

# LÉVI-STRAUSS: ARTE, MITO, ESTRUTURA E HISTÓRIA

## LÉVI-STRAUSS: ART, MYTH, STRUCTURE AND HISTORY

**Amanda Cozzi Lopes Pontes**

*alopespontes@gmail.com*

*Doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPCIS/UERJ).*

### RESUMO

A questão da história é um ponto fundamental da reflexão teórica de Lévi-Strauss. Um pouco polêmica e talvez heterodoxa, em desacordo com a visão da história de modelo hegeliano adotado pela maioria dos pensadores ocidentais, relacionada com seus conceitos de estrutura, sincronia e diacronia. Neste artigo, através de suas concepções sobre arte e mito, faremos uma breve reflexão sobre seu conceito de história.

**Palavras-chave:** Lévi-Strauss. História. Arte.

### ABSTRACT

The conception and understanding of history is a fundamental point of Lévi-Strauss philosophy and theoretical understanding. His ideas on history and its importance may be a bit unorthodox and controversial, and not similar to most of western philosophers ideas of history, and it's closely related to his concepts of structure, synchrony and diachronic aspect. In this article, through his ideas on art and myth, we'll make a brief reflection on his concept of history.

**Keywords:** Lévi-Strauss. History. Art.

### ARTE, MITO E ESTRUTURA

Uma parte importante do pensamento de Lévi-Strauss voltou-se para a história e sua relação com as estruturas. Aqui, usaremos suas ideias sobre arte e mito para que tais sirvam de guia para um entendimento de seu conceito de história. Para Lévi-Strauss, a arte situa-se entre a ciência e o mito. O pensamento mítico, trabalhando com signos, elabora estruturas a partir de resíduos de acontecimentos. Já a ciência, pelo contrário, emprega estruturas intelectuais como instrumentos para a confecção de eventos. O mito faz um protesto constante contra a ausência de significado, nutrindo-se sempre da ilusão ou da vontade de escapar da história; a ciência, aspira ao conhecimento, e não, como o mito, ao significado. Assim como o criador de mitos, o artista é um *bricoleur*, um artesão criador de estruturas a partir de três tipos diferentes de contingências: a do seu material, do seu modelo e do uso futuro de seu trabalho. Porém, ao contrário

do criador de mitos, e de maneira semelhante ao cientista, o artista produz um objeto que funciona como conhecimento. Lévi-Strauss repetidamente ressalta a função cognitiva da arte. Longe de apenas agradar aos sentidos ou prover emoção estética, a arte, graças à sua capacidade de desvendar estruturas que não são imediatamente perceptíveis no objeto, se oferece assim, como “um guia, um meio de instrução e, direi, quase de conhecer o ambiente” (LÉVI-STRAUSS & CHARBONNIER, 1989, p. 141).

O objeto artístico muitas vezes compartilha da natureza de uma miniatura: é um modelo reduzido, outro conceito fundamental na ideia de arte de Lévi-Strauss. O campo no qual este aspecto fica mais aparente é nas artes plásticas, nas quais cada uma deve, em benefício da representação, abrir mão de pelo menos uma das dimensões do modelo (a pintura, por exemplo, renúncia ao volume). A ideia do modelo reduzido remete a uma qualidade intrínseca a toda figuração artística, não importa o gênero: sua infidelidade às aparências sensíveis. Sendo o sentido estrito da redução uma ideia de redução de escala, esta ideia se aplica também às criações literárias, pois estas são, sempre, a rigor, um modelo reduzido. Esta perspectiva ressalta a relação existente entre a redução e a especificidade do conhecimento estético. Com isso, o conhecimento estético é entendido como uma inversão do processo de conhecimento científico, pois no modelo reduzido o conhecimento do todo antecede o das partes.

Se o processo de construção do modelo reduzido é inverso ao processo de conhecimento, o ato criador que gera o mito é, para Lévi-Strauss, inverso e simétrico ao que se encontra na origem da obra de arte. O ato criador que gera o mito é simétrico e inverso àquele que se encontra na origem da obra de arte. Neste último caso (arte), parte-se de um conjunto formado por um ou vários objetos e por um ou vários acontecimentos, ao qual a criação estética confere um caráter de totalidade, pondo em evidência uma estrutura comum.

“O mito percorre o mesmo caminho, mas num outro sentido; utiliza uma estrutura para produzir um objeto absoluto que ofereça o aspecto de um conjunto de fatos (já que todo mito conta uma história). A arte procede, por conseguinte, a partir de um conjunto: (objeto + acontecimento) e vai à descoberta de sua estrutura; o mito parte de uma estrutura, por meio da qual empreende a construção de um conjunto: (objeto + acontecimento).” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 41).

## ARTE PRIMITIVA E ARTE MODERNA

Perguntado por Charbonnier em suas *Entrevistas* como diferenciar a arte dita primitiva da arte dos tempos modernos, Lévi-Strauss ressalta que considera um tanto vaga a categoria “tempos modernos”, e em função desta reserva levanta uma distinção. Diz ele que um etnógrafo se sentiria perfeitamente à vontade e pisando em terreno familiar perante a arte grega anterior ao século V, e mesmo com a pintura italiana desenvolvida até a Escola de Veneza. O terreno só começaria, segundo ele, a “ceder sob nossos pés”, e a impressão de estranheza se solidificaria, por um lado, com a arte grega do século V, e por outro, com a pintura italiana a partir do *Quattrocento*. A partir destas formas de arte ditas “modernas”, cada uma em seu momento e em sua significação histórica, é que seria necessário tentar a comparação entre a arte ou as artes ditas primitivas, uma vez que a história da arte ocidental assinala, do ponto de vista psico-sociológico, e isto é um ponto fundamental para entender a posição de Lévi-Strauss em relação a arte e em especial a arte ocidental, uma passagem de uma mitopoética social a uma mito poética individual. Essa passagem é crucial, estruturalmente falando, e se deu devido a uma transformação no status social

do artista localizada, segundo Lévi-Strauss, em consequência da dinâmica da sociedade europeia na Renascença.

