

CURSOS E CONGRESOS DA  
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

N.º 209

## **A razón ecolóxica**

**Actas do VIII Simposio  
Internacional Luso-Galaico de Filosofía**  
Santiago de Compostela, 11-12 de xuño de 2009

Edición a cargo de  
FRANCISCO JAVIER BARCIA GONZÁLEZ

2011

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

## Natureza e cultura no pensamento de Lévi-Strauss

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA  
*Instituto de Letras e Ciências Humanas*  
*Universidade do Minho*

### Resumo

Pretende-se analisar as bases de índole filosófica e antropológica que subjazem ao “discurso ecológico”, inovador e ousado ainda nos nossos dias, patente na obra de Claude Lévi-Strauss, pensador que virou a página, com as suas pesquisas no domínio etno-antropológico, e cujo alcance o tornam uma referência incontornável. A análise far-se-á em seis momentos: *a)* primeiramente, na senda de Rousseau, buscando em *Tristes Trópicos* as novas vias que Lévi-Strauss aí ilustra para repensar as relações entre natureza e cultura; *b)* depois, reflexões em torno do que o autor denomina “antinomia do progresso”, que rasga novos horizontes sobre a temática; *c)* no momento seguinte, pretende considerar-se o modo original como é equacionada a dualidade natureza-cultura; *d)* inquire-se então a peculiaridade do naturalismo em questão; *e)* a análise prosseguirá, mas agora tematizando as relações entre natureza (corpo) e mente (espírito), ou seja, o rodeio entre panlogismo hegeliano e criticismo kantiano; *f)* por fim, e acerca do “imperativo ecológico”, realçando as suas posições arrojadas no que concerne à “razão ecológica”.

Palavras-chave: Estruturalismo, natureza, cultura, progresso, cognitivismo, inconsciente, direitos humanos, ecologia.

No final de 2008, comemorou-se o centenário do nascimento de Claude Lévi-Strauss, um dos antropólogos de maior renome, futor do método estruturalista com Georges Dumézil e Émile Benveniste; completou-se também meio século

em que foi publicada *Antropologia Estrutural*<sup>1</sup>, poucos anos precedida e seguida de livros verdadeiramente fundacionais<sup>2</sup>, que podem subsumir-se num dos títulos que é o melhor epítome da sua obra – *O Pensamento Selvagem*.

#### A/ Na senda de Rousseau: os “Tristes Trópicos”

É verdade que se trata do livro onde melhor se revela o fulgor literário do autor, num estilo clássico sedutor, publicado em 1955, muito na tradição francesa, em que se invoca figuras como Montaigne, Rousseau e Montesquieu, cuja publicação (1955) foi saudada por Bataille como «um livro humano, um grande livro»<sup>3</sup>; e se é porventura o livro menos científico de uma obra que em geral é rigorosa e até difícil, é mais verdade ainda que se trata de um texto repassado de humanismo, aliando uma reflexão ao mesmo tempo filosófica e etnológica, em que o interesse e o respeito pelo *outro* estão patentes desde a primeira à última página.

Com efeito, Lévi-Strauss mostra-se, quer nesta quer noutras obras, um analista atento e paciente das sociedades: não de todas as sociedades, mas daquelas constituídas por pequenos grupos, de “sociedades primitivas”, de povos sem escrita. Trata-se sempre, ao longo do livro, como aliás de toda a sua obra, de uma reflexão sobre a natureza e a cultura, os animais e os humanos, a relação tensiva entre universalismo e relativismo, enfim um fresco filosófico que inscreve o livro nos domínios da antropologia e da filosofia.

Desde logo, *Tristes Trópicos*, mais que um livro de viagens, é um livro sobre a *viagem*: além de apresentar detalhes pitorescos acerca das sociedades indígenas do Brasil, nele discutem-se as relações entre o Velho e o Novo Mundo, o significado da civilização e do progresso, a imbricação entre natureza e cultura. Além disso, falar em *trópicos* é projectar-se para um *outro* lugar, simultaneamente exótico e intacto, fascinante e mágico. É o próprio autor que testemunha: «Os países exóticos surgiam-me num sentido oposto aos nossos; a designação de antípodas encontrava no meu pensamento um sentido mais rico e mais ingénuo que o seu conteúdo literal. Surpreender-me-iam muito se me dissessem que uma espécie animal ou vegetal podia apresentar o mesmo aspecto nos dois lados do globo. Cada animal, cada árvore, cada tufo de erva, devia ser radicalmente diferente, ostentar ao primeiro olhar a sua natureza tropical<sup>4</sup>». Nesta obra, Lévi-Strauss não se limita a descrever

a sua vivência com os índios brasileiros; faz também uma descrição do Brasil da época, da sua história e de tudo quanto observou nas suas expedições de estudo às zonas do Paraná, do Pantanal, da Amazónia e do Sertão, entre outras.

Todavia, por que razão *Tristes Trópicos*? Afinal de contas, se há lugar onde as pessoas são alegres, onde se dança, canta e ri, é aí no Brasil. Ora, o autor saiu dos trópicos e escreveu *Tristes Trópicos* e, quase no fim, faz uma invocação a Rousseau – “Rousseau o mais etnógrafo dos filósofos”. Está, pois, inspirado pelo temor de Rousseau à civilização moderna; aliás, isso escreve no livro, inspirado pelo sentimento de culpa dos efeitos nefastos transpostos pela civilização do Norte. Nessa interpretação, os *trópicos* são *tristes* não pela sua natureza, mas pelo que lhes foi feito ou se está ainda fazendo. Lévi-Strauss descreve também as suas viagens para *dentro*, isto é, o encontro com o pesquisador. E a tristeza decorre então da nostalgia e da decepção com um exotismo que não existe mais. Os trópicos são tristes porque estão decaídos – a paisagem, as cidades, as elites e os índios; afinal, em *Tristes Trópicos* enfatiza-se a afinidade da memória, da poesia, da música, do mito, num género de *À busca do Tempo perdido* levi-straussiano<sup>5</sup>, que, ademais, antecipa implícita ou explicitamente toda a sua obra.

Publicado há um pouco mais de meio século, o livro não foi indiferente aos muitos e sucessivos leitores, das mais diversas formações, das várias épocas e das diferentes regiões do planeta<sup>6</sup>; todos eles se viram confrontados com as questões levantadas e as vias percorridas. Mas como qualquer livro importante, também este é polissémico: no livro está presente a viagem como experiência constitutiva do trabalho antropológico, a viagem sonhada como aventura e a viagem que perscruta a alteridade; portanto, viagem de busca e constituição da identidade, viagem como experiência etnológica, como memória e narrativa. Mentor do estruturalismo, Lévi-Strauss deixa a mais importante contribuição no estudo das chamadas “sociedades primitivas”, defendendo que as mais diversas culturas devem coexistir com as suas especificidades próprias. Efectuando várias expedições difíceis no Mato Grosso e na Amazónia, estudou os índios Caduveo, Bororo, Nambikwara e Tupi-Kawahib, explorando a magia, a religião, as formas artísticas, os modos de classificação, enfim, os mitos; o mito da origem do fogo é um entre os milhares relatados nos quatro volumes das suas *Mitológicas*. Esclarece-nos, enfim, sobre a dualidade natureza-cultura, tema predilecto das suas reflexões e que, para muitos, é o *leitmotiv* primordial da sua vasta obra.

<sup>1</sup> Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958 [recolha de dezassete trabalhos, publicados essencialmente na década anterior, que alcançaram maior projecção precisamente há cinquenta anos]. Doravante, AS.

<sup>2</sup> Refiro-me essencialmente a *Tristes Tropiques* (Paris, Plon, 1955), *Le Totémisme Aujourd'hui* (Paris, P.U.F., 1962) e *La Pensée Sauvage* (Paris, Plon, 1962).

<sup>3</sup> Georges Bataille, “Un livre humain, un grand livre”, *Critique*, Fevereiro 1956.

<sup>4</sup> Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, pp. 49-50. Doravante, TT.

