

A paixão pelo entendimento: Claude Lévi-Strauss e a universalidade da cultura

Edgard de Assis Carvalho – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

RESUMO

O artigo apresenta e discute o pensamento de Lévi-Strauss, com destaque para a arquitetura lógica do entendimento, a relação com a contemplação estética e a escuta ética na interpretação e compreensão dos saberes da alteridade e da universalidade da cultura. Palavras-chave: Cultura. Lévi-Strauss. Epistemologia.

ABSTRACT

The article presents and discusses the Lévi-Strauss thoughts, with emphasis on the logic of understanding architecture, the relationship with the aesthetic contemplation and ethics listen in the interpretation and understanding of knowledge of otherness and universality of culture.

Keywords: Culture. Lévi-Strauss. Epistemology.

O ano de 1908 foi de convergências e sincronicidades. Nasceram Claude Lévi-Strauss e Maurice Merleau-Ponty. Simone de Beauvoir, que resenhou as “Estruturas elementares do parentesco” na revista *Les Temps Modernes* (BEAUVOIR, 1949) também veio ao mundo nessa data. Isso na França. Merleau-Ponty partiu em 1961, Simone, o Castor, como era tratada na intimidade, em 1986, seis anos após a morte de Jean-Paul Sartre. Aqui no Brasil, deixava a convivência dos vivos o nosso Machado de Assis e nascia Guimarães Rosa, que também não está mais entre nós. Aos 100 anos, Lévi-Strauss permanece na ativa, desafiando pesquisadores, comentadores, críticos. Por coincidência ou não, estamos diante de cinco pensadores fulgurantes, cujas obras terão muito a dizer para a nossa e as gerações futuras desse século 21 globalizado, tirânico, intolerante, líquido e, simultaneamente, esperançoso e civilizatório.

Centenários sempre provocam comemorações, exposições, colóquios como esse *Narradores do sensível* voltado para Lévi-Strauss e Merleau-Ponty. O que há de comum entre os dois? Obstinadamente

apaixonados pela liberdade e pelo humanismo, ambos ultrapassam fronteiras disciplinares, desfazem barreiras entre ciências e artes. Universalistas, são autores de uma obra multidimensional que nos faz meditar sobre os percalços da condição humana em sua aventura na Terra.

A sensibilidade não se opõe à inteligibilidade, ou aos ditames da razão. Caminham juntas, penetram no corpo, estabelecem conexões, reorganizam o real por meio dos cinco sentidos. Um sexto sentido, a imaginação criadora, se junta a eles para colocar ordem na casa, nutrir a vida, produzir uma harmonia interior, essa sim a verdadeira condição da sabedoria.

Os dados imediatos da percepção sensível não são, portanto, material bruto, cópia branca dos objetos apreendidos; são propriedades abstraídas do real, que se efetivam por meio de mecanismos de codificação e decodificação inscritos no sistema nervoso central. Por isso, afirma Merleau-Ponty, fazer Antropologia exige um longo processo de transformação de si mesmo, para que o contato com o outro não seja cercado de exotismos fantasiosos e relativismos complacentes. Além disso, o antropólogo deve entender que não é um objeto particular o que define sua especialidade, mas uma maneira de pensar que combina universal e particular, global e local, singular e plural.

Em março de 1941, na viagem para *New York*, a bordo do navio Capitaine Papulo-Lemerle, fugitivo da França ocupada, Lévi-Strauss travou contato com André Breton que, com ele, escapara da fúria e da ocupação nazistas. Notas escritas por ambos acerca da concepção surrealista das obras de arte se intensificaram a partir daí. O exílio fez com que as relações com Max Ernst, Yves Tanguy e Marcel Duchamp se estreitassem. O que há de comum entre eles? Todos tentam descobrir e desvendar uma realidade suprasensível que escapa da racionalidade estrita de conceitos e teorias. Pode-se afirmar que o exílio provocou uma revolução noológica em Lévi-Strauss, fazendo com que suas idéias se dissipassem para outros territórios disciplinares.

A partir de 1949, a Linguística lhe fornece um campo de pertinência fecundo para a análise dos sistemas simbólicos, em especial o parentesco. A homologia formal entre atos lingüísticos e fatos sociais é condição prévia que torna possível a demarcação do sistema das diferenças e oposições binárias jamais percebidas pelos agentes sociais, quaisquer que sejam eles. Qualquer sociedade é sempre comparável a um universo composto por massas discretas rigidamente estruturadas.

Identificado a essas massas discretas, o parentesco desempenha papel dominante e ordenador em sociedades sem classes, cujo acesso à terra passa sempre pela mediação da comunidade. A proibição universal do incesto sempre cumpre importante papel nesse processo. Esse fato não impede, porém, que a análise se estenda a outras expressões da cultura: “Com efeito, os etnólogos ocupam-se quase que exclusivamente da estrutura, quando estudam os problemas do parentesco” (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 305).