Esta diferença, afirma Lévi-Strauss nas *Entrevistas* com Charbonnier, diz respeito a duas ordens de fatos: de uma parte, o que ele chama de “individualização” da produção artística, que é um aprofundamento da sentença que encerra o parágrafo anterior; e, de outra, seu caráter cada vez mais figurativo ou representativo. Quando fala em individualização da produção artística, ele não se remete, num primeiro momento, à personalidade do artista como indivíduo e criador. Ainda que tenhamos demorado a perceber, ele diz, o artista também é dotado desses caracteres em muitas sociedades chamadas de primitivas; e exemplifica este ponto mencionando trabalhos recentes (mas não nomeados) sobre a escultura africana que mostram que o escultor é um artista e que esse artista é conhecido às vezes em grandes distâncias ao seu redor, e que o público indígena sabe reconhecer o estilo próprio de cada autor de máscara ou estátua.

## A INDIVIDUALIZAÇÃO SOCIAL

O que ocorre nas sociedades modernas é que a anteriormente referida individualização da função mitopoética logo se duplicou de uma metamorfose do pensamento periférico em expressão patológica, tida como a-social. Assim, o advento desta individualização do artista coincidiu – neste quadro de individualidade que caracteriza de forma típica os tempos modernos – com o enfraquecimento de seus laços com a comunidade – o que não ocorre nas sociedades ditas primitivas. O criador individualizado passa a ser percebido e considerado como alguém dono de um temperamento melancólico, excêntrico, neurótico. Um tipo, um conceito de “personalidade artística” é construído. Este processo se cristaliza em definitivo sob a influência da subversão geral da paisagem cultural europeia que corresponde à arte maneirista do século XVI, mas não é um desconhecido para manifestações anteriores, tal como a retomada de certos temas neoplatônicos pelo segundo *Quattrocento*.

De acordo com Lévi-Strauss, no caso da arte europeia moderna, o problema diz respeito a uma individualização crescente não (ou não somente) do criador, mas sim da clientela e da produção, criada por esta mitopoética individual, mais que coletiva, e destinada a uma clientela “de classe” para seu diletantismo e fruição pessoal e exclusiva. É esta individualização da produção – e da fruição – no sentido que acaba de ser indicado que nos torna possível que falemos e ressaltemos a não-pertinência da distinção individual/coletivo da arte primitiva por oposição à arte dos tempos modernos. Não é mais a coletividade, todo o grupo em sua totalidade que espera que o artista lhe forneça alguns objetos feitos segundo cânones prescritos, mas amadores e/ou restritos grupos de amadores.

Este fenômeno de individualização da produção não é somente distinto da aparição da individualidade reconhecida do artista; é posterior à formação da “ilusão estética”, esta modalidade de consciência que inscreve a contemplação e a fruição da obra de arte no quadro de um afastamento fundamental do objeto, chamada por ele de uma distância psíquica. Ainda nas *Entrevistas* com Charbonnier, o autor relembra que o exemplo clássico da formação gradual desta chamada distância estética é a metamorfose dos ritos mágicos da Grécia de onde saiu a arte do drama. Reencontrou-se, segundo ele, por diversas vezes, este gênero de desenvolvimento em várias culturas; o elemento de base é sempre a crescente tendência, por parte da maioria dos participantes da cerimônia, a reduzir sua ação, tornando-se pouco a pouco simples espectadores da representação – como no teatro. Ao fim deste processo, a consciência estética tal como

nós correntemente a entendemos termina constituída, uma vez que o gradual afastamento do espectador leva-o a considerar a representação dramática como uma espécie de “ilusão consentida”; a crença na realidade do drama coexiste com a consciência de que ele é apenas um jogo.

Ao ouvir de Charbonnier (1989) a sugestão de que este fenômeno pode estar relacionado a um corte no interior do grupo, consequência de uma questão econômica, uma vez que a obra de arte tornou-se muito cara, e portanto, não acessível a todos, e questiona se situação semelhante é possível de ser encontrada nas sociedades primitivas; ou se nestas todos tem acesso à arte; Lévi-Strauss afirma que a resposta a esta intervenção não é absoluta, e que depende de cada caso, pois, segundo ele, existem certas sociedades primitivas onde se manifestam os mesmos fenômenos sociais e econômicos aos quais Charbonnier fez alusão, onde os artistas criam para pessoas ou grupos ricos que pela obra pagam ao artista valores bastante altos, e que chegam até mesmo a conquistar um imenso prestígio pelo fato de monopolizar a produção de um dado artista – fenômeno em algo semelhante ao mecenato ou ao colecionismo. Situação extremamente rara, que contudo, pode ser encontrada em algumas sociedades.

Apesar dessa ressalva, Lévi-Strauss afirma que a questão da hierarquia social não deve ser desprezada nem considerada irrelevante para o ponto em questão. Mas para dar a esta questão o devido peso e a devida importância em relação ao tema aqui discutido, o autor faz uma pequena digressão para falar sobre a história. Sabemos da controvertida posição de Lévi-Strauss em relação à história, e como ele se recusa a atribuir a ela um peso excessivo, como frequentemente lhe parece ser o caso. Para Lévi-Strauss a história não é uma categoria universal, e sim interior a certas sociedades, um modo segundo o qual as sociedades hierarquizadas se auto apreendem, e não um meio no qual (e em relação ao qual) todos os agrupamentos humanos se situam do mesmo modo.

