis existentes, ao mesmo tempo em que relegará o sujeito enquanto ser consciente em benefício da estrutura inconsciente. Se a fonologia tem como objeto a transposição dos fenômenos lingüísticos conscientes, ao estabelecer relações internas entre os termos, introduzindo a noção de sistema com o propósito de atingir leis gerais relativas a esses sistemas, da mesma maneira o estruturalismo estará em busca de uma estrutura inconsciente, da apreensão de certos sistemas desta estrutura e da elaboração de leis gerais para a etnologia. Para o autor:

O lingüista fornece ao sociólogo etimologias que permitem estabelecer, entre alguns termos de parentesco, vínculos que não eram imediatamente perceptíveis. Inversamente o sociólogo pode fazer conhecer

ao lingüista costumes, regras positivas e proibições que fazem compreender a persistência de certos traços de linguagem, ou a instabilidade de termos ou de grupos de termos (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 46).

Por sua parte, as relações sociais se constituem na matéria-prima empregada para a construção dos modelos que permitem nos aproximarmos da estrutura. Sendo assim, de forma alguma a estrutura pode ser deduzível das relações sociais empíricas sem que antes se construa um modelo simples e adequado, que dê conta de explicar toda a sorte de relações sociais observáveis. O estruturalista tem por tarefa identificar e isolar os níveis de realidade que tem um valor estratégico do ponto de vista em que ele se coloca, que assim possam ser representados sob a forma de modelos, qualquer que seja a natureza desses últimos. O melhor modelo, portanto, será sempre aquele que responder à dupla condição de não utilizar outros fatos além dos considerados e pertinentes e explicar a todos eles. Podem tais modelos ser conscientes ou inconscientes (aliás, distinção primeiramente apontada por Franz Boas). Atingir a estrutura passa pela elaboração de certos modelos apreendidos a partir dos diferentes níveis de realidade observáveis. Um bom exemplo disso é o da estrutura para compreensão do parentesco que, a partir dos modelos, denotam a existência de uma estrutura universal ligada à necessidade de troca, conforme apontei.

Quanto mais nítida a estrutura aparece, mais difícil será apreender a estrutura profunda, devido aos modelos conscientes e deformados que se interpõem como obstáculos entre o observador e seu objeto. Assim, as normas culturais não são, automaticamente, estruturas. São, antes, documentos para ajudar a descobri-las. As observações conscientes, por seu turno, encontram-se normalmente distanciadas das realidades inconscientes, estas sutilmente mais próximas da estrutura em si. E, se tal estrutura não é histórica, Lévi-Strauss chama a atenção para o fato de que as considerações históricas e geográficas têm significativo valor para os estudos estruturais, uma vez que o método histórico não é de modo algum incompatível com uma atitude estrutural. O que é incompatível é tratar a estrutura social ela própria como um sistema, como fazia Radcliffe-Brow, por exemplo, pois para a etnologia, diz Lévi-Strauss, a sociedade envolve um conjunto de estruturas que correspondem a diversos tipos de ordens. Temos como exemplo os próprios sistemas de parentesco. Tais sistemas sociais ordenam as sociedades a que se remetem, tornando possível (baseando-se em ordens que são função, elas mesmas, de uma realidade

objetiva, e que se podem abortar do exterior, independentemente da representação que os homens dela fazem) identificar modelos gerais, conseqüentemente, identificando estruturas sumariamente similares entre sociedades distantes geográfica e historicamente.

Os sistemas binários também são importantes dentro desta teoria, pois nos permitem pensar formalmente na estrutura. Os sistemas, portanto, se tornam imprescindíveis enquanto produção mais ou menos estável dos fenômenos humanos em cada sociedade. A partir de tais sistemas, será possível, para Lévi-Strauss, construir modelos gerais do funcionamento da sociedade, ainda que o autor reconheça que algumas dimensões sociais são mais ou menos passíveis de aplicação do estudo estrutural. Em resumo, Lévi-Strauss, sem a incursão da história, propõe uma noção de estrutura que não se confunda com a realidade empírica estudada, mas que deva se basear nela. Para o autor, a estrutura não passaria de um modelo de análise ou de uma matriz construída a partir da observação social que vise entender os fenômenos humanos.

