

Universidade Federal de São Carlos
Programa de Pós-Graduação em Filosofia



Lévi-Strauss e a tríade da estrutura: a linguagem, o
simbólico e o inconsciente

TÁSSIA NOGUEIRA EID MENDES

Texto apresentado ao Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Universidade
Federal de São Carlos, como requisito para
obtenção do título de Mestre em Filosofia.

ORIENTADORA

Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto

São Carlos

Março de 2014

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

M538Ls Mendes, Tássia Nogueira Eid.
Lévi-Strauss e a tríade da estrutura : a linguagem, o
simbólico e o inconsciente / Tássia Nogueira Eid Mendes. --
São Carlos : UFSCar, 2014.
118 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São
Carlos, 2014.

1. Filosofia. 2. Simbólico. 3. Natureza. 4. Cultura. 5.
Inconsciente. 6. Lévi-Strauss, Claude, 1908-2009. I. Título.

CDD: 100 (20^a)



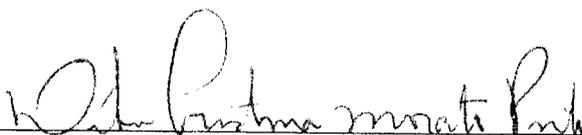
TASSIA NOGUEIRA EID MENDES

"LÉVI- STRAUSS E A TRÍADE DA ESTRUTURA: A LINGUAGEM, O SIMBÓLICO E O INCONSCIENTE"

Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em 10 de abril de 2014.

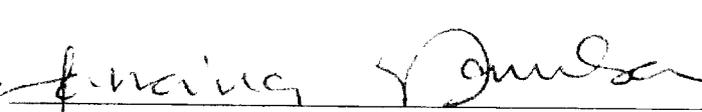
BANCA EXAMINADORA

Presidente 

Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto (Orientadora - UFSCar)

1º Examinador 

Prof. Dr. Piero de Camargo Leirner (Membro Titular - UFSCar)

2º Examinador 

Profa. Dra. Janaina Namba (Membro Titular - UFSCar)

3º Examinador 

Prof. Dr. Mauricio José d'Escragnole Cardoso (Membro Titular - UFPR)



*Para K., por todo o apoio,
paciência e dedicação.*

Agradecimentos

Àqueles que dividiram e construíram comigo verdadeiros lares: Cristiana Bin, Maria Rita, Natalie Ichikawa, Juliana Jodas, William Soldera, Fábio Stabelini, Álvaro Varetinha, André Garcia, Vitor Elias, Olavo Reis, Carolina Capelli, Dimas Primeiro. E, também, aos queridos e assíduos freqüentadores: Júlio Palmieri, Arthur Fausto, João Augusto, Pedro Gatti, Eduardo Bellezini, Gabriel Bertolo, Tay, Felipe Albiero, Oswaldo Malatesta, Rafael Pereira, José Felipe Guatura e cia.

À D. Ilda, Priscila Souza e Seo Zé por todo o carinho. Aos amigos do restaurante e pensão pelo companheirismo. À Mariana Lisboa, amiga dos 45 do segundo tempo e pra vida toda.

Aos amigos da psicologia e agregados por insistirem que no final do dia eu sou mesmo psicóloga. À Lila Bueno pelos incentivos, pelos papos, e pela análise lacaniana. Ao Caio Manhanelli pelas doses de anti-academicismo.

Aos colegas da filosofia pelas ilustrações do que deveria ser essa tal filosofia. Aos amigos Felipe Calleres e Messias Basques pela leitura atenta e generosa desse texto.

Aos meus amigos do *Mundus* por me mostrarem um mundo velho.

Às minhas amigas Renata Melato e Lara Siqueira pela compreensão e apoio à distância.

À minha orientadora Débora Morato pela confiança depositada em mim e em um projeto à princípio delirante. Ao Renato Sztutman pela atenção e sugestões que mudaram os cursos desse trabalho.

Aos membros da banca, Piero Leirner, Janaina Namba e Maurício José Cardoso, que gentilmente aceitaram o meu convite.

À Ana Carolina Soria pelas sugestões e interrogações feitas na banca de qualificação.

Ao Cnpq e à Capes pelo financiamento.

Aos meus irmãos, Ivan, Artur e Helena, que mesmo sem entender acreditaram que eu deveria estar fazendo algo de útil e inteligente. Ao meu pai, Jaime Nogueira Mendes Júnior, por convencê-los disso e, também, pela “troca de figurinhas” colaborativas.

Ao meu parceiro do crime Giuseppe Bianco, sem quem eu jamais teria terminado essa dissertação.

À minha querida mãe, Kátia Eid, por todo o amor!

Resumo: Esse trabalho teve como objetivo melhor definir a noção de inconsciente na obra de Lévi-Strauss. Em textos iniciais, como a *A eficácia simbólica* (1949), esse conceito é apresentado como um conjunto de leis estruturais, nomeado função simbólica. Não obstante, ao longo do percurso da obra levi-straussiana, pouco a pouco, o termo função simbólica se desvanece, dando lugar a conceitos como: pensamento simbólico. Este, por sua vez, marca a determinação do simbolismo na obra do antropólogo, noção, esta, que define o estatuto de humanidade. Desse modo, o inconsciente passa a caracterizar não só o pensamento simbólico, mas a própria definição da humanidade (LÉVI-STRAUSS, 2012). Situado entre natureza e cultura tal qual o homem e, portanto, paradoxalmente plural e universal, o inconsciente levi-straussiano permite a apreensão de uma realidade integrada. O par consciente/inconsciente, ao qualificar os diferentes níveis dos fenômenos aos quais se dedica Lévi-Strauss, operacionaliza o uso tanto da indução quanto da dedução na investigação a que se propôs. A postulação de uma faceta inconsciente dos fenômenos sociais foi o que permitiu uma abordagem completa da realidade, prescrevendo métodos aparentemente descontínuos.. Desse modo, a abordagem do empírico e do transcendental é orquestrada de maneira a prescrever uma irreduzibilidade entre as ordens natureza e cultura, ao mesmo tempo, uma recusa à antigos dualismos (sensível/inteligível, corpo/espírito, natureza/cultura). Neste texto, esperamos, através da marcha demonstrativa da função simbólica ao longo dos desenvolvimentos da obra do antropólogo, ter contribuído para uma compreensão do inconsciente, na antropologia estrutural, como simbólico. Ordem que subjaz a pluralidade cultural, assim como confere o universal almejado pela cientificidade esquadrihada por Lévi-Strauss. A análise do conceito de função simbólica implica, inelutavelmente, o exame da passagem entre natureza e cultura, bem como o lugar que cabe a humanidade mediante estas duas esferas.

Palavras-chave: Lévi-Strauss, estruturalismo, simbólico, inconsciente, pensamento mítico, garrafa de Klein.

Abstract: This research had as a goal a better definition of the notion of unconscious in the work of Claude Lévi-Strauss. In the early texts, such as *The Symbolic Efficacy* (1949), this concept is introduced as a set of structural laws, named Symbolic function. Nevertheless, throughout the path of the levi-straussian work, this terminology fades bit-by-bit, making room for concepts like the symbolic thought. In its turn, this concept imprints the determination of symbolism, characteristic that defines mankind, and thus, the unconscious defines humanity itself. Placed between nature and culture, the unconscious therefore is paradoxically plural and universal, allowing the apprehension of an integrated reality. The pair unconscious/ conscious characterizes the different levels of the phenomenon that Lévi-Strauss analyses in his anthropology, granting two types of investigation: inductive and deductive. The proposal of an unconscious facet of the social phenomenon made possible the prescription of two discontinued methods. The exam of the empirical and transcendental realities is orchestrated in a way of establishing, at the same time, an irreducibly statement between nature and culture and a refusal to old-fashioned dualisms. In this work, throughout the developments of the notion unconscious in the work of Lévi-Strauss, we hope to demonstrate that this concept is symbolic, and that such an analysis implies the investigation of the passage between nature and culture. Therefore, we hope to set the implications of this notion to the definition of mankind in the work of Lévi-Strauss.

Key-words: Lévi-Strauss, structuralism, symbolic, unconscious, mythic thought, Klein bottle.

Introdução	6
Capítulo 1: A estrutura e o simbólico	12
1.1 Estruturalismo e linguagem	13
1.2 A natureza simbólica	19
1.3 As estruturas inconscientes, a linguagem e o intelecto	26
1.4 A metáfora como operação elementar do simbólico.	29
Capítulo 2 – O inconsciente, o método e a realidade.	40
2.1 O universal e a realidade	43
2.2 As relações necessárias e a linguagem	48
2.3 A estrutura entre a dedução e a indução.	52
2.4 O inconsciente e a totalidade da estrutura	59
Capítulo 3 – O simbólico, o mito e a garrafa de Klein	75
3.1 A antropologia como psicologia	75
3.2 A estrutura e a homologia entre a ordem psíquica e orgânica.	80
3.3 A garrafa de Klein e o inconsciente	85
3.4 Os códigos míticos e a função simbólica	96
Referências	116

Introdução

Psicanálise e antropologia possuem uma trajetória histórica ambígua de conflitos e admirações mútuas (SOUZA, 2012). Ainda que sejam muitas as características e abordagens que as opõem, ambas podem ser apresentadas como ciências do inconsciente (FOUCAULT, 1966/2007). O parentesco e a possível simetria entre tais domínios epistemológicos se funda numa abordagem positiva em direção ao que escapa à consciência do homem. Psicanálise e antropologia se encontram, desse modo, numa perspectiva privilegiada dentro da esfera das humanidades e nenhuma outra ciência humana pode ter a garantia de nada lhes dever. Seus conceitos, métodos e interpretações são aplicáveis a tudo que diz respeito às produções humanas (FOUCAULT, 1966/2007).

As relações entre essas disciplinas remontam à própria constituição de seus campos epistemológicos. Sigmund Freud instituiu, na psicanálise, a importância da atenção aos fenômenos sociais e culturais quando elenca obras como *Totem e Tabu*¹ e *Mal-estar na civilização* como as mais caras entre o seu vasto arsenal de produção bibliográfica (BARRO & BAIRRÃO, 2010). Desde *Totem e Tabu*, a possibilidade de um discurso descontínuo entre tais domínios do conhecimento coloca problemas gerais sobre o homem (FOUCAULT, 1966/ 2007). Nesse sentido, frente à crise de paradigmas da pós-modernidade, a confrontação conceitual ente psicanálise e antropologia poderia se apresentar como um exercício para repensarmos a abrangência das ciências sociais diante da possível superação da dicotomia sujeito-objeto (SOUZA, 2012).

Dentro desse contexto, foi elaborada a primeira versão do projeto que viria a se tornar o trabalho aqui apresentado. As consequências da adoção de um arcabouço teórico antropológico levistraussiano, por parte de Jacques Lacan, eram o tema de um projeto que foi, em parte, abandonado. Da ideia original restou o objetivo da análise do inconsciente na obra de Lévi-Strauss. Embora o texto que estamos em vias de apresentar apenas toque, muito timidamente, em postulações psicanalíticas, fez-se necessário pontuar uma possível obliquidade psicológica ditada por uma trajetória que o extrapola.

¹ *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, foi publicado originalmente em 1913. Sete décadas mais tarde, em 1985, Lévi-Strauss publica *La potière jalouse*, livro dedicado em boa parte à crítica dos sistemas psicológicos, mais precisamente do uso que faz Freud do código psico-orgânico, principalmente nas temáticas atreladas a *Totem e Tabu*. O que se faz notar pelo capítulo 14 intitulado *Totem e tabu versão Jivaro*.

Por outro lado, essa obliquidade, como viemos a tomar consciência, pode ser observada, de certa maneira, dentro do próprio *corpus* teórico levistraussiano. Lévi-Strauss propõe, de fato, uma antropologia como uma psicologia (VIVEIROS DE CASTRO, 1998).

São muitos os predicados atribuídos ao antropólogo, dentre eles, o que parece causar verdadeiro assombro seria o de fundador do pós-estruturalismo (VIVEIROS DE CASTRO, 2008). O percurso secular do autor e sua intensa produção dão margem às mais diversas especulações e interpretações de uma obra que não poderia ser caracterizada senão como grandiloquente. Como colocado por Descola, “il y avait milles manières d’envisager ce parcours, et aucune d’entre elles ne l’aurait pleinement rendu justice” (DESCOLA, 2012, p. 9). Quando o leitor se defronta com a diversidade de materiais apresentados, a dificuldade se coloca como ainda mais imperiosa (DESCOLA, 2012). O antropólogo trabalhou intensamente temas-chave para a Antropologia como o parentesco² e a mitologia, bem como a arte. Contudo, indiscutivelmente, a originalidade de Lévi-Strauss consiste em uma inovação de método (DESCOLA 2009). Método, este, que nos parece estar intrinsecamente ligado a uma certa noção de inconsciente, que orbita as filiações teóricas do autor com Franz Boas, Roman Jakobson e Marcel Mauss (HÉNAFF, 1989, LÉPINE, 1979, LEACH, 1970).

Já em 1949, logo após o seu retorno da América do Norte, o autor faz notar suas inovadoras proposições e a sua pretensão. Em textos como *História e Etnologia*³, o próprio título anuncia sua empreitada. Uma vez que o debate tradicional colocava a discussão entre história e sociologia, é-nos anunciada a intenção do etnólogo de substituir a sociologia por sua etnologia, a qual se encontrava em vias de se tornar, por meio de seus trabalhos, uma cátedra independente sob a alcunha de Antropologia Social⁴. Foi sobre o terreno da crítica às postulações sociológicas e antropológicas de autores como Durkheim, Malinowski, Tylor, Frazer, entre outros, bem como da crítica à psicanálise, que Lévi-Strauss alicerçou e erigiu suas teorias.

² O tema do parentesco foi abordado de maneira bastante inócua pela antropologia francesa até o retorno de Lévi-Strauss dos EUA (DESCOLA, 2009).

³ Texto que abre a coletânea *Antropologia Estrutural* (1958/ 2008), posicionado como uma introdução à doutrina levistraussiana.

⁴ A cadeira de Antropologia Social no Collège de France foi criada em 1959 e Lévi-Strauss a ocupou da data de sua criação até 1982. Na apresentação da candidatura do antropólogo, Merleau-Ponty demonstramos que o estabelecimento desse posto é devido aos trabalhos do antropólogo: “só me resta mostrar de que maneira uma vocação precisa e uma série meditada de trabalhos o levaram ao conjunto de métodos e de ideias cuja importância foi reconhecida ao ser criada a cadeira de Antropologia Social.” (Merleau-Ponty, 1959/2009).

Na obra inaugural de Lévi-Strauss, *Estruturas elementares do parentesco*, classificada como sociológica, somos apresentados, antes de qualquer coisa, a uma “antissociologia” (MANIGLIER, 2000). De Durkheim, Lévi-Strauss apenas herdou a ambição de, através da sociologia comparada, mais precisamente da etnologia comparada, esquadrihar uma cientificidade para as ciências humanas (DESCOLA, 2009). A solução por ele encontrada para fazer jus às suas aspirações, de tratar o subjetivo como objetivo, situa-se na proposição de que sua ciência busca alcançar estruturas inconscientes universais, organizadas por uma ordem simbólica, mais precisamente uma função simbólica inconsciente, humana por excelência e, portanto, presente em todo e qualquer homem. A vida social, suposto objeto⁵ de Lévi-Strauss, coloca-se como contingente a certas condições inconscientes, prescritas pela função simbólica, que a organizam.

O método comparativo adotado alcança assim um estatuto científico. Uma vez organizada por um elemento universal, as produções culturais humanas, por mais diversificadas e afastadas geograficamente, são passíveis da submissão a uma comparação⁶. O postulado da universalidade, entretanto, não só é qualificado como inconsciente, ele se erige sobre um terreno que, muitas vezes, se apresenta como desconhecido. Se as condições são inconscientes, é permitido afirmar que fenômenos⁷ como o totemismo, por exemplo, estão presentes em todas as sociedades no presente ou no passado, incluindo-se aquelas que não os enunciam conscientemente (LÉVI-STRAUSS, 1949/2009). A investigação do antropólogo se direciona ao elemento que é anterior a *expressão* subjetiva consciente, mas sem jamais desconsiderá-la. Uma vez

⁵ Embora em textos iniciais da obra do antropólogo, como *História e etnologia* (1949), o objeto de sua ciência apareça definido como sendo a vida social, a antropologia, de acordo com a própria etimologia do termo, dedica-se em termos gerais à compreensão do fenômeno humano (LÉVI-STRAUSS, 2012). Fenômeno, esse, que apresenta singularidades em relação às outras formas de vida animal, de modo a legitimar que seu estudo seja realizado de maneira independente (LÉVI-STRAUSS, 2012). Logo, a vida social colocada como o objeto da antropologia de Lévi-Strauss não faz jus às aspirações do autor, uma vez que no mundo animal são observadas organizações que podem ser chamadas de sociedade. Merleau-Ponty (1959/2009) aponta-nos que a pergunta à qual o antropólogo pretende responder é: “o que é o homem?”, leitura que é corroborada quando nosso autor coloca, como seu objetivo, uma melhor compreensão da humanidade (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008). É nesse sentido que Maniglier (2005) parece calcar suas interpretações ao nos apontar como objeto da antropologia o próprio homem. Por sua vez, o que diferencia este das demais espécies é sua capacidade de simbolizar (LÉVI-STRAUSS, 2012): assim parece justo definir as cadeias simbólicas, alocadas nos fenômenos da vida social, como o objeto dessa ciência.

⁶ A generalização funda a comparação (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008). Primeiro se faz a história e a etnografia dos fenômenos e, depois, se faz a etnologia: a comparação entre os documentos produzidos pela história e pela etnografia (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008).

⁷ Exogamia, organizações dualistas, etc.

que, a partir da comparação entre as mais variadas *expressões* presentes nas culturas, o autor caminha no sentido das condições objetivas que arquetam a subjetividade e todos os fenômenos humanos. O inconsciente fundamenta a universalidade, que legitima a generalização, tornando científico o procedimento efetuado em etnologia comparada. No solo do inconsciente, objetivo e subjetivo encontram-se alicerçando o método levistraussiano.

Parece-nos evidente que a função simbólica inconsciente apresenta-se como uma chave heurística essencial para a compreensão daquilo que pretendeu Lévi-Strauss. É no postulado de que todas as produções sociais tem como condição a ordem simbólica inconsciente, organizadas como uma linguagem, que a expedição levistraussiana começou a imputar o método estrutural a fenômenos como o parentesco. A metodologia teve sua inspiração, de fato, em Boas, que antecipou algumas das asserções feitas pela linguística moderna (LÉVI-STRAUSS, 1958/ 2008); entretanto, o arcabouço teórico foi fornecido pela fonologia de Jakobson e sua teoria dos pares binários de oposição (HÉNAFF, 1989).

Embora o antropólogo exalte o tratamento jakobsoniano da linguagem, seus interesses estão alocados para além daquilo que o objeto por excelência da linguística poderia lhe ofertar. A empreitada de Lévi-Strauss apresenta-se como mais abrangente e seus objetivos esclarecem-se à medida que outros autores, tais como Jean-Jacques Rousseau, são convidados a reiterar e complementar o arcabouço fornecido pelo linguista russo (HÉNAFF, 1989). O filósofo é assinalado por nosso autor como o fundador da etnologia; em o *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau, de acordo com Lévi-Strauss, teria antecipado os desenvolvimentos da antropologia naquilo que se configurou como um de seus temas mais polêmicos e enigmáticos: o totemismo (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975). Em suas asserções sobre o tema, o intelectual suíço teria demonstrado a passagem da natureza à cultura – problema essencialmente antropológico – através das primeiras manifestações do simbolismo: uma lógica que opera através das oposições binárias (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975). Levando-se em consideração que o simbolismo é-nos apresentado como o que diferencia a espécie humana das demais e, considerando-se ainda, que o intelecto em Rousseau é o que funda a cultura, o estado de natureza não se opõe ao estado de sociedade, mas, precisamente, ao intelecto. Consequentemente, a tríplice passagem entre animalidade/humanidade, natureza/cultura e afetividade/intelectualidade

configura-se como uma única (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975). O pensamento simbólico apresenta-se na gênese tanto da humanidade, como da cultura, as quais poderiam quase ser tomadas como sinônimos⁸. O *caminho do intelecto*⁹, assim, é-nos indicado como a maior preocupação de Lévi-Strauss (DESCOLA 2009; SZTUTMAN, 2005).

Esse *caminho*, entretanto, conduz a diferentes interpretações sobre o objeto da antropologia; alguns o definem como os fenômenos culturais (LÉPINE, 1979), enquanto outros lhe atribuíram como objeto o próprio homem (MANIGLIER, 2000). De todo modo, a ordem simbólica subjaz a cada uma dessas interpretações; Lévi-Strauss demonstra uma preocupação¹⁰ em defini-la em textos iniciais como a *Introdução a obra de Marcel Mauss*¹¹ e *A eficácia simbólica*. Essa preocupação, ao longo das décadas de sua produção intelectual, parece desvanecer pouco a pouco e, no mesmo ritmo, seguem seus comentadores. Não obstante, isso não quer dizer que o inconsciente perca a sua função operatória na doutrina do antropólogo; primeiro porque ele sempre insiste na coerência de seu projeto (VIVEIROS DE CASTRO, 2009). Em segundo lugar, tal coerência prescreve a temática da passagem da natureza à cultura, que se faz presente desde *As estruturas elementares do parentesco* até o ciclo das *Mitológicas* (SZTUTMAN, 2005), e na base dessa temática está alocado o inconsciente (BONOMI, 1970).

É possível, como acima apontado, interpretarmos que esse inconsciente define o homem como tal (MANIGLIER, 2000). Assim, ao desenvolver sua antropologia estrutural, Lévi-Strauss insere-se numa relação entre ontologia e método (MANIGLIER, 2000) que passa a compartilhar com a filosofia. Nosso objetivo, dessa maneira, se coloca na análise desse par de renovações – afirmação de um inconsciente universal e desenvolvimento de um método próprio para as ciências do homem –, em sua origem, consolidação e fundamentação. Em nossa incursão, para a investigação da função

⁸ Esses termos na obra do antropólogo não podem ser tomados estritamente como sinônimos. Embora a cultura seja, nesses moldes, um fenômeno exclusivamente humano, a humanidade em Lévi-Strauss possui também um caráter intrinsecamente natural. Tal caráter é constatado por aquilo que daria condição a própria cultura: a função simbólica, que sendo caracterizada como universal habita o reino da natureza.

⁹ O caminho do intelecto é uma “fórmula” levistraussiana presente em *O totemismo hoje*. Tomamos como sinônimos, *intelecto* e *pensamento simbólico*. O antropólogo se orienta em sua obra no sentido da busca das leis que organizam todas as cadeias simbólicas presentes na cultura. Empreitada que configura como num caminhar retrospectivo, das expressões conscientes e subjetivas às condições – leis universais simbólicas. É o caminho do pensamento simbólico que tenta recriar e demonstrar.

¹⁰ Principalmente para diferenciá-la do vocabulário psicanalítico proposto por Freud.

¹¹ Texto de ocasião posicionando como prefácio na coletânea dos ensaios *Sociologia e Antropologia* (2003) de Marcel Mauss.

simbólica inconsciente, ocupamo-nos primordialmente da leitura de três obras, *As estruturas elementares do parentesco*, *O totemismo hoje* e *A oleira ciumenta*. Nossa escolha é relativa à definição de Viveiros de Castro (2008), segundo a qual existem três momentos em Lévi-Strauss: pré-estruturalismo, estruturalismo e pós-estruturalismo, aos quais as obras supracitadas pertenceriam respectivamente. Pretendemos, assim, em nossa investigação, demonstrar como o inconsciente, definido como a função simbólica, respalda cientificamente o método levistraussiano ao se revelar situado entre natureza e cultura, definindo o lugar da humanidade. A marcha demonstrativa da função simbólica visa, antes de tudo, a ilustração das diferentes roupagens da relação entre ordens, em uma disciplina que tem como objetivo uma melhor compreensão do fenômeno humano.

Capítulo 1: A estrutura e o simbólico

É de conhecimento geral que a etnologia elaborada pelas mãos de Lévi-Strauss foi renomeada antropologia social. A escolha dessa qualificação, por parte do antropólogo, não nos parece, contudo, meramente arbitrária. Em *História e Etnologia*¹ ao versar sobre as diferenças entre tais disciplinas, o autor evidencia que o termo etnologia vinha sendo substituído por antropologia social ou cultural. A escolha da primeira terminologia em detrimento da segunda indica-nos, primeiramente, que Lévi-Strauss afasta-se de um certo culturalismo, que tem em Ruth Benedict um de seus expoentes (LÉVI-STRAUSS, 1950/2003). O objeto da antropologia de Lévi-Strauss não pode ser definido meramente em termos culturais; ao caracterizar-se tal qual a linguagem, esse objeto ganha uma designação essencialmente humana. A humanidade, por sua vez, possui um caráter que comunga não só com os fenômenos culturais, mas também com os fenômenos do reino da natureza (LÉVI-STRAUSS, 2012), o que está longe de dizer que Lévi-Strauss, ao renunciar ao culturalismo, poderia ser descrito como um naturalista.

As estruturas inconscientes as quais direcionam as investigações levistraussianas situam-se, justamente, entre “mundos”, ou seja, é na passagem da natureza à cultura que encontramos o objeto da antropologia social: as cadeias simbólicas, por definição, essencialmente humanas e inconscientes, aferíveis através da análise estrutural dos fenômenos culturais. É na condição humana simbólica e na sua formulação estrutural² – na qual a linguagem se insere – que se situa a antropologia de Lévi-Strauss. A ciência proposta pelo antropólogo, desse modo, encontra na terminologia *Antropologia estrutural* sua melhor expressão. Esse estruturalismo encontra, de fato, na ciência que tem como objeto a linguagem, no mínimo uma inspiração: foi na linguística moderna, mais precisamente na fonologia de Jakobson que o antropólogo calcou suas afirmações metodológicas relativas à investigação das estruturas inconscientes (HÉNAFF, 1989). Afirmações estas que lhe conferiram a alcunha de expoente dessa corrente do pensamento contemporâneo.

¹ Introdução da coletânea *Antropologia estrutural* (1958/2008).

² A formulação estrutural está na dependência da ordem simbólica, a estrutura é a realização da regulamentação da função simbólica.

1.1 Estruturalismo e linguagem

Tal apresentação indica que uma análise da noção de função simbólica³ em Lévi-Strauss não poderia vir desacompanhada, ainda que modestamente, de um voo panorâmico sobre o que veio a ser esse movimento e de que maneira o autor nele se inscreveu. A “inscrição” em um movimento descrito como *estruturalismo francês* do século XX não é algo com o qual o antropólogo esteve completamente de acordo. A discordância de Lévi-Strauss justifica-se pelo fato de que sob o mesmo estandarte estão inclusos intelectuais com os quais ele absolutamente não se identificava (ERIBON, 1990); o que se aplica a nomes como Barthes, Foucault e Lacan. O autor de *Antropologia estrutural* considerava-se parte da escola intelectual de Benveniste, Dumézil e Jean-Pierre Vernant (ERIBON, 1990). Torna-se manifesto, dessa maneira, que o estruturalismo, de acordo com Lévi-Strauss, diverge de uma noção na qual haveria uma espécie de essência estruturalista atrelada a um movimento intelectual coeso. Para o autor, ser estruturalista trata-se, apenas, da adoção de um procedimento que é antirreducionista:

O estruturalismo, ou o que quer que se designe por este nome, tem sido considerado como algo completamente novo e revolucionário para a altura; ora, isto, segundo penso, é duplamente falso. Em primeiro lugar, até no campo das humanidades o estruturalismo não tem nada de novo; pode-se seguir perfeitamente esta linha de pensamento desde a Renascença até o século XIX e ao nosso tempo. Mas essa ideia também é errada por outro motivo: o que denominamos estruturalismo no campo da Linguística ou da Antropologia, ou em outras disciplinas, não é mais que uma pálida imitação do que as ciências naturais andaram a fazer desde sempre. A Ciência apenas tem dois modos de proceder: ou é reducionista ou é estruturalista. (LÉVI-STRAUSS, 1978 p. 13)

Esse antirreduccionismo estruturalista se constrói sobre a noção de um elemento sincrônico⁴, que organiza os fenômenos em um sistema, num todo que não pode ser definido como a soma de suas partes (LÉVI-STRAUSS, 2003). Essa formulação do conceito de sistema impossibilitaria a redução de qualquer dimensão a somente uma outra, como, por exemplo, a redução da cultura à natureza. Contudo, nessa mesma passagem de *Mito e significado*, anuncia-se uma possível perspectiva, na obra do

³ A função simbólica em Lévi-Strauss é-nos descrita como o conjunto de leis de estrutura; desse modo, compreender o tratamento que o autor confere ao movimento estruturalista é essencial dentro deste trabalho. Essa seção, assim, se destina a esboçar as relações entre a noção de estrutura e simbólico, que nos parecem conectadas de forma inquebrantável.

⁴ Ao longo de todo esse texto, nos esforçamos em demonstrar que a própria ordem simbólica aparece como esse elemento sincrônico.

antropólogo, em que humanidades e ciências naturais têm a potencialidade de se colocarem como homólogas, o que nos é apresentado como a possibilidade de adotarem um mesmo “proceder” metodológico de investigação. Assim, faz-se necessário o exame de como tal homologia é demonstrada, de modo a não prescrever uma redução das ciências humanas às ciências da natureza.

Alocado na base da discussão sobre a dualidade natureza/cultura está justamente o inconsciente, apresentado como a função simbólica: o elemento que organiza todas as cadeias simbólicas. Como introduzimos brevemente, o simbolismo é o que confere o status de humanidade ao *Homo sapiens*, posicionando a explanação do elemento que é sua própria condição de possibilidade e sinônimo da passagem da natureza à cultura⁵. Ademais, se todos os fenômenos são organizados pela função simbólica, tratar do inconsciente levi-straussiano está intrinsecamente ligado à análise de uma semiologia, a qual o autor teria, pretensamente⁶, almejado, preceituando uma unificação geral das ciências (LÉPINE, 1979).

De fato, a aplicabilidade desse proceder estruturalista apresenta-se como, no mínimo, abrangente, contemplando os mais diversos autores, chamando atenção para a heterogeneidade dos domínios explorados por estes: literatura, psicanálise, sociologia, antropologia, entre outros. Alguns dos designados recusam a alcunha “estruturalista”, enquanto outros advogam a favor do termo saussuriano “sistema” (DELEUZE, 2008). Embora o tratamento e a adoção do estruturalismo tenha se dado em graus e gêneros diversos, em linhas gerais, esse “movimento” foi aclamado nas ciências humanas. Tal recepção nos conduz à própria noção de inconsciente, no caso, um inconsciente que se apresenta sob a égide da condição simbólica própria ao homem que, como nos aponta

⁵ A apresentação desse inconsciente como alocado na passagem da natureza à cultura será melhor trabalhada no capítulo sobre *O totemismo hoje*.

⁶ Lévi-Strauss (2008) critica a abordagem de Saussure quanto à arbitrariedade do signo. A proposta de sua semiologia, se é que ela existe, não poderia ser em moldes completamente saussurianos. A pretensão semiológica de Lévi-Strauss é defendida por interpretação de autores como Claude Lépine. Outros, como Dan Sperber, parecem questionar essa abordagem, deslocando os interesses do antropólogo das cadeias de significação para as estruturas cognitivas da mente humana. Cf. Sperber, 1975.

Deleuze⁷, é um dos pilares do estruturalismo e está presente em tudo que carrega consigo a alcunha estruturalista (DELEUZE, 2007). Assim, mesmo em meio às divergências, no solo daquilo que traz consigo o estatuto de humanidade, faz-se possível traçar uma relação entre problemas, métodos e soluções propostos por cada província do domínio das humanidades.

Tal relação é possível de ser traçada uma vez que cada uma dessas esferas buscou na linguística, ao menos, uma inspiração, uma vez que, por excelência, o objeto dessa ciência porta consigo a condição simbólica humana (DELEUZE, 2008). Passado quase um século, é de senso comum que o advento de um fundamento teórico marcadamente estruturalista dentro das ciências ditas sociais pode ser datado e nomeado. Ele se deu com a organização dos cursos ministrados por Ferdinand de Saussure por parte de seus alunos Charles Bally e Albert Sechehaye, sob a forma da publicação, em 1916, do *Curso de linguística geral*. Para o linguista, o objeto de sua ciência seriam os signos: aqueles que mais propriamente constituem a língua. A originalidade de Saussure jaz sob o termo significação: a teoria da natureza do signo linguístico faz com que suas postulações verdadeiramente se difundam como inovadoras no seio das ciências sociais. Tal teoria prescreve que: “o signo linguístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica. Esta não é o som material, coisa puramente física, mas a impressão (*empreinante*) psíquica desse som, a representação que dele nos dá o testemunho de nossos sentidos” (SAUSSURE 1916/1995, p. 80). Mais adiante em seu *Curso de Linguística Geral*, Saussure conservou o termo signo para designar o conjunto sígnico, mas substituiu *conceito* e *imagem acústica*, respectivamente, por significado e significante (SAUSSURE, 1995). A originalidade desta determinação formal do signo “foi retomada pela maioria dos fonólogos e, em geral, por toda a escola estruturalista” (DUCROT e SCHAEFFER, 1995 apud BENTO, 2006 p. 6).

Com essa proposta do estudo da língua como um sistema de signos, o autor deu origem ao que hoje é chamado de linguística estrutural. “A essa organização inerente a

⁷ Cf. Deleuze, 1972. O texto a que nos referimos é *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, presente na coletânea *Ilha deserta*. Embora a publicação do texto date de 1972, ele foi escrito em 1968, anterior ao momento que as críticas de Deleuze ao estruturalismo se acentuaram. É pouco ortodoxo e talvez até mesmo contraindicado utilizar Deleuze como comentador do estruturalismo ou de Lévi-Strauss. Contudo, nosso uso do autor é pontual e meramente instrumental e está relacionado, por um lado, à definição que ele nos traz da ordem simbólica, e, por outro, a “conciliação” entre Deleuze e Lévi-Strauss feita por Viveiros de Castro e que aparecerá na conclusão de nosso texto, onde retomaremos a definição deleuzeana de ordem simbólica estruturalista.

toda língua, Saussure denomina SISTEMA (seus sucessores falam amiúde de ESTRUTURA)... sistema ou estrutura da língua: os elementos linguísticos não tem nenhuma realidade independente de sua relação com o todo” (DUCROT e TODOROV, 1988 apud BENTO, 2006, p. 27). Em outras palavras, a língua é colocada como um sistema por ser constituída por um conjunto de signos que apenas possuem caráter próprio na dependência das relações mútuas que são estabelecidas entre esses elementos dentro desse todo que é a própria língua. (DUCROT e SCHAEFFER, 1995 apud BENTO, 2006 p. 6).

Dor define o estruturalismo como uma atitude:

[...] uma estratégia de promoção de uma nova inteligibilidade que rompe em certas formas de pensar os objetos. [...] Em particular, trata-se de renunciar a um certo tipo de descrição da natureza dos objetos de suas qualidades de suas propriedades específicas. Em contrapartida, o importante consiste em dar-se a possibilidade de fazer advir relações, aparentemente dissimuladas, que existem entre eles e seus elementos. (DOR, 1989, p. 22)

De tal atitude, dois elementos sobressaem: o aspecto dissimulado, em outras palavras, inconsciente das relações, e uma abordagem que é sempre sistêmica, é sempre no aspecto relacional que o sentido se faz presente. Assim, o *début* da linguística na corrente estrutural insurgiu com a introdução dessa dimensão sistêmica, em outras palavras, sincrônica, do estudo da língua, em contraposição à postura puramente diacrônica (histórica) das usuais doutrinas linguísticas da época. “De fato, a história de uma palavra não permite dar conta de sua significação presente, pois esta significação depende do sistema da língua. Este sistema reside num certo número de leis de equilíbrio que estão na dependência direta da sincronia” (DOR, 1989, p. 26). A língua, por sua vez, seria um sistema de signos comparável “[...] à escrita, ao alfabeto dos surdos-mudos, aos ritos simbólicos às formas de polidez, aos sinais militares, etc., etc. Ela é apenas o principal desses sistemas” (SAUSSURE, 1916/1995, p. 23). Essa homologia entre diferentes cadeias de signos demonstra-nos a possibilidade de uma semiologia, a qual parecia pretender Saussure; uma ciência que daria conta de todos os planos de significação (BENTO, 2006). Sendo assim, outros domínios, como a antropologia e a psicanálise, vislumbraram nessas postulações possibilidades análogas de análise de seus próprios objetos.