## LÉVI-STRAUSS, ETNOLOGIA E HISTÓRIA

Nos detenhamos aqui por um momento. Em suas críticas mais diretas à empiria e ao funcionalismo que apareceriam com clareza em textos como *A análise estrutural em linguística e antropologia* e *A noção de estrutura em etnologia*, nos quais o autor mostrava como frente à definição de estrutura social o trabalho do antropólogo não poderia ser reduzido ao conjunto das relações sociais observáveis. Com isso se evidenciava de cara a diferença entre duas noções próximas, quase primas: estrutura social e relação social. Segundo Lévi-Strauss, as relações sociais seriam a matéria-prima empregada para a construção de modelos que tornam manifesta a estrutura social propriamente dita. É então nas persistências e reiterações que se deve procurar pelos fenômenos inconscientes que enquanto modelos estão sempre entre os campos da cultura e da natureza. O problema deixava de ser a diversidade e alteridade; partindo-se da diferença para se chegar ao elementar e constante, comum e universal.

Lévi-Strauss, que sempre se afirmou como seguidor de Durkheim em seu projeto a-histórico e estrutural, já desde *Raça e História*, não só reconhecia a existência de histórias diferentes – estacionárias e cumulativas – que mais tarde chamou de “frias ou quentes”, como indicava a existência de nuances e gradações: 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. Estaríamos mais uma vez no domínio das “historicidades” e da noção de que diferentes sociedades elaboram e problematizam o tempo ou não – e, portanto, sua própria noção de história –, a partir de suas cosmologias particulares.

É por isso mesmo que Lévi-Strauss continua seu artigo retomando a questão da diferença entre Etnologia e História, e destacando sobretudo as semelhanças. Não é por descuido que Lévi-Strauss, ainda no artigo publicado em 1949, ironiza tal situação afirmando que “muito pouca história vale mais do que nenhuma. Dizer que uma sociedade funciona é truísmo, mas dizer que tudo nessa sociedade funciona é um absurdo”. (LÉVI-STRAUSS, 1995, p. 27).

Para que a discussão possa evoluir de maneira cuidadosa, analisaremos o ponto de vista de Lévi-Strauss em relação a história sob dois aspectos centrais para sua análise – a continuidade e o progresso.

## A CONTINUIDADE

A irredutibilidade da história como acontecimento restringe a argumentação de Lévi-Strauss sobre a continuidade à história como campo de conhecimento – como tal, a história fica restringida ao seu método. Ao realizar esta redução, Lévi-Strauss está desconstruindo frontalmente quatro pontos interligados das definições presentes na cultura “ocidental”, sendo estas: a) a idéia de que a história é o “último refúgio do humanismo transcendente” (LÉVI-STRAUSS, 2003); b) a de que o método histórico tem um valor superior ao de outras áreas definidas de conhecimento; c) história, enquanto diacronia, seria a organizadora da vida social; d) a história seria produto da ação de sujeitos históricos.

Sob outro ponto de vista, focando no método, Lévi-Strauss permite-se questionar o estatuto epistemológico de duas noções pilares da metodologia histórica: a de fato histórico como objeto empírico; e a de data, como evidência de continuidade temporal. Segundo ele, é possível confrontar dois pontos da seguinte maneira:

1) Há um engano em considerar que o fato histórico tenha uma realidade empírica. Como objeto do historiador, ele é um objeto construído, editado, selecionado, narrado.

2) Ao constituir o fato histórico como objeto, o historiador responde a vários questionamentos, limitações e opções, entre eles: qual o ângulo do movimento estudado que vai selecionar como história; da perspectiva de quais dos participantes de um evento editará os episódios relevantes para serem história; como editar, recortar e eleger o fim e o princípio?

Portanto, para Lévi-Strauss, a história dos historiadores é produto de uma atividade intelectual e será sempre o tratamento de parcialidades, a justaposição de fragmentos.

Em suas palavras, uma “história verdadeiramente total se neutralizaria em si mesma: seu produto seria igual a zero” (LÉVI-STRAUSS, 1989) O surgimento e desenvolvimento da escrita foi um fator determinante da ideia de história total, sucessiva e contínua. Ao possibilitar a conservação do registro de acontecimentos, a escrita tornou possível pensar a história como totalidade e ajudou a criar a ilusão da continuidade, que é expressa pela idéia de cronologia. (LÉVI-STRAUSS & CHARBONNIER, 1989).

A realidade da cronologia, portanto, é também questionável, criada e “inventada”. A atividade intelectual que constitui a história é a mesma que constitui a cronologia como código de operação do campo de conhecimento. Como código, a cronologia constrange os fatos a um sistema de significações que não é deles. Neste código, a data é mais do que um ponto numa série linear já dada. Ela

é, na verdade, um elemento constitutivo de um sistema de “relações complexas de correlação e oposição” (LÉVI-STRAUSS, 1989) que é usado para definir distâncias entre acontecimentos, além de sua justaposição sequencial. Cada data é membro de uma classe e só tem sentido em relação a outras da mesma. Isto permite organizar o código do historiador como um sistema de classes de datas. A cronologia é, por um lado, um resultado ao mesmo tempo que uma hipótese do historiador (LÉVI-STRAUSS, 2003; 1976). Nada garante que a relação lógica construída (pelo código da cronologia) entre dois elementos, corresponda, no plano dos eventos, a uma relação temporal (LÉVI-STRAUSS, 1981).