<sup>5</sup> O penúltimo capítulo [VIII, “Le Temps Retrouvé”] de *La Pensée Sauvage* sugere a intenção de evocar o romance *À la Recherche du Temps Perdu* de Marcel Proust. A recordação da experiência do passado é, para os seres humanos, bem contemporânea, tal como nos mitos, em que os acontecimentos narrados concernem o presente.

<sup>6</sup> Efectivamente, é o livro mais lido de Lévi-Strauss, tendo em conta que, em 2006, estava traduzido em 26 línguas.

## B/ Em torno da «antinomia do progresso»

A contestação da ideia de “progresso” é feita não somente enquanto categoria universal do desenvolvimento humano mas também como o modo de existência específico duma determinada sociedade: «o progresso não é nunca mais o máximo de progresso num sentido predeterminado pelo gosto de cada um»<sup>7</sup>; a hipótese da história cumulativa manifesta o limite operacional dos juízos de valor a partir duma sociedade que julga outras: que uma sociedade pareça estacionária ou regressiva, não significa que a um outro nível não opere transformações.

A finalidade de Lévi-Strauss não é negar o progresso na história dos homens: «Os progressos realizados pela humanidade desde as suas origens são tão manifestos e tão deslumbrantes, que qualquer tentativa para os discutir reduzir-se-ia a um exercício de retórica»<sup>8</sup>. O seu intuito primeiro é denunciar a sua formulação de maneira apriorística: em lugar dum esquema visto segundo uma perspectiva temporal e de sequência linear, onde o momento posterior se identifica com o superior, busca-se uma fundamentação segundo uma dispersão das formas dispostas por critérios diacrónicos. Neste último sentido, contesta-se a «tentativa para suprimir a diversidade das culturas fingindo reconhecê-la plenamente. Porque, se consideramos os diferentes estádios onde se encontram as sociedades humanas, tanto as antigas como as longínquas, como *estádios* ou *etapas* de um desenvolvimento único, que, partindo do mesmo ponto, os deve fazer convergir para o mesmo fim, vê-se bem que a diversidade é apenas aparente. A humanidade torna-se una e idêntica a si-mesma; somente que esta unidade e esta identidade não pode realizar-se senão progressivamente e a variedade das culturas ilustra os momentos de um processo que dissimula uma realidade mais profunda ou retarda a sua manifestação»<sup>9</sup>. Assim, ao considerar-se um período como cumulativo apenas se objectiva um reencontro de certos valores, como ao negá-lo se explicita uma distância cultural.

Para um ocidental, a história da humanidade apresenta, como os dois principais períodos cumulativos, o “neolítico” e o que se inicia com a “revolução industrial”; mas isso não quer dizer que apenas eles sejam efectivamente cumulativos, mas sim que somente eles se ajustam a uma idêntica valorização de um princípio comum: o do domínio da técnica sobre a natureza. Se o critério tivesse sido a aptidão para triunfar sobre o meio geográfico mais hostil, cumulativo poderia ter sido a história dos esquimós. Lévi-Strauss refere muitos outros exemplos: a Índia e a China, com o controlo corporal e as relações entre o físico e o moral nos seus

sistemas filosóficos, os indígenas australianos com o notável mecanismo das suas instituições familiares e sociais, os melanésios com a sua criatividade estética, os polinésios com a sua arte de navegar, as antigas civilizações africanas com os seus sistemas políticos, jurídicos, as suas artes plásticas e a música, a própria civilização egípcia cuja importância para a humanidade é bem reconhecida: «uma escolha ilimitada de critérios permitiria construir um número ilimitado de séries, todas diferentes»<sup>10</sup>. Culturas rudimentares dum ponto de vista, podem tornar-se superiores de um outro ponto de vista; o progresso não é nunca unilinear mas *pluridimensional*.

Neste sentido, o progresso é uma probabilidade entre outras e não uma aquisição necessária: não é necessário nem contínuo. «A humanidade em progresso não se assemelha muito a um personagem subindo uma escada, juntando por cada um dos seus movimentos um degrau novo a todos aqueles cuja conquista adquiriu; ela evoca antes o jogador cuja sorte está repartida por vários dados e que, de cada vez que os lança, vê-os espalharem-se sobre o tapete, ocasionando outros tantos cálculos diferentes. O que se ganha com um, está-se sempre exposto a perdê-lo com outro, e é somente de tempos a tempos que a história é cumulativa, isto é, que os cálculos se adicionam para formar uma combinação favorável»<sup>11</sup>. O progresso surge, pois, com mutações, e é descontínuo.

A história cumulativa não é um privilégio de certas sociedades: «não há, portanto, sociedade cumulativa em si e para si. A história cumulativa não é a propriedade de certas raças ou de certas culturas que se distinguiriam assim das outras. Ela resulta da sua *conduta* mais que da sua *natureza*. Ela exprime uma certa modalidade de existência das culturas que é a sua *maneira de ser em conjunto*»<sup>12</sup>. Para Lévi-Strauss, o progresso é, pois, descontínuo e aleatório.

Minimizando, por um lado, o êxito dos progressos proclamado pela civilização ocidental, nomeadamente o da revolução industrial – pálida réplica da revolução neolítica que se tornou decisiva para todas as sociedades – demora-se, por outro, em mostrar como os resultados do progresso são tais que vêm a anular o seu benefício, usados como instrumento de exploração do homem. É significativa a resposta dada à questão (1965): «Que guardaria dos últimos vinte anos em 25 caixas de um cofre, para os arqueólogos do ano 3000?» A que respondeu: «Poria no cofre documentos relativos às últimas sociedades “primitivas” em vias de extinção, exemplares de espécies vegetais e animais que estão a ser aniquiladas pelo homem,

<sup>7</sup> Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire* [1952], Paris, Gonthier, 1961, p. 68. Doravante, RH.

<sup>8</sup> RH, 36.

<sup>9</sup> RH, 23-24. No cap. VI [pp. 41-50], são apresentados numerosos exemplos, alguns dos quais anotámos no texto.

<sup>10</sup> Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 6. Doravante, AS.

<sup>11</sup> RH, 38-39.

<sup>12</sup> RH, 73.

amostras de ar e de água não ainda poluídas pelos resíduos industriais, notícias e ilustrações de lugares em breve devastadas por instalações civis e militares». E justifica: em vez de escritos e aparatos técnicos que depressa envelhecem, «mais vale deixar-lhes alguns testemunhos sobre tantas coisas que, pela nossa maleficência e a dos nossos continuadores, eles não teriam ocasião de conhecer: a pureza dos elementos, a diversidade dos seres, a graça da natureza e a decência dos homens»<sup>13</sup>.

Por *antinomia do progresso* designa o Autor o facto de que «uma verdadeira entropia sociológica impele sempre o sistema no sentido da inércia»<sup>14</sup>; após a entropia anunciada pela física, é Lévi-Strauss que adverte sobre uma entropia sociológica; «(...) o homem não fez mais do que dissociar alegremente biliões de estruturas para as reduzir a um estado em que elas já não são susceptíveis de integração. Sem dúvida, construiu cidades e cultivou campos; mas quando pensamos neles, esses objectos [referidos antes, tais como a invenção dos engenhos atómicos e termonucleares] são, eles próprios, máquinas destinadas a produzirem inércia a um ritmo e numa proporção infinitamente mais elevada que a quantidade de organização que implicam. (...) Em vez de antropologia, seria necessário escrever «entropologia», o nome duma disciplina consagrada a estudar nas suas manifestações mais elevadas este processo de desintegração»<sup>15</sup>. Apenas permanecem verdadeiras a diversidade e heterogeneidade irreduzíveis de sociedades incomensuráveis, não conectadas necessariamente com um pretendido e apregoado progresso.

Com efeito, a “antinomia do progresso” aparece solidária com uma concepção do carácter contingente da história. Não é a realidade do progresso que se contesta, mas uma certa “mitologia do progresso”, de tipo etnocentrista, com tendência a julgar, segundo o seu código, o sistema de valores e a história de outras sociedades, quando nestas, com frequência, a *natureza*, não sendo ocasião para a sua desagregação, é fonte de proficuidade cultural. Esse etnocentrismo deve ser substituído por um outro princípio – o do relativismo cultural –, um respeito por uma polifonia cultural, pelo coro da diversidade dos conjuntos culturais, num esforço incessante que evite reduzir o Outro às dimensões do idêntico, do Mesmo.

