

Humanismo e história: a propósito do terceiro humanismo de Claude Lévi-Strauss

FRANCINE IEGELSKI*

Os textos de Claude Lévi-Strauss sobre os povos sem escrita foram concebidos no momento em que o mundo vivia a era das descolonizações do século XX. O imperialismo, sobretudo o europeu, perdia suas antigas colônias graças à luta dos povos por soberania e liberdade. Se, de um lado, parece ser evidente circunscrever boa parte da produção intelectual de Claude Lévi-Strauss nesse período turbulento da história política europeia, de outro, a crítica lévi-straussiana ao eurocentrismo, do nosso ponto de vista, ganha maior inteligibilidade se a contextualizarmos na preocupação do autor em criar instrumentos metodológicos e analíticos adequados para compreender as sociedades julgadas até então inferiores pelo pensamento europeu. Para além de uma empresa movida por imperativos morais, do nosso ponto de vista, a obra de Claude Lévi-Strauss possui uma preocupação sobretudo científica quando visa afirmar o conhecimento etnológico como uma área próspera dentro do conjunto das ciências humanas.

Dessa maneira, os estudos de Lévi-Strauss são analisados nesse trabalho menos como uma crítica, vinda do coração europeu, a um longuíssimo período no qual o Velho Continente não foi o mais virtuoso dos protagonistas, do que como um projeto que visava estabelecer novas bases para o conhecimento do homem. Certamente esses dois movimentos estão associados, ou, melhor, são indissociáveis. No entanto, para nos atermos aos aspectos que consideramos os mais importantes da perspectiva humanista lévi-straussiana para o conhecimento histórico, concentramos atenção nesse segundo movimento, aquele que se localiza no coração da antropologia estrutural e que diz respeito a seus fundamentos e a seus objetivos. O humanismo lévi-straussiano recoloca para as ciências humanas, já na segunda metade do século XX, um objeto que há muito havia sido negligenciado da sua lista de pesquisas fundamentais: o homem.

Assentada no que o próprio Lévi-Strauss denominou de terceiro humanismo, aquele que concebe que todos os homens pensam igualmente bem, a antropologia

* Doutoranda no Programa de História Social da Universidade de São Paulo, bolsista da CAPES.

estruturalista tinha o objetivo de conseguir elaborar uma explicação total desse seu objeto. Nas palavras do autor: “A etnologia – ou a antropologia, como se prefere dizer presentemente – assume o homem como objeto de estudo, mas difere das outras ciências humanas por aspirar a compreender o seu objeto nas suas manifestações mais diversas” (LÉVI-STRAUSS, 2010: p.51). O homem em Lévi-Strauss não é a noção encarnada de uma categoria metafísica, dissociada da vida em sociedade ou da experiência. Tampouco o caráter universal do pensamento humano – universal do ponto de vista de suas operações mentais estruturais – foi por Lévi-Strauss reafirmado como um dever moral, motor de uma crítica ao colonialismo. Todos os homens pensam igualmente bem porque todo pensamento é especulativo, não existe nenhum povo criança, assim como não existem sociedades com o pensamento instigado pela afetividade ou pela pura e simples necessidade. É somente através dos dados da vida social, das organizações e instituições que grupos de homens elaboram e vivem no mais recôndito plano cotidiano, sem pensar mesmo como essas instituições funcionam delineando sua existência em diversos sentidos, que a antropologia estrutural pretende entender as leis de ordem de cada objeto, a sua estrutura interna.

François Hartog no livro **Regimes de historicidade** considera que seu trabalho de historiador no questionamento do tempo se beneficia da distinção teórica formulada por Lévi-Strauss já em 1960 entre sociedades quentes e sociedades frias (HARTOG, 2003: 20). De acordo com Hartog, a obra de Lévi-Strauss possibilitada ao historiador pensar de maneira diferente as sociedades não ocidentais e a sua própria sociedade, no caso desta última, trata-se das sociedades ocidentais europeias. A questão de Hartog com relação ao trabalho de Lévi-Strauss se concentra no seu interesse de historiador sobre a ordem do tempo. A noção regimes de historicidade propõe esclarecer a experiência do tempo vivida pelas sociedades em diversos períodos de sua história, na maneira pela qual elas relacionam presente, passado e futuro. Na verdade, Hartog observa que ao articular o pensamento de Lévi-Strauss e Marshall Sahlins, ele pode formular questões sobre formas de historicidade não-europeias, o que, em seu entender, amplia consideravelmente o espectro de trabalho e reflexões suscitados pela noção de regimes de historicidade

