

CRÍTICAS AO ESTRUTURALISMO NA VIRADA DO SÉCULO:

o debate nas páginas de “L’Homme” e “The Americas”
(2001-2003)

Criticism towards structuralism at the turn of the century: the debate on the pages
of “L’Homme” and “The Americas” (2001-2003)

Caio Rodrigues Schechner¹

Artigo recebido em: 25/11/2019

Artigo aceito em: 26/02/2020

RESUMO

Em 2001, Claude Lévi-Strauss, figura central para as Ciências Sociais, publicou no periódico *L’Homme* uma resenha do terceiro volume sobre a América do Sul da coletânea *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, organizado por Frank Salomon e Stuart B. Schwartz. Os organizadores responderam às críticas em duas oportunidades distintas: uma delas, assinada apenas por Schwartz, saiu em 2002 pela *The Americas*, enquanto a outra, já assinada por ambos autores, apareceu na mesma *L’Homme* em 2003. Este artigo parte do debate travado nessas páginas para abordar uma questão mais ampla: as contribuições e limitações do Estruturalismo enquanto método de análise dos povos indígenas, no campo da História e das Ciências Sociais.

PALAVRAS-CHAVE: Estruturalismo; Indígenas; Agência; Claude Lévi-Strauss.

ABSTRACT

In 2001, Claude Lévi-Strauss, a central figure to the Social Sciences, published in the journal *L’Homme* a review of the third volume about South America from the collection *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, organized by Frank Salomon and Stuart B. Schwartz. The organizers answered the critiques on two distinct opportunities: one of them, signed just by Schwartz, was released in 2002 by *The Americas*, while the other, already signed by both authors, showed up on the same journal *L’Homme* in 2003. This article starts from the debate of these pages to address a broader issue: the contributions and limitations of Structuralism as a method of analysis of indigenous people, in the field of History and Social Sciences.

KEYWORDS: Structuralism; Indians; Agency; Claude Lévi-Strauss.

¹ Mestrando em História Social no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UNIRIO). Pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro – FAPERJ. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3518047151264474>. E-mail para contato: caio.schechner@gmail.com

Introdução

Começara agitado o século XXI para o mundo acadêmico quando, em 2001, Claude Lévi-Strauss, expoente máximo do estruturalismo nas ciências humanas e um dos maiores intelectuais do XX, publicara, na revista *L'Homme*, sua resenha do terceiro volume sobre a América do Sul da coletânea *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, organizado por Frank Salomon e Stuart B. Schwartz.²

O breve texto, de apenas quatro páginas, nem por isso deixa de conter um alto teor crítico. Lévi-Strauss não limita seus comentários ao conteúdo da obra resenhada, mas contesta até mesmo pequenas decisões editoriais, como as bibliografias serem divididas por capítulos ao invés de unificadas ao final do volume, e a inconsistência na grafia de determinados termos no decorrer da obra – Bahia/Bahía, Pukara/Pucara, Tapuya/Tapuía, etc. Além disso, também faz um elogio do que considera ser o predecessor do projeto resenhado, o *Handbook of South American Indians*, em sua opinião mais completo e melhor organizado. Mas deixando de lado esses argumentos menores, interessam-me especialmente as críticas que concernem às diretrizes de conteúdo adotadas pelos organizadores do *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas* – doravante “CHNPA”.

Stuart B. Schwartz e Frank Salomon responderam às objeções da resenha por meio de publicações em revistas acadêmicas, em duas ocasiões diferentes. Uma delas, assinada apenas por Schwartz, saiu em 2002 pela *The Americas*. Já a outra, assinada pelos dois editores, Salomon e o próprio Schwartz, apareceu na *L'Homme* em 2003, mesma revista onde fora publicado o texto de Lévi-Strauss, dois anos após o texto deste último vir à lume.

² A primeira versão deste texto foi desenvolvida como trabalho final da disciplina “Índios, negros e mestiços nas sociedades coloniais e pós-coloniais das Américas: reconstruções identitárias, mestiçagens e atuações políticas em abordagens interdisciplinares e comparativas”, ministrada pela Prof.^a Dra. Maria Regina Celestino de Almeida, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UNIRIO).

Ambas as respostas a Lévi-Strauss dão pouca atenção às críticas sobre as escolhas editoriais do projeto. Apesar disso, vale a pena apontar que Schwartz explica que a CHNPA não se propunha a ser uma sucessora do *Handbook*, visto que “não visava a uma abrangência totalizante e se propunha a ser uma história orientada pelas ideias”³ (SCHWARTZ, 2002, p. 3, tradução nossa), o que responderia à alegação de Lévi-Strauss de que uma das falhas do projeto era não abarcar todas as etnias indígenas sul-americanas. É sobretudo importante, no texto-resposta dos autores, discutir os dois principais argumentos que foram elencados pelo francês.

São, em suma: 1) O pretense abrandamento da violência no processo da conquista da América e 2) A ausência do método estruturalista por parte dos autores e a falta de reconhecimento de sua utilidade para a História. Ou seja, críticas de ordem política-ideológica/moral e metodológica, respectivamente, embora valha dizer que esta é uma separação artificial, visto que uma – a primeira – é uma consequência direta da outra – a segunda. Comentá-las-ei em sua ordem de menção na redação original.

Argumento 1: O abrandamento da violência no processo da conquista da América

Começa-se a primeira crítica aludindo-se à “adoção da mesma posição teórica”⁴ (LÉVI-STRAUSS, 2001, p. 2, tradução nossa) pelos autores do volume, a saber, a perspectiva pela qual se enxerga a conquista da América, segundo Neil Whitehead, não como um evento apocalíptico e meramente destruidor, mas como parte de um processo de mudança histórica que também é responsável por dar origem a novas dinâmicas e contatos culturais, resultando em algo novo. Afinal, como lembra Lévi-Strauss (2001, p. 2) sobre o que afirmou Whitehead em outra ocasião, o processo

³ “*It did not aim at total inclusive and was to be an idea-oriented history*”.

⁴ “*même parti pris doctrinal*”.

de etnocídio também foi, concomitantemente e por consequência, um processo de etnogênese.

Os trabalhos de John Monteiro, por exemplo, ilustram claramente esse fenômeno. Longe de negar o papel da conquista nos processos de reelaboração cultural, ele explica como o contato entre europeus e indígenas foi um dos fatores fundamentais dessas mudanças, cujos interesses – tanto de uns quanto de outros – foram determinantes para formar um novo e complexo mosaico étnico. Em suas palavras, o termo etnogênese “ganha novos sentidos quando pensado enquanto articulação entre processos endógenos de transformação e processos externos introduzidos pela crescente intrusão de forças ligadas aos europeus”, e, logo, “há uma relação intrínseca entre a classificação étnico-social imposta pela ordem colonial e a formação de identidades étnicas” (MONTEIRO, 2000, p. 29). Ou seja, destaca-se que o contato teve papel ativo no processo de etnogênese nas Américas. Na mesma linha, tomando como exemplo um caso da América portuguesa, Maria Regina Celestino de Almeida (2010, p. 34) lembra que “Tabajaras e termiminós podem, pois, ter passado a existir como etnias a partir do contato com os portugueses”.

