Universidade de Brasília

Instituto de Ciências Sociais

Departamento de Sociologia

Simbolismo, Transformação, Sentido e Objetividade: uma análise do pensamento de Claude Lévi-Strauss

Juan Fernando Sáenz

Brasília, junho de 2015

Introdução

O presente estudo dá seguimento a uma pesquisa iniciada no âmbito de um projeto de iniciação científica que desenvolvi no período entre 2013 e 2014 centrado nos pressupostos epistemológicos do estruturalismo de Claude Lévi-Strauss. Seu formato definitivo, que agora apresento como trabalho de conclusão do bacharelado em sociologia, requer alguns esclarecimentos. A origem de meu interesse pela obra de Lévi-Strauss remonta ao segundo semestre letivo de 2011, quando estudei Epistemologia das Ciências Sociais como disciplina de módulo livre pela Universidade de Brasília. Este curso, que pela amplitude do tema pode assumir diversos formatos, teve por enfoque o percurso teórico que conduziu o psicanalista francês Jacques Lacan à formulação dos conceitos presentes na obra *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*, ao que sobreveio um segundo semestre de estudos dedicados ao conjunto das influências que induziram Lacan à guinada estruturalista que marcou sua produção a partir de meados da década de 50. É aí que intervém o pensamento de Lévi-Strauss, fornecendo um manejo mais apropriado aos fins que almejavam as investigações de Lacan para uma noção que àquela altura tornara-se problemática: a do inconsciente.

Fui incumbido, à época, de um seminário sobre o artigo *A noção de estrutura em etnologia*, em que Lévi-Strauss expõe as diretrizes metodológicas do estruturalismo confrontando-as com desenvolvimentos análogos nos domínios de outras ciências, ao tempo em que propunha a análise estrutural como novo paradigma das ciências sociais. Assim, ocorreu-me a ideia de tentar apanhar o movimento da teoria social, que no seu conjunto me parecia algo inabarcável, precisamente por meio dos "desvios diferenciais" observáveis entre suas principais linhagens teóricas em relação ao estruturalismo de Lévi-Strauss, que despontava com a ambição de unifica-las e propunha uma hierarquia, sob o ponto de vista do método, na utilização de suas ferramentas mais célebres. A elaboração de tipos, por exemplo, aparecia como "etapa preliminar" à análise comparada que caracteriza a análise estrutural em sua forma definitiva. Também as relações sociais de produção no marxismo passam a figurar como "escolha" interna a um campo de *possibilidades preexistentes* vinculadas a um domínio circunscrito da realidade social marcado pelo simbolismo. Observe-se, para ilustrar a amplitude da

noção de estrutura definida por Lévi-Strauss como “o próprio conteúdo, apreendido sob uma organização lógica concebida como propriedade do real”, uma ressonância desta poderosa concepção na seguinte passagem de David Harvey sobre as teorias de Marx:

> A teoria exibe para os trabalhadores, como em um espelho, as condições objetivas de seu próprio estranhamento, e expõe as forças que dominam sua existência social e sua história (Harvey, 2013: 175).

Jacques Allain-Miller, discípulo e continuador de Lacan, define a estrutura como “o que localiza uma experiência para o sujeito que ela inclui” (Miller, 1996: 11).

A conquista durkheimiana, associada ao isolamento de um conjunto de fenômenos passíveis de uma abordagem conceitual e metodológica própria – os fatos sociais – é integralmente assimilada pelo estruturalismo, que deles pretende não apenas constatar a existência, mas descobrir sua mecânica interna, ou “natureza íntima”, nos dizeres de Lévi-Strauss, sob um conjunto de *operações*. O programa com que Marcel Mauss instava as ciências sociais a capturar o “movimento do todo”, cujo emblema é o “fato social total”, é retido como princípio fundante, que o estruturalismo busca atingir verificando a retroação e o impacto entre si dos níveis de análise da realidade social cujas operações o sociólogo seria capaz de fixar sob a forma de modelos. Este procedimento resulta em que a ideia de *função* seja também revisitada, compreendendo o conjunto dessas relações, e não a serventia das instituições sociais e costumes ao registro biológico ou a necessidades de ordem essencialmente pragmática, como parece ser a visão de Malinovsky.

Ainda no que respeita a Mauss e à escola durkheimiana – para nos atermos a essa tradição apenas – cumpre observar que o estruturalismo é concebido por Lévi-Strauss como programa científico herdeiro de uma tradição que teria atingido patamares importantes e definitivos: sob o ponto de vista das ciências sociais, Mauss ocuparia a posição de Newton no campo das ciências da natureza. É interessante verificar como, embora frisando a descontinuidade entre paradigmas, até mesmo em uma obra como a de Michel Foucault é possível encontrar, no que toca ao discurso das ciências do homem, o autor da *Dádiva* incluído dentre os agentes que teriam operado uma das inflexões mais notáveis dentro das ciências humanas, por meio do desvio com que se

concede ao segundo termo de cada um de seus três pares constituintes (função/norma, conflito/regra, significação/sistema) o peso maior:

> aquele que fez recuar o primeiro termo de cada um dos pares constituintes (função, conflito, significação) e fez surgir com mais intensidade a importância do segundo (norma, regra, sistema): Goldstein, Mauss, Dumezil podem representar, quase igualmente, o momento em que se realizou a reversão em cada um dos modelos (Foucault, 2007: 498).

Seja como for, é de todo evidente, para quem leia os artigos coligidos nos volumes *Antropologia estrutural 1 e 2*, que, no transcurso de seu argumento, Lévi-Strauss aciona a tradição, buscando unificá-la sob a noção de estrutura que ele mesmo propõe, e mobiliza seus interlocutores e as gerações subsequentes ao debate. A história do estruturalismo registra algumas polêmicas notáveis, como com Sartre, Derrida, mas também com sociólogos, a exemplo do debate com Gurvich e até mesmo com um herdeiro teórico como Pierre Bourdieu. O autor *D'A distinção* considera, por exemplo, que o *modelo* com que o estruturalista pretende captar simultaneamente cada uma das etapas de um ciclo de prestações exclui a ação do tempo (Bourdieu, 2013: 164).

Se, por um lado, é preciso distinguir entre aquilo que "decorre da estrutura" e o que "pertence ao acontecimento" – e por isso Lévi-Strauss pondera que a noção de estrutura presente na obra de Radcliffe-Brown ocupa-se apenas com a "ordem do fato" –, por outro, a partir do momento em que fica estabelecido que é necessário trabalhar em vista da descoberta de conjuntos de termos ou elementos intercambiáveis, que se deduz de uma análise comparada e é independente, ao menos enquanto seja inviável estabelecer este vínculo, da ordem qualitativa, o número dos precursores do estruturalismo parece aumentar cada vez que se nos depara um fragmento ou uma asserção em que se tenha buscado solucionar um problema por meio da articulação de elementos extraídos e isolados da realidade concreta que eles mesmos produziram em conjunção. Assim, até lá onde pareceria surpreendente vislumbrar uma antecipação do estruturalismo, vemo-la emergir sob a forma de sugestão de causas para determinados fenômenos ou episódios históricos, como na seguinte reflexão de Tocqueville:

> Florença, (...) no fim da Idade Média, oferecera em escala reduzida um espetáculo muito parecido com o nosso; a burguesia havia inicialmente sucedido aos nobres; depois, um dia, acabou sendo expulsa do governo; assim, viu-se um gonfaloneiro marchar descalço à testa do povo e conduzir a República. No entanto, a revolução popular em Florença havia sido gerada por causas passageiras e particulares; aqui, foi provocada por causas muito permanentes e tão gerais que, depois de terem agitado a França, se poderia pensar que abalariam todo o resto da Europa (Tocqueville, 2011: 113).

Embora sugira que houvesse causas distintas para fenômenos observados em momentos históricos diferentes, ou seja, observados diacronicamente, é muito curioso notar que o que Tocqueville parece ter em vista na passagem supracitada é "estrutura" das revoluções: um conjunto de elementos, cuja articulação provoca e sustêm, por assim dizer, o fenômeno, independentemente da aparência com que se reveste neste ou naquele caso ou do intervalo de tempo interposto entre ambos.

Assim, após o estudo de uma parte, ainda que uma parte modesta, da obra de Lévi-Strauss, parece-me que a pretensão inicial de utilizá-la como ponto de ancoragem para uma compreensão "totalizante" e unificadora das diversas linhagens que compõem a teoria social não é de todo inexequível. No entanto, a envergadura de meu trabalho jamais o permitiria, e quanto mais extensas pareciam as correlações possíveis entre sua obra e as de outros autores, clássicos ou contemporâneos, fazia-se tanto mais urgente compreender melhor o próprio pensamento de Lévi-Strauss. Por isso, o tema a que me dediquei ao longo de minha graduação restringiu-se ao próprio estruturalismo – na verdade, ao conjunto dos argumentos que, por meio de uma seleção de textos bastante delimitada, foi possível deles extrair em favor do estruturalismo; em suma, a como Lévi-Strauss expõe e defende sua teoria. Em outras palavras, o que fiz foi tentar extrair destes textos os pressupostos mais importantes que embasam a análise estrutural, deles fazendo nada mais que uma paráfrase com o acento na argumentação e em alguns conceitos fundamentais, mais que em seus resultados e conclusões.

O que obtive no lapso de tempo em que pude me dedicar à obra de Lévi-Strauss vem organizado na sequência em quatro capítulos: o primeiro é dedicado ao simbolismo, sem cujo destacamento da ordem dos outros fatos que influem no curso dos eventos humanos seria impossível conduzir uma análise estrutural sobre qualquer domínio. Tão forte é o apelo à semiologia na obra de Lévi-Strauss que este propõe até mesmo uma interpretação de cunho simbólico às questões ligadas ao suporte material da

existência, ou seja, que também o artefato humano fosse classificado conforme um registro de signos, tendo em vista o *fim* visado por sua confecção, e que aponta rumo à inscrição de um *sentido* em sua presença e em seu uso. O segundo capítulo discorre sobre a noção de *sistema*, e, o que vale quase dizer o mesmo, de *transformação*. "O que caracteriza um sistema de signos é ser transformável, ou seja, traduzível na linguagem de um outro sistema", assevera Lévi-Strauss. O que está em jogo é a disposição, o *arranjo* dos elementos dentro do sistema e, sobretudo, as *relações* inauguradas entre si pelos elementos que compõem um sistema e suas homologias em sistemas diversificados. O terceiro capítulo deste trabalho dedica-se àquilo que Lévi-Strauss entende por *sentido* – talvez o que de mais profundo nos tenha legado sua obra. Acima de tudo, o ponto de chegada da análise estrutural revela que há um *propósito* no modo como as sociedades operam o leque de símbolos a seu dispor, há um problema implicado no manejo destes símbolos, e é a esta realidade que Lévi-Strauss aponta quando refere-se ao sentido capturado no termo de uma análise comparada. O quarto capítulo é dedicado à ideia de objetividade aí presente e em que ela se fundamenta, bem como a alguns critérios científicos que Lévi-Strauss imputa necessário agregar às ciências sociais e a como a análise estrutural estaria em condições de satisfazê-los.