### C/ A dualidade natureza-cultura

O estruturalismo, nomeadamente com Lévi-Strauss, começa por manifestar uma *disposição optimista* da natureza, esboçando uma filosofia do dom e da

<sup>13</sup> Resposta a inquérito feito a várias personalidades, *Le Figaro Littéraire*, 25 Novembro 1965, in C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale Deux*, Paris, Plon, 1973, p. 337. Doravante, ASD.

<sup>14</sup> C. Lévi-Strauss, «Diogène couché», *Les Temps Modernes*, cit. in C. Backès-Clément, *Lévi-Strauss*, Paris: Seghers, 1974, p. 170.

<sup>15</sup> TT, 478.

reciprocidade, que decorrem da regra do incesto; pressente-se mesmo na sua obra uma apoteose da natureza, no horizonte das sociedades exóticas, o que não deixa de evocar a nostalgia duma felicidade perdida pelas sociedades industriais. No entanto, se é notória a influência de Rousseau, um dos seus mestres predilectos, não aguarda o retorno a essa felicidade.

Naturalmente, tenta descobrir-se, imanente ao homem actual, a base natural da cultura, isto é, como se inscreve a cultura na natureza. Foi o que começou por investigar teoricamente n'*As Estruturas Elementares do Parentesco* [1947]: na proibição do incesto convergem as características contraditórias da natureza e da cultura; trata-se de uma regra universal (as excepções confirmam a regra), não determinada naturalmente; aliás, é mesmo a única regra social (Cultura) que possui simultaneamente a dimensão de universalidade (Natureza). Como escreve, «a proibição do incesto é o processo pelo qual a natureza se supera a si mesma; acende a centelha sob cuja acção uma estrutura de um novo tipo, e mais complexa, se forma, e se sobrepõe, integrando-as, às estruturas mais simples da vida psíquica, como estas últimas se sobrepõem, integrando-as, às estruturas, mais simples que elas mesmas, da vida animal. Ela opera, e por si mesma constitui o advento de uma nova ordem»<sup>16</sup>. A sua função é o intercâmbio, baseado no princípio da reciprocidade, que tem origem, como toda a linguagem, no *pensamento simbólico*, gerador de todos os sistemas simbólicos culturais.

Deste modo, a noção de *natureza*, enquanto contraposta à de cultura, define aquilo que implica uma lei universal, espontânea, de tipo instintual; isto é, a ordem natural caracteriza-se pela *universalidade* e necessidade das suas leis, e rege-se por processos de repetição; por *cultura*, em contrapartida, entende-se o que escapa às leis universais da natureza e se expressa por normas ou regras específicas. A ordem cultural caracteriza-se então pela *regra* e pela obrigação: implica o que é recebido por *tradição externa*, através da educação, ou conseguido pela própria imaginação. A cultura rege-se por um processo de acumulação, devido à capacidade de aperfeiçoamento inerente ao homem.

Assim, a lei do incesto insinua também, na organização social, uma concepção não substancialista da natureza: expressa uma reconciliação entre o inteligível e o sensível, em que, não sendo nem conceito nem imagem, toma o estatuto que recorda o *esquema kantiano*. Então, a *regra* simboliza a «transgressão da partilha entre natureza e cultura, a «transgressão da apercepção substancialista da natureza», sugerindo uma natureza estruturada como uma linguagem, que se exprime nas manifestações de *troca* e de *reciprocidade*. Segundo Lévi-Strauss, a ordem

<sup>16</sup> SEP, 29.

cultural é o “lugar teórico” de todas as passagens, a natureza a ordem das integrações; a ordem cultural delimita, a ordem natural exprime a universalidade.

O critério teórico de diferenciação entre a natureza e a cultura é a «presença ou ausência da regra nos comportamentos retirados às determinações instintivas»<sup>17</sup>. Isto é, «por toda a parte onde se manifesta a regra, sabemos com certeza estar no estádio da cultura. Simetricamente, é fácil reconhecer no universal o critério da natureza»<sup>18</sup>. No homem, o domínio abandonado pela natureza é ocupado pela cultura: nunca existiu um “homem natural” e é inútil procurá-lo fora da cultura; para os humanos, «não existe comportamento natural da espécie ao qual o indivíduo isolado possa voltar por regressão»<sup>19</sup>. Não existe, pois, nenhum estádio “pré-cultural”, pois tal estádio já não seria humano.

A emergência da cultura – que coincide com a passagem da animalidade à humanidade, da afectividade à intelectualidade – ocorreu com a percepção de “certas relações” que tecem a própria existência da cultura. «É que a cultura não está, nem simplesmente justaposta, nem simplesmente sobreposta à vida. Num sentido, substitui-se à vida; num outro, utiliza-a e transforma-a, para realizar uma síntese de uma nova ordem»<sup>20</sup>. Lévi-Strauss estabelece a linha de demarcação na *linguagem* articulada, na utilização de instrumentos ou de utensílios.

No entanto, no *Prefácio* à segunda edição (1966) d’*As Estruturas Elementares do Parentesco*, a linha divisória, demarcada antes claramente pela presença ou ausência de uma linguagem articulada, torna-se sinuosa ou vaga, uma vez que existem animais com sistemas de comunicação complexos, que utilizam verdadeiros símbolos. «Fomos conduzidos a interrogarmo-nos sobre o verdadeiro alcance da oposição entre cultura e natureza»<sup>21</sup>. Se no texto original d’*As Estruturas Elementares do Parentesco* se inclinava para a convicção de que a oposição correspondia à ordem das coisas como uma propriedade do real, a verdade é que a sua posição «evoluiu bastante, sob a influência dos progressos da psicologia animal e da tendência para fazer intervir noções de ordem cultural nas ciências da natureza: por exemplo, a de informação genética em biologia, ou a teoria dos jogos na física». De facto, a oposição não reflecte uma propriedade do real, mas um paradoxo do espírito humano que talvez tente proteger assim a identidade peculiar da sua natureza.

É por este motivo que «a oposição entre natureza e cultura, sobre a qual insistíamos, nos parece oferecer actualmente um valor sobretudo metodológico». A fronteira entre elas «já não segue com exactidão, que se acreditava seguir não há muito tempo, a linha de nenhuma das que servem para distinguir a humanidade da animalidade». As raízes da cultura teriam de procurar-se nas formas da vida animal e inclusive vegetal, para se descobrir «que a articulação da natureza e da cultura talvez não revista a aparência interessada de um reino hierarquicamente sobreposto a um outro que lhe seria irredutível, mas antes a de uma reasunção sintética permitida pelo aparecimento de certas estruturas cerebrais provenientes da natureza, de mecanismos já montados, mas que a vida animal não revela a não ser sob uma forma desconexa e de acordo com uma ordem dispersa»<sup>22</sup>. A cultura é natureza, ou caso se prefira, “segunda natureza”. Definitivamente, a famosa dualidade natureza-cultura implica apenas um valor *metodológico*, e a persistência da sua utilização tem apenas um carácter *provisório*.

Em 1988, reiterando a sua demarcação de um naturalismo “primário e simplista”, que, «tal como a sociobiologia, quer reconduzir os fenómenos culturais a modelos copiados da zoologia», evoca uma aproximação possível entre ciências da natureza e ciências da cultura que se operaria «entre o que há de mais elementar, de mais fundamental nos mecanismos da vida, e o que há de mais complexo nos fenómenos humanos»<sup>23</sup>. Se n’*O Pensamento Selvagem* a alusão é «reintegrar a cultura na natureza e, finalmente, a vida no conjunto de suas condições físico-químicas»<sup>24</sup>, no “Final” d’*O Homem Nu*, refere-se assim ao código genético: «essa língua universal que utilizam todas as formas da vida, desde os micro-organismos até aos mamíferos superiores, passando pelas plantas, e onde podemos ver o protótipo absoluto do que, num outro nível, a linguagem articulada repercute o modelo (...). Do mesmo modo, as palavras da linguagem ou os tripletos do código genético combinam-se por sua vez em “frases” que a vida escreve sob a forma molecular do ADN, ela veicula também um sentido diferencial de que a mensagem específica tal ou tal proteína de um tipo dado»<sup>25</sup>. Assiste-se então a um naturalismo que se entronca no cognitivismo que, cada vez mais, orienta as pesquisas científicas.