Os europeus classificaram os nativos em categorias arbitrárias, ignorando suas relações políticas internas, pois “fizeram isso de acordo com as suas formas de compreensão e com critérios relacionados a seus interesses” (ALMEIDA, 2010, p. 31). Ainda que essa tenha sido uma condição fundamental do sucesso colonizador, também vale lembrar que os próprios nativos, por muitas vezes, aderiram a essas novas classificações almejando seus próprios objetivos, levando em conta as rivalidades e tensões políticas pré-colonização e entre os próprios colonizadores. Dessa forma, complexifica-se aquela velha oposição dual entre exploradores-explorados, percebendo as alianças, estratégias e pactos entre diversos grupos étnico-culturais. Isso, é claro, sem jamais negar uma hierarquia entre os poderes, que ao mesmo tempo delineava e matizava as relações estabelecidas entre cada grupo.

Por isso, os autores da CHNPA também defendem que é necessária uma abordagem mais aprofundada do contato entre europeus e nativos, rejeitando a insuficiente visão de mero genocídio, embora nunca negando que este tenha ocorrido. Isso é admitido pelo próprio Lévi-Strauss quando escreve que “numerosos capítulos evocam o despovoamento, os banhos de sangue, o genocídio ou etnocídio, a aniquilação, o holocausto, sendo todos esses termos ressaltados no decorrer da leitura”⁵ (LÉVI-STRAUSS, 2001, p. 2, tradução nossa).

Mas, para os organizadores, é necessário ampliar a compreensão dessas relações, enxergando nelas dinâmicas culturais plurais e complexas, ultrapassando a dualidade imobilizadora de vencedores/vencidos, e defender a necessidade de buscar outras perspectivas possíveis. De forma que, para eles, trata-se sobretudo de privilegiar uma análise que seja capaz de lidar com esse problema historiográfico, antes que simplesmente jogá-lo “para debaixo do tapete”, limitando-se a condená-lo moralmente. Em suma, como rememora Schwartz em sua resenha, segundo Whitehead é preciso alcançar as “muitas outras histórias que precisam ser ouvidas”⁶ (SCHWARTZ, 2002, p. 3, tradução nossa).

Voltando a Lévi-Strauss, o trecho mais marcante, audacioso e altamente polêmico da resenha do estruturalista francês, sem a menor dúvida, é o que segue:

Vê-se como tal atitude se transporia à história recente da Europa: chamá-la-íamos revisionismo. Provavelmente, diriam, milhões de pessoas morreram nos campos de exterminação. Mas outros colaboraram com os Alemães. Alguns enriqueceram, melhoraram suas condições, adquiriram as mesmas responsabilidades. Logo, nem tudo foi negativo na Ocupação...⁷ (LÉVI-STRAUSS, 2001, p. 2, tradução nossa)

⁵ “De nombreux chapitres évoquent la dépopulation, les bains de sang, le génocide ou l’ethnocide, l’annihilation, l’holocauste, tous termes relevés au fil de la lecture”.

⁶ “many others tales that need to be heard”.

⁷ “On voit ce qu’une telle attitude donnerait transposée à l’histoire récente de l’Europe: cela s’appellerait révisionnisme. Sans doute, dirait-on, des millions de gens périrent dans le camps d’extermination. Mais d’autres collaborèrent avec les Allemands. Certains s’enrichirent, améliorèrent leur condition, accédèrent même à des responsabilités. Tout ne fut donc pas négatif sous l’Occupation...”.

Ou seja, para esse autor, as diretrizes historiográficas apresentadas por Stuart Schwartz e Frank Salomon em sua obra seriam equivalentes ao que, na Europa do início do século, chamou-se de *revisão histórico*. Guiados pela ideia de que “nem tudo foi ruim na ocupação nazista”, ou, traduzindo a analogia, “nem tudo foi ruim na conquista da América”, os autores estariam levando a cabo um projeto de princípios similares aos daqueles que procuraram atenuar o holocausto dos judeus – na mesma analogia, dos indígenas.

Sublinhe-se novamente que o autor da resenha reconhece que os textos da CHNPA abordam os horrores da colonização e, por isso, não se trata para ele de um simples *negacionismo*. Trata-se, sim, de uma acusação de *revisão histórico*, por supostamente abdicarem da ênfase no caráter violento e devastador do encontro entre europeus e nativos para, em seu lugar, optar por discutir as dinâmicas culturais que caracterizaram esse contato e deram origem a novos processos históricos tais como a etnogênese, a mestiçagem e o hibridismo.

Em outras palavras, é por identificar e debater fatores “positivos”, se é que poderíamos chamá-los assim, do encontro das culturas – e aqui a analogia se faz com o fato de que alguns judeus teriam enriquecido, melhorado sua condição ou conquistado as mesmas responsabilidades que os alemães durante o regime Nazista – que os autores da obra resenhada estariam “revisando” a história da conquista da América. Por isso, Lévi-Strauss finaliza seu primeiro argumento denunciando que falta à CHNPA a faculdade moral de demonstrar “um sentimento de revolta diante dos crimes cometidos pelo Ocidente”⁸ (LÉVI-STRAUSS, 2001, p. 2, tradução nossa).

A indignação latente, na crítica de Lévi-Strauss à metodologia dos autores da CHNPA, creio, explica-se em parte pelo seu compromisso político-ideológico, marcado pelo posicionamento feroz contra o que em diversas ocasiões ele designou como “ocidentalização”. Para ele, esse fenômeno seria o responsável por devastar as culturas nativas e destituí-las de suas características originais. Dessa maneira, essa

⁸ “*un sentiment de révolte devant le crime commis par l’Occident*”.

perspectiva teórica possui duas implicações: a) uma visão purista e imobilista da cultura, quer dizer, como fenômeno estático que só existe como tal enquanto isolado de outros b) por conseguinte, a centralidade do isolamento espacial para a definição de uma cultura, na medida em que o contato com outras culturas é compreendido como uma deformação.

Isso fica especialmente claro na dupla complementar de textos *Raça e História* (1952) e *As descontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico social* (1960), ambos presentes na coletânea *Antropologia Estrutural II*. No primeiro, um texto encomendado pela ONU ao fim da Segunda Guerra Mundial em que se propunha refutar o argumento da superioridade racial, critica-se a ideia de um critério único para avaliar o desenvolvimento de uma sociedade, qual seja, aquele elaborado pelo Ocidente – e ao qual é atribuído parte da responsabilidade pelos desastres humanitários ocorridos naquele período histórico. No segundo, Lévi-Strauss (2017b, p. 327) explica que nossa percepção da superioridade cultural do Ocidente se baseia em dois pilares: uma “visão unitária do desenvolvimento da humanidade” isto é, um critério único de “evolução da mesma”, e a exploração sistemática do território americano em função dos interesses dos colonizadores, que nos relegou à marginalização.