Assim, se a antropologia faz, no “estágio” da etnografia, a documentação de “distâncias espaciais” entre culturas, a história faz a documentação de “distâncias temporais”. São distâncias do mesmo tipo, e cabe ressaltar que, à semelhança da etnografia, a história organizasse seus dados em relação às expressões conscientes da vida social (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 35). Portanto, a continuidade é uma construção do historiador que só pode, além disto, expor o fato através de definições de parciaisidades, temporais inclusive.

## O PROGRESSO

Para codificar certos períodos da história, utilizamo-nos de muitas datas; para outros, menos. Esta quantidade variável de datas, aplicadas a períodos de igual duração, mede o que se poderia chamar pressão da história; há cronologias “quentes”, que são as das épocas em que numerosos acontecimentos oferecem, aos olhos do historiador, o caráter de elementos diferenciais. Outras, ao contrário, em que, para ele (se não, certamente para os homens que as viveram), se passaram poucas coisas, e, às vezes, nada. (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 295).

## SOCIEDADES QUENTES E FRIAS

Desta citação se faz perceptível, a oposição construída entre sociedades quentes e sociedades frias. Tal como aqui aparece, poderia ser pensada como a oposição entre “tempo cheio” e “tempo vazio”, pois o critério diferenciador destes dois tipos de estrutura social é a relação entre período de tempo e quantidade de mudanças relevantes. Em escritos posteriores Lévi-Strauss vai além.

Inspirado no conceito de entropia (que toma de empréstimo à termodinâmica) Lévi-Strauss diz que as sociedades frias são aquelas que produzem pouquíssima desordem (entropia) e cuja estrutura pode ser comparada a uma “máquina mecânica”, tal como um relógio. (LÉVI-STRAUSS & CHARBONNIER, 1989, p. 30-34). O funcionamento desta “máquina mecânica” opera ciclos de forma regular, só quebrados por contingências que lhes são exteriores. As sociedades quentes, em oposição, são aquelas cuja estrutura pode ser mais bem comparada à da máquina a vapor: depende de diferenças grandes de temperatura interna para funcionar e, ao produzir trabalho, produz uma quantidade grande de desordem que Lévi-Strauss compara à energia perdida ou entropia.

Por outro lado, a diferença entre sociedades frias e quentes deve levar em conta a relação entre tempo e mudança tal como as sociedades a concebem. As sociedades frias têm uma estrutura que tende à reprodução e vivenciam e acalentam a “ilusão do imobilismo”. O tempo não é concebido como linear, a mudança é vista como produtora de desagregação e catástrofe (LÉVI-STRAUSS, 1976). Daí Lévi-Strauss usar a expressão sociedades sem história para as sociedades

frias: não concebem a mudança relacionada ao tempo. Ao contrário, a estrutura social das sociedades quentes contém em si os mecanismos de mudança, Além disto, a mudança é concebida como produtora da ordem, como positiva e não como desagregadora. Neste caso, o tempo é concebido como instrumento de transformação e estas são as sociedades que tem história porque fazem uma conexão direta entre tempo e mudança. A oposição sociedades frias x sociedades quentes complexifica a questão dos critérios de diferenciação entre o que, primariamente se tem chamado de sociedades primitivas e sociedades civilizadas, ou sociedades simples e sociedades complexas. Herança evolucionista das mais perigosamente sutis, esta dupla de conceitos está norteadada pela ideia de progresso, que é em si mesma uma das expressões mais claras e evidentes da indistinção com que a cultura ocidental trata o encadeamento lógico e a sequência. Ele expressa mais, no entanto: a ideia de que o desenrolar dos acontecimentos, a história, tem um sentido, sentido este que é conhecido porque já foi realizado pelas ditas sociedades ocidentais e do qual se tem o testemunho dos fatos históricos.

Se adota esta perspectiva, as “sociedades civilizadas” servem de parâmetro para a classificação de todas as sociedades humanas. Serão primitivas ou civilizadas, simples ou complexas, de acordo com o lugar que ocupam – o estágio em que estão – no percurso deste caminho de mão única (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 247). Daí ser possível falar em acumulação cultural quando, num período de tempo *x*, é possível perceber várias datas ou acontecimentos significativos no sentido de uma aproximação com o parâmetro. São estas as sociedades que se diz que têm uma história cumulativa. Sociedades nas quais, num dado período de tempo *x*, não se pode identificar mudanças significativas de acordo com o parâmetro, seriam sociedades com uma história estacionária. Partindo do princípio que todas as culturas são cumulativas, uma vez que precisam transformar, abandonar, aperfeiçoar técnicas de adaptação ao meio. Lévi-Strauss questiona o valor daquela classificação de cunho evolucionista que despreza as propriedades intrínsecas de diferentes culturas e as possibilidades de se pensar desenvolvimento em sentidos diversos, não-lineares e plurais.

Para ele, a mudança pode ser melhor compreendida através de um conceito tomado da biologia, o de mutação: ela pode se dar aos saltos, de forma descontínua, assimétrica, curva, em direções variadas e pode “decidir” parar no meio do caminho e “abandonar” aquisições anteriores (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 245). Se assim entendermos mudança, só se poderia falar de acumulação, em “certas ocasiões [...] em que (como num jogo de dados) os números se somam para formar uma combinação favorável.” Além disto, o que se pode entender como uma mudança pelo estabelecimento de uma relação lógica entre dois elementos não necessariamente corresponderá a uma relação temporal de sequência (LÉVI-STRAUSS, 1981, p. 134 e 195).

O acontecimento é imprevisível enquanto ainda não se realizou. Podendo, porém, ser compreendido depois de realizado. Por isto, cabe agora especificar a relação entre estrutura e acontecimento, porque é através do desvendamento da estrutura que o acontecimento pode ser entendido.