Entretanto, esta apropriação não se fundamenta na simples analogia entre propostas e métodos, pois “só há estrutura daquilo que é linguagem” (DELEUZE,

1972/2008, p. 221). Desse modo, o estruturalismo define-se sob o estandarte da comunicação, da troca, da relação entre termos. Se tudo é linguagem e se a abordagem é sincrônica, a ordem simbólica, como consequência, aparece como vital ao projeto estruturalista, uma vez que pertence à ordem da gênese e sem ela seria impossível pensar em termos de estrutura (DELEUZE, 1972/2008, p. 221), pois é nela e por ela que a *relação* se funda; todos os objetos das ciências do homem possuem a mesma natureza, uma natureza que é simbólica (LÉPINE, 1979). Seria essa própria ordem simbólica que tornaria operante todo e qualquer projeto estruturalista.

O “pensar”⁸, como apontado por Deleuze (1972/2008), até o advento do estruturalismo, teria sempre orbitado em diversificados jogos dialéticos entre o real e o imaginário, como demonstra-nos a filosofia clássica, que fala na apreensão de um real integralmente objetivado, um tipo de *ens realissimum*, portanto, em direta oposição aos voos da imaginação. Neste jogo de múltiplas transcendências, o pensamento parece não se desviar das relações de complementaridade ou oposição do real e do imaginário (DELEUZE, 1972/2008). O simbólico, por sua vez, aparece como um terceiro elemento, que nos é apresentado como uma pretensa solução para tal dualismo, além do real e do imaginário e, não podendo jamais ser confundido com eles. Este é o elemento que confere a essência do estruturalismo, pois uma estrutura é sempre triádica, “sem o que ela não circularia”⁹ (DELEUZE, 1972/2008 p.224).

Lévi-Strauss, nesse sentido, demonstra-nos justamente esse elemento: a função simbólica, que coincide com o termo *inconsciente* em sua obra (LÉVI-STRAUSS, 1958/ 2008). Sob a caneta do antropólogo, todas as cadeias significantes, como as regras de casamento, seriam-nos apresentadas em última instância da mesma maneira. A exogamia, por exemplo, que Lévi-Strauss (1949/2009) analisa em *As estruturas elementares do parentesco*, é colocada lado a lado com a linguagem: trata-se de comunicação entre grupos. As diferentes cadeias significantes, assim como a

⁸ O pensamento, em Lévi-Strauss é definido como simbólico (Lévi-Strauss, 1962/1975).

⁹ O pensamento simbólico coloca em relação séries que não apresentam uma relação de contiguidade; elementos, portanto, que pertencem a diferentes paradigmas (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975). A metáfora é uma das operações de ordem simbólica que, no caso do totemismo, coloca em relação a série animal e a social, por exemplo. O simbólico, assim, nos agracia com a possibilidade de pensarmos em algo mais que uma linha de subsequentes eventos em continuidade (diacronia), a noção de estrutura, dessa maneira, emerge, fazendo circular a referência entre ordens não redutíveis uma à outra, ele funda a sincronia, ao fundar a relação entre elementos opostos. O simbólico, assim, é aquilo que permite uma circulação entre natureza e cultura, ordens descontínuas. Voltaremos a essa questão mais adiante, na seção dedicada a *O totemismo hoje*.

linguagem, apresentam solo comum, uma gênese comum que nos indica esse terceiro elemento, o operador de todas as permutações: a função simbólica, apresentada como a lei que organiza a língua e todos os planos de significação. Ademais, como nos esforçaremos por demonstrar, é justamente a ordem simbólica¹⁰, ou mais especificadamente a função simbólica que permite uma espécie de circulação entre duas esferas no método de Lévi-Strauss; do empírico ao transcendental e de volta ao empírico, que lhe atesta a realidade (LEACH, 1970, LÉPINE 1979, HÉNAFF, 1989); o movimento em Lévi-Strauss é sempre duplo (VIVEIROS DE CASTRO, 2009).

Essa suposta dupla identidade de Lévi-Strauss varia, evidentemente, de acordo com a veia interpretativa: pode ser a do “uno”, ao modo de seus críticos mais vorazes¹¹, a de um universalismo ditatorial engessado numa lógica árida algébrica; ou a de um pulverizado pluralismo, um humanismo interminável ao modo de Maniglier (2000), com o qual o inesgotável “mito da mitologia”¹², as *Mythologiques* de Lévi-Strauss, vem nos agraciar, como tenta nos demonstrar Viveiros de Castro¹³ (2009), no seu coser deleuze-levistraussiano. De qualquer maneira, tanto num caso como no outro, é preciso definir no que propriamente consiste a chamada ordem, estrutura ou função simbólica, posto que ela torna operante a própria doutrina do antropólogo. Deleuze (1972/2008) apresenta-nos esse conceito da seguinte forma:

Sentimos a necessidade de ir lentamente, de dizer e de redizer antes o que ele não é. Distinto do real e do imaginário, ele não pode definir-se nem por realidades preexistentes as quais remeteria, e que designaria, nem por conteúdos imaginários ou conceptuais que ele implicaria, e que lhe dariam uma significação. Os elementos de uma estrutura não tem nem designação extrínseca nem significação intrínseca. O que resta? Como lembra com rigor Lévi-Strauss, eles tem tão somente um *sentido*: um sentido que é necessária e unicamente de “posição” (DELEUZE, 1972/ 2008, p. 214).

¹⁰ Lévi-Strauss (1958/2008), em textos iniciais, define o inconsciente como função simbólica, este termo é substituído por pensamento simbólico em obras como o *Pensamento Selvagem* (1962). A primeira designação de inconsciente desaparece por completo da obra do antropólogo, enquanto a segunda pode ser encontrada em obras tardias como *A oleira ciumenta* (1985). Não obstante, o conceito de pensamento simbólico, por vezes, é referido como ordem simbólica. Função simbólica, pensamento simbólico e ordem simbólica, podem ser tomados como sinônimos, e, seu emprego está relacionado com os diferentes níveis ao quais Lévi-Strauss se endereça. Por exemplo, ao tratar da diferenciação entre o inconsciente psicanalítico e o antropológico, em *A eficácia simbólica* (1949), o autor faz uso do termo função, para uma devida ênfase do inconsciente como uma atividade e não como uma substância, órgão ou local.

¹¹ “[...] c’est à ce moment de l’ouvre que le jugement malveillant de Deleuze et Guattari (1980, p. 289) semble le mieux s’appliquer: ‘le structuralisme est une grande révolution, le monde entier devient plus raisonnable’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 175).

¹² Cf. Lévi-Strauss, (1964/ 2004).

¹³ Cf. Viveiros de Castro, 2009. Como exemplo desse coser, há o capítulo *Devenirs du structuralisme* presente em *Métaphysiques cannibales* (2009).

1.2 A natureza simbólica

A determinação da natureza da função simbólica não se coloca como uma tarefa simples, ela foi, inclusive, negligenciada dentro da própria antropologia (HÉNAFF, 1989). O crescente desinteresse dos antropólogos pela questão, contudo, não deveria ser atribuído à mera imprevidência accidental. A omissão de discussões acerca dessa temática está atrelada à correlação¹⁴ da função simbólica com o termo inconsciente. Terminologia esta que nos encaminha, desde Freud, quase que inelutavelmente a referências psicanalíticas, para exaspero dos antropólogos¹⁵ em geral (HÉNAFF, 1989). Na tentativa de elucidarmos do que se trata este conceito, percorreremos algumas das obras de Lévi-Strauss de suas três fases¹⁶, correndo sempre o risco de por este voo, que não poderia ser nada mais do que panorâmico, nada esclarecermos. O caminho que nos foi apresentado como o mais lógico é aquele no qual demonstraremos o que tal conceito permite e fundamenta dentro da obra do autor para, desse modo, extrairmos algumas consequências que nos apontam um possível esclarecimento sobre a natureza de tal propriedade humana.

A obra de Lévi-Strauss parece, com efeito, estar sempre orientada pela busca do lugar onde se formulam as ideias, um verdadeiro caminho do intelecto, para utilizarmos a fórmula de *O totemismo hoje* (DESCOLA, 2009). O pensamento – lugar onde se formulam as ideias – não poderia ser qualificado senão como simbólico, assim, função simbólica e pensamento simbólico se apresentam na obra do antropólogo como sinônimos¹⁷. O simbólico, como apontado alhures, permite uma espécie de circulação, ao menos uma passagem entre séries paradigmáticas diversas, como real e imaginário. Não obstante, através dessa circulação domínios científicos poderiam ser reunidos sob a

¹⁴ A correlação entre a função simbólica e a inconsciente é feita pelo próprio Lévi-Strauss, na tentativa de diferenciá-la da noção freudiana. Cf. Lévi-Strauss, 1958/2008.

¹⁵ Esse “exaspero” tem sua origem no próprio Lévi-Strauss, que na ambição por formalizar a antropologia como uma cátedra precisou diferenciá-la radicalmente não só da sociologia como da psicologia. Fato que pode ser observado desde *As estruturas elementares do parentesco*.

¹⁶ Seguindo o modelo proposto por Eduardo Viveiros de Castro (2009). Cf. Supra, p. 8.

¹⁷ A função simbólica, segundo afirmações presentes em *A eficácia simbólica* (1958/2008), é aquilo que coloca em relação os termos, organizando a linguagem e os outros sistemas de significação. Por outro lado, em *A oleira ciumenta* (1985), Lévi-Strauss emprega o termo pensamento simbólico, na explicação do processo metafórico, um processo de linguagem: “O pensamento simbólico coloca, assim, em relação paradigmática termos homólogos, cada um numa relação sintagmática particular (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 252).” Pensamento e função simbólica são tomados como sinônimos.

insígnia do simbolismo. Ao interpretar todas as manifestações sociais e humanas como cadeias significantes que tem como objetivo a comunicação e que tem sua gênese comum na função simbólica, pode-se vislumbrar uma teoria geral da comunicação que integraria todas as ciências sociais e que teria seu respaldo na teoria matemática da informação (LÉPINE, 1979). Com efeito, em a *Introdução a obra de Marcel Mauss* (1950) – texto de ocasião, em que esquadrinha a doutrina de sua antropologia em vias de formação – Lévi-Strauss sublinha a linguística e sua antropologia social como possíveis frentes de uma ciência da comunicação (LÉVI-STRAUSS, 1950/2003). É nesse sentido que alguns autores evidenciam a possibilidade de um projeto semiológico em Lévi-Strauss, aos moldes, pretensamente, saussurianos (LÉPINE, 1979). Contudo, no escopo das elaborações do autor, a apropriação do projeto durkheimiano – a reunião das outras ciências sociais sob o arcabouço sociológico – se faz mais palpável (HÉNAFF, 1989). “A função simbólica, identificada com o inconsciente, é o que determina o método e possibilita o encontro das ciências humanas.” (LÉPINE, 1979, p. 9). Lévi-Strauss, evidentemente, substituiria, no projeto de Durkheim¹⁸, a sociologia pela antropologia estrutural. É na relação, nas lacunas entre os diversos domínios das humanidades, que sua antropologia parece se infiltrar.

De fato, o projeto durkheimiano pretendia esquadrinhar padrões científicos para o *corpus* de sua sociologia¹⁹ (LÉVI-STRAUSS, 2008), a fim de conduzir as humanidades ao campo do aferível e da causalidade. Entretanto, como argumenta Lévi-Strauss (1962/1975), o mestre falhou; uma vez que Durkheim apresenta-nos os fenômenos sociais, por vezes, como oriundos da afetividade ou da necessidade (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975):

Serei acusado de reduzir a vida psíquica a um jogo de abstrações, de substituir a alma humana, com suas febres, por uma fórmula asséptica. Não nego as pulsões, as emoções, o fervilhar da afetividade, mas não concedo a essas forças torrenciais uma primazia: elas irrompem num cenário já construído, arquitetado por imposições mentais. Ignorando-as, retornaríamos às ilusões de um empirismo ingênuo, comum a única diferença: o espírito seria passivo diante de estímulos internos em vez de externos, tábula rasa transposta do âmbito da cognição para o da vida afetiva (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 249).

As críticas endereçadas à sociologia se aplicam, no mesmo sentido, à psicologia, como podemos observar já nos primeiros capítulos de *As estruturas elementares do*

¹⁸Embora a ambição do antropólogo se espelhe em Durkheim, o arcabouço teórico é definitivamente de Franz Boas e Roman Jakobson. Trabalharemos essa questão no capítulo 3.

¹⁹ Cf. Lévi-Strauss, 1949/2009 e 1958/2008.

parentesco (1949), críticas essas²⁰ que se estenderão até publicações mais tardias como *A oleira ciumenta* (1985). Na tentativa de escapar aos erros de Durkheim, mas ao mesmo tempo buscando a mesma objetividade científica que este, o autor postulou as estruturas como inconscientes (HÉNAFF, 1989). Se Lévi-Strauss recorre constantemente ao termo inconsciente é porque essa noção permite-lhe evidenciar que o campo das estruturas sociais não pode ser identificado com a representação consciente dos sujeitos (HÉNAFF, 1989). O inconsciente, assim, marca a anterioridade e a objetividade das estruturas; se os dados são objetivos, eles o são para todos os observadores. Esses fatos se colocam como universais e, portanto, análogos aos fatos *naturais*, de modo a legitimar uma abordagem da ciência levistraussiana que se coloca como análoga àquela das ciências experimentais (HÉNAFF, 1989).

Contudo, mais importante do que isso e com consequências em maior escala: “Si les structures, dans l’univers des fait sociaux, sont dites inconscientes, c’est tout simplement parce qu’à ce niveau elles sont d’une nature analogue à celles d’univers physique” (HÉNAFF, 1989, p. 109). Tal interpretação das postulações do antropólogo nos permite vislumbrar uma hipotética empreitada de maior porte que a durkheimiana: a unificação geral do saber²¹, que poderia ter como consequência uma redução das ciências sociais às ciências da natureza. Possibilidade esta que se dá em função de uma nova concepção de mundo, fundada na tese da homologia entre as estruturas mentais/sociais e as estruturas do mundo físico, uma *real* reintegração da cultura na natureza (LÉPINE, 1979).

A função simbólica inconsciente assim apresentada, como sendo universal e definida como aquilo que confere ao homem o estatuto de humanidade, gestaria consigo um humanismo natural, *uno* e terminado, qualificado por alguns como um anti-

²⁰ Como nos aponta Maniglier (2000), *As estruturas elementares do parentesco* é, antes, um livro contra a sociologia do que sociológico.

²¹ Renato Sztutman (2005) evidencia que autores como Joana Overing e Eduardo Viveiros de Castro, numa recusa de reduzir a antropologia a projetos unificadores, não veem interesse na “epopeia” do espírito humano. Lévi-Strauss, contudo, em sua fidelidade à escola racionalista e humanista nunca teria abandonado essa noção, ainda que a tenha levado ao seu limite. De todo modo, um projeto unificador é possível de ser vislumbrado nas edificações do autor em torno da noção de espírito humano. Não obstante, uma unificação geral do saber estaria situada além dessa noção, implicando, na sua possível radicalidade, uma redução dos fenômenos, por mais variados que se apresentem, a um único paradigma: a natureza. Entretanto, essa redução ao ser atribuída à Lévi-Strauss coloca, no mínimo, uma incoerência dentro da interpretação de sua obra, uma vez que o autor define, como mencionado alhures, seu estruturalismo como um antirreduccionismo (LÉVI-STRAUSS, 1978). Retomaremos a questão ao longo do texto.

humanismo²², que será duramente criticado por toda uma escola pós-estruturalista (VIVEIROS DE CASTRO, 2009). Esse humanismo às avessas tem como ponto de origem a suposta reintegração da cultura na natureza, com a consequente dissolução das particularidades da cultura na universalidade árida da natureza (KÉCK, 2013).

A relação entre natureza e cultura é apresentada como o grande tema levistraussiano (SZTUTMAN, 2005). Fato que nos aparece como evidente, uma vez que dissertar sobre o relacionamento dessas duas ordens é falar do homem ele próprio em todas as suas facetas; do social ao biológico e, certamente, evidenciando como ponto de convergência o intelecto; que nos é apresentando como o pensamento simbólico, ou como o mental, ou até mesmo como o espírito humano (LEACH, 1970). Como veremos, são diversificadas as maneiras (substantivadas e/ou adjetivadas) que nosso autor utiliza na referência a esse “local” em que acontece o encontro das águas fazendo emergir uma humanidade pretensamente “terminada”. Esse encontro entre natureza e cultura, bem como entre outras dimensões (objetivo/ subjetivo, por exemplo) parece sempre estar em referência à função simbólica inconsciente. A obra de Lévi-Strauss que inaugura indubitavelmente essa discussão é *As estruturas Elementares do Parentesco* (1949/2009) e sua teoria sobre a proibição do incesto. Essa obra clássica marcou o despertar de uma sociologia que à época encontrava-se adormecida (BEAUVOIR, 1949/2007). Segundo Beauvoir (1949/2007), seu autor propõe algo mais que estudar o parentesco: desvendar o mistério da sociedade como um todo, o mistério do homem (BEAUVOIR, 1949/2007). No que diz respeito a possíveis filiações teóricas do antropólogo, ela discorre: “Lévi-Strauss não se permite aventurar sobre o terreno filosófico, não se separa jamais de uma rigorosa objetividade científica; mas seu pensamento se inscreve evidentemente na grande corrente humanista.” (BEAUVOIR, 1949/ 2007, p. 188).

De acordo com Leach (1970), Lévi-Strauss busca aquilo que é universalmente válido sobre o espírito humano, e que o reconduziria de certa maneira a um aspecto inseparável de natureza da humanidade. Parece ser esse o aspecto que nosso autor atesta via a proibição do incesto, que aparece postulada como a *dobradiça* entre natureza e cultura:

“[...] um fenômeno que apresenta simultaneamente o caráter distintivo dos fatos da natureza e o caráter distintivo - teoricamente contraditório com o precedente - dos

²² Cf. Descola, 2009.

fatos da cultura. A proibição do incesto possui ao mesmo tempo a universalidade das tendências e dos instintos e o caráter coercitivo das leis e das instituições.” (LÉVI-STRAUSS, 1949/2009, p. 47).

Tal interdição trata-se de uma regulamentação entre os sexos “uma invasão da cultura no interior da natureza” (LÉVI-STRAUSS, 1949/2009, p. 49), quando se leva em consideração que a vida sexual “atesta, no próprio seio da humanidade, a sobrevivência mais característica dos instintos.” (ibidem). A peculiaridade desta regra jaz justamente em seu caráter universal, uma vez que a universalidade das tendências é normalmente característica dos fatos da natureza, entretanto trata-se de uma regra e estas pertencem usualmente aos fatos da cultura. “Em toda parte onde se manifesta uma regra podemos ter certeza de estar numa etapa de cultura. Simetricamente, é fácil reconhecer do universal o critério da natureza.” (LÉVI-STRAUSS, 1949/2009, p. 45). A proibição do incesto, dessa maneira, coabita os fatos da cultura e os da natureza, tornando-a a dobradiça, a passagem de uma à outra.

Nesse sentido, a interdição do incesto, mais do que uma simples proibição, proclama a aliança por meio da troca, fundando uma sempre presente exogamia. Esta, na concepção levistraussiana, aparece como uma maneira de comunicação entre grupos, um sistema que opera tal qual uma linguagem, um sistema, antes de mais nada, simbólico. Segundo Lévi-Strauss, sob a designação de exogamia podem ser reunidas todas as modalidades da instituição matrimonial, sendo que a base fundamental e comum de todas elas é a troca. A finalidade da exogamia “é garantir, pela proibição nos graus interditos, a circulação total e contínua desses bens do grupo que são por excelência as mulheres.” (LÉVI-STRAUSS, 1949/2009, p. 522). Alei da exogamia seria, dessa forma, o arquétipo de todas as outras manifestações com base na reciprocidade. Essa por sua vez, fornece a regra fundamental para a existência de um grupo (LÉVI-STRAUSS, 1949/2009). Recorrendo a Mauss, seu discípulo aponta:

A proibição do incesto é menos uma regra que proíbe casar-se com a mãe, a irmã... do que uma regra que obriga a dar a outrem a mãe... É a regra do dom, por excelência... Todos os erros de interpretação da proibição do incesto derivam da tendência a ver no casamento um processo descontínuo, que tira de si próprio, em cada caso individual, seus limites e possibilidades. (LÉVI-STRAUSS, 1949/2009, p. 524)

Lévi-Strauss nos aponta que os elementos, sejam eles fenômenos ou instituições, sempre se encontram numa posição relacional que não pode ser isolada, arbitrariamente, das outras. O indivíduo, ou o individual, é inseparável do meio social, entretanto, este

não pode ser considerado um domínio árido, no qual os seres e as coisas podem ser simplesmente justapostos. A relação entre meio e as coisas que nele habitam é inquebrantável. “Em conjunto constituem um grupo de gravitação onde as cargas e as distâncias formam um conjunto coordenado, e onde cada elemento, ao se modificar, provoca a alteração do equilíbrio total do sistema” (LÉVI-STRAUSS, 1949/2009, p. 526). A análise assim desenvolvida pelo autor não é somente vizinha da fonologia, na verdade esses dois domínios se propõem a estudar um mesmo objeto, visto que a proibição do incesto e a exogamia têm a incumbência de estabelecer um vínculo entre os indivíduos “sem o qual não poderiam elevar-se acima da organização biológica” (LÉVI-STRAUSS, 1949/2009, p. 528). De acordo com essa perspectiva, pode-se dizer que a linguagem e a exogamia desempenham o mesmo papel, o da comunicação com o outro e a integração do grupo (LÉVI-STRAUSS, 1949/2009). A relação entre natureza e cultura se coloca como ambígua na obra de Lévi-Strauss, ao menos duas interpretações podem ser apresentadas: a de uma descontinuidade entre natureza e cultura, uma vez que o homem se eleva acima da organização biológica, constituindo um dualismo entre as duas esferas ou, uma continuidade que tem no próprio homem o seu elo. A proibição do incesto – da qual decorre a exogamia –, de fato, não é uma regra qualquer, ela é universal, conferindo uma inegável natureza ao estado de sociedade, posto que esta se funda num elemento que pertence ao domínio do natural (LEACH, 1970). Contudo, a noção de *elo* remete a um evolucionismo²³ no seio das ciências sociais, que é duramente criticado por Lévi-Strauss. Uma terceira interpretação, então, se faz necessária.

A humanidade tem sua condição no pensamento simbólico e se a exogamia, pautada pela proibição do incesto é o que eleva a organização social acima da organização biológica, apresenta-se como possível afirmar que a descoberta de Lévi-Strauss em sua etnologia das estruturas inconscientes nos dá elementos sobre a natureza daquilo que está na base da gênese de tais estruturas. A função simbólica e tais estruturas primeiras, elementares, desvendam o mistério daquilo que é o humano por excelência; elas parecem estar em coincidência, ao menos em contato, na ordem da humanidade.

O movimento em Lévi-Strauss, no que tange ao regime da humanidade, se apresenta como duplo: embora o *Homo sapiens* possua um caráter inextricavelmente

²³ Cf. Lévi-Strauss, 1958/ 2008.

natural, para não dizer animal, há algo que o distingue fundamentalmente, justificando que o estudo do homem seja feito de maneira independente da biologia (LÉVI-STRAUSS, 2012). A condição que distingue homem e animal é atribuída ao pensamento simbólico, a capacidade de se comunicar por algo que esteja para além de sinais, uma linguagem formulada por uma função simbólica, separando o homem da animalidade por excelência (LEACH, 1970; LÉPINE, 1979). No entanto, a função simbólica, assim como a proibição do incesto, se apresenta como um universal (HÉNAFF, 1989). O pensamento simbólico estaria presente e se exerceria segundo as mesmas leis em todos os homens; como vimos o universal caracteriza-se como critério do domínio da natureza. Retornamos, então, ao ponto de partida, uma possível subordinação do cultural ao natural.

Essa possível interpretação nos daria margem, como nos sugere Claude Lépine (1979), a entender a função simbólica como uma razão natural que se daria espontaneamente. Em mais de uma afirmação, Lévi-Strauss indica-nos que a suposta mente humana seria subsidiada por um elemento incontestavelmente biológico: o cérebro (HÉNAFF, 1989). Contudo, ele não parece afirmar que a função simbólica estaria em plena coincidência com aquilo que ele chama de mente e em outras ocasiões de espírito humano, ou que estes estariam em plena justaposição com o cérebro.

Embora, na obra do autor, haja inegavelmente uma homologia entre os sistemas psicológico/social e biológico (LÉPINE, 1979), ou mesmo entre as ordens da natureza e da cultura, parece não haver uma pregnância de uma ordem sobre a outra. Ademais, um outro aspecto se sobressai: a proibição do incesto é-nos apresentada como a dobradiça entre a natureza e a cultura, a reintegração da cultura *na* natureza, parece ser justamente uma reintegração *entre* cultura e natureza, uma revogação de um antigo e espinhoso dualismo. A separação entre natureza e cultura, mesmo neste texto inicial, como nos aponta Viveiros de Castro (2009) tem um valor apenas didático, e mesmo esse valor perde os seus contornos nas *Mitológicas*²⁴.

Não obstante, a problemática parece se enunciar, de maneira grandiloquente, na própria apresentação da proibição do incesto. Ao ser descrita como a dobradiça entre a natureza e a cultura, ela se aproxima da função simbólica, uma vez que esta operaria a mesma passagem ao dar-lhe condição. Ela própria aparece como uma espécie de

²⁴ Retomaremos essa discussão nas seções por vir.

dobradiça: universal e por isso da ordem da natureza, mas responsável pelos diversos e particulares códigos culturais, como leis, tal qual a proibição do incesto. A humanidade definida pelo simbolismo encontra-se cativa da passagem entre natureza e cultura, tornando difícil a determinação qualitativa das estruturas inconscientes, uma vez que defini-las como meramente naturais ou culturais se apresentaria, no mínimo, como um reducionismo. Dissertar sobre as estruturas inconscientes e sobre a função simbólica, em Lévi-Strauss, é sinônimo de dissertar sobre o estatuto de humanidade.

1.3 As estruturas inconscientes, a linguagem e o intelecto

De fato, ao menos em *As estruturas elementares do parentesco*, como frisa Simone de Beauvoir (2007), Lévi-Strauss não nos responde de onde provém a estrutura. Mauro Almeida (2007), em seu comentário ao texto da autora, faz a seguinte colocação a respeito deste questionamento:

Em vez de criticar Lévi-Strauss pela ausência de uma resposta – sendo que é preciso ter em mente que o que está em questão aqui é a oposição assimétrica descrita acima, e que não poderia ser atribuída a propriedades gerais do espírito humano –, ela dá duas pistas, uma delas em direção ao marxismo, e outra em direção ao existencialismo (ALMEIDA, 2007, p. 191).

Como indica-nos o especialista nas investidas matemáticas do antropólogo, são variadas as interpretações que podemos apreender das exposições de Lévi-Strauss sobre as estruturas inconsciente e a natureza de sua origem (função simbólica inconsciente). Marcel Hénaff (1989) apresenta-nos a ocorrência de dois inconscientes em Lévi-Strauss, um deles sob suposta influência marxista. A existência de um inconsciente que tem um caráter ativo e conflitual: “On ne sait pas parce qu’on ne veut pas savoir” (HÉNAFF, 1989, p. 106). De acordo com M. Hénaff (1989), nessa formulação a influência de Freud e Marx faz-se presente. Neste último é a tópica da alienação²⁵ que se anuncia: o desejo de negar a realidade em função de uma representação que é ideal. Esse primeiro inconsciente estaria mais presente nas publicações de Lévi-Strauss como *Antropologia estrutural* e *Tristes trópicos*; contudo, essa concepção de inconsciente (ativo) desaparece quase que completamente nas *Mitológicas*, dando lugar a uma noção cada vez mais neutra e objetiva da função simbólica (HÉNAFF, 1989).

²⁵ “Selon l’autre inconscient a un caractère actif et conflictuel ; il qualifie des finalités inavouées recouvertes par des représentations explicites qui leur servent d’écran” (HÉNAFF, 1989, p. 106)

O desaparecimento de um inconsciente, formulado como tal, é concomitante a um certo desvanecimento do sujeito: falar de um desejo, ou mesmo de uma automistificação, implica adoção de uma vontade, ou de uma iniciativa de um sujeito que no decorrer da obra levistraussiana parece se esvaziar de todo e qualquer poder sobre a realidade, de um ponto de vista individual (HÉNAFF, 1989). É justamente essa percepção que a introdução do *Cru e o cozido* vem nos ofertar:

Não pretendemos mostrar como os homens pensam nos mitos, mas como os mitos se pensam nos homens, e à sua revelia. E, como sugerimos, talvez convenha ir mais longe, abstraindo todo sujeito para considerar que, de um certo modo, os mitos se pensam entre si. (LÉVI-STRAUSS, 1964/2004 p. 20).

Passagens como estas nos indicariam que a mente possui uma espécie de autonomia, operando à revelia de qualquer indivíduo humano (LEACH, 1970). Tal proposição, somada a uma recusa da alcunha idealista por parte do antropólogo, encaminhar-nos-ia para uma interpretação em que a mente, reduzida nesse caso ao cérebro humano, teria essa propriedade intrínseca de organizar a língua por meio de signos e, assim, comunicar-se, propriedade que se estenderia a todos os outros signos presentes no meio cultural (LEACH, 1970). A manipulação de tais signos se iniciaria a partir da distinção de sinais +/-, a relação primeira no sistema (língua, vestuário, parentesco, etc.) de signos seria, então, os pares de oposição binária que seriam dispostos numa matriz algébrica. O cérebro (mente) humano, de acordo com a interpretação que faz Leach (1970), seria descrito por Lévi-Strauss como uma grande matriz algébrica retangular, operando dois eixos, um paradigmático (vertical), e outro sintagmático (horizontal). Assim, a etnologia comparada se justificaria, uma vez que os materiais recolhidos pelo etnógrafo de campo em qualquer cultura seriam uma transformação algébrica de outras possíveis estruturas, todas pertencentes ao mesmo conjunto ou grupo, “e este conjunto comum constitui uma estrutura ou padrão que reflete um atributo do mecanismo de todos os cérebros humanos” (LEACH, 1970, p. 52).

No que diz respeito a uma mente organizada algebricamente, é verificável que o antropólogo se apoia na teoria dos grupos matemáticos em *As estruturas elementares do parentesco* (ALMEIDA, 1999). Somada à sua incursão matemática, a fonologia de

Jakobson se apresenta através dos desenvolvimentos sobre a lógica dos pares binários²⁶. Das proposições acima efetuadas, poderíamos retirar algumas implicações: primeiro, a função simbólica seria uma propriedade natural, biológica, mais precisamente, uma capacidade de organizar signos em pares de oposição. Em segundo lugar, as estruturas que a função simbólica organiza seriam possivelmente universais, indicando uma espécie de inconsciente coletivo, a expressão do espírito humano (*l'esprit humain*). O cultural em *As estruturas elementares do parentesco*, como já apontado, é garantido por um social que não é apenas organização biológica; assim, diante das consequências hipotéticas que acabamos de efetuar o cultural poderia ser reduzido ao natural, uma vez que o social, por fim, teria como causa o biológico; conseqüentemente o estado de sociedade teria como condição, em última instância, algo como os instintos.

Contudo, como podemos observar em Lévi-Strauss (1962/1975), em mais de uma passagem, essa é justamente uma de suas críticas feitas à Malinowski e Radcliffe-Brown, que veem na necessidade a gênese do totemismo, apenas para citarmos um exemplo; no mesmo sentido, críticas são apresentadas à teoria das pulsões em Freud (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975; LÉVI-STRAUSS, 1985). Não obstante, *As estruturas elementares do parentesco* apresenta um caráter estruturalista inaugural, ou pré-estruturalista, pode-se dizer que foi a primeira vez que, de maneira significativa, o antropólogo invocou a linguística estrutural em seu proveito (VIVEIROS DE CASTRO, 2009). A fim de melhor compreendermos as pretensões e as consequências das asserções levistraussianas fundamentadas sobre o esquema dos pares de oposição é preciso ir adiante.

Nesse contexto, a obra que melhor se apresenta para tanto é *O totemismo hoje* (1962/1975), que trabalha a relação entre o social e o natural através da noção de pares de oposição:

²⁶ A lógica dos pares binários está atrelada a concepção de oposição e relação, definidas a partir da noção de fonema. A teoria da fonologia de Jakobson é fundada sobre o primado da relação e do sistema. O autor recusa-se, mediante a esta lógica, interrogar-se sobre a natureza do fonema, uma vez que este se define como uma unidade linguística sem conteúdo conceitual, é desprovido de significação própria. Desse modo, o valor distintivo do fonema “ implica que desempenhem o seu papel devido [...] à sua oposição recíproca no seio de um sistema, no entanto, entre estes fonemas que se opõem, não se distingue conexão lógica: a presença de um não evoca necessariamente o outro”(LÉVI-STRAUSS, 1983, p.205). Lévi-Strauss aplicou esta mesma concepção a noção de proibição do incesto, que assim como o fonema é um meio sem significação própria que forma significações. Se o fonema é a articulação entre som e sentido, a interdição do incesto é a *dobradiça* entre natureza e cultura (ibidem). Essa proposição ganha maior substância em *O totemismo hoje* (1962) mediante a noção de metáfora, figura de linguagem que melhor exprime a noção de pares de oposição.

As noções de oposição e correlação, a de par de oposições, tem uma longa história; mas é a linguística estrutural que as reabilitou no vocabulário das ciências humanas; é admirável reencontrá-las sob a pena de Radcliffe-Brown com todas as suas posições anteriores, ainda marcadas de naturalismo e empirismo. (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975, p. 94)

A partir desse excerto, podemos observar que esta teoria dos pares binários, na concepção levistraussiana e sob sua *pena*, possui um respaldo, que não pode ser alicerçado fundamentalmente no registro do natural. Não foi por acaso que a linguística moderna reabilitou tal vocabulário nas ciências sociais: a lógica dos pares binários deve ser reencontrada no intelecto, no pensamento simbólico ele próprio – do qual a linguagem é um produto (DESCOLA, 2012). A noção de simbolismo, baseada na fonologia de Jakobson, se apresenta eloquentemente na definição da humanidade na obra de Lévi-Strauss. Examinemos.

1.4 A metáfora como operação elementar do simbólico.

Através da noção de *oposição* entre termos Lévi-Strauss encontra a explicação para o fenômeno totêmico. São muitas as afirmações e teorias que coloriram o horizonte das ciências sociais sobre o *pretense totemismo*²⁷ (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975). O que parece ter instigado estudiosos é a relação que o pretense totemismo apresenta entre duas séries; uma série animal e uma série de grupos/indivíduo social. Como apresentamos Lévi-Strauss (1962/1975), o problema do totemismo, na verdade, encerra dois outros problemas que o ultrapassam: 1. O relacionamento entre as sociedades e as espécies naturais; 2. Como grupos sociais vem a ser identificados com símbolos, não só naturais, mas santos, emblemas e etc. (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975).

As asserções de Lévi-Strauss, em *O totemismo hoje*, descrevem que o fenômeno totêmico foi visto, primeiramente, e por muito tempo, como apenas um problema de continuidade e descontinuidade entre o homem e a natureza, representados, respectivamente, pelas séries social e animal. Tal perspectiva levou este fenômeno a ser descrito de diversificadas maneiras, tais como: uma conexão empírica entre totens e clãs; uma conexão, através dos animais, dos homens com o sobrenatural; os animais

²⁷ O primeiro capítulo de *O totemismo hoje* é intitulado *Ilusão totêmica* não por acaso: Lévi-Strauss tem como objetivo esclarecer que o fenômeno totêmico não existe enquanto tal. O totemismo é apenas um caso particular de um problema mais geral. É justamente neste último, que tem sua expressão na metáfora, que esta seção se concentrará.

totêmicos como símbolos utilizados apenas para diferenciar as metades de um clã de uma organização dualista, etc. (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975). Em suma, há uma vasta heterogeneidade nas definições do que viria a ser o totemismo, que ora aparece como relacionado ao parentesco, ora à religião, por vezes, prescrevendo regras de exogamia, proibições alimentares oriundas do culto dos animais totêmicos e assim por diante. Os dados empíricos acerca dessa temática, frequentemente contradizem uns aos outros, por exemplo: nem sempre onde há uma organização em clãs pode ser averiguada a incidência do totemismo e, no sentido inverso, há a ocorrência de totens em sociedades não divididas em clãs. Nem sempre o grupo social designado pelo nome de um animal presta qualquer tipo de veneração, prescreve proibições alimentares, ou mesmo, demonstra um interesse maior pelo animal que designa seu grupo social (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975).