Esse pressuposto metodológico elegeu com *locus* preferencial a primitividade, pois essa era composta por um campo de relações estáveis e simbióticas, no qual a irrupção dos acontecimentos históricos era neutralizada e, até mesmo, vista como indesejável. Formulada em 1949, a noção de estrutura social não se reduz à rede empírica das relações sociais, mas a modelos construídos de acordo com elas.

Modelos são sistemas compostos de oposições, complementaridades, concorrências. Possuem escalas mecânicas e estatísticas, níveis diversos de cognição; são conscientes e, simultaneamente, inconscientes. Os primeiros reproduzem regras e padrões culturais, fabricam ordens; os segundo situam-se em nível mais profundo, oculto, recalcado. Por isso, ultrapassam histórias locais, transcendem indivíduos e culturas. São comuns a todos os homens. “Colocarei, inicialmente, a título de hipótese, que o campo dos estudos estruturais inclui quatro famílias de ocupantes principais que são os seres matemáticos, as línguas naturais, as obras musicais e os mitos” (LÉVI-STRAUSS, 1971, p. 578).

No conjunto da obra, Lévi-Strauss sempre questionou a fronteira entre natureza e cultura. Ao deixar de lado harmonias funcionais, neo-evolucionismos hierárquicos, pós-modernismos relativistas e racismos identitários, investiu na religação das esferas natural, social e cósmica, no confronto metódico do conteúdo e do contexto, do cromatismo e do diatônico. A natureza e a cultura, a animalidade e a humanidade, afirma, tornam-se mutuamente permeáveis. “Passa-se livremente e sem obstáculos de um reino ao outro: em vez de existir um abismo entre os dois, misturam-se a ponto de cada termo de um dos reinos evocar imediatamente um termo correlativo no outro reino, próprio para exprimi-lo assim como ele por sua vez o exprime” (LÉVI-STRAUSS, 1964, p. 316).

O afastamento desse ciclo maldito responsável pela corrupção do humanismo aposta na significação ampla e irrestrita dos saberes, e não apenas os dos mitos. Claro que a lingüística é fundamental nessa reviravolta teórico-conceitual, claro também que, apesar de detestar viagens, sua vinda para os tristes trópicos, entre 1935 e 1937, como integrante da missão francesa, dá mais visibilidade à diversidade das culturas e à dialogia entre o universal e o particular.

Propriedade imanente do real, a estrutura reorganiza a ordem vivida, tem duas faces, como o deus Jano do panteão romano, representado por dois rostos que se opõem, um que olha para frente, outro que olha para trás. Esses fundamentos desencadearam críticas de toda ordem. A ortodoxia marxiana fincou pé que o primado das infra-estruturas não recebe de Lévi-Strauss nenhuma referência. O marxismo sempre foi considerado por ele como uma pesquisa complementar à sua e não um adversário contumaz. Juntamente com a Psicanálise e a Geologia, o marxismo completa, no plano da metáfora, o trio de suas três amantes, porque essas três áreas do saber não se contentam nunca com a aparência fenomênica do discurso de analisandos, dos mistérios da terra, da pragmática das relações econômicas.

“Marx ensinou que a ciência social não se constrói sobre o plano dos acontecimentos, assim como a física a partir dos dados da sensibilidade” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 14).

A adesão ao marxismo – afinal os homens fazem a história, mas nunca sabem que a fazem – não impede que a semiótica cultural contida na circulação e comunicação de mulheres, bens e mensagens minimize o papel primordial que as práticas produtivas desempenham em quaisquer esferas societárias. A matéria é sempre o instrumento, mas nunca a determinação direta sobre o restante da sociedade. Bens econômicos, por exemplo, não se confundem com mulheres e mensagens, mas necessitam de ambas para serem trocados. A noção de equivalente geral formulada por Marx talvez possa ser vista nessa ótica. Basta reler com atenção a forma total ou desenvolvida do valor para saber que a circulação e a troca de mercadorias sempre requer um equivalente abstrato que lhe sirva de base. O fetiche e o segredo mítico da mercadoria são decorrências desse conjunto sistêmico que, no tempo, garante a acumulação do capital.

Não há como negar que infra-estruturas são sempre fundamentais para quaisquer processos históricos. O que, porém, deve ser descartado é seu caráter determinante e prometico. Acredito ser esse o entendimento de Lévi-Strauss sobre as discontinuidades históricas planetárias. “Não pretendemos, de modo algum, insinuar que transformações ideológicas engendrem transformações sociais. A ordem inversa é a única verdadeira” (LÉVI-STRAUSS, 1970 p. 155).