A noção regimes de historicidade assume então o papel de uma espécie de ideia reguladora para aqueles historiadores que pretendem pensar a história de um ponto de

vista universal, oferecendo-lhe a possibilidade de sair do solo da “autocontemplanção europeia”. Se o pensamento de Lévi-Strauss pode servir, como demonstrou Hartog, como referência para um questionamento de historiador acerca do tempo, ele também pode oferecer uma perspectiva diferente para a compreensão da diversidade das culturas, uma contribuição ainda muito pouco explorada pela história cultural, no estudo daquilo que é particular a cada comunidade humana.

Em diversos momentos de sua obra, Lévi-Strauss recobra o motivo de sua escolha em se afastar das referências unívocas do mundo Antigo, das civilizações que são consideradas o berço da filosofia e do pensamento ocidental, para compreender as sociedades que até então a ciência havia considerado de natureza distinta daquelas que caracterizam o “nosso” mundo. Esse deslocamento de perspectiva operado pela obra de Lévi-Strauss faz parte de seu projeto humanista de renovar e expiar a Renascença, “com o fim de levar o humanismo a alcançar a medida da humanidade” (LÉVI-STRAUSS, 1976a: 39). O afastamento proposital de Lévi-Strauss das referências ancoradas no mundo Antigo não representa uma recusa desse período da história da humanidade como fonte fundamental para compreensão do próprio homem. Lévi-Strauss, ao contrário, afirma:

Aqueles que criticam o ensino clássico cometem um grave engano: se a aprendizagem do grego e do latim se reduzisse à aquisição efêmera dos rudimentos de línguas mortas, não serviria para grande coisa. Mas – os professores do ensino secundário bem o sabem – através da língua e dos textos o aluno se inicia num método intelectual, que é o mesmo da etnografia, e que eu chamaria, de bom grado, de técnica do estranhamento (LÉVI-STRAUSS, 1976b: 278).

Para Lévi-Strauss, a etnologia é a forma mais antiga e mais geral do que se pode designar por humanismo. Foi justamente o humanismo que possibilitou a cada sociedade, em lugares e tempos diferentes, pensar sobre si mesma. Nenhuma civilização ou sociedade pode realizar essa reflexão se não dispor de outras sociedades ou civilizações que sirvam como termo de comparação. Por essa mesma razão, considera Lévi-Strauss, o estudo das civilizações Antigas permite o mesmo descentramento que o etnólogo experimenta ao estudar os povos sem escrita, pois o historiador

contemporâneo, ao estudar os povos gregos ou romanos, não pode se despir inteiramente dos caracteres que constituem sua própria sociedade.

Lévi-Strauss escolheu estudar os povos sem escrita e, como apontou Hartog, nessa investigação decretou “um adeus ao mundo Antigo e ao seu humanismo confinado” (HARTOG, 2004: 316). Essa escolha de Lévi-Strauss tem um fundamento filosófico e faz parte da história do humanismo, dividida por ele em três etapas. A primeira delas data do fim da Idade Média e início do Renascimento, quando a Antiguidade greco-romana é redescoberta. A segunda etapa corresponde aos séculos XVIII e XIX, nos quais o humanismo está colado à expansão geográfica e ao processo colonial e pensadores como Rousseau e Diderot integram às suas reflexões as civilizações distantes do Oriente Médio e do Extremo Oriente, a exemplo da Índia e da China. Estes dois primeiros humanismos não estão interessados em uma abertura total para a compreensão e diálogo com o outro, pois as comparações, na primeira etapa, e as relações estabelecidas entre as sociedades, na segunda, colocam o outro em um lugar hierarquicamente inferior. O humanismo do Renascimento, segundo Lévi-Strauss, era aristocrático, pois além de ser restrito quanto ao seu objeto, o era também quanto “aos seus beneficiários, que formam uma classe privilegiada”. O humanismo do século XIX era burguês, na medida em que se encontrava “ligado aos interesses industriais e comerciais que lhe serviam de apoio” (LÉVI-STRAUSS, 1976b: 279).