## D/ Em torno do naturalismo

Esbatidas as fronteiras entre a cultura e a natureza, consideremos também as relações entre o espírito e o mundo ou, se quisermos, entre o conhecimento e o

<sup>17</sup> Claude Lévi-Strauss, *Les Structures Élémentaires de la Parenté* [1949], Haia/Paris, Mouton, 1967, p. 10. Doravante, *SEP*.

<sup>18</sup> *SEP*, 10.

<sup>19</sup> *SEP*, 6.

<sup>20</sup> *SEP*, 4.

<sup>21</sup> *SEP*, XVI.

<sup>22</sup> *SEP*, XVII.

<sup>23</sup> Claude Lévi-Strauss e Didier Eribon, *De Près et de Loin*, Paris, Odile Jacob, 1988, p. 149. Doravante, *PL*.

<sup>24</sup> Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 327. Doravante, *PS*.

<sup>25</sup> Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques*, t. 4, *L’Homme Nu*, Paris, Plon, 1971. Doravante, *HN*.

objecto, entre as categorias e a realidade. Numa das suas primeiras obras de fôlego, ao criticar «o empirismo de certos sociólogos contemporâneos que persiste em repetir, num outro plano, no erro de um idealismo caduco», já Lévi-Strauss observava, que «as leis do pensamento – primitivo ou civilizado – são as mesmas que se expressam na realidade física e na realidade social, que não é ela mesma senão um dos seus aspectos»<sup>26</sup>. Deste modo, parece ter querido fundamentar as suas pesquisas admitindo uma homologia entre sujeito e objecto, postulando assim a universalidade do espírito humano, inscrita na natureza, pretendendo ademais afastar do seu projecto qualquer conotação idealista.

Nesta sequência, afirma noutra obra que «o meu pensamento é ele próprio um objecto» e que, «sendo “deste mundo”, participa da mesma natureza que ele»<sup>27</sup>. Contra Sartre, sustém que «o eu não se opõe mais ao outro como o homem não se opõe ao mundo: as verdades aprendidas através do homem são “do mundo”, e elas são importantes por esse facto», observando então que «os enunciados da matemática reflectem pelo menos o funcionamento livre do espírito, isto é, a actividade das células do córtex cerebral, relativamente libertas de qualquer constrangimento exterior, e obedecendo somente às suas leis próprias. Como o espírito é uma coisa, o funcionamento desta coisa informa-nos acerca da natureza das coisas: a própria reflexão pura resume-se numa interiorização do cosmos<sup>28</sup>; refere também, diversas vezes, que a mitologia permite ilustrar e demonstrar a realidade do «pensamento objectivo»<sup>29</sup>. Por outro lado, pretende igualmente evidenciar «a existência duma lógica das qualidades sensíveis»<sup>30</sup> – patente em toda a sua obra –, e «atingir um plano onde as propriedades lógicas se manifestam como atributos das coisas»<sup>31</sup>, salientando que «as operações da sensibilidade têm já um aspecto intelectual»<sup>32</sup>. Segundo Lévi-Strauss, o «progresso da consciência» corresponde a um processo de interiorização duma «racionalidade preexistente».

Se é pensada uma *naturalização da cultura*, ela é prolongada por uma *culturalização da natureza*; se visa «reintegrar a cultura na natureza e, finalmente, a vida no conjunto das suas condições físico-químicas», é também porque «a fronteira está em vias de se confundir, mas se ela se confunde, é porque há aí muito mais de cultura na natureza do que julgávamos, não o contrário»<sup>33</sup>. Por isso, um

duplo itinerário é visível na obra de Lévi-Strauss, que Dufrenne comenta assim: «a mensagem que a ciência recolhe é o epifenómeno duma informação que circula através da matéria. Mas, (...) materialismo e idealismo são duas expressões equivalentes da mesma tese: a identidade do sistema e da natureza. Assim Lévi-Strauss, renunciando a manter uma oposição radical entre cultura e natureza, propõe à ciência “reintegrar a cultura na natureza, e finalmente a vida no conjunto das suas condições físico-químicas”. Mas pode ao mesmo tempo assegurar que dissolver não é reduzir: porque se o pensamento é identificado com o sistema e o sistema com a natureza, o caminho inverso pode ser percorrido, isto é, a natureza pode ser identificada com o sistema e o sistema com o pensamento. Mas não é o pensamento de ninguém. Lévi-Strauss pode bem reabilitar a ideia duma natureza pensante sem ser acusado de humanismo»<sup>34</sup>. Em tal materialismo quase integral, ou melhor (segundo a expressão lévi-straussiana), «materialismo transcendental»<sup>35</sup>, é a natureza que aparece não somente estruturada, mas, diríamos, *estruturante*. Ora, a comparação impõe-se: se em Marx a consciência se transforma com a história, em Lévi-Strauss o espírito humano não se transforma: o seu lugar não é o da história mas o da *natureza*, isto é, pressupõe-se a exigência duma *razão natural*.

### E/ Entre o panlogismo hegeliano e o criticismo kantiano

Neste contexto, *O Pensamento Selvagem* (e a sua obra em geral) virou uma página no estudo da antropologia: apresenta uma teoria do funcionamento do cérebro humano conjuntamente com considerações inovadoras da função criativa da analogia; discerne-se aí uma teoria da percepção e hipóteses arrojadas acerca da relação entre o pensamento e a linguagem. Mas atentemos no que é específico da posição perfilhada pelo nosso pensador.

Com efeito, para Malinowski, e seus discípulos, o pensamento, e mesmo a linguagem, não podiam ser separados do vivido, da prática, do corpo (utiliza o termo “incorporação”, *embodiment*); ele não poderia ser inquirido fora do seu contexto de acção; para eles, o erro principal de Lévi-Strauss estava precisamente em *abstrair*: esse seria o defeito típico da antropologia americana, que estudava

do Parentesco tinha a tendência em considerar que a oposição natureza-cultura derivava da ordem das coisas e exprimia uma propriedade do real. Eu evolui depois bastante com a influência dos progressos da psicologia animal e da tendência em fazer intervir nas ciências da natureza noções de ordem cultural: por exemplo, a de informação genética em biologia ou a teoria dos jogos em física. Hoje, a oposição natureza-cultura parece-me reflectir menos uma propriedade do real que uma antinomia do espírito humano: a oposição não é objectiva, são os homens que têm necessidade de a formular» (“Comme fonctionne l'esprit humain”, *Les Lettres Françaises*, 12 Janeiro 1967, republicada como “Entretien avec Claude Lévi-Strauss”, in Raymond Bellour, *Le Livre des Autres: Entretiens*, Paris, U.G.E., 1978, p. 38).

<sup>34</sup> Mikel Dufrenne, *Pour l'Homme*, Paris: Seuil, 1968, p. 89.

<sup>35</sup> PS, 326. Esta expressão vem aí associada à de “esteta”.

<sup>26</sup> SEP, 520.

<sup>27</sup> TT, 60.

<sup>28</sup> PS, 328; a nota referida é também desta página.

<sup>29</sup> Cf., p. ex., Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques*, t. 1, *Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon, 1964, pp. 18, 19. Doravante CC.

<sup>30</sup> CC, 9.

<sup>31</sup> CC, 22.

<sup>32</sup> HN, 607.