Essas bases exigem um retorno sobre o tempo e o espaço, um exercício de descentramento que permite pensar a si mesmo de modo menos sociocêntrico e arrogante. Os saberes das alteridades são apenas expressões de um universal que está, simultaneamente, em nós e fora de nós. Não se trata, portanto, de encontrar denominadores comuns para as diferenças culturais, mas sim resgatar “características comuns à maioria das sociedades e construir um modelo teórico da sociedade humana que não corresponde a nenhuma realidade observável” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 451).

O exercício desse tipo de contemplação estética e escuta ética, que se vale das significações das relações sociais para delas extrair um campo mais elegante de significantes, assemelha-se ao trabalho do astrônomo. Convertido em observador das constelações humanas, cabe ao antropólogo buscar constantes estruturais e colocar ordem na casa dos outros. Ao subverter seu *olhar distanciado*, traz o longe para perto, reconstrói e restitui os fluxos da história, cuja essência é descontínua e não-linear.

Acredito que a construção dos invariantes deva ser analisada nesse contexto. Se fosse possível imaginar que algum dia esse estoque finito de possibilidades estaria inteiramente a nosso dispor, só restaria ao homem descentrar-se definitivamente de sua suposta superioridade, para passar a respeitar as culturas como se fossem a sua própria. Invariância implica sempre ampliação de possibilidades, for-

mulação de sistemas e modelos estruturais válidos “não apenas para um observador, mas para todos os observadores possíveis” (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 397).

No mundo vivido, uma matemática social garante a manutenção do estoque demográfico de homens e mulheres, sob pena da sociedade deixar de existir. Se não há mulheres suficientes, que se arranje outra forma de troca, mesmo que isso seja feito com indivíduos do mesmo sexo. Acusado intempestivamente de misoginia por feministas da primeira geração, Lévi-Strauss não pode ser identificado como defensor de um poder patriarcal e androcêntrico e, muito menos, de uma homossexualidade necessária. O que ele demonstra é a necessidade da manutenção de um fluxo regular para o estoque de mulheres, bens e mensagens. Mesmo recalcada inconscientemente, essa condição mantém-se nos tempos atuais, é universal, por mais que a modernidade líquida insista em se livrar dela.

Esses pressupostos encontram-se integralmente presentes em sua análise do mito de Édipo, entendido como um questionador das relações homem/mulher e da superestimação do parentesco consanguíneo e das interdições que lhe são dirigidas em todas as sociedades. O que brota dos mitos, e não só do Édipo, é uma sabedoria incomum, fonte constante de inspiração para todos. O que fica patente, porém, é a importância que os itinerários mítico-imaginários assumem em todo o dispositivo. Assemelham-se a viagens, essas “caixas de promessas irreais” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 38) que permitem o acesso ao modelo teórico geral da sociedade humana e, portanto, à universalidade da condição humana.

“Mas esse modelo – é a solução de Rousseau – é eterno e universal. As outras sociedades não são melhores do que a nossa: mesmo que sejamos inclinados a pensar dessa maneira, não temos à nossa disposição nenhum método para prová-lo” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 453). Esse nível universal não implica abandono da temporalidade das ordens vividas em detrimento das ordens concebidas, mas designa, isso sim, um modo de entendimento que não reifica a diversidade. Ao contrário disso, insere-a na irreversibilidade da flecha do tempo.

A história do pensamento simbólico procura dar conta dessa condição intelectual do homem, por meio de tentativas de adequação entre a disponibilidade de significantes e a co-presença de significados da diversidade cultural. Esses significantes flutuantes têm como função atuar como reguladores dessa defasagem, até que seu estoque venha algum dia a se esgotar. O importante em tudo isso é “reconhecer que o trabalho do significante em relação ao significado vem sendo perseguido de modo mais rigoroso, a partir do nascimento, e nos limites de expansão da ciência moderna” (LÉVI-STRAUSS, 1949, p. XLVIII-XLIX).

Em si mesmos, a expansão e o progresso da ciência nunca garantem uma harmonia plena entre significantes e significados. As flutuações do campo dos saberes exibem as indeterminações, desordens e reorganizações da práxis cultural, e isso porque a cultura é expressão da liberdade do espírito, sede da

criatividade e da inovação, apesar das regulações e coerções que a fábrica da ordem cultural impõe à luta dos homens.

Embora a história do *sapiens-demens* e da própria ciência sejam recentes, é consensual que os paradoxos da revolução neolítica provocaram uma mutação no processo civilizatório planetário. A ela seguiu-se um período de longas estagnações e regressões, que só recebeu estimulações mais efetivas do século dezesseis em diante, marcadas pelas revoluções produtivas do capitalismo mercantil, industrial e, agora, globalizado, assim como pelos ditos progressos da tecnociência, da informação e do mercado.