Para Lévi-Strauss, o terceiro e último humanismo é aquele representado pela antropologia estrutural do século XX, ela que se interessa pelas últimas civilizações desdenhadas pelo homem ocidental. O autor considera ser essa etapa a última porque “o homem não terá mais nada para descobrir sobre si mesmo, ao menos em extensão (já que existe uma outra pesquisa, esta em profundidade, da qual ainda estamos longe de atingir o âmago)” (LÉVI-STRAUSS, 1976b: 278). Isto quer dizer que, do ponto de vista das investigações possíveis de serem empreendidas por meio das observações e análises das diferenças das culturas, o estudo das sociedades indígenas encerra o campo de possibilidades investigativas do humanismo, já que o nosso mundo, nesse sentido, é finito por existir um número finito de sociedades e civilizações. Entretanto, em profundidade, pelos mecanismos que podem levar à compreensão do homem por dentro, Lévi-Strauss diz que ainda estamos longe de chegar ao final das investigações.

Talvez um dos aspectos mais importantes do terceiro humanismo para as ciências do homem seja seu interesse por civilizações que necessariamente colocam novos problemas para seus investigadores. Por não possuírem escrita, “elas [as sociedades indígenas] não fornecem documentos escritos; e como seu nível técnico é geralmente muito baixo, a maioria não deixou monumentos figurativos” (LÉVI-STRAUSS, 1976b: 279), assim, pelas particularidades de seu próprio objeto de análise, os etnólogos precisam dispor de novos meios de investigação. Para penetrar nas sociedades indígenas, o cientista, segundo Lévi-Strauss, precisa lançar mão de dados exteriores a estas sociedades, a exemplo dos conhecimentos da antropologia física, da pré-história e da tecnologia, e, ao mesmo tempo, ele necessita partilhar sua própria existência com o grupo. Por essa razão, Lévi-Strauss considera que etnologia deve empregar todas as formas do saber para sua investigação, as ciências humanas e naturais, uma vez que ela “engloba a totalidade da terra habitada” pelas sociedades que estuda. Lévi-Strauss acrescenta ainda que esses novos meios de averiguação forjados pelos etnólogos para conseguir apreender a riqueza e as particularidades dessas sociedades se constituíram em novos conhecimentos que “podem ser aplicados, proveitosamente, ao estudo de todas as outras sociedades, inclusive a nossa” (LÉVI-STRAUSS, 1976b: 279). Assim, a etnologia, por se lançar ao estudo de sociedades jamais antes compreendidas pelas ciências do homem, produz um conhecimento também inédito, servindo como instrumento de investigações originais para todas as outras sociedades.

Do nosso ponto de vista, o terceiro humanismo professado por Lévi-Strauss não exige que a Antiguidade seja retirada do monumento que constitui a história do pensamento e da cultura humana. Ele quer, ao contrário, que a Antiguidade possa ser recolocada com toda a sua força no panteão dos acontecimentos que possibilitaram as ciências do homem. Lévi-Strauss dá adeus ao mundo Antigo para livrar-se daquilo que, nele, resta como obstáculo para o pleno desenvolvimento do conhecimento do homem pelo homem:

Procurando sua inspiração no cerne das sociedades mais humildes e mais desprezadas, proclama que nada de humano poderia ser estranho ao homem, e funda assim um humanismo democrático que se opõe aos que o precederam: criados para privilegiados, a partir de civilizações privilegiadas. E

mobilizando métodos e técnicas tomados de empréstimo a todas as ciências, para fazê-los servir ao conhecimento do homem, a etnologia clama pela reconciliação do homem e da natureza, num humanismo generalizado. (LÉVI-STRAUSS, 1976b: 280)