Esta ordem de temas emergiu espontaneamente, seguindo o isolamento das principais teses presentes nos textos estudados ao longo da pesquisa. É importante dedicar uma última palavra à escolha destes. Na verdade, se há solução de continuidade entre os quatro capítulos que compõem este trabalho, ela existe graças a Lévi-Strauss, e não a mim; mas em sua composição está presente ao menos um fragmento do conteúdo de cada um dentre os principais escritos selecionados, o que aparenta revelar, ao menos no que concerne aos temas sobre os quais me detive, uma profunda coerência no pensamento de Lévi-Strauss. Constatá-la não foi uma surpresa para mim, que a buscava, e que no entanto parece existir, pois entre o primeiro e o último destes escritos há um intervalo de quinze anos. A seleção dos textos foi realizada conforme o grau de esclarecimento neles contido a propósito do que *é* o estruturalismo e no que consiste, em linhas gerais, uma análise estrutural. Por isso me permiti saltar sobre sua ordem cronológica. Mas teria sido difícil proceder de outro modo por conta da abrangência do conteúdo delimitado – no que contei com grande tolerância da parte de meus orientadores – e fui então abrindo caminho livremente por entre o extenso domínio do pensamento de Lévi-Strauss até que emergisse como que por si só o contorno de cada

um dos tópicos de maior importância em vista do interesse inicial da pesquisa. Isto quer dizer também que me debrucei sobre os textos elencados utilizando um método de análise bastante pormenorizado, sem neles antecipar uma resposta para esta ou aquela indagação, mas, pelo contrário, fazendo uma espécie de coleta de todas as informações e inferências possíveis. Como de costume, não foi possível abarcar tudo. Assim, escritos tão importantes como *História e etnologia* ou *A estrutura e a forma* mantiveram-se de fora. Os principais escritos a que me dediquei foram selecionados ainda no transcurso do projeto de iniciação científica que deu origem a este trabalho, sendo eles a *Introdução à obra de Marcel Mauss* (1950), *A análise estrutural em linguística e em antropologia* (1945), o *Pósfácio aos capítulos III e IV* (1956), e *O campo da antropologia* (1960). Afora a *Introdução à obra de Marcel Mauss*, a maior parte do trabalho, como se vê, baseou-se principalmente em três artigos incluídos nos volumes *Antropologia estrutural 1* e *Antropologia estrutural 2*, tendo por complemento meu primeiro contato com a obra de Lévi-Strauss – *A noção de estrutura em etnologia* (1952), bem como fragmentos presentes em outras partes de sua obra listados na bibliografia.

1. Simbolismo

Língua, símbolo e fato social

O início de nosso estudo terá como ponto de partida um dos tópicos desenvolvidos por Lévi-Strauss em sua *Introdução à obra de Marcel Mauss*, a cujo conteúdo retornaremos ciclicamente até o desfecho deste trabalho.

A abordagem de Marcel Mauss caracteriza-se pelo acionamento conjunto de elementos provenientes de fontes diversas tendo em vista a possibilidade de obtenção de um determinado conjunto de generalizações[1], e situa-se nas proximidades, de acordo com Lévi-Strauss, do programa de que se vê imbuído Emile Durkheim, nas *Formas elementares da vida religiosa*. Trata-se de elaborar um conjunto de *categorias fundamentais do espírito*. O autor da *Antropologia estrutural* chama a atenção, nesse sentido, à existência de determinadas *situações do espírito em presença das coisas* que se poderia incorporar a um conjunto de "formas de pensamento universais e permanentes", tomando como critério inicial o manejo de algumas noções, a exemplo do *mana*. Se, na América do Sul, ocorre a um indivíduo qualificar por meio de um termo único – o vocábulo *manitu* – objetos dotados de qualidades dessemelhantes, mas que lhe causam admiração ou espanto, ou se se aplica, como o fizeram os Nambikuaras, aos bois, que lhes eram desconhecidos, a mesma designação com que referiam habitualmente as estrelas, ou ainda se, na França contemporânea, um "treco" é associado a uma operação qualquer de natureza desconhecida; se, por detrás da ideia de "máquina" mantêm-se a impressão quase que unânime da atuação de uma força misteriosa ou poder secreto, bem como um indivíduo pode, aos nossos olhos, ser o portador de um "não sei o que..." um tanto quanto indefinido – também o *mana*[2] não deixaria de ser, como em todos os casos anteriores, senão "a expressão de sentimentos

---

[1] "Seguimos um método de comparação preciso. (...) cada estudo teve por objeto sistemas que nos limitamos a descrever, um após o outro, em sua integridade" (Mauss, 2003, p. 189).

[2] "Em resumo, o *mana* é primeiramente uma ação de um certo gênero, isto é, a ação espiritual à distância que se produz entre seres simpáticos. É igualmente uma espécie de éter, imponderável, comunicável, e que se espalha por si mesmo. Além disso, o *mana* é um meio, ou, mais exatamente, funciona num meio que é *mana*. É uma espécie de mundo interno e especial, onde tudo se passa como se ali somente o *mana* estivesse em jogo" (Mauss, 2003, p. 146).

sociais que se formaram ora fatalmente e universalmente, ora fortuitamente, em relação a certas coisas, escolhidas em sua maior parte de forma arbitrária" (Mauss, 2003, p. 155). Quer dizer, uma *situação do espírito em presença das coisas*, não característica de determinadas etapas de uma "evolução" da cultura, devendo aparecer, portanto, todas as vezes em que a situação aparece.

Na verdade, noções do tipo *mana* são um indicativo de que se estabeleceu uma relação de inadequação entre *significante* e *significado*, ou de que um ou vários dos dados da experiência ficaram em algum momento sem uma contrapartida satisfatória no registro simbólico, motivando o acionamento do que se denomina, neste contexto, *valor simbólico zero*: *mana*, *wakan*, *orenda*[3] etc. (Lévi-Strauss, 2003, p. 43).

Lévi-Strauss define o conhecimento como o *processo intelectual* que permite *identificar certos aspectos* do significante e *certos aspectos* do significado uns com referência aos outros; dito de outro modo, o *processo intelectual* que permite *escolher* as partes que têm entre si relações de conveniência mútua as mais satisfatórias no conjunto do significante e no conjunto do significado. O progresso do conhecimento, pois, consiste de *reagrupamentos*, de *definição de pertencimentos* no interior de uma *totalidade fechada e complementar*.

> Tudo se passou como se a humanidade tivesse adquirido de uma só vez um imenso domínio e seu plano detalhado, com a noção da relação recíproca dos dois, mas tivesse passado milênios a aprender quais símbolos determinados do plano representavam os diferentes aspectos do domínio (Lévi-Strauss, 2003: 42).

Portanto o universo, desde o início, significou o conjunto daquilo que o homem pode vir a conhecer (Lévi-Strauss, 2003: 40).

Mas a *relação entre simbolismo e conhecimento* é desigualmente marcada para formas diferentes de sociedades, com um desnível maior na passagem de sociedades não industriais a tipos de sociedades industriais. "O homem acumulou uma massa enorme de *conhecimentos positivos* no curso da história", entretanto só numa época

---

[3] "(...) entre esses povos, acima de todos os deuses particulares aos quais os homens prestam um culto, existe uma potência eminente chamada *wakan*, da qual as demais são como que formas derivadas" (Durkheim, 2000, p. 195). "O *orenda* é poder, poder místico. Não há nada na natureza e, mais especialmente, não há ser inanimado que não tenha seu *orenda*. Os deuses, os espíritos, os homens, os animais são dotados de *orenda*" (Mauss, 2003, p. 147).

recente o pensamento científico se instala como matriz (Lévi-Strauss, 2003: 42). As dificuldades e percalços internos à edificação desse conhecimento no âmbito das ciências sociais são um elemento importante no decurso argumentativo que conduz à elaboração do estruturalismo levistraussiano. "Estamos, aparentemente, muito longe do mana" – isto é, desde que o pensamento científico foi alçado ao estatuto de modelo oficial de explicação e interpretação nas sociedades europeias – "mas, na verdade, muito perto".

Em todos os casos, o que se nos defronta é algo interno à condição humana: uma *situação fundamental* com que se depara o homem: a de um *excesso de significação*. Vamos dizer que haja uma *superabundância* de significantes em relação ao conjunto dos significados sobre os quais fosse possível operar "sobreposições". A mística, a poesia, a estética e toda forma de arte estariam vinculados a semelhante procedimento. Tal *significante flutuante*, para Lévi-Strauss, é mesmo a "servidão de todo pensamento finito" (Lévi-Strauss, 2003: 43).

Assim, o homem é "embaraçado" a fazer uma alocação de termos "em seu esforço para compreender o mundo", a qual se efetua – ou, dito de outro modo: a significação é "repartida entre as coisas" – *segundo as leis do pensamento simbólico*. São estas leis o objeto de estudo de linguistas e etnólogos (Lévi-Strauss, 2003: 43).

Aprofundemo-nos no tópico do simbolismo observando o tratamento que Lévi-Strauss confere à temática do parentesco. "Sem dúvida a família biológica está presente e se prolonga na sociedade humana" – diz-nos o antropólogo –, "mas o que confere ao parentesco seu caráter de fato social não é o que ele deve conservar da natureza: é o procedimento essencial pelo qual se separa dela" (Lévi-Strauss, 1975, p. 68). Encontramos aí uma das asserções fundamentais pronunciadas por Lévi-Strauss no artigo *A análise estrutural em linguística e etnologia*. Neste texto, o autor da *Antropologia estrutural* expõe os fundamentos da aplicação de um conjunto de técnicas de análise inspirado em métodos desenvolvidos pela fonologia moderna ao domínio dos fatos estudados pela etnologia.

Lévi-Strauss passa em revista a história das elaborações teóricas sobre do parentesco humano, frisando o aspecto de que elas haviam convergido em direção ao eixo da família biológica. "Não existe uma ideia mais perigosa", afirma. – "Um sistema de parentesco não consiste nos elos objetivos de filiação ou consanguinidade dados

entre os indivíduos; só existe na consciência dos homens, é um sistema arbitrário de representações, não o desenvolvimento espontâneo de uma situação de fato" (Lévi-Strauss, 1975, p. 69). Portanto, qual tipo de análise deveria ser empregado?

O autor das *Mitológicas* sublinha uma equivalência na formulação dos problemas dentro dos domínios linguístico e etnológico. Há uma "analogia entre a marcha do nosso problema e certas etapas da reflexão linguística" (Lévi-Strauss, 1975, p. 56).

Do mesmo modo como a língua seleciona e organiza uma parte dos sons que o aparelho vocal humano é capaz de produzir nos primeiros meses de vida, também a cultura estabelece determinados critérios de relação a partir de um número virtualmente infinito de possibilidades presentes na massa do "material psicofisiológico" humano, dos quais ao menos uma parte[4] funciona segundo estruturas equivalentes ou comparáveis em domínios culturais afastados no tempo ou no espaço. "A diversidade das atitudes possíveis no domínio das relações interindividuais é praticamente ilimitada" (Lévi-Strauss, 1975, p. 56); "o grupo social, como a língua, encontra à sua disposição um material psicofisiológico muito rico", e "retém apenas alguns elementos, dos quais ao menos alguns permanecem os mesmos através das culturas mais diversas, e que ele combina em estruturas sempre diversificadas" (Lévi-Strauss, 1975, p. 57). Pergunta-se, portanto:

1. qual é a razão da escolha;
2. quais são as leis de combinação.

A diversidade de sons que o aparelho vocal é capaz articular nos primeiros meses da vida humana é também praticamente ilimitada, e entretanto cada língua retém apenas um número muito pequeno dentre todos os sons disponíveis. Pergunta-se:

1. por que foram selecionados alguns sons;

[4] Haudricourt e Granai, a cujas críticas Lévi-Strauss dedica o texto do *Posfácio aos capítulos III e IV* em *Antropologia estrutural*, acusam-no com base na constatação de que "a sociedade mantém 'uma relação direta... com a natureza... num grande número de casos', o que limitaria sua vocação simbólica". O autor devolve: "Poderia contentar-me com a reserva: 'Um grande número de casos' e responder que me ocupo precisamente dos outros" (Lévi-Strauss, 1975, p. 110).