Tal abordagem está bem ilustrada em seu *Tristes Trópicos*, onde hipnotizantes descrições etnográficas - mais próximas de registros de diário do que de um trabalho de antropologia convencional - preenchem suas páginas, formando uma narrativa cujo gênero é difícil de definir até hoje. Nelas, percebe-se um certo ar melancólico, diante da, presume-se, irreparável perda das culturas autóctones frente à inexorável consolidação do capitalismo e do ocidente no interior do Brasil, o que explica seu marcante e comovente título.

Essa apologia às culturas nativas pré-contato, muitas vezes, desdobra-se em um elogio do isolamento, da “autenticidade” e, por fim, da *imobilidade*. Vide, a título de ilustração, este belo, ainda que um tanto problemático, trecho de *Tristes Trópicos*, onde Lévi-Strauss discorre sobre a América após o contato: “Não seriam os

quatrocentos anos decorridos desde então que poderiam anular essa grande defasagem graças à qual, por dez ou vinte milênios, o Novo Mundo manteve-se à margem das agitações da história” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 78).

Em oposição a essa visão estanque e congelada das culturas indígenas, onde quaisquer interrupções passam necessariamente a significar uma corrupção irreversível e deformadora de um estado puro e natural das mesmas, Gruzinski propõe uma perspectiva teórica ao mesmo tempo mais sutil e complexa:

Em vez de enfrentar as perturbações ocasionais baseando-se num fundo de ordem sempre pronto a se impor, a maioria dos sistemas manifesta comportamentos flutuantes entre diversos estados de equilíbrio, sem que exista necessariamente um mecanismo de retorno à ‘normalidade’. [...] Nessa perspectiva, misturas e mestiçagens perdem o aspecto de uma desordem passageira e tornam-se uma dinâmica fundamental. (GRUZINSKI, 2001, p. 59)

Seguindo esta linha de Gruzinski, surgem textos que privilegiam o fenômeno da mestiçagem na América colonial, pensando as especificidades sociais que o circundam. Os trabalhos de João Pacheco de Oliveira, Ivana Stolze Lima, do próprio Schwartz, entre muitos outros, são exemplos dessas novas possibilidades de pesquisa abertas pela superação do paradigma estruturalista tal qual popularizado por Lévi-Strauss.

Voltando à questão do julgamento moral que faz Lévi-Strauss, uma das defesas de Schwartz em sua resenha é afirmar que o francês parece usar um argumento similar à velha ideia de George Foster de “bem finito”, qual seja, a de que há um número finito de bem no mundo e que, portanto, há que se ter cuidado onde gastá-lo. De forma que “qualquer ênfase em uma história não trágica implica diminuir a imagem dos indígenas como vítimas na mesma medida. Isso é, penso, uma forma equivocada de avaliar a miséria”⁹ (SCHWARTZ, 2002, p. 6, tradução nossa). Ademais,

⁹ “any emphasis on a non-tragic history must diminish the image of Indians as victims by an equal amount. It is, I think, a false calculation of misery”.

o projeto historiográfico conduzido, entre outros, pelos autores da CHNPA, associa-se diretamente a um terceiro argumento que vale a pena ser comentado.

É urgente perceber que, a despeito das boas intenções do compromisso de autores como Lévi-Strauss com os modos de vida nativos – e que sem dúvida foram importantíssimas ao fundamentar cientificamente a deshierarquização das culturas, como em, principalmente, *Raça e História* – os tempos são outros. Essas culturas e povos indígenas, alegadas mortas para dar consistência à narrativa da destruição ocidentalizante, hoje ressurgem – evidentemente adaptadas, reelaboradas, enfim, modificadas, como ocorre com qualquer cultura, por definição e por natureza – e buscam seus direitos. Para alcançar tal fim, é necessário adotar estratégias e narrativas que sejam capazes de ultrapassar o paradigma da devastação total e irrestrita – caso contrário, quem seriam eles próprios? Também por esse motivo, os movimentos sociais indígenas, nos dias atuais, identificam-se muito mais com o projeto teórico-metodológico contemplado pelos autores da CHNPA. Como afirmam Schwartz e Salomon (2003, p. 318, tradução nossa): “desde os anos 1970, o movimento indígena explicitamente rejeita a perspectiva adotada pelos defensores de uma histórica trágica, marcada unicamente pelo signo da aniquilação e desaparecimento”, pois “Os indígenas querem ser conhecidos pelo que fizeram, não unicamente pelo que os outros lhes fizeram”¹⁰. Isto certamente dá muita força aos argumentos e perspectiva historiográfica que esses autores assumem.

Aqui se revela a centralidade do conceito de *agência*, que vem substituir a alegada rigidez da proposta estruturalista. Afinal, os indígenas querem ser conhecidos pelo que fizeram, e não pelo que sofreram. Nesse sentido, as *agency theories* privilegiam a capacidade do sujeito histórico de intervir ativamente em seu próprio contexto social, a despeito mesmo de situações adversas. Para Schwartz, o mote desta metodologia, muito aplicada na CHNPA, seria “tornar indígenas não apenas vítimas,

¹⁰ “depuis les années 1970, le mouvement indien rejette explicitement la perspective adoptée par les tenants d’une histoire tragique, marquée uniquement du sceau de l’annihilation et de la disparition”, pois “Les Indiens veulent être connus pour ce qu’ils ont fait et non pas uniquement pour ce que d’autres leur ont fait”.

mas atores e agentes de sua própria história”¹¹ (SCHWARTZ, 2002, p. 2, tradução nossa). Tomando como exemplo o contexto da conquista da América, em contraste ao que Lévi-Strauss entende unicamente como um extermínio demográfico e cultural, o autor propõe que se deve “ênfaticamente que o persistente ativismo e também a individualidade dos grupos nativos atravessou e superou a era da conquista e colonização”¹² (SCHWARTZ, 2002, p. 4 tradução nossa). Em outras palavras, questiona-se o estigma da passividade como condição natural das classes subalternas em situações de conflito.

O conceito de *agency* é apenas um dentre vários instrumentos teóricos que surgiram com a ultrapassagem da barreira estruturalista. Sidney Mintz foi um dos autores responsáveis por um de seus avanços mais importantes: a revisão do conceito primordial da Antropologia, “cultura”, que deixou de ser um sistema de práticas e símbolos absolutamente fechados para se tornar uma dinâmica constante e aberta entre os sujeitos históricos. Assim, a cultura se historiciza, pluraliza-se – pois a partir daí uma só sociedade poderia possuir várias culturas – e flexibiliza-se – já que “atores individuais por vezes percebem oportunidades entre as práticas existentes” (MINTZ, 2010, p. 231); enfim, complexifica-se.