A diversidade de denominações do totemismo e os dados empíricos atrelados a essas definições são, assim, tão diversificados, que se torna impossível reduzir o fenômeno totêmico a uma categoria. A dificuldade apresenta-se ao ponto em que alguns autores chegaram, voluntariamente, a abdicar de qualquer atribuição de importância à existência do fenômeno, recorrendo ao argumento segundo o qual se os grupos sociais precisam ser nomeados, poderiam utilizar qualquer série, não necessariamente uma série animal (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975). Esvaziar-se-ia, desse modo, a questão de uma continuidade entre a série humana e a série animal. No entanto, Lévi-Strauss não se encontra nem entre os autores que buscam ao nível empírico uma explicação para o fenômeno e, muitos menos, entre os autores que escolheram negligenciar o assunto, devido a heterogeneidade de suas manifestações. A questão, para o autor, transforma-se em: por que de maneira tão abrangente o totemismo faz o uso de plantas e animais? E, mais do que isso: como os grupos sociais vêm a se identificar com símbolos de maneira geral?

Em relação às respostas ao primeiro questionamento, Lévi-Strauss critica a postura de outros estudiosos, como Malinowski, por colocarem essa relação entre as duas séries como fundamentada em afetos, instintos, ou necessidades. Para Malinowski, o totemismo recorre às plantas e aos animais porque estes constituem o seu alimento. A necessidade de nutrição é um imperativo que ocuparia o primeiro lugar nas atenções – na consciência – dos povos primitivos, despertando *emoções intensas e variadas* (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975, p. 63). Por consequência, os animais e vegetais, ao

compõem o repertório alimentar de uma dada sociedade, tornam-se para seus membros um ponto de demasiado interesse, justificando, desse modo, o uso de animais no totemismo. Nesse mesmo sentido, Radcliffe-Brown²⁸, ainda que por um caminho analítico diferente do malinowskiano, chegou aos mesmos resultados: toda ocorrência, em uma dada sociedade, que tenha exercido uma importante influência, em termos de bem-estar material ou imaterial, tem a tendência de tornar-se um objeto de uma atitude ritual. Assim, o totemismo é lido como um ritual, se ele se ausenta em determinadas sociedades é porque outros rituais lhe substituem. Por fim, se o totemismo faz uso de espécies naturais como emblemas sociológicos é, tão somente, em função dessas espécies terem sido ritualizadas, por sua centralidade em termos utilitários, antes mesmo da ocorrência do totemismo (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975).

Dentro dessa perspectiva, o fenômeno totêmico se dá em função de interesses naturais, um animal só se tornaria um emblema, no totemismo, porque antes ele representa uma necessidade, “um animal só se torna “totêmico”, quando, em primeiro lugar, é “bom para comer”” (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975, p. 68, grifo do autor). A explicação para a relação entre uma série humana/social e a série animal/vegetal se daria, então, por um imperativo absolutamente natural. Essa proposição, entretanto, como evidencia-nos Lévi-Strauss, poderia nos levar a uma teoria das necessidades básicas instintivas. Contudo, assim como emoções e pulsões, os instintos nada explicam, “sempre resultam: seja do poder do corpo, seja da impotência do espírito. São consequências nos dois casos, jamais causas” (Lévi-Strauss, 1962, p. 77). Em contrapartida, outras teorias foram desenvolvidas a fim de combater uma concepção de totemismo baseada no utilitarismo – que prevê uma espécie de postulado da função global totêmica. Tais teorias²⁹ assentam-se no estabelecimento de uma relação de semelhança entre o animal-totem e o grupo/indivíduo, que por ele é nomeado. O social, assim, identificar-se-ia, moral e fisicamente, com a série animal, por se perceber semelhante a esta. De acordo com Lévi-Strauss, as teorias da semelhança totêmica, por assim dizer, não podem ser comprovadas por dados empíricos em todas as ocorrências do fenômeno; ademais, e com maiores consequências, tais teorias operariam, apenas,

²⁸ Essa é, de acordo com Lévi-Strauss, uma primeira teoria de Radcliffe-Brown sobre o totemismo. Anos mais tarde ele seria o teórico, na perspectiva de nosso autor, que melhor se aproximou do real problema colocado pelo totemismo.

²⁹ Fortes e Firth foram os autores que apresentaram esse tipo de teoria (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975).

um deslocamento do empirismo falho de Malinowski, do campo afetivo e orgânico, para o plano da percepção e do julgamento (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975).

Lévi-Strauss repudia as teorias que apresentam os sistemas totêmicos em termos arbitrários, utilitaristas, ou identitários. Há uma conexão, evidentemente, entre as séries animais-vegetais e a série social, mas tal conexão não comunga de uma afinidade substancial, encarnada no fato de que os homens comungam da ordem da natureza, e que dela se alimentam (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975); não há uma relação metonímica ou de contiguidade no totemismo. Se há qualquer coisa como uma semelhança, entre as séries supracitadas, trata-se, antes, de uma semelhança entre as diferenças. O totemismo não evidencia a similaridade entre animais, ou a similaridade entre homens e, por último, a identificação entre homens e animais; o fenômeno totêmico salienta as diferenças entre os animais, e as diferenças entre os grupos sociais (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975). A relação totêmica evoca, na verdade, a semelhança entre séries de diferenças; a conexão de um grupo social a um totem animal diz respeito ao modo similar em que eles diferem, cada qual em sua série (LÉVI-STRAUSS, 1962/ 1975).

As relações entre os animais são descritas, na mitologia de diversos povos, em termos de amizade ou de conflito, a partir de suas semelhanças ou diferenças. Esse universo é, assim, descrito em termos de relações sociais, o fundamento é, antes, social, que completamente natural. Para que o fenômeno totêmico se realize, é preciso colocar os animais em pares de oposição, em relações diferenciais para, então, um grupo social reclamar, como seu emblema, um animal, vegetal, um fenômeno natural, etc. O totemismo indica-nos um princípio estrutural: a união de termos opostos e, desse modo, configura-se como uma das tantas manifestações desse princípio (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975). Trata-se da lógica das oposições encarnada pela metáfora; as duas séries que o totemismo nos apresenta são colocadas numa relação metafórica pelo espírito humano (LÉVI-STRAUSS, 1962/ 1975).

A metáfora, justamente, não assenta no reconhecimento da semelhança, posto que a série animal/vegetal e a série sociedade/indivíduo são descontínuas, pertencem a paradigmas diversos: natureza e cultura. Assim, essa operação coloca em relação elementos de diferentes regimes paradigmáticos, formando pares de oposição (LÉVI-STRAUSS, 1985). Dessa maneira, a contiguidade entre as duas séries seria impossibilitada, interpretação, essa, que auxilia a fundamentação do argumento no qual

o social não poderia ser reduzido completamente ao natural na obra de Lévi-Strauss – ao menos, não em termos puramente descritivos (físio-biológicos). Como consequência maior, uma vez que a apresentação do antropólogo acerca das relações entre um totem e um indivíduo funda-se na diferença e tais diferenças entre os animais (totens) assemelham-se às diferenças entre os grupos humanos, os animais e vegetais, então, seriam também *bons para pensar e não para comer* (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975). Fica claro que a natureza não fornece ao homem, apenas, sua subsistência, a existência social humana não é modelada, unicamente, pelas necessidades instintivas; os animais, vegetais, etc., “têm sido também, desde o começo, a fonte das suas emoções estéticas mais intensas e, na ordem intelectual, das suas primeiras e já profundas especulações” (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 173).

Não obstante, a operação metafórica, como salientado pelo antropólogo, trata-se de uma figura de linguagem, assim, encontramos-nos no campo linguístico e, portanto, simbólico. Por sua vez, este é demonstrado, novamente, como o elemento que permite a circulação entre as ordens. Uma circulação que só poderia ser definida como sincrônica³⁰. Dessa maneira, embora as preocupações de Lévi-Strauss apareçam-nos sob diversas formas, a que se sobressai, indubitavelmente, é o pensamento (DESCOLA, 2012). Essa capacidade classificatória básica de opor elementos, os pares binários, da qual a metáfora é um exemplo, seria o mais rudimentar, mas também o mais elementar dos procedimentos da linguagem, quiçá do próprio pensamento (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975).

Mas de onde teria vindo essa faculdade de “pensar” por pares contrários? Lévi-Strauss nos apresenta esse raciocínio por pares contrários como um traço universal do pensamento humano (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975). Esse traço nos permite deduzir que essa faculdade seria identificável à função simbólica inconsciente. O antropólogo não chega a fazer tal afirmação, mas defende que a lógica das oposições nos conduz às leis da linguagem e mesmo do pensamento (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975, p. 95). Ora, se bem nos lembrarmos a função simbólica é o conjunto de leis de estrutura que organizam todas as cadeias significantes, é responsável, assim, pelas faculdades linguísticas do homem. Desse modo, se a faculdade de pensar por pares de oposição nos leva até as leis

³⁰ Uma vez que na obra de Lévi-Strauss uma relação evolucionista entre as ordens é rejeitada, a diacronia - que prescreve uma lógica de contiguidade entre as ordens - não é suficiente para a análise estrutural em moldes levistraussianos. A circulação entre as ordens é postulada, então, como sincrônica, por permitir uma relação que se funda na diferença.

da linguagem, quiçá do pensamento, que é ele mesmo simbólico, a lógica das oposições binárias apresentaria uma espécie de contiguidade em relação à noção de função simbólica inconsciente apresentada pelo autor. Tal hipótese, entretanto, de um pensamento organizado em pares de oposição, poderia reiterar a interpretação de Leach³¹ (1970) de uma mente humana que se reduziria a redes cerebrais organizadas como uma matriz algébrica. Contudo, como colocado algures, Lévi-Strauss não afirma uma completa sobreposição entre cérebro e inteligência (pensamento simbólico) (LIMA, 1970). Em segundo lugar, cabe ressaltar que tudo que o autor faz é apontar que essa lógica poderia nos aproximar das leis do pensamento, mas nada indica que as resumiria.

De todo modo, os elementos que pelo menos até a altura de nosso texto nos tem conduzido à noção de função simbólica inconsciente são a *universalidade* e a *lei*, como é-nos demonstrado por essa lógica dos pares binários e pela interdição do incesto apresentada no capítulo anterior. Nesse sentido, reitera-se que aquilo que se erige diante da discussão sobre o inconsciente levistraussiano é a própria discussão da relação entre natureza e cultura, o grande mote do antropólogo. *No totemismo hoje* (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975), o autor não apresenta a discussão sobre o inconsciente de maneira direta, entretanto, a discussão sobre o *caminho do intelecto* apresenta-nos elementos caros e coincidentes com as nossas preocupações relativas à determinação dessa função.

Tal *caminho* é guiado pelas postulações de Rousseau, a fonte da qual bebe Lévi-Strauss na determinação da condição humana (DESCOLA, 2012). Nesse filósofo, segundo a interpretação levistraussiana, afetividade e intelecto se opõem como natureza e cultura: o estado de natureza não se opõe ao estado de sociedade, e sim ao estado de raciocínio (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975).

[Em Rousseau] O advento da cultura coincide... com o nascimento do intelecto. Como podemos então conceber, primeiro, a tríplice passagem (que verdadeiramente não passa de uma) da animalidade à humanidade, da natureza à cultura, e da afetividade à intelectualidade, e, em seguida, esta possibilidade de aplicação do mundo animal e vegetal sobre a sociedade, já concebida por Rousseau e na qual vemos a chave do totemismo? (LÉVI-STRAUSS, 1962/ 1975 p. 104-105).

³¹ Em nosso trabalho muitas referências são feitas a Edmund Leach. Essa insistência se deve a importância que Lévi-Strauss conferiu a este autor, ao responder, diretamente, às críticas que o mesmo lhe endereçou. Cf. Lévi-Strauss, 1966/2004.

O totemismo só pode ser apresentado como um problema do entendimento, assim como a exogamia, a lógica dos mitos, etc. Se os fenômenos e instituições sociais são definidos como um problema do entendimento, sua causa só poderia ser encontrada no intelecto, que se apresenta como o único caminho a ser percorrido pela etnologia (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975 p. 77). A operação fundamental do intelecto, ou do pensamento simbólico, é a capacidade de opor e de organizar os termos em pares binários (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975). Pares como homem/mulher e esquerda/direita são apresentados como opostos interdependentes. E essas oposições são convertidas, através da significação cultural, em símbolos prototípicos como, por exemplo, permitido/proibido (LEACH, 1970):

Por meio de uma nomenclatura especial, formada de termos animais e vegetais (e aí está seu único caráter distintivo), o pretense totemismo, à sua maneira apenas exprime – diríamos hoje, por meio de um código particular – correlações e oposições que podem ser formalizadas de outra maneira; assim, em certas tribos da América... por meio das oposições do tipo: céu-terra, guerra-paz, montante-jusante, vermelho-branco... e na china na oposição dos dois princípios do Yang e do Yin: macho e fêmea, dia e noite, verão e inverno, da união dos quais resulta uma totalidade organizada (tao)... O totemismo se reduz assim a um modo particular de formular um problema geral: fazer com que a oposição, em lugar de ser um obstáculo à integração, antes sirva para produzi-la. (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975 p. 93)

Contudo, para um autor como Lévi-Strauss, que sempre se coloca preocupado com a gênese, a demonstração de como essa faculdade surgiu se mostra como absolutamente difícil senão impossível (LEACH, 1970). A colocação de Simone de Beauvoir (2007), apontada alhures³², sobre “de onde provêm as estruturas”, se transforma em “de onde provem tal faculdade de interpretação simbólica”. Uma hipótese que se apresenta é de que ela teria se dado de forma absolutamente natural³³ e espontânea, reiterando uma possível evidência de que a função simbólica, o inconsciente levistraussiano, seria ele próprio uma espécie de razão natural, justificando a colocação de Claude Lépine (1979) de que a empreitada maior colocada por Lévi-Strauss é a de absorver as humanidades dentro das ciências naturais.

De fato, o autor compara biologia e etnologia no que tange à busca pela explicação dos fenômenos humanos: “as causas só podem ser procuradas no organismo,

³² Cf. Supra, p.23

³³ Ironicamente, ao menos no que tange à faculdade humana de classificar, organizar ou proceder pela lógica dos pares binários, a explicação é retirada dos desenvolvimentos durkheimianos (LÉPINE, 1979); o homem apresentaria naturalmente essa característica de operar por pensamento binário (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975).

como só a biologia o sabe fazer, ou no intelecto, único caminho oferecido à psicologia e à etnologia” (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975 p. 77). Dessa apresentação, algumas implicações poderiam ser inferidas: o corpo e o intelecto são apresentados, de certa maneira, como análogos, analogia essa que se dá na universalidade³⁴ de sua incidência. Como consequência, ambos estariam submetidos ao registro do natural e, então, uma abordagem naturalista poderia se justificar para ambos. Os fenômenos culturais seriam qualificados como o resultado natural de condições naturais. No entanto, essa possibilidade é justamente o que Lévi-Strauss censurou em Malinowski³⁵, que via no biológico a condição do totemismo.

Até aqui, a chave dessa questão tem se enunciado, passo a passo, na própria qualificação da função simbólica como humana. O homem, como definido pelo autor, ultrapassa e eleva-se acima de uma organização puramente biológica³⁶. O próprio corpo, como apontado por Lévi-Strauss³⁷, tem uma construção que é, também, social. As técnicas corporais, variadas em cada cultura, muito bem descritas em ensaio por M. Mauss³⁸ e retomadas por seu sucessor, atestam um exemplo em que biológico e sociológico se confundem. Ademais, se o status de humanidade é conferido ao homem pelo pensamento simbólico e, se este é justamente o que funda a relação entre séries paradigmáticas, quaisquer que estas sejam, o simbólico não poderia ser reduzido a sequer uma única delas. O intelecto, dessa maneira, não poderia possuir sua condição puramente no natural, ele é antes, a relação ela mesma, entre biológico e social, natureza e cultura, e assim por diante.

A solução de Deleuze – segundo a qual a ordem simbólica teria apenas um sentido que é de posição – começa a se erigir, talvez, como uma via mais justa de interpretação do que viria a ser essa faculdade humana nomeada função simbólica. Tal hipótese se fundamenta na proposição de que a *posição* é relacional, ela é determinada

³⁴ O corpo é universal (LÉVI-STRAUSS, 1950 /2003), uma vez que todos os homens possuem um corpo, assim como são dotados de intelecto, uma vez que este é a condição de seu estatuto de humanidade (LÉVI-STRAUSS, 1950).

³⁵ “[Em Malinowski] O problema é então duplamente inverso: o totemismo já não é um fenômeno cultural, mas o resultado natural de condições naturais. Na sua origem e nas suas manifestações, ele surge da biologia e da psicologia, não da etnologia. A questão já não é mais saber se o totemismo existe... observação, descrição e análise só oferecem um interesse secundário... do cenário bem poderia ter desaparecido só a etnologia com todas as suas conquistas, seu saber e métodos (LÉVI-STRAUSS, 1962 /1975, p. 65).”

³⁶ Cf. Lévi-Strauss, 1958/ 2008.

³⁷ Cf. Lévi-Strauss, 1950/ 2003.

³⁸ Cf. Mauss, 2003.

na relação entre termos em séries, da qual a metáfora é uma expressão. Tal interpretação pode ser sustentada através da maior inspiração da obra levistraussiana, a fonologia, e completada pelo requisito da totalidade em Mauss, que em suas postulações prescreve uma abordagem sistêmica, capaz de dar conta das ordens física, psicossocial e biológica. Se o simbólico é a propriedade que torna possível a formulação de uma noção de sistema que se aplica as instâncias humanas, a função simbólica, por permitir a circulação, a passagem entre as ordens, não pode ser descrita como pertencente a uma única delas, ela é, antes, a própria relação. Fica, deste modo, embargada a descrição dessa função como uma entidade independente. O inconsciente em Lévi-Strauss, definido como a própria função simbólica, não poderia fugir à mesma denominação em sua obra: no campo do inconsciente encontra-se a própria relação entre as ordens.

Dessa maneira, mesmo que apresentado por muitos como um *topos* ou como uma substância, o inconsciente em sua versão estruturalista se mostra apenas como uma função, ou melhor, uma atividade do espírito humano (HÉNAFF, 1989). Fica, assim, expressa a disparidade em relação a definições mais psicanalíticas do termo, que, muitas vezes, estão em consonância com as duas primeiras perspectivas supracitadas. A apresentação do inconsciente como substância o qualificaria como um *termo* que tem em si a sua significação. A ciência de Jakobson³⁹ – arcabouço teórico que respalda a noção de função simbólica em Lévi-Strauss – nos apresenta justamente uma recusa em tratar termos como entidades independentes (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008). Logo, se essa atividade inconsciente funda as relações entre termos e entre ordens, bem como não pode ser designada como uma entidade independente, torna-se lícito deduzir que é, sempre, a partir das próprias relações entre os diferentes termos, em diferentes níveis e cadeias significantes, que a natureza da função simbólica humana deveria emergir.

Como afirmamos anteriormente, a noção de humanidade em Lévi-Strauss jaz sob a insígnia do simbolismo, esse, por sua vez, se funda na relação entre significados e significantes, termos pertencentes a um sistema ou paradigma⁴⁰. No caso da linguística, esse sistema é evidentemente a língua, a antropologia, por sua vez, dentro dessa

³⁹ “[...]em primeiro lugar, a fonologia passa do estudo dos fenômenos linguísticos *conscientes* para o de sua infraestrutura *inconsciente*; recusa-se a tratar os *termos* como entidades independentes, tomando como base de sua análise, ao contrário, as *relações* entre os termos; introduz a noção de *sistema*... finalmente, ela visa a descoberta de *leis gerais*...” (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008 p. 45).

⁴⁰ No caso da abordagem levistraussiana a análise não se dá entre termos de um mesmo paradigma, como no caso da linguística. O diferencial da investigação estrutural jaz na confrontação, na relação entre diferentes ordens. Explicitaremos melhor essa questão no capítulo 3.

perspectiva, precisa de um sistema que dê conta da concepção de homem⁴¹. A formulação ou demonstração de tal sistema necessita de uma abordagem que coloque em contato as ordens psicossocial, biológica e física; uma vez que o estatuto de humanidade, em Lévi-Strauss, coabita tanto os fatos da cultura como os da natureza, paradigmas teoricamente diversos.

Se o antropólogo pretende desvendar com seu método as leis gerais que regem o espírito humano (LEACH, 1970, HÉNAFF, 1989), nenhum dos níveis ou ordens supracitados poderia ser negligenciado. Essa exigência de totalidade, contudo, parece também ser operacionalizada pela função simbólica humana, posto que esta coloca em relação (de oposição ou correlação) todos os níveis, bem como seria a condição de todo o amontoado de sistemas presentes na cultura⁴². Tomando-se essa proposição como aceitável, as relações entre as diferentes esferas no homem não poderiam ser de continuidade ou de identidade:

Cada nível da realidade social... aparece como complemento indispensável na ausência do qual seria impossível compreender os outros níveis. Os costumes se relacionam com as crenças e estas com as técnicas; mas os diferentes níveis não se refletem simplesmente uns nos outros: reagem dialeticamente entre si, de tal maneira que não podemos esperar conhecer um único nível sem antes ter avaliado, nas suas relações de oposição e de correlação respectivas, as instituições, as representações e as situações. (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975, p. 95)

Levando-se em consideração que uma das propostas desse trabalho é o exame do conceito de função simbólica inconsciente na obra de Lévi-Strauss, coloca-se como necessário a investigação de como se dão as interações dialéticas entre as diferentes esferas. Como se pode observar por essa passagem, qualquer nível não se explica por si

⁴¹ Ao usarmos o conceito de homem fazemos referência à humanidade em geral. A antropologia de Lévi-Strauss, como colocamos acima, não se preocupa diretamente em definir o homem como um indivíduo. De todo modo, poderia se colocar como questionável se ela estaria orientada em definir a própria humanidade, mesmo que em termos gerais. Tomamos como ponto de partida a afirmação de Lévi-Strauss de que seu objetivo é de uma melhor compreensão do fenômeno humano (LÉVI-STRAUSS, 2012), o que está longe de definir seu objeto como o próprio homem. Como dissemos na introdução, parece-nos justo definir o objeto da antropologia estrutural como as cadeias simbólicas presentes no seio da vida social. Não obstante, o simbolismo é exclusivo da humanidade em Lévi-Strauss. Ao falarmos sobre essa atividade exclusivamente humana estamos, portanto, falando do homem em um sentido geral. Logo, a investigação em antropologia estrutural, tendo como seu objeto algo que se define como simbólico, deve apresentar um sistema que dê conta de todas as instâncias presentes na concepção de humanidade. Para dar conta, assim, dos fenômenos sociais, exclusivamente humanos porque simbólicos, Lévi-Strauss recorreu à noção de fato social total de Mauss, temática que explicitaremos melhor no capítulo subsequente.

⁴² “Toda cultura pode ser considerada como um conjunto de sistemas simbólicos, à frente dos quais situam-se a linguagem, as regras matrimoniais, as relações econômicas, a arte, a ciência, a religião” (LÉVI-STRAUSS, 1950 p. 19).

e, portanto, ao nível do simbólico a mesma exigência deve se fazer presente – o simbólico se define pela relação entre todos os níveis. Ademais, nas postulações levistraussianas, podemos verificar uma homologia entre o pensamento humano e o objeto ao qual se aplica, posto que, “em cada um de seus empreendimentos práticos, a antropologia não faz mais do que verificar uma homologia de estrutura entre pensamento humano em exercício e o objeto humano ao qual se aplica. A integração metodológica de fundo e forma reflete, à sua maneira, uma integração mais essencial: a do método e da realidade” (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975, p. 96). A confluência de método e realidade só é possível porque o pensamento simbólico ou função simbólica apresenta-se como inconsciente e, portanto, universal. O inconsciente, assim, confere à ciência de Lévi-Strauss o *status* de realista⁴³ (LÉPINE, 1979).

⁴³ Dentro da obra de Lévi-Strauss, Marcel Mauss e seu conceito de fato social total foram convidados para respaldar a exigência de uma abordagem que prescreve a homologia entre as ordens psíquica/social, biológica e física. Roman Jakobson e sua fonologia, por sua vez, se juntam ao *corpus* teórico levistraussiano a fim de fundamentar a homologia entre método e realidade. A função simbólica se coloca como o resultado, sobretudo, desse encontro de teorias. Essa temática será abordada no capítulo subsequente.

Capítulo 2 – O inconsciente, o método e a realidade.

A familiarização de Lévi-Strauss com a terminologia consciente/inconsciente provém de Boas. É patente que, quando falamos de inconsciente, o primeiro nome que salta aos olhos do senso comum é Freud. Embora Lévi-Strauss tenha dito que a psicanálise é uma de suas professoras, não é a ela que o autor recorreu para fundamentar suas concepções metodológicas no que tange à determinação da função simbólica inconsciente.

De acordo com o antropólogo, Boas não só apreendeu a natureza inconsciente dos fenômenos culturais, como antecipou os desenvolvimentos da linguística moderna (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008), visto que é justamente na comparação com a linguagem que o autor versa sobre a natureza inconsciente de tais fenômenos. O predecessor de Lévi-Strauss buscava demonstrar que a estrutura da língua permanece desconhecida pelo falante até o advento de uma gramática científica que a documenta, modulando, então, o discurso do sujeito no exterior de sua consciência. Conferem-se, assim, categorias objetivas, quadros conceituais ao pensamento desse sujeito, à sua subjetividade (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008). Essa é a grande vantagem da língua quando comparada com os outros fenômenos culturais: ela raramente se torna consciente ao sujeito a não ser de maneira objetivada¹.

Uma vez que essa consciência é modulada por uma gramática – a documentação das leis objetivas que organizam a língua –, a consciência² do fenômeno linguístico não está submetida à interpretação subjetiva. Os fenômenos culturais, por sua vez,

¹ Lévi-Strauss parece indicar que as leis que condicionam a linguagem, diferente dos outros fenômenos culturais, não podem ser intuídas e, por isso, elas não emergiriam à consciência, senão após uma análise científica. Contudo, o antropólogo afirma que nomes, como Bergson, têm seu mérito por se aproximarem da explicação da condição de certos fenômenos apenas através da intuição, tal como no caso do totemismo (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975). Essa possível incoerência se resolve mediante a própria afirmação de que Bergson se aproxima, mas não explica, de fato, o fenômeno totêmico. O mérito do autor é descrito como “*pensar a maneira dos mitos*”, o que demonstra uma contiguidade entre pensamento primitivo e pensamento civilizado. Cabe, também, ressaltar que tal discussão indica que o pensamento mítico se aproxima, mais do qualquer outro fenômeno, do domínio do inconsciente, uma vez que pensar a maneira dos mitos é quase uma explicação tão satisfatória quanto a apreensão do fenômeno a nível científico, o que, de acordo com Lévi-Strauss, é garantido em ciências humanas no campo do inconsciente.

² “A diferença essencial entre os fenômenos linguísticos e os demais fenômenos culturais é que os primeiros jamais se tornam claramente conscientes, ao passo que os outros, embora possuam a mesma natureza inconsciente, frequentemente se elevam ao nível do pensamento consciente, originando assim raciocínios secundários e reinterpretações” (BOAS apud LÉVI-STRAUSS, 1958/2008 p. 34).

frequentemente emergem à consciência do sujeito por meio de interpretações, ou racionalizações secundárias, que não poderiam ser mais do que subjetivações, configurando-se como mistificações, crenças, em suma, explicações não aceitáveis no plano científico (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008).

[...] a grande vantagem da linguística, nesse ponto, é que as categorias da linguagem permanecem, em seu conjunto, inconscientes; por isso, pode-se acompanhar seu processo de formação sem que intervenham, como fontes de equívoco ou obstáculo, as interpretações secundárias, frequentes na etnologia a ponto de poderem obscurecer irremediavelmente a história do desenvolvimento das ideias. (BOAS apud LÉVI-STRAUSS, 1958/2008 p. 34).

Ao campo do inconsciente é atribuída a objetividade da qual as ciências sociais careciam. Sobre o nível inconsciente dos fenômenos, não é lançada a sombra do sujeito, de suas racionalizações contingentes a uma trajetória que é, sobretudo, particular. É no nível do universal que a objetividade pode ser alcançada; assim, inconsciente e universal passam a se enunciar como sinônimos. Tudo posto, explicações nativas para práticas e hábitos quaisquer, de uma dada sociedade, são *elaborações secundárias*, justificativas que são distantes das razões inconscientes pelas quais um costume é praticado ou uma crença compartilhada. Categorias como *hau*³ e *mana*, dessa forma, seriam apenas uma interpretação, uma elaboração consciente que ainda precisa ser tratada pela análise estrutural. Esses tipos de explicações – atreladas a modelos nativos, subjetivos e conscientes – “estão entre os mais pobres de todos, em razão de sua função, que é perpetuar crenças e costumes, em vez de expor os mecanismos destes” (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008, p. 304). Não obstante, as elaborações secundárias subjetivas não são uma exclusividade das sociedades ditas primitivas:

E, ainda hoje, as elaborações secundárias tendem a retomar a mesma expressão inconsciente imediatamente após terem sido formuladas. Com uma rapidez surpreendente, demonstração clara de que se trata de uma propriedade de certos modos de pensar e de agir, o pensamento coletivo assimila interpretações que um dia pareceram extremamente audaciosas, como a prioridade do direito materno, o animismo ou, em tempos mais recentes, a psicanálise, para resolver automaticamente problemas cuja natureza parece ser escapar perpetuamente tanto da vontade como da reflexão. (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008 p. 34).

Rumo à definição do que seria esse elemento inconsciente e de como atingi-lo, Lévi-Strauss (2008) parece cautelosamente o afastar da psicanálise, como denuncia essa passagem que coloca a ciência freudiana como uma *reinterpretação*, uma elaboração secundária, que, por fim, não atinge a condição inconsciente, verdadeiro objetivo da

³ Embora Lévi-Strauss exalte a genialidade de Mauss, suas críticas direcionam-se ao uso que esse autor faz dessas categorias, que não passam de uma interpretação subjetiva nativa (LÉVI-STRAUSS, 1950/2003).

etnologia. Coloca-se, no mínimo, como curioso que a psicanálise seja acusada de não se ater aos fenômenos inconscientes, quando essa noção foi por ela tão difundida. Através dessa passagem, Lévi-Strauss indica-nos que a psicanálise atém-se a expressões inconscientes, e não às suas condições, em outras palavras: a psicanálise comunga em sua teoria com os conteúdos subjetivos presentes na sociedade, quando deveria explicar suas causas.

A leitura de Lévi-Strauss acerca do arcabouço teórico psicanalítico esclarece-se à medida que, ao longo de sua obra, ele atribui às condições o predicado de inconsciente (LÉVI-STRAUSS, 1958/ 2008). Assim, aquilo que é qualificado como uma expressão inconsciente só poderia indicar que, embora esse conteúdo fuja à consciência completa do sujeito, ainda assim ele não habita a esfera do inconsciente como definido pelo antropólogo: um inconsciente sinônimo de universal. As expressões, por sua variabilidade, são sempre contingentes a uma dada subjetividade particular e, portanto, escapam à universalidade do campo do inconsciente. O termo “expressão inconsciente” foi, de certa maneira, retificado no texto intitulado *A eficácia simbólica*⁴, a partir do momento em que Lévi-Strauss qualifica as memórias reprimidas, traumas de infância, desejos – temas que ele entende como essencialmente psicanalíticos – como pertencentes ao subconsciente. A psicanálise, dentro dessa interpretação, comunga com as expressões subscientes que, mesmo desconhecidas pelo sujeito, continuam a expressar apenas particularidades.

O inconsciente em Lévi-Strauss, por sua vez, reduz-se “[...] a um termo com o qual designamos uma função, a função simbólica, especificamente humana sem dúvida, mas que em todos os homens se exerce segundo as mesmas leis. Que na verdade se reduz ao conjunto dessas leis” (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008 p. 219). O inconsciente, definido como a função simbólica, deixa de ser o refúgio das particularidades individuais; ele é simplesmente vazio, um inconsciente definido de um ponto de vista formal. No que tange ao alcance das condições inconscientes – ponto que interessa a Lévi-Strauss – o procedimento só poderia ser de inspiração boasiana, uma vez que Boas fundou a originalidade da etnologia ao reconhecer o caráter inconsciente dos fenômenos sociais e culturais; o método é, então, etnográfico.

⁴ Capítulo 10 da coletânea *Antropologia estrutural* (2008), este texto foi dedicado, originalmente, à Ferdinand de Saussure.

2.1 O universal e a realidade

A etnografia consiste em uma coleta sistemática de dados observados e experimentados pelo pesquisador junto aos *nativos*⁵ no campo de sua escolha. Embora Lévi-Strauss tenha se espelhado em Boas na adoção do método etnográfico, o autor extrapola a metodologia de seu predecessor, tornando-a operante no alcance das *leis universais* que regem o espírito humano. Apesar do reconhecimento de Boas do caráter inconsciente dos fenômenos, aos quais sua análise se dedicava, há um certo nominalismo na *práxis* envolvida no tratamento de seus dados etnográficos (LÉVI-STRAUSS, 1958/ 2008). Tal nominalismo está atrelado ao fato de que o antropólogo americano, a não ser em condições muito específicas, não se permite comparar fenômenos entre sociedades distantes, o que resulta em considerações apenas particulares ou individuais sobre fenômenos da vida social (*ibidem*).

Se as leis que organizam a vida social e cultural são universais, uma recusa à comparação entre dados provenientes de sociedades distintas implica certa rejeição ao caráter inconsciente de tais fenômenos; posto que o inconsciente é o conjunto de leis que se exerce da mesma maneira em todos os homens (LÉVI-STRAUSS, 1958/ 2008 p. 219). Lévi-Strauss, desse modo, repreende Boas pela incoerência, uma vez que foi por ele mesmo que as postulações da linguística moderna foram antecipadas no *corpus* das ciências sociais. Tais postulações preveem, em sua análise, o recurso da comparação, legitimado por uma análise que é *real*, em outras palavras, baseada na universalidade dos fenômenos (LÉVI-STRAUSS, 2008):

O linguista extrai das palavras a realidade fonética do fonema e deste, a realidade lógica dos elementos diferenciais (Jakobson, 1938). E, tendo reconhecido em várias línguas a presença dos mesmos fonemas ou a utilização dos mesmos pares de oposição, não compara seres individualmente distintos: é o mesmo fonema, o mesmo elemento, que lhe garante nesse novo plano a identidade profunda de objetos empiricamente diferentes. Não se trata de dois fenômenos semelhantes, mas de um único (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008, p. 35).

A generalização funda a comparação. O método comparativo adotado alcança um estatuto científico, uma vez que, organizadas por um elemento universal, as produções culturais humanas, por mais diversificadas e afastadas geograficamente, são passíveis de submissão a uma comparação. O postulado da universalidade, entretanto,

⁵ A terminologia *nativo* se refere aos indivíduos etnografados pela antropologia, sejam eles de sociedades ditas primitivas ou não.

não só é qualificado como inconsciente, ele se erige sobre o terreno do que muitas vezes se apresenta como desconhecido. Se as condições são inconscientes, é permitido afirmar que fenômenos como o totemismo, por exemplo, estão presentes em todas as sociedades no presente ou no passado, incluindo-se aquelas que não os enunciam conscientemente (LÉVI-STRAUSS, 1958/ 2008). A investigação do antropólogo se direciona ao elemento que é anterior à *expressão* subjetiva consciente, mas sem jamais a desconsiderar, uma vez que, a partir da comparação das mais variadas *expressões* presentes nas culturas, o autor caminha no sentido das condições objetivas que arquitetam a subjetividade e todos os fenômenos humanos. O inconsciente fundamenta a universalidade, que legitima a generalização, tornando científico o procedimento efetuado em etnologia comparada. No solo do inconsciente, há o encontro do objetivo e do subjetivo, alicerçando o método levistraussiano.

Contudo, sobre a máxima a “generalização funda a comparação” é, cabe salientar, que a inversão dessa proposição – a comparação funda a generalização – trairia a proposta e a originalidade do método levistraussiano. A questão se transformaria, então, em como generalizar sem comparar? A resposta, ou ao menos uma potencial solução, encontra-se na própria impossibilidade da referida inversão. Se a comparação fundasse a generalização o que encontraríamos seria um procedimento metodológico que se fundaria na passagem do particular ao universal. Os etnólogos dedicar-se-iam ao estudo de uma cultura ou sociedade específica e descreveriam suas relações sociais. A cada cultura estudada as mesmas relações, instituições ou fenômenos, poderiam aparecer em sociedades distintas, com um montante suficiente de dados, que se apresentariam da mesma forma, a generalização poderia ser efetuada. O método, desse modo, seria indutivo e o modelo estatístico⁶. Se a cultura 1 apresenta o fenômeno X, e a cultura 2 também apresenta o fenômeno X, e assim por diante, as culturas n apresentarão o fenômeno X.