## ATUALIZAÇÃO E ESTRUTURA

Desta diferenciação feita entre sociedades frias e quentes pode-se perceber que Lévi-Strauss não está usando a comparação de eventos, mas de modelos para os quais os eventos são matéria prima. Estes modelos são, na verdade, formas de evidenciar estruturas sociais específicas.

Estrutura, para Lévi-Strauss, não tem uma realidade empírica e portanto não pode ser confundida com as relações sociais. Porém, é através da observação que se pode distinguir o que pertence ao evento e o que pertence à estrutura. Dado que o plano dos eventos é imponderável e irreversível, à estrutura pertencerá tudo o que formar um sistema regido por uma coesão interna. Esta coesão não é acessível pela observação de um único sistema isolado, mas através da observação e análise comparativa de vários. Ao comparar sistemas se poderá perceber as transformações ou os arranjos diferenciados (pela permuta de elementos = sintaxe) de um mesmo princípio organizador (LEVI-STRAUSS, 2003, p. 302).

Este princípio organizador é inconsciente e é uma atividade do espírito que se trata, em última instância, de impor formas a um conteúdo. A unidade humana entre todos os homens está dada pela igualdade fundamental destas formas para todos os espíritos, em todos os tempos, em todos os lugares. A estrutura, por sua vez, é o que põe em relação os elementos da função simbólica. “O mesmo espírito que se entregou à experiência e se deixou moldar por ela, se torna o teatro de operações mentais que não anulam as precedentes, mas transformam a experiência em modelo.”(LÉVI-STRAUSS, 2006).

A estrutura social, portanto, é uma abstração que pode se tornar visível através da construção de modelos. As estruturas sendo sistêmicas e reversíveis permitem estudar e prever reações do modelo a modificações introduzidas. Um modelo pertence sempre a um conjunto (não universal) que Lévi-Strauss trata como grupo de transformação (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 302), ou seja, sistemas que re-arranjam e re-configuram um mesmo princípio básico. Portanto, cada um destes arranjos se atualiza em situações conjunturais específicas às quais o pesquisador tem acesso e partindo dos quais lhe torna possível construir modelos e definir as relações lógicas entre eles. Estas atualizações podem estar “localizadas” em diferentes tempos.

Assim, Lévi-Strauss não apenas explicitara os vínculos entre dogmatismo e empirismo como afirmara as fragilidades dos estudos mais localizados como pontes para a generalização e para a busca de leis universais. Era essa a aposta do estruturalismo, que pretendia superar, em algum grau, a ausência de documentos escritos, através de estudos comparativos. O ensaio começava, portanto, escondendo as armas do autor e prevendo e até anunciando uma bela convivência entre disciplinas como Antropologia e História. Afinal, segundo o etnólogo, as semelhanças seriam bem mais evidentes: ambas estudam sociedades que não existem mais, que são outras, distintas, obrigatoriamente aquelas em que não vivemos. Além disso, Lévi-Strauss descarta facilmente o argumento que fala de alteridades diversas entre as disciplinas – no tempo e no espaço – ou mesmo ligada a uma heterogeneidade cultural. Segundo ele, “o comum é que são sistemas de representação que em seu conjunto diferem de seu investigador.” (LÉVI-STRAUSS, 1995, p. 32).

É, porém, nos procedimentos que aparecem, segundo ele, as diferenças. Enquanto o historiador se debruça sobre muitos documentos, o antropólogo observa apenas um. No entanto, essa primeira desproporção não assusta ou deixa inseguro Lévi-Strauss, que ironiza a própria constatação, dizendo que a saída seria multiplicar os antropólogos ou então constatar que o que o historiador faz é recorrer aos etnógrafos de sua época.

O debate vai se limitando, portanto, a um sentido cada vez mais estrito. A diferença não parece ser de objeto (a alteridade), muito menos de objetivo (o diverso), nem mesmo de método (mais ou menos documentos ou registros). No entanto, a paz era aparente, já que, segundo Lévi-Strauss, tendo a mesma meta – a melhor compreensão do homem – a diversidade ficava ligada à escolha

de perspectivas complementares: “Enquanto a história organiza seus dados em relação às expressões conscientes, a etnologia indaga sobre as relações inconscientes da vida social.” (LÉVI-STRAUSS, 1995, p. 34).

## LINGUÍSTICA, ETNOLOGIA E ANTROPOLOGIA ESTRUTURAL

A um só tempo Lévi-Strauss lançava as bases de uma antropologia estrutural e a transformava em a Antropologia, e pleiteava um projeto de caráter universal, como critério de distinção e de propriedade da Etnologia. Procurando na linguística estrutural – na busca de invariantes universais e nos processos inconscientes – suas principais bases, o autor retomava não só toda a produção antropológica, como, de quebra, desautorizava um certo tipo de historiografia que se construía naquele mesmo momento.

Tendo como objetivo chegar às estruturas inconscientes e universais, que impõem formas a diferentes conteúdos, Lévi-Strauss escolhia aliados: “Na linguística e na etnologia não é a comparação que fundamenta a generalização, mas sim o contrário” (LÉVI-STRAUSS, 1995, p. 37). A História se transforma, portanto, numa espécie de marcha regressiva, etapa necessária para que se chegue à finalidade fundamental, qual seja, um inventário das possibilidades inconscientes. Outra distinção aparece: a Antropologia iria do particular ao universal e a História do explícito ao implícito. A divisão tradicional, portanto, entre presença ou ausência de documentos escritos, parece não ser falsa para Lévi-Strauss, mas pouco importante.