O trabalho de Fredrik Barth, outro grande nome dessa vertente, contribuiu para esse propósito ao pensar a própria etnia e a identidade como categorias construídas histórico-socialmente, enfatizando os contatos e a mobilidade das fronteiras sociais entre os grupos humanos. De acordo com esse autor, hoje “ainda persiste a visão simplista de que os isolamentos social e geográfico foram os fatores cruciais para a manutenção da diversidade cultural” (BARTH, 2000b, p. 26). Impossível não relacionar essa crítica ao conceito de “ocidentalização” utilizado por Lévi-Strauss, onde está subjacente a ideia de que as diversas culturas indígenas, ao perderem o isolamento espacial que lhes caracterizava até a chegada dos europeus,

¹¹ “*making Indians not simply victims, but actors and agents in their history*”.

¹² “*emphasize that native group’s enduring activism and individuality went through and beyond the era of conquest and colonization*”.

acabaram por sofrer um processo de aculturação. Em lugar disso, Barth propõe que encaremos os grupos étnicos como “unidades portadoras de cultura” (BARTH, 2000b, p. 28), entendendo esta última como “uma consequência ou resultado ao invés de tomá-la como um aspecto primário ou definidor da organização dos grupos étnicos” (BARTH, 2000b, p. 29), invertendo assim a fórmula clássica de que a cultura formaria o grupo, ao propor que, na verdade, o grupo é que forma a cultura.

Sob esse novo ângulo, o que se prova fundamental não é o isolamento espacial do grupo, mas a “auto-atribuição e a atribuição por outros” (BARTH, 2000b, p. 32), onde as características culturais diacríticas de um grupo étnico não são necessariamente aquelas mais vinculadas às diferenças objetivas diante de outros coletivos, mas sim aquelas que o próprio grupo define como centrais, elegendo-as como “emblemas de diferença” (BARTH, 2000b, p. 32). Dessa maneira, seria correto afirmar que na visão barthiana, o espaço físico é colocado em segundo plano na definição das culturas dos grupos humanos, sendo seu contato com outros grupos, inclusive, um instrumento de “manutenção de fronteiras étnicas” já que esta “implica também a existência de situações de contato social entre pessoas de diferentes culturas”, na medida em que essas identidades se constituem como “diferenças marcantes no comportamento, ou seja, diferenças culturais persistentes” (BARTH, 2000b, pp. 34-35).

O texto de Maria Regina Celestino de Almeida para a coletânea *Domínios da História* resume bem as novas tendências dos estudos históricos sobre os povos nativos da América – mas cujos resultados obtidos se estendem, no geral, para estudos culturais sobre quaisquer classes subalternas. Diz ela que os diálogos entre as áreas da História e da Antropologia começaram a ocorrer quando a primeira se interessou pelas “compreensões antropológicas da cultura” (ALMEIDA, 2012, p. 153) e a segunda pelos “processos de mudança social [...] percebendo que seus objetos de estudo não eram imutáveis estáticos”, dispondo-se à historicização das culturas (ALMEIDA, 2012, p. 152). Quanto ao instrumental teórico-metodológico, este sofre grande renovação frente ao estruturalismo. As dualidades simplistas, já mencionadas

anteriormente, dão lugar a recursos interpretativos que buscam apreender a densidade das relações sociais, aproximando-as tais como foram no vivido. É, em outras palavras, a superação do paradigma criticado por Fredrik Barth (2000a, p. 109) quando diz que “Em vez de tentarmos fazer com que nossas teorias deem conta do que efetivamente encontramos, somos levados a escolher algum padrão claro e delimitado em meio a esse cenário”; em suma, é questionada a aplicação *a priori* do esquema estruturalista sem levar em conta a múltipla, intrincada, e heterogênea realidade.

Essa proposta é sem dúvida tentadora, mas Lévi-Strauss certamente a classificaria como “pós-moderna” por abdicar do rigor metodológico que, em sua opinião, é essencial às ciências humanas. Além disso, vale apontar que o autor sempre foi plenamente consciente das limitações de seu sistema estruturalista como forma de representar a realidade, e jamais defendeu que este fosse capaz de traduzi-la plenamente; simplesmente considerava-a a melhor alternativa possível. Em seu texto *Sentido e uso da noção de modelo* (1960), tréplica de uma crítica ao texto *As estruturas dualistas existem?*, responde questionamentos desse exato mesmo tipo (note-se, pela datação do texto, que não é exatamente uma novidade esse tipo de crítica ao método estruturalista).

Lévi-Strauss (2017b, p. 88) alega que seus detratores “confundem os modelos construídos tendo em vista a análise teórica e a interpretação dos dados etnográficos [...] com uma descrição dos fatos empíricos tal como a teria feito o observador em campo”. Tomando um diagrama dos Bororo feito por ele mesmo como exemplo, afirma que este “não dá uma representação exhaustiva de seu sistema social. Nenhum diagrama poderia fazê-lo, e não é esse o seu propósito.” (LÉVI-STRAUSS, 2017b, p. 89, grifo nosso). Afinal, “Diagramas não pretendem mostrar tudo, basta que ilustrem funções também presentes em exemplos ilustrados por outros diagramas”, e isto faria parte do mérito do estruturalismo na medida em que:

definir um método que permite demonstrar que elementos aparentemente disparatados não o são necessariamente e que, por detrás da desnorteante diversidade dos fatos que se oferecem à observação empírica, podem se

ocultar algumas propriedades invariantes diferentemente combinadas (LÉVI-STRAUSS, 2017b, p. 89).

A fim de complementar o que se falou sobre Lévi-Strauss, recorro a um esclarecedor artigo de Oscar Sáez. Nele, o autor explica como, a despeito das boas intenções daqueles que defendem um estudo particularizado das sociedades indígenas, acreditando assim evitar o mal da *generalização*, a própria atividade do etnólogo é, por natureza metodológica, homogeneizadora e sistemática. Pois, quando no trabalho de campo, o etnógrafo “se deparará com uma pluralidade de ações e discursos que ele deverá ordenar de algum modo: procurando um mínimo comum denominador; escolhendo uma versão mais autorizada e excluindo ou subordinando às outras [...]” (SÁEZ, 2012, p. 17), etc.

De qualquer forma, seguindo a linha da CHNPA, são revisados alguns conceitos clássicos para o estudo dos povos ameríndios, como a “aculturação”, entendida como a substituição de um sistema cultural – por suposto homogêneo e unívoco – por outro, normalmente através da força. O exemplo mais clássico seriam as catequeses jesuíticas. Contudo, a atenção necessária à documentação revela uma dinâmica muito mais complexa que o simples apagamento de A e sua consequente sobrescrição por B. Por isso, por exemplo no campo da religião dos grupos subalternos, tornou-se necessário começar a “priorizar as ideias de circulação, apropriação e ressignificação cultural, valorizando não apenas as situações, mas também os interesses e possíveis significados que [...] atribuíam às mudanças por eles experimentadas” (ALMEIDA, 2012, pp. 156-157).