A partir da comparação das particularidades o universal seria atingido. O problema aqui seria saber o limite da pluralidade das manifestações culturais, bem como definir qual o número suficiente para atestar cientificamente a generalização. Ademais,

⁶ Esse é um modelo de investigação que, baseia-se sobretudo nas probabilidades estatísticas. Diante de uma certa incidência de um fenômeno, projeções estatísticas podem ser feitas para determinar a incidência desse fenômeno em termos gerais. Contudo, uma investigação desse tipo coloca-se de um modo contingente a um número adequado de amostras: quanto menor essas amostras, menos verificáveis as probabilidades. Como apontado por Lévi-Strauss (1958/2008) a base indutiva em antropologia é insuficiente para efetuar generalizações verificáveis.

as relações sociais, enquanto descrições, são plurais e contingentes às sociedades estudadas, que estão e estiveram em constante mutação (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008). Um método descritivo e indutivo não consegue dar conta de prever as variações que poderiam vir a acontecer e as variações que ocorreram no passado. A etnologia, assim, perderia seu status científico, contentando-se com a tarefa meramente contemplativa da descrição, uma vez que uma sociedade ou cultura nova poderia surgir, uma já conhecida se modificar e, ainda, ter se modificado não havendo documentos que sirvam de testemunho a essa modificação. A generalização fica assim lançada aos caprichos do particular que, além de plural, conta com a instabilidade das mudanças e a ameaça do desconhecimento do que foi e do que virá a ser. Este método, como nos ilustra Lévi-Strauss, é largamente aplicado à etnologia, como exemplo, temos Radcliffe Brown e, ainda que de maneira diferente, Franz Boas e a escola culturalista que se seguiu a ele (Ibidem). O antropólogo estruturalista, em contrapartida, não entende tal metodologia como suficiente em termos de potencial investigativo, o que pode ser averiguado nas críticas que endereça aos autores supracitados (LÉVI-STRAUSS, 2008). O método indutivo aparece apenas como uma parte da investigação estruturalista, na qual a *generalização funda a comparação*. É nesse sentido que a linguística vem se somar ao arcabouço teórico levistraussiano. Ao contrário da maior parte das ciências sociais, a fonologia pode contar com artifícios científicos mais refinados:

De todos os fenômenos sociais, a linguagem é o único que parece atualmente prestar-se a um estudo realmente científico, que explique o modo como se formou e preveja certas modalidades de sua evolução futura. Tais resultados foram obtidos graças à fonologia e na medida em que ela foi capaz de atingir, para além das manifestações conscientes e históricas da língua, sempre superficiais, realidades objetivas (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008 p.70).

A partir desse excerto, torna-se mais claro que dentre as razões pelas quais Lévi-Strauss buscou na linguística estruturalista inspiração, poderíamos listar a propriedade de poder prever as modalidades estruturais. Desse modo, quando Lévi-Strauss advoga a favor da inconsciência dos sistemas de fenômenos sociais, poderíamos tomar como hipótese que o autor, na verdade, ambicionou a mesma propriedade de previsão da qual goza a linguística para sua antropologia, uma vez que essa propriedade está intrinsecamente ligada à objetividade conferida pela qualidade inconsciente do fenômeno linguístico. Ademais, os resultados da fonologia, estariam ligados a uma ponderação do uso da história, disciplina que, de acordo com o antropólogo, baseia-se em um método puramente indutivo, atrelado ao nível consciente dos fenômenos.

Concluimos, então, que a adoção exclusiva de uma metodologia baseada na indução não elevaria a antropologia estrutural ao estatuto de disciplina científica.

As limitações de tal metodologia parecem estar ligadas às críticas de Lévi-Strauss tanto ao evolucionismo sociológico⁷, quanto à adoção de uma perspectiva puramente histórica no estudo das manifestações culturais. Na verdade, as críticas a essas duas perspectivas colocam-se como similares, pelo menos naquilo que tange à proposição da demonstração de um elo evolutivo entre os mais diversificados fenômenos sociais entre sociedades diferentes (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008). No que diz respeito ao evolucionismo sociológico, a indução e a observação talvez nunca forneçam uma chave de entendimento e uma demonstração que conferiria um alicerce científico para tal teoria. O ponto nodal que dá vida a essa impossibilidade está na própria premissa do elo. Ao contrário do evolucionismo biológico, que encontra o seu fundamento no elo reprodutivo, o evolucionismo no campo das ciências sociais não pode ser factualmente provado, não há nessa teoria algo como relações necessárias. O elo entre os fenômenos que se colocariam pretensamente como estágios de uma evolução é apenas conjectural, interpretativo e, portanto, portaria apenas uma *maquilagem*, uma falsa impressão científica (LÉVI-STRAUSS, 1973/1993).

No que diz respeito à história, como podemos observar pela passagem acima, a parte de perspectivas particulares e conscientes e, portanto, um método verdadeiramente indutivo em ciências sociais encontra nessa disciplina a sua realização, uma vez que a premissa é a passagem do particular ao universal. É justamente nesse sentido que a crítica é endereçada ao uso de perspectivas puramente diacrônicas em ciências sociais. Lévi-Strauss (1958/2008), como brevemente demonstrado no início desse capítulo, não cansa de reforçar as suas ressalvas ao método de Boas, no que tange a um excesso, ainda que deveras criterioso, do método diacrônico. Na tentativa de determinar as relações entre as esferas objetivas e subjetivas nas mais variadas culturas, Boas evidencia, com o rigor que aprendera nas ciências naturais, os processos históricos que subjazem cada caso específico. O procedimento boasiano, de acordo com a crítica

⁷ “Os dois fundadores do evolucionismo social, Spencer e Tylor, elaboram e publicam sua doutrina antes de *A origem das espécies*, ou sem ter lido essa obra. Anterior ao evolucionismo biológico, teoria científica, o evolucionismo social é, muito frequentemente, apenas a maquilagem falsamente científica de um velho problema filosófico para o qual não existe qualquer certeza de que a observação e a indução possam algum dia fornecer a chave (LÉVI-STRAUSS, 1973/1993 p. 337).”

levistraussiana, só poderia, assim, estar baseado em um pressuposto indutivo, que prescreve um exaustivo estudo e análise de grupos sociais “localizados no espaço e no tempo” (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008, p. 21). O que nos indica que tal indução só poderia resultar da reconstituição da história de um grupo particular.

O problema, de acordo com Lévi-Strauss, é que as sociedades estudadas em etnologia tem como característica, justamente, uma ausência de documentos que poderiam servir a tal reconstituição. Desse modo, Boas, em suas tentativas, chega a atingir a história dos grupos estudados, contudo trata-se de uma micro-história, e que – tal como a macro-história dos *pseudo-evolucionistas* – não se conecta com o passado e nem com o futuro (LÉVI-STRAUSS, 1958/ 2008). Desse modo, nos parece cada vez mais evidente que Lévi-Strauss, em suas pretensões científicas, prescreve um método que possa demonstrar fenômenos universais, em que a demonstração e a explicação de tais fenômenos não poderia ser contingente a variáveis como tempo e espaço. Dessa maneira, tal método não poderia prescrever e se apoiar no alcance do universal através do particular, terreno instável, em que as relações com o ontem e o amanhã são em sua maior parte especulativas. Diante de tal perspectiva a comparação de diversos particulares em Lévi-Strauss jamais poderia fundar a generalização. A consequência, assim, é que mesmo em sociedades em que a abundância de documentos agradaria a qualquer historiador, um método puramente diacrônico não daria conta de explicar cientificamente os fenômenos sociais, dada a impossibilidade de lhe provar a universalidade, por não ser passível de extensão a todas as organizações sociais presentes, passadas, e futuras. Um método antropológico historiográfico não faria nada mais que descrever uma dada sociedade (ibidem). O que o antropólogo procura em seu estruturalismo é justamente uma metodologia que possa atingir as condições dos fenômenos sociais, uma disciplina que se funda em elos indiscutivelmente necessários. A antropologia levistraussiana, desse modo, não se coloca, apenas, como a antropologia das relações sociais, ela é, antes, a antropologia das relações necessárias⁸.

⁸ Há uma diferença fundamental na obra de Lévi-Strauss entre relação social e estrutura social. A primeira diz respeito à realidade empírica das organizações sociais. A segunda se dá ao nível do modelo, o que quer dizer que sua análise implica o desvelamento de leis estruturais inconscientes que se aplicariam a todas as manifestações dos fenômenos sociais (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008). Chamamos relações necessárias, então, as relações que se são ao nível dedutivo da investigação a que se propôs Lévi-Strauss. Nível que trata das leis estruturais que subjazem as manifestações culturais.

2.2 As relações necessárias e a linguagem

O estruturalismo levistraussiano, por tudo que vimos até a altura, só poderia ter tirado uma profunda inspiração da fonologia. A única dentre as ciências sociais que além de explicar os fenômenos (linguísticos) pode prever “certas modalidades de sua evolução futura” (LÉVI-STRAUSS 1958/2008, p. 70). Essa ciência, de acordo com o antropólogo – como já mencionado no início desse capítulo – tem como mérito passar a estudar os fenômenos linguísticos no nível inconsciente, bem como prescrever uma análise que recusa o estudo dos termos como entidades independentes; através da relação entre termos, a noção de sistema foi introduzida. Contudo, nesse momento de nossa análise o que nos interessa especialmente é o fato de que essas relações são definidas por Lévi-Strauss como necessárias. No artigo intitulado *A análise estrutural em linguística e antropologia*⁹, Lévi-Strauss cita a seguinte passagem de Troubetzkoy:

“A fonologia atual não se limita a declarar que os fonemas são sempre membros de um sistema, ela mostra sistemas fonológicos concretos e evidencia sua estrutura” (Id. 1933: 243) – finalmente, ela visa a descoberta de leis gerais, descobertas ou por indução, ou deduzidas logicamente, o que lhes dá um caráter absoluto (TROUBETZKOY apud LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 45).

A essa noção de caráter absoluto, Lévi-Strauss propõe justamente o sinônimo “relações necessárias”¹⁰, da qual o imperativo jaz sob a dedução lógica e uma indução legítima. Em linguística, a possibilidade do uso de métodos indutivos e dedutivos lógicos faz com que essa disciplina carregue premissas que a tornam apta diante de exigências matemáticas (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008). Dentre tais requisitos verifica-se: uma não interferência do observador no fenômeno estudado, uma não interdependência entre essas duas esferas, bem como a existência de séries estatísticas longas o suficiente para o estabelecimento de uma indução legítima. Sobre a primeira exigência, as ciências que usam a matemática avançada, como a astrofísica e a física atômica, apresentam a interferência do observador como dotada de irrelevância; na primeira os objetos são demasiadamente vastos; enquanto a segunda lida com objetos de

⁹ Capítulo 2 da coletânea *Antropologia estrutura I* (1958/2008) publicado originalmente em inglês em Word, Journal of the Linguistic Circle of New York (Lévi-Strauss 1945a).

¹⁰ “Assim, pela primeira vez, uma ciência social consegue formular relações necessárias. É esse o sentido da última frase de Troubetzkoy[...] (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008, p. 45)”

escala minisemal, presentes em tal quantidade que sua apreensão pode se dar apenas através de valores estatísticos e médias (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008).

Contudo, em termos gerais, a interdependência entre observador e objeto em ciências sociais faz-se presente. Característica que é contingente ao fato de que o objeto estudado e a interferência causada pelo observador são da mesma ordem de grandeza. A escolha dos fenômenos humanos estudados (religião, arte, parentesco, organizações sociais) é relativa às próprias questões levantadas por um observador que é inelutavelmente humano (idem). O objeto, assim, tira os seus contornos, a sua existência¹¹, da própria humanidade daqueles que formularam a questão a ser investigada¹² (idem). É, nesse sentido, que Lévi-Strauss aponta a *ilusão totêmica* em *O totemismo hoje* (1962/1975): as perguntas feitas pelos teóricos do totemismo definiam este como um problema de continuidade entre humanidade e natureza, quando este problema encerra uma questão maior, como apontado no capítulo anterior. A segunda dificuldade apresentada é uma questão de ordem estatística: as séries dos fenômenos de que as ciências sociais dispõem são muito reduzidas para que uma indução legítima pudesse ser efetuada.

Não obstante, Lévi-Strauss (1958/2008) advoga que, em linguística, essas características – que impossibilitariam um tratamento matemático nas outras ciências sociais – encontram-se minimizadas, para não dizer anuladas. No que toca à interdependência ente o observador e o objeto – relação cientificamente disfuncional – ela é anulada pela falta de consciência completa do fenômeno a ser tratado. Os fenômenos linguísticos, como já apresentado no início desse capítulo, encontram-se, quase todos, em um plano inconsciente¹³. Quando falamos “não temos consciência das leis sintáticas e morfológicas da língua” (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008, p. 69), e muito menos das oposições entre fonemas que formam as unidades diferenciais utilizadas nas

¹¹ A *ilusão*, de acordo com Lévi-Strauss, tira sua essência de uma exigência de descontinuidade entre o homem e a natureza, descontinuidade essa proveniente de um pensamento cristão. (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975). O totemismo, assim, foi, erroneamente, sobretaxado de crença religiosa.

¹² De acordo com matemático Wiener – o qual Lévi-Strauss traz ao texto na intenção de rebater-lhe as críticas – os fenômenos que cabem propriamente às pesquisas sociológicas e antropológicas são definidos em função dos próprios interesses humanos: “dizem respeito à vida, à educação, à trajetória e à morte de indivíduos semelhantes a nós.” (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008, p. 67). Nesse sentido, Wiener coloca-se como cético na superação da interferência do observador sobre os fenômenos observados em ciências sociais.

¹³ “Além disso, não temos consciência dos fonemas que utilizamos para diferenciar o sentido de nossas palavras; e temos ainda menos consciência – supondo que possamos tê-la às vezes – das oposições fonológicas que permitem analisar cada fonema em elementos diferenciais” (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008, p. 68).

análises fonológicas. As regras da língua emergem à consciência apenas em um plano gramatical científico. Ademais, uma vez conscientes, os fenômenos linguísticos, ainda assim, não sofrem suficiente interferência de seu observador, uma vez que a língua se desenvolve no plano coletivo da experiência e sua apreensão se dá em outro plano, um plano essencialmente científico (ibidem). A experiência de sujeito falante de um pesquisador linguista é pouco, ou nada afetada pelos conhecimentos teóricos que ele tem da língua que emprega. Assim como, na via inversa, o especialista em linguística não consegue fundir totalmente, aos seus conhecimentos teóricos, a experiência da fala (*parole*). A apreensão de um fenômeno inconsciente, desse modo, nunca se dá intuitivamente, prescrevendo uma sólida independência entre o objeto e o observador. Característica, essa, exigida em uma abordagem verdadeiramente científica como a matemática (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008).

No que tange à esfera de uma legítima indução, essa seria possível em linguística graças à idade da escrita, que data de 4 a 5 mil anos, fornecendo séries estatísticas longas o suficiente para análises matemáticas do tipo indutivo. De acordo com Lévi-Strauss (1958/2008), a linguística moderna se aproximaria muito da matemática utilizada nas máquinas de calcular¹⁴. O que indica que, muito além do método indutivo, essa ciência poderia prever as transformações nos desenvolvimentos linguísticos, “e seria inclusive possível descobrir a localização de línguas extintas, futuras ou simplesmente possíveis” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 70). Lévi-Strauss chega a propor que, assim como em matemática, uma “máquina”¹⁵ poderia ser construída em linguística, recebendo as equações adequadas, poderia fornecer um quadro com n estruturas fonológicas, que em seu conjunto se assemelhariam a tabela dos elementos atômicos proposta por Mendeleev. Essa comparação nos indica que o antropólogo entende as estruturas como limitadas em sua incidência, bem como vê na análise estrutural em fonologia um grande potencial lógico dedutivo, que almeja para sua própria disciplina:

¹⁴ Ao utilizar o termo máquina de calcular moderna, provavelmente, o autor se referia a máquina de Turing.

¹⁵ “Uma máquina que recebesse as equações que determinam os diversos tipos de estrutura conhecidos em fonologia, o repertório de sons que o aparelho fonador humano pode produzir e os menores limites diferenciais entre tais sons, previamente determinados por métodos psico-fisiológicos (com base em um inventário e uma análise dos fonemas mais próximos) poderia fornecer um quadro exaustivo das estruturas fonológicas de n oposições (n podendo ser determinado com o valor mais alto que se desejar). Obter-se-ia, desse modo, uma espécie de tabela periódica das estruturas linguísticas, comparável à dos elementos, que a química moderna deve a Mendeleev” (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008, p.69-70).

Jakobson (1948) propôs recentemente uma hipótese segundo a qual uma única língua poderia comportar várias estruturas fonológicas diferentes, cada uma delas envolvida num certo tipo de operação gramatical. Deve haver uma relação entre todas essas modalidades estruturais da mesma língua, uma “metaestrutura”, que pode ser considerada como a lei do grupo formado pelas estruturas modais. Se pedíssemos a uma calculadora que analisasse cada uma das modalidades, certamente chegaríamos, através de métodos matemáticos conhecidos, à “metaestrutura” da língua, que deveria ser em geral complexa demais para que fosse possível restituí-la com métodos empíricos de observação (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008, p. 70).

Lévi-Strauss ao analisar, em 1945¹⁶, o potencial da análise estrutural em linguística, comparou os avanços da linguística moderna com o advento da física nuclear para o campo das ciências exatas. Essa analogia, entretanto, quando consideramos o excerto acima, não é meramente alusiva; ela se refere, justamente, à possibilidade do uso de uma dedução lógica no campo das ciências sociais. Tal potencialidade é demasiadamente sublinhada pelo antropólogo em mais de um artigo; ênfase, esta, relacionada, em primeiro plano, com a própria ambição de Lévi-Strauss da aplicação da dedução lógica em antropologia, aplicação que tem como um de seus respaldos a característica social da língua. A comparação entre linguagem e fenômenos sociais é cara ao método levistraussiano por todo revestimento científico que ela traz consigo. Contudo, a ênfase de Lévi-Strauss no potencial dedutivo da língua se dá também pelas diferenças entre o objeto da linguística e da antropologia; a linguística conta com séries estatísticas longas, enquanto a antropologia possui séries modestas. Consequentemente, se Lévi-Strauss busca respaldo científico na linguística, precisa evidenciar, sobretudo, seu potencial dedutivo, e não as suas propriedades indutivas, uma vez que essas são insuficientes para uma análise verdadeiramente científica em antropologia.

Desse modo, se Lévi-Strauss se inspirou no método de Jakobson e Troubetzkoy, não foi pela indução legítima, com a qual a linguística pode contar, e sim pelo potencial lógico dedutivo da análise estrutural em fonologia. A exaltação, por parte do autor, da análise linguística está atrelada à sua ânsia por esquadrihar uma justa cientificidade para sua antropologia, que não poderia contar exclusivamente com um método baseado, somente, em diligências indutivas, as quais preconizariam um método apenas empírico de observação. É nesse sentido que uma outra dimensão precisou ser somada as perspectivas puramente históricas de outrora (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008). Assim, extrai-se a consequência de que a possibilidade do uso de dedução em fonologia está

¹⁶ Fazemos referência ao texto *A análise estrutural em linguística* (1945), presente na coletânea de artigos *Antropologia estrutural* (1958/2008).

diretamente ligada ao fato da língua se caracterizar como um fenômeno sincrônico, passível de um estudo que não se baseia puramente em descrições, provenientes da observação da experiência histórica de uma língua. Desse modo, as *relações* são *necessárias* porque sistêmicas, porque organizadas por uma lei geral e oculta, que se deduzida permitiria prever o comportamento das transformações do referido sistema. Esse é o sentido, como disse Lévi-Strauss (1958/2008), da frase de Troubetzkoy, alocada no início dessa seção, a dedução lógica só é possível porque as relações entre os elementos são relações necessárias, o que lhes confere um caráter absoluto, real e científico. Encontramo-nos no campo das leis estruturais.

Assim como demonstrado no primeiro capítulo dessa dissertação, foi nessa direção que Lévi-Strauss comparou os fenômenos sociais, como o parentesco, com a linguagem. Dentre as diferenças e similitudes entre os objetos das ciências sociais, o autor nos aponta que se trata de fenômenos de mesmo tipo, divergentes, apenas, em relação às ordens de uma mesma realidade, em que se inserem (LÉVI-STRAUSS, 2008). Realidade que, até o presente momento, tem apresentado um nível simbólico, inconsciente e, sobretudo, objetivo. A aplicação do método estrutural linguístico em antropologia, desse modo, verificar-se-ia e condicionar-se-ia diante da proposição de que “diversas formas de vida social são substancialmente de mesma natureza, sistemas de comportamento, cada um dos quais uma projeção no plano do pensamento consciente e socializado, das leis universais que regem a atividade inconsciente do espírito” (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008, p. 70) – atividade chamada, na obra do autor, função simbólica inconsciente.

2.3 A estrutura entre a dedução e a indução.

Embora inseridos em uma mesma realidade e regidos pelas mesmas leis inconscientes, os fenômenos divergem quanto à ordem em que se situam, de modo a prescrever nuances nas abordagens estruturais empregadas. Razão pela qual Lévi-Strauss não deixa jamais de salientar as diferenças entre parentesco, linguagem e outros fenômenos sociais. Desse modo, quando autores como Radcliffe-Brown atribuem um fundamento indutivo à sociologia, Lévi-Strauss (1958/2008) o acusa de não compreender as diferenças entre modelos mecânicos e modelos estatísticos em ciências

sociais, o que acabar por conduzir excessos quanto ao papel do método comparativo¹⁷. Diferentemente da linguística, em que as séries estatísticas são longas, a etnologia não dispõe de uma base indutiva larga o suficiente para fundamentar-lhe cientificamente. A prescrição de um mero alargamento de tal base desvirtuaria o propósito científico dessa disciplina, atrasando-lhe o progresso (idem). O fundamento da antropologia estrutural tem como premissa as “leis universais que regem a atividade inconsciente do espírito” (ibidem, p.70). Assim, a uma base indutiva é somada uma premissa dedutiva das relações necessárias, que têm a sua condição na natureza sistêmica e, por isso, sincrônica de todos os fenômenos sociais. A antropologia de Lévi-Strauss lida não só com a faceta diacrônica dos fatos sociais, ela inova justamente ao trazer essa noção de sistema.

Na perspectiva levistraussiana, seria contraproducente colocar o fundamento da antropologia como meramente indutivo, o que lhe conferiria, tão somente, um *status* descritivo. Lévi-Strauss, ao contrário, almeja a explicação dos fenômenos sociais e, para tanto, lança mão dos recursos que importou da linguística desde as *As estruturas elementares do parentesco*. Assim, o método comparativo, ainda que essencial, é apenas uma etapa do método estrutural da antropologia social – confeccionada a partir da ideia de que o social, em todas as suas manifestações, é de mesma natureza que a linguagem (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008). À medida que analisamos as diretrizes metodológicas levistraussianas, página a página, torna-se mais claro que a comparação não funda, sozinha, a generalização. A máxima só poderia mesmo ser: *a generalização funda o método comparativo*; são as *leis universais* que são aqui convocadas e salientadas. Não obstante, isso não quer dizer que a generalização, que a lei universal, é intuída pelo pesquisador. Como vimos, para o autor, um método verdadeiramente científico não conta com tal artifício (idem). Tal máxima se refere apenas a uma das etapas da análise estrutural.

Uma boa apreensão do que vem a ser essa análise está intrinsecamente ligada à própria definição de estrutura. O artigo intitulado *A noção de estrutura em etnologia* foi tecido para aplacar tal demanda. Em um estilo que bem lhe faz jus, Lévi-Strauss explana

¹⁷ “A distinção entre modelo mecânico e modelo estatístico apresenta ainda um outro interesse: permite esclarecer o papel do método comparativo nas investigações estruturais, que tanto Radcliffe-Brown como Lowie tenderam a superestimar” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 311).

acerca da definição de estrutura, aplicando-lhe os princípios da própria análise estrutural:

[...] a noção de estrutura não remete a uma definição indutiva, fundada na comparação e abstração dos elementos comuns a todas as acepções do termo tal como costuma ser empregado. Ou o termo estrutura social não tem sentido, ou seu sentido em si já tem uma estrutura. É preciso captar essa noção de estrutura antes de tudo, se não quisermos ser tragados por um fastidioso inventário de todos os livros e artigos relativos a relações sociais, cuja lista excederia os limites deste capítulo. Uma segunda etapa permitirá comparar nossa definição provisória com a que outros autores parecem supor (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008, p. 301).

A partir desse excerto podemos identificar que a noção de estrutura não remete diretamente a uma realidade empírica. Esta, trata-se na verdade da matéria-prima, com a qual são construídos os objetos trabalhados pela análise estrutural: os modelos. Assim, a proposição de Lévi-Strauss é que diante de um material coletado por métodos históricos e etnográficos, seja feita uma análise que é comparativa e, portanto, indutivamente fundamentada (idem). A partir do aparecimento de invariantes – da qual a proibição do incesto é o maior exemplo – são construídos modelos, que são dispostos numa tabela. Tais modelos devem conter, a um só tempo, um caráter sistêmico, bem como obedecer a regras de transformação – que, no caso dos mitos, tratam da simetria e da inversão. Essas duas primeiras características devem em conjunto permitir a previsão de como o modelo irá reagir caso um de seus elementos se transforme (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008). A realidade do modelo é comprovada se, somente por seus elementos, explicar todas as manifestações de mesma propriedade, confrontação que se dá a nível empírico, na comprovação das práticas do social. O modelo é, assim, a própria manifestação da estrutura.

Em linhas gerais, a análise estrutural levistraussiana ficaria proposta, assim, em termos de ordens de realidade: ordem empírica indutiva; ordem dedutiva transcendental (modelos); e, por último, de volta à ordem empírica indutiva (confrontação com as práticas do social). Em outras palavras, primeiro se faz a história e etnografia dos fenômenos e depois se faz etnologia, comparam-se documentos, formulam-se modelos, e, então, tais modelos são colocados à prova do social (idem). A originalidade de Lévi-Strauss se concentrou, entre outras coisas, na comparação de dados etnográficos (DESCOLA, 2009). A comparação, entretanto, se faz possível na obra levistraussiana devido à existência de uma homologia entre as culturas, que se verifica através da demonstração de como uma determinada organização se transforma em outra, e o que

regulamenta¹⁸ essa transformação, qual a sintaxe, a gramática dos fenômenos culturais (LÉPINE, 1979). A possibilidade de comparação dos documentos, desse modo, se sustenta no fato de que todos os sistemas são transformações de outros, afirmação que tem sua base numa função simbólica universal. Esta, assim, fundamenta o argumento próprio da Antropologia, por possibilitar a comunicação entre as culturas (LÉPINE, 1979). O antropólogo, antes de qualquer coisa, é um tradutor (VIVEIROS DE CASTRO, 2009).

Embora Lévi-Strauss não tenha deixado de salientar, especialmente em textos mais tardios, que a “antropologia é acima de tudo uma ciência empírica” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 151) – o que se comprova pelo nível de detalhes dos dados etnográficos que analisa. Ele jamais deixou, por outro lado, de enfatizar que a estrutura não pode ser apreendida ao nível do concreto. Afinal, a cientificidade almejada, como demonstrado, tem no inconsciente o seu respaldo. A estrutura não pode ser intuída, mas também não pode ser atingida a mero nível empírico de observação. É a análise científica, no caso estrutural, que atinge o nível sintático dos fenômenos sociais e culturais, tal qual a gramática o faz com a língua (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008). Ao nível da observação é possível, apenas, apreender as relações sociais, com as quais são construídos os modelos, eles próprios constituindo-se como a representação da estrutura social. Uma vez que essa construção lida diretamente com as noções de estrutura e leis de estrutura, que se encontram ocultas, são inconscientes, o nível da construção do modelo, conseqüentemente, não pode ser caracterizado pela indução.

Se apenas por um golpe de vista tomássemos tais asserções, poderíamos, precipitadamente, entender que o uso da dedução, por parte do autor, preconizaria um método fundamentado sobre meras hipóteses generalistas, uma passagem do geral aos particulares. Nesse ponto, Lévi-Strauss faz suas as palavras de Durkheim : “Quando uma lei foi provada por uma experiência bem feita, a prova é universalmente válida” (DURKHEIM apud LÉVI-STRAUSS, 1958/2008, p.312). A condição, que possibilita o uso da dedução ao nível do modelo em antropologia é justamente aquela segundo a qual uma experiência bem feita foi realizada anteriormente em linguística, sobre uma larga base indutiva, razão pela qual Lévi-Strauss se dedica ano após ano a demonstrar a aplicabilidade da mesma metodologia à sua ciência social. Assim, contra a possível

¹⁸ Por exemplo, em *As estruturas elementares do parentesco* (1949), o que regulamenta todos os sistemas de parentesco é a proibição do incesto.

acusação de excessos dedutivos, dois aspectos insurgem: primeiramente, a dedução, na obra do autor, é condicional¹⁹ à premissa de que os fenômenos sociais são de mesma natureza que a língua, na qual o estudo, a investigação estrutural, demonstrou certas leis invariáveis, que organizam seus elementos em sistemas. Propriedade sistêmica, essa, que seria a mesma para todos os outros fenômenos sociais (LÉVI-STRAUSS, 2008). Como consequência, o uso da dedução, sem recair sobre vãs hipóteses generalistas, torna-se lícito ao nível do modelo em etnologia. Para sua construção utilizam-se as mesmas leis e propriedades presentes na língua: o caráter sistêmico e as regras de transformação. Se há algum caráter hipotético-dedutivo na metodologia levistraussiana, ele se encontra na premissa de que os fenômenos sociais são tal qual a língua. Hipótese colocada à prova em *As estruturas elementares do parentesco*, submetida a um vasto material de caráter descritivo, uma considerável quantidade de estudos feitos, em sua maior parte, sob a insígnia indutiva etnográfica.

Chegamos, então, ao segundo ponto que nos previne contra a acusação supracitada – referente à uma disciplina que meramente passaria do geral ao particular: “o estudo empírico condiciona o acesso à estrutura” (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 152). Sem as vastas e minuciosas descrições das relações sociais, os modelos – estruturas sociais –, que Lévi-Strauss propôs acerca das temáticas do parentesco jamais poderiam ser elaborados (LÉVI-STRAUSS, 1983). Ademais, se por um lado, ao nível do modelo há previsões de como ele reagirá defronte a possíveis mudanças contingentes ao meio ao qual se aplica (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008), por outro lado, ao nível do particular, “não há princípio geral que permita antecipar os acontecimentos contingentes de que é feita a história de cada sociedade” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 151). Lévi-Strauss não cessa de salientar que aos fenômenos sociais se impõem dois tipos de determinismo, um estrutural e outro contextual, que se entrelaçam de maneira a prescrever, irremediavelmente, os dois níveis de investigação a que se propôs. O pensamento mítico talvez seja o fenômeno em que esses dois aspectos se encontrem melhor expressos.

Assim como apresentado pelo antropólogo, a narrativa mítica se desenvolve, de uma parte, para dar conta da experiência de cada povo em seu meio ambiente particular. O ambiente natural e os estilos de vida – impostos ou não pelo primeiro –, as condições sociais e políticas de tribos mesmo vizinhas diferem substancialmente (LÉVI-

¹⁹ Nem sempre o método dedutivo passa de uma premissa geral a um particular, há deduções que partem de uma premissa condicional; esse parece ser o caso do uso da dedução em antropologia.

STRAUSS, 1983). Tais particularidades determinam mudanças nas versões das narrativas míticas contingentes, então, a determinadas características específicas da história, das condições técnicas e econômicas do meio-ambiente de cada sociedade. Não obstante, o determinismo presente no mito não vai apenas do empírico ao lógico, como numa relação de causa e efeito (LÉVI-STRAUSS, 1985). Ainda que cada sociedade sofra um certo nível de determinação histórica relativa, entre outras coisas, ao seu meio ambiente natural, “o espírito não reage apenas ao meio ambiente que o rodeia, também tem consciência de que existem meios ambientes diferentes e de que os seus habitantes reagem a eles, cada povo à sua maneira” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 161). O espírito mítico, a lógica mítica, não reflete *ipsis literis* as condições de seu meio, ela articula construções ideológicas que integram elementos ambientais presentes e ausentes, de maneira a não refletir apenas a sua realidade – como numa espécie de paralelismo, o espírito, antes, reage manipulando os elementos dessa realidade. Tal reação, contudo, seria de acordo com Lévi-Strauss (1983) a tradução no plano da narrativa de exigências mentais não contingentes às variáveis de tempo e espaço. O segundo determinismo, que se impõe à mitologia, constitui-se, assim, das próprias leis estruturais que prescrevem a organização dos elementos em sistema, e que operam independentemente das disparidades entre meio-ambientes. Lévi-Strauss bem demonstrou em suas *Mitológicas* que à revelia de determinações espaciais e temporais, os mitos, espalhados pelas Américas, sofrem transformações de mesmo tipo, obedecem às mesmas regras de simetria e inversão (LÉVI-STRAUSS, 1985).

Tudo posto, ainda que a obra levistraussiana não prescreva diligências dedutivas de caráter premonitório, um fundamento puramente indutivo não pode ser conferido à antropologia estrutural. Lévi-Strauss orchestra os dois níveis da investigação, que se encontram em uma espécie de simbiose e, cada qual em sua medida, são conjurados para dar conta tanto da ordem empírica quanto transcendental dos fenômenos. O antropólogo, em sua concepção estruturalista, “não faz outra coisa quando, a exemplo de um linguista, procura conduzir ideologias empíricas ao jogo de oposições binárias e a regras de transformação” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 168). Tal manipulação só é possível porque a função simbólica, além de possibilitar uma homologia entre as culturas, se configura como um conjunto de leis, que Lévi-Strauss chamou universais, não só por sua incidência, mas por sua característica última: trata-se de leis do mundo físico (*idem*). A realidade é, então, uma só. Os dois tipos de determinismo aos quais nos

referimos pertencem a ordens que não são irredutivelmente separadas; as particularidades do meio (cultural e ambiental) e as exigências mentais são ambas pertencentes ao mesmo nível, o nível da natureza. A generalidade das exigências do espírito pressupõe um fundamento natural da função simbólica (idem).

Chegamos aqui a um ponto nevrálgico do arcabouço teórico levistraussiano. Se a função simbólica prescreve nada mais que as leis do universo, há uma espécie de isomorfismo entre as várias ordens, pertencentes a uma única realidade. Há uma espécie de tradução operada pelo método de Lévi-Strauss, que está além da tradução entre as diferentes culturas com as quais ele trabalha. A própria construção do modelo, que encarna a estrutura, segue uma lógica que é a lógica do universo²⁰, “o termo estrutura social não tem sentido, ou seu sentido em si já tem uma estrutura” (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008, p. 301), que segue a mesma lógica que opera por detrás da pluralidade observável no nível empírico. O que o antropólogo estrutural faria, então, seria uma tradução entre diferentes ordens de realidade e o que passa de uma ordem a outra são as próprias leis, as quais o autor buscou demonstrar, como, por exemplo, a lógica do pensamento por pares de oposição, a metáfora do O totemismo hoje.

A prescrição desse isomorfismo, com efeito, acarreta uma série de possíveis consequências, notáveis nas próprias interpretações feitas da obra do autor. Leach (1970) vê, por essa razão, uma espécie de mentalismo e um pré-esvaziamento da antropologia, uma vez que a cultura seria organizada pelas leis do espírito, encarnadas na mente humana, organizada algebricamente. Dan Sperber (1979), por sua vez, advoga a favor de um cognitivismo levistraussiano, uma espécie de “*morte da semiologia*”. Claude Lépine (1979) defende a existência de uma razão natural na obra do antropólogo. Nesse mesmo sentido, mas invertendo-lhe a direção, Paul Ricoeur outorgou a alcunha de anti-humanista à Lévi-Strauss. Enquanto Patrice Maniglier (2000) defende um humanismo interminável levistraussiano e Eduardo Viveiro de Castro (2008) apelida o mestre de “*fundador do pós-estruturalismo*”.