A partir daí, dois mundos separados e incomunicáveis se estruturaram. “Dois modos distintos de pensamento científico, um e outro, função não certamente de dois estágios desiguais do desenvolvimento do espírito humano, mas de dois níveis estratégicos nos quais a natureza se deixa atacar pelo conhecimento científico: um aproximadamente ajustado à percepção, outro afastado dela (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 24). O problema reside na religação desses dois estilos de se pensar a vida, dadas a dispersão e fragmentação dos saberes bioculturais e os padrões de racionalidade e racionalização que os dirigem.

Como representação do concreto e cognição aberta, as noologias do pensamento selvagem são elaboradas a partir de classificações da natureza e de imagens de mundo que jamais dissociam o sensível e o inteligível. O pensamento selvagem é um tipo de operação intelectual que se situa num “plano em que as propriedades lógicas se manifestam como atributo das coisas” (LÉVI-STRAUSS, 1964, p. 23). Antes de mais nada, as espécies vegetais e animais são boas para pensar, reverberam no espaço mental para enriquecê-lo mais. Pobre pensamento que, domesticado, deixa de lado esse manancial de conhecimento e sabedoria.

Ao ilustrar a unidade do gênero humano, esse estilo analítico que se compraz em diferenciar, classificar e organizar, revela-se incapaz de enunciar o que fez, porque restringe sua operacionalidade a uma ciência do concreto que rejeita a voracidade da história e a unidimensionalidade do progresso. “O próprio do pensamento selvagem é ser intemporal, ele quer captar o mundo ao mesmo tempo como totalidade sincrônica e diacrônica” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 299).

Resta saber como inseri-lo na temporalidade dos fluxos e esferas, pontos, bifurcações e ramificações sócio-históricas. Esse empreendimento só se mostrará viável, se a própria história, glorificada como linear e irreversível, vier a ser assumida como mito da modernidade, um complexo conjunto de discontinuidades que se mostra incapaz de fecundar uma política de civilização para o planeta. A história total é intangível, mas pensar numa história-zero, síntese de todas as discontinuidades, é algo irreal. Como mito, a história é uma plataforma que fabrica os pertencimentos do *anthropos*. É luta, perversão e ódio, mas também amor, liberdade e cooperação.

Se aceitarmos a provocação de que o trabalho do historiador se resume a uma restituição imagética de sociedades já desaparecidas no tempo, teremos que, pelo menos, polemizar com Lévi-Strauss sobre a iniquidade histórica e discordar da assertiva de que “uma história total neutralizar-se-ia a si própria: seu produto seria igual a zero” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 293). Mesmo que a razão dialética seja sempre instituinte, a razão analítica, a que define, distingue, classifica e opõe, nunca se contrapõe diretamente a ela. A distinção entre ambas é relativa, nunca absoluta. “Sartre chama de razão analítica a razão preguiçosa; chamamos dialética a mesma razão, mas corajosa, arqueada pelo esforço exercido para sobrepujar-se” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 281).

Mesmo que nunca tenha travado íntimo contato com nenhum povo nativo, Sartre não deixou de criticar os modos estruturais da circulação de mulheres, bens e mensagens. As fórmulas lévi-straussianas das trocas restrita e generalizada, diz Sartre, contêm um conjunto de aporias, e isso porque os três níveis da circulação constituem um circuito fechado e altamente formalizado, que vira as costas para a historicidade e para as manifestações do prático-inerte, esse conjunto de atividades humanas sempre mediado por um material rigorosamente objetivo. O casamento de indivíduos de um grupo A e B, por exemplo, são fatos e não signos; eles se casaram ontem, hoje mesmo, ou no ano passado. “Mas esse fato é vivido pelo grupo A, por exemplo, sob a forma de um conjunto de obrigações, isto é, de exigências que chegam a ele do futuro” (SARTRE, 1960, p. 490).

Para a razão dialética, o que a estrutura faz é retirar da práxis as ações de indivíduos comuns, subtraindo-lhes a autonomia e submetendo-os aos comandos de uma instância estrutural transcendente. Para Sartre, a práxis é sempre acionada por grupos sociais concretos e pelas atitudes reflexivas de cada um de seus membros, ou de um órgão incumbido de realizá-las e reorientá-las.

A polêmica é de gente grande, nunca foi resolvida mesmo após a morte de Sartre em 1980. Foi explicitada em *História e dialética*, (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 280, 309), capítulo final de *O pensamento selvagem*. Para Lévi-Strauss, é impossível supor a existência de duas dialéticas, uma verdadeira, própria das sociedades históricas, outra repetitiva, típica do mundo dos outros, do mesmo modo que a existência de duas razões, uma primitiva, outra civilizada, é algo impensável.