<sup>33</sup> A primeira citação é de PS, 327; a segunda, de «Philosophie et Anthropologie - Interview de Claude Lévi-Strauss», *Cahiers de Philosophie*, Paris, (1) 1966, pp. 50-51. Numa outra entrevista, afirma: «N'As Estruturas Elementares

sobretudo culturas ameríndias do Norte, como tais, em extinção; ora, destes povos, pouco mais restava que ouvir os anciãos, escutar línguas que pouco se falam, mas donde era possível extrair princípios classificatórios seja pela análise do vocabulário, seja observando a sua organização social, seja ouvindo os seus mitos. Uma outra corrente predominante era a do estruturalismo social de Alfred Radcliffe-Brown, para quem os sistemas de representação e os comportamentos individuais apenas eram explicáveis, na senda durkheimiana, como produtos de uma estrutura social; para esta orientação, o estudo do espírito humano apenas poderia redundar num logro: o espírito e o pensamento eram apenas epifenómenos da sociedade; a natureza humana, os processos mentais, não eram objectos susceptíveis de estudo enquanto tais<sup>36</sup>. Em contraste com tais doutrinas, o insuspeito britânico Edmund Leach referia, já em 1964<sup>37</sup>, como *O Pensamento Selvagem* entroncava nas ciências cognitivas, sugerindo que a obra de Lévi-Strauss deveria ser reconhecida no seio das emergentes ciências cognitivas.

Ora, segundo Lévi-Strauss, «o materialismo vulgar e o empirismo sensuálista confrontam directamente o homem com a natureza, mas sem verem que esta tem propriedades estruturais que não diferem essencialmente, excepto por uma maior riqueza, dos códigos por meio dos quais o sistema nervoso as decifra, e das categorias elaboradas pelo entendimento para encontrar as estruturas do real. Reconhecer que o espírito apenas pode compreender o mundo porque é um produto e uma parte desse mundo, não é pecar por mentalismo ou idealismo. É verificar um pouco melhor em cada dia que, procurando conhecer o mundo, o espírito realiza operações que não diferem em natureza das que se desenrolam no mundo desde o começo dos tempos»; e, então, «o estruturalismo redescobre e conduz à consciência verdades mais profundas que o corpo enuncia já obscuramente; reconcilia o físico e o moral, a natureza e o homem, o mundo e o espírito, e tende para a única forma de materialismo compatível com as orientações actuais do saber científico. Nada pode estar mais longe de Hegel; e mesmo de Descartes, de quem quereríamos superar o dualismo, mas permanecendo fiéis à sua fé racionalista»<sup>38</sup>.

Então, o objectivo de Lévi-Strauss é explícito e procura rejeitar «o divórcio entre o inteligível e o sensível, pronunciado por um empirismo e um mecanicismo fora de moda, e descobrir uma secreta harmonia entre esta busca do sentido,

à qual a humanidade se entrega desde que existe, e o mundo onde ela apareceu e onde continua a viver: mundo feito de formas, de cores, de texturas, de sabores e de odores... Aprendemos assim melhor a amar e a respeitar mais a natureza e os seres vivos que a povoam, compreendendo que vegetais e animais, por humildes que sejam, não proporcionam ao homem somente a sua subsistência, mas foram também, desde os seus inícios, a fonte das suas emoções estéticas mais intensas e, na ordem intelectual e moral, das suas primeiras e já profundas especulações»<sup>39</sup>. E, deste modo, na mente do autor, fundamenta-se também a confluência entre o estruturalismo e a ecologia.

No entanto, o recurso à biologia não é um mero apêndice duma explicação de tipo materialista; as pesquisas biológicas, tais como o código e a informação genéticas, estão já desenvolvidas a ponto de não se vislumbrar onde acaba a matéria e começa o espírito; por isso, o estruturalismo «recebeu um estatuto natural e objectivo com a descoberta e a decifração do código genético: essa língua universal que utiliza todas as formas de vida, desde os micro-organismos até aos mamíferos superiores, passando pelas plantas, e onde se pode ver o protótipo absoluto do que, a um outro nível, a linguagem articulada repercute o modelo»<sup>40</sup>. Assim pensa encontrar um fundamento *natural* do método estrutural, pois que, «aceitando estes postulados, o estruturalismo propõe às ciências humanas um modelo epistemológico de um poder incomparável por comparação com os que elas dispunham anteriormente»<sup>41</sup>. Como se tem posto em evidência, o horizonte lévi-straussiano pressupõe sempre a inquirição de domínios mais complexos do real.

Note-se que o intuito não é reduzir a cultura à natureza; embora a linguagem seja aqui instável e oscilante, quer-se mostrar que a actividade imaterial requer uma materialidade, tal como esta revela espiritualidade. É neste sentido que o autor fala duma «imagem do mundo já inscrita na arquitectura do espírito»<sup>42</sup>. Ele mesmo repudiou qualquer função redutora do seu método, porque «a explicação científica não consiste na passagem da complexidade para a simplicidade, mas na substituição por uma complexidade melhor inteligível de uma outra que o era menos»<sup>43</sup>. O escopo é descobrir como as relações que existem na natureza (e como

<sup>39</sup> *Ib.*, 166.

<sup>40</sup> *HN*, 612.

<sup>41</sup> *HN*, 614.

<sup>42</sup> *CC*, 346.

<sup>43</sup> *PS*, 328. Segundo Piaget, comentando Lévi-Strauss, «é o processo de equilíbrio que, já no terreno físico, situa um sistema no conjunto de seus trabalhos virtuais, que, no terreno orgânico, assegura ao ser vivo as suas homeostasias a todos os níveis, que, no terreno psicológico, dá conta do desenvolvimento da inteligência e que, no domínio social, poderia prestar serviços análogos» (Jean Piaget, *Le Structuralisme*, Paris, P.U.F., 1972, p. 95); então, a intervenção desta referência, indicia uma confluência entre os dois autores: segundo Piaget, «os contactos com a experiência e as modificações mais fortuitas adquiridas em função do meio nas quais o empirismo buscava o

<sup>36</sup> Cf. Maurice Bloch, «Vers les sciences cognitive», *Sciences Humaines* [Hors Série Special: «Comprendre Lévi-Strauss»], nº8, Novembro-Dezembro 2008, pp. 77-80.

<sup>37</sup> Cf. Edmund Leach, «Telstar et les Aborigènes», *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, 19 (6) Novembro 1964.

<sup>38</sup> Claude Lévi-Strauss, «Structuralisme et Écologie», *Le Regarde Éloigné*, Paris, Plon, 1983, pp. 164, 165. Note-se que estas referências fazem parte do capítulo (VII) intitulado «Structuralisme et Écologie», traduzido por Lévi-Strauss do seu original inglês (para integrar este livro) - «Structuralism and Ecology», *Barnard Alumnae*, Nova Iorque, Primavera 1972, pp. 6-14



tais apreendidas pelos cérebros humanos) são usadas para a formação de produtos culturais que incorporam essas relações. Todavia, Lévi-Strauss não é um idealista ao estilo de Berkeley<sup>44</sup>: ele não está arguindo que a natureza não tem outra existência senão a que está presente na sua apreensão pela mente humana; a natureza é, pois, uma realidade autêntica que existe “aí fora”: ela é regida por leis naturais que são acessíveis, pelo menos em parte, à investigação científica, mas é a capacidade humana que é limitada na sua apreensão.

Assim, percepção e intelecção revelam-se incidíveis. No ponto de partida identificam-se dois pólos: de um lado, o mundo exterior, o ambiente tecno-económico, a ecologia, as *coisas*; do outro, o mundo interior, os constrangimentos mentais, o *espírito*. Ora, o mundo exterior somente é apreensível através da percepção sensitiva e do processamento sensorial que radica no cérebro. «É então preciso que entre os dados sensíveis e a sua codificação cerebral, meios desta apreensão, e o próprio mundo físico, exista uma certa afinidade»<sup>45</sup>. Trata-se de um novo modo de ver a interacção entre sensibilidade e inteligibilidade.

Para facilitar a explicação, Lévi-Strauss recorre a uma distinção hoje em dia habitual na linguística: refere-se aos níveis *etic* e *emic* (derivados dos adjectivos *phonetic* e *phonemic*), modos complementares do estudo dos sons da língua. Já é sabido, através da fonologia, que aquilo que o cérebro humano entende como linguagem não é a natureza dos sons num suposto estado bruto (que seria o “fonético”), mas as *características distintivas* fónicas (os fonemas, o “fonémico”). O resultado é que os aparelhos acústicos, nada suspeitos de subjectivismo, funcionam de maneira semelhante, registando precisamente «características distintivas lógico-empíricas» na suposta matéria bruta sonora<sup>46</sup>. Segue-se, pois, que o verdadeiro nível *etic* é precisamente o *emic*, aquele em que se encontram as operações sensíveis e o funcionamento intelectual do espírito.