Evidentemente, não analisaremos de maneira minuciosa, dado os objetivos de nosso texto, as proposições de cada um desses autores. Eles foram, nesse ponto, convidados apenas para ilustrar a maestria de Lévi-Strauss, que regeu de maneira *sui generes* e complexa as diferentes ordens da investigação a que se propôs. Seus

²⁰ A lógica das relações diferenciais, que subjazem o sentido simbólico, segue leis que extrapolam a lógica do pensamento humano. A mesma estruturação presente no pensamento simbólico pode ser encontrada nos órgãos dos sentidos e nos próprios dados sensíveis (LÉVI-STRAUSS, 1983). Trata-se uma lógica do universo. Retomaremos esse ponto adiante.

contemporâneos, discípulos, rivais, sucessores, ou apenas comentadores, parecem, cada qual à sua singular maneira, dar ênfase a uma dessas ordens, motivo pelo qual há um corolário infundável das mais diversas versões do que teria sido sua antropologia. De nossa parte, partimos da ideia de que essa variedade interpretativa orbita, sempre e inelutavelmente, em torno da noção de simbolismo e função simbólica. Contudo, antes de desenvolvermos esse tópico, é preciso analisar melhor como Lévi-Strauss prescreve a interação entre as diferentes ordens com que trabalha. Para tanto, a noção de totalidade da estrutura precisa ser ao menos esboçada.

2.4 O inconsciente e a totalidade da estrutura

Foi na fonologia estrutural de Jakobson que Lévi-Strauss buscou o substrato metodológico para sua etnologia; e foi através de Mauss que a inspiração se completou (HÉNAFF, 1989). A referência à linguística estrutural, bem como a procedência da noção de estrutura, se coloca veementemente em a *Introdução à obra de Marcel Mauss* (doravante *IMM*, 2003). Texto de Lévi-Strauss que não se restringe apenas a uma introdução da obra de seu predecessor, como o título poderia sugerir. Trata-se, ao contrário, de uma oportunidade para o antropólogo propor toda uma doutrina para sua antropologia estrutural, delineando a interlocução da noção de fato social total – a abordagem sistêmica que este permite – com o arcabouço teórico da linguística e sua noção de inconsciente que parece ser o solo sobre o qual toda a doutrina levistraussiana floresce. (SIMANKE, 2002).

O início da *IMM* é marcado pela saudação do discípulo ao mestre: “Poucos ensinamentos permaneceram tão esotéricos e poucos, ao mesmo tempo, exerceram uma influência tão profunda quanto o de Marcel Mauss” (LÉVI-STRAUSS, 1950/2003 p. 11). O antropólogo celebra a obra de seu mestre como inaugural para as ciências sociais, analogamente ao que a fonologia teria sido para a linguística. Com louvor, evidencia que a analogia feita por Mauss do parentesco com a linguagem permitiu empregar um raciocínio dedutivo em um domínio que outrora era pensado em termos de relações puramente arbitrarias²¹. Há uma aproximação, como salienta Lévi-Strauss (2003), entre a técnica operatória empregada por Mauss e aquela elaborada por Jakobson na

²¹ É justamente essa demonstração esquadrihada por Mauss que permitiu a seu discípulo escrever *As estruturas elementares do parentesco*.

linguística estrutural. Aproximação atrelada à noção de fato social total, noção que se torna plenamente operatória dentro da doutrina levistraussiana, por conta da releitura à luz da fonologia.

Lévi-Strauss (2003) defende que para Mauss: “o social não é real senão integrado em sistema e esse é um primeiro aspecto da noção de fato total” (LÉVI-STRAUSS, 1950/2003, p.23). Mauss aponta que após as inúmeras abstrações e divisões, perpetradas pela análise aos fatos sociais, os sociólogos devem aprender a reconstituir o todo. Entretanto, um fato social total não tem sua totalidade restabelecida apenas pela simples aglutinação de elementos distintos (familiar, técnico, religioso, jurídico, etc.) (LÉVI-STRAUSS, 1950/2003). Há necessidade de uma antropologia propriamente dita, “um sistema de interpretação que simultaneamente considere os aspectos físico, fisiológico, psicológico e sociológico de todas as condutas” (LÉVI-STRAUSS, 1950/2003, p.14). Faz-se necessário apreender os seres através de uma perspectiva global dos mesmos e não a partir de uma análise das faculdades que individualmente representam cada uma um fragmento do ser (LÉVI-STRAUSS, 1950/2003). Dessa maneira, o fato social total é provido de ‘um caráter tridimensional’, devendo fazer coincidir “a dimensão propriamente dita sociológica, com seus múltiplos aspectos sincrônicos; a dimensão histórica ou diacrônica; e enfim a dimensão fisiopsicológica”(Ibidem, p. 24).

A dimensão fisiopsicológica do homem, por seu caráter universal, é aquela onde residem as causas pelas quais Lévi-Strauss busca em sua etnologia comparada. A biologia humana, que tem toda atenção do antropólogo, reencontra no corpo o seu universal; por sua vez, o intelecto é apresentado à etnologia como o único caminho na busca das condições inconsciente e, por isso, universais, das condutas culturais (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975) – da qual a lógica dos pares binários é um exemplo. Enuncia-se, de certo modo, a pretensão de Lévi-Strauss de reformular a antropologia como uma psicologia (VIVEIROS DE CASTRO, 1998). A dimensão sociológica, por sua vez, é o âmbito em que as expressões culturais são vividas, observadas e coletadas pela etnografia para a construção do caminho e dos modelos que levam às condições ditas inconscientes. Como pode ser observado em *As estruturas elementares do parentesco* (1949), a análise elucida uma sempre presente exogamia, que funda todas as organizações sociais, demonstrando, portanto, a lei da proibição do incesto como um universal, que atua por detrás das pluralidades culturais de cada sociedade. No social é

possível apreender, deste modo, tanto o nível natural, quanto cultural dos fenômenos. Ambas as dimensões, sociológica e psicológica/intelectual, são marcadas pela passagem da natureza a cultura.

Por último, o estudo da vida social com certeza comporta uma dimensão diacrônica, na qual a história é indispensável como ferramenta de análise, pois esta colabora para o desvelamento de processos e estruturas que sobrevivem à sucessão de eventos no tempo: “a análise das estruturas sincrônicas implica um recurso constante à história” (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008 p. 36). As leis estruturais não atuam no vazio, elas se encaixam na história dos homens ao longo do tempo (LÉVI-STRAUSS, 1983). Ademais, a história, “ao mostrar instituições que se transformam, [...] permite extrair a estrutura subjacente a formulações múltiplas e que permanecem através da sucessão de eventos” (Ibidem, p. 36). Nesse sentido, a dita condição inconsciente apontada no texto de Lévi-Strauss poderia ganhar a nomenclatura de estrutura inconsciente, o elemento que é forma, que é lei e que não é contingente às condições espaço/temporais.

O inconsciente – renomeado função simbólica – estaria, desse modo, limitado a impor leis estruturais aos elementos que vêm de fora como pulsões, emoções, representações, lembranças, que só tomam sentido quando o inconsciente os estrutura com suas leis (idem). Isso quer dizer que o vocabulário, por exemplo, só toma sentido ao ser organizado num discurso e, são as leis estruturais do inconsciente que possibilitam tal organização (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008). Dessa maneira, aparentemente, o vocabulário importa menos que a estrutura, assim como o conteúdo do mito importa menos que a forma mítica: é a forma do pensável²² que interessa a Lévi-Strauss (1958/2008). Através do exemplo das dualidades esse raciocínio se faz mais claro: na dualidade cru/cozido não é a coisa designada como cru ou cozido que importa, mas sim como esse raciocínio binário se configura como uma estrutura universal do pensamento (idem). Dessa forma, Lévi-Strauss (2008) não interpreta os mitos, nem lhes atribui significação, ele simplesmente os coloca em relação, analisa os elementos presentes em um e no outro, que mostram uma “forma” estrutural. Esta estrutura permanece a mesma para todos os indivíduos e é “por ela que a função simbólica se realiza” (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008 p.219/220).

²² A “forma do pensável” nos indica que a forma é interna (DESCOLA, 2009). Conteúdo e continente nesse sentido se confundem. Faremos uma explanação desse tópico nas seções que se seguirão.

Na busca dessas estruturas é preciso combinar os métodos linguístico, histórico, etnográfico e imputá-los à análise de fatos sociais totais. Dado o caráter sistêmico destes, à sua análise não poderia faltar igual complexidade. Faz-se, na investigação desses fatos, uma espécie de passagem do consciente ao inconsciente em todas as possíveis expressões do homem. Assim, “os etnólogos caminham para frente, buscando, através de um consciente que nunca deixam de considerar, chegar mais perto do inconsciente a que se dirigem. Os historiadores por sua vez, avançam, por assim dizer, em marcha ré, mantendo o olhar fixo nas atividades concretas e particulares, das quais só se afastam para encará-las sob um ângulo mais rico e mais complexo” (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008, p. 39). Essa passagem do consciente ao inconsciente é nada mais que a passagem do particular ao universal, do conteúdo à forma, passagem que prescreve, uma integração entre essas dimensões.

A noção de fato total está inelutavelmente ligada à preocupação de relacionar o social e o individual, o físico e o psíquico. É somente sob a forma de fato social que elementos tão distintos podem se converter em uma totalidade. Se, por um lado, o que fica proposto aqui é que o psicológico é um fenômeno sociológico, que o mental é subordinado ao social, por outro lado a prova do social só pode ser de ordem mental (LÉVI-STRAUSS, 1950/2003). Em outras palavras:

... não podemos jamais estar seguros de havermos atingido o sentido e a função de uma instituição se não pudermos reviver a sua incidência sobre uma consciência individual. Como esta incidência é parte integrante da instituição toda a interpretação deve fazer coincidir a objetividade da análise histórica ou comparativa com a subjetividade da experiência vivida (LÉVI-STRAUSS, 1950/2003, p. 15).

Evidentemente, a dimensão subjetiva precisa ser levada em conta no método levistraussiano, uma vez que a etnografia conta com a relação entre etnógrafo e seu nativo: um encontro de subjetividades. Assim, para a apreensão de um fato social total, é necessário compreendê-lo por fora como uma coisa, mas como “uma coisa da qual é parte integrante a compreensão subjetiva (consciente e inconsciente) que dela faríamos se, inelutavelmente homens, vivêssemos o fato como indígena em vez de observá-lo como etnógrafo.” (LÉVI-STRAUSS, 1950/2003, p. 26). Essa ambição só pode ser alcançada graças à “capacidade do sujeito de objetivar-se indefinidamente” (LÉVI-STRAUSS, 1950/2003, p. 26), posto que, por mais variadas que possam ser as expressões subjetivas, elas são organizadas por uma função simbólica universal. A comparação e a comunicação da apreensão subjetiva do etnógrafo e a do indígena são

possíveis em função do fato de que a oposição entre “mim e outrem” pode ser superada no domínio do inconsciente, onde há o encontro do objetivo e do subjetivo (idem). Em outras palavras, o conceito de inconsciente de Lévi-Strauss é justamente o que permite a inteligibilidade entre “mim e outrem”, seja outrem um melanésio ou um indígena sul-americano (idem).

Fica claro que a exigência de uma totalidade encerrada na noção de fato social, aliada à noção de estrutura inconsciente, onde o todo²³ não tem pregnância sobre as partes, permite que Lévi-Strauss formule um sistema que dê conta das passagens, dê conta da comunicação entre diversos pares de oposição (que fique claro que essas dualidades não são todas análogas): real/imaginário, social/biológico, normal /patológico, sujeito/objeto, natureza/cultura, pensamento primitivo e pensamento civilizado e, principalmente, a superação da diferença entre o eu e o outro, tão vital ao método etnográfico por possibilitá-lo. A função simbólica, assim, acaba de nos aparecer, do ponto de vista metodológico, como o termo médio, como a passagem entre os dois momentos essenciais da investigação; na etnografia com a superação entre o eu/outro, e na etnologia, ao conferir a legitimidade do método comparativo (comparação dos documentos produzidos por historiadores e etnógrafos) e, finalmente, na construção de modelos, por ser aquela que funda as *relações necessárias* conferindo um caráter sistêmico aos fenômenos culturais. Por último, a função simbólica é o princípio que funda uma concepção realista de ciência (RENZI, 1970, BONOMI, 1970, LÉPINE, 1979).

Em suma, o projeto antropológico, aqui colocado, é viabilizado porque todas as atividades mentais dos homens são determinadas e se apresentam dispostas em um sistema, em nível inconsciente, pela função simbólica. De acordo com Claude Lépine (1979), o inconsciente é revelado como universal e espontâneo, é revelado como uma razão natural. Contudo, como apontado pela autora, essa razão natural não se resume a uma lógica do inconsciente. Há uma homologia entre as estruturas desse inconsciente e aquelas encontradas pelas ciências da natureza, o que identificaria essa razão com a

²³ O todo não se configura como a soma de suas partes, por outro lado, uma única alteração em um elemento do sistema é suficiente para desequilibrá-lo. O todo, assim, não tem pregnância sobre as partes (LÉVI-STRAUSS, 1949/2009).

ordem do universo. Há uma homologia entre as ordens psíquica, social, biológica e também do mundo inorgânico²⁴ (LÉPINE, 1979).

Segundo tal interpretação, a razão natural não seria ela própria uma razão humana que outorgaria suas formas ao mundo sensível (LÉPINE, 1979). Trata-se, nesse caso, de um sistema, uma estrutura que organiza o homem à revelia de sua consciência, uma vez que estamos aqui no campo do inconsciente. E, mais do que isso, essa estrutura organiza não só o homem como a própria natureza (LÉPINE, 1979). Constata-se, desse modo, um isomorfismo²⁵ entre as leis naturais e as leis do psiquismo humano; assim a busca das estruturas invariantes e universais tende a se apresentar como um inventário das possibilidades pré-dadas, que sofrem diversas combinações de acordo com as leis prescritas pela função simbólica (BONOMI, 1970), o que preceitua uma espécie de monismo naturalista como sinônimo da atividade inconsciente, uma vez que psíquico e social coincidem como epifenômenos da realidade natural (BONOMI, 1970). É justamente nesse ponto que os críticos mais atrevidos de Lévi-Strauss o acusarão de um anti-humanismo, da postulação de uma humanidade terminada, um jogo combinatório de variáveis, organizados numa matriz algébrica, resumidos e prescritos pelo biológico, como o fez Leach (1970) e toda uma escola pós-estruturalista (VIVEIROS DE CASTRO, 2009).

Segue-se a tal perspectiva a atribuição da alcunha mentalista à Lévi-Strauss ao longo do desenvolvimento de sua obra; bem como atribuição de uma concepção naturalista ao corpo teórico levistraussiano, uma vez que a noção de um todo integrado fundamenta-se pelas leis físicas do mundo natural, evoca-se, assim, constantemente, a ideia de “*universais levistraussianos*”. Tais acusações, de uma parte, se erigem mediante a premissa de que as estruturas do espírito, enfatizadas como estruturas mentais, seriam a causa da cultura. O antropólogo, dessa maneira, teria o seu itinerário dirigido à essas estruturas, o que o levaria, em último caso, a confundir, a tomar mente e cultura como sinônimos. É possível que tal insinuação tenha se construído mediante certas críticas endereçadas por Lévi-Strauss a seus colegas do começo ao fim de sua obra; termos como: *empirismo ingênuo* (LÉVI-STRAUSS, 1985), empiricismo

²⁴ Essa colocação de Claude Lépine (1979) é baseada na referência de Lévi-Strauss aos estudos da termodinâmica.

²⁵ “Como ainda o espírito é uma coisa, o funcionamento desta coisa nos instrui sobre a natureza das coisas: mesmo a reflexão pura se resume em uma interiorização do cosmos” (Lévi-Strauss apud Lima, 1972, p. 138).

dogmático²⁶, *empirismo rasteiro*, ou, apenas, empirismo “*démodé, sem inspiração nem fecundidade*” (LÉVI-STRAUSS, 2008), foram atribuídos, com certa frequência em tom de reprimenda, sobretudo, a nomes como Freud, Malinowski e Radcliffe-Brown.

O matiz muitas vezes severo com que Lévi-Strauss condena as tendências empíricas de outros teóricos talvez tenha levado seus críticos a darem, apressadamente, o veredicto de idealista ao antropólogo. Não obstante, como elucidado alhures neste mesmo capítulo, o autor enfatiza que sua ciência é, antes de mais nada, empírica (LÉVI-STRAUSS, 1985). Consequentemente, Lévi-Strauss não poderia advogar contra a empiria em ciências sociais, ele repudia, antes, o empiricismo ligado a um certo naturalismo²⁷. Assim, qualificar o isomorfismo, acima referido, como um monismo naturalista, que conferiria um atributo natural à função simbólica, não pode ser realizado sem nos atentarmos a esse par empirismo/naturalismo, tão duramente criticado por Lévi-Strauss:

E se é legítimo, até inevitável, em certo sentido, recorrer à interpretação naturalista para tentar compreender o surgimento do pensamento simbólico, uma vez dado este, a explicação deve mudar radicalmente de natureza, tanto quanto o fenômeno recém-surgido difere de todos os que o precederam e prepararam. A partir de então, qualquer concessão ao naturalismo ameaçaria pôr em risco os imensos progressos já realizados no campo da linguística e que começam a despontar na sociologia da família, condenando esta última a um empirismo sem inspiração nem fecundidade. (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008, p.65)

Como podemos observar a partir desse excerto, uma vez no campo do simbolismo – mesmo que a esse possa ser atribuído um substrato naturalista -, não há possibilidade de uma redução do pensamento simbólico ao nível da apreensão empírica, como realizado nas ciências naturais. Desse modo, a recusa, por parte do autor, de uma alcunha naturalista está atrelada a constatação de que a estrutura não pode ser apreendida ao nível da observação empírica, como salientado por Lévi-Strauss em todo o decorrer de sua obra. O antropólogo nos indica que o empírico, nas ciências sociais, não é exclusivamente da ordem do natural, ele é, antes, da ordem da cultura. Por

²⁶ Nos referimos à passagem de *História e etnologia*, em que Lévi-Strauss atribui à postura de Malinowski, de uma só vez, as características de dogmática e empiricista (LÉVI-STRAUSS, [1958]2008, p.29).

²⁷ Tal asserção é corroborada pela ocorrência de conotações pejorativas do termo “empírico” e de suas variantes, atribuídas a uma certa concepção de naturalismo. Como exemplo dessas passagens temos: LÉVI-STRAUSS, 2008, p.108 e p.333; LÉVI-STRAUSS, 1975, p.85 e p.94.

consequência, o par empirismo/naturalismo aplicado à etnologia ou a antropologia geraria uma série de mal entendidos. Os exageros, para não dizer equívocos, nas interpretações acerca da obra levistraussiana parecem se pautar justamente na crítica do próprio Lévi-Strauss a posturas como a de Radcliffe-Brown, carregadas de um ultrapassado empirismo naturalista, o que trairia o espírito da etnologia e da antropologia (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975). Tais críticas do autor, entretanto, não indicam a rejeição de um método empírico ou mesmo a resignação da natureza como uma ordem completamente separada, que o antropólogo não deveria considerar, uma vez que o simbolismo a ultrapassaria.

A fim de reiterarmos ou refutarmos essa interpretação, se faz necessário, primeiramente, compreendermos a concepção levistraussiana do natural. Como tentamos ilustrar nas seções precedentes, a relação entre natureza e cultura não parece ser definida apenas como uma reintegração da cultura *na* natureza. De fato, há um monismo em Lévi-Strauss, mas um monismo que é mera recusa dos antigos dualismos entre natureza e cultura, o que não quer dizer que esse monismo possa ser imediatamente qualificado como naturalista, uma vez que o homem, por meio da organização social, se eleva a um estatuto que deixa de ser puramente biológico (LÉVI-STRAUSS, 1949/ 2009).

A proibição do incesto, universal e normativa, marca a passagem da natureza à cultura; contudo, ela o faz fundando a exogamia, que se dá por meio da troca. Exogamia e linguagem são fenômenos que possuem o mesmo predicado, uma natureza essencialmente simbólica (LÉVI-STRAUSS, 1949/ 2009). O simbolismo, por sua vez, funda a humanidade do *Homo sapiens* e é definido pela relação entre termos (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975). A passagem da natureza à cultura, local em que o homem, que a humanidade se inscreve é, sobretudo, posicional²⁸, trata-se de um local simbólico. As produções culturais humanas não podem, assim, ser reduzidas ao natural. Posto que a noção de estrutura se funda na ordem simbólica, a redução da humanidade a qualquer outra ordem é quase impossibilitada no corpus teórico levistraussiano.

²⁸ O simbólico é definido pela relação entre termos. Assim, se a humanidade se define por este elemento, a ela é conferida a mesma caracterização. A passagem da natureza a cultura, local da humanidade, é, portanto, definida como a própria relação entre as ordens e níveis. Contudo, preferimos utilizar o termo posicional, em detrimento do termo relacional, para não incorreremos no risco de definir a obra levistraussiana como “relativista”. Tal designação poderia ferir a proposta de uma antropologia que se coloca contrária à um relativismo, no caso, cultural.

No entanto, como apontado por Lévi-Strauss, especialmente nos anos mais tardios de sua obra, a realidade é integrada, os dois níveis - empírico e dedutivo - da investigação não tratam de ordens irredutivelmente separadas, do contrário “arriscar-nos-emos a voltar a cair nas armadilhas de um velho dualismo filosófico” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p.157). Como vimos, as investigações em nível indutivo empírico, detalhadas etnografias acerca de fenômenos como o parentesco, religião, arte e mitologia evidenciam certas invariantes, tomadas pelo segundo nível – dedutivo – e organizadas em modelos que, por sua vez, encarnam certas regras, como as regras de transformação. O estudo da mitologia evidencia, entretanto, que tais regras não obedecem, não são condicionadas, apenas ao nível da experiência (LÉVI-STRAUSS, 1983). No artigo Estruturalismo e ecologia²⁹, Lévi-Strauss se esforça na demonstração, ao comparar diferentes versões de mitos de sociedade vizinhas, de que um modelo mítico quando confrontado pela experiência não se desvanece e sua modificação não se dá de modo a aproximar a narrativa mítica das contingências reais da experiência. O mito “continua a viver a sua vida própria e, se transforma, esta transformação satisfaz não as coações da experiência, mas sim as do espírito, independentes das primeiras” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p.164). As coações do espírito são as próprias operações mentais lógicas da qual o pensamento simbólico é o resumo.

O inventário da mitologia americana, ao qual Lévi-Strauss se dedicou, intensamente, de meados da década de 60 até o final de suas publicações trinta anos mais tarde, demonstra que as narrativas míticas, embora muito plurais e diversificadas em suas versões, obedecem, sobretudo, a regras de simetria e inversão. Mitos, que em sua aparência são divergentes, estão submetidos as mesmas operações lógicas, de modo a refletirem uns aos outros, “segundo eixos de que se poderia fazer a lista” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p.183). Os mitos, de maneira geral, resultam de um processo de transformação que obedece às mesmas leis, encarnadas na manipulação da realidade empírica e ideológica das sociedades em que são narrados. A generalidade de tais leis, bem como seu caráter inapreensível ao nível da experiência, levam Lévi-Strauss a descrevê-las como operações mentais, que seguem leis do mundo físico, cujo fundamento é natural, a fim de combater “um velho dualismo filosófico”, a separação da natureza e cultura (LÉVI-STRAUSS, 1983).

²⁹ Texto presente em *O olhardistanciado* (1983),

A articulação entre experiência e lógica, indução e dedução, empírico e transcendental se daria, então, no domínio do natural. Esse é um ponto muito sensível, principalmente quando nos atentamos ao fato de que na antropologia de Lévi-Strauss naturalismo e empirismo, em conjunto, sofrem duras críticas. Pois bem, é preciso então compreendermos que leis físicas são essas e que tipo de fundamentação naturalista elas poderiam acarretar. Tais leis, como já dissemos algures, são as operações lógicas mentais, as quais são responsáveis pela transformação do mito. Contudo, outras temáticas, como o parentesco e o totemismo, foram abordadas nesse trabalho a fim de elucidarmos do que se tratam essas operações da função simbólica. Se bem nos lembrarmos, no *Totemismo hoje* (1962/1975), a metáfora é salientada como a operação fundamental do pensamento simbólico e se trata da lógica da oposição dos pares binários. Tiramos como conclusão que o que interessa a Lévi-Strauss são as relações diferenciais estabelecidas pelo intelecto. Se o pensamento simbólico é o resumo das operações mentais, se a função simbólica – sinônimo do primeiro – é o conjunto de leis gramaticais no nível dos fenômenos culturais e se, por fim, tais leis são descritas como físicas, temos como ponto de partida que a lei que prescreve a lógica dos pares de oposição, que prescreve as relações diferenciais, está ela própria na natureza.

O natural, no corpus teórico levistraussiano, se encontra no nível das leis de estrutura, no nível do pensamento simbólico. A ordem da dedução, do modelo, da estrutura ela própria não é passível de uma descrição em termos de observação empírica. A natureza, a qual Lévi-Strauss inclui na economia do corpo teórico de sua antropologia, não pode, assim, ser descrita em termos de anatomia, de fisiologia, de qualquer disciplina que busque apreender suas características substanciais. É uma natureza lógica, uma natureza simbólica, mas não por isso menos real. Esse ponto nodal é elucidado pelo autor através de exemplos de estudos sobre a audição, visão e fala, todos relacionados a demonstrar que a percepção e as propriedades analíticas do homem não se dirigem a apreensão das características que fariam de um objeto, uma cor, um som, algo como uma unidade, que conteria certas propriedades intrínsecas; a apreensão, ao contrário, se daria, sobretudo, pelas relações diferenciais que estabelecemos através da comparação (LÉVI-STRAUSS, 1983).

Dentre os exemplos trazidos pelo antropólogo na tentativa de ilustrar essa concepção, temos a descrição dos órgãos da visão, como algo que não só “fotografa os objetos; ele codifica as suas características distintivas” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p.168).

Esse órgão do sentido apreende tais características, que não podem ser qualificadas como puramente sensíveis, elas emergem e na verdade encarnam a sua existência no conjunto das relações diferenciais³⁰, dos contrastes entre movimento e imobilidade, da presença e ausência de cor, etc. A partir de tais relações diferenciais o espírito “reconstrói, pode dizer-se, objetos que não foram apercebidos como tal” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p.169).

O corpo, dos quais os órgãos do sentido são os representantes em nossa discussão, é definido por Lévi-Strauss como um meio ambiente orgânico, no qual o homem também exerce suas faculdades. Tal meio ambiente orgânico se liga ao mundo físico, de modo que o homem somente apreende o segundo por mediação do primeiro (LÉVI-STRAUSS, 1983). Desse modo, faz-se necessário que entre os dados sensíveis, a codificação cerebral, os meios de apreensão dos primeiros e o mundo físico exista uma compatibilidade. Essa compatibilidade se apresenta, justamente, na lógica das relações diferenciais acima exposta. Desse modo, a estrutura não pode ser referida como apenas um produto da atividade mental, os próprios órgãos do sentido operam de acordo com uma atividade estrutural e “tudo o que existe fora de nós, os átomos, as moléculas, as células e os próprios organismos possuem características análogas” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p.169). As operações lógicas do pensamento simbólico apenas dão continuidade a um tratamento estrutural que já começou nos próprios órgãos dos sentidos, com o processamento que estes já deram aos dados sensíveis, ele próprios também dotados de uma lógica estrutural.

As acusações as quais sofrera Lévi-Strauss, de mentalismo, de idealismo ou de uma redução da cultura como produto da mente, não podem ser verificadas em sua obra. O espírito, tal qual o corpo, e as coisas que ambos apreendem são partes integrantes de uma mesma realidade, a realidade do mundo físico natural (LÉVI-STRAUSS, 1985). O problema, assim, parece se dar no nível metodológico. Lévi-Strauss, como nos esforçamos por demonstrar, divide a sua análise em momentos indutivos e dedutivos. Ao empírico fica destinada a cultura, a história e, para não dizermos que nada de natural entra nessa esfera, as características do meio ambiente. Ao dedutivo, por sua vez, fica destinada a construção de sistemas, de modelos, a revelação das leis físicas do pensamento simbólico. Não obstante, por último, uma vez desveladas as leis, a análise

³⁰ Do mesmo modo, a audição não somente isola os sons, mas seus traços distintivos (LÉVI-STRAUSS, 1983).

não se encerra, posto que as estruturas não atuam no vazio. Elas são como engrenagens que se encaixam na pluralidade contingente à história e ao meio ambiente dos povos estudados e, por isso, em constante transformação (LÉVI-STRAUSS, 1985).

A alternância entre os dois níveis da investigação que prescrevem, por assim dizer, dois métodos (LÉVI-STRAUSS, 1973/1993), está relacionada a ideia de Lévi-Strauss de que a sua disciplina não precisa escolher entre duas hipóteses, “a de um espírito plástico, passivamente modelado por influências exteriores, e a de leis psicológicas universais, porque inatas, engendrando por todo o lado os mesmos efeitos sem deixar papel a desempenhar à história e às particularidades do meio ambiente” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 152). A ausência de uma escolha, que implicaria a anteposição de uma hipótese a outra, é atrelada ao fato de que a realidade, mesmo que integrada, é dotada de uma irredutível descontinuidade, no que tange a percepção consciente e inconsciente dos fenômenos. A linguagem, assim como todos os sistemas simbólicos, se produz no nível da atividade inconsciente do espírito, escapando assim à consciência do sujeito pensante (LÉVI-STRAUSS, 1983, p.207).

A análise ao nível do fonema, das oposições binárias, da metáfora, das relações necessárias diferenciais implica uma objetividade, justamente, por não depender e não sofrer interferência da consciência subjetiva, seja ela individual ou coletiva (LÉVI-STRAUSS, 1983). Como consequência, do ponto de vista da análise estrutural científica, no seio dos fenômenos sociais há uma descontinuidade entre princípios organizadores – inconscientes - e as práticas conscientes do social; em outras palavras, os elementos diferenciais, dispostos ao nível do mental (em termos gerais), constituem-se como “um fato primeiro” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p.208), a atitude consciente dos homens frente a tais fatos constituir-se-ia, então, como um fenômeno secundário (LÉVI-STRAUSS, 1983). Não obstante, Lévi-Strauss, a partir de dados subjetivos conscientes, advindos, sobretudo, da etnografia, atinge o nível dos princípios organizadores prescritos pela função simbólica; ou seja, através dos estudos da atitude dos homens no seio de sua vida social, por procedimentos indutivos e dedutivos, alcança a atividade inconsciente do espírito, suas leis estruturais. Essa seria, de acordo com o autor, a peculiaridade e a distinção de sua disciplina, quando comparada com outras vertentes do conhecimento; ao fazer da subjetividade uma demonstração objetiva³¹, seu

³¹ “Com efeito trata-se realmente de um fato objetivo: o mesmo espírito que se abandonou à experiência e deixou-se modelar por ela se torna o teatro de operações mentais que não abolem as precedentes e,

estruturalismo reintegraria o físico e o moral, o sensível e o inteligível, o corpo e o espírito, o homem e a natureza (LÉVI-STRAUSS, 1983).

A humanidade quando confrontada diretamente com a natureza revela que ambas possuem os mesmos predicados estruturais, que não diferem em sua essência. O espírito pode, assim, apreender as estruturas do real, através das categorias do entendimento, por ser um “produto e uma parte desse mundo” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p.). O homem – a humanidade – como já dissemos alhures, é definido pelo pensamento simbólico, ele é relacional. O simbolismo marcaria a passagem da natureza à cultura, mas a própria função simbólica possui um fundamento natural. Tudo se passa como se Lévi-Strauss entendesse que a cultura se funda pela oposição à natureza, é a lógica irreduzível elementar dos pares de oposição que observamos em *O totemismo hoje*. O movimento de oposição seria, mais uma vez, um exemplo das relações diferenciais. O simbólico, que define o homem e prescreve a sistematicidade dos fenômenos culturais, é uma propriedade natural que não só organiza o mundo como também faz de sua apreensão e concepção uma lógica dos elementos em relações diferenciais. A oposição gera a integração (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975), nesse caso, entre natureza e cultura. Tudo posto, a condição humana gera e submete-se a essa descontinuidade integrada entre paradigmas. Assim, o psiquismo – definido como o intelecto³² – e o social seriam melhor definidos como epifenômenos do simbólico. Mas porque não epifenômenos da natureza?

Nesse momento, o leitor poderia facilmente nos reprovar; após uma longa exposição do fundamento natural da função simbólica, como poderíamos recusar-nos a tomar os fenômenos supracitados como epifenômenos do natural? Pois bem, essa relutância não pretende conotar um desacordo com tudo que foi exposto a esse respeito. Pelo contrário, acreditamos ser fiéis em nossa leitura, pelo menos nesse ponto, à proposta levistraussiana, que orchestra dois métodos – empírico e dedutivo – para dar conta dos velhos dualismos (sensível/inteligível, corpo/espírito, natureza/cultura) e não se submeter a nenhuma das duas hipóteses supracitadas – espírito plástico ou leis inatas mentais. Colocar o psiquismo e o social como epifenômenos do simbólico não lhes retira o fundamento natural, este fica subentendido pela própria definição do termo

entretanto, transformam a experiência em modelo, possibilitando outras operações mentais (LÉVI-STRAUSS, 1973/1993)”.

³²Cf. Lévi-Strauss, 1962/1975.

simbólico na obra do antropólogo; a função simbólica continua a ser o conjunto de leis físicas universais.

Contudo, algo mais importante vem atrelado, tacitamente, à nossa interpretação de que a postulação da atividade inconsciente do espírito deveria ser, sobretudo, qualificada como simbólica; essa atribuição interditar a eleição de uma só alcunha ao antropólogo. Não seríamos obrigados a escolher uma opção entre os pares (quase como pares de oposição): empiricista ou mentalista, culturalista ou naturalista, etc. Lévi-Strauss reuniu de uma só vez elementos de todas essas alcunhas, esse é o espírito estruturalista que ele prescreve. O simbolismo trabalha com relações diferenciais e ao fazê-lo transforma a oposição em integração. Tal simbolismo é o que melhor qualifica a antropologia estrutural. Torna-se lícito, desse modo, que definamos os fenômenos como epifenômenos de um simbólico, que carrega consigo, evidentemente, o atributo de natural, mas, este último, não resume, e, portanto, não pode substituir, uma designação simbólica. O simbolismo, como nos diz Lévi-Strauss (1983), corresponde “a exigências mentais [...], tanto viradas para o corpo³³, como para a sociedade e o Mundo” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 212).

O social carrega consigo, evidentemente, uma prescrição natural, embora as particularidades culturais e históricas coabitem com tais preceitos o interior de cada sociedade. Desse modo, colocar o psiquismo e o social como epifenômenos do natural, poderia resultar em uma demasiada naturalização do segundo; desacerto, este, presente na obra de certos teóricos da antropologia e denunciado pelo próprio Lévi-Strauss (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975). Como apontado pelo antropólogo, autores como Radcliffe-Brown não conseguem admitir que um método tomado de empréstimo das ciências naturais conduzisse ao resultado paradoxal de constituir o social sobre um plano que não é, exclusivamente, da ordem da natureza (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975). Ainda que a realidade seja uma só, integrada a um fundamento natural, o objeto da antropologia não surge da natureza (enquanto meio ambiente); a investigação dos sistemas simbólicos começa, sobretudo, pela vida social, a qual, dentre outras coisas, inclui a instância histórica. O objeto da antropologia quando elencado como natural conduziu, por exemplo, à equivocadas concepções sobre o *totemismo*, teorizações que

³³ Lévi-Strauss (1983) entende o corpo como um meio-ambiente natural.

viam na necessidade e no utilitarismo, perante a natureza, a resposta para o fenômeno totêmico (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975).

Mesmo que Lévi-Strauss tenha almejado para sua disciplina o mesmo tipo de apreciação realizada pelas ciências naturais, ele não aspirou que sua antropologia fosse vista, propriamente, como uma ciência desse tipo. O antropólogo, antes, preceitua uma colaboração entre as ciências humanas e naturais (LÉVI-STRAUSS, 1983); o natural, ao qual a obra de Lévi-Strauss se endereça, é um natural lógico, uma lógica simbólica, que nos leva de encontro a uma atividade intelectual: o pensamento simbólico. Ainda que este encarne a lógica das leis físicas, descrevê-lo como apenas natural poderia implicar, por um lado, um demasiado empirismo e, por outro, um certo idealismo; o termo simbólico, por sua vez, une em si duas perspectivas, “que durante dois ou três séculos tinham sido reputadas de incompatíveis por uma visão científica demasiado estreita: sensibilidade e intelecto” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 172). A recusa a essa incompatibilidade é a maior lição, de acordo com o autor, que as sociedades primitivas deram aos etnólogos, elas alentam a recusa da separação entre o inteligível e o sensível; a realidade é significativa aquém do plano da análise científica, ela começa pela percepção dos sentidos³⁴. Na antropologia estrutural, fica, assim, revogado, entre as esferas supracitadas, o divórcio prescrito por “um empirismo e um mecanicismo fora de moda” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p.173).