O artigo de 1949 terminava com uma espécie de bandeira branca hasteada. Os procedimentos seriam iguais – a passagem, para o historiador, do explícito ao implícito; para o etnólogo, do particular ao universal (LÉVI-STRAUSS, 1995, p. 40). Além do mais, a diferença seria mais de orientação do que de objeto:

“O etnólogo se interessa, sobretudo, pelo que não é escrito; não tanto porque os povos que estuda são incapazes de escrever, como porque aquilo por que se interessa é diferente de tudo o que os homens se preocupam habitualmente em fixar na pedra ou no papel.” (LÉVI-STRAUSS, 1995, p. 41).

Dessa forma, apesar de suavizada no final do texto, a dicotomia era retomada a partir da verificação de que a “questão” que direciona e orienta as disciplinas seria distinta. Não obstante, a polêmica já estava instaurada. Para a repercussão acalorada do artigo de nada fica sua famosa frase final: “Elas nada podem uma sem a outra” (LÉVI-STRAUSS, 1995, p. 41). Na verdade, seguindo a linha do mesmo texto, a resposta mais parecia ser: uma (a História) sem a outra (Antropologia).

Quando da introdução da famosa coletânea *Antropologia estrutural*, o artigo parecia estratégico não tanto em sua intenção de descaracterizar a História, mas antes no projeto estrutural que se concebia como universal nos seus objetivos, e também para a própria disciplina. Não parece ser a História que está em pauta e sim essa “nova disciplina”. A ironia não se dirigia aos historiadores, mas sim aos antropólogos.

## LÉVI-STRAUSS E SARTRE

Ainda para auxiliar e melhor explicitar a posição de Lévi-Strauss em relação à história, vale lembrar exercício comparativo que o autor realiza entre sua posição e a de Sartre. No capítulo nove de *O pensamento selvagem*, Lévi-Strauss se põe a pensar sobre a filosofia de Sartre em relação à história e à dialética. De acordo com Lévi-Strauss, Sartre parece tentado a distinguir duas dialéticas: a “verdadeira”, que seria a das sociedades históricas, e uma dialética repetitiva e de curto prazo, que ele concede às sociedades ditas primitivas (a-históricas), e que se aproxima da biologia (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 276). Lévi-Strauss acusa Sartre de colocar ao lado do homem, uma humanidade mirrada e disforme, insinuando que sua humanidade não é sua e que é sim função “de que seja tomado como encargo da humanidade histórica” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 277); seja que, na situação colonial, uma tenha dado à outra sua história, por esta interiorizada. Seja como for, Lévi-Strauss lembra que Sartre esquece-se que, de acordo com sua própria perspectiva, em cada uma das dezenas ou milhares de sociedades que existiram simultaneamente sobre a terra ou que vem sucedendo-se nela desde o surgimento do homem, prevaleceu semelhante certeza à de Sartre e à que nós mesmos (ou talvez apenas eles, no caso, referindo-se à sociedade que compartilharam espacial, cultural e geograficamente os dois pensadores) frequentemente invocamos, para proclamar que nela está contido todo o sentido e a dignidade que a vida humana é suscetível. Mas Lévi-Strauss lembra com muita beleza que:

“É preciso muito etnocentrismo e ingenuidade para crer que o homem está todo inteiro refugiado não só dos modos históricos ou geográficos de seu ser, ao passo que a verdade do homem reside no sistema de suas diferenças e de suas propriedades comuns.” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 277).

“Quem começa a se instalar nas pretensas verdades do eu”, avisa Lévi-Strauss, “esse daí não sai mais” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 277), fechando para si a porta do (verdadeiro) conhecimento do homem. Por isso, por fechar-se no seu eu, Lévi-Strauss critica Sartre, acusando-o de insistir em traçar uma distinção, diametralmente oposta, entre o primitivo e o civilizado, com enorme reforço dos mais simplistas contrastes, refletindo apenas de forma acentuada a oposição fundamental por ele postulada entre o eu e o outro. Para Lévi-Strauss, a antropologia que Sartre pretende fundar separa a sua sociedade das outras sociedades. Assume que Sartre tenta fazer o que todo etnólogo faz com outras culturas: tenta se coloca no lugar do outro, ver com os olhos do outro, compreendendo sua intenção, percebendo uma época ou uma cultura como um conjunto significante. Mas a sua grande dificuldade não é quando tenta explicar como pensam e vivem os membros atuais ou antigos de sua própria sociedade, mas sim os das sociedades exóticas. E acaba por cair nas armadilhas dos pensadores de mentalidades primitivas. Que o selvagem possua conhecimentos complexos e seja capaz de análise e demonstração, diz Lévi-Strauss, parece mais insuportável a Sartre que a Lévy-Bruhl.

Para Lévi-Strauss, o que Sartre chama de razão dialética nada mais é que a reconstrução através da simples razão analítica de processos hipotéticos, processos que poderiam ser definidos apenas em termos da razão analítica. Assim, completa Lévi-Strauss, Sartre chega ao paradoxo de um sistema que invoca o critério de consciência histórica para distinguir primitivos e civilizados, mas que é ele próprio a-histórico:

“Pois não nos oferece uma imagem concreta da história, mas um esquema abstrato dos homens que fazem uma história tal como pode manifestar-se em seu devir, sob forma de uma totalidade sincrônica. Assim,

fica situado perante a história como os primitivos mediante o eterno passado: no sistema de Sartre, a história desempenha exatamente o papel do mito.” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 282).

Logo, Sartre separa as sociedades com história das sem-história, mas as iguala ao colocar a história como um mito, que seria característica das sociedades sem história. Criando um mito, iguala os dois tipos de sociedade que tanto se esforça por separar e diferenciar.