Paralelamente, deixando-se influenciar pelos avanços da história política, logra-se “rejeitar a ideia de oposição rígida entre dominadores e dominados, incorporando as ideias de pacto, negociação e cultura política para a análise de suas relações sociais”, enfim, “uma leitura antropológica das relações de poder” (ALMEIDA, 2012, p. 157). Conclui-se que os grupos subalternos, diante das condições de extrema violência e desfavorecidos nas relações de poder estabelecidas entre as partes – realidades que jamais são negadas, mas que integram ativamente a

análise como elementos balizadores das ações e estratégias possíveis para esses grupos –, enfim, “não se anularam enquanto agentes históricos e políticos” (ALMEIDA, 2012, p. 157). Isto também significa que esses sujeitos históricos agiram, a despeito das interpretações que os tratavam como meras vítimas da exploração colonial, a partir de seus próprios interesses, articulando alianças e empregando estratégias para alcançá-los.

De sorte que, em se tratando dos interesses indígenas, é necessário recuperar as significações e valorizações de sua própria cultura, de tal forma que não é possível aplicar um critério único na análise das relações estabelecidas entre nativos e conquistadores. Tomando o caso Tupinambá como exemplo, não se pode esquecer que “As trocas, os casamentos, e as guerras tinham importância fundamental [...] de forma que suas relações não podem ser vistas apenas pela lógica econômica” (ALMEIDA, 2010, p. 40), e além do que, os próprios objetos trocados poderiam ter diferentes valores socialmente atribuídos, não existindo razão para considerarmos como parâmetro aquele instituído pelos europeus; tratar-se-ia, inclusive, de eurocentrismo. Sob essa nova luz, torna-se ainda mais obsoleta aquela velha crítica ao “escambo explorador”, onde pretensamente trocavam-se objetos “verdadeiramente valiosos” por uma variedade de quinquilharias insignificantes.

Agency e estruturalismo não são excludentes, mas, como Schwartz e Salomon ressaltam no outro texto-resposta sobre alguns dos autores da CHNPA, ambos os conceitos, “ainda que grandemente influenciados pelas ferramentas teóricas fornecidas pela análise estrutural, não compartilham a ideia segundo a qual as transformações poderiam ser atualizadas sem levar em conta a agência que contribui em sua produção”¹³ (SALOMON; SCHWARTZ, 2003, p. 317, tradução nossa), ou seja: pode-se assumir a existência de uma estrutura, mas somente enquanto a *agency* serve como instrumento de mudança desta. Dessa forma, vê-se que o conceito de

¹³ “bien que grandement influencés par les outils théoriques fournis par l’analyse structurale, ne partagent pas l’idée selon laquelle les transformations pourraient être mises au jour sans prendre en compte l’agency qui contribue à les produire”.

estrutura, ainda que não completamente rejeitado, abranda-se, torna-se mais flexível... e contudo, isto não é uma exclusividade dos autores da CHNPA: mesmo os mais fiéis seguidores da metodologia lévi-straussiana já haviam proposto leituras capazes de, nas palavras de Schwartz e Salomon, atender às “expectativas dos historiadores do período pós-68”¹⁴ (SALOMON; SCHWARTZ, 2003, p. 316, tradução nossa).

Refiro-me, é claro, ao pós-estruturalismo, em especial ao trabalho de Eduardo Viveiros de Castro, autoproclamado fiel seguidor do estruturalismo e discípulo de Lévi-Strauss – “considero-me um antropólogo estruturalista, ou pós-estruturalista, para ser mais preciso” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017b, p. 2) –, mas cujo pensamento também recebeu uma grande dose de inspiração deleuziana. Essa releitura do método estruturalista fica especialmente clara em seu texto de título autoexplicativo – *Claude Lévi-Strauss, fundador do pós-estruturalismo* – onde ele busca traçar as mudanças internas no estruturalismo lévi-straussiano, das *Estruturas elementares do parentesco* aos cinco volumes das *Mitológicas*.

Segundo Viveiros de Castro, como que sempre houve duas vozes nesse estruturalismo, mas uma – a das *Mitológicas* – vai progressivamente ganhando preponderância sobre a outra – a das *Estruturas elementares*. Por isso, poder-se-ia afirmar que coexistem dois conceitos de estrutura na obra de Lévi-Strauss, quais sejam: “como princípio transcendental de unificação, lei formal de invariância, e como operador de divergência, modulador de variação contínua (variação de variação). A estrutura como combinatória gramatical fechada e como multiplicidade diferencial aberta”¹⁵ (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 32, tradução nossa). Por sua vez, Lilia Schwarcz (1999, p. 201) sublinha como a rigidez da antropologia estruturalista de Lévi-Strauss e sua oposição à História – à primeira, reservadas a “*sincronia e a estrutura*”, à segunda, a “*diacronia do tempo*” – estavam intimamente relacionadas à

¹⁴ “*attentes des historiens de la période post-68*”.

¹⁵ “como principio trascendental de unificación, ley formal de invariencia, y como operador de divergencia, modulador de variación continua (variación de variación). La estructura como combinatoria gramatical cerrada y como multiplicidad diferencial abierta.”.

“consolidação enquanto disciplina” da Antropologia. Seu apontamento é válido pois explica as tensões implícitas entre a História e a Antropologia, mas vale lembrar que o próprio Lévi-Strauss definiu a diferença entre ambas não na oposição entre sincronia e diacronia, mas no fato de que “A história organiza seus dados em relação às expressões conscientes, e a etnologia, em relação às condições inconscientes da vida social” (LÉVI-STRAUSS, 2017a, p. 31).

Fazendo um pequeno parêntese, também não se pode excluir a possibilidade de que, em grande medida, a diferença entre as vertentes aqui analisadas seja de objeto. De um lado, a CHNPA admite e mesmo busca a mestiçagem, o hibridismo, enfim, essas formas pretensamente “impuras” ou “corrompidas” da cultura indígena. Do outro, certa vez, em uma entrevista, Lévi-Strauss (1998, p. 121) disse que “O que pedíamos a essas sociedades que estudávamos é que elas não nos devessem nada: que elas representassem experiências humanas completamente independentes da nossa”. E, quando perguntado se acreditava não “no fim da antropologia, mas em uma mutação”, responde que:

De fato, não acredito, e por vários motivos. O primeiro é que há ainda algumas possibilidades, como você mesmo demonstrou com os Araweté, Descola com os Jívaro... Nem tudo está acabado; *vai acabar logo*, mas enfim... não está completamente acabado. Em segundo lugar, há ainda, em toda parte, uma quantidade de coisas a rebuscar, coisas que foram, digamos assim, negligenciadas, e que se pode recolher, que é preciso recolher. O terceiro motivo, é que esses povos mesmos vão em breve dar origem a eruditos, a historiadores de suas próprias culturas, e assim aquilo que foi nossa antropologia vai ser apropriado por eles, e ela será algo interessante, e importante. Então, nem tudo está acabado; isto posto, *a velha concepção de antropologia está morta*. (LÉVI-STRAUSS, 1998, p. 121, grifos nossos)

Assim, para Lévi-Strauss, há uma essência sobretudo *relacional* na Antropologia; a partir do momento em que não há distância real entre sociedade e etnólogo, em que o povo estudado passa a dever – culturalmente – ao povo que a estuda, em que, enfim, é mais evidente a semelhança que a diferença, então tudo perde

o sentido. Para ele, com o desaparecimento das sociedades primitivas no mundo, também a Antropologia está fadada a morrer.