2. que relações existem entre um ou muitos dos sons escolhidos e todos os outros.

Os sistemas de parentesco são, como a língua, sistemas de símbolos, e o simbolismo é um "campo privilegiado" no estudo dos fatos sociais. Uma vez que se tenha realizado o salto de uma interpretação naturalista à "emergência do pensamento simbólico", insistir sobre a aplicabilidade daquela nos estudos de sociologia da família resultaria em que o campo "se arrojasse num empirismo sem inspiração nem fecundidade":

> Porque são sistemas de símbolos, os sistemas de parentesco oferecem ao antropólogo um campo privilegiado, no qual seus esforços podem quase (e insistimos sobre isto: quase) reunir-se aos da ciência social mais desenvolvida, ou seja, a linguística. Mas a condição deste encontro do qual se pode esperar um melhor conhecimento do homem, é de não perder jamais de vista que, no caso do estudo sociológico como no caso do estudo linguístico, estamos em pleno simbolismo. Ora, se é legitimo e, num sentido, inevitável, recorrer à interpretação naturalista para tentar compreender a emergência do pensamento simbólico, desde que este aparece, a explicação deve mudar tão radicalmente de natureza quanto o fenômeno recentemente aparecido difere dos fenômenos que o precederam e prepararam. A partir deste momento, qualquer concessão ao naturalismo arriscaria comprometer os imensos progressos já realizados no domínio linguístico e que começam a se esboçar também na sociologia da família, e arrojar esta última num empirismo sem inspiração nem fecundidade (Lévi-Strauss, 1975, p. 69).

O estreito vínculo estabelecido a partir de então entre língua e fato social induz a reflexões sobre o desenvolvimento dos métodos de análise respectivos. Deste modo, Saussure parece negar a existência de algo como uma estrutura (Lévi-Strauss, 1993, p. 24), mas encontra no plano da *língua* um registro de organização sincrônica, dotado de coerência interna e à exposição do observador. É o plano gramatical. Nesse sentido, sua posição é análoga à de Radcliffe-Brown no campo da antropologia, para quem o método indutivo aplicado à observação das sociedades resultaria na obtenção de algumas de suas leis internas com estatuto semelhante ao da gramática em Saussure – afirmando, no entanto, a existência de uma estrutura.

O nível do infra-sistema fonêmico, por sua vez, donde advém o significante, seria o domínio da incoerência, do desequilíbrio, de um dinamismo sem lei em que se acumulam legados do passado – diacronia – com tendências futuras no plano inconsciente da linguagem (Lévi-Strauss, 1993, p. 24). É o campo da *fala*. A sincronia

tem um caráter de coerção e opera no nível coletivo; a diacronia irrompe no individual. Mas Saussure "não havia descoberto ainda a existência de elementos diferenciais por detrás do fonema", e no entanto Freud já havia provado que "o gramatical podia dar-se no interior do individual" (Lévi-Strauss, 1993, p. 25). E Marx teria demonstrado que também o diacrônico transborda no âmbito coletivo[5].

"Sabemos hoje que o sincrônico pode ser tão inconsciente quanto o diacrônico" (Lévi-Strauss, 1993, p. 24), mas faltava que nos capacitássemos de que há, na verdade, uma *multiplicidade de sistemas inconscientes*, e de que "a cada um concerne um aspecto ou um nível de realidade social" (Lévi-Strauss, 1993, p. 25).

O marco divisor instaurado por Durkheim teria sido o de *isolar um objeto* – no caso, o objeto social – a partir do que seria possível então indagá-lo sobre *o que ele é*; em outras palavras, realizar um "inventário de suas determinações internas" (Lévi-Strauss, 1993, p. 14). Um elemento decisivo no pensamento de Durkheim, portanto, foi o de ter sido capaz de "constituir o social como categoria independente". Desde então tem sido possível rastrear, no que tange a vários domínios do pensamento e da atividade humana, o *elemento social* neles embutido, ou, para usar das expressões de Lévi-Strauss, a medida em que a lógica, a linguagem, o direito, a arte e a religião, por exemplo, constituem-se como *projeções* do social (Lévi-Strauss, 1993, p. 14). Aparece, deste modo, aquela *exigência de especificidade* vinculada ao domínio do social. Neste ponto, no entanto, Lévi-Strauss nos indica que é preciso deter o passo: se o que

---

[5] "Para os redatores do *Cours de linguistique générale*, existe oposição absoluta entre duas categorias de fatos: de um lado, a gramática, o sincrônico, o consciente; de outro, a fonética, o diacrônico, o inconsciente. Somente o sistema consciente é coerente; o infra-sistema inconsciente é dinâmico e desequilibrado, feito simultaneamente de legados do passado e de tendências futuras.

É que, efetivamente, Saussure ainda não havia descoberto a presença de elementos diferenciais por detrás do fonema. Em outro plano, sua posição prefigura indiretamente a de Radcliffe-Brown, convencido de que a estrutura é da ordem da observação empírica, quando ela se situa além. Essa ignorância de realidades escondidas ocasiona, num e noutro, conclusões opostas. Saussure parece negar a existência de uma estrutura, se ela não for imediatamente dada; Radcliffe-Brown o afirma, mas, vendo-a onde ela não está, ele retira à noção de estrutura sua força e seu alcance.

Em antropologia, como em linguística, sabemos hoje que o sincrônico pode ser tão inconsciente quanto o diacrônico. Neste sentido, a diferença já diminui entre os dois.

Por outro lado, o *Cours de linguistique général* coloca relações de equivalência entre o fonético, o diacrônico, o individual, que formam o domínio da fala; e entre o gramatical, sincrônico, o coletivo, que são do domínio da língua. Mas aprendemos em Marx que o diacrônico podia estar também no coletivo e, em Freud, que o gramatical podia dar-se no interior do individual" (Lévi-Strauss, 1993, p. 24).

acabamos de dizer é verdade, também o é que um ligeiro deslocamento do ponto de vista faria com que a novidade representada pela descoberta do *social* se transfigure subitamente na origem de sua fraqueza. Ora, "esta nova categoria comportava (...) todos os tipos de especificidades correspondentes aos diversos aspectos sob os quais nós a apreendemos" (Lévi-Strauss, 1993, p. 14). Ou seja, se os fatos sociais são determinantes na atividade humana, se existe algo de social na *origem* ou na *natureza* destas atividades, a abordagem do sociólogo frente a cada um destes domínios não pode consistir de um acerto de contas temporário com vistas à demonstração de que reside ali o elemento *social*. Arte, religião, linguagem, direito, lógica etc. são *códigos* dotados, cada um, de uma organização interna a qual é preciso, antes, compreender. Enquanto códigos, seu fundamento repousa no simbolismo.

No caso de fatos sociais totais, resulta de imediato que nenhum aspecto da vida social poderia ser isolado do restante e subsequentemente realocado sob a influência de algum dos elementos integrantes presentes anteriormente com o fim de se verificar a existência de relações entre eles. É impossível operar uma interrupção e restabelecimento dos elos que compõem a rede total de vínculos entre os diversos níveis da realidade social, "na esperança de descobrir os que são indispensáveis à existência da sociedade como tal e os que poderiam ser eliminados sem prejuízo" (Lévi-Strauss, 1993, p. 27). No entanto, vemos como o método estrutural nos ordena acionar cada um destes níveis à maneira de *códigos*, e isto, na linguagem da antropologia cultural, equivale a trabalhar com *modelos*. Assim, "à falta de uma inacessível verdade de fato, teríamos atingido uma verdade de razão" (Lévi-Strauss, 1993, p. 28).

Definamos, pois, a antropologia social: é um domínio da *semiologia* "que a linguística ainda não reivindicou como seu". Em Saussure, a linguística, por sua vez, seria também ela parte da semiologia, ciência que teria por objeto "a vida dos signos no interior da vida social". O pai da linguística moderna já "antecipava nossa adesão quando comparava a linguagem à ´escrita, ao alfabeto dos surdos-mudos, aos ritos simbólicos, às formas de polidez, aos sinais militares´ (...)"(Lévi-Strauss, 1993, p. 17).

> Ninguém contestará que a antropologia tem no seu campo pelo menos alguns destes sistemas de signos, aos quais se acrescentam vários outros: linguagem mítica, signos orais e gestuais que compõem o ritual, regras de casamento, sistemas de parentesco, leis dos costumes e algumas modalidades das trocas econômicas (Lévi-Strauss, 1993, p. 17).

Diacronia, invariância e estatuto linguístico do mito

A tentativa, sempre inspirada em Mauss, de atingir-se categorias inconscientes, mesmo que estas se situem a alguns palmos das "interpretações racionalizadas do indígena", visa apanhar o "movimento do todo", articulando-o com outros domínios científicos – história, biologia, psicologia –, lá onde "corpo, alma, sociedade, tudo se mistura" (Lévi-Strauss, 1993, p. 15). Mauss e Malinowski "foram os primeiros a compreender que não era suficiente decompor e dissecar":

> Muito frequentemente, desde Durkheim – e até mesmo em alguns que se acreditavam liberados de sua influência doutrinal –, a sociologia apareceu como o produto de um saque, feito às pressas e às expensas da história, da psicologia, da linguística, da ciência econômica, do direito e da etnografia. Aos frutos dessa pilhagem, a sociologia se contentava de acrescentar suas receitas: para qualquer problema que lhe fosse proposto, podia-se ter a certeza de receber uma solução "sociológica" pré-fabricada (Lévi-Strauss, 1993, p. 15).

É preciso, desse modo, manter a atenção presa a toda articulação possível com as "ciências particulares"; estas, no entanto, "não poderiam pretender à generalidade senão graças ao concurso do antropólogo, o único capaz de lhes trazer recenseamentos e inventários que ele procura tornar completos" (Lévi-Strauss, 1993: 18).

Mas uma crítica análoga é logo desferida contra o próprio funcionalismo: de qualquer estado de coisas que se apresente aos olhos de um observador seria possível extrair uma lógica ou um corpo de relações funcionais (Lévi-Strauss, 1993: 21). Portanto, somente na medida em que fosse possível qualificar um estado de coisas determinado do ponto de vista diacrônico, dos fatores intervenientes que levaram-no a ser o que é, torna-se legítimo conduzir os fenômenos a categorias ou níveis nos quais a comparação é operativa e deduzir, para cada um, o campo das possibilidades preexistentes, apanhadas sob forma de modelo. Daí a precaução de Lévi-Strauss, no

estudo dos mitos, em trabalhar de início com narrativas provenientes de uma mesma área semântica (Lévi-Strauss, 1993: 30).

Ao mesmo tempo, o conjunto de experimentos que se perfaz na utilização de modelos guarda um vínculo com o inquérito a respeito da universalidade da natureza humana (Lévi-Strauss, 1993, p. 32), ou com o *problema da invariância*, a que a antropologia social, em conjunção com outras ciências, parecia destinada a se defrontar. A este propósito, Lévi-Strauss evoca uma passagem do prefácio à segunda edição das *Regras do método sociológico*, em que Durkheim alude à hipótese de que fosse concebida precisamente uma

> psicologia totalmente formal, que será um tipo de terreno comum à psicologia individual e à sociologia... O que seria necessário, prossegue Durkheim – é procurar, pela comparação de temas míticos, lendas e tradições populares, línguas, de que maneira as representações sociais se atraem e se excluem, fundem-se umas nas outras ou se distinguem...

tarefa que o autor das *Regras* atribuía ao domínio da lógica abstrata (Lévi-Strauss, 1993, p. 32).