Lévi-Strauss sustenta que o problema apontado pela *Crítica da razão dialética* pode ser reduzido a: em que condições o mito da Revolução Francesa é possível? E ressalva que está pronto para admitir que, a fim de que possa desempenhar plenamente o papel de agente histórico, o homem contemporâneo deve acreditar piamente neste mito; e que a análise de Sartre faz parte do esforço para garantir o conjunto das condições formais indispensáveis para este resultado. Mas isto não significa que este sentido, mesmo tido como mais rico, e capaz de inspirar para a ação, seja o mais verdadeiro. “Aqui”, ele aponta, “a dialética se volta contra si mesma: essa verdade é de situação se tomarmos nossas distâncias em relação a ela o que aparecia como verdade vivida começará, primeiro, por embaralhar-se e terminará por desaparecer” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 282). Basta que nos distanciamos da história, seja pela passagem do tempo, seja através do pensamento, para que ela deixe de ser interiorizável e perca sua inteligibilidade, que é uma “ilusão ligada a uma interioridade provisória” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 283). Lévi-Strauss ressalta que não diz que o homem pode ou deve livrar-se dessa interioridade, e nem que está em seu poder fazê-lo. Mas sim que a sabedoria consiste em olhar-se vivendo-a, percebendo que:

“Aquilo que vive tão completa e intensamente é um mito, que aparecerá como tal aos homens de um próximo século, a si próprio daí a alguns anos, e que aos homens de um próximo milênio não aparecerá absolutamente.” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 283).

Para Lévi-Strauss, Sartre não é o único entre os filósofos seus contemporâneos a valorizar a história em detrimento das outras ciências humanas, nem a concebê-la como um mito. Ao contrário desses filósofos, o etnólogo respeita a história, mas não lhe atribui uma concepção quase mítica, um valor superprivilegiado em detrimento de outros valores que poderiam ser igualmente pesados. A pesquisa histórica seria complementar a pesquisa do etnólogo, uma abrindo o leque das sociedades humanas no tempo, a outra no espaço. Nesse sentido, a história estudaria apenas uma das dimensões da alteridade, que é o tempo. E ainda assim essa diferença seria, para o autor, menor do que parece, pois além de ambas estudarem sociedades outras que não as suas próprias,

“O historiador se esforça para reconstruir a imagem das sociedades tais como foram nos momentos que, para elas, correspondiam ao presente, ao passo que o etnógrafo faz o que pode para reconstruir da melhor maneira possível as etapas históricas que precederam no tempo as formas ideais.” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 284).

## DIACRONIA E SINCRONIA, CONSTANTES E INVARIANTES

Esta relação de simetria entre a história e a etnologia – ou entre diacronia e sincronia – não parece, de acordo com Lévi-Strauss, encontrar muito eco entre os filósofos. Para que não caiamos na diversidade absoluta, carece encontrarmos uma unidade de referência que interprete as diferenças sem dis-

solvê-las. Isso já havia sido tentado com o evolucionismo, através do ponto de vista de que não precisaríamos sair de nós mesmos para entender os outros, uma vez que estes estão situados em pontos ou estágios evolutivos que nós mesmos (ou, dependendo, eles - ocidentais) já estivemos, ou seja, estão neste momento presente em algum lugar do passado no qual nós já estivemos, e é presumível que cheguem eventualmente ao ponto máximo, ou seja, onde estamos nós (ocidentais). Desde Hegel a história tem sido cumulativa; nossa sociedade conserva em sua memória tudo o que possa ter sido realizado em outras e por outras. Assim, sem saímos da nossa sociedade compreendemos as outras.

Isto é claro, às custas de uma dupla redução. As sociedades em espaços diferentes são assimiladas – ou transformadas, ou encaixadas – a etapas anteriores de nosso desenvolvimento, sendo a diversidade no espaço reduzida à diversidade no tempo. A outra redução é que a história percorrida pelas demais sociedades será assimilada a um fragmento de nossa história passada. A única diversidade existente seria a das etapas em gênese, em que todos os aspectos da vida social se desenvolveriam simultaneamente por aproximações e complexificação progressiva – como em Hegel, cada sociedade que reflete um grau da história é informada pela mesma ideia. O devir da humanidade estaria então subordinado a uma lógica que asseguraria a inteligibilidade da passagem de uma à outra forma de sociedade.

A crítica feita a esta fórmula é que não se pode reduzir toda a diversidade a etapas; existem múltiplas maneiras de se reagir à história. Não há uma história única, mas diversas histórias. Lévi-Strauss dissocia o que desde Hegel se tendia a associar: nem todos os aspectos de uma mesma sociedade evoluem simultaneamente, nem guardam total concordância ou equivalência entre si. Duas sociedades nunca são inteiramente comparáveis, cada uma se define por inúmeras determinações que dela fazem um “indivíduo” único no espaço e no tempo. Como, porém, não cair na diversidade pura? Lévi-Strauss tenta resolver este problema ao buscar a unidade – ou a semelhança – em nível mais radical: o das condições de possibilidade de toda organização social. A análise dos diferentes sistemas constitutivos de uma sociedade e de sua articulação mostra que há neles a aplicação de certo número de leis lógicas encontráveis em toda sociedade. Algumas constantes. São esses invariantes que dão a unidade necessária, a fundamentação da antropologia. A estes invariantes vêm atribuir-se uma existência de fato no inconsciente, resolvendo também o problema do observador, que graças ao inconsciente, e na medida em que pode objetivá-lo em modelos, é de certa forma espectador absoluto; afinal, sendo o inconsciente o termo mediador entre mim e outrem, ele nos põe em sintonia com formas de atividades que são simultaneamente nossas e alheias, condições de todas as vidas mentais de todos os homens em todos os tempos. Todas as formas de vida são nossas à medida que estão no inconsciente, de que todas elas pertencem à nossa virtualidade. A unidade do inconsciente é a unidade do possível e não do real, é a unidade das leis formais que regulam toda as possíveis combinações de elementos: “As sociedades, como os indivíduos em seus jogos ou em seus delírios, jamais criam de maneira absoluta; mas limitam-se a eleger certas combinações num repertório ideal que seria possível reconstituir”.