Voltemos às contribuições do pós-estruturalismo para o estudo dos povos indígenas. Em certo sentido, seria possível afirmar que a própria forma de pensar as dinâmicas culturais do contato entre europeus e nativos, para os partidários da CHNPA, é eurocêntrica, e, portanto, insuficiente. Tomemos novamente como exemplo o caso da *aculturação*. Como já foi dito, alguns estudos atuais têm rejeitado a visão da sobrescrição de uma cultura sobre a outra, preferindo pensar em reapropriações e releituras a partir de perspectivas e interesses próprios dos sujeitos e grupos sociais, além de admitir reciprocidade nessa relação.

Ora, se a intenção é, de certa forma, conferir protagonismo aos índios, vale notar que isso foi feito a partir de um critério unicamente ocidental. Seu protagonismo é meramente narrativo, jamais epistemológico. Isto é: adota-se o ponto de vista indígena no que concerne à análise de sua vida social (categoria ocidental), mas não no que tange à suas concepções de ordenação do universo, sua própria cosmologia. Se partimos da ideia de que para os sistemas de pensamento indígenas há uma prevalência do corpo sobre a alma, pois “A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade”, já que “A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017a, p. 308), o fenômeno da aculturação poderia revelar contornos incapazes de serem esclarecidos pelas categorias de pensamento ocidental. Seguindo essa proposta:

A experiência indígena da ‘aculturação’ parece focalizar mais a incorporação e encorporação de práticas corporais ocidentais – alimentação, vestuário, sexo interétnico, a linguagem como capacidade somática – que a ideia de uma assimilação espiritual. As teorias antropológicas sobre a mudança sociocultural tendem a recusar, desnecessário dizer que com razão, as ideias etnogenéticas ocidentais sobre a mestiçagem e a assimilação racial como conduzindo à perda da distinvidade étnico-cultural. Os processos de aculturação são definidos, ao contrário, em termos de *mudanças ideológicas*, isto é, como processos *essencialmente mentais* que afetam primeiro que tudo as ‘crenças’ nativas; a

aculturação é pensada à imagem da conversão religiosa, justo como a ‘cultura é pensada à imagem da religião [...] Consequentemente [...] as *mudanças corporais* envolvidas na aculturação são concebidas como efeito de mudanças no plano das ‘representações coletivas’, antes que como sua *causa*. Penso que os índios pensam diferentemente, até porque seu ‘pensamento’ está diferentemente associado ao seu ‘corpo’”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2017a, p. 339, grifos nossos)

Tendo em vista os recentes avanços obtidos pelos estudos pós-coloniais, que têm empregado esforços para explorar outras categorias e conceitos de análise que não aquelas fornecidas pela tradição ocidental de pensamento, propostas como a de Eduardo Viveiros de Castro – resumida por ele como uma “reconstituição da imaginação conceitual indígena nos termos de nossa própria imaginação”¹⁶ (VIVEIROS DE CASTRO, 2017a, p. 15) – ganham especial força na atualidade, matizando a declaração de Schwartz sobre a completa obsolescência do estruturalismo.

Já quanto às *agency theories*, Viveiros de Castro (2012, pp. 161-162) mostra-se bastante favorável, listando entre seus méritos a “desvitimização moral, descolonização teórica ou liberação espiritual [...] dos coletivos indígenas, afastando assim um pesado ônus inerente ao esquema estrutural-funcionalista”. Entretanto, faz a significativa ressalva, mencionando a discussão aqui abordada, de que essa metodologia “pode induzir certo otimismo antropológico exagerado, e dar margem a mal-entendidos como aquele que opôs nas páginas da revista *L'Homme* [...] Lévi-Strauss aos editores do [...] *Cambridge History of the Native Peoples of America*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, pp. 161-162).

¹⁶ É possível afirmar que a mera “tradução” da imaginação conceitual indígena para termos ocidentais seria insuficiente para superar o paradigma colonial, visto que este último permanece como parâmetro; ainda haja certa razão nisso, o problema é mais da ordem da impossibilidade do que da falta de interesse. Pois “Em nossos termos, eu disse – pois não temos outros; mas, e aqui está o ponto, isso deve ser feito de um modo capaz (se tudo ‘der certo’) de forçar nossa imaginação, e seus termos, a emitir significações completamente outras e inauditas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017a, p. 15).

Argumento 2: A ausência do método estruturalista

Passemos agora ao segundo argumento da resenha de Lévi-Strauss, desta vez de caráter metodológico. Lembro, novamente, de que esta divisão entre os tipos de argumento é puramente instrumental, e que o método está necessariamente atrelado ao compromisso político-ideológico por parte do autor.

É num elogio um tanto irônico à competência arquivística dos autores do volume, responsável por garantir um amplo conhecimento sobre os eventos ocorridos no decorrer e após a conquista, que Lévi-Strauss inicia sua crítica à metodologia ali adotada. Para ele, embora seus trabalhos tenham o mérito de mostrar que o contato entre europeus e indígenas foi longe de ser simples, apresentariam, entretanto, uma perigosa contradição, pois “De um lado, dilata-se a história curta para poder nela abrigar a quantidade de eventos descobertos”, ao passo que “De outro, rejeita-se qualquer ideia de ruptura entre o antes e o depois, e comprime-se a história mais longa na esperança de aproximá-los até que se unam”¹⁷ (LÉVI-STRAUSS, 2001, p. 3, tradução nossa).

Em outras palavras, há uma crítica à ênfase no que Fernand Braudel chamaria de história de “curta duração”. O argumento de Lévi-Strauss é de que se descobrem, de fato, muitos “eventos”. Mas, por outro lado, paradoxalmente rejeita-se a ideia de ruptura entre um antes e um depois, comprimindo a história de “longa duração” a fim de aproximar os eventos até que eles se juntem. Em suma, a história curta é alongada, e a história longa é encurtada; o primeiro movimento objetiva encontrar mais acontecimentos, e o segundo procura aproximá-los até que se juntem. Ou, para esclarecer o ponto da crítica a partir da perspectiva estruturalista: renuncia-se ao método estrutural em busca dos eventos da conquista – alongando-se a história – mas

¹⁷ “D’un côté, on dilate l’histoire courte pour pouvoir y ranger la quantité d’événements découverts”, ao passo que “De l’autre, on rejette toute idée de rupture entre un avant et un après, et on comprime l’histoire la plus longue dans l’espoir de les rapprocher jusqu’à ce qu’ils se joignent”.

não se trabalha a ideia de ruptura a partir do contato – pois não se pensa a partir dois conceitos “ocidentalização” ou de “aculturação” dos nativos.