No que respeita à análise dos mitos, a realização do programa poderia recair em duas direções perigosas, ambas observáveis no decurso do pensamento de Lévi-Bruhl: a da elaboração de uma espécie de 'etapismo' psíquico, segundo o qual as representações míticas fossem relegadas à “antecâmara da lógica” – estatuto no qual, por sua vez, seriam ainda portadoras de um “caráter cognitivo” –; e o lançamento do material colhido no universo dos mitos ao abismo da afetividade. Ainda uma vez, o ponto de ancoragem encontra-se em Mauss:

> Mais fiel à concepção durkheimiana de uma 'psicologia obscura' subjacente à realidade social, Mauss orienta a antropologia 'para a procura do que é comum aos homens... Os homens comunicam por símbolos... mas eles só podem ter esses símbolos, e comunicar por seu intermédio, porque têm os mesmos instintos (Lévi-Strauss, 1993, p. 32).

Para finalizar, vejamos como Lévi-Strauss enquadra o mio como objeto de análise.

O mito é um fato linguístico – “faz parte integrante da língua; é pela palavra que ele se nos dá a conhecer” (Lévi-Strauss, 2003: 240), – mas um fato linguístico com propriedades específicas. Lévi-Strauss constata, no mito, dois elementos que o particularizam em meio à diversidade dos objetos linguísticos. Enquanto ser linguístico, o mito possui uma “dupla estrutura”, histórica e não-histórica; enquanto forma de expressão linguística, seu sentido vincula-se em relação de dependência apenas com o conteúdo.

Não é por acaso que os mitos sejam colhidos e devam ser analisados em diversas de suas versões. As diversas formas de expressão linguística podem ser qualificadas de acordo com a dependência que entretêm em relação ao seu fundamento linguístico (Lévi-Strauss, 2003: 242). Assim, mito e poesia situam-se em extremidades opostas do espectro das formas de discurso. Não se pode traduzir uma poesia do vernáculo de origem sem que se perca algo do sentido atrelado a ela. É uma forma de expressão linguística que depende em um grau muito profundo do estilo, modulado pela língua, da sintaxe, do modo de narração. Um mito, pelo contrário, é identificado como tal em qualquer de suas versões: “a substância do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na história que é relatada”, – tal como se o mito, dir-nos-á Lévi-Strauss, decolasse de seu fundamento linguístico (Lévi-Strauss, 2003: 242).

O mito constitui uma espécie de campo dotado de eficácia permanente – como a palavra – e de uma estrutura permanente – como a língua, segundo o recorte saussuriano; mas o registro da palavra é também portador de uma estrutura, como a fonologia moderna nos deu a conhecer: o mito, portanto, possui uma dupla estrutura, e constitui um terceiro nível da língua, como se fosse possível daqui em diante asserir que o fenômeno linguístico se divide não mais em dois, e sim em três planos: língua, palavra, e mito (Lévi-Strauss, 2003: 241). Do primeiro termo, identificamos a estrutura na coligação de morfemas, semantemas etc., cristalizada nas gramáticas de cada língua em particular. A eficácia do segundo nível irrompe da combinação entre os fonemas, donde resulta a função significante da língua. Ora, “todo ser linguístico é formado de unidades constitutivas”, em cujo terreno devem-se empreender os esforços da pesquisa. Quais seriam as unidades constitutivas do terceiro nível, particularizado pela fusão das

propriedades dos outros dois? O mito situa-se em um nível mais elevado, suas unidades constitutivas

> implicam a presença daquelas que intervêm normalmente na estrutura da língua, ou seja, os fonemas, os morfemas e os semantemas. Mas elas estão para os semantemas assim como os semantemas estão para os morfemas e assim como os morfemas estão para os fonemas. Cada forma difere da que a precede, por um mais alto grau de complexidade (Lévi-Strauss, 2003: 242).

Daí emerge a conhecida noção de *mitema*, constituída não só por um sistema de relações, mas pelo que Lévi-Strauss denomina “feixes de relações”.

2. Transformação

O arranjo dos elementos

A noção de fato social total advém da preocupação com definir a realidade social na sua plenitude, que não pode ser obtida descrevendo-se apenas *qualidades*: é preciso que o social "deixe de extrair-se do domínio da qualidade pura", deixe de se constituir de "dados puramente fenomenológicos", e se converta em *sistema*, quer dizer, um *conjunto de operações* instaurado como "infraestrutura mais simples" que o dado fenomenológico em si mesmo, e ao qual este "deve toda a sua realidade". Essas operações (a) atravessam os eventos da vida social – nascimento, iniciação, casamento, contrato, morte, sucessão etc. – por mais diversos que aparentem ser; e (b) *independem* "do arbitrário do número e da distribuição dos indivíduos que eles envolvem como recipiendários, intermediários ou doadores" (Lévi-Strauss, 2003: 30).

O que está aqui em jogo é a descoberta de *termos* ou *elementos fundamentais, substituíveis, intercambiáveis*, "na mesma medida em que valores diferentes podem mudar de posição dentro da mesma operação". Logo, os tipos de sociedades tornam-se comparáveis entre si por meio do *arranjo dos elementos*, eles mesmos *constantes* para cada tipo de sociedade, com o que a comparação *não se situa mais em uma ordem qualitativa*. Assim, por conta do *caractere comum de serem intercambiáveis*, de início são os *produtos da atividade social* que se tornam comparáveis entre si. Uma relação de produtos da atividade social incluiria: técnica, economia, ritual, ferramentas, produtos manufaturados, produtos alimentares, fórmulas mágicas, ornamentos, cantos, danças, mitos etc.; todos os quais, "mesmo quando pareçam inseparáveis de certos tipos de valores, são redutíveis a formas mais fundamentais, estas gerais" (Lévi-Strauss, 2003: 30).

Existe, portanto, "efetivamente, uma relação bem estreita entre a noção de transformação e a de estrutura" – mas esta, bem entendido, não equivale a um "arranjo qualquer de algumas partes" (Lévi-Strauss, 1993, p. 26). Em Lévi-Strauss, uma estrutura deve ser: (i) um sistema, dotado de *leis internas de implicação e de exclusão*,

de uma *coesão interna*, a qual, entretanto, é (ii) *inacessível à observação de um sistema isolado* mas que (iii) se revela no estudo de suas *transformações*, nas quais deve-se buscar propriedades similares. "A característica de um sistema de signos – e por isso Lévi-Strauss inclui a antropologia social dentro das ciências semiológicas – é ser transformável, ou ainda, *traduzível* na linguagem de um outro sistema com a ajuda de substituições" (Lévi-Strauss, 1993, p. 26).

Os objetos, assim, estão como que alinhados ou sobrepostos, com o que são visados "fatos de funcionamento geral" por meio de sua apreensão simultânea. Não há "caso típico". Veja-se até que a versão do mito de Édipo presente nos textos de Freud deve ser incluída na análise em grau de equivalência com outras de suas versões, mais antigas ou "autênticas" (Lévi-Strauss, 2003: 252).

Como vemos, a ideia do estruturalismo consiste de que a antropologia fosse "concebida como uma teoria geral das relações" (Lévi-Strauss, 1975, p. 117), em que os caracteres diferenciais dos termos em jogo fossem abordados a partir da suposição de seu caráter sistêmico. A análise, inspirada nos métodos da linguística, implica na descoberta de sistemas simbólicos diversificados no campo da realidade social, e passíveis de um tratamento similar, ao menos, ao daquele adotado pelos linguistas. Ora, este procedimento resultaria absurdo ou inviável caso língua e sociedade fossem objetos quase ou inteiramente desiguais. É nessa direção que aponta a investida de Haudricourt e Granai, a que Lévi-Strauss dedica seu *Posfácio aos capítulos III e IV*, contra seu programa científico. A língua seria perfeitamente arbitrária em todos os sentidos: a sociedade não o seria tanto. Seguindo o pensamento de Lévi-Strauss, o erro de Haudricourt e Granai, no caso, consistiria em

> opor de maneira rígida a língua – "que nos põe em presença de uma arbitrariedade dupla", a da palavra em relação ao significante e a da significação do conceito em relação ao objeto físico que denota – e a sociedade, que mantém "uma relação direta... com a natureza... num grande número de casos", o que limitaria sua vocação simbólica (Lévi-Strauss, 1975: 110).

Haverá tal abismo entre língua e sociedade?

Quando Haudricourt aponta a arbitrariedade da palavra em relação ao significante, refere-se ao plano fonético. As escolhas fonéticas são *imotivadas*, seja pelo

conceito, seja por fatores de uma outra ordem. *A pronúncia de uma palavra é arbitrária em relação ao conceito que ela representa* (Lévi-Strauss, 1975, p. 111); trata-se do princípio saussureano – as opções fonéticas seriam arbitrárias em relação ao *designatum* (Lévi-Strauss, 1975, p. 112). Este princípio, indiscutível em si mesmo, é válido ao nível da descrição linguística e foi importante para que se consumasse a emancipação da fonética diante de "interpretações metafísicas naturalistas" (Lévi-Strauss, 1975, p. 112). No entanto, uma vez realizada a escolha, "parece que as pessoas constroem... um sistema de relações que corresponde... às propriedades fonológicas estruturais da língua considerada":

> Assim, um indivíduo que tenha o húngaro por língua materna vê as vogais da seguinte maneira: i, í branco; e, amarelo; é, pouco mais escuro; a, bege; á, bege escuro; o, azul escuro; ó, preto; u, ú, vermelho como sangue fresco. Jakobson acrescenta, a respeito dessa observação: 'O cromatismo crescente das cores é paralelo à passagem das vogais mais altas às mais baixas e o contraste entre cores claras e escuras é paralelo à oposição entre vogais anteriores e posteriores, exceto quanto às vogais u, onde a percepção parece anormal` (...).

Não nos remeteremos às discussões sobre as "bases naturais" do sistema fonético, ou seja, à estrutura do cérebro, mas observemos que a associação de fonemas a cores confere certa fixidez *histórica* às opções fonéticas realizadas, as quais passam a um estado de "compromisso", por assim dizer, com um conjunto de signos exteriores após efetuada a escolha no campo dos "possíveis preexistentes" (Lévi-Strauss, 1975, p. 111). Assim, é possível interrogar em que medida a língua seria capaz de permanecer naquele grau de "isolamento" que parecia ser o seu destino enquanto concebida como domínio puro e exclusivo do *arbitrário*. Logo, o abismo entre língua e fato social parece não se suster, o que autoriza a continuação do uso do método proposto por Lévi-Strauss.

As transformações na estrutura elementar

Observemos como Lévi-Strauss procede à análise do parentesco tendo em vista o princípio sistêmico enunciado acima. O traçado fundamental de uma estrutura de parentesco envolve certas atribuições de valor – positivo ou negativo – às relações que a estrutura recobre. Relações fraternas, por exemplo, receberão atribuição positiva; relações de temor ou ameaça, ao contrário, ganham o sinal negativo. Portanto, será preciso discernir qual o elemento preponderante em cada caso, tendo em vista que o uso dos símbolos positivo e negativo corresponde a uma "simplificação excessiva" (Lévi-Strauss, 1975, p. 67), e equivale apenas a uma etapa da demonstração.

Na verdade, "o sistema de atitudes elementares – prossegue Lévi-Strauss – compreende ao menos quatro termos":

. "Uma atitude de afeição, de ternura e espontaneidade". Melhor dizendo: *mutualidade* (=).