Na análise estruturalista, a cultura aparece para a etnologia como a linguagem aparece para a lingüística saussuriana, ou seja, como pertencente a uma ordenação maior da qual, além de fazer parte, se submete. Tal ordenação pode ser entendida como a estrutura. Desta maneira, os sistemas simbólicos se caracterizam como produto deste fenômeno estrutural e somente se tornam coerentes quando vistos em conjunto e dentro da função que desempenham dentro de um determinado contexto cultural. Se o conjunto de costumes de um povo é marcado sempre por um estilo, a saber, a formação de sistemas (como referido em *Tristes Trópicos* [LÉVI-STRAUSS, 1999]), os sistemas simbólicos de um povo se limitam a se constituir enquanto o arranjo de elementos de um repertório dessa cultura possíveis de serem reconstruídos pelas pessoas. Cultura e linguagem como *sintaxe* e estrutura e língua como *gramática*. Neste patamar, os sistemas simbólicos se constituem como parte realizável e traduzível da cultura que, por sua vez, torna manifesta a estrutura.

O *sistema totêmico* representa bem esta teorização. Para o autor, este sistema advém de uma lógica de classificação do pensamento selvagem profundamente coerente e de acordo com sua estrutura cultural. As bases das classificações primitivas não estão dadas em certos preceitos tidos como científicos por nossa cultura ocidental, como os da biologia, por exemplo, mas sim de acordo com um referencial simbólico que leva em conta a relação daquilo que é classificado com o homem e seu meio. Lévi-Strauss chega mesmo a afirmar que:



As classificações indígenas não são apenas metódicas e baseadas num saber teórico solidamente constituído. Acontece também serem comparáveis, sob um ponto de vista formal, àquelas que a zoologia e a botânica continuam a usar (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 65).

Baseados em uma visão cosmológica que aprecia todas as coisas do universo, a taxionomia do pensamento primitivo se relaciona com seus mitos e com sua vida diária. Não por acaso, Lévi-Strauss irá afirmar que, ao estudarmos o totemismo destes povos, não nos basta apenas identificar cada ser, cada planta, cada animal, pedra, fenômeno natural, corpo celeste, etc, mas sim conhecer o papel que cada cultura lhes atribui dentro de um sistema de significações. Para realizar tal tarefa, é preciso se ter em conta que não há um *princípio de uma classificação postulada*, e que somente a pesquisa etnográfica pode apreendê-lo *a posteriori*. O mesmo animal, por exemplo, pode ser classificado de forma completamente diferente de acordo com a cultura local que o classifica, sem que para isso possa ser encontrado qualquer traço de incoerência entre ambas as classificações. Tais lógicas classificatórias operam, simultaneamente, a partir de alguns eixos, como a contigüidade e a semelhança entre os seres/objetos/fenômenos. As lógicas são notoriamente tão diversas que somente uma pesquisa etnográfica exaustiva seria capaz de captar o número de informações suficientes e necessárias para uma razoável compreensão de cada uma delas, além do fato de que cada detalhe pode ser interpretado de diversas maneiras. Durante todo o livro “Pensamento selvagem” já haverá um esforço de desconstrução das noções depreciativas e reducionistas do pensamento selvagem advindas de nossa cultura.

Outro fator que por vezes dificulta a compreensão das classificações primitivas (como as totêmicas) reside no fato de muitas delas advirem não apenas de coisas ou fenômenos concebidos, mas também na forma de como eles são vivenciados pelo grupo dentro de sua cultura. A apreensão cognitiva dessas classificações é de tão sorte complexa que, baseado na análise de estudos já realizados por outros pesquisadores e, mesmo em suas próprias pesquisas, Lévi-Strauss conclui que o totemismo na verdade não passa de apenas um caso particular do problema geral das classificações primitivas, e não o objeto de pesquisa *per se*, como freqüentemente é tomado por outros estudiosos. Esta perspectiva foi mais bem desenvolvida na obra “Totemismo hoje” (LÉVI-STRAUSS, 1985).