Assim, «longe de ver na estrutura um puro produto da actividade mental, reconhecer-se-á que os órgãos dos sentidos têm já uma actividade estrutural e que

tudo o que existe fora de nós, os átomos, as moléculas, as células e os próprios organismos, possuem características análogas. Uma vez que estas estruturas, umas externas, as outras internas, não se deixam apreender ao nível “ético”, resulta daí que a natureza das coisas é de ordem “émica”, não “ética”; é, pois, sob o primeiro ângulo que deveremos abordá-la. Quando o espírito se apodera de dados empíricos previamente tratados pelos órgãos dos sentidos, ele continua a trabalhar estruturalmente, por assim dizer, uma matéria que recebe já estruturada. Não o poderia fazer se o espírito, o corpo a que o espírito pertence, e as coisas que o corpo e o espírito percebem, não fossem parte integrante de uma só e mesma realidade»<sup>47</sup>. Entre o pensamento e o mundo interpõem-se, pois, procedimentos analíticos que operam já nos sentidos e que antecipam a actividade do cérebro.

Face aos que pensavam, ao estilo mecanicista ou sensualista, que o material bruto da percepção sensível era a pretensa realidade do nível *etic*, descobre-se que o que é percebido são sempre *abstracções* da realidade pertencentes ao nível *emic*; aliás, é ao nível *emic* que convergem as operações sensoriais e as intelectuais, o corpo e o espírito, em harmonia com a mesma natureza interna da realidade; mais ainda: uma vez que nem as estruturas internas nem as externas se podem captar ao nível *etic*, por se perceberem apenas características distintivas, conclui-se que «a natureza das coisas é *emic*, e não *etic*». Em suma: a partir de um primeiro momento, a realidade empírica (as coisas) já é estrutural; os órgãos sensoriais (o corpo) ordenam estruturalmente os dados empíricos num primeiro processamento; e a faculdade intelectual (a mente) volta a processá-los, apreendendo assim a sua estrutura<sup>48</sup>. Todavia, partindo do suposto da homologia entre pensamento e mundo, não será isso avaliar a posição gnoseológica segundo a qual “todo o real é racional”? Que sentido terá então o cepticismo admitido pelo autor, bem explícito na homenagem a Montaigne<sup>49</sup>, mas presente ao longo da sua obra? Está-se com Hegel ou com Kant? Por um lado, sustém-se que as leis do pensamento e as do mundo são as mesmas, mas admite-se também que a nossa capacidade cognoscitiva permanecerá sempre inadequada relativamente à essência da realidade.

Neste sentido, o autor adverte: «Por vias erradamente julgadas hiperintelectuais, o estruturalismo redescobre e leva à consciência verdades mais profundas que o corpo já enuncia obscuramente; ele reconcilia o físico e o moral, a natureza e o homem, o mundo e o espírito, e tende para a única forma de materialismo compatível com as orientações actuais do saber científico. Nada pode estar mais longe

modelo da formação dos conhecimentos somente são estabilizados por assimilações às estruturas, não completamente inatas nem imutáveis, mas mais estáveis e mais coerentes que os tactamentos pelos quais começa o conhecimento empírico» (*ib.*, p. 45).

<sup>44</sup> Cf. Edmund Leach, *Lévi-Strauss*, Londres, Fontana/Collins, 1970, pp.25-26.

<sup>45</sup> Claude Lévi-Strauss, “Structuralisme et Écologie”, *Le Regarde Éloigné*, op.cit., p. 160.

<sup>46</sup> Entre inúmeros exemplos que Lévi-Strauss analisa, alude, por exemplo, às pesquisas sobre os mecanismos de visão, que conduzem às mesmas conclusões: «O olho não fotografa simplesmente os objectos; ele codifica as suas características distintivas. Estas não consistem nas qualidades sensíveis que atribuímos às coisas que nos rodeiam, mas sim num conjunto de relações» (*ib.*, 161). À semelhança do ouvido e da vista, acontece o mesmo com o olfacto. Aparentemente, a teoria mais recente sobre os odores reduz a sua complexa diversidade à combinação de sete valores estereoquímicos e às diferenças de estrutura geométrica das moléculas odoríferas. Por outro lado, todas os matizes do gosto explicam-se também graças à química dos sabores..

<sup>47</sup> *ib.*, pp. 162-163.

<sup>48</sup> *ib.*, p. 164.

<sup>49</sup> Claude Lévi-Strauss, “En relisant Montaigne”, *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, 1991, cap. XVIII, pp. 277-297.

de Hegel; e mesmo de Descartes, de quem desejaríamos ultrapassar o dualismo, permanecendo sempre fiéis à sua fé racionalista»<sup>50</sup>. Note-se que o empreendimento de Lévi-Strauss está marcado pelas grandes mutações dos saberes que se operam no decurso do século XX; se o seu intelectualismo é incontestável, ele inscreve-se no quadro do paradigma cognitivo em formação.

Para ler Lévi-Strauss do ponto de vista filosófico, importa encontrar uma problemática comum à filosofia e à antropologia – o *pensamento*; todavia, o esforço faz-se inquirindo o pensamento não na consciência individual como Descartes, não na consciência de uma época como podia ser a física newtoniana para Kant, mas em formas de pensamento anónimas, observadas nas sociedades mais diversas<sup>51</sup>. A questão “O que é pensar?” toma um novo sentido a partir do momento em que se inscreve numa máscara, num ritual, num mito ou numa organização social. Ele mesmo escreve: «Dum lado, ponho a minha fé no conhecimento científico. Apaixona-se tudo o que aprendi dos físicos e dos biólogos; nada me estimula tanto a minha reflexão. Ao mesmo tempo, constato que cada problema resolvido ou que cremos estar, faz surgir novos, e assim de seguida, indefinidamente; de modo que penetramos cada dia mais na certeza que a nossa capacidade de pensar é e permanecerá sempre inadequada ao real e que a natureza profunda deste escapa a qualquer esforço de representação. Foi Kant quem primeiro tal nos ensinou. Mas Kant, que se acomodava a um poder de conhecer irremediavelmente enfermo, pelo facto das antinomias, esperava encontrar na vida moral um fundamento absoluto. Hiperkantiano, se o ousa dizer, eu englobo a vida moral na problemática da razão pura: ela também tem as suas antinomias, impossíveis de superar»<sup>52</sup>. De facto, com Lévi-Strauss, a antropologia é mais que a antropologia; é um desafio filosófico com vastas implicações: por um lado, relativiza a oposição entre natureza e cultura, por outro, apreende a profunda afinidade entre o “pensamento selvagem” e as nossas operações intelectuais mais complexas.

## F/ O imperativo ecológico

Ao acusar Descartes de partir do *cogito*, tornando-se «prisioneiro das pretensas evidências do eu», é porque a filosofia cartesiana passa directamente da anterioridade do sujeito à exterioridade do mundo<sup>53</sup>, elidindo o âmbito polifórmico das sociedades e das civilizações; percorrendo esta via, Descartes renunciou a fundar uma sociologia. Ao contrário, Rousseau parte do sentido do *outro*, fundamento do

saber antropológico: o eu apreende-se, então, na experiência da alteridade. O *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* – que Lévi-Strauss considera como «o primeiro tratado de etnologia geral»<sup>54</sup> – atribui ao exercício da piedade (*pitié*), isto é, à “faculdade de identificação com o outro”, a tríplice passagem da natureza à cultura, do sentimento ao conhecimento, da animalidade à humanidade.

Por outro lado, na sua leitura de Rousseau, Lévi-Strauss percorre os diversos níveis desse descentramento do *cogito*, prolongada por uma crítica psicológica do *cogito*, que é crítica do etnocentrismo e do humanismo clássico: «Quando se quer estudar os homens, é preciso olhar à nossa volta; mas para estudar o homem, é preciso aprender a olhar para longe; importa primeiramente observar as diferenças para descobrir as propriedades»<sup>55</sup>. Aqui reside a matriz antropológica segundo a qual toda a humanidade é também local e que a universalidade somente se encontra no sistema das diferenças.