. "Uma atitude resultante da troca de prestações e contraprestações", as quais deve-se indicar como atitudes de *reciprocidade* (+ -). Até aqui, tratamos de *relações bilaterais*.

. Uma relação correspondente à atitude do credor, ou seja, de *direito* (+)

. Uma relação correspondente à atitude do devedor, ou seja, de *obrigação* (–)

Entre dois indivíduos, portanto, é possível e, a bem dizer, provável, que haja mais de um tipo de relação a operar simultaneamente. Nas ilhas Trobriand, por exemplo, encontram-se mutualidade e reciprocidade entre marido e mulher. E se a obtenção da estrutura fundamental depende da compactação nos símbolos positivo e negativo do acento preponderante em cada relação, a efetiva complexidade destas poderia dificultar o trabalho do etnólogo. "Existe aí uma razão suplementar pela qual pode ser difícil distinguir a estrutura fundamental" (Lévi-Strauss, 1975, p. 68).

Lévi-Strauss afirma que linguística e etnologia encontrar-se-iam em situação *formalmente semelhante* quanto ao estudo de seus respectivos objetos, isto é:

1. Fonemas são elementos de significação. Termos de parentesco são elementos de significação.
2. Ambos "só adquirem esta significação sob a condição de se integrarem em sistemas".

3. “os ‘sistemas de parentesco’, como os ‘sistemas fonológicos’, são elaborados pelo espírito no estágio do pensamento inconsciente”.

A estrutura elementar do parentesco, de acordo com Lévi-Strauss, resulta de um procedimento atado à aliança entre grupos de primeira ordem, ou seja, famílias, aí compreendidos, em princípio, pai, mãe e filhos. A estrutura elementar equivale ao enunciado seguinte: “a relação entre tio materno e sobrinho está para a relação entre irmão e irmã, como a relação entre pai e filho está para a relação entre marido e mulher”.

Há duas *ordens de realidade* presentes no âmbito daquilo a que se denomina parentesco. O parentesco se compõe, propriamente falando, de um sistema terminológico, “e que constitui, para sermos exatos, um sistema de vocabulário”, e de um sistema de atitudes: “Entre sistema terminológico e sistema de atitudes vemos pois uma diferença profunda” (Lévi-Strauss, 1975, p. 53). Se a evidência indica não haver um paralelismo rigoroso entre ambos, a posição correta, no entanto, é aceitar a hipótese de uma relação funcional entre os dois sistemas, “a que aderimos sem reserva” (Lévi-Strauss, 1975, p. 55). A análise estrutural em curso recai sobre o sistema de atitudes.

> (...) o parentesco não se exprime unicamente numa nomenclatura; os indivíduos, ou as classes de indivíduos que utilizam os termos, se sentem (ou não se sentem, conforme o caso) obrigados uns em relação aos outros a uma conduta determinada: respeito ou familiaridade, direito ou dever, afeição ou hostilidade.

A correlação entre tio e sobrinho, que havia se tornado um problema difícil e enigmático para a etnologia, é então considerada “um aspecto de um sistema global: onde se acham presentes quatro tipos de relações organicamente ligados, a saber”:

. irmão / irmã
. marido / mulher
. pai / filho
. tio materno / filho da irmã

Deste modo, obtivemos quatro pares de relações a que devemos conduzir a observação.

marido/mulher irmão/irmã

pai/filho tio materno/sobrinho

Revela-se o seguinte padrão geral, já enunciado: “a relação entre tio materno e sobrinho está para a relação entre irmão e irmã, como a relação entre pai e filho está para a relação entre marido e mulher”. Por exemplo: “quando as relações entre marido e mulher são positivas e aquelas entre irmão e irmã, negativas, verifica-se a presença de duas atitudes correlativas: positiva entre pai e filho, negativa entre tio materno e sobrinho” (Lévi-Strauss, 1975, p. 91).

marido/mulher irmão/irmã
+ –
pai/filho tio materno/sobrinho
+ –

“Também se conhece uma estrutura simétrica, onde todos os signos estão invertidos”:

marido/mulher irmão/irmã
– +
pai/filho tio materno/sobrinho
– +

Há também estruturas do tipo

+ –
– +

ou do tipo

– +
+ –

ou mesmo dos tipos

+ +

– –

– –

+ +

De posse dos termos da estrutura e orientados pela opção metodológica com que atribuímos às relações em causa os símbolos (+) e (–), é a própria observação empírica que revelará quais são as permutações da estrutura que tendem a prevalecer nas sociedades humanas e quais delas são menos frequentes ou indicam um estado de crise ou ruptura.

Um sistema de parentesco pode funcionar pela "justaposição simples de estruturas elementares", e neste caso a relação avuncular deve permanecer constantemente aparente (Lévi-Strauss, 1975, p. 66). No entanto, pode também sofrer processos de transformação para além dos que ela já recobre e que resultariam em estados onde "a unidade de construção do sistema já é de ordem muito mais complexa". Em casos assim, a relação avuncular permanece manifesta, mas deixa de ser predominante. Ela pode se confundir com outras relações em estruturas de complexidade cada vez maior ou até mesmo desaparecer. Contudo, Lévi-Strauss faz uso de um poderoso argumento histórico em defesa da existência real e poder estruturante do átomo de parentesco. A relação avuncular

> reaparece claramente, e tende a se destacar com ênfase, cada vez que o sistema considerado apresenta um aspecto critico: seja porque está em transformação rápida (costa noroeste do Pacífico); seja porque se encontra no ponto de contato e conflito entre culturas profundamente diferentes (Fidji, Índia do Sul); ou, enfim, porque está prestes a sofrer uma crise fatal (Idade Média europeia) (Lévi-Strauss, 1975: 67).

3. Sentido

Desde o advento das teorias clássicas de Weber e Durkheim, um tópico de grande importância na escolha do método em ciências sociais tem sido o do *interesse* da pesquisa ou o do *alcance* do conteúdo ligado às descobertas realizadas por aquelas ciências. Em linhas gerais, o problema foi enunciado como concernente à escolha entre os polos relativos a *compreensão* ou *explicação*. Aquela seria o chamado à captação de um *sentido*, subjetivo e partilhado, resultante de um complexo de *valores* sociais que o pesquisador estaria em condições de assimilar *compreensivamente*, interpretando-os; esta consistiria da busca de *causas* às quais imputar a existência de um arranjo específico ou estado de coisas determinado no interior do domínio ligado aos fatos sociais. Por isso Durkheim, que desejava *explicar* a existência de certos fenômenos sociais, dá início às suas investigações tomando como base o célebre procedimento segundo o qual dever-se-ia "considerar os fatos sociais como coisas". Tratava-se, no momento, de *isolar* o objeto de estudos da sociologia para em seguida *explicá-lo* segundo um conjunto de termos que lhe seriam próprios. Weber, por sua vez, opera antes o discernimento entre aqueles fatos humanos e sociais passíveis ou não de uma abordagem de tipo *compreensiva*.

Lévi-Strauss afirma que a antropologia social estaria em condições de transpor o limiar estabelecido entre *explicação* e *compreensão*, uma vez que o uso da regra durkheimiana equivale ao trabalho com fenômenos *objetivos* – autônomos à sua maneira – vinculados ao domínio próprio dos fatos sociais e da intimidade de suas leis internas, mas agora assimilados como *experiência*. Desse modo, resultaria que o estruturalismo propende em direção a um tipo específico de *compreensão*, e uma compreensão na qual vão embutidas também explicações causais. A experiência indicada, por sua vez, não equivale a *empatia*[6]. Não se trata, vamos dizer, de uma disponibilidade psicológica especial do observador relativamente ao seu objeto, que o habilitaria alçar-se a um degrau superior de "solidariedade" em relação a este, quando mais não fosse pelo fato de que não é disto que se trata na experiência da imersão em

[6] A menção ao termo é genérica e não dirigida às teorias de Max Weber.

campo. No fundo, "a procura das causas se extingue na assimilação de uma experiência" (Lévi-Strauss, 1993: 16).

Atentemos ao que Lévi-Strauss nos revela a respeito do ponto de chegada de uma análise estrutural. O estudo sincrônico do parentesco resultou em conclusões do seguinte teor: "A proibição do incesto fundamenta (...) a sociedade humana, e, em um sentido, ela é a sociedade" (Lévi-Strauss, 1993: 26); vemo-nos diante de um "enunciado impondo de todas as maneiras concebíveis a instauração e manutenção de um sistema de reciprocidade" (Lévi-Strauss, 1993: 27). É de todo evidente que *não se trata da formulação de leis gerais obtidas via indução*. O que está em jogo nessas asserções é o próprio *sentido* da proibição do incesto, tal como o concebe Lévi-Strauss, e não seus resultados particulares: "A pergunta que nos fazíamos era a do sentido da proibição do incesto (o que, no século XVIII, seria chamado seu 'espírito'), e não a dos seus *resultados*, reais ou imaginários" (Lévi-Strauss, 1993: 27).

Buscaremos, agora, aprofundar a noção de sentido em algumas etapas. Vamos observar como ela aparece em dois momentos de interpretação dos mitos de tipo edipiano[7], fazendo um parêntesis para elucidar as relações entre simbolismo e experiência por meio do retorno às noções de valor simbólico zero, dádiva e fato social total, e em seguida voltar à questão do parentesco.

Em *O campo da antropologia*, Lévi-Strauss exemplifica seu método aplicando-o à análise de alguns mitos de tipo edipiano. Para tanto, o etnólogo opera a elaboração de um *sistema* regido por certo número de *relações* com o fim de extrair-lhes o *sentido*. Na verdade – e esta hipótese é fundamental no desdobramento do raciocínio aqui desenvolvido por Lévi-Strauss – os mitos de tipo edipiano correspondem a uma *permutação* (ou transformação) de outra categoria de mitos, a saber, aqueles cujo *impulso dramático* gira em torno ao problema do "verão revogado" (Lévi-Strauss, 1993: 30), cujo exemplo emblemático é o mito de Perceval, que aparece como um "Édipo invertido": a figura de um inocente, que se abstém de tomar parte no curso dos eventos por meio de uma *interpelação*, provoca uma quebra imediata da narrativa. Este quadro

[7] As relações entre as análises do mito de Édipo – a primeira, de 1955, em *A estrutura dos mitos*, a segunda, de 1960, na aula inaugural no Collège de France, *O campo da antropologia* – são consideravelmente complexas. A este respeito, v. Almeida, M. W. B. de. "A fórmula canônica do mito", *in Lévi-Strauss: leituras brasileiras.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. Aqui, utilizaremos a ambas apenas com o fim de ilustrar a inferência de sentido nelas presente, sem entrar no mérito das críticas e correções havidos entre a primeira e a segunda interpretações.

seria redutível à *estrutura* equivalente ao enunciado seguinte: *uma resposta para a qual não houve pergunta*. Assim, temos um agrupamento de termos configurado à base das seguintes relações, que condensam o resultado da análise:

castidade	comércio incestuoso
"resposta sem pergunta"	pergunta sem resposta

Lévi-Strauss sublinha a homologia havida entre dois enunciados de *forma sociobiológica* e dois enunciados de *forma gramatical*. Tal relação vem expressa dentro dos próprios mitos: senão em todos os mitos iroqueses de tipo edipiano, sobre os quais o antropólogo se detém, ao menos na área semântica que lhes deu origem verifica-se uma preponderante combinação ou coexistência entre os temas do *enigma* e do *incesto* (na forma de narrativas míticas paralelas). Inversamente, a castidade do herói detido no limiar de uma pergunta que não ousa proferir vem associada não a uma charada ou enigma em sua conformação típica, mas à inversão de seu conceito, *uma pergunta à qual é postulado que não haverá resposta* (Lévi-Strauss, 1993: 30), o que dá: *uma resposta para a qual não houve pergunta*. O que estes mitos evocam parece ser a existência de "termos destinados a permanecerem separados": resposta/pergunta, filho/mãe, irmão/irmã etc., de modo que entre a solução do enigma e o incesto – assegura-nos Lévi-Strauss – "há uma relação, não externa e de fato, mas interna e de razão" (Lévi-Strauss, 1993: 31). Mas o que está verdadeiramente em questão, no entanto, é o vínculo de um determinado *porvir* com o uso de uma *forma de comunicação* escolhida. Em consequência, a "união audaciosa de palavras mascaradas" ou consanguíneos dissimulados ocasiona: o apodrecimento, a fermentação, o desencadeamento das forças naturais ("peste tebana"); bem como a incapacidade em "estabelecer um diálogo proposto", análoga à impotência em matéria sexual, acarreta a esterilidade, a extinção da fecundidade animal e vegetal (Lévi-Strauss, 1993: 31). Estas circunstâncias tremendas resultam do rompimento com a ordem de um "ritmo sazonal", que, no plano da natureza, responde àquele com que se realizam a troca de mulheres no plano social e a troca de palavras na conversação ao preço do ingresso em um "verão"

de consequências amargas ou da permanência na esterilidade do "inverno". Neste ponto, aproximamo-nos de seu sentido.