Neste trabalho, Lévi-Strauss procura demonstrar a proximidade existente entre o pensamento “selvagem” e o “civilizado”. Isto porque

as diversas explicações da lógica do pensamento primitivo até então existentes, como as elocubradas por antropólogos do porte de Malinowski, M. Fortes, R. Firth, Evans-Pritchard e Radcliffe-Brow, tendiam a procurar equiparar conceitos das ciências naturais com tais lógicas sem levar em conta (ou dissociar) as noções existentes nas várias culturas. Portanto, não haveria um *totemismo* como frequentemente se admitia, mas antes diversos *totemismos* concebidos particularmente, ainda que sob certos padrões sistemáticos advindos de uma mesma ordem estruturante:

O pretense totemismo escapa a todo esforço de definição absoluta. Consiste, quanto muito, numa disposição contingente de elementos não específicos. É uma reunião de particularidades, empiricamente observáveis num certo número de casos, sem que resultem, daí, necessariamente, propriedades originais; mas não é uma síntese orgânica, um objeto da natureza social (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 16-7).

Portanto, a nomeação de grupos (de plantas ou de animais, por exemplo), pode ser dada de diversas maneiras que não aquelas associadas imediatamente aos próprios seres/fenômenos nomeados. Isto implica dizer que não por acaso ver-se-ão casos em que ocorrem as identificações desses seres/fenômenos com os seres humanos e vice-versa, no caso do antropomorfismo. O totemismo, desta maneira, nada mais é do que a apresentação de uma forma de pensamento sobre uma dada realidade, sendo, portanto, fruto de uma mediação cultural que existe inevitavelmente entre os homens e suas necessidades naturais. A partir de uma análise racionalista, que leva em conta certas operações lógicas baseadas no intelecto, para Lévi-Strauss, a lógica das classificações primitivas permitem a descoberta de certas particularidades rituais que são comuns para vários grupos, a despeito de suas diferenças de língua ou de distância geográfica. Os sistemas totêmicos (até por tratar-se de um *sistema*) são limitados e podem ser *delimitados* por uma pesquisa etnológica rigorosa. Esta perspectiva, portanto, se encontra de acordo a passagem retirada de “Tristes trópicos” que norteia esta reflexão: “estou persuadido de que tais sistemas não existem em número ilimitado e que as sociedades humanas, como os indivíduos [...] jamais criam de modo absoluto, limitando-se a eleger certas combinações em um repertório ideal que é possível reconstruir” (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 172).

A “ilusão totêmica” nada mais faz senão tentar afirmar uma pretensa idéia de distância entre os pensamentos primitivo e civilizado.

Os totemismos são, portanto, uma síntese de particularidades empiricamente observáveis, na maioria dos casos, dentro de uma certa necessidade social e universal de ordenamento e de classificação das coisas de seu mundo. Os totemismos se tratam de uma função do intelecto e, como tal, podem ser diferentes nos conteúdos, mas serão sempre universais na forma. Por isso é que a ciência e a magia, para Lévi-Strauss, não se encontram em patamares diferentes. Tanto o “totemismo” quanto o “mito”, que abordarei a seguir, se tratam apenas de categorias de análise de que fazem uso os antropólogos em seus estudos, não que tais categorias correspondam especificamente com a realidade social.

Para Lévi-Strauss, os *mitos* não podem ser percebidos isoladamente, mas sim como pertencentes a um todo e possuidores de uma lógica interna capaz de explicar o social, uma vez que, enquanto produtos do pensamento selvagem, se constituem em uma conexão entre a natureza e a cultura. Ressalta-se que, para o autor, o mito faz parte integrante da língua, pois é pela palavra que podemos conhecê-lo. Se a linguagem é tida como o tempo reversível (extinta sociedade, extinta língua) e a palavra como o tempo irreversível (gramática, estrutura), o mito pertenceria aos dois domínios, por ser, para o pensamento selvagem, tanto reversível (acontecimentos passados, antes da criação), quanto irreversível (acabam formando uma estrutura permanente).