Se o “pensamento selvagem” não é menos lógico que o pensamento científico, por relação ao qual não é senão mais uma variante – isto é, há configurações isomorfas compreendidas no seio duma mesma combinatória –, pode então dizer-se que o estruturalismo lévi-straussiano evidencia um tipo de equivalência entre as culturas: o homem e a humanidade manifestam-se pela *presença total e simultânea* de relações culturais. Na verdade, a obra de Lévi-Strauss é acompanhada dum afã para derrubar as pretensões duma civilização em se erigir como a civilização, ao mesmo tempo que denuncia com vigor o triunfalismo de uma em detrimento de outras. O *relativismo das civilizações* caracteriza-se como um dos primeiros índices deste “novo humanismo” e os modelos continuístas são, portanto, postos em questão, sacudidos com a introdução do ponto de vista da diferença.

À crítica da noção tradicional de história e de progresso – que acima analisámos –, essa mesma que possibilitou noções como a de “primitivo” e de “pré-lógico”, sucede-se uma perspectiva de convivência recíproca das culturas, ainda que muito diversas. A tradução recíproca das culturas, afastadas no tempo e no espaço, substitui a separação e os progressos da história, pela proximidade e equivalência da comunicabilidade: «A fraternidade humana adquire um sentido concreto ao apresentar-se na tribo mais pobre a nossa imagem confirmada e uma experiência da qual, como de tantas outras, podemos assimilar as lições. Reencontraremos, mesmo nestas, uma frescura antiga»<sup>56</sup>. A relação causal entre diferenças de uma

<sup>50</sup> Claude Lévi-Strauss, “Structuralisme et Écologie”, *Le Regard Éloigné*, op.cit., p. 165.

<sup>51</sup> Frédéric Keck, *Lévi-Strauss et la Pensée Sauvage*, Paris, P.U.F., 2004, pp. 6-7.

<sup>52</sup> *PL*, 224.

<sup>53</sup> *ASD*, 48.

<sup>54</sup> *ASD*, 46-47.

<sup>55</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'Origine des Langues*, cap.VIII, cit. *ASD*, 47.

<sup>56</sup> *TT*, 454.

mesma trajetória diacrónica deve ser substituída por um quadro de variações e transformações.

É o momento de recordar a concepção que Lévi-Strauss perfilha do inconsciente como sistema categorial<sup>57</sup>, que jorra luz sobre o tema em questão. O inconsciente não poderá ser definido por conteúdos: é o sistema de leis lógicas que o caracteriza; diverge, deste modo, e notoriamente, da concepção freudiana, segundo a qual o inconsciente é impensável abstraindo-se de conteúdos, que integram as experiências e a história particular de cada indivíduo. Ora, para Lévi-Strauss, o inconsciente define-se como um sistema formal de categorias, de que a universalidade é uma das propriedades fundamentais; por isso, diverge também de Jung; segundo este, «significações precisas estariam ligadas a certos temas mitológicos, que denomina arquétipos»<sup>58</sup>. Para Lévi-Strauss, somente as formas podem ser comuns, não os conteúdos; a universalidade não está nos arquétipos mas nas leis formais, que se aproximam das categorias *a priori* de tipo kantiano. Como afirma, «trata-se dum transposição da investigação kantiana para o domínio etnológico, com a única diferença de que em vez de utilizar a introspecção, ou de reflectir sobre o estado da ciência na sociedade em que o filósofo se encontra, transportamo-nos aos limites: pela pesquisa do que pode haver em comum entre a humanidade que nos parece mais afastada e a maneira como o nosso espírito actua, tentando, pois, apreender as propriedades fundamentais e constrictivas de todo o espírito, seja ele qual for»<sup>59</sup>. O próprio Lévi-Strauss aceitou como expressiva a denominação de *kantismo sem sujeito transcendental*<sup>60</sup>, usada por Paul Ricoeur<sup>61</sup>, para caracterizar o seu pensamento.

Esta posição coloca o estruturalismo numa via bem diversa acerca da *natureza humana*, da sustentada pelo ponto de vista fenomenológico, como subjectividade primordialmente consciente. O inconsciente é estruturado como uma linguagem, e o formalismo de Leibniz é retomado contra as filosofias da consciência e do sujeito; tal posição, com matizes esbatidos, está presente nas pesquisas dos vários fautores do estruturalismo. Se se contesta essa imagem da natureza humana construída na linha do *cogito*, é porque ela é agora compreendida sobretudo como uma matriz de combinatória universal, de que as culturas particulares seriam as produções de superfície adentro dum processo universal.

Estudar as instituições, a organização social, as formas de pensamento e de vida de outras sociedades, representa um alargamento e, portanto, uma diluição dos limites que enclausuram a concepção do homem à grelha mental das nossas formas de mentalidade. É, no fundo, uma *ida* a outras culturas, uma digressão por outros sistemas de valores, que tornam possível um confronto com *outros pontos de vista*, diferentes dos nossos. Segundo Lévi-Strauss, não há variação cultural que não tenha lugar no interior das estruturas universais do espírito humano. Se as críticas dos culturalistas foram virulentas, é porque no fundo contestam que se possam afirmar *universais* e mesmo comparar sociedades entre si<sup>62</sup>; neste ponto, o estruturalismo lévi-straussiano pronuncia-se pela existência de invariantes universais humanos.

Neste sentido, como sustém Merleau-Ponty, «a etnologia não é uma especialidade definida por um objecto particular – as sociedades “primitivas” –, mas uma maneira de pensar, aquela que se impõe quando o objecto é “outro”, e exige que nos transformemos a nós mesmos»<sup>63</sup>. Por este confronto sistemático, torna-se possível o encontro de aspectos da nossa própria cultura, e podemos ainda discernir sobre o que de *originário* ou de *artificial* há na concepção da natureza actual do homem. «Assim – continua Merleau-Ponty – tornamo-nos os etnólogos da nossa própria sociedade, se tomarmos distância para com ela (...): trata-se de aprender a ver como estranho o que é nosso, e como nosso o que nos era estranho. (...) Não é, obviamente, nem possível nem necessário que o mesmo homem conheça por experiência todas as sociedades de que fala. Basta que algumas vezes e por muito tempo tenha aprendido a deixar-se ensinar por uma outra cultura, porque dispõe doravante dum órgão de conhecimento novo, recuperou a região selvagem de si mesmo que não está investido na sua própria cultura, e por onde comunica com os outros»<sup>64</sup>. O espírito deixa de ser a peculiaridade dos povos civilizados, para pertencer também à humanidade selvagem.

Para Lévi-Strauss, «menos confusões se teriam produzido à volta da noção de natureza humana, que persistimos em usar, se tivéssemos tomado cuidado de que não entendemos designar assim uma acumulação de estruturas completamente montadas e imutáveis, mas matrizes a partir das quais se engendram estruturas que derivam todas dum mesmo conjunto, sem deverem permanecer idênticas no decurso da existência individual desde o nascimento até à idade adulta, nem, no

<sup>57</sup> Cf. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, *Problemática do Estruturalismo: linguagem, estrutura, conhecimento*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988, pp. 287-304.

<sup>58</sup> AS, 230.

<sup>59</sup> C. Lévi-Strauss, “Réponses à quelques questions”, *Esprit*, 31 (11) Novembro 1963, p. 631.

<sup>60</sup> CC, 19.

<sup>61</sup> Paul Ricoeur, “Structure et Herméneutique”, *Esprit*, 31 (11) Novembro 1963, p. 600.

<sup>62</sup> “Entretien avec Françoise Héritier”, *Sciences Humaines*, nº 8, op. cit., p. 82-85.

<sup>63</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la Philosophie et Autres Essais*, Paris, Gallimard, 1953-1960, p. 157.

<sup>64</sup> *Ib.*, 158-159.

que concerne às sociedades humanas, em todos os tempos e em todos os lugares»<sup>65</sup>. Esta, uma asserção com sérias implicações.