> Entre as duas perspectivas que poderiam seduzir sua imaginação, as de um verão ou de um inverno igualmente eternos, mas que seriam, um desavergonhado até a corrupção, o outro puro até a esterilidade, o homem deve decidir-se a preferir o equilíbrio e a periodicidade do ritmo sazonal. Este responde, na ordem natural, à mesma função desempenhada no plano social pela troca de mulheres no casamento, pela troca de palavras na conversação, se as praticarmos, uma e outra, com a franca intenção de comunicar; isto é, sem astúcia nem perversidade, e sobretudo sem segundas intenções (Lévi-Strauss, 1993: 31)[8].

O mito está ligado à "modalidade do social" inscrita no domínio religioso. Se voltarmos à noção de fato social total, é possível perguntar de que elementos se compõe o "todo". – "Somente ao termo de toda uma série de reduções que estaremos em possessão do fato total, o qual compreende":

a) "diferentes *modalidades do social* (jurídica, econômica, estética, religiosa, etc.)";
b) "diferentes *momentos de uma história individual* (nascimento, infância, educação adolescência, casamento, etc.)";
c) "diferentes *formas de expressão*, desde fenômenos fisiológicos como reflexos, secreções, acelerações e desacelerações, até categorias inconscientes e representações conscientes, individuais ou coletivas" (Lévi-Strauss, 2003: 24).

Uma abordagem coordenada do primeiro e do terceiro aspectos ou dimensões equivale ao que Lévi-Strauss denomina uma *antropologia*: "um sistema de interpretação capaz de abordar simultaneamente os aspectos físico, fisiológico, psíquico e sociológico de todas a condutas", mas o que se está a frisar é o *caráter tridimensional do fato social total*, que deve abranger uma *dimensão sociológica* com seus múltiplos aspectos sincrônicos, uma *dimensão histórica*, ou diacrônica – centrada, no contexto presente, na história singular do indivíduo –, e uma *dimensão fisio-psicológica*. Portanto, é um *sujeito* quem se situa na encruzilhada dos elementos constitutivos de um fato social

[8] Em relação à troca de mulheres: "poderíamos, do mesmo modo, dizer que as mulheres trocam homens; bastaria substituir o signo + pelo signo – e, inversamente, a estrutura do sistema não seria alterada" (Lévi-Strauss, 2005: 152).

total: “É somente em indivíduos que essa tríplice aproximação pode ocorrer” (Lévi-Strauss, 2003: 24). Assim, é preciso que o fato social total se encarne em uma *experiência individual*, em uma *experiência concreta*:

> (...) a única garantia que podemos ter de que um fato social total corresponde à realidade, em vez de ser o acúmulo arbitrário de detalhes mais ou menos verídicos, é que ele seja apreensível numa experiência concreta: primeiro, de uma sociedade localizada no espaço ou no tempo, “Roma, Atenas”; mas também de um indivíduo qualquer de alguma dessas sociedades, “o melanésio dessa ou daquela ilha” (Lévi-Strauss, 2003: 24).

Uma das orientações do pensamento de Mauss nos conduz a uma complementaridade entre o psíquico e o social. O psíquico é a um só tempo

(1) “*elemento de significação* de um simbolismo que o atravessa”; e

(2) “*meio de verificação* de uma realidade cujos aspectos múltiplos não podem ser apanhados sob forma de síntese fora dele”,

o que resulta em uma relação de *complementaridade dinâmica* entre ambos. Do mesmo modo, vemos expresso nos mitos um drama que pode cristalizar-se em escolhas ou circunstâncias individuais, mas vem expresso em termos coletivos.

Todo o estruturalismo baseia-se no pressuposto segundo o qual é preciso simbolizar de algum modo a experiência, embora, em muitos casos, esta permaneça confusa. Assim, voltemos à função atribuída por Lévi-Strauss àquelas formações simbólicas do tipo *mana*. O *mana*, este substrato que atua como suporte unificador das operações mágicas – seria um *valor simbólico zero*, ou seja, “um significante marcando a necessidade de um conteúdo simbólico suplementar àquele que já preenche o significado”. “A função de noções do tipo mana é a de se opor à ausência de significação sem comportar por si mesmas nenhuma significação particular” (Lévi-Strauss, 2003: 44).

Além disso, o *mana* é *simples forma*, ou *símbolo em estado puro*. Daí a virtude acomodatícia dessa noção frente aos caracteres que lhe atribuímos, “assim se explicam as antinomias, aparentemente insolúveis”, atadas a ela: força e ação, qualidade e estado, substantivo, adjetivo e verbo a um só tempo, abstrato e concreto, onipresente e

localizado (Lévi-Strauss, 2003: 43). A noção de *mana* não é da ordem do real; a noção de *mana* é da ordem do *pensamento.*

Do ponto de vista levistraussiano, a teoria indígena (ou ocidental) deve ser considerada como via de acesso a uma *realidade subjacente*, "pois o que creem os interessados, sejam fueguinos ou australianos, está sempre muito afastado do que eles pensam ou fazem efetivamente", e o mana irrompe como forma de "teorização" dos fenômenos.

> (...) indígena ou ocidental, a teoria não é jamais senão uma teoria. Ela oferece no máximo uma via de acesso, pois o que creem os interessados, sejam fueguinos ou australianos, está muito afastado do que eles pensam ou fazem efetivamente. Depois de ter destacado a concepção indígena, era preciso reduzi-la por uma crítica objetiva que permitisse atingir a realidade subjacente. (Lévi-Strauss, 2003: 35).

Vemos como se estabelece uma espécie de tensão entre simbolismo e experiência. O sistema de símbolos de que se compõe um mito indica primordialmente nesta direção: o mito é verdadeiro na medida em que trai uma estrutura contraditória, como a da própria realidade vivida, que ele reproduz sob um ponto de vista lógico que se deduz após sua decomposição analítica: na primeira elaboração de Lévi-Strauss acerca dos mitos de Édipo, conclui-se que a experiência parece sugerir a existência de processos com que a "teoria" acerca emergência do homem elaborada pela sociedade que produziu o mito é incapaz de se haver (Lévi-Strauss, 2003: 250).

Autoctonia, no presente contexto, quer dizer "emergência da terra". Há sociedades em que vige um sistema de crenças que comporta a ideia de que "o vegetal é o modelo do homem" (Lévi-Strauss, 2003: 249). A interferência de um terceiro elemento no processo da geração – o pai – é concebida com dificuldade, por isso a autodestruição (de varias personagens no mito) ingressa como negação da autoctonia, como negação daquilo que se concebe como inerente à própria natureza do sujeito; irromper da terra, como do ventre da mãe, é nascer de um, e não de dois. O mito é uma operação lógica que transmite e revela, por assim dizer, um paradoxo da experiência. Na experiência situam-se a crença e um processo que a contradiz. Na cosmologia situam-se a superestima e a negação de laços consanguíneos, bem como a permanência e

destruição de símbolos que representam determinada crença ligada à veracidade destes laços, no caso, o vínculo de origem com a mãe: “o problema posto por Freud em termos “edipianos” não é mais, sem dúvida, que o da alternativa entre autoctonia e reprodução bissexual” (Lévi-Strauss, 2003: 250).

O mito equivale finalmente a uma operação lógica que visa conciliar um problema posto pela experiência utilizando-se do repertório de símbolos ou objetos “pensáveis” à disposição dos homens em um dado momento de sua história (Lévi-Strauss, 2003: 265).

Como tal concepção de sentido emerge no tocante ao estudo do parentesco? O que separa a abordagem levistraussiana do parentesco daquela de Radcliffe-Brown é que, para este último, o “cimento” do sistema de parentesco é a *família elementar* – relações de primeira ordem; para Lévi-Strauss, são as *relações de aliança* o verdadeiro “cimento” do parentesco: “Na sociedade humana, o parentesco só é admitido a se estabelecer e se perpetuar por e através de determinadas modalidades de aliança” (Lévi-Strauss, 1975: 68). Portanto a *relação* entre os núcleos que Radcliffe-Brown denomina “famílias elementares” é a própria condição de existência do parentesco – “o que é verdadeiramente ‘elementar’ não são as famílias, termos isolados, mas a relação entre estes termos”. De outro modo, seria impossível explicar a existência universal da proibição do incesto. O sentido está nas imediações da aliança.

4. Objetividade e Ciência

A procura da objetividade

Esclarecidas as questões referentes ao simbolismo, transformação e sentido, observemos alguns critérios de cientificidade que Lévi-Strauss imputa necessários à observação sociológica, começando pelo retorno à noção de totalidade.

Como pode o etnólogo alcançar alguma *objetividade* na apreensão de um fato social total se este se compõe de uma parcela de dados subjetivos? O desenlace é possível caso o objeto por meio do qual tenciono captá-lo seja de natureza *inconsciente* – afirma Lévi-Strauss – pois então mudam seus atributos: (1) todo objeto que traduza uma lei da atividade inconsciente caracteriza-se por ser, a um só tempo, também um objeto que esclarece como nos conduzimos até ele, um objeto interposto entre suas próprias *modalidades de apreensão*. Além disso, trata-se de (2) "formas de atividade" comuns a todos os homens ("condições de todas as vidas mentais de todos os homens e de todos os tempos") – o que barra, do ponto de vista psíquico, uma hipótese 'etapista'. Por fim, há (3) um conjunto de operações capazes de fazer comunicar ao 'eu' esse 'outro': o conteúdo inconsciente é um *outro*, análogo, nesse sentido, àquele que a etnologia toma por objeto. "O problema etnológico é, em última análise, um problema de comunicação". Afora as operações com que a psicanálise trabalha, a linguística estrutural familiarizou as ciências humanas com a hipótese de que "os fenômenos fundamentais da vida do espírito, aqueles que determinam e condicionam suas formas mais gerais, se situam no nível do pensamento inconsciente" (Lévi-Strauss, 2003: 28).