Assim, a substância do mito é a história que é relatada, ou seja, sua temporalidade é tanto sincrônica como diacrônica. Por isso é que se reorganizarmos as menores partes do mito (*mitemas*) ao bel-prazer, sua estrutura não será afetada. Lévi-Strauss propõe definir universalmente um mito pelo conjunto de todas suas versões, uma vez que sua estrutura será sempre a mesma. Assim, não existe versão verdadeira do mito: todas as suas versões lhe são verdadeiras, já que “o homem pensou sempre do mesmo modo”. O pensamento selvagem, portanto, e não por acaso, conforme Lévi-Strauss, fez com que os mais diferentes mitos se reproduzissem com as mesmas características em diversos lugares do mundo.

Como exemplo desta conexão dos mitos com o pensamento selvagem, observamos como o plano psicológico e o plano fisiológico, no caso apresentado em “O feiticeiro e sua magia” (LÉVI-STRAUSS, 1975) se encontram num mesmo plano mítico. No caso analisado, se a partir de uma narrativa mítica o xamã estiver tratando de certo problema fisiológico e, se o paciente (e o grupo) compreendem essa analogia, a cura pode ser consumada. Ainda assim, tal narrativa mítica estará sempre de acordo com um número limitado de possibilidades

de arranjo entre fatores culturais que lhe dão sentido. Não por acaso, neste caso, o autor também aproxima o pensamento primitivo do ocidental, ao comparar a atuação do xamã com a do psicanalista.

Se os mitos advindos do pensamento selvagem foram constituídos a partir de um sem número de referências, o mundo do simbolismo é infinitamente diverso por seu conteúdo, mas sempre limitado por suas leis. Assim, se descobre a cada dia que para interpretar corretamente os mitos e os ritos se deve levar em conta a visão cosmológica apresentada pelo pensamento selvagem a fim de atingir sua estrutura.

O pensamento selvagem ao criar parece, para o autor, reunir um número possível de fragmentos de sua cultura para compor um mito, por exemplo. Por isso é que se a forma se mantém sempre a mesma, os conteúdos podem estes sim, variar. Esta idéia nos leva a um último ponto a ser discutido, que se refere à noção de *bricolagem* e, por conseguinte, sua ligação com a *arte*. O *bricoleur* consiste em um “enjambrador”, uma pessoa capaz de reunir pedaços diversos e com funções *a priori* diferentes e transformar a reunião desta peças em algo com sentido *a posteriori*. O *bricoleur* é capaz de realizar sempre um arranjo novo com os mesmo materiais, repetidamente. Ele pode reunir peças de algo o reconstruindo ou, com estas mesmas peças, pode criar algo inteiramente novo.

A noção de *bricolagem* parece ser bastante fortuita para entender o pensamento lévi-straussiano com relação à construção dos mitos, por exemplo, em que muitos de seus termos são, invariavelmente, constituídos de sobras e pedaços que, uma vez reunidos, possuem sentido. No caso da *bricolagem*, seu agente, o *bricoleur*, trata-se de um reciclador para movimentos artísticos. A partir de tendências de arte existentes, ele é capaz de arranjar fragmentos de tal sorte que pode criar algo inteiramente novo, ainda que dentro de um número de possibilidades finito. Vejamos um exemplo.

Na arte, o pintor *impressionista* deseja, através de pequenas pinceladas, gerar uma impressão subjetiva do todo, pura e simples, que é recebida da natureza. Já, o pintor *expressionista*, opondo-se ao impressionismo, desejará colocar a sua visão expressiva, que lhe permite manipular o natural, se sobrepondo a ele. O pintor  *cubista*, por sua parte, irá retratar qualquer imagem com o uso de linhas retas. Imaginemos que o *bricoleur* deseje se transformar num pintor e que conheça esses três movimentos artísticos. Ele misturará as técnicas e, com pequenas pinceladas, todas em linhas retas, manipulando o

natural através de sua visão expressiva. Com a reunião de elementos diversos, ele pôde ter criado algo inteiramente novo, dando origem a um novo movimento artístico. E sua pintura representará bem o pensamento de Lévi-Strauss, pois se seu *conteúdo* pode ser variado e mesmo heteróclito, sua *forma*, representada pelos limites da tela em que pinta, será sempre única, como uma estrutura.