Com efeito, afirma noutro escrito: «Desconfiemos, pois, do zelo apologético que pretende definir a liberdade num falso absoluto, na realidade produto da história. Querer fundar o direito às liberdades na natureza do homem como ser moral presta-se a duas críticas. Em primeiro lugar, a do arbitrário, pois, consoante os tempos, os lugares e os regimes, a ideia de liberdade admite conteúdos diferentes. (...) Em segundo lugar, o fundamento proposto permanece frágil, devido à necessidade em que nos encontramos de restituir sub-repticiamente à noção de liberdade o seu carácter relativo. Todas as declarações conhecidas [de Direitos Humanos], incluindo os presentes textos, não enunciam cada direito particular senão subordinando a sua aplicação àquilo que as leis autorizam: limite não precisado e que é lícito redefinir em qualquer momento. Por outras palavras, o legislador somente atribui uma liberdade reservando-se a faculdade de a restringir, ou até, se as circunstâncias de que ele é o único juiz exigirem aboli-la»<sup>66</sup>. Daí que tenha convidado os autores dos textos em discussão na Assembleia Nacional francesa «a meditem nos judiciosos reparos de Jean-Jacques Rousseau, no prefácio do *Discurso sobre a Origem da Desigualdade*, pois se aplicam perfeitamente»: «Começa-se por procurar as regras que, por utilidade comum, seria preferível que os homens conviessem entre si; e depois dá-se o nome de lei natural à colecção dessas regras, sem outra prova que o bem que se acha que resultaria da sua prática universal. Eis aqui seguramente uma maneira muito cómoda de formular definições e de explicar a natureza das coisas por conveniências quase arbitrarias»<sup>67</sup>.

E continua, perguntando e respondendo: «Podemos conceber então um fundamento das liberdades cuja evidência seja suficientemente forte que se imponha indistintamente a todos? Só nos apercebemos de um, mas ele implica que, à definição do homem como ser moral, se substitua – uma vez que é o seu carácter mais evidente – a do homem como ser vivo. Ora, se o homem possui primeiramente direitos a título de ser vivo, daqui resulta imediatamente que esses direitos, reconhecidos à humanidade enquanto espécie, encontram os seus limites naturais nos direitos das outras espécies. Os direitos da humanidade cessam assim no preciso

momento em que o seu exercício põe em perigo e existência de uma outra espécie»<sup>68</sup>. Defende-se, deste modo, que o homem não é realmente o dono e senhor do domínio sobre a natureza e os seres vivos.

Com estas afirmações em 1976 (na Assembleia Nacional Francesa), Lévi-Strauss tornou-se ecologista antes do tempo. Foi convictamente que rematou de modo peremptório a um dos seus interlocutores: «Por importuno que seja em admiti-lo, a natureza, antes que se pense em a protegê-la para o homem, deve ser protegida contra ele. E quando (...), o Sr. Ministro da Justiça declara que “a justiça não pode ficar indiferente às agressões que o homem sofre pelo facto desses danos”, está a inverter, também ele, os dados do problema: o homem não sofre a agressão dos prejuízos, ele causa-os. O direito do meio ambiente, de que se fala tanto, é um *direito do meio ambiente sobre o homem*, não um direito do homem sobre o meio ambiente»<sup>69</sup>. Tese, sem dúvida, de grande projecção, que inverte a lógica prevalecente: não se defende a natureza negativamente em favor do homem, mas positivamente em favor da natureza.

Na verdade, Lévi-Strauss faz do respeito para com os outros indivíduos apenas um caso particular do respeito para com todas as formas de vida; trata-se genuinamente da virtude de que fala Rousseau, a “piedade” (*pitié*), essa faculdade vigente quer a nível da razão pura quer da razão prática: «Quando dizemos que o homem é um ser moral e que esta qualidade lhe cria direitos, toma-se em consideração somente o facto de que a vida em sociedade promove o indivíduo biológico a uma dignidade de uma outra ordem. Ao reconhecermos este fenómeno, não estamos a rejeitar o critério de moralidade; integramo-lo num conjunto mais geral, com o resultado, por consequência, de que o respeito devido à espécie enquanto espécie – e, assim, devido a todas as espécies – derivam dos direitos pelos quais, no caso da nossa, cada indivíduo se pode prevalecer como indivíduo: no mesmo título que qualquer outra espécie, mas nada mais»<sup>70</sup>. Na obra de Lévi-Strauss, poderíamos enfatizar, neste aspecto, uma fundamentação da moral original, aliás uma fundamentação *natural*, na medida em que parte, não da atribuição de uma dignidade exclusiva, mas recorrendo à sua condição natural. Ao invés da cisão kantiana entre a natureza sensível e a supra-sensível, aqui o primeiro postulado da razão prática baseia-se na consciência da nossa origem natural.

Deste modo, a ética selvagem, escondida nos mitos, ensina que uma fórmula afortunada – “o inferno são os outros” – não constitui uma proposição filosófica

<sup>65</sup> HN, 561.

<sup>66</sup> Claude Lévi-Strauss, “Réflexions sur la Liberté” [1976], *Le Regard Éloigné*, Paris, Plon, 1983 (cap. XXII, pp. 371-382), p. 373. Trata-se da alocação feita, em 19 de Maio de 1976, perante a Comissão Especial para as Liberdades da Assembleia Nacional Francesa, convidado pelo seu presidente Edgar Faure, sobre as três propostas de revisão em discussão.

<sup>67</sup> *Ib.* E mais adiante, Lévi-Strauss constata: «Do outro lado da Mancha, Sir Henry Summer Maine escrevia, já em 1861, na sua famosa obra *Ancient Law*: “Os filósofos franceses mostraram-se tão impacientes em escapar ao que tinham por superstição dos padres que se lançaram de cabeça na superstição dos juristas”». (*Ib.*, 379).

<sup>68</sup> *Ib.*, p. 374.

<sup>69</sup> *Ib.*, p. 375. O itálico é nosso.

<sup>70</sup> *Ib.*, p. 376. Cf., a este propósito, Luis V. Abad Márquez, *La Mirada Distante sobre Lévi-Strauss*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1995, pp. 394-395.

mas um testemunho etnográfico sobre uma civilização: «Quando proclamam, ao contrário, que “o inferno somos nós mesmos”, os povos selvagens dão uma lição de modéstia que julgamos crer que somos ainda capazes de entender. Neste século em que o homem se obstina em destruir inumeráveis formas vivas, depois de tantas sociedades cuja riqueza e diversidade constituíam o tempo imemorial mais límpido do seu património, jamais, sem dúvida, foi mais necessário dizer, como fazem os mitos, que um humanismo bem ordenado não começa por si mesmo, mas põe o mundo antes da vida, a vida antes do homem, o respeito pelos outros seres antes do amor-próprio»<sup>71</sup>. Assim, se a liberdade quer ter um fundamento verdadeiramente universal, ele apenas é apreensível na condição natural do ser humano enquanto ser vivo.

Não se trata, evidentemente, de pôr em questão os direitos humanos, cuja defesa é, aliás, tão necessária quanto urgente; a sociabilidade e a moralidade promovem os humanos a uma dignidade específica. Trata-se tão somente de fazer deles uma classe particular de direitos (e de deveres) que lhe convêm enquanto espécie viva, donde deriva também os seus limites: os direitos cessam no preciso momento em que o seu exercício põe em perigo a existência de outra espécie. «Num momento em que a qualidade de vida e a protecção do meio natural emergem no primeiro plano das necessidades dos homens, esta reformulação dos princípios da filosofia política poderia mesmo aparecer, aos olhos do mundo, como o começo de uma nova declaração de direitos»<sup>72</sup>. Esta, mais uma outra dimensão inovadora da obra de Lévi-Strauss: para a filosofia, como para a antropologia, trata-se afinal de reflectir acerca das raízes da humanidade e das próprias fontes do nosso saber, de compreender a linguagem como desvelamento no tempo, pensar o outro, a cultura, a natureza: há um convite à celebração de núpcias com a natureza, como possibilidade oferecida à humanidade para subsistir.

<sup>71</sup> Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques*, t. 3, *L'Origine des Manières de Table*, Paris, Plon, 1968, p. 422.

<sup>72</sup> Claude Lévi-Strauss, "Réflexions sur la Liberté" [1976], *Le Regard Éloigné*, op. cit., pp. 376-377.