Na *Introdução à obra de Marcel Mauss*, Lévi-Strauss faz alusão a um trabalho de Raymond Firth, em que a observação de uma cadeia de festas e prestações polinésias levou este pesquisador à dedução da existência de cinco linhagens entre as quais se operavam aquelas prestações em quatro ciclos de reciprocidade, somando-se um número total de prestações a orbitar entre trinta e trinta e cinco espécies, o que equivale já a uma estrutura dotada de poder heurístico: o modelo abre a possibilidade de

guiamento da pesquisa rumo à obtenção de fatos que não se dão a conhecer no primeiro momento:

> (...) no exemplo que acaba de ser citado, constata-se que o ciclo entre A e B inaugura-se por uma prestação sem contrapartida; o que convidaria de imediato a buscar, se não a conhecêssemos, a presença de uma ação unilateral, anterior às cerimônias matrimoniais, embora em relação direta com elas. Tal é exatamente o papel desempenhado na sociedade em questão pela abdução da noiva, da qual a primeira prestação representa, segundo a própria terminologia indígena, a "compensação". Teríamos podido deduzi-la, se ela não tivesse sido observada (Lévi-Strauss, 2003: 31).

Semelhante técnica operatória é análoga àquela utilizada no domínio da linguística estrutural, em que foi possível "definir uma língua por um pequeno número de relações constantes, de que a diversidade e complexidade aparentes do sistema fonético não fazem que ilustrar a gama possível de combinações autorizadas" (Lévi-Strauss, 2003: 32).

A fonologia abre uma era nova para a linguística. O *Ensaio Sobre a Dádiva*, de Mauss, "inaugura uma era nova para as ciências sociais". Atentemos ao fato de que a linguística é uma ciência social, e aquela que atingiu, em vista da relação estabelecida entre observador e objeto, o maior grau de precisão descritiva. "Mesmo o sábio", dir-nos-á Lévi-Strauss,

> não consegue jamais confundir completamente seus conhecimentos teóricos e sua experiência de sujeito falante. Sua maneira de falar se modifica muito pouco sob o efeito de interpretações que ele possa dar disto, e que provêm de outro nível. Na linguística pode-se, pois, afirmar que a influência do observador sobre o objeto da observação é desprezível (...) (Lévi-Strauss, 1975: 72).

A importância do fato reside em que uma ciência social tenha sido capaz, pela primeira vez, de estabelecer *relações necessárias*[9], e seu apelo resulta do caráter

[9] "As línguas do mundo diferem em diversos graus pela fonética e pela gramática; mas, por mais afastadas que sejam, elas obedecem a coações que, essas sim, são universais. Seja qual for a língua considerada, a presença de determinados fonemas implica ou exclui a de outros fonemas: nenhuma língua tem vogais nasais se não tiver também vogais orais; a presença, numa língua, de duas vogais nasais que se opõem implica que duas vogais orais nela se possam definir pela mesma oposição; e a presença de vogais

concreto dos termos postos em atuação dentro da análise: "os elementos diferenciais que estão no termo da análise fonológica possuem uma existência objetiva no triplo ponto de vista psicológico, fisiológico e até físico" (Lévi-Strauss, 1975: 51).

Vemo-nos, portanto, em face de uma hipótese fundamental muito importante para o desenvolvimento do estruturalismo, segundo a qual *fenômenos do mesmo tipo* manifestam-se em *ordens de realidade diversas*. A operação inconsciente que resulta na estrutura por deduzir emerge em domínios distintos do fato social – língua, mito, parentesco etc. – "O problema pode então se formular da seguinte maneira: numa *outra ordem de realidade*, os fenômenos do parentesco são fenômenos do *mesmo tipo* que os fenômenos linguísticos" (Lévi-Strauss, 1975: 49).

Isto significa dizer que o método adequado à análise dessa ordem de fatos – a exemplo dos regimes de parentesco –, deve guardar em todo caso alguma proximidade com aquele desenvolvido pela linguística moderna para o estudo das relações ao nível fonêmico, pois trata-se em ambos os registros de sistemas simbólicos. A chamada "revolução fonológica" parte da adoção de quatro procedimentos fundamentais indicados pelo linguista Nicolai Trubetzkoy, em cujo pensamento Lévi-Strauss se apoia para introduzi-los à análise das estruturas de parentesco: o estudo voltado às *infraestruturas inconscientes*, a análise das *relações entre os termos*, o uso da noção de *sistema* e a descoberta de *leis gerais*[10].

Linguística e etnologia encontrar-se-iam em situação *formalmente semelhante* quanto ao estudo de seus respectivos objetos, isto é: fonemas são elementos de significação – termos de parentesco são elementos de significação; ambos "só adquirem

---

nasais implica a de consoantes nasais. Nenhuma língua distingue os fonemas *u* e *i* se não possuir um fonema *a*, ao qual se opõem em conjunto os outros dois".

"Numerosas línguas marcam o plural acrescentando à palavra um morfema suplementar; nenhuma faz o inverso. Uma língua que possui uma palavra para "vermelho" tem necessariamente duas para "branco" e "negro", ou "claro" e "escuro"; a presença de uma palavra para "amarelo" implica a de uma palavra para "encarnado", etc. Inquéritos feitos parecem indicar que, em qualquer língua, a presença de uma palavra para "quadrado" pressupõe a de uma palavra para "círculo"..." (Lévi-Strauss, 1983: 64).

[10] "Em primeiro lugar, a fonologia passa do estudo dos fenômenos linguísticos *conscientes* ao estudo de sua infraestrutura *inconsciente*; ela se recusa a tratar os *termos* como entidades independentes, tomando, ao contrário, como base de sua análise as *relações* entre os termos; introduz a noção de *sistema* – "A fonologia atual não se limita a declarar que os fonemas são sempre membros de um sistema, ela *mostra* sistemas fonológicos concretos e torna patente sua estrutura" – enfim, visa à descoberta de *leis gerais*, quer encontradas por indução, "quer... deduzidas logicamente, o que lhes dá um caráter absoluto" (Lévi-Strauss, 1975: 48)".

esta significação sob a condição de se integrarem em sistemas", isto é, sua significação emerge de um feixe de relações. E "os "sistemas de parentesco", como os "sistemas fonológicos" – instaurados à maneira de *coações* universais independentes das gramáticas de cada língua em particular – são elaborados pelo espírito no estágio do pensamento inconsciente" (Lévi-Strauss, 1975: 48).

O uso de modelos e a alternância de métodos

Se nos indagamos em relação à persistência de uma lei do parentesco – como a da proibição do incesto, por exemplo – no domínio de sociedades complexas, ocorre-nos suspender o juízo com respeito ao valor funcional que lhe atribuíamos antes. Durkheim considerava a proibição do incesto nas sociedades contemporâneas como o "vestígio de crenças obsoletas, fixadas no pensamento coletivo" (Lévi-Strauss, 1993: 27); houve quem aludisse à hipótese da nocividade das uniões consanguíneas como o fator verdadeiramente decisivo pela manutenção da proibição do incesto em nossas sociedades. Lévi-Strauss, por sua vez, parece ser da opinião segundo a qual nossa sociedade é um "caso particular de um gênero mais vasto", e depende, "como todas as outras, para sua coerência e existência até, de uma rede – tornada entre nós infinitamente instável e complicada – de ligações entre famílias consanguíneas". Neste caso, é forçoso indagar se esta rede seria *homogênea em todas as suas partes* ou se há *estruturas diferentes conforme as regiões e as tradições históricas locais* (Lévi-Strauss, 1993: 27), o que se resolve por meio da experimentação com modelos. O procedimento consistiria da comparação de sistemas extraídos de grupos étnicos isolados com sistemas elaborados tendo em vista um campo de instabilidade crescente, no que buscaríamos preencher o "vazio entre duas séries, uma conhecida, a outra desconhecida, intercalando uma série de formas intermediárias" – *deformando* os modelos, se necessário fosse – na esperança de alcançar algum grau de coerência interna dentro de uma realidade multiforme e heteróclita, ou seja, elaborar, no que se refere a esta, uma *linguagem*. "Enfim, nada teríamos feito a não ser elaborar uma linguagem, cujos únicos méritos seriam os de ser coerente como toda linguagem, e de definir, por um pequeno

número de regras, fenômenos tidos por muito diferentes até então" (Lévi-Strauss, 1993: 28).

Observemos, com base no que foi até aqui exposto, a importância de três inflexões levadas a efeito por Lévi-Strauss no que concerne à adequação da antropologia social como domínio científico próprio. Uma ciência, no formato de seus procedimentos gerais, está fundamentada na elaboração de hipóteses com base na observação preliminar de um conjunto selecionado de dados, ao que sobrevém o experimento como crivo em relação às hipóteses. No entanto, a suposição de que fosse possível elaborar experimentos capazes de confirmar hipóteses quanto ao funcionamento da sociedade é muito pouco razoável, ao menos segundo os moldes dos experimentos de laboratório praticados dentro das ciências naturais. Se é inviável adotar procedimentos experimentais típicos, a antropologia social, bem como de resto a sociologia e boa parte do domínio ligado às ciências sociais permaneceriam como que amputados de uma dimensão fundamental do fazer científico. Ocorre, entretanto, – e eis aqui a primeira das inflexões a que nos referíamos –, ser perfeitamente legítimo supor que o experimento existe também nas ciências sociais, mas tratando-se, no caso, de um experimento acabado desde antemão: o social emerge aos olhos do pesquisador com a feição de um *experiência pronta* – cujos meios de manipulação estão fora de seu alcance –, à qual então deve-se seguir a prática de observação dos dados, e, no passo seguinte, a elaboração de hipóteses. Inverte-se o itinerário, mas os termos atinentes ao percurso do labor científico remanescem aqueles mesmos (Lévi-Strauss, 1993: 23). Diríamos que o objeto, ele próprio, ocupa o lugar do experimento. O *tipo de observação* praticado – a empreitada etnográfica e seu método particular da imersão em campo – equivale, por sua vez, a uma "forma extrema e como que purificada" de levantamento empírico dos dados. Eis a segunda inflexão importante no raciocínio aqui desenvolvido por Lévi-Strauss. A experiência subjetiva é um *meio de demonstração* da hipótese superveniente; e que, no fundo, "baseia-se na sinceridade e na honestidade daquele que pode dizer (...): 'Lá estava eu, algo me ocorreu' (...)" (Lévi-Strauss, 1993: 23). Mas esta situação inusitada não é bastante para que fosse daí possível extrair algo sólido e concludente em matéria científica, e por esta razão é que a experiência subjetiva no trato com um conjunto "não governável" de dados confina com a elaboração de modelos: *sistemas de símbolos*, manipuláveis, capazes de resguardar, na medida do possível, as

propriedades da experiência. Esta é a terceira inflexão a se destacar no tocante à adequação científica da antropologia, de acordo com Lévi-Strauss.

> Esta alternância de ritmo entre dois métodos – o dedutivo e o empírico – e a intransigência que colocamos ao praticá-los um e outro sob uma forma extrema e como que purificada, dão à antropologia social seu caráter distintivo dentre os outros ramos do conhecimento: de todas as ciências, ela é a única, provavelmente, a fazer da subjetividade mais íntima um meio de demonstração objetiva (Lévi-Strauss, 1993: 23).

Esclarecimento dos fenômenos, função e estrutura

Voltemos ainda uma vez ao tema da dádiva. No que pareceria de saída um contrassenso, Lévi-Strauss afirma: "a troca *não é um edifício complexo*, construído a partir das obrigações de doar, receber e retribuir, com o auxílio de um cimento afetivo e místico" (Lévi-Strauss, 2003: 40).

Deve-se evitar que a explicação sociológica atribua a uma noção qualquer este caráter de "solda", de "cimento afetivo" etc. A tais asserções não se lhes pode atribuir valor explicativo senão ao preço da queda na indefinição entre uma abordagem propriamente sociológica e a interpretação dos fatos oriunda diretamente do ideário daquele a quem se observa.