### **3 Sobre o conceito de história em Lévi-Strauss e Marshall Sahlins: uma comparação**

Mencionar a obra de Marshall Sahlins, de certa maneira, consiste em realizar uma alusão mais ou menos imediata à noção de *história*. Do contrário, tal noção não parece estar ligada de forma tão intrínseca à obra de Lévi-Strauss. A proposta deste exercício consiste em comparar esta noção para ambos os autores, já que a relação do segundo com a história sempre pareceu se tratar de um tema controverso, ao tempo em que o primeiro pode ser tido como aquele que soube resgatar o sentido desta noção para a Antropologia moderna. Cabe, para tanto, compreender os diferentes contextos intelectuais nos quais estavam submetidos os autores e que, de maneira irremediável, influenciaram suas concepções sobre tal noção.

Para compreender o sentido e o tratamento dado por Lévi-Strauss para a história, podemos voltar nossa atenção para dois de seus textos clássicos, “Raça e história” (1952) e aquele que veio a se tornar a introdução de seu primeiro “Antropologia estrutural” (1958), “História e etnologia” (artigo publicado originalmente em 1949, portanto, anterior ao “Raça e história”). Para Márcio Goldman (1999), o primeiro texto consiste na proposta de aplicação nas ciências sociais de um modelo evolucionista que resgatasse as noções de acaso, probabilidade, mutação e encadeamento de transformações para a Antropologia. Neste trabalho, o sentido dado à história aparece sob a idéia bipolar de sociedades com ou sem história (ao menos foi dessa forma recebido pela época). A controversa distinção entre “sociedades frias”, interpretadas como aquelas sociedades tidas e vistas como “primitivas”, que não possuíam uma história ou que não se importavam com ela, e “sociedades quentes”, como a nossa, que valoriza sua própria história, aparece nesse momento.

Lévi-Strauss cansou de afirmar que sua distinção entre sociedades com ou sem história (“quentes” ou “frias”) foi erroneamente interpretada pela crítica, que não obstante alegava que em sua obra havia um claro distanciamento com a história (LÉVI-STRAUS e

ERIBON, 1990). Para o autor, “sociedades frias e quentes” se tratam apenas de noções teóricas que servem para formulação de problemas e de hipóteses, já que não existe na humanidade um só exemplo de qualquer sociedade que seja inteiramente “fria” ou inteiramente “quente”. Para ele, tal oposição diz respeito tão-somente às atitudes subjetivas que as sociedades adotam perante a história, e não que tal ou qual sociedade não possua uma história e tampouco que a etnologia não devesse levar em conta tal dimensão. Em realidade, “Raça e história”, publicado em 1952, havia sido encomendado pela UNESCO para composição de uma série de *plaquettes* sobre o problema racial. Lévi-Strauss admite realizar, nesse trabalho, um opúsculo de caráter muito mais “político” do que “etnológico”.

A obra que talvez mostre mais fielmente (ou antropológicamente) suas concepções sobre a história para a etnologia consista de fato em “História e etnologia”. Em linhas gerais, nesse trabalho o autor se mostra preocupado com aquilo que denomina uma “superestima do método histórico” e também do tratamento dado à história pelo funcionalismo e de seu método, que havia sido formulado por historiadores. Lévi-Strauss menciona que existe uma separação entre a etnologia e a história, pois que se caracterizam como disciplinas distintas, ainda que estudiosas de um mesmo fenômeno: “sociedades que são *outras* que não aquelas onde vivemos” (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 32). Para o autor, a história organiza seus dados a partir de expressões conscientes e a etnologia a partir de expressões inconscientes. Lévi-Strauss, que certa vez declarou que “de minha parte, nada me interessa mais do que a história. E há muito, muito tempo” (LÉVI-STRAUSS e ERIBON, 1990), já em 1949, advogava uma complementaridade entre as disciplinas, ainda que não exatamente o uso de um método de caráter histórico pela etnologia, pois que:

O etnólogo caminha para frente, procurando atingir, através de um consciente que jamais ignora, cada vez mais o inconsciente, para o qual se dirige; ao passo que o historiador avança, por assim dizer, recuando, conservando os olhos fixados nas atividades concretas e particulares, das quais se afasta apenas para considerá-las sob uma perspectiva mais rica e completa. Verdadeiro Jano de dois rostos, é, ainda assim, a solidariedade das duas disciplinas que permite manter ao alcance dos olhos a totalidade do percurso (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 40-41).

O artigo de Goldman (1999) nos permite a elucubração da idéia de Lévi-Strauss estar tentando compreender, ou tentando dar um tratamento à história pela etnologia diferente daquele dado pelo evolucionismo social (essencialmente biológico), daquele dado pelo culturalismo americano (que reforçava questões trabalhadas pela história em detrimento da não especialização de um objeto antropológico) e daquele dado pelo funcionalismo (um abandono da história que tendia ao cercado de sociedades em verdadeiras “ilhas sem história”, idéia que, conforme veremos, servirá de escopo para a teoria de Sahlins). Sem um leque muito grande de alternativas naquele contexto, sua solução teria sido tratar a história sincronicamente, o que também permitiu críticas substanciais ao seu pensamento. O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro entendeu, com propriedade, que Lévi-Strauss:

Insistiu que o estruturalismo não era um método de análise de sociedades globais, sugerindo que uma sociedade é um complexo contraditório onde coexistem estruturas de diferentes ordens, e que a “ordem das ordens”, ou totalização inteligível destas estruturas, é um problema antes ideológico que analítico (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 312-313).

Portanto, é sob esse paradigma que se torna possível inferir uma noção sincrônica de história para cada ordem de estruturas, ainda que, numa própria entrevista que Lévi-Strauss tenha concedido para Viveiros de Castro, ele tenha declarado que não havia dado ênfase para a sincronia, tarefa realizada pelos funcionalistas e que então (anos 1990) se percebia claramente que as sociedades tidas como “quentes” estavam se “esfriando” e vice-versa (LÉVI-STRAUSS, 1998). Ocorre que, para a época em que tal teoria foi desenvolvida, essa “saída” relacionada ao tratamento dado à história era importante, pois se de um lado não se poderia dar “muita importância” a ela, sob o risco de se cair na idéia então em voga de um “imperialismo da história”, por outro lado não se poderia “rechaçar” a história, a exemplo do que faziam os funcionalistas. No campo antropológico era necessário algo novo, diferente e não renitente.

De acordo com Adam Kuper (2002), Marshall Sahlins era, em meados dos anos 1950, membro recente de uma espécie de “círculo neo-evolucionista” e marxista que orbitava as Universidades de Columbia (onde doutorou-se em 1954) e de Michigan (que se formou e que lecionou de 1957 a 1973). Durante as décadas de 1950-60 tal escola reivindicava um espaço deixado pela “teoria social vitoriana”. Sahlins,

uma de suas estrelas em ascensão, no final dos anos 1960 abandona abruptamente a posição evolucionista à qual se manteve fiel durante quase vinte anos. Talvez sua estada em Paris no biênio 1967-69, em um contexto de efervescência cultural e intelectual, que inclusive ajudaram a eclodir o famoso *Maião de 68*, e seu contato com intelectuais de outra natureza e com outros tipos de questionamentos expliquem sua passagem de um evolucionismo ligado ao marxismo para um tipo de determinismo cultural.

Como se sabe, na década de 1960 ocorre uma revitalização da historiografia pós-colonial que visava apresentar o ponto de vista dos nativos comumente negligenciado pela história oficializada das conquistas européias. Tal fenômeno se explica, em parte, devido a novos conflitos bélicos que se apresentam nesse contexto, como é o significativo caso da Guerra do Vietnã (1965-75). Não por acaso, Sahlins, de volta aos EUA depois de 1969, se torna um grande ativista contra esse conflito. Sua aproximação intelectual antropológica com a história de certa forma pode também ter sido devedora de tal “onda historiográfica” pós-colonial, que tais conflitos colocavam ainda mais em evidência. Sahlins chegou a fundar um movimento contra a Guerra do Vietnã no qual se revezava com outros professores para dar aulas sobre outros povos 24 horas por dia.