As sociedades humanas são, portanto, regidas por movimentos e esferas analíticas e dialéticas que se entrecruzam e se retroalimentam mutuamente. Frias ou quentes, traduzem atitudes subjetivas para com a história, concebem-na de modo diverso. As primeiras sonham em permanecer como eram no tempo de sua criação; inteiramente inautênticas, as segundas acreditam piamente que a irreversibilidade da história comanda seu processo de desenvolvimento. O que a Antropologia deve fazer é envidar esforços para que a dupla dissolução da cultura na natureza e da própria natureza nos processos físico-químicos se efetive. Derrubada a fronteira entre natureza e cultura, o homem pode empenhar-se na

construção de um mundo autêntico e feliz consigo mesmo, inserido na teia da vida e nos mistérios do cosmo.

Nas *Mitológicas – O cru e o cozido*, 1964, *Do mel às cinzas*, 1967, *A origem das maneiras da mesa*, 1968, *O homem nu*, 1971 – a abertura adverte o leitor do esforço que o espera, se tiver fôlego para assumir, sem pressa, a leitura integral dos quatro volumes. O ponto de partida é um mito pertencente a uma sociedade específica, o povo Bororo do Brasil central. O contexto etnográfico começa por aí. Depois, a análise se desdobra, recorre a elementos históricos, geográficos e cosmológicos do conjunto etnográfico e a outros mitos da mesma e de outras sociedades. Aos poucos sociedades mais afastadas entram em cena e assim por diante. É nessa polifonia que combina a etnografia rigorosa dos recitativos míticos e a etnologia estética dos invariantes que se forma a nebulosa mítica.

Em *O cru e o cozido* (LÉVI-STRAUSS, 1964), o mito de referência fornece a textura etnográfica requerida pela metodologia estrutural. Em seguida, a estrutura em camadas do mito põe em cena cantos, variações, fugas, cantatas, um fantástico concerto de pássaros que compreendem as cinco partes deste primeiro volume que, sinfonicamente, faz com que o leitor se empenhe em decifrar a pluralidade de esquemas, códigos e mensagens que se interpõem às narrativas propriamente ditas. Mesmo que o objetivo mais amplo resida na beleza das narrativas que sempre excitam a imaginação, o que se constata nos quatro cantos do livro é a erosão das dualidades entre natureza e cultura.

Analogicamente ao discurso musical, o mito explicita uma mensagem constituída pela união entre som e imagem, na medida em que aquele que o ouve se coloca frente a ele numa atitude de participação ativa, situada a meio caminho entre o pensamento lógico e a percepção estética. Talvez, por isso, a atividade mítica tenha algo a ver com a proposta kantiana, ou com um kantismo sem sujeito transcendental, e isso porque “ela não tem função prática evidente” (LÉVI-STRAUSS, 1964, p. 18).

Os mitos recebem ressonâncias dos fluxos históricos, mas sempre em caráter limitado, porque eles sempre se transformam em si e por si próprios, exibindo uma fantástica capacidade de neutralizar influências externas. Mesmo diante da evidência de que a criação de mitos ocorra no interior da fabricação das produções humanas, eles adquirem vida própria, falam entre si, transformam-se, metamorfoseam-se, recuperam o tempo perdido, sinalizam o futuro, pensam a vida dos homens para muito além do aqui e agora.

Cru, cozido, fresco e podre são, simultaneamente, categorias empíricas e operadores conceituais; provocam o desencadeamento de noções abstratas e proposicionais que tendem a comprovar que, no final das contas, os mitos sempre pretendem dizer a mesma coisa. Agrupadas em dois eixos fundamentais, cru e cozido, cru e podre constituem pares de oposição que tornam manifesto o triângulo culinário. Pela mediação do fogo, que dará nascimento à cozinha, preserva-se o homem do podre, impede-se que o

mundo sucumba em chamas pela conjunção do sol e da terra. Essas condições transbordam em outras oposições ampliadoras de nexos de sentido: vazio/cheio, continente/conteúdo, interno/externo.

A essa arquitetura lógica, que toma como referência etnográfica a América do Sul no primeiro e segundo volumes, adiciona-se uma moral culinária que agrega mitos indígenas da América do Norte no terceiro e no quarto, cujo objetivo primordial é construir uma ética universal para valores alimentares, sociais, culturais. O Ocidente respeita medidas de higiene, comportamentos alimentares e culinários, maneiras da mesa para se proteger como indivíduo; no mundo selvagem, eles são respeitados para que os outros não sejam vítimas de sua própria impureza. “Parece, pois, que num sentido, entre povos chamados primitivos, as maneiras de mesa tenham formado uma espécie de código livre cujos termos sabiam combinar mensagens distintas” (LÉVI-STRAUSS, 1968, p. 435).

Esse código livre permite que a comida em qualquer sociedade assuma papel crucial na mediação natureza/cultura. A cozinha se incumba de moderar a força da natureza, seja para preservar seus encantos ou suspender sua obra destruidora. De qualquer modo, corre-se “sempre o risco de deixar o alimento mais aquém do ponto de equilíbrio desejado pela cultura para que se mantenha em condições de conduzi-lo para além dela” (LÉVI-STRAUSS, 1968, p. 439).