A alteridade surge com a atualização. Um mito, um sistema de parentesco ou de regras de comportamento são diferentes porque atualizam tal combinação de preferência à outra. Assim, só há totalidade no virtual, enquanto que para Hegel ou Sartre a sociedade mais avançada contém nela todas as demais; Lévi-Strauss coloca que o todo não tem existência atual, cada sociedade, mesmo a nossa é um conjunto de relações parciais e exclusivas. Com isso a sequência das estruturas atualizadas por uma sociedade, ou seja, sua história, não apresentaria inteligibilidade específica a menos que se tratasse de uma

gênese, isto é, de uma sucessão de aproximações orientadas para estruturas mais perfeitas; não havendo gênese, não há história. Portanto, não se deve supervalorizá-la ou privilegiá-la em detrimento de outras. Com isso, Lévi-Strauss afirma, ao contrário do que foi frequentemente acusado, que não existe antítese entre sincronia e diacronia; o diacrônico se postula, a cada momento, como o sincrônico. O diacrônico faz-se sincrônico, e este será diacrônico, encerrando a oposição entre os dois e com esta entre história e estrutura. E assim, o estudo diacrônico da história e o estudo transcultural sincrônico da antropologia não passam de maneiras distintas de se chegar ao mesmo ponto; são metodologias diferentes com objetivos semelhantes.

E seguindo este raciocínio, quando a história assume a forma de uma recompilação de eventos passados, ela faz parte do presente do pensador, e de quem a reconta, e não do seu passado. Para o ser humano pensante/significante, toda experiência recordada, diretamente vivida ou não, é sua contemporânea, faz parte do presente, como o mito. Os acontecimentos históricos só permanecem e sobrevivem em nossa consciência como mito (como a própria Revolução Francesa previamente mencionada), e uma característica intrínseca do mito (e também da análise estrutural de Lévi-Strauss) é a irrelevância da sequência cronológica dos acontecimentos. Assim, todos os eventos fazem parte de uma única totalidade sincrônica.

## CONCLUSÃO

Sobre o fato histórico, Lévi-Strauss ressalta que esta própria noção traz em si uma antinomia – afinal, o fato histórico é tido como o que de fato se passou. Mas se passou alguma coisa? Cada episódio de uma revolução ou guerra se passa, e traz nele, uma multidão de indivíduos, cada um destes com suas percepções conscientes e inconscientes... Assim, o fato histórico não é mais dado que nenhum outro; ele é constituído por abstração, por narração, recordação e como sob ameaça de uma regressão ao infinito pelo agente do devir histórico. E isso é verdadeiro também para a seleção do fato histórico, uma vez que os agentes históricos e o historiador selecionam, recortam. Escolhem e destacam, pois uma história realmente total seria o caos, talvez esbarrasse no niilismo. Alguma seleção – e alguma edição – é necessária. Portanto, uma história que se diz universal nada mais é que uma justaposição de histórias locais, selecionadas por alguns apenas dentre muitos – e aqueles que estão em posição de poder, e escolhem o que será contado e o que será esquecido – ficando assim muito mais espaços cheios que vazios. Como uma história realmente total anularia a si mesma – como o mapa em tamanho real de Borges – o que a torna possível é que um subconjunto de fatos tem, num dado período do tempo, a mesma significação para um contingente de indivíduos que necessariamente não viveram esses fatos e que podem considerá-los há vários séculos de distância. Como um mito. Mas um mito parcial. Seguindo o exemplo dado pelo autor, para se contar a história da revolução francesa, escolhe-se o lado dos jacobinos ou dos aristocratas. Ambas são igualmente verdadeiras, mas é preciso escolher uma ou outra (ou uma das outras infinitas possibilidades entre estas duas) e desta seleção contar sua história, uma totalização em cima de um conjunto de totalizações. Mas sabendo-se sempre que a revolução francesa tal como se fala dela jamais existiu.

Com isso, Lévi-Strauss conclui que a história é como um descontínuo de fragmentos, um acúmulo de pedaços, colando anos, meses e dias, até milênios, sendo que o que é significativo para um destes códigos não é para os demais. Portanto, não apenas é ilusório como contraditório encarar a história como um desenrolar contínuo. A escolha é sempre do historiador, sendo sempre

impossível abarcar toda a totalidade, e perdendo sempre por um lado para lucrar em outro. Por isso, o conhecimento histórico não deve nem merece ser oposto às outras formas de conhecimento como forma privilegiada.

## REFERÊNCIAS

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

\_\_\_\_\_. História e etnologia. In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

\_\_\_\_\_. A noção de estrutura social em etnologia. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

\_\_\_\_\_. Raça e história. In: *Raça e ciência*. J. Comas (Org.). São Paulo: Perspectiva. 1970c.

\_\_\_\_\_. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

\_\_\_\_\_. *A via das máscaras*. Lisboa: Presença/Martins Fontes, 1981.

\_\_\_\_\_. *Introdução à obra de Marcel Mauss*. In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Edusp, 1974.

\_\_\_\_\_. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 1978.

\_\_\_\_\_. *O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70, 2010.

\_\_\_\_\_. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus, 1989.

\_\_\_\_\_. & CHARBONNIER, Georges. *Arte, Linguagem, Etnologia: entrevistas com Claude Lévi-Strauss*. Campinas: Papyrus, 1989.

\_\_\_\_\_. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.