Um exemplo fornecido por Lévi-Strauss esclarece-nos este ponto: uma evocação mágica com que se conclama a chuva opera com dois objetos exteriores e, em principio, distintos: fumaça e nuvens, cuja ligação se estabelece pelo recurso a uma força que lhes vem unir, uma "solda", que lhes confere eficácia e lhes *justifica* a associação – o *mana*. É o "cimento místico" da operação em jogo. Mas essa atribuição de força integra o repertório indígena: dever-se-ia assimilá-la como fundamento explicativo do ponto de vista em que se situa o etnólogo?

A explicação sociológica, nesse caso, é obrigada a efetuar o raciocínio contrário: a ligação entre fumaça e nuvem dá-se no registro do pensamento, não em outra parte. É ela o dado fundamental. O *mana* é então a *expressão consciente* deste estado de coisas

que opera num *plano mais profundo do pensamento*, em que vigem determinadas *relações*, no qual se identificam fumaça e nuvem, em que "um é a mesma coisa que o outro, ao menos sob certo aspecto, e essa identificação justifica a associação subsequente, não o contrário" (Lévi-Strauss, 2003: 41).

Assim, todas as operações mágicas repousam sobre a *restauração de uma unidade* – não *perdida* ("pois nada jamais é perdido") –, mas "inconsciente, ou menos completamente consciente que as operações elas mesmas" (Lévi-Strauss, 2003: 41).

Aqui, a ideia de *função* pode ser concebida de duas maneiras, que nomeamos (a) "*regressiva*" e (b) "*algébrica*". Na "elaboração do sistema" por Mauss, dir-se-á que a função *é a própria relação*, a *explicação* dos fenômenos encontra-se na *relação constante* existente entre eles. Assim, a *função* é concebida *a exemplo da álgebra*: implicando que os valores sociais são conhecíveis *em função uns dos outros*.

Malinowski "chega independentemente a conclusões análogas às de Mauss, e tenta elaborar o sistema correspondente". Entretanto, na "elaboração do sistema" por Malinowski a noção de *função* designa o *"serviço prático* rendido à sociedade por seus costumes e instituições": "Malinowski indaga, acerca dos fenômenos, a que servem, para lhes buscar uma justificação" (Lévi-Strauss, 2003: 32).

Quanto à dádiva, doar, receber e restituir são as três obrigações que a *observação empírica* é capaz de constatar, e, nesse registro, a troca figura já como elemento teórico. "A observação empírica não lhe fornece (a Mauss) as trocas, mas apenas três obrigações: doar, receber, retribuir". Mas – é o que nos informa Lévi-Strauss – o autor da *Dádiva* aparece "dominado por uma certeza de ordem lógica": a *troca* é o denominador comum de um grande número de atividades sociais em aparência heterogêneas entre si (Lévi-Strauss, 2003: 33). Ora, se isto for verdade, quer dizer então que a troca "é necessária e não está dada, é preciso construí-la". Logo, "*a teoria reclama a existência de uma estrutura*".

Assim, conhecer a *função* do "quadro dos fonemas de uma língua", ou do quadro dos termos de parentesco, ou do quadro das atitudes exercidas entre os indivíduos numa dada sociedade, é diferente de conhecer o *sistema* que opera para cada uma destas ordens de realidade. Conhecê-lo equivale a conhecer a "natureza das conexões"

existentes entre os termos em cada um daqueles domínios, e pelo qual se exercem as funções atinentes a cada qual.

É fácil adivinhar a função de um sistema de atitudes qualquer: "assegurar a coesão e o equilíbrio do grupo" (Lévi-Strauss, 1975: 53), bem como de um sistema fonológico dado: "sabemos todos para que serve uma linguagem; serve para comunicação". Mas a "natureza das conexões" havidas entre os fonemas de uma língua ou entre as respectivas atitudes num âmbito social específico – ou seja, o próprio sistema, – é o que nos faltava antes do advento da fonologia moderna e seu método de análise. Ao revés, foi sempre difícil enunciar *para que serve* um sistema terminológico, mas "que os termos de parentesco constituem sistemas, nós o sabemos claramente desde Lewis H. Morgan" (Lévi-Strauss, 1975: 52).

Na medida em que o cientista social esteja em condições de destacar, no domínio do fato social, sistemas diversificados, e de fixar-lhes a estrutura, estará em seguida em condições de determinar a "natureza das relações que eles mantêm uns com os outros" segundo sua *função diferencial* na sociedade. Tal procedimento o permitirá retornar à trilha aberta pelo pensamento de Durkheim e, para dizer tudo, da própria ciência moderna: abandonar o estágio da mera alusão a uma substância social envolta numa atmosfera de símbolos e valores difusos e descobrir em que medida *as relações que unem os fenômenos bastam para explicá-los* (Lévi-Strauss, 1993: 14). Era necessário, no que concerne à tradição durkheimiana, "exorcizar alguns fantasmas metafísicos que por lá arrastavam ainda as suas correntes" (Lévi-Strauss, 1993: 13).

Daí a importância do prosseguimento levado a cabo por Marcel Mauss aos ensinamentos de Durkheim: na doutrina do fato social total vemos o corpo social constituído de "uma multidão de planos distintos e justapostos", entre os quais deve ser possível identificar *interrelações funcionais* (Lévi-Strauss, 1993: 14).

> Na teoria do "fato social total" (...) a noção de totalidade é menos importante do que a maneira bem particular com que Mauss a concebe: folheada, poder-se-ia dizer, e formada de uma multidão de planos distintos e justapostos. (...) esta totalidade não suprime o caráter específico dos fenômenos, que permanecem "ao mesmo tempo jurídicos, econômicos, religiosos e até mesmo estéticos, morfológicos, diz Mauss no *Essai sur le don*; de tal modo que ela consiste, em suma, na rede de interrelações funcionais entre todos estes planos (Lévi-Strauss, 1993: 14).

Conclusão

O estruturalismo de Lévi-Strauss constituiu uma tentativa de instaurar um novo paradigma nas ciências sociais, buscando solucionar problemas de método que se impunham ao tempo de sua elaboração. Parecia inviável, como se lê em *A noção de estrutura em etnologia*, que se prolongasse um estado de coisas que teria levado à circunstância de que cada pesquisador viesse a "reagir segundo seu temperamento" no confronto com os dados. A preocupação com definir um método que habilitasse o analista a tratar os fenômenos sociais em termos "objetivos" culmina em elaborações tomadas de empréstimo à linguística estrutural. Mas o paralelo tem seus limites, como bem o alerta o próprio autor ao discorrer sobre as relações entre as duas ciências no artigo *Linguística e antropologia*. Pouco adiantaria indagar, na estrutura dos mitos ou em relação ao átomo do parentesco, qual é o termo correspondente ao fonema na língua e assim por diante. Importa que, ao constatar o caráter simbólico dos fatos sociais sob análise, seja possível aplicar sobre eles um tipo similar de decomposição em unidades de significação e, principalmente, descobrir as relações que estas unidades guardam entre si. Apreender o conjunto dessas relações culmina na elaboração de modelos, e a importância destes está em que sua *estrutura* revela o conjunto das "possibilidades preexistentes" para cada nível de análise observado – e, por consequência, também o domínio das "escolhas" possíveis.

O drama aí implicado parece consistir no próprio cerne da análise, em vista do que Lévi-Strauss chega a atribuir à antropologia social o caráter de um novo humanismo. Que na estrutura do pensamento simbólico residam indicativos da existência de problemas mais gerais, ou passíveis de emergir como problemas gerais, coincide com a concepção segundo a qual diferentes níveis de realidade operam entre si produzindo efeitos em suas respectivas estruturas. Tal ideia veio a ser questionada subsequentemente por um autor como Clifford Geertz, em *A interpretação das culturas*, para quem "não há modo algum de se afirmar, de forma precisa e testável, quais as relações interníveis que se supõe manter-se" (Geertz, 2014: 31).

Um dos desenvolvimentos deste debate resulta em que Geertz é por sua vez censurado em textos de Pierre Bourdieu, que o acusa de incorrer em "erro escolástico", dirigindo a mesma crítica a Lévi-Strauss (Bourdieu, 2007: 65). Ambos teriam se

mostrado incapazes de dar conta do caráter de "urgência" presente na ação social, que exclui toda a ponderação de ordem teórica em favor de uma estratégia, em vista de "razões práticas". Como se vê, o debate em torno ao estruturalismo prossegue e se mantêm vivo, ainda que porventura anunciando sua falência ("salvo alguns discípulos mais ou menos hábeis, capazes de ser no máximo um sub-Lévi-Strauss, quem são os estruturalistas?", indaga Pierre Clastres (Clastres, 2004: 214)).

Fizemos aqui um recorte "sincrônico" de uma parte da obra de Lévi-Strauss, em busca de elementos constantes e o máximo de coerência interna possível. Mas tudo indica que sua teoria sofreu também mudanças profundas, e é o próprio autor das *Mitológicas* quem nos informa de que "com a idade, tornei-me demasiado prudente para lançar-me a vastas sínteses" (Lévi-Strauss, 2005: 147). Ademais, é possível encontrar, como em Eduardo Viveiros de Castro, a constatação de que estrutura social é "expressão que se tornará cada vez mais rara ao longo da obra de Lévi-Strauss" (Viveiros de Castro, 2002: 95). Tal constatação parece tanto mais surpreendente quando se observa a força com que o antropólogo, em escritos posteriores já da década de oitenta, como *O etnólogo perante a condição humana*, volta a polemizar em favor de suas hipóteses iniciais contra desenvolvimentos da sociobiologia. Com este trabalho, esperamos ter chegado perto de uma compreensão mais clara precisamente destas hipóteses. Elas nos parecem, com efeito, orbitar em torno aos quatro aspectos aqui isolados: simbolismo, transformação, sentido e objetividade. E conquanto a teoria estruturalista tenha sofrido mudanças no curso do tempo, imaginamos ser possível defender a tese de que estes quatro elementos remanescem com o mesmo peso e importância ao longo de todo o seu desenvolvimento.

Referências bibliográficas

Almeida, M. W. B. de. “A fórmula canônica do mito”, *in* Caixeta de Queiroz, Ruben; Nobre, Renarde Freire. *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

Bourdieu, Pierre. *O senso prático*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. *Meditações pascalianas*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

Clastres, Pierre. *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*, São Paulo: Cosac Naify, 2004.

Durkheim, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*, São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Foucault, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*, São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Geertz, Clifford. *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro: LTC, 2014.

Harvey, David. *Os limites do capital*, São Paulo: Boitempo, 2013.

Lévi-Strauss, Claude. “A análise estrutural em linguística e em antropologia”, *in Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

_____. “Posfácio aos capítulos III e IV”, *in Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

_____. “A estrutura dos mitos”, *in Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

_____. “A noção de estrutura em etnologia”, *in Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

_____. “Linguagem e sociedade”, *in Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

_____. “O etnólogo perante a condição humana”, *in O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70, 1983.

_____. “Estruturalismo e ecologia”, *in O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70, 1983.

_____. “O campo da antropologia”, *in Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

_____. “Introdução à obra de Marcel Mauss”, *in* Marcel Mauss, *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

Lévi-Strauss, Claude.; Eribon, Didier. *De perto e de longe*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

Mauss, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva – Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”, *in Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

_____. “Esboço de uma teoria geral da magia”, *in Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

Miller, Jacques-Allain. *Matemas I*, Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

Tocqueville, Alexis de. *Lembranças de 1848: as jornadas revolucionárias em Paris*, São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Viveiros de Castro, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo: Cosac Naify, 2002.