Esse humanismo aberto, democrático e universal defendido por Lévi-Strauss como uma conquista dos estudos etnológicos, marca seu pensamento na história das ciências humanas do século XX, segundo Merleau-Ponty, como “uma grande tentativa intelectual” que procura estabelecer um terreno de inteligibilidade comum para o homem “selvagem” e o “civilizado”. Merleau-Ponty acrescenta ainda que Lévi-Strauss não quer dar razão ao homem primitivo por oposição ao pensamento civilizado, mas sim conduzir as investigações sobre o homem de modo que ambos possam ser compreendidos “sem reduções ou transposições temerárias” (MERLEAU-PONTY, 1975: 393). Nesse mesmo sentido, Lévi-Strauss avalia que antes da antropologia estrutural o homem chamado “primitivo” foi, em geral, tratado de duas maneiras equivocadas pela ciência ocidental, inclusive do ponto de vista dos estudos etnológicos. A primeira considera que o pensamento do homem selvagem é de qualidade mais grosseira, portanto inferior, se comparado ao nosso. Para Lévi-Strauss, os trabalhos de Malinowski repercutiam essa ideia geral, pois estavam assentados na suposição de que os povos “primitivos” têm o seu pensamento determinado pelas necessidades mais simples da vida, como a luta pela subsistência, ou a satisfação das pulsões sexuais. (LÉVI-STRAUSS, 2007: 28)

A outra maneira de compreender o homem primitivo seria pela afirmação de que seu pensamento é fundamentalmente diferente do nosso. Dessa vez, ainda segundo Lévi-Strauss, podemos ver essa ideia desenvolvida nos trabalhos de Lévy-Bruhl. Este último considera que o pensamento primitivo “é completamente determinado pelas representações místicas e emocionais” (LÉVI-STRAUSS, 2007: 28) e, assim, seria guiado por elas. O que marca a diferença entre as ideias de Lévi-Strauss e as de seus colegas Malinowski e Lévy-Bruhl é que o primeiro acredita que o homem sempre pensou igualmente bem e que não existe diferença qualitativa entre os povos sem escrita e as sociedades civilizadas:

Ora, o que eu tenho tentado mostrar é que de facto o pensamento dos povos sem escrita é (ou pode ser, em muitas

circunstâncias), por um lado, um pensamento desinteressado – e isto representa uma diferença relativamente a Malinowski – e, por outro lado, um pensamento intelectual – o que é uma diferença em relação a Lévy-Bruhl. (LÉVI-STRAUSS, 2007: 28)

A constatação de que o traço fundamental de igualdade dos homens seja encontrado no pensamento de todo e qualquer homem, “primitivo” ou “civilizado”, nos autoriza a colocar o pensamento de Claude Lévi-Strauss como ponto de inflexão na história das ciências humanas do século XX. Pois, a partir dessa constatação, Lévi-Strauss operou um deslocamento da maneira pela qual se compreendia o pensamento das sociedades sem escrita, o que permitiu desdobramentos para os conhecimentos relativos às outras áreas de investigação acerca do homem e dos fenômenos sociais. Por essa razão, Merleau-Ponty considera que o estudo do pensamento primitivo, perpetrado pela antropologia estrutural, é o momento no qual o espírito ocidental tem a possibilidade de alargar a sua própria razão, pois apreende formas de pensamento que lhe pertencem, mas que lhe eram ignoradas.

Como aponta Marilena Chauí na nota que apresenta a tradução do texto de Merleau-Ponty **De Mauss a Lévi-Strauss** ao público brasileiro, as proposições e implicações teóricas e epistemológicas do pensamento estruturalista, graças à noção de estrutura, contêm as esperanças que Merleau-Ponty nutria em ultrapassar as dicotomias nas quais a filosofia ocidental estava alicerçada desde Descartes, quais sejam, “a dicotomia coisa-consciência, sujeito-objeto” (MERLEAU-PONTY, 1975: 381). Merleau-Ponty considera assim que o pensamento ocidental, depois de Descartes, concebe dois sentidos antinômicos para a palavra existência: “Há dois e somente dois sentidos para a palavra existir: existe-se como coisa ou existe-se como consciência” (MERLEAU-PONTY, 1945: 231). Essa divisão entre coisa e consciência, objetivo e subjetivo, fundamenta os procedimentos essenciais das tradições investigativas na ciência e na filosofia:

Enquanto a filosofia começa por uma reforma do intelecto [a consciência], portanto pelo subjetivo, a ciência começa afirmando que os embaraços da experiência ingênua só poderão ser desfeitos se admitirmos que nossas relações imediatas com as coisas e com os outros são desprovidas de veracidade, pois a verdade se encontra naquilo que é objetivo. Em outras palavras, naquilo que a observação e a experimentação determinam como

núcleo positivo e real das coisas, depois de purificá-las dos aspectos qualitativos com que se apresentam no vivido. (CHAUI, 2002: 203)