Durante os anos 1970, Sahlins parece procurar realizar uma espécie de síntese entre o marxismo e o estruturalismo, que fornecesse tanto uma história estruturalista quanto uma compreensão cultural de economia. O resultado deste esforço pode ser percebido em “Cultura e razão prática” (SAHLINS, 2003), lançado originalmente em 1976. A história como cerne de suas preocupações começa a aparecer de forma mais direta a partir de 1981, com a publicação de *Historical Metaphors and Mythical Realities* (SAHLINS, 2000), em que Sahlins mostra como “o processo histórico desvela um movimento contínuo e recíproco entre a prática da estrutura e a estrutura da prática” (SAHLINS, 2000, p. 72), definindo que “o grande desafio para uma Antropologia histórica não é meramente saber como eventos são ordenados pela cultura, mas como, nesse processo, a cultura é reordenada [e transformada]” (2000, p. 8). Nesta obra, o evento da chegada da expedição inglesa liderada pelo Capitão Cook ao Havá serviu de escopo para sua análise. Não por acaso este mesmo evento se tornaria a base para a consolidação de sua teoria antropológica histórica, com a publicação de “Ilhas de história”, em 1985.

Nessa obra, Sahlins (1999) mostra a possibilidade de trabalhar etnograficamente com fontes documentais, ao pensar nas relações dos



signos com os sistemas culturais. Existe uma estrutura dentro da história e vice-versa, pois que a história é pensada a partir de uma ruptura com a continuidade. A mudança está presente na própria reprodução cultural e captar tais transformações se torna possível através da apreensão da experiência histórica, que é particular em cada sociedade. “Culturas diferentes, historicidades diferentes”, diria o autor (SAHLINS, 1999, p. 11), que compreendia a própria história como ordenada culturalmente e variável socialmente conforme seus particulares esquemas de significação. E uma vez a cultura ser historicamente reproduzida na ação, a Antropologia deveria coadunar a experiência histórica a fim de conseguir realizar a apreensão de dada realidade.

Comparativamente, no que se refere ao uso da história, tanto Lévi-Strauss quanto Marshall Sahlins partiam de bases diferentes. Em termos gerais, e resguardadas certas especificidades que se apresentam de maneira inerentemente divergente, ambos concordavam com a importância do diálogo e da cooperação entre a história e a Antropologia, como já procurei mostrar à pouco citando Lévi-Strauss em seu “História e etnologia” e como atesta essa passagem de Sahlins presente em “Ilhas de história”:

A Antropologia tem algo a contribuir para a disciplina histórica. E o inverso é igualmente válido. Mesmo assim não estou apenas formulando um pedido por maior colaboração entre as disciplinas [a exemplo de Lévi-Strauss]. Mas como já disse em certo momento, “o problema agora é de fazer explodir o conceito de história pela experiência antropológica da cultura” (SAHLINS, 1999, p. 19).

Para Adam Kuper (2002), o objetivo de Sahlins consistia em resgatar a história de seu fracasso em compreender a cultura, e do fracasso do estruturalismo de lidar com a história e com a teoria social. Lévi-Strauss já objetivava se engajar num projeto que havia sido negligenciado por Marx: a constituição de uma ciência da superestrutura. O resultado desses dois projetos paralelos (que acabam percebendo a história de maneira distinta) de certa maneira se aproxima. Se por um lado Lévi-Strauss introduziu a idéia de que havia certas sociedades que tentavam “anular a história”, portanto, “anular a mudança” (“sociedades frias”) e de sociedades que davam uma importância contumaz à história - e, portanto à mudança (“sociedades quentes”), por outro lado Sahlins demonstra como a nossa sociedade (especialmente em “Cultura e razão prática”) concebe a história como um padrão de modelos em rápida transformação (como uma “sociedade

quente”), ao contrário dos hawaianos que interpretam o evento da chegada do Capitão Cook (em “Ilhas de história”) como algo previsível que não deve ocasionar nada de novo (como uma “sociedade fria”). No fundo - e sob tal perspectiva - os argumentos são muito parecidos.