Tudo posto, a noção de função simbólica inconsciente, bem como a noção de estruturas inconscientes que a acompanha, não prescreve um reducionismo, *fora de moda* – para usarmos as palavras do autor – da cultura à natureza, e muito menos um reducionismo das ciências humanas às ciências naturais³⁵. A interpretação de uma suposta reintegração das ordens, assim como a natureza universal da função simbólica, parecem nos indicar uma outra espécie de dinâmica entre natural e cultural, prescrevendo um outro tipo de postulado, um verdadeiro antirreducionismo. Antes de aventarmos esta dinâmica ulterior, ainda precisamos retomar as críticas relativas a uma mente organizada em termos de uma matriz algébrica; as leis (as invariantes) que organizam as variáveis dos diversos sistemas seguem uma lógica que se apresenta como algébrica, como se pode observar em *As estruturas elementares do parentesco* e, no

³⁴ Como vimos essa percepção segue também leis estruturais que prescrevem uma lógica das relações diferenciais (LÉVI-STRAUSS, 1983).

³⁵Cf. LÉPINE, 1979

âmbito dessa lógica, encontramos os pares binários essenciais à economia do sistema teórico de Lévi-Strauss. Não obstante, essa lógica se apresenta, ao longo de sua obra, apenas como uma das características do pensamento humano, que não se resume, portanto, a ela. Noções emprestadas da topologia, como a garrafa de Klein, vem conferir outra dimensão ao pensamento humano (ALMEIDA, 1999, VIVEIROS DE CASTRO, 2009). Trata-se de uma nova faceta que nos esforçaremos por demonstrar nas seções que se seguirão. Tudo posto, um dos problemas mais férteis colocados por Lévi-Strauss, com o qual a investigação filosófica poderia se deparar, é a de um inconsciente que se apresenta como o encontro do eu e do outro e da natureza e cultura (BONOMI, 1970).

Capítulo 3 – O simbólico, o mito e a garrafa de Klein

3.1 A antropologia como psicologia

O objetivo do capítulo anterior foi demonstrar o papel do inconsciente na obra levistraussiana e, por meio dessa demonstração, elucidar a natureza do próprio conceito. Dentre as características que foram apresentadas, o inconsciente possui essa capacidade de colocar em relação feixes duais, o que poderia prescrever uma homologia entre diferentes níveis encontrados no homem (BONOMI, 1970, RENZI, 1970, LIMA, 1970 LÉPINE, 1989). A homologia que nos é mais cara se dá entre as ordens psíquica/social e a ordem biológica, pela discussão que ela suscita sobre a dualidade natureza/cultura. E, ademais, pela discussão que ela possibilita com a psicologia e mais especificamente com a psicanálise. Debate que, por fim, nos indica que Lévi-Strauss almejaria a proposição da antropologia como psicologia¹ (LÉVI-STRAUSS, 1998).

Tal afirmação, se levada com demasiada literalidade, poderia gerar uma série de equívocos e, poderíamos nos encontrar, mais uma vez, atribuindo erroneamente ao antropólogo a alcunha de mentalista. A proposição de Lévi-Strauss visa salientar, novamente, os dois níveis simbióticos da análise estrutural de sua antropologia – deveras enfatizada no capítulo precedente. Ao nos atentarmos a uma das expressões de *O totemismo hoje* (1962): o caminho do intelecto², essa proposição se esclarece paulatinamente. Lévi-Strauss propõe o intelecto como o único caminho oferecido à psicologia e à etnologia na busca da causa e explicação dos fenômenos. Evidentemente, essa sugestão está, de modo intrínseco, ligada as temáticas da oposição dos pares binários que encontra na metáfora o seu exemplo fundamental, configurando esta última como a operação mental primordial do pensamento simbólico (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975).

Consequentemente, ao galgar o caminho rumo ao alcance das causas, presentes no intelecto, a investigação levistraussiana esteve atenta, dentre muitas outras teorias, a

¹ Vale a pena citar o trecho da entrevista *Lévi-Strauss nos 90: a antropologia de cabeça para baixo*: “EVC: Como o senhor vê os resultados obtidos pelas novas tendências cognitivistas na antropologia? Elas estão cumprindo o programa que o senhor traçou, de reformular a antropologia como uma psicologia? L-S: Sim, mas tratava-se de algo muito menos ambicioso, quando me exprimi assim... mas, de modo geral, minha impressão é que o cognitivismo começa a perder o contato com a realidade (VIVEIROS DE CASTRO, 1998)

² Expressão que dá nome ao quarto capítulo do *O totemismo hoje* (1962/1975).

psicologia da forma – *Gestalt-Psychologie*. Tal disciplina trabalha com uma noção de todo, de conjunto, em que este é mais que a soma de suas partes; em outras palavras, há sempre algo a mais que se inclui no sistema para além seus elementos, sendo este algo a própria relação entre as partes (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008). A noção de todo da psicologia da forma se assemelha à noção de estrutura, justamente, por tomar as relações entre elementos como significativa na apreensão do mundo (LÉVI-STRAUSS, 2008) e, dentre essas relações, as relações diferenciais recebem especial atenção. Troubeztkoy e Jakobson, pela própria natureza das postulações linguísticas que efetuaram, estiveram sempre atentos e, por isso, em dívida com a *Gestalt* (LÉVI-STRAUSS, 2008). Lévi-Strauss, assim, direta e indiretamente, se interessa por essa psicologia.

Como exemplo dessa postura, ao prescrever um mundo em que a realidade é uma só, como elucidamos no capítulo anterior, Lévi-Strauss demonstrou que entre os dados sensíveis, a apreensão lógica desses, a codificação cerebral e o mundo físico existe, no mínimo, uma compatibilidade (LÉVI-STRAUSS, 1983). Em sua ilustração de que a lógica das relações diferenciais do pares de oposição se encontra não só no intelecto - no pensamento simbólico -, mas nos próprios órgãos do sentido e, por último, nos próprios dados sensíveis, o autor evocou um estudo realizado por Jakobson que se baseia nos trabalhos de Köhler – um dos principais nomes da psicologia da forma (Ibidem). A título ilustrativo, esse estudo tratou da demonstração de que a oposição visual entre claro e escuro é correspondente aos fonemas p e t; haveria, ainda, um terceiro fonema correspondente a cor vermelha. Conclui-se, dessa investigação, que para definir uma cor em termos de saturação ou em valores de claro e escuro basta compará-la a outra cor, assim, o ato lógico em que consiste a apreensão da relação “ultrapassa o conhecimento individual dos objetos” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p.170/171).

Desse modo, a afirmação de Lévi-Strauss, a que nos endereçamos nessa seção, parece estar ligada com o objetivo do autor de jamais separar as suas postulações teóricas da realidade física. É com esse intuito que as referências do antropólogo a *Gestalt* foram trazidas para esse texto. A psicologia da forma não foi invocada, aqui, como sugestão de que Lévi-Strauss, ao dizer que seu objetivo seria a redefinição da antropologia como psicologia, teria elegido a *Gestalt-Psychologie* como o modelo de disciplina psicológica a ser seguido. A sugestão da proposição de uma antropologia

como psicologia está, antes, pautada na relação mais direta que essa última teria com o mundo físico, pelo menos de acordo com a concepção levistraussiana. Essa declaração do antropólogo parece imbuída de um combate a certas críticas que lhe foram endereçadas; críticas, essas, que taxam o *caminho do intelecto* levistraussiano de um estruturalismo hiper-intelectualista, cujas abstrações sequer resvalariam a realidade.

Ao propor a antropologia como psicologia não há qualquer indicação, por parte do antropólogo, de uma reforma epistêmica da primeira aos moldes da segunda. O autor estaria, somente, a enfatizar que as estruturas, as quais trabalha, possuem um fundamento natural, elas não só tocam a realidade como são partes dela (LÉVI-STRAUSS, 1985). Embora outras disciplinas pudessem ter sido elencadas para igual tarefa, a escolha do autor é contingente a uma apropriada abordagem em relação à realidade natural. O tratamento do mundo físico não pode se dar dentro de uma perspectiva atomista ou organicista, para tanto, o antropólogo precisa, mediante sua proposição, de uma disciplina que trabalhe a apreensão do natural em termos de apreensão das relações ao nível do pensamento; a escolha da psicologia, assim, parece se justificar no que tange uma devida ênfase a um ponto caro à antropologia levistraussiana, uma vez que a integração em termos de realidade física se trata da oposição a um velho dualismo entre natureza e cultura (LÉVI-STRAUSS, 1985).

A antropologia, então, pode ser vista como uma psicologia, do ponto de vista de que ela busca não só determinar descritivamente a cultura de cada sociedade; há sempre a contraparte dedutiva, que se configura como o próprio pensamento, tratado como um objeto, materializado, por assim dizer, nas transformações presentes na mitologia, nas regras de parentesco, na lógica das oposições da qual faz parte o totemismo (ERIBON, 1990). Contudo, essa proposição poderia implicar atribuições, por parte dos comentadores da obra levistraussiana, de um tratamento demasiadamente natural da cultura ou até mesmo uma certa dependência da psicologia, no sentido de que a investigação se desenvolveria a partir desse nível e por ele seria reiterado; uma espécie de submissão ao nível psicológico. No entanto, o antropólogo nunca atribuiu ao termo psicológico nenhum valor de predicado para sua antropologia estrutural. Não há qualquer coisa como uma antropologia psicológica nas proposições de Lévi-Strauss. Se, por um lado, assim como exposto, as referências à psicologia fazem a manutenção do contato com o mundo físico, na economia do sistema teórico levistraussiano, por outro lado, o exagero da aplicação da investigação psicológica à antropologia pode levá-la a

perder o contato com a outra parte da investigação: a investigação empírica da realidade cultural, contingente à história de cada sociedade.

Nesse sentido, segundo apontam Lévi-Strauss (1998) e Viveiros de Castro (1998), os cognitivistas tentam fazer cumprir a promessa de tratar a cultura como um objeto natural. Lévi-Strauss (1998) concorda, na medida em que o cérebro é o mesmo para todos os homens; entretanto, os resultados de tal antropologia permaneceriam em uma ordem que é apenas formal. Mas em relação aos “conteúdos, isso continua a ser história, a experiência dos homens no curso do tempo” (VIVEIROS DE CASTRO, 1998, p. 123). O problema maior de tal perspectiva, quando levada ao extremo, a de uma cultura que é natural, se apresenta paradoxalmente como uma separação entre a experiência histórica e a forma, o particular e o universal, a natureza e a cultura, problema que o estruturalismo tentava, justamente, prevenir³ (VIVEIROS DE CASTRO, 1998). A antropologia, jamais, pode perder o contato com o campo da experiência histórica cultural.

Este ponto, desde 1950 na *Introdução a obra de Marcel Mauss*, é deveras destacado pelo autor. Lévi-Strauss ao encorajar a própria sociologia a investigar os distúrbios mentais⁴, com premissas verdadeiramente sociológicas, o faz tranquilizando a sua disciplina; mesmo se a fisiologia viesse a explicar um substrato bioquímico para as neuroses, a teoria sociológica, ainda assim, permaneceria válida (LÉVI-STRAUSS, 1950/2003). Disciplinas como a fisiologia, pelo menos a fisiologia definida na *IMM*, ignoram a história da cultura de cada sociedade. A cultura é definida como o conjunto de sistemas simbólicos: linguagem, regras matrimoniais, economia, arte, religião, ciência, etc. Como todo conjunto, a cultura não pode ser definida apenas como a soma de suas partes, as relações entre estas últimas precisam ser apreendidas pela investigação. As interações entre esses sistemas, que visam “expressar certos aspectos da realidade física e da realidade social”, recebem sempre a introdução de elementos alógenos advindos da história de cada sociedade, de modo que a exclusão dessa última acaba por prescrever uma não apreensão das relações entre os sistemas simbólicos, ponto vital do estruturalismo levistraussiano (Ibidem.). Uma sociedade sempre se se

³Sobre a questão, Lévi-Strauss acrescenta: “isso é profundamente verdadeiro. O valor de Merleau-Ponty, justamente, é que ele sempre procurava manter o laço.” (VIVEIROS DE CASTRO, 1998, p. 123)

⁴ Em substituição as posturas de uma psicologia da época, que se aventurava em terrenos epistemológicos e sobretaxava a atividade xamânica de psicótica (LÉVI-STRAUSS, 1950/2003).

desenvolve no tempo e no espaço, variáveis que, por sua vez, determinam deslocamentos no “ritmo da evolução de cada sistema particular” (ibidem,p.19).

Por consequência, mesmo que as leis estruturais do mundo físico sejam atingidas, elas não atuam no vazio, para utilizarmos a analogia feita pelo autor: elas são como engrenagens, que se encaixam a outras engrenagens, as do meio-ambiente, e da experiência histórica de cada sociedade em particular (LÉVI-STRAUSS, 1983).O contato, entretanto, de tais peças de um mesmo mecanismo, permanece inobservável, damos conta apenas dos efeitos de tal interação (Ibidem). Retornamos, mais uma vez, à descontinuidade prescrita pela teoria levistraussiana: de uma parte, temos o campo da atividade inconsciente como causa, do outro, os efeitos, as consequências que a investigação empírica se apercebe; faces descontínuas de uma mesma realidade, as quais a investigação estrutural julga capaz de apreender (LÉVI-STRAUSS, 2008, 1993, 1983).

Todavia, a investigação sempre começa pelas consequências, pelo nível empírico e através do mesmo é reiterada. O princípio das classificações presente no *Pensamento Selvagem*, as regras de *As estruturas elementares do parentesco*, a lógica dos pares de oposição do *O totemismo hoje*, bem como as regras de transformação da mitologia não são postulados, “só o inquérito etnográfico, ou seja, a experiência, pode destrinchá-lo a posteriori” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p.152). Ainda que a investigação caminhe em direção às estruturas, organizadas pelas leis da atividade inconsciente do espírito, a marcha investigativa se inicia, e tem o respaldo, do nível empírico histórico e etnográfico. O próprio método previne a supracitada dependência do nível psicológico; este, por sua vez, continua, evidentemente, a prescrever uma determinação sobre os sistemas socioculturais que a investigação empírica descreve, prevenindo os perigos de um relativismo cultural – tão repudiado pelo antropólogo (LÉVI-STRAUSS, 1983).

Assim, a aparente ambiguidade da proposição de uma antropologia como psicologia se desvanece. Tal afirmação coloca-se como paralela aos dois níveis prescritos pela investigação levistraussiana, de um lado a antropologia, sempre a prescrever um cuidado com a cultura, a etnografia e a história de cada sociedade, de outro a psicologia, aqui invocada, unicamente, para garantir que essa antropologia mantenha o contato com o mundo físico Por fim, a proposição apenas reverbera o espírito da teoria levistraussiana, que prescreve e pretende apreender uma realidade que

é única, através de dois ritmos investigativos – empírico e dedutivo – que implicam, por sua vez, uma descontinuidade. Talvez, somente na obra levistraussiana esse paradoxo não se coloque como um problema, ele é de antemão previsto e esperado; a integração entre natureza e cultura é garantida na obra de Lévi-Strauss por métodos pautados por uma descontinuidade, um verdadeiro descontínuo contínuo⁵. Visto que *a oposição gera a integração*, não poderíamos esperar nada de diferente.

3.2 A estrutura e a homologia entre a ordem psíquica e orgânica.

Se por um lado, como esboçamos, a antropologia coloca-se como psicologia, em vista de seu fundamento natural, a psicanálise, por outro, viu na antropologia levistraussiana um possível respaldo do social na teorização das patologias mentais; um social, entretanto, que inclui o registro do natural. Desse modo, na via inversa, porém buscando a mesma fundamentação natural, a psicanálise lacaniana tem sua atenção captada por uma antropologia que prescreve uma certa homologia entre as ordens psíquica e orgânica (SIMANKE, 2002), demonstrada através do exercício das faculdades mentais, ditadas pelo social, na manipulação do corpo – uma instância orgânica (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008). Não pretendemos de forma alguma adentrarmos detalhadamente as postulações teóricas de Jacques Lacan, contudo, a interpretação lacaniana do inconsciente levistraussiano, quando confrontada com as postulações do próprio Lévi-Strauss, pode nos indicar o que esse conceito implica em termos mais gerais. A polêmica relação histórica entre antropologia/sociologia e psicologia/psicanálise muito tem a nos ofertar sobre as construções levistraussianas.

A temática do exercício do social na manipulação do orgânico é bem explicitada na aproximação da cura via xamanismo à cura psicanalítica. Na perspectiva do antropólogo, ambas buscam provocar uma experiência e as duas conseguem fazê-lo reconstituindo um mito que o paciente deve viver ou reviver. Num caso, trata-se de um mito individual (neurótico) criado a partir das experiências do passado, enquanto no outro um mito recebido do coletivo e que não corresponde a estados vividos no passado. A noção de manipulação é essencial em ambos os processos. A manipulação é feita com

⁵ Como já apresentado no capítulo 2, a realidade é integrada, contudo, sua apreensão se dá por dois ritmos investigativos (dedução e indução), em função do fato de que os fenômenos sociais devem ser tratados em dois níveis: consciente e inconsciente, níveis descontínuos do ponto de vista da apreensão.

auxílio de símbolos, isto é, equivalentes significativos do significado, pertencentes a uma ordem diferente deste (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008). Trata-se, com esses símbolos, de induzir uma transformação psíquica ou orgânica, que nada mais seria que uma reorganização estrutural. A eficácia simbólica consiste, justamente, “nessa ‘propriedade indutora’, que possuiriam, umas em relação às outras, estruturas formalmente homólogas que podem se edificar com materiais diversos nos vários níveis do ser vivo – processos orgânicos, psiquismo inconsciente, pensamento consciente.” (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008 p.217). Vê-se, dessa maneira, que social/mental e biológico se confundem, reagem dialeticamente numa constante transformação. O social se impõe, se exerce sobre o biológico. Poderíamos argumentar que essa agência também seria da ordem do biológico, contudo, se tal proposição se coloca como verdadeira, o biológico se apresentaria como absolutamente plural, pois as sociedades são diversificadas. Atribui-se, desse modo, certo conteúdo no seio do biológico: o corpo, tido como universal, ganha multiplicidade – a temática das técnicas corporais reitera essa proposição⁶ (LÉVI-STRAUSS, 1950/2003).

Por outro lado, o social, mesmo que plural, tem os seus sistemas organizados por coações mentais, que são da ordem do mundo físico; a função simbólica é responsável pela organização em sistema dos fenômenos sociais (LÉVI-STRAUSS, 1983; 1958/2008). Desse modo, quando o social se exerce sobre o orgânico, ele prescreve determinações de duas ordens; uma determinação contingente à multiplicidade da cultura e uma determinação da ordem do natural. O social exerce as suas faculdades culturais e mentais – no sentido de leis do mundo físico – sobre o corpo, tomado como um meio ambiente o qual manipula⁷ (LÉVI-STRAUSS, 1983). Como consequência, por detrás da multiplicidade das doenças psíquicas ou orgânicas, encontramos, de fato, a pluralidade cultural, mas inelutavelmente um certo princípio geral poderia ser atribuído a manipulação das patologias, permitindo que Lévi-Strauss compare xamanismo e psicanálise - um mesmo procedimento de cura, no entanto pertencentes a sociedades culturalmente muito distantes (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008). O exercício do social sobre o biológico demonstra, por fim, que a eficácia simbólica mobiliza, de um lado, o arcabouço cultural e, de outro, ela própria submete-se a um princípio natural, encarnado

⁶ Cf. Mauss, 2003.

⁷ Como nos diz Lévi-Strauss: “Que se procure definir a natureza biológica do homem em termos de anatomia ou de fisiologia não muda nada ao facto de esta natureza corporal constituir, ela também, um meio ambiente no qual o homem exerce as suas faculdades” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 162).

pela função simbólica inconsciente; operando, desse modo, uma dialética entre os níveis sociocultural/sócio-mental e o nível orgânico. Essa interação se baseia na prescrição de uma abordagem em que a realidade se integra a todos os níveis, em última instância, e de um ponto de vista teórico formal, a homologia entre o psiquismo inconsciente, o psiquismo consciente e os processos orgânicos é respaldada pelo natural.

Neste momento, vale a pena mencionar, do lado da psicanálise, a reação lacaniana a essas postulações de Lévi-Strauss, dado o objetivo a que nos propusemos nesse trabalho. O antropólogo, talvez à sua revelia, apresentou Lacan com as condições que lhe permitiram reintroduzir em sua versão da psicanálise a noção de inconsciente. Este deixou de ser um termo que designava uma realidade interior para designar apenas a realidade entre o eu e o outro. A apropriação do modelo de análise da linguística estrutural e a noção de inconsciente que, em parte, dela derivou, aproximaram Jacques Lacan da antropologia de Lévi-Strauss (LACAN, 1998). Essa aproximação gerou uma cadeia de eventos transformadores para a doutrina lacaniana, que se formulou sob o escudo de reforma da psiquiatria (LACAN, 1998). É patente que tal doutrina antropológica realmente não teria como não ressoar no interior da elaboração lacaniana, na medida em que desde 1932, ano de publicação de sua *Tese*⁸, Lacan buscava uma fundamentação antropológica para a psiquiatria (SIMANKE, 2002). Essa fundamentação antropológica estaria calcada em uma concepção de Antropologia em que o registro do social inclui o do natural, prescrevendo uma abordagem total, não decomponível em individualidades, condição para uma abordagem fecunda e, ao mesmo tempo, objetiva e científica do campo psiquiátrico (LACAN, 1998).

Uma das implicações imediatas desta postura lacaniana é que o imaginário, formulado por este autor, passa a ser inadequado para a explicação da subjetividade; as imagens são, nesta nova perspectiva, apenas o conteúdo subjetivo. É a cadeia simbólica que ordenará e ligará tais imagens, é ela que orchestra os efeitos psicanalíticos determinantes para o sujeito (LACAN, 1998). A razão da subjetividade só pode, portanto, estar inserida na esfera de uma teoria do simbólico, a qual nosso autor irá de fato elaborar (LACAN, 1998). Assim, os registros “lacanianos do simbólico, do imaginário e do real, em vias de elaboração, podem ser considerados a forma particular

⁸ Fazemos referência à tese de doutoramento lacaniana: *Da psicose paranoica em suas relações com a Personalidade* (LACAN, 1932).

que essa exigência de uma expressão total adquiriu em seu pensamento” (SIMANKE, 2002 p.456/457). Ao passo que Lacan adota o itinerário levistraussiano, a psicanálise lacaniana se debruçará sobre as manifestações de um inconsciente de natureza simbólica; o inconsciente será aqui estruturado como linguagem. Assim como Lévi-Strauss sugeriu uma ciência da comunicação que teria como frentes a sociologia e a fonologia, Lacan sugeriu uma ciência do simbolismo, que teria como frentes a psicanálise e a antropologia (SIMANKE, 2002).

Posto que a antropologia seria a ciência do inconsciente social, à psicanálise caberia como objeto a versão individual deste inconsciente (LACAN, 1966). Desta maneira, como aponta Simanke (2002), a psicanálise se apresentaria como uma espécie de “contraparte subjetiva da antropologia estrutural” (SIMANKE, 2002 p. 439). No campo teórico do estruturalismo seria possível deduzir as estruturas umas das outras, ainda mais no seio de uma abordagem levistraussiana, em que o conceito de inconsciente opera a superação de vários dualismos, dentre eles indivíduo/sociedade, particular/universal, objetivo/subjetivo. Nesse sentido, a sugestão lacaniana de uma ciência do simbolismo operada por domínios epistêmicos opostos, antropologia e psicanálise, se apresentaria como possível. Não cabe nesse trabalho analisarmos a potencialidade de um projeto em que psicanálise e antropologia poderiam se apresentar como pares binários de uma ciência maior, mas se tomarmos Lacan como um comentador de Lévi-Strauss através do uso que o autor faz da noção de função simbólica podemos tirar algumas conclusões sobre a mesma.

Se, de fato, o psicanalista tivesse empregado o termo inconsciente à imagem e semelhança do uso feito por Lévi-Strauss, Jacques Lacan em sua célebre fórmula – “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” – nos indicaria a ocorrência de uma meta-estrutura entre natureza e cultura em sua interpretação da função simbólica levistraussiana. O inconsciente levistraussiano definido como a função simbólica, trata-se das leis do mundo físico, por sua vez, a linguagem constitui-se sincrônica (*langue*) e diacronicamente (*parole*); a comparação do inconsciente à linguagem nos traria, então, ao menos duas possíveis consequências: primeiramente, a proposta da linguagem como absolutamente natural, os aspectos diacrônicos da linguagem (fala) seriam ignorados, uma vez que no âmbito da função simbólica estamos no nível das leis estruturais e, por isso, sincrônicas, de modo a prescrever uma demasiada naturalidade da cultura. A segunda consequência, que vai no sentido oposto, seria a de uma função simbólica se caracterizaria não só pelas leis naturais, mas carregaria em si a pluralidade do cultural,

uma vez que ao ser comparada com a linguagem, a função simbólica seria descrita não em termos gramaticais, somando-se aos aspectos sincrônicos da língua, os aspectos diacrônicos da fala. Ambas as possíveis interpretações da função simbólica, se atribuídas grosseiramente a Lévi-Strauss não parecem acuradas.

Mesmo que Lacan não tenha, exatamente, reformulado a sua máxima – um inconsciente estruturado como linguagem – a ameaça da primeira consequência supracitada, a de uma demasiada determinação natural do sujeito e do cultural, parece ter sido a causa de um certo afrouxamento nas referências a Lévi-Strauss. Assim, se um inconsciente para o sujeito aproxima Lacan de Lévi-Strauss e o transforma em um psicanalista de fato, o estruturalismo que passa a adjetivar a obra lacaniana transforma-se em um entrave para o seu Sujeito. No programa estruturalista, a “morte do sujeito” opera o problema de uma excessiva determinação deste, conferindo-lhe um caráter de dependência maior do que a clínica lacaniana poderia suportar (SIMANKE, 2002). De fato, uma descontinuidade entre a teoria e clínica faz parte das críticas de Lacan desde a tese, sendo assim o psicanalista precisa ponderar uma demasiada fidelidade ao estruturalismo levistraussiano.

Contudo, o aparente⁹ desacerto de Lacan nos parece estar justamente inserido em sua célebre fórmula. Primeiramente, Lévi-Strauss entende a linguagem como um sistema circular fechado e, portanto, limitado dentro de suas próprias referências¹⁰ e, assim, insuficiente como objeto na busca da explanação daquilo que define o espírito humano. Na antropologia estrutural o modelo é a representação da estrutura, o que sua ciência nos apresenta é o próprio cosmos, o universo do discurso¹¹ não é fechado (LÉVI-STRAUSS, 1985). Através da homologia das estruturas encontramos uma saída ao claustrofóbico mundo da perspectiva neopositivista: com Lévi-Strauss se faz possível conhecer um mundo além da linguagem, a sua concepção de ciência é realista (LÉPINE, 1979). Colocado além da linguagem nos deparamos com o mito, a mitologia ela própria e seu estudo nos apresentam uma perspectiva infinitamente mais ampla (LÉVI-STRAUSS, 1985):

⁹ Aparente porque ele não abandonou completamente as referências à linguística como proposta por Lévi-Strauss (DUNKER, 2012).

¹⁰ Na definição de uma palavra, por exemplo, sempre buscamos outra palavra, ou locução, que está, também, inserida no mesmo sistema, no mesmo paradigma que é a língua (LÉVI-STRAUSS, 1985).

¹¹ O mito está além da linguagem, está no discurso (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008).

...a reciprocidade de perspectivas em que vê o caráter próprio do pensamento mítico pode reivindicar um domínio de aplicação muito mais vasto. É inerente aos procedimentos do espírito sempre que tenta aprofundar o sentido; diferem apenas as dimensões das unidades semânticas sobre as quais ele trabalha. Sem se preocupar em encontrar um apoio externo, uma referência absoluta independente de contexto, o pensamento mítico não se opõe por isso à razão analítica. Surgido das mais remotas eras, tutor irrecusável, ele nos apresenta um espelho de aumento onde, sob uma forma maciça, concreta e figurada, refletem-se alguns dos mecanismos a que está submetido o exercício do pensamento. (LÉVI-STRAUSS, 1985, p.253)

O estudo da mitologia em Lévi-Strauss nos aproxima daquilo que é definido como o espírito humano (DESCOLA, 2009). Tal consideração, acrescida do postulado de que a função simbólica possui um caráter de anterioridade a todo e qualquer fenômeno humano, nos aponta um inconsciente que não poderia ser definido como estruturado exatamente como a linguagem, como proposto por Lacan. O que interessa a Lévi-Strauss é o pensamento e o que lhe subjaz, elementos que não poderiam ser colocados à imagem e semelhança de um sistema que é fechado (LÉPINE, 1979). O exercício do pensamento e a função simbólica, que é sua condição, poderiam ter sua natureza, assim, melhor explanada através daquilo que a mitologia¹² na versão levistraussiana nos oferta.

É evidente que, assim como em *As estruturas elementares do parentesco*, a teoria dos grupos matemáticos está presente nas postulações acerca da mitologia, posto que o antropólogo nos propõe uma fórmula para sua análise, trata-se da fórmula canônica do mito (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008). Autores como Leach poderiam objetar que as mitológicas anunciam, mais uma vez, e tão somente, uma lógica algébrica, presente na disposição dos pares binários, nos indicando novamente uma mente definida em termos de uma matriz algébrica. Contudo, Lévi-Strauss nos introduz a noção de garrafa de Klein em *A oleira ciumenta* (1985), que nos conduz a um nível de aplicação matemática em seu arcabouço teórico que extrapola a simples álgebra (ALMEIDA, 1999). Os mitos “*estão em garrafa de Klein*”.

3.3 A garrafa de Klein e o inconsciente

¹² A mitologia nos aproxima da definição do simbólico, uma vez que ela não é contingente a uma linguagem. Cada linguagem configura-se, apenas, como um código, a mitologia, por sua vez, trabalha com diversos códigos ao mesmo tempo (LÉVI-STRAUSS, 1985)

Como nos apresenta Mauro Almeida (1999), uma operação algébrica (como a soma ou a subtração, etc.) sempre se dá entre dois termos, o primeiro desses termos seria ele próprio um par de objetos e o segundo seria o próprio resultado da operação e o resultado apresentado é a transformação desse primeiro termo (ex. $2+2=4$). Foi justamente esse tipo de operação binária que Lévi-Strauss utilizou para analisar as relações de parentesco (ALMEIDA, 1999). A função simbólica, como foi exposta até esse momento, é a propriedade que torna possível e regulamenta essas operações. Desse modo, até este ponto essa função que define a mente humana, quiçá o espírito humano, apenas trata algebricamente os pares de oposição e, conseqüentemente, a leitura da mente humana como conjunto de operações algébricas se faz possível dentro da doutrina levistraussiana. Entretanto, adicionalmente ao uso de operações algébricas simples, Lévi-Strauss utilizou na sua explanação do pensamento mítico a topologia, bem como a noção de estruturas de ordem, que nos ofertam uma nova perspectiva sobre essa função humana (ALMEIDA, 1999).

As estruturas algébricas, de acordo com Mauro Almeida (1999), são os moduladores das operações, enquanto as estruturas topológicas são modelos da noção de proximidade. Por sua vez, as estruturas de ordem modelariam as escolhas dentro de um conjunto e, desse modo, um conjunto que tem como provisão uma dada topologia (quando munido de métrica) permite precisar as distâncias entre dois objetos. Ademais, com a topologia “ganham sentido noções de inclusão, proximidade, fronteira, limite, continuidade e descontinuidade. Lévi-Strauss utilizou essas ideias na análise de mitos” (ALMEIDA, 1999, p. 3). Se levarmos em consideração tudo que foi abordado neste trabalho até aqui, tal definição de topologia começa a se suggestionar como extremamente pertinente dentro do corpo teórico levistraussiano. As noções de continuidade e descontinuidade suscitada pelos pares de oposição e pela combinação de dois métodos, bem como a temática da passagem da natureza a cultura, com suas fronteiras teóricas e metodológicas receberam, de fato, um tratamento mais refinado a partir do convite a conceitos topológicos para sua ilustração. Ademais, como veremos, um conjunto, quando munido de uma topologia, permite a referência à noção de nível, de modo a permitir a demonstração de como são operadas as homologias entre diferentes ordens, pertencentes a uma realidade integrada. Em outras palavras, o conceito de garrafa de Klein (fig. 1) nos agracia com uma perspectiva acerca da lógica das oposições, que se coloca para além das relações entre dois elementos de um mesmo

paradigma; esse conceito topológico propicia uma compreensão da lógica das relações diferenciais entre códigos paradigmáticos divergentes.

Em *A oleira ciumenta*, a garrafa de Klein é utilizada pelo antropólogo na explanação da relação entre conteúdo e continente, que se exprime nos mitos sul e norte-americanos pela temática dos orifícios do corpo e pela temática dos tubos (LÉVI-STRAUSS, 1985). Coloca-se como pertinente, nesse momento, ilustrarmos, ainda que minimamente, do que se tratam tais temáticas. Contudo, tal ilustração não se coloca como tarefa fácil; um minucioso detalhamento dos mitos abordados¹³ pelo autor, na obra supracitada, poderia desvirtuar os propósitos do presente trabalho, ao focar demasiadamente informações de cunho etnográfico. Os dados referentes a essa mitologia são vastos e, por vezes, o próprio Lévi-Strauss, a título de economia discursiva, incita o leitor a recorrer a outros trabalhos pertencentes ao ciclo das grandes *Mitológicas*, para maior detalhamento dos tópicos. Ademais, o autor não faz uso, em *A oleira ciumenta*, de uma narrativa linear e completa de todos os mitos aos quais faz referência; o antropólogo recorta trechos de diversas narrativas, de acordo com a pertinência em relação à temática que aborda em cada capítulo¹⁴. Temáticas, essas, atreladas à aplicação da fórmula canônica do mito, que busca mostrar certas invariantes do pensamento mítico (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008). No decorrer da análise levistraussiana, dentre as invariantes desveladas, se encontra justamente uma operação lógica que coloca os mitos em garrafa de Klein.

Dentre os objetivos colocados por Lévi-Strauss nessa pequena mitológica, temos a demonstração de que a análise estrutural muito se distancia da investigação psicanalítica proposta por Freud (LÉVI-STRAUSS, 1985). Longe de nos atermos aos méritos dessa distância, tal objetivo levistraussiano é aqui invocado para introduzir a temática dos orifícios corporais, posto que Lévi-Strauss, dentre as críticas efetuadas à psicanálise, evoca e duramente repreende a concepção de pulsão anal e oral. Ao longo dos anos de investigação mítica, o antropólogo se deparou justamente com mitificações acerca de tais orifícios, que conotam uma aproximação do pensamento freudiano ao pensamento mítico. Haveria, assim, uma certa incidência, em termos gerais, de

¹³Embora autor aborde detalhadamente os mitos da gênese *Jívaro*, apenas estes, por si só, pouco tem a nos ofertar sobre a explanação que se seguirá. Pela própria natureza da análise mítica, Lévi-Strauss recorre a uma rede de recortes de diversos materiais.

¹⁴Recortes atrelados à própria natureza da análise mítica, que prescreve interações entre diversas versões e narrativas míticas.

narrativas acerca das cavidades corporais, o que qualificaria, de acordo com Lévi-Strauss, a teoria freudiana como nada mais do que uma variante das narrativas míticas (LÉVI-STRAUSS, 1985).

Nos mitos das Américas, as noções de avidez, retenção e incontinência oral, anal e vaginal são encontradas em larga escala. Tais categorias aparecem nas mitificações de animais como o Engole-vento¹⁵, o Preguiça¹⁶, e o Bugio¹⁷, entre outros animais e seres sobrenaturais¹⁸. Contudo, dois aspectos nos interessam especialmente: a avidez oral, a incontinência anal, etc., se tomadas em si, como categorias fechadas do pensamento mítico, operariam um desligamento do vasto material que Lévi-Strauss analisa, isolando tais categorias de um campo semântico mais abrangente (LÉVI-STRAUSS, 1985). Essa é, justamente, a crítica do antropólogo a Freud, que em sua teoria das pulsões trataria tais categorias em si.