A sugestiva titulação do texto *As discontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico social*, mostra a inclinação do autor francês a investigar as “corrupções” dos sistemas culturais, isto é, suas discontinuidades. Enquanto isso, os autores da CHNPA, por exemplo, preferem enfatizar as reelaborações e adaptações, pois partem do princípio que nenhuma cultura é simplesmente homogênea, delineável, enfim, “pura”, afinal, como defende Gruzinski (2001, p. 52), ela “mais se aparenta a uma nebulosa em perpétuo movimento do que a um sistema bem definido”. Assim sendo, não faria sentido pensar em uma quebra total de paradigma com a conquista da América, mas a introdução de um novo elemento na equação dos diálogos entre culturas e de sua perpétua transformação na diacronia histórica.

Para Schwartz, o que desagrade Lévi-Strauss na CHNPA, poderia ser resumida na “ausência de influência estruturalista na criação desta história”¹⁸; mais especificamente, o incômodo com a coletânea se explicaria porque sua “conceitualização das historicidades indígenas vai contra [...] a ênfase lévi-straussiana em sociedades ‘frias’ e o uso do mito como um modo alternativo de conhecer o passado”¹⁹ (SCHWARTZ, 2002, p. 4, tradução nossa). A oposição dual – procedimento metodológico típico do estruturalismo – entre sociedades frias/quentes, natureza/cultura, e especialmente a de mito/história, muito usadas por Lévi-Strauss, na opinião dos organizadores, já não seria suficiente para a empreitada intelectual por eles proposta. Reconhecendo que não obstante o estruturalismo teve um papel importante para os autores da CHNPA, Schwartz também alerta que “A antiga dicotomia entre mito e história ruiu, e agora ambos são frequentemente vistos como formas complementares de interpretar os processos sociais”²⁰ (SCHWARTZ,

¹⁸ “absence of structuralist influence in the creation of this history”.

¹⁹ “conceptualization of indigenous historicities runs against [...] Levi-Straussian emphases on ‘cold’ societies and the use of myth as an alternate way of knowing the past”.

²⁰ “The old dichotomy of myth and history has broken down, and both are now often seen as complementary ways of interpreting social processes”.

2002, p. 5, tradução nossa). Nesse sentido, trata-se de um estruturalismo mais brando, digamos “renovado”, onde a rigidez dos sistemas dá lugar a uma flexibilidade teórica bastante considerável.

Por outro lado, para Lévi-Strauss, seria necessário lembrar o valor sobretudo metodológico – conforme *Sentido e uso da noção de modelo* e *As organizações dualistas existem?* – dos dualismos e sistemas interpretativos; ademais, na opinião de Eduardo Viveiros de Castro (2017a, 303), a crítica ao dualismo estruturalista “têm-se resumido, até agora, a desideratos pós-binários antes verbais que propriamente conceituais”.

Vale lembrar aqui a formulação binária clássica de Lévi-Strauss sobre a tendência à mudança das culturas em uma sociedade, onde se opunha sociedades “frias” e “quentes”. A primeira seria possuidora de ordem social e desordem produtiva, enquanto a segunda seria o inverso, desordenada socialmente – citam-se os exemplos da escravidão, servidão, da divisão em classes – porém produtivamente ordenada. Essas tendências seriam, respectivamente, a “de manter-se indefinidamente em seu estado inicial, o que explica, aliás, que nos pareçam sociedades sem história e sem progresso”, e a tendência, mesmo a necessidade, de uma mudança incessante para manter funcionando sua “máquina” (CHARBONNIER, 1989, p. 30). Enfim, como disse em outro texto o autor, referindo-se às sociedades “primitivas”, “à diferença do que ocorre entre nós recusam a história e se esforçam por esterilizar em seu germe tudo o que possa a vir a ser algum devir histórico” (LÉVI-STRAUSS, 2017b, p. 336).

Alguns intelectuais continuam se inspirando nessa proposta estruturalista, ainda que um tanto reformulada. Eles chamam atenção para o fato de que a proposta binária de sociedades frias/quentes se transformou no decorrer da obra de Lévi-Strauss, adquirindo um novo sentido. Se, no começo, tratava-se de uma categorização das sociedades a partir da observação empírica dos grupos ditos primitivos, já posteriormente “os dois modelos de história não se oporiam no que se refere à

existência ou não de história, mas, sim, pelo fato de que algumas sociedades se representam a partir da história e outras não” (SCHWARCZ, 1999, p 206). Na mesma linha, Eduardo Viveiros de Castro, por exemplo, que mencionei como herdeiro e continuador do estruturalismo, quando confrontado pelo suposto caráter a-histórico de seu trabalho, expôs o seguinte argumento: “como dizia o mesmo Lévi-Strauss, a História é a nossa própria mitologia, o último refúgio da transcendência do ‘homem moderno’” e, em sua opinião, ela “não assombra os coletivos indígenas amazônicos, que não são só ‘contra-o-Estado’, mas também ‘contra-a-História’” e, por isso, possuem “seus próprios modos de habitar o tempo, modos em total incompatibilidade com ao modo histórico” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017b, p. 2).

Para mencionar outro importante autor inspirado pelos binarismos lévi-straussianos, o próprio François Hartog admite que “De minha parte, da divisão entre sociedades frias e quentes ao conceito de ‘regimes de historicidade’”, há um fio direto e o reconhecimento de uma dívida intelectual” (HARTOG, 2016, p. 19). No final da vida, Lévi-Strauss (1998, p. 119) admitiu que via a relação clássica se invertendo: enquanto as antigas sociedades frias, a partir do contato, iam esquentando-se, as sociedades quentes estavam a esfriar-se. Hartog (2016, p. 23) viu o mesmo processo: “Lévi-Strauss logicamente chama de resfriamento aquilo que eu me esforcei para analisar como presentismo”, mas explica que “Se eu tivesse que caracterizar o presentismo em termos de quente e frio, eu o veria antes como um hiper-aquecimento, que tende a aniquilar o passado e o futuro, em benefício único do presente” (HARTOG, 2016, p. 23).

Por sua vez, Gruzinski se coloca fortemente contra essa perspectiva, fazendo uma dura crítica às limitações do método estruturalista e da proposta binária de Lévi-Strauss. Em sua opinião, sobre os intelectuais estruturalistas, “Ninguém duvida de que esses pesquisadores – estando Claude Lévi-Strauss no primeiro nível deles – tenham dado uma contribuição essencial às ciências humanas do século XX. Mas a contribuição tem seu preço”, pois, ao “contraporem ‘sociedades frias’, que supostamente deviam resistir às transformações históricas, a ‘sociedades quentes’, que

viveriam da mudança, criaram um mito que confortou os clichês”, resultando enfim em uma compreensão dos povos nativos “outras Amazônias, mais misturadas, mais expostas às influências ocidentais, ficaram à sombra; Amazônias ‘contaminadas’ onde, hoje, os arquivos nos permitem recuar até o século XVII, e mesmo ao finalzinho do século XVI” (GRUZINSKI, 2001, p. 31).