O que parece correto afirmar é que Lévi-Strauss claramente distingue a história da Antropologia e que Sahlins incorpora uma na outra. Ambos autores estavam respondendo a exigências contextualmente delimitáveis e historicamente diferentes.

#### 4 Palavras finais

As idéias e teorias de Lévi-Strauss, apesar de terem sido formadas em “uma época passada, já extinta e da qual ele não pertence mais” (as palavras são do próprio antropólogo), continuam sendo revisitadas e possuem um lugar privilegiado dentro dos cânones dos estudos sociais. Seu pensamento se encontra em um patamar muitas vezes difícil de ser apreendido pelos estudiosos da área, tarefa que se levada a rigor pode ocupar a vida inteira de um acadêmico. Ainda que parte de suas idéias possa parecer obsoleta atualmente, é inegável seu valor epistêmico e hermenêutico no desenvolvimento dos estudos sociais, especialmente para a disciplina antropológica. Não por acaso, tal importância e complexidade tornaram possível o exercício realizado nesta breve análise, assim como sua propriedade para aqueles que se interessam por tal temática.

Recentemente, no alto de seus 98 anos, Lévi-Strauss, incitado por um entrevistador a falar sobre a situação do mundo de hoje, respondeu que isso seria impossível de ser respondido, pois ele entendia que não pertencia mais a esse mundo, mas sim a um outro que já não existe mais. Todavia, quanto ao mundo em que vivemos hoje, o pensador não o percebe de modo muito otimista. Nas palavras do antropólogo:

A questão que domina verdadeiramente meu pensamento há muito tempo - e ainda mais nos dias de hoje - é que quando eu nasci haviam 1,5 bilhão de habitantes sobre a Terra, [...] e agora há seis bilhões. Em poucos anos serão oito ou nove. Aos meus olhos, esse é o problema fundamental do futuro da humanidade e, pessoalmente - embora isso não tenha mais importância porque não estarei mais aqui -, eu não vejo muita esperança para um mundo assim tão cheio. (FIORINI, 2007, p. 42).

Concordando ou não, historicamente já aprendemos a levar as opiniões do pensador a sério. Não me parece que agora deva ser diferente.

## Referências

- FIORINI, Marcelo. Uma antropologia do sensível: o trabalho etnográfico ainda não descoberto de Claude Lévi-Strauss. **Revista Cult**, São Paulo, ano 10, nº 110, 2007, p. 34-43.
- GOLDMAN, Márcio. Lévi-Strauss e os sentidos da História. **Revista de Antropologia da USP**, São Paulo, v. 42, nº 1 e 2, 1999, p. 223-238.
- KUPER, Adam. **Cultura: a visão dos antropólogos**. Bauru: EDUSC, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural I**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- \_\_\_\_\_. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1976.
- \_\_\_\_\_. O totemismo hoje. In: **Lévi-Strauss** (Coleção os pensadores). São Paulo: Abril, 1985.
- \_\_\_\_\_. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papyrus, 1989.
- \_\_\_\_\_; ERIBON, Didier. **De perto e de longe: relatos e reflexões do mais importante antropólogo de nosso século**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- \_\_\_\_\_. Lévi-Strauss nos 90: A antropologia de cabeça para baixo. (Entrevista concedida a Eduardo Viveiros de Castro). **Revista Mana**, v. 4, nº 2, 1998, p. 119-126.
- \_\_\_\_\_. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- \_\_\_\_\_. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Historical metaphors and mythical realities: structure in the early history of the Sandwich Islands Kingdom**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

Marcelo Tadvald  
E-mail: marcelotadvald@unb.br

Artigo recebido em maio/2007.  
Aprovado em julho/2007.