Lévi-Strauss, por outro lado, em sua análise estrutural dos mitos, demonstra que essas categorias, quando pertencentes às narrativas míticas, são apenas uma das etapas do processo de transformações que sofrem os mitos. A mitologia esgotaria as temáticas relativas aos orifícios corporais, o campo semântico que se constrói a partir dos tubos naturais e suas cavidades comporta um número maior de casas que o número de tubos e orifícios em si. Estes, podem ser anteriores, posteriores, “em cima ou embaixo: boca, nariz, orelhas, vagina, ânus...” (Ibidem, p. 205) Ademais, cada um pode exercer três funções, aberto para evacuar, aberto para absorver e fechado. Por meio de um jogo combinatório e dialético entre estas diversas variáveis e utilizando de deduções empíricas e transcendentais, Lévi-Strauss coloca em contato uma série de mitos, uma verdadeira rede de interações que opera múltiplas traduções entre versões de uma mesma narrativa (Ibidem, p. 205). Somente através dessa interação dialética, a

¹⁵O Engole-vento representa diversos pássaros da ordem dos *caprimulgiformes*, representados no Brasil como o bacurau e o urutau. São caracterizados por uma cavidade oral demasiadamente grande e, razão pela qual são relacionados com a avidez oral (LÉVI-STRAUSS, 1985). Não obstante outros pássaros, animais, seres em geral poderiam lhe substituir. O simbolismo não se fixa a nenhuma categoria.

¹⁶O Preguiça é dotado de uma certa retenção anal, uma vez que defeca a intervalos de alguns dias (LÉVI-STRAUSS, 1985). O preguiça pode ser comutado na análise de Lévi-Strauss pela tartaruga, pela anta e pelo tamanduá.

¹⁷O Bugio é um tipo de macaco que conotaria a incontinência anal, visto que defeca de cima das árvores sem pudores. Soma-se a essa perspectiva um mito *Barasana*, que diz que o Bugio fica de ponta cabeça, pendurado nas árvores, devido a um mal diarreico. Se ficasse em outra posição defecaria até se esvaziar por completo (LÉVI-STRAUSS, 1985).

¹⁸A exemplo de outros seres, temos a Dama-vulva, parte do motivo da *vagina dentada*, que conota a avidez vaginal. Dentre outros, há seres sobrenaturais, como o Taimu, que possui dentes na boca e no ânus (LÉVI-STRAUSS, 1983).

verdadeira natureza das categorias supracitadas pode ser atingida, natureza essa que não tem nada de essencialista, uma vez que é apreendida através do jogo das relações diferenciais. Voltaremos a esse tópico mais adiante.

O segundo aspecto da temática dos orifícios que nos é especialmente caro remete à temática dos tubos, relacionados às cavidades supracitadas. Através da confrontação dos mitos são evidenciados alguns tipos de transformação das narrativas, dentre elas, encontra-se a noção de conteúdo e continente em constante conversão (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 205). Os seres da mitologia, sejam eles animais, heróis ou seres sobrenaturais, como o demiurgo *Mukat*¹⁹, são portadores de orifícios, são como tubos. Contudo, os seres descritos por Lévi-Strauss às vezes se encontram eles próprios como o conteúdo de outros tubos e, ainda, o próprio conteúdo do corpo desses seres é transformado, por vezes, em um tubo continente. A título ilustrativo, podemos citar o mito *mohave* do herói órfão Cana; o menino foi criado pelos assassinos de seus pais sem o saber. A história é por fim revelada por um inseto que pousa nos lábios do herói, o orifício do tubo que Cana, ele mesmo, constitui. Mais adiante na narrativa, o herói se transforma voluntariamente no vegetal cana, ao qual dá o nome; vemos que o mito assimila concretamente Cana a um tubo. Dando continuidade a narrativa, como apresentada por Lévi-Strauss, Cana só se alimentava de tabaco e ele fuma em um caniço oco, “ao fumar, o caniço foi inteiramente consumido, exceto a ponta, que ele mastigou e cuspiu”. Essa espécie de cachimbo é feito de seu próprio corpo, uma vez que ele é Cana, pode-se assim dizer, “se nos perdoam a expressão, ele se “auto-fumou”” (Ibidem, p. 203).

Nessa mesma temática, os demiurgos *cahuilla* ao emergirem das trevas e querendo dissipá-las, iniciaram esse processo através da extração de um cachimbo e de tabaco de seu próprio coração. A fumaça do tabaco expulsaria a escuridão soberana. Contudo, os cachimbos extraídos de seus corações eram cilindros preenchidos sólidos, que, então, eles tiveram de perfurar com um pelo. Após algumas tentativas mal sucedidas na determinação da espessura do buraco, atingiram, finalmente, o diâmetro correto. O processo de expulsão da escuridão reinante se completa com a retirada do Sol, a luz, o eixo do mundo e todas as outras criaturas de dentro dos corpos dos

¹⁹E quando o demiurgo *Mukat* sobe no alto de um poste para defecar no mar, ele é assimilado a um cachimbo, já que o mito chama seus excrementos de “seu tabaco (...) que ele come e deixa cair”.

demiurgos. Os seus corpos, aparecem, “assim, como um continente vazio de onde sai um continente cheio – o cachimbo inutilizável – e depois o que será o seu conteúdo – o tabaco –, antes que, esvaziado mediante uma operação de perfuração, esse continente possa efetivamente acomodar o conteúdo...” (Ibidem, p. 203)²⁰. Resumidamente, os mitos invocam as seguintes transformações:

Ilustrada na América do Sul pela sarabatana, e na América do Norte pelo cachimbo, a noção de tubo ou cano é o ponto de partida de uma transformação de três estados: 1) o corpo do herói entra num tubo que o contém; 2) um tubo que estava contido no corpo do herói sai dele; 3) o corpo do herói é um tubo em que algo entra ou de que algo sai. Extrínseco no início, o tubo se torna intrínseco; e o corpo do herói passa do estado de conteúdo ao de continente (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 204).

Lévi-Strauss (1985) aponta que a sarabatana e o cachimbo são exemplos de tubos que são largamente utilizados nas Américas, o que poderia sugerir o aparecimento da temática tubular nas narrativas míticas. Não obstante, os mitos, *mohave* e *cahuilla*, acima descritos, nos apresentam heróis que não apenas fazem uso de caules ocos ou tubos (ibidem). Esses são, antes, transformados de conteúdo em continente, de corpo interno a envoltório externo, os próprios heróis são tubos. Se tomadas como uma categoria em si, ao modo das pulsões, essa característica do pensamento mítico poderia levar seus investigadores a concluir que a apreensão mítica do corpo é baseada, por exemplo, no aparelho digestivo, um tubo com entrada – boca – e saída – ânus (Ibidem), conduzindo, então, a caracterização das sociedades descritas como orais ou anais. Essa caracterização foi, de fato, erroneamente atribuída ao pensamento mítico. Tal transformação mítica, que evocaria a garrafa de Klein (fig. 1), não é contingente à disciplina de funções fisiológicas ou às atitudes em relação à nutrição – em termos de ingestão e eliminação. Em suma, essa transformação mítica não encarna as exigências de qualquer demanda do nível empírico (LÉVI-STRAUSS, 1985).

Estaríamos, antes, diante de um problema lógico e filosófico que aponta para a atividade inconsciente do espírito, uma vez que esta mesma questão se apresenta em sociedades culturalmente muito distantes (LÉVI-STRAUSS, 1985). Como exemplo

²⁰Esse relato continua, seguindo essa mesma dialética, a terra precisará ser perfurada para que os primeiros mortos possam alcançar o *além*.

dessa distância, temos os mitos americanos, trabalhados por Lévi-Strauss, que entre si são separados por algumas centenas e até mesmo milhares de quilômetros, como também temos um mito de uma sociedade não só distante geograficamente, como distante, indubitavelmente, em termos culturais, que nos apresenta a mesma propriedade. Este é o tratamento que conferiu Freud, segundo Lévi-Strauss, ao mito de Prometeu e o labirinto (Ibidem). Para melhor compreendê-lo, o psicanalista prescreveu uma inversão entre conteúdo e continente, o verdadeiro tema da lenda do labirinto seria, então, “o de um nascimento anal onde os caminhos entrecruzados figuram o intestino e o fio de Ariadne, o cordão umbilical” (Ibidem, p.235).

De acordo com Lévi-Strauss (1985), o que Freud estaria a fazer, no caso do mito de Prometeu, seria produzir uma variante do mito, da mesma forma que faz uma população ameríndia quando toma de empréstimo a narrativa mítica de seus vizinhos. Freud apenas inverte e reinterpreta o mito dentro de um outro código e, conseqüentemente, ele teria aplicado as mesmas regras de transformação mítica encontradas nas sociedades ameríndias; o psicanalista, por fim, obedece às leis do pensamento mítico em suas análises, ele pensa à maneira dos mitos. Fica provada, assim, uma generalização da temática da transformação entre conteúdo e continente (LÉVI-STRAUSS, 1985).

Em suma, a sarabatana, o cachimbo, o bugio, o preguiça, o engole-vento, quando aparecem nos mitos “constituem apenas realizações empíricas de uma estrutura formal subjacente” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 205), assim como as categorias, por sua vez, de avidez oral, incontinência ou retenção anal, bem como a transformação de conteúdo em continente apontam apenas alguns aspectos da estrutura. O que parece faltar até esse ponto e que interessa especialmente a Lévi-Strauss é qual operação lógica inconsciente subjaz a essas transformações. Temos, então, que a temática dos tubos presente nos mitos e a transformação entre conteúdo e continente coloca os mitos em garrafa de Klein (fig. 1). Esta designa-se como uma operação lógica, que melhor se esclarece quando notamos a seguinte passagem: no noroeste amazônico, encontram-se certas etnias, dentre elas *Desana*, *Tukano* e *Pira-Tapuya*, nas quais as mulheres responsáveis pela cerâmica desses povos são referidas em uma série de circunstâncias, tais como em um estado de gravidez avançado, como mulheres-pote, feitas como um pote ou em estado de pote (LÉVI-STRAUSS, 1985). De acordo com o antropólogo, essa simples menção nos coloca mais uma vez “diante da imagem da garrafa de Klein; a

mulher, causa eficiente da cerâmica, se metamorfoseia em seu produto; antes fisicamente exterior, fica moralmente integrada a ele. Entre a mulher e o pote, uma relação metonímica se transforma em relação metafórica” (Ibidem, p.225).

A transformação entre conteúdo e continente, demonstrados como intercambiáveis, é antes uma operação lógica que transforma uma relação metonímica em uma relação metafórica. Estamos diante, novamente, da temática da lógica das oposições de *O totemismo hoje*, encarnada pela metáfora, com a diferença de que o recurso à garrafa de Klein (fig. 1) soma, à perspectiva anterior, os eixos sintagmáticos e a relação entre diferentes ordens, uma vez que ela encarna-se, também, ao nível metonímico. Sobre este ponto, nos deteremos nas seções subsequentes. Antes, precisamos examinar melhor esse conceito topológico aplicado à dinâmica dos eixos míticos.

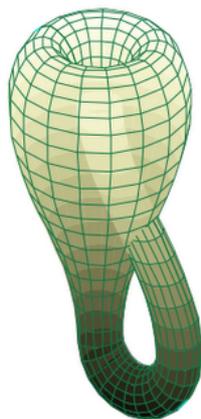


Figura1. Representação da garrafa de Klein em três dimensões

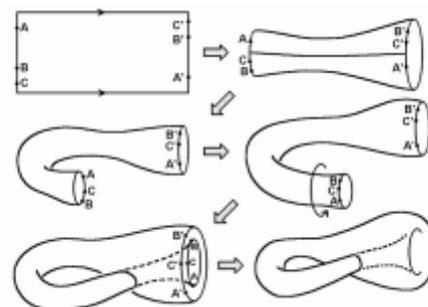


Figura 2. Representação da garrafa de Klein no plano euclidiano tridimensional

Apontamos, anteriormente, que a mitologia é ao menos tangencial àquilo que define a natureza do espírito humano (DESCOLA, 2012). O homem, por sua vez, é definido pela função simbólica (LÉPINE, 1979) que parece coincidir, em termos de posição, com aquilo que chamados leis estruturais inconscientes, como a proibição do incesto. Lévi-Strauss (1958/2008) define a função simbólica como a lei ou como o conjunto de leis universais que organizam os sistemas como a linguagem e a exogamia. Ora, a proibição do incesto se define da mesma maneira: uma lei universal que prescreve a organização de sistemas de parentesco, em última instância, sempre exogâmicos por meio da troca e que tem por objetivo a comunicação entre os grupos, uma verdadeira linguagem. Sendo assim, a função simbólica ela própria seria a dobradiça entre natureza e cultura. Nesse cenário, a garrafa de Klein, que qualifica os mitos, nos agracia com uma interpretação alternativa em substituição à clássica interpretação que se faz da relação entre natureza e cultura presente na obra do antropólogo, em que a cultura seria reintegrada *na* natureza. Uma interpretação alternativa para a *dobradiça*, ou seja, a noção de garrafa de Klein pode nos aproximar da definição, em termos de natureza e/ou cultura, da função simbólica.

A garrafa de Klein, como se pode observar pela figura 2, é construída em um espaço euclidiano. Este, por sua vez, é definido como um plano espacial, no caso tridimensional, em que vetores agem, em termos de rotação ou de translação, sobre os pontos nele dispostos. A transformação do plano em figuras é contingente com noções de ângulo e distância, que determinam as direções vetoriais. Esse plano é considerado como um plano *afim*, em outras palavras, o ponto de origem das figuras topológicas, formadas nesse espaço, não pode ser canonicamente determinado. O uso de conceitos topológicos, como a garrafa de Klein, indica que mesmo que a mente humana se organize em termos de uma matriz algébrica, essa matriz não poderia ser descrita senão em termos de um espaço euclidiano tridimensional (ESQUINCALHA, 2012).

A lógica dos pares binários não poderia estar inserida em uma bi-dimensão, uma vez que é preciso um terceiro elemento, a própria relação entre os pontos de oposição. A noção de fato social total, como acima explanada, reitera essa proposição, uma vez que sua definição faz coincidir, justamente, três dimensões: psico-orgânica, social e

histórica. A dimensão psicofisiológica – em que o pensamento simbólico se localiza – determinaria os ângulos e as distâncias vetoriais do plano euclidiano. Os vetores, dentro da doutrina levistraussiana, seriam nada menos que as séries paradigmáticas; os ângulos e as distâncias seriam determinados pelas leis estruturais da função simbólica – da qual proibição do incesto é um exemplo –, fundando, entre esses vetores, a relação. Se a posição originária não pode ser canonicamente pontuada dentro desse espaço, a afirmação de Leach (1970) de que Lévi-Strauss, em sua abordagem algébrica, pré-esvaziaria a antropologia se apresenta como pouco verificável.

O pensamento simbólico coloca em relação eixos paradigmáticos, contudo, cada paradigma contém múltiplos elementos em relação sintagmática, a passagem de um eixo a outro pode se dar na relação de dois elementos quaisquer de eixos paradigmáticos distintos, configurando incontáveis possibilidades da posição dessa relação. Levando-se em consideração que a função simbólica é coextensiva aos produtos que elabora, como a sociedade (MANIGLIER, 2000) e, se é definida como a própria relação, ela seria apenas universal em sua incidência: sua agência é infinitamente plural. Sua posição relacional não pode ser definida em termos das coordenadas de um plano cartesiano como Leach parece sugerir em sua repressão da proposta de Lévi-Strauss de uma mente definida como uma matriz algébrica (LEACH, 1970). Ademais, dentro dessa perspectiva topológica, a passagem entre natureza e cultura parece ganhar outra roupagem.

A garrafa de Klein em sua apresentação da relação entre continente e conteúdo reconfigura, evidentemente, as passagens entre inconsciente/consciente, universal/particular etc. Consequentemente, tal qual continente e conteúdo, natureza e cultura estariam em constante reversibilidade e transformação, os fenômenos humanos, cativos dessa passagem – *natureza e cultura* – por definição, não se encontrariam a meio termo nessa relação, posto que a constante transformação entre as duas ordens os colocaria em diferentes *posições* nesse jogo relacional. Dentro dessa interpretação topológica e levando-se em consideração que a função simbólica humana funda a relação e por ela é definida, estaria impedida qualquer possibilidade de redução entre diferentes ordens. A garrafa de Klein é construída a partir de um plano, não há qualquer coisa nessa garrafa como um lado interno e um externo, por se tratar de um plano, possui apenas uma face. Assim quaisquer dois objetos que estejam situados, alternadamente, num suposto lado

interior e exterior estão, na verdade, situados na mesma e única face. Tal conceito topológico é confluyente, desse modo, com a apresentação de uma realidade integrada – concepção, esta, endossada por Lévi-Strauss.

Em suma, a relação entre natureza e cultura não se coloca como uma relação metonímica, uma como parte da outra, ela é, antes, uma relação metafórica. A transferência de sentido operada pela metáfora não se dá entre termos em relação sintagmática de um mesmo código; a transferência se dá entre uma classe de termos para uma outra classe de termos. Contudo, nenhuma classe ou categoria é, “por natureza, ligada ao sentido próprio, e outra, por natureza, ao sentido figurado. São funções intercambiáveis, relativas entre si” (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 239). Uma relação metafórica não substitui um termo pelo outro, ao colocá-los em relação, tal operação se trata da percepção de que tais elementos, ainda que contidos em códigos paradigmáticos diversos, “vistos de um ponto mais alto, [...] conotam um mesmo campo semântico; é esse campo semântico que ela reconstitui, não obstante os esforços do pensamento analítico para subdividi-lo” (Ibidem, p. 240). Se a garrafa de Klein transforma uma relação metonímica em uma relação metafórica, natureza e cultura, quando submetidas a essa lógica, não podem ser vistas uma como parte da outra; a integração, entre as duas ordens, se dá em outro nível. A lógica metafórica nos permite compreender que a cultura poderia, nessa proposição, ser vista como natural, todavia, atribui-se à natureza um certo conteúdo e vice-versa.

Por tudo que foi exposto até aqui, a interpretação de uma cultura como natural, ao menos de um ponto de vista formal, é verificável na doutrina levistraussiana – como demonstrado nas seções anteriores. Por sua vez, uma natureza provida não só de leis estruturais inconscientes, mas de um certo conteúdo, quiçá uma subjetividade, se colocaria como uma questão mais difícil de ser demonstrada, se a natureza não fosse, ela mesma, um meio ambiente. No artigo *Ecologia e estruturalismo* (1983), Lévi-Strauss demonstra que a mitologia sofre dois tipos de determinação: uma determinação contingente às leis do espírito humano; e as determinações do meio natural particular de cada sociedade estudada. O antropólogo salienta que mesmo as obras de cunho demasiadamente ideológico, ou seja, tudo que se inclui sob a égide da mitologia, “que o espírito parece elaborar sem se sujeitar demasiado às coações da infraestrutura técnico-econômica, permaneceriam rebeldes à descrição e à análise se não se prestasse uma

minuciosa atenção às condições ecológicas e às diferentes maneiras como cada cultura reage ao seu meio ambiente natural” (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 172). O natural, aqui, assim como a história de cada cultura, tem um caráter particular. O meio-ambiente marca de modos plurais as sociedades, no mesmo sentido, a humanidade deixa marcas particulares nos ambientes naturais em que se desenrola a história de cada organização social. A natureza, conseqüentemente, é dotada não só de universalidade, ela determina particulares, do mesmo modo que por eles é determinada. De maneira que só um respeito “quase servil pelas realidades mais concretas nos pode inspirar a confiança de que o espírito e o corpo não tenham perdido irrevogavelmente a sua antiga unidade” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 172).

No entanto, não podemos ignorar que Lévi-Strauss procurou sempre, no desenvolvimento de sua ciência, uma concepção que é realista, em outras palavras, a procura por objetividade se funda na universalidade, que tem no conceito de função simbólica sua maior realização. Acrescenta-se, a esse contexto, a inspiração muitas vezes encontrada pelo antropólogo nas ciências biológicas (DESCOLA, 2012, HÉNAFF, 1989), o que indicaria o aparato cerebral humano como o elemento universal, pelo qual anseia a antropologia levistraussiana, na definição do pensamento humano; a função simbólica poderia assim ser definida por esse elemento. Contudo, conceitos topológicos, como nos esforçamos por demonstrar, indicam uma ambígua pluralidade no seio do inconsciente levistraussiano, bem como a complexa rede mitológica descrita por Lévi-Strauss. (ALMEIDA, 1999, VIVEIROS DE CASTRO, 2009).

3.4 Os códigos míticos e a função simbólica

Em *A oleira ciumenta* (1985), no alvo da crítica voraz, a psicanálise freudiana ganha uma especial atenção, posto que o antropólogo se posiciona de uma só vez em relação ao que ele entende como psíquico e como orgânico, e mais do que isso investiga como seria possível tomar ambos os códigos de uma só vez, coincidência que, como demonstramos nas seções anteriores, é encontrada na mente humana (HÉNAFF, 1989). Em *Totem e tabu*, Freud faz a comparação entre os atributos psíquicos dos selvagens em correspondência com a dos neuróticos. Lévi-Strauss (1985), por sua vez, nos demonstra no capítulo *Totem e tabu versão Jivaro*²¹, que a teoria das pulsões orais e anais, bem como o mito fundador da sociedade – o assassinato do pai – já estariam presentes no

²¹Capítulo 14 de *A oleira Ciumenta* (1985).

pensamento mítico. De acordo com o antropólogo, *essas categorias e esse mito* não foram *invenções* da psicanálise, os psicanalistas apenas as reencontraram. Os *Jivaro* possuem em seu universo mítico o mesmo tipo de análise. E o mito fundador de sua sociedade é justamente o assassinato do pai incestuoso (LÉVI-STRAUSS, 1985).

O mérito de Freud, de acordo com nosso autor, seria pensar à maneira dos mitos (LÉVI-STRAUSS, 1985). Não é preciso esclarecer que Lévi-Strauss não considera o pensamento mítico, o pensamento selvagem, como primitivo e, portanto, isento de complexidade e de validade:

Quando os mitos querem raciocinar como o psicanalista, não precisam de ninguém. O mérito de Freud está alhures, e é da mesma ordem do que reconheci a Max Müller (*L'Homme nu*: p. 38). Cada um desses grandes espíritos foi capaz de penetrar num código — um o astronômico, o outro o psico-orgânico — que os mitos souberam desde sempre empregar (LÉVI-STRAUSS, 1985, p.231).

Ao comparar o pensamento freudiano (LÉVI-STRAUSS, 1985) ou bergsoniano (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975) a uma lógica ameríndia, Lévi-Strauss está na verdade nos demonstrando a tese do pensamento selvagem. Está refutando a descontinuidade entre as produções culturais das sociedades complexas e primitivas; mais do que isso, ele indica a *universalidade da função simbólica*. Ao mesmo tempo, ele nos aponta a sua concepção realista de ciência. Bergson e Freud nos apresentam interpretações secundárias de expressões conscientes, ao modo de tantos outros como Malinowski²² (LÉVI-STRAUSS, 1958/ 2008).

O equívoco, de acordo do Lévi-Strauss, consiste na tentativa de tentar decifrar os mitos, assim como outros fenômenos, a partir de um só código. A natureza do mito, como ele nos descreve no *Cru e no cozido*, é a de uma superposição de códigos que são diversos (LÉVI-STRAUSS, 1985). O mito se aproxima da concepção de fato social total: “Sempre global, a significação de um mito jamais se deixa reduzir ao que se pode tirar de um código particular. Nenhuma linguagem, seja astronômica, sexual, ou outra, veicula um sentido ‘melhor’”. (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 231, grifo do autor). Na mitologia se encontram possível e potencialmente todos os códigos disponíveis no universo humano. Contudo, tal colocação não significa dizer que um único mito (ou uma família de mitos) poderia ter em si manifestos todos os códigos de uma só vez. Desse modo, a ideia de um mito fundador, ou mesmo um mito mais verdadeiro e

²²Cf. Lévi-Strauss, 1958/2008.

revelador que todos os outros mitos é colocada como absurda (ibidem). Em *O cru e o cozido*, Lévi-Strauss (1964) nos apresenta um mito Bororo²³ (M. 1) como o início de sua jornada mitológica, entretanto o autor não cessa de salientar que a escolha, por fim, poderia ser arbitrária e que em seu caso é contingente ao seu interesse pela característica dualista da organização social Bororo (LÉVI-STRAUSS, 1964/2004). É sempre na relação entre os diversos mitos e nas transformações que culminam em diferentes versões, em paradesiros que não poderiam se situar mais longínquos uns em relação aos outros, que nosso autor faz emergir a natureza do espírito humano (DESCOLA, 2012, VIVEIROS DE CASTRO, 2010, HÉNAFF, 1989, LÉPINE, 1979).

Contudo, esse “espírito” desde as *As estruturas elementares do parentesco* parece ter mudado ou reencontrado outra natureza. É patente que o autor insiste o tempo todo que seu projeto é o mesmo desde o início em 1949. Como colocado por Viveiros de Castro (2009), não nos cabe desmentir Lévi-Strauss naquilo que é seu e que se deu por ele, mas por outro lado é evidente que a própria noção de transformação passou por modificações ao longo das décadas que separam *A oleira Ciumenta* de *As estruturas elementares do parentesco*. A noção de transformação em *As estruturas elementares do parentesco* (1949) remete claramente à lógica dos grupos e, evidentemente, é um termo endereçado pela álgebra (ALMEIDA, 1999). No entanto, ao longo das mitológicas, mais precisamente na passagem entre *O cru e o cozido* e do *Mel às cinzas*, a noção de transformação tem o seu sentido delimitado para além de uma lógica das oposições binárias e de permutações de possibilidades (VIVEIROS DE CASTRO, 2009). Viveiros de Castro (2009) nos evidencia justamente esse ponto ao destacar uma nota de rodapé presente em *Do mel às cinzas*: “Leach nos censurou por [...] utilizarmos exclusivamente esquemas binários, como se o próprio conceito de transformação que tomamos emprestado de Arcey Wentworth Thompson, do qual fazemos um uso tão constante, não dependesse inteiramente da analogia (Lévi-Strauss, 1966/2006, p.82)”

É justamente essa nova leitura sobre a noção de transformação que conceitos como a garrafa de Klein, como demonstramos acima, permitem subsidiar. Uma nova dinâmica se apresenta através dos conceitos topológicos. A mudança se faz sentir por passagens como essa, cada vez mais presentes e, também, por aquilo que se ausenta; Lévi-Strauss não nos apresenta em suas *Mythologiques* as *estruturas elementares* da

²³ Cf. Lévi-Strauss, 1964/2004.

mitologia, a abordagem é diversa em relação àquela apresentada em *As estruturas elementares do parentesco* (1949) (VIVEIROS DE CASTRO, 2009). Não obstante, a preocupação de Lévi-Strauss é sempre a mesma, atingir o menor elemento, o mais simples, para a partir dele extrair a estrutura universal, aquela que tangencia ou que se localiza no real em si mesmo. Se em 1949²⁴ o átomo do parentesco foi apresentado como a relação *avuncular*, em *A oleira ciumenta* (1985), o autor faz uma analogia entre os códigos presentes na mitologia e os elementos atômicos. Ao coletar narrativas e isolar os códigos que se fazem presentes, os mitólogos poderiam construir, à maneira de Mendeleev, uma tabela²⁵ com todas as possibilidades de códigos:

Poder-se-ia, certamente, construir uma tabela ideal dos códigos utilizados ou utilizáveis pelo pensamento mítico, que teria para o mitólogo uma utilidade comparável à que a tabela periódica dos elementos tem para o químico. Mas, nessa tabela, cada mito ou família de mitos faz a escolha. Os códigos por meio dos quais trabalha um ou outro mito não representam o conjunto dos códigos comprovados, e não são necessariamente os mesmos que um outro mito ou família de mitos terá selecionado para seu uso particular (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 232).

Essa analogia com os elementos atômicos nos demonstra que cada código é um elemento, o menor elemento, e é na relação entre códigos que a mágica acontece. Como nos apresenta Lévi-Strauss (1985), a originalidade do pensamento mítico reside em atuar através de códigos que são diversos, cada qual extrai do domínio da experiência “*propriedades latentes*” que permitem compará-los a outros domínios. O mito se apresenta como uma espécie de texto que precisa ser traduzido, simultaneamente, em várias línguas, para fazer emergir uma versão mais profunda que aquela que poderia ser fornecida por uma única versão²⁶.

Ademais, segundo Lévi-Strauss, em todo o ciclo das grandes²⁷ e das pequenas²⁸ mitológicas, as narrativas míticas, presentes de norte a sul e leste a oeste nas Américas, operam esse jogo de espelhos, reflexos que interagem reciprocamente, nunca

²⁴Cf. Lévi-Strauss, 1949/2009.

²⁵ As *Mythologiques* parecem ser uma espécie de tabela das comutações de algumas das possibilidades.

²⁶ “O mito [...] se traduzido simultaneamente em várias versões, talvez deixe transparecer nessas versões diferentes um sentido mais rico e mais profundo do que qualquer um dos outros, parciais e mutilados, a que cada versão, tomada em separado teria permitido chegar” (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 214).

²⁷ A tetralogia das mitológicas consiste em: *O cru e o cozido* (1964), *Do mel às cinzas* (1966), *A origem dos modos à mesa* (1968), *O homem nu* (1971).

²⁸ As pequenas mitológicas são as três monografias que se seguem à tetralogia *Mythologiques*: *A via das máscaras* (1975), *A oleira ciumenta* (1985), *História de Lince* (1991).

correspondendo a um objeto real. O objeto retira a sua substância das propriedades invariantes (universais inconscientes) que o pensamento mítico consegue extrair quando colocado em relação com uma pluralidade de enunciados. As diversas versões que se apresentam de uma temática mítica são transformações contingentes a elementos espaciais geográficos, estéticos, históricos, etc.:

O mito aparece como um sistema de equações onde os símbolos, nunca são claramente percebidos, são cotejados por meio de valores concretos escolhidos para dar a ilusão de que as equações subjacentes são solúveis. Uma finalidade inconsciente orienta essa escolha, mas ela só pode exercer-se sobre uma herança histórica, arbitrária, e contingente, de modo que a escolha inicial fica tão inexplicável quanto a dos fonemas que entram na composição de uma língua (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 215.)

Primeiramente, como se pode observar, Lévi-Strauss não orienta a sua busca para a origem, em sua obra não há qualquer coisa como o mito originário a partir do qual teriam se desenvolvido todos os outros. Em segundo lugar, tira-se como conclusão que a passagem, a tradução entre diversos domínios, sempre se dá entre códigos e não entre termos de um mesmo código. Assim, a busca das estruturas inconscientes nunca pode se realizar ao nível do símbolo, ou ao nível de um único código, como o faz Freud com o código psico-orgânico. Por último, um código não possui uma natureza intrínseca ou uma posição sempre determinada; como se uns se apresentassem como pertencentes à categoria do concreto e outros à categoria do abstrato; pelo contrário, os códigos são sempre intercambiáveis, uma vez que contingentes a uma herança multifacetada (LÉVI-STRAUSS, 1985).

O pensamento mítico, quando submetido a uma análise estrutural adequada em um complexo processo de tradução, que coloca em relação uma pluralidade de enunciados e códigos, revela propriedades invariantes (LÉVI-STRAUSS, 1985). Propriedades que décadas antes, como nos esforçamos por demonstrar, Lévi-Strauss chamou leis estruturais²⁹, que são a definição própria da função simbólica. Como mencionado alhures, a análise do mito requer uma abordagem que é global³⁰. Essa definição está em coincidência com a perspectiva dos fatos sociais totais, que prescrevem que uma análise precisa ir além das faculdades que individualmente

²⁹Cf. Lévi-Strauss, (2008).

³⁰ “Sempre global, a significação de um mito jamais se deixar reduzir ao que se pode tirar de um código particular. Nenhuma linguagem, seja astronômica, sexual, ou outra, não veicula um ‘melhor’ sentido” (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 231, grifo do autor).

representam apenas um fragmento do ser (LÉVI-STRAUSS, 2003). Como colocado por nosso autor, a prova do encontro das diversas faculdades e domínios se dá na ordem do mental (LÉVI-STRAUSS, 2003). Desse modo, se coloca como patente que os mitos nos aproximam, mais do que qualquer outra temática, noção à qual nos dedicamos por todo o percurso desse trabalho: a função simbólica.

Tudo considerado, a nossa proposição, como mero exercício analítico, é de que a função simbólica inconsciente, assim como os mitos, estaria em garrafa Klein. Há sempre uma forma que a análise estrutural nos traz. Mas conteúdo e continente, estrutura e conteúdo, natureza e cultura são intercambiáveis. Tudo é sempre uma questão de posição e o pensamento simbólico em Lévi-Strauss não poderia preceder a tal determinação.

À guisa de conclusão: considerações finais sobre um inconsciente como garrafa de Klein.

Se a nossa leitura sobre o autor se coloca como minimamente aceitável, podemos a partir dela tecer algumas considerações. A primeira objeção que poderia ser apresentada acerca de nossa proposição – a possibilidade de uma leitura em Lévi-Strauss dessa função simbólica como uma garrafa de Klein – seria a de que este conceito topológico conferiria ao inconsciente uma configuração, em última instância, fechada. Esse parece ter sido, potencialmente, o deslize interpretativo de Lacan ao apresentar o inconsciente organizado como uma linguagem, um sistema em que os termos estão sempre presos dentro do mesmo paradigma.

Assim, Lacan teria errado somente na escolha da qualificação, ao apresentar o inconsciente como uma linguagem, e não como um mito. Isso seria verdade se mito e linguagem se apresentassem da mesma forma, o que não é absolutamente o caso. Como colocamos acima, Lévi-Strauss (1985) explica que a significação do mito não se dá por si mesma, sabemos que é sempre nas relações, na tradução entre os diversos códigos que o sentido real emerge. O sistema mítico é aberto, as referências não estão presas dentro de um só paradigma. Não podemos falar em estrutura do mito, a própria demonstração da fórmula canônica indica que os mitos não possuem uma estrutura que é interna (ALMEIDA, 2008). “Un mythe ne se distingue pas de ses versions, la composition ‘interne’ d’un récit est de même nature que ses transformations ‘externes’ (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 177, grifo do autor). O que se passa no interior de um mito é aquilo que passa de um mito a outro. Todos os mitos são “em garrafa de Klein”. É quase como se o que Lévi-Strauss apresentasse nas *Mythologiques* fosse um estruturalismo sem estrutura (VIVEIROS DE CASTRO, 2009).

Desse modo, a função simbólica inconsciente, ao ser definida como um mito em garrafa de Klein, perderia toda e qualquer possibilidade de ser descrita como a *estrutura das estruturas* (BONOMI, 1970). Contudo, dentro dessa comparação, outra dificuldade se apresentaria, poderíamos objetar que a função simbólica seria uma entidade única, enquanto os mitos se apresentam como incontáveis, e um único mito nada nos diz. Não obstante, em primeiro lugar, a função simbólica não é definida por Lévi-Strauss como

uma entidade única, como *o inconsciente*. Ela é antes um conjunto de leis¹ estruturais inconscientes e parece estar em coincidência com as propriedades invariantes que emergem das traduções entre códigos míticos ou, como proposto algures, com leis universais como a proibição do incesto. Desse modo, ela se apresenta como uma atividade multifacetada que organiza todas as cadeias de significantes. Como defendido por Maniglier (2005), a função simbólica coexiste com o que ela própria dá condição, as múltiplas interdições, das quais a proibição do incesto encarna o resumo, “esclarecem-se a partir do momento em que se estabelece ser necessário que a sociedade exista”(LÉVI-STRAUSS, p. 530, 1949/2009). A sociedade é coextensiva ao pensamento simbólico (MANIGLIER, 2000).

Em segundo lugar, é bem verdade que um mito isolado nada nos indica senão uma secção do universo mítico infindável de códigos (VIVEIROS DE CASTRO, 2009). As propriedades invariantes emergem quando em constelação a análise estrutural relaciona e traduz as diferentes narrativas míticas. Pois bem, se todos os mitos estão em garrafa de Klein (LÉVI-STRAUSS, 1985), essa propriedade se mostra como uma invariante, reiterando a nossa proposição de que a função simbólica, ela própria, está em garrafa de Klein. Contudo, como apontado por Marcel Hénaff (1989), a função simbólica inconsciente de Lévi-Strauss não é mais que uma atividade, não pode ser qualificada como substância ou mesmo como um topos. Indicar o inconsciente levistraussiano como em garrafa de Klein, entretanto, não é o mesmo que colocá-lo em um sítio virtual ou real, no mesmo sentido, essa afirmação não nos conduz a conferência de uma forma² a esse inconsciente.

Une structure est donc toujours entre-deux: entre deux variantes, entre deux séquences d'un même mythe, ou même entre deux niveaux à l'intérieur d'un même texte... L'unité n'est donc pas celle d'une forme qui se répéterait identique à elle-même dans une variante et dans l'autre, mais d'une matrice qui permet de montrer en quoi l'une est précisément une transformation réelle de l'autre... et la structure est rigoureusement coextensive à ses actualisations. C'est pourquoi Lévi-Strauss insiste sur la différence du structuralisme et du formalisme, différence que l'on tend obstinément à négliger (MANIGLIER, 2005, p. 234-235).