Instrumentos de sobrevivência do homem, os repertórios míticos pretendem resolver contradições comuns a todos os humanos entre ser e não ser, homem e mulher, velho e novo, comestível e tóxico, cru e cozido, fresco e podre, móvel e inerte que não podem ser equacionadas por vias essencialmente racionais. Por isso mesmo, decifram dilemas e contradições permanentes da natureza e da cultura, culturalizando a primeira, naturalizando a segunda. A lógica do concreto sempre pretende lembrar sua natureza lógica, “modelando, na argila do devir, um esboço confuso do teorema de Gödel” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 298).

Matemático de formação, Kurt Gödel (1908-1978) formulou seus dois teoremas sobre a incompletude e a indecidibilidade dos conjuntos axiomáticos que formam as teorias. Se são consistentes nada pode ser negado ou demonstrado, diz o teorema um. Por outro lado, nada pode provar uma teoria como essa, reitera o teorema dois. É no interior desta contradição que a lógica do concreto deve ser entendida. Nela, nada pode ser provado ou categorizado a priori. Triturado pelos mecanismos da mente, esse material é composto por *themata* arcaicos, protótipos que governam o pensamento humano desde sempre. É sensibilidade à flor da pele.

De qualquer modo, o divórcio ocorrido entre a ordem natural e a cultural foi responsável pela alienação do homem de sua condição genérica, incumbindo-o da fáustica missão de dominar e destruir o mundo natural. Uma vez anulada a diferença de natureza e grau entre primitivos e civilizados, cabe concordar com a visão de Steiner (2001) sobre Lévi-Strauss. Os modos culturais dessas alteridades,

afirma Steiner, destinavam-se primordialmente ao apaziguamento da natureza. O que pretendiam era consolá-la, “viver com ela, para tornar menos selvagem e menos dominante a ruptura entre Natureza e Cultura” (STEINER, 2001, p. 74). Não é de se estranhar que seja atribuída a Lévi-Strauss, e também a Marx e Freud, certa nostalgia do absoluto e do autêntico. É praticamente impossível não senti-la diante de povos indígenas como os Bororo e muitos outros que neutralizam o tempo estatístico, linear, respeitam a natureza, mesmo que retirem dela sua sobrevivência. Ilhados no oceano da economia globalizada, tentam situar-se para além da natureza e da cultura.

Essa posição assumida explicitamente por Lévi-Strauss que, aliás, não tem nada de nostálgica, não impede que ele se empenhe na constituição de uma Antropologia Geral e dê um recado para as ciências humanas. “Aceitamos o qualificativo de esteta porque acreditamos que o fim último das ciências humanas não é constituir o homem, mas dissolvê-lo” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 282). Criança mimada pelo humanismo radical, o homem precisa ser descentrado, dissolvido, para ser reintegrado na natureza de onde veio, colocado como mais uma espécie dentre todas as espécies, questionado como ápice da evolução das espécies.

A dissolução contém duas possibilidades: uma que critica a unidimensionalidade histórica, mas permanece tributária de uma fatalidade sem soluções; outra que aposta na recomposição de uma unidade planetária pautada pela colaboração solidária de todas as culturas. Admitir a segunda implica transcender a cientificismo e a obsessão ocidental pela análise e classificação de seres vivos, investir na universalidade e na unidade de todos os homens camuflada pelo pensamento analítico. “A Antropologia pode se afirmar naquilo que ela é: um empreendimento que renova e expia a Renascença, para estender o humanismo a toda a humanidade” (LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 44).

A refundação do humanismo exige, porém, o descentramento de si. Em consequência disso, a crítica dos valores ocidentais e a valorização de um estado intermediário representado por um tipo de sociedade de tamanho restrito, eqüitativo, passa a constituir um protocolo bioético que garante a autonomia do sujeito e a colaboração efetiva das culturas. Mesmo que essa intenção possa parecer inalcançável em tempos e espaços líquidos, esse deve ser o sentido da Antropologia e o único fundamento da moral e da ética. A influência de Rousseau é óbvia nesse conjunto de idéias.

Ele [Rousseau] nos restitui também o ardor [...] onde se unem seres que o amor próprio dos políticos e dos filósofos se empenha, por toda parte, em tornar incompatíveis: o eu e o outro, minha sociedade e as outras sociedades, a natureza e a cultura, o sensível e o racional, a humanidade e a vida (LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 56).

Alma errante, o antropólogo situa-se sempre entre dois mundos, como Lázaro, morto e ressuscitado, que deixou sua sociedade para mergulhar nas sombras do desconhecido, Ao retornar é um sujeito transformado. Seu olhar é distante e próximo, carrega imagens do que viu lá fora e as redefine para, talvez, compreender seu próprio mundo. Mesmo que não seja situada no pódio das ciências, a Antropologia não pode deixar de contribuir para o alargamento do entendimento humano.