Conclusão

Apesar de tudo, há que se mencionar que Lévi-Strauss reconhece os méritos da CHNPA, afirmando que “a etnografia contemporânea se enganaria ao acreditar que os grupos que ela observa continuam tais como eram há três ou quatro séculos”²¹ (LÉVI-STRAUSS, 2001, p. 3, tradução nossa), isto é, entendendo a importância de ater-se à mobilidade e à transformação dos grupos indígenas. Vale dizer, contudo, que os exemplos mencionados por ele, como os trabalhos de Whitehead e Taylor, ambos enfatizam o papel da conquista como fator determinante desses novos processos, o que reafirma seu compromisso com a denúncia da *barbárie* colonizadora.

A resenha conclui com a classificação de erros editoriais secundários como “sintomáticos da perda de referências que afeta o retrocesso pós-moderno”²², que se supõe, em sua opinião, prejudicar a CHNPA como um todo e, finalmente, arremata com a afirmação categórica de que o *Handbook of South American Indians* “ainda não encontrou o seu sucessor”²³ (LÉVI-STRAUSS, 2001, p. 4, tradução nossa).

Como se vê, o estruturalismo, tal como o concebeu estritamente Claude Lévi-Strauss, já não atende às demandas dos intelectuais, tampouco da sociedade, para o estudo dos povos indígenas e das classes subalternas no geral. Bifurcam-se então como que dois caminhos à nossa frente. Por um lado, há uma vertente que busca

²¹ “*L’ethnographie contemporaine se tromperait en croyant que les groupes qu’elle observe restent tels qu’il y a trois ou quatre siècles*”.

²² “*symptomatiques de la perte des repères qui affecte la régression postmoderne*”.

²³ “*n’a pas encore trouvé son successeur*”.

reabilitar a herança estruturalista, adequando-a às novas exigências, mas ainda se mantendo bastante fiéis à essência de sua proposta; dentre vários nomes, poderíamos pensar em Eduardo Viveiros de Castro, Philippe Descola e Peter Gow, para mencionar alguns nomes.

Por outro, há aqueles que optam enveredar por uma rota diferente, recorrendo aos inovadores conceitos de agência, circulação, apropriação, negociação, hibridismo, mestiçagem, entre outros. Para esses autores, cultura, identidade e etnia são categorias flexíveis e histórico-socialmente construídas. Citei aqui vários exemplos que se enquadram neste caso, como Stuart Schwartz, Frank Salomon, Maria Regina Celestino de Almeida, Serge Gruzinski, Sidney Mintz, Fredrik Barth, entre muitos outros. Esse tipo de abordagem adquiriu especial relevância no campo por ter sido capaz de elaborar propostas que superaram o paradigma estruturalista, dominante no decorrer do século XX, dando novos ares ao estudo dos povos indígenas.

Por fim, deve-se apontar que essas vertentes não permanecem incompatíveis. Com os avanços da linha estruturalista nas últimas décadas, culminando no que se convencionou chamar de pós-estruturalismo, abriu-se caminho para uma troca saudável entre ambas.

De um lado, poder-se-ia incorporar mais fortemente a diacronia na análise dos objetos pós-estruturalistas, buscando mudanças ao longo do tempo. Do outro, seria importante notar que nem toda sincronia é a-histórica. Isso inclui, por exemplo, o pensamento ameríndio, cujas categorias – mas não tanto seus objetos – são deixadas de lado na análise dessas sociedades. A grandeza da contribuição que tal interação pode trazer às ciências humanas, e mais particularmente ao estudo dos povos indígenas, só poderá nos ser revelada com o tempo, auxiliado por uma boa dose de diálogo.

Referências

ALMEIDA, M. Regina Celestino de. História e Antropologia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo. **Novos Domínios da História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. p. 151-168.

ALMEIDA, M. Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

BARTH, Fredrik. A análise da cultura nas sociedades complexas. In_____: **O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas (org. Tomke Lask)**. Rio de Janeiro. ContraCapa, 2000a. pp. 107-139.

BARTH, Fredrik. Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In_____: **O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas (org. Tomke Lask)**. Rio de Janeiro. ContraCapa, 2000b. pp. 25-67.

CHARBONNIER, Georges. **Arte, linguagem, etnologia: entrevistas com Claude Lévi-Strauss**. Campinas: Papirus, 1989.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo; Companhia das Letras, 2001.

IEGELSKI, Francine. **Astronomia das relações humanas**. São Paulo: Humanitas, 2016.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural I**. São Paulo: Ubu Editora, 2017a.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural II**. São Paulo: Ubu Editora, 2017b.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Frank Salomon, Stuart B. Schwartz, eds., The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. **L'Homme**, 158-159, pp. 439-442, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Lévi-Strauss nos anos 90: a antropologia de cabeça para baixo. Entrevista concedida a Eduardo Viveiros de Castro. **Revista Mana**. Vol. 4, n. 2, pp. 119-126, 1998.

MINTZ, Sidney. Cultura: uma visão antropológica. **Revista Tempo**. Vol. 14, n.28. [1982] 2010. pp. 223-237.

MONTEIRO, John. Entre o Etnocídio e a Etnogênese: identidades indígenas coloniais. In: FAUSTO, Carlos e MONTEIRO, John (org.). **Tempos Índios: Histórias e Narrativas do Novo Mundo**. Lisboa, 2000. pp. 25-65.

SÁEZ, Oscar Calavia. Do perspectivismo ameríndio ao índio real. **Revista Campos**. Vol. 13(2), pp. 7-23, 2012. Disponível em: <https://bit.ly/2Rf7RfE>

SALOMON, Frank. SCHWARTZ, Stuart B. Réponse à Claude Lévi-Strauss. **L'Homme**, 167-168, pp. 315-318, 2003.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. História e Etnologia. Lévi-Strauss e os embates em região de fronteira. **Rev. Antropol. [online]**. vol.42, n.1-2, pp. 199-222, 1999.

SCHWARTZ, Stuart B. Denounced by Lévi-Strauss: CLAH Luncheon Adress. **The Americas**. Vol. 59, n. 1, pp. 1-8, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2017a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Claude Lévi-Strauss, fundador del posestructuralismo**. Texto proferido em conferência na ocasião do colóquio “Lévi-Strauss: un siglo de reflexión”. Disponível em: <https://bit.ly/2SZKHYb>

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os involuntários da Pátria: elogio do subdesenvolvimento**. Texto apresentado no colóquio “Questões indígenas: ecologia, terra e saberes ameríndios”. Lisboa, 2017b. Disponível em: <https://bit.ly/2QY6NNp>

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Transformação” na Antropologia, Transformação da “Antropologia”. **Revista Mana**. Vol. 18, n. 1, pp. 151-171, 2012.