¹Cf. Lévi-Strauss, 1958/2008.

² Se a garrafa de Klein não é forma, ela poderia ser força. Como nos coloca Viveiros de Castro as noções de fluxões e força aparece nas mitológicas atenuando o contorno da forma (VIVEIROS DE CASTRO, 2009).

O que a garrafa de Klein justamente faz é colocar em relação dinâmica de transformação forma e conteúdo, par interdependente, que é a alma do estruturalismo (VIVEIROS DE CASTRO, 2009). A transformação estrutural nas mitológicas permite a passagem do conteúdo à forma e da forma ao conteúdo. Essa dinâmica analógica de transformação é bem explicitada pela cartografia³ que Lévi-Strauss realiza sobre as narrativas ameríndias. Como acima apontado, as narrativas míticas sofrem diversas transformações em termos de conteúdo, transformações contingentes a uma série de fatores variados.

La marche démonstrative des Mythologique est celles d'une transversalité hétérogénéique généralisée, où le mythe d'un peuple transforme le rituel d'un deuxième peuple et la technique d'un troisième peuple; où l'organisation sociale des uns est la peinture corporelle des autres... ; et où la rondeur géométrique de la terre de la mythologie est constamment court-circuitée par sa porosité géologique, grâce à laquelle les transformations semblent sauter entre des points extrêmes du continent américain, jaillissant par-ci par-là comme des éruptions ponctuelles d'un océan souterrain de magma (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 117-178).

A mitologia se apresenta como uma multiplicidade aberta, o mito de referência (M.1)⁴ é um mito qualquer, uma vez que uma narrativa mítica é sempre a versão de outra, e essa outra se transformará numa terceira, e assim por diante. Como nos apresenta Viveiros de Castro (2009), o mito de referência doa o seu lugar ao sentido do mito, esse se apresenta como máquina de sentido, convertendo um código em outro, fazendo circular a referência⁵. A cartografia apresentada por Lévi-Strauss nos apresenta um rizoma ao modo de *Mille plateaux* e a noção de estrutura se apresentaria próxima justamente daquilo que foi elaborado como a antiestrutura, o próprio rizoma (VIVEIROS DE CASTRO, 2009). Desse modo, ao emparelharmos a função simbólica como sendo de natureza mítica, a asserção de Deleuze (2008) sobre a característica do simbólico como uma ordem que não só coloca em posição mas que é de posição se apresenta como verificável. Uma posição que está além da estrutura ela própria, uma vez que o mito está além da linguagem e como colocado por Deleuze, *só há estrutura daquilo que é linguagem* (DELEUZE, 1972/2007). A função simbólica não possui um sentido em si, este emerge das relações que ela funda; tal qual o mito, a função simbólica é uma *máquina de sentido*. A humanidade, enquanto definida por essa leitura

³ Viveiros de Castro apresenta as mitológicas como sendo uma cartografia a modos deleuzeanos (2009).

⁴ O mito de referência (M.1) é um mito bororo, o primeiro apresentado em *O cru e o cozido* (1964). Lévi-Strauss nos demonstra que M.1 se trata de uma inversão de uma série de mitos gê (M.7-M12).

⁵ Ao modo de Latour (Viveiros de Castro, 2009)

da atividade simbólica, seria bastante plural, fugindo a uma estruturação engessada no árido terreno do uno.

Essa leitura de Lévi-Strauss como o precursor do que seria a perversão de sua própria obra, a de um Lévi-Strauss fundador do pós-estruturalismo⁶ é apenas uma leitura e o próprio leitor, Viveiros de Castro (2009), não deixa de enfatizar que essa é apenas uma das vozes⁷ estruturalistas presentes na obra. Entretanto, a outra voz não cessa jamais de se apresentar como grandiloquente, por exemplo, na proposição de uma tabela de comutações de todos os códigos míticos encontrados e possíveis, como apontamos na seção anterior. Esse tipo de proposta nos indica, mesmo em momentos mais tardios de sua obra, como em *A oleira ciumenta* (1985), que Lévi-Strauss não abandona o postulado de que as estruturas inconscientes se encontram em número limitado.

A própria perspectiva topológica da garrafa de Klein não foge a regra: o plano euclidiano é limitado quanto ao número de seus pontos. A afirmação de Lavoisier caberia assim para a obra do autor: tudo se transforma, mas nada se cria. De fato e de maneira persistente, a preocupação reside nos grandes paradigmas, nas estruturas inconscientes que se apresentam como universais. É sempre no eixo paradigmático que seu interesse parece estar localizado (LEACH, 1970). Desse modo, parece mesmo que, por fim, a função simbólica seria uma razão natural, que se deu espontaneamente e que segue as leis do universo (LÉPINE, 1979). A interpretação do universo, contudo, é sempre uma questão de escala, escala ligada a paradigmas e sintagmas.

O grande paradigma apresentado por Lévi-Strauss em sua obra parece de fato ser a natureza, com todo o seu peso de universalidade. A exigência do universal torna possível a leitura de que psiquismo e social são epifenômenos do natural. Por outro lado, leituras de autores como Viveiros de Castro e Maniglier evidenciam os eixos sintagmáticos, no caso dos mitos especialmente, como contingentes a uma constante transformação, sempre produzindo particulares numa pluralidade que a noção de infinito poderia ser aplicada. Dentro dessa perspectiva, a noção de epifenômeno não se

⁶ Cf. Viveiros de Castro, 2008.

⁷ Viveiros de Castro (2009) apresenta o movimento da obra de Lévi-Strauss como um duplo estruturalismo. A primeira voz seria aquela mais presente em *As estruturas elementares do parentesco*, e a segunda uma voz da maturidade da obra, que se apresenta nas *Mythologiques* e nas três monografias subsequentes.

aplica, uma vez que a origem desses particulares não pode ser determinada, o que é demonstrado pela lógica mítica, afastando a possibilidade de apontar o natural como a origem de tudo.

Não obstante, para uma leitura menos rígida de Lévi-Strauss, parece imprescindível que uma outra noção de natureza precisaria ser verificada na obra para que possamos repensar sob outras luzes a noção de função simbólica, e retirá-la de uma determinação natural a modos ortodoxos. Tal revisão se apresenta como absolutamente vital para aqueles que se consideram como portadores do estandarte levistraussiano, uma vez que o conceito de função simbólica inconsciente estrutura toda a metodologia do autor e valida sua obra como científica, o que era a sua vontade. Ademais, segundo Lévi-Strauss, a própria mitologia nada pode sem a etnografia, método fundado e operado por uma noção de inconsciente.

O antropólogo sempre esteve atento aos progressos das outras ciências, como demonstra Viveiros de Castro (2009) a respeito da matemática, que permitiu uma nova noção de transformação nas obras mais tardias do autor. Não poderia ser diferente com a biologia ou com as outras ciências da natureza⁸. Como apontado por Descola (2009), se Lévi-Strauss ainda estivesse produzindo, estaria a acompanhar os progressos da genética, as revisões das teorias evolucionistas e as propostas de uma natureza que é mais plural. Parece ser justamente nesse sentido que Viveiros de Castro apresenta seu multinaturalismo⁹, que está previsto de certa maneira na obra do próprio Lévi-Strauss, uma vez que antropólogo jamais abandonou as postulações e o encaminhamento da obra do mestre (VIEVEIROS DE CASTRO, 2008)¹⁰.

Tudo considerado, podemos distinguir, como nos apresenta Lépine, no inconsciente levistraussiano, duas ordens: uma ordem simbólica e, a outra, a ordem da natureza; a primeira funda a cultura e a própria antropologia, enquanto a segunda nos introduz no campo da especulação metafísica. Os dois aspectos se apresentam como interdependentes “a Metafísica prolonga a antropologia, acrescentando-lhe uma sedutora visão de mundo, mas, na realidade, o segundo aspecto do inconsciente não

⁸ Como exemplo da atenção de Lévi-Strauss aos andamentos da biologia, temos a proposição de uma revisão da noção de espécie. (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008).

⁹ Cf. Viveiros de Castro, 2009.

¹⁰ A exaltação da obra levistraussiana, por parte de Viveiros de Castro é patente e pode ser verificada em diversos textos. Por exemplo, Viveiros de Castro, 2009.

intervém no campo da Antropologia propriamente dito: o dos fenômenos culturais” (LÉPINE, 1979, p. 71). Viveiros de Castro (2008; 2009) apresenta justamente o oposto, uma aliança controversa entre duas heranças: Deleuze e Lévi-Strauss, no caminho de uma antropologia do Anti-narciso, “*une philosophie à venir*” a qual ele próprio se encarregará de propor. Se a antropologia, em geral, se beneficiará dessa filosofia por vir, ou se ela deveria se limitar aos sistemas simbólicos dos fenômenos culturais, não cabe a esse trabalho definir.

De nossa parte, entretanto, entendemos que o natural na antropologia levistraussiana não aparece como uma simples estratégia de extensão de sua disciplina, que, por fim, adicionaria, tão somente, uma visão mais fascinante do mundo. O antropólogo se direciona a uma realidade integrada (LÉVI-STRAUSS, 1983): a teoria levistraussiana ao prescrever uma irredutibilidade entre natureza e cultura demonstra demasiada deferência para com ambas as ordens. Ademais, a própria definição do inconsciente, na obra do autor, demonstra sua grande preocupação em jamais desconsiderar nenhuma dos níveis. A função simbólica designa-se, quando tomamos todos os seus aspectos, como um conjunto de leis estruturais físicas da atividade inconsciente do espírito humano. O natural é assim indispensável para a definição do pensamento simbólico, para o qual a antropologia de Lévi-Strauss se direciona (ERIBON, 1990). A proposição de uma antropologia como psicologia prescreve, como vimos, uma disciplina que trate o pensamento como objeto e, para tanto, a relação dessa lógica do intelecto com o natural é indispensável.

O contato com a realidade natural se coloca, antes de mais nada, como a busca por uma fundamentação científica para sua disciplina, sua análise, como ele próprio salienta, se direciona para o real (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008). Não obstante, a definição do pensamento como simbólico coloca a natureza imediatamente em contato com a cultura (LÉVI-STRAUSS, 2003; 1983; 2008). Como demonstramos, a análise sempre se inicia pela vida social, em outras palavras, a investigação retira sua substância da experiência histórica cultural de cada sociedade. O próprio método antropológico levistraussiano mostra-se subserviente à cultura. Soma-se a esse aspecto metodológico o fato de que a função simbólica, ao ser definida como um conjunto de leis está, inevitavelmente, inserida em uma etapa já cultural. A definição de cultura que retiramos de *As estruturas elementares do parentesco* prescreve, exatamente, que a lei,

a regra, a norma, são a marca diferencial da ordem cultural (LÉVI-STRAUSS, 1949/2009). Não obstante, tais leis são descritas como leis naturais, o que nos leva a compreender que Lévi-Strauss confere à cultura uma fundamentação, em última instância, natural (LÉVI-STRAUSS, 1983). Fica claro que a natureza não é infiltrada, na obra levistraussiana, apenas a título ilustrativo. Mesmo que sua antropologia se direcione primeiramente às cadeias simbólicas dos fenômenos culturais, tais fenômenos são, de certa maneira, também naturais. Todavia, uma definição da cultura como natural afronta uma concepção não reducionista. Assim, tal definição da ordem cultural não se coloca como suficiente, o que leva o autor a definir tal ponto de vista como meramente formal¹¹.

A complexidade da apreensão do que pretendeu e prescreveu Lévi-Strauss com sua disciplina está intimamente ligada ao fato de que o autor se direciona a uma melhor compreensão do fenômeno humano (LÉVI-STRAUSS, 2012). Façamos uma retrospectiva. A humanidade se encontra entre natureza e cultura, assim, os conceitos que fundamentam sua antropologia não poderiam preceder de igual determinação. Lévi-Strauss não se arrisca, então, a assumir nenhum ponto de vista que possa prescrever uma sobredeterminação de uma ordem à outra. Desde *As estruturas elementares do parentesco* essa questão é deveras salientada; o primeiro capítulo¹² dessa obra se dedica a demonstrar a dificuldade de separar o que no homem e na vida social é determinado pela ordem da natureza e o que advém da ordem do cultural, como nos diz Lévi-Strauss, frequentemente, “o estímulo físico-biológico e o estímulo psicossocial despertam reações do mesmo tipo, sendo possível perguntar, como já fazia Locke, se o medo da criança na escuridão explica-se como manifestação de sua natureza animal ou como resultado das histórias contadas pela ama” (LÉVI-STRAUSS, 2009, p.41).

Nesse mesmo sentido, não é possível negar a atribuição ao homem de Neandertal uma etapa de cultura¹³, ainda assim, tal manifestação cultural se diferencia

¹¹ Lévi-Strauss concorda com uma abordagem que inclua uma instância natural a cultura. Como ele próprio colocou em entrevista à Viveiros de Castro, o cérebro seria o mesmo para todos os homens, contudo, tal proposição de análise de uma cultura como natural, mediante a universalidade de instâncias que subjazem o cultural, produziriam resultados de ordem meramente formal. Tal proposição diz respeito ao fato de que a cultura sempre carrega em si uma instância histórica, “a experiência dos homens no curso do tempo”, ou seja um certo conteúdo, atribuindo, assim, uma irreduzibilidade completa da cultura ao natural (VIVEIROS DE CASTRO, 1998).

¹² Intitulado *Natureza e cultura*.

¹³ O homem de Neandertal possuía, provavelmente, ao menos, o domínio da linguagem (LÉVI-STRAUSS, 1949/2009).

radicalmente em relação ao que se pode apreender sobre o homem neolítico (LÉVI-STRAUSS, 1949/2009). Lévi-Strauss, assim, entende que a diferença, mesmo a oposição, entre o estado de natureza e o estado de cultura na antropologia, “na falta de significação histórica aceitável, apresenta um valor lógico que justifica plenamente sua utilização pela sociologia moderna, como instrumento de método” (LÉVI-STRAUSS, 1949/2009 p. 41). Esse primeiro tratamento levistraussiano, no que tange à relação entre natureza e cultura, é fortemente marcado por uma sobrevalorização da oposição entre as duas ordens. De acordo com o autor, a negação da separação entre as ordens privaria a antropologia da compreensão dos fenômenos sociais. A ênfase na oposição de tais fenômenos, no entanto, está intrinsecamente ligada à própria necessidade de entender como eles se integram. A oposição de natureza e cultura não parece se inserir no nível do real.

Não obstante, o antropólogo não cessa de salientar a dificuldade de uma determinação real da passagem da natureza a cultura. Para tanto, ele propõe uma separação ideal entre as ordens (LÉVI-STRAUSS, 1949/2009). A norma, a regra e a lei seriam descritas, inelutavelmente, como pertencentes a uma etapa de cultura, enquanto do universal são retirados os atributos da natureza (LÉVI-STRAUSS, 1949/2009). Como consequência, sua antropologia, como seria esperado caso o autor fosse verdadeiramente um dualista, se direcionaria para os fatos de cultura ou para os fatos da natureza, assim separados em uma ordem própria, transformando o autor em um culturalista ou, então, no sentido inverso, em um naturalista. Em contrapartida, a divisão entre as ordens é meramente ideal, sua teoria não prescreve uma sobrevalorização de nenhuma das ordens; Lévi-Strauss, na falta de uma apreensão real da passagem da natureza a cultura, postulou o conceito de dobradiça, um conceito que carrega simultaneamente um caráter irretorquível, natural e cultural. A dobradiça, como visto no primeiro capítulo desse trabalho, encarna-se na proibição do incesto (LÉVI-STRAUSS, 1949/2009). Vê-se, desse modo, que a antropologia de Lévi-Strauss não se direciona nem ao natural e nem ao cultural, ela toma como seu o domínio da *dobradiça*, a proibição do incesto, tratando-se de uma lei estrutural, atesta, carrega em si os atributos das duas ordens. A separação entre natureza e cultura se coloca, verdadeiramente, apenas como metodológica, do contrário Lévi-Strauss seria obrigado a escolher uma das duas ordens como portadora do objeto de sua antropologia; a definição da proibição do

incesto, coincidente com a concepção de leis da função simbólica, situando o objeto da antropologia na dobradiça.

Essa interpretação se esclarece à medida que ele propõe a regra como etapa de cultura, o que poderia, a princípio, ser interpretado como arbitrário e contraditório, uma vez que a constância e a regularidade também estão na natureza (LÉVI-STRAUSS, 1949/ 2009). Contudo, “na primeira aparecem precisamente no domínio em que na segunda se manifestam mais fracamente, e vice-versa. Em um caso, é o domínio da herança biológica, em outro, o da tradição externa” (LÉVI-STRAUSS, 1949/2009, p. 46). Em outras palavras, na natureza a constância é formal, enquanto na cultura a regularidade se recebe de uma tradição, que é plural, que em cada sociedade se faz de uma maneira. Assim, a proibição do incesto ao ser descrita como uma lei é antes uma invariante, que um universal propriamente dito; a execução dessa proibição se apresenta em cada sociedade de uma maneira, mas ela está em todas elas (LÉVI-STRAUSS 1949/ 2009). Lévi-Strauss, assim, com sua dobradiça prescreve uma lei que demonstra maneiras sistemáticas de variar. Se sua antropologia se direciona aos elementos estruturais, não pode haver a desconsideração da cultura com sua variabilidade e, muito menos, do natural com sua forma interna¹⁴. Ambas as ordens dizem respeito aos fenômenos sociais, situados, então, na *dobradiça*. A questão da separação, ou da integração entre uma e outra ordem poderia ter se encerrado em *As estruturas elementares do parentesco*, se o autor não tivesse postulado uma irredutibilidade entre as ordens, o que à primeira vista, poderia se caracterizar, no mínimo, como alógeno.

A problemática se anuncia mediante ao fato de que a proibição do incesto prescreve a troca de mulheres entre grupos e funda, assim, a exogamia. A exogamia, por sua vez, é comparável à linguagem, é o que garante a passagem do estado de natureza ao estado de sociedade. O homem se eleva acima da organização biológica ao fundar, em termos linguísticos, a sociedade (LÉVI-STRAUSS, 1949/2009). Desse modo, como demonstramos, a função simbólica responsável pela aquisição de linguagem articulada no homem e também, em coincidência, em termos de propriedades com a proibição do incesto, descreve-se como exclusivamente humana (LÉVI-STRAUSS, 1958/2008). A cultura humana, assim, “não pode ser considerada nem simplesmente justaposta nem simplesmente superposta à vida. Em certo sentido substitui-se à vida, e em outro sentido

¹⁴ Lévi-Strauss sempre salienta que a forma, a estrutura, é interna (LÉVI-STRAUSS, 2008).

utiliza-a e a transforma para realizar uma síntese de nova ordem” (LÉVI-STRAUSS, 1949/2009 p. 42). Tal ordem é nada menos que a ordem simbólica, nível que garante uma certa irreduzibilidade entre as ordens.

Nessa mesma direção, encontramos elementos em *O totemismo hoje* como a prescrição do social como uma ordem a parte da natureza. De acordo com Lévi-Strauss, mesmo que o método da antropologia se baseie, em partes, nos métodos de observação das ciências naturais, os resultados, paradoxalmente, levam a compreensão de um social como um plano separado, o fenômeno totêmico não está alocado como objeto no domínio da natureza (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975). Tal argumentação é endereçada contra o empirismo naturalista de Radcliffe-Brown. No entanto, ainda que o social coloque-se como um fenômeno *sui generis*, irreduzível a explicações naturalistas, a integração entre cultura e natureza recebe uma melhor delimitação, nesta obra, quando comparada à precedente. Sobre o fenômeno totêmico Lévi-Strauss evidencia uma lógica que ultrapassa o totemismo: trata-se da lógica dos pares de oposição, encarnada pela metáfora. Entretanto, como vimos, tal lógica não só se exerceria na linguagem, mas no próprio pensamento (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975). Soma-se à característica de lei estrutural da função simbólica, o predicado de lógica estrutural; estamos agora no *caminho do intelecto*, a função se transforma em pensamento simbólico.

Tal pensamento, entretanto, ganha uma formulação que aponta para a lógica do natural, como colocado por Lévi-Strauss, o sentido não é decretado, “ele não está em lugar algum se não estiver em todo lugar” (LÉVI-STRAUSS 1962/1975, p. 95). A natureza por suas próprias oposições respalda a lógica da metáfora, anuncia-se, neste ponto, um possível caráter natural da cultura. O simbolismo, a marca diferencial da humanidade e da cultura, segue, então, a lógica das leis do mundo físico. Não obstante, como apontado, o social ainda é colocado como uma ordem irreduzível à natureza. Ainda que o prenúncio de uma ordem simbólica, como a ordem do mundo físico, se verifique em *O totemismo hoje*, a recusa de um possível naturalismo e empirismo atrelados a obra de Lévi-Strauss fazem a manutenção do social como fenômeno *sui generis*. A própria oposição entre os grupos animais, parte do totemismo, é descrita, de acordo com Lévi-Strauss, em termos de relações sociais e não o contrário, o social, assim, não mimetiza o natural, a lógica metafórica, denominador comum de todo pensamento, é uma “lógica original, expressão direta da estrutura do espírito [...] e não

de um produto passivo do meio sobre uma consciência amorfa” (LÉVI-STRAUSS, p.95).A ambiguidade da integração entre natureza e cultura permanece, uma vez que o pensamento simbólico marca o social prescrevendo a irredutibilidade¹⁵ completa deste, a ordem da natureza. O “caminho do intelecto” prescrito por Lévi-Strauss, como o único caminho válido para a antropologia, leva sua obra a ser sobretaxada de idealista, qualificando o simbólico como da ordem do mental.

Todavia, a análise levistraussiana do pensamento mítico adiciona à lógica metafórica, indubitavelmente, um caráter que ultrapassa, de um lado, um possível mentalismo, mas, de outro, reitera um caráter natural da ordem simbólica. Através de suas mitológicas, Lévi-Strauss demonstrou que a ordem simbólica não é mental, no sentido de elaborada pelo raciocínio humano, ela, antes, segue uma lógica que lhe extrapola, como nos diz Lévi-Strauss: “Não pretendemos [...] mostrar como os homens pensam nos mitos, mas como os mitos se pensam nos homens, e à sua revelia” (LÉVI-STRAUSS, 1971, p. 21). As oposições binárias estão por toda a parte, desde os dados sensíveis às operações lógicas do pensamento. A realidade é deveras integrada, o pensamento simbólico trata estruturalmente dados que já recebe estruturados pelos próprios órgãos dos sentidos, estruturação que já se encontra na natureza ao nível dos próprios sensíveis (LÉVI-STRAUSS, 1983). A integração entre natureza e cultura se dá, assim, em uma fundamentação natural, as leis do pensamento simbólico são aqui leis do mundo físico. O pensamento mítico ensinou a Lévi-Strauss uma profunda servidão aos aspectos mais concretos da natureza (LÉVI-STRAUSS, 1983), bem como o levou a uma extensa *cartografia* dos mitos de sociedades distintas. A análise estrutural mítica nada pode sem a etnografia (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975), uma vez que as leis do mundo físico as quais Lévi-Strauss busca demonstrar não atuam no vazio, elas se encaixam à história da cultura de cada sociedade, bem como ao seu meio-ambiente natural particular (LÉVI-STRAUSS, 1983).

A história de cada povo está sempre a introduzir elementos alógenos nos sistemas dos fenômenos culturais (LÉVI-STRAUSS, 1950/2003). Ainda que esses sistemas tenham um fundamento natural, a cultura de cada sociedade não pode ser definida como absolutamente natural, a experiência histórica é fundamental na apreensão de tais sistemas. Duas determinações se impõe às narrativas míticas: as

¹⁵ Irredutibilidade que dá margem para a interpretação de uma separação dualista entre natureza e cultura.

coações mentais que denotam as leis do mundo físico e as determinações da história e do meio-ambiente de cada sociedade (LÉVI-STRAUSS, 1983). A investigação estrutural, assim, une forma e conteúdo e, para essa união, prescreve métodos descontínuos, atrelados aos níveis conscientes ou inconscientes dos fenômenos sociais.

Apontamos que a separação e mesmo a oposição entre natureza e cultura, a partir de *As estruturas elementares do parentesco*, configura-se como um instrumento de método que confere à natureza os elementos formais internos e à cultura elementos particulares externos. Contudo, tal separação, como visto em *A oleira ciumenta*, não determina que o conteúdo seja atribuído exclusivamente à esfera cultural, enquanto ao natural designar-se-ia a forma. A demonstração feita a partir da noção de garrafa de Klein teve por objetivo ilustrar que tal oposição é, de fato, apenas ideal – como já descrito por Lévi-Strauss em 1949. Esse conceito topológico, na obra do antropólogo, foi descrito como uma operação que transforma uma relação metonímica em uma relação metafórica (LÉVI-STRAUSS, 1985). A lógica metafórica, nessa pequena mitológica, nos permite compreender que a cultura poderia, nessa proposição, ser vista como natural, em contrapartida, atribui-se à natureza um certo conteúdo e vice-versa. Nessa interpretação, fica claro que a esfera da natureza não recebe apenas uma qualificação, encontramos na obra de Lévi-Strauss ao menos duas designações: a natureza como meio-ambiente particular e a natureza como uma lógica simbólica – leis do mundo físico. A cultura segue no mesmo ritmo, de um ponto de vista formal, ela é tida como natural; por outro lado, a cultura poderia ser definida como histórica. O natural, aqui, assim como a história de cada cultura, tem um caráter que é também particular. O meio-ambiente marca, de modos plurais, as sociedades, assim como a humanidade deixa marcas particulares nos ambientes naturais em que se desenrola a história de cada organização social. A natureza, assim, é dotada não só de universalidade, ela determina particulares, assim como é por eles determinada.

A irreduzibilidade entre as ordens se transforma, a partir de uma função simbólica descrita como garrafa de Klein, em uma contínua transformação, prevenindo, de maneira mais refinada, a separação e redutibilidade entre os diferentes níveis. A irreduzibilidade entre natureza e cultura, prescrita pela noção de simbólico, é, antes, uma recusa à redução da antropologia, por um lado, a um culturalismo e, por outro, às ciências naturais. A descontinuidade entre níveis conscientes e inconscientes dos

fenômenos sociais não está relacionada, por fim, aos níveis culturais e naturais. Os pares natureza/cultura e inconsciente/consciente não são análogos ao nível do absoluto; do inconsciente se retira, como vimos, a objetividade, mas a natureza não pode, sempre, conferir tal critério, uma vez que a particularidade pode ser nela encontrada. A preceituação de dois ritmos investigativos – indutivo e dedutivo – empregados na antropologia estruturalista de Lévi-Strauss está antes relacionada aos níveis inconscientes e conscientes dos fenômenos sociais; na esfera consciente, sempre o método é empírico, na esfera inconsciente, o método é dedutivo. A descontinuidade entre procedimentos não reflete uma descontinuidade entre natureza e cultura, ela reflete, antes, uma integração, que se traduz na obstinação do autor em não separar o sensível e o inteligível, o corpo e o espírito, o homem e o mundo (LÉVI-STRAUSS, 1983).

Dessas proposições, duas consequências ainda devem ser apontadas. A teoria levistraussiana prescreve uma realidade integrada, mas seu método se coloca no seio da vida social, em termos de suas condições ambientais e culturais. Mesmo que em nível meramente empírico as causas dos fenômenos sociais não possam ser atingidas, a investigação levistraussiana se condiciona à história de cada sociedade, seja ela uma história cultural ou natural¹⁶. Desta feita, a história da humanidade e na falta dela a etnografia recebem uma atenção minuciosa e quase servil, de modo à realmente prescrever um humanismo interminável na antropologia levistraussiana. Uma disciplina que busca entender o homem a partir de um ponto de vista essencialmente humano: natural e cultural. Nesse mesmo sentido, implicações ulteriores podem ser retiradas dessa disciplina; o tratamento final, conferido pelo autor, à relação entre natureza e cultura reconfiguraria a oposição, a separação entre animalidade e humanidade, descontinuidade que de acordo com o autor é, antes de tudo, cristã (LÉVI-STRAUSS, 1962/1975). Ao atribuímos particularidades à natureza poderíamos falar de uma cultura animal, bem como uma subjetividade da natureza. O homem não se diferencia do animal por sua subjetividade, nem por sua cultura, e muito menos por sua natureza. A diferença entre a animalidade e a humanidade não é substancial, trata-se apenas de uma

¹⁶ Por “história natural” entendemos a minuciosa e detalhada atenção de Lévi-Strauss aos elementos do meio-ambiente particular de cada sociedade, o que por vezes ele designa como: ecologia. Como, por exemplo, o cuidado que ele prestou em suas *Mitológicas* aos mapas das constelações em cada local do globo em determinadas estações do ano (LÉVI-STRAUSS, 1983).

diferença de grau¹⁷. Os resultados e a validade de tal proposição fogem ao escopo dessa dissertação, entretanto, coloca-se como inevitável pontuar a teoria levistraussiana como uma boa interlocutora do debate ecológico contemporâneo.

A ecologia, situada entre a filosofia e a biologia, se depara certamente com questões similares na definição da humanidade, bem como se vê obrigada a lidar com questões do escopo tanto das ciências naturais como das ciências humanas. Não obstante, tal debate por assim dizer ecológico, no qual poderia se inserir Lévi-Strauss, poderia nos dar melhores elementos para a compreensão das proposições de uma antropologia contemporânea, que apesar de ultrapassar o mestre em termos cronológicos tem em Lévi-Strauss a fonte de sua originalidade. Como exemplo, temos as implicações de um multinaturalismo proposto por Viveiros de Castro (2009), bem como um cognitivismo antropológico de Dan Sperber e as categorias entre natureza e cultura propostas por Philippe Descola.

No que tange aos objetivos que nos propusemos no início desse trabalho, esperamos ter contribuído para uma compreensão do inconsciente em Lévi-Strauss, como simbólico, elemento por detrás da pluralidade da cultura e, ao mesmo tempo, o universal que confere a cientificidade almejada pelo antropólogo. Situada entre natureza e cultura, a função simbólica prevê, em sua definição, a ambígua abordagem plural da universalidade presente na obra de Lévi-Strauss; posto que pela oposição¹⁸ das descontinuidades, ela gera a integração. A lógica metafórica dos pares de oposição é o grande paradoxo de Lévi-Strauss, que tem sua maior expressão na garrafa de Klein: um objeto que não pode ser intuído. Através da marcha demonstrativa da função simbólica, página a página, nos deparamos com a passagem da natureza à cultura e o lugar que cabe ao homem diante dessas esferas.

¹⁷ As definições de cultura natural, cultura animal são relacionadas, na obra de Lévi-Strauss, não só às suas próprias investigações antropológicas. O autor questiona suas próprias definições acerca da condição humana quando se depara com achados de outros campos do saber, como por exemplo pesquisas que aferiram que animais, como o chimpanzé, podem adquirir linguagem de sinais. Cf. *O etnólogo perante a condição humana* presente em *O olhar distanciado* (1983).

¹⁸ Cf. Lévi-Strauss(1962/1975)

Referências

ALMEIDA, Mauro. Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura de Lévi-Strauss. **Rev. Antropol.** [online]. 1999, v. 42, n. 1-2, pp. 163-197. ISSN 0034-7701. <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77011999000100010>.

ALMEIDA, Mauro. A fórmula canônica do mito. In: NOBRE, Renarde Freire (org.), **Lévi-Strauss leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

BARRO, M. L.; BAIRRÃO, J. F. M. H. Etnopsicanálise: embasamento crítico sobre teoria e prática terapêutica. **Revista da SPAGESP – Sociedade de Psicoterapias Analíticas Grupais do Estado de São Paulo**, Jan.-Jun. 2010, Vol. 11, No. 1, pp. 45-54.

BEAUVOIR, Simone de **As estruturas elementares do parentesco de Claude Lévi-Strauss** Tradução: Marcos P. D. Lanna e Aline Fonseca Iubel, Campos- Revista de antropologia social. Vol. 8, nº1, 2007. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/campos/article/viewArticle/9547>>. Acesso em: 14 out. 2010.

BENTO, Victor Eduardo Silva. Existiria uma “semiologia psicanalítica” em Lacan? **Aletheia**, Canoas, n.25, June 2007 Disponível em: <<http://www.scielo.br>>. Acesso em: 14 Set. 2010.

BENTO, Victor Eduardo Silva. Seria a semiologia de Saussure fundamento e justificativa para o método de pesquisa de revisão de literatura em Psicanálise?. **Estud. psicol.** (Campinas), Campinas, v.23, n.4, Dec. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>. Acesso em: 14 Set. 2010.

BONOMI, Andrea. Implicações filosóficas na antropologia de Lévi-Strauss. LIMA, Luiz Costa. **O estruturalismo de Lévi-Strauss**. Rio de Janeiro. Ed Vozes, 1970.

DELEUZE, Gilles. Em que se pode reconhecer o estruturalismo? In: DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2008, p. 221-248.

DESCOLA, Philippe. **Claude Lévi-Strauss un parcours dans le siècle**. Paris: Odile Jacob, 2012.

DESCOLA, Philippe. Claude Lévi-Strauss por Philippe Descola. **Estud. av.**, São Paulo, v. 23, n. 67, 2009.

DOR, Joel. **Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem**. Porto Alegre: Artmed, 1989.

DOSSE, François. **História do estruturalismo (v.1)**. Bauru: Edusc, 2007.

DUNKER, Christian Ingo Lenz (2012). Entrevista com Christian Ingo Lenz Dunker. Por Tássia Nogueira Eid Mendes e Maria Carolina Antônio. **Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar**, v.3, n.2, jul.-dez., 2012, p.121-146.

ERIBON, Didier; LÉVI-STRAUSS, Claude. **De perto e de Longe**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

ESQUINCALHA, Agnaldo. Tópicos em topologia intuitiva. **Caderno dá licença**, v. 7, 2012, p.123-146.

FOUCAULT, Michel, **As palavras e as coisas : uma arqueologia das ciências humanas**; tradução Salma Tannus Muchail. – 9ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HÉNAFF, Marcel. **Claude Levi Strauss et l'anthropologie structurale**. Paris: Beliefond, 1989

KÉCK, Frédéric. **Introdução a Lévi-Strauss**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. **O mito individual do neurótico**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LÉPINE, Claude. **O inconsciente na antropologia de Lévi-Strauss**. São Paulo, 1979.

LEACH, Edmund. **As idéias de Lévi-Strauss**. São Paulo, Ed. Cultrix 1970.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A antropologia diante dos problemas do mundo moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural 2**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido** (Mitológicas v.1). São Paulo: Cosac Naify, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. 540 p. (Coleção antropologia).

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Do mel às cinzas** (Mitológicas v.2). São Paulo: Cosac Naify, 2006. 528 p. (Mitológicas).

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Lisboa: Edições 70, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A oleira Ciumenta**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

LÉVI-STRAUSS, **O olhar distanciado**. Lisboa: Editora 70, 1983.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução a obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. pp. 11-46.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O totemismo hoje**, 1962/1975, Ed. Vozes.
- LIMA, Luiz Costa. **O estruturalismo de Lévi-Strauss**. Rio de Janeiro. Ed Vozes. 1970
- MANIGLIER, Patrice. L'humanisme interminable de Lévi-Strauss. **Les temps modernes**, n. 609, 2000, pp. 216-241,
- MANIGLIER, Patrice. Des us et des signes Lévi-Strauss: philosophie pratique. **Revue de métaphysique et de morale**, n. 1, 2005, pp. 89-108.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. Apresentação da candidatura de Claude Lévi-Strauss à cadeira de Antropologia Social. **Estud. av.**, São Paulo, v. 23, n. 67, 2009.
- RENZI, Emilio. Sobre a noção do inconsciente em Lévi-Strauss. In LIMA, Luiz Costa (org.). **O estruturalismo de Lévi-Strauss**. Rio de Janeiro: Ed Vozes, 1970.
- SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de linguística Geral**. São Paulo: Cultrix, 1995.
- SIMANKE, Richard Theisen. **Metapsicologia lacaniana: os anos de formação**. Curitiba: Editora Ufpr, 2002.
- SOUZA, Mauricio Rodrigues. Psicanálise, antropologia e alteridade: apontamentos para um debate. **Psicol. estud.**, Maringá, v. 17, n. 1, Mar. 2012
- SPERBER, Dan. **Rethinking symbolism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- SZTUTMAN, Renato. O espírito na América. **Novos estud. - CEBRAP**, São Paulo, n. 72, July 2005.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Lévi-Strauss nos 90: a antropologia de cabeça para baixo. Entrevista. **Mana**, v. 4, n. 2, outubro 1998.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Métaphysiques cannibales**. Paris: PUF, 2009
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Xamanismo transversal. In: NOBRE, Renarde Freire (org.), **Lévi-Strauss leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.