Esse é o sentido da percepção da unidade da diversidade e, simultaneamente, da diversidade na unidade. A rejeição do universalismo globalizado do Ocidente centrado nas múltiplas formas de dominação da natureza e da sociedade é requisito prévio dessa ontologia negativa que ainda crê nas formulações do racionalismo, nas arrogâncias da racionalidade, nas reduções das racionalizações. Uma campanha política de direitos para todas as espécies seria um bom caminho para a construção da ética civilizatória fundada na tríade indivíduo, sociedade, espécie. “O único direito que podemos descrever como inalienável é o direito à vida e ao desenvolvimento livre de todas as espécies ainda representadas na Terra” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 375).

Visivelmente cético, esse humanismo reconcilia homem e natureza, “recoloca o homem na natureza, no lugar de instituí-lo como o mestre dos destroços” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 35). É na dialogia e na recursividade entre o mesmo e o outro, o próprio e o alheio, o particular e o universal que um humanismo planetário será viável. Se essa reconciliação algum dia vier a ser efetivada, a oposição natureza-cultura cairá por terra. Esse pressuposto implica reconhecer, como os mitos o fizeram, que “um humanismo bem ordenado não começa por si mesmo, mas coloca o mundo antes da vida, a vida antes do homem, o respeito pelos outros seres vivos antes do amor próprio” (LÉVI-STRAUSS, 1968, p. 422).

A recuperação do tempo e do espaço de corpos e mentes exige uma mudança de escala no pensamento que, inesperadamente, faça aparecer e desabrochar “um aspecto moral no qual, como os físicos dizem do infinitamente grande ao infinitamente pequeno, o espaço, o tempo e a estrutura se confundem: mundo cuja existência deveríamos nos limitar a conceber de muito longe, abandonando a intenção de entrar nele” (LÉVI-STRAUSS, 1991, p. 320).

Essa atitude do bem-viver envolve a reconciliação entre o físico e o moral, a natureza e o homem, o corpo e a mente, a arte e a espiritualidade, a ética e a estética. Se as narrativas míticas realizam esse empreendimento como ninguém, cabe reinseri-las nas realidades globalizadas do presente e construir um humanismo que não começa por si mesmo, mas que “coloca o mundo antes da vida, a vida antes do homem, o respeito pelos outros seres vivos antes do amor próprio” (LÉVI-STRAUSS, 1968, p. 422). A única resposta que este livro pretende fornecer, afirma ele na *Abertura* de *O Cru e o cozido*, é a de que o mitos significam o espírito; melhor que isso, explicitam uma imagem do mundo que o arquitetura do espírito construiu como forma de sobrevivência dele mesmo e, claro, dos humanos de todos os

tempos. Por mais pesado que seja este livro, tenho a humildade suficiente para reconhecer que “ele não terá levantado senão um pequeno cantinho do véu” (LÉVI-STRAUSS, 1964, p. 52).

Se perdermos inexoravelmente as qualidades efetivas e afetivas do olhar, do escutar e do ler, resta-nos ainda supor ser possível bater de frente nas condições adversas do presente e passarmos a entender a vida como obra de arte, a ser simultaneamente recuperada pelo imaginário sem que as materialidades deixem de ser fundamentais. Marx disse que os homens fazem a história, mas não sabem que a fazem. Para Lévi-Strauss os homens vivem a história, mas não sabem disso. Vivenciam regras, padrões, normas, sem se darem conta da estrutura inconsciente que as rege.

Sua descrença radical nos tempos sombrios do presente é decorrência disso. Pelo menos o século dezanove, reitera, era um pouco melhor do que o nosso. Alguns poucos confortos, uma certa esperança que vencer desigualdades e descabros ainda era possível. “Suprimir ao acaso 10 ou 20 séculos de história não afetaria de modo sensível nosso conhecimento da natureza humana. A única perda irreparável seria a das obras de arte que os séculos viram nascer” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 176).

Com a discrição que lhe é peculiar, ao falar das saudades que sente do Brasil e, em especial, da cidade de São Paulo, são as imagens fotográficas que se superpõem à narrativa escrita (LÉVI-STRAUSS, 1994, 1996). O odor do creosoto estimula os sentidos. O que as fotografias transmitem, afirma Lévi-Strauss, é a impressão de um vazio, de uma falta. Por mais técnicas que sejam, as fotografias não captam o fluxo do mundo real. Paralisam o tempo, congelam o acontecimento. Redescobri-las pela sensibilidade excita a mente e o corpo a perceberem o passado, reinventarem o futuro, problematizarem o presente.

Como o pensamento sempre pensa bem, malgrado as tentativas castradoras que lhe são impostas, o corpo sensível sempre entra em ação, às turras com os mandos e desmandos da razão. Razão e sensibilidade são faces da mesma moeda, como os dois rostos de Jano já referidos anteriormente. Por mais que se queira fragmentar a existência, ela resiste, e com muita tenacidade e perseverança. Dilacerada no deserto do real, busca rejuntar seus pedaços, totalizar, religar, propor novos sentidos aos desatinos desta vida.

Construções mentais coletivas, as mitologias são exemplo disso. Linguagens da imaginação, apropriam-se das poeiras de estrelas deixadas pelo rastro do tempo, solucionam contradições, invertem a relação natureza-cultura e a seqüência presente-passado-futuro. Por isso, devem ser ouvidas com atenção dedicada e aberta, pois suas significações põem nossos sentidos constantemente à prova.

Os mitos, afirma Lévi-Strauss, sempre querem dizer a mesma coisa. Não são específicos de nenhuma sociedade, dessa ou daquela população. São respostas irônicas ou desencantadas para problemas intemporais. Constituem, portanto, patrimônio universal da cultura. Ocorre o mesmo com a música, mistério supremo das ciências humanas. Ao incidir sobre o tempo psicológico daquele que a

escuta, mobiliza pulsões neuropsíquicas, desloca a emoção estética para os confins do imaginário, instala o prazer e o gozo, e esse argumento vale tanto para seja uma sinfonia de Mahler ou de Bruckner, ou para canções de Tom Jobim e Villa Lobos.

Injustamente acusado de negligenciar a história, de não dar a mínima para a luta dos homens, de não ir às ruas em maio de 1968, Claude Lévi-Strauss nos faz ver o mundo de outra forma. Sua paixão pelo entendimento é de tal ordem que nos leva a perceber que somos meros grãos de areia, infinitamente pequenos, filhos do cosmo e, como tal, impermanentes e provisórios.

Permitam, portanto, meus caros colegas, depois de haver prestado homenagem aos mestres da antropologia social no início dessa aula, que minhas últimas palavras sejam voltadas para os selvagens, cuja obscura tenacidade nos propicia, ainda, a oportunidade de perceber os fatos humanos em suas verdadeiras dimensões (LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 44).

Esse fragmento da aula inaugural do *Collège de France*, proferida em 5 de janeiro de 1960, posteriormente republicada em *Antropologia Estrutural II* com o título de *O campo da Antropologia é*, simultaneamente, parte e todo de sua vastíssima obra.

De forma semelhante, 48 anos depois, dedico estas poucas palavras a Claude Lévi-Strauss, desejando que a atividade inconsciente do espírito o anime a prosseguir em suas reflexões neste ano de 2008 que marca seu centenário. Disciplina confidencial e íntima, a Antropologia é expressão do regozijo que hoje celebramos. Nós, seus leitores, admiradores e críticos teremos de percorrer muitas sendas para chegar a entendê-lo um pouco mais.

Durante vinte anos, diz, levantava toda manhã embriagado de mitos e, por isso, vivi num outro mundo, como se mito e realidade se confundissem a tal ponto, como nos relatos dos contos de fada. Embriagados de Lévi-Strauss, o caminho está aberto para novas interpretações e desafios dirigidos à construção de uma Antropologia geral, sonho acalentado por ele mesmo, cuja base universalista renova as interpretações das ciências humanas, impondo-lhes novos ritmos, harmonias, cadências e significações.

REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, Simone de. Les structures élémentaires de la parenté. **Les Temps modernes**, n. 49, nov. 1949.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Anthropologie structurale**. Paris: Plon, 1958.

_____. **Anthropologie structurale II**. Paris: Plon, 1973.

_____. **Le cru et le cuit**. Paris: Plon, 1964. (Mythologiques I).

_____. **Du miel aux cendres**. Paris: Plon, 1967. (Mythologiques II).

_____. **Histoire de lynx**. Paris: Plon, 1991.

_____. **L'homme nu**. (Mythologiques IV). Paris: Plon, 1971.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **L'origine des manières de table**. (Mythologiques III). Paris: Plon, 1968.

_____. **O pensamento selvagem**. Tradução Maria Celeste da Costa e Souza, Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970.

_____. **Le regard éloigné**. Paris: Plon, 1983.

_____. **Regarder, écouter, lire**. Paris: Plon, 1993.

_____. **Saudades de São Paulo**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. **Saudades do Brasil**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. **Les structures élémentaires de la parenté**. Paris: PUF, 1949.

_____. **Tristes tropiques**. Paris: Plon, 1955.

SARTRE, Jean-Paul. **Critique de la raison dialectique**: théorie des ensembles pratiques. Paris : Gallimard, 1960. Tomo I.

STEINER, George. **Nostalgia del absoluto**. Tradução Maria Tabuyo e Agustín Lopez. Madrid: Ediciones Siruela, 2001.