Nessa perspectiva, a filosofia ocidental está assentada na investigação da consciência, na interioridade e subjetividade do homem, ao passo que a ciência se assenta na investigação do real, purificado dos aspectos qualitativos do vivido pelos conceitos e transformado pelo cientista em algo que se oferece ao conhecimento de maneira objetiva. Para Chauí, essa dicotomia estabelecida e em vigor no pensamento ocidental se desdobra a partir da seguinte interrogação: a verdade é propriedade das ideias ou das coisas? Chauí considera que “a filosofia tenderá para a primeira alternativa; a ciência, para a segunda” (CHAUI, 2002: 203). Embora nem os filósofos, nem os cientistas possam concordar cabalmente com esta última consideração de Chauí, é válido dizer que ela apenas apresenta as tendências gerais dos procedimentos que movem a ciência e a filosofia.

Para Merleau-Ponty, a noção de estrutura estabelece relações de complementaridade onde o pensamento ocidental vê pares dicotômicos. Lévi-Strauss, com efeito, pretendia estabelecer a complementaridade da análise objetiva e subjetiva na investigação antropológica. Esse procedimento pretende alcançar uma explicação integral do objeto, o que corresponde a “esclarecer simultaneamente sua estrutura própria e as representações por meio das quais apreendemos suas propriedades” (LÉVI-STRAUSS, 2003: 25). O problema da explicação científica total – aquela que logra alcançar a estrutura própria do objeto e explicar as funções do sujeito por meio das quais o objeto é apreendido, sendo, assim, simultaneamente objetiva e subjetiva – diz respeito tanto às ciências do homem, quanto às ciências da natureza. Como aponta Lévi-Strauss, “uma química total deveria nos explicar não apenas a forma e a distribuição das moléculas do morango, mas de que modo um sabor único resulta desse arranjo” (LÉVI-STRAUSS, 2003: 25).

Lévi-Strauss também acrescenta que a história das ciências prova que é suficiente para as suas investigações “progredir no conhecimento de seu objeto resguardada por uma distinção, eminentemente instável, entre qualidades próprias ao objeto, as únicas que se busca explicar, e outras que são função do sujeito e cuja consideração pode ser deixada de lado” (LÉVI-STRAUSS, 2003: 26). Ou seja, a ciência

abdicou da explicação total, aquela que deveria relacionar uma análise objetiva e subjetiva, para dedicar-se a explicação de seu objeto com mais eficácia. O que é perfeitamente válido e satisfatório para as ciências naturais, segundo Lévi-Strauss, não o é para a antropologia e para as ciências do homem. A antropologia lévi-straussiana pretende estabelecer “um sistema de interpretação que explique simultaneamente os aspectos físico, fisiológicos, psíquico e sociológico de todas as condutas” e, nessa empresa, deve fazer coincidir em sua análise “a dimensão propriamente sociológica, com seus múltiplos aspectos sincrônicos; a dimensão histórica ou diacrônica; e, enfim, a dimensão fisio-psicológica” (LÉVI-STRAUSS, 2003: 26). Mais uma vez nos deparamos com o projeto de Lévi-Strauss de oferecer uma explicação histórica e estrutural para as manifestações humanas. Como realizar essa ambição?

Nas ciências do homem, o observador é da mesma ordem de grandeza do objeto observado. Para apreender um fato social totalmente, como pretende a antropologia estrutural, é preciso apreendê-lo por fora, como coisa, “mas como uma coisa da qual é parte integrante a apreensão subjetiva (consciente e inconsciente) que dela faríamos se, inelutavelmente homens, vivêssemos o fato como indígena em vez de observá-lo como etnógrafo” (LÉVI-STRAUSS, 2003: 26). Dito de outra maneira, a antropologia quer operar uma transposição da apreensão interna da vida social para uma apreensão externa, o que significa saber transformar os elementos que compõem as experiências individuais (do indígena ou do próprio observador) em um conjunto sistemático e coordenado que deixa de ser um elemento subjetivo para se tornar um dado objetivo. Lévi-Strauss acredita que, sob uma forma experimental e concreta, a antropologia levaria as ciências humanas e todas as outras ciências a estabelecer, de maneira segura e favorável, uma relação de complementaridade entre dados e análises sempre antes distintos como da ordem objetiva ou subjetiva. Se, como de fato assim apreendemos, toda sociedade diferente da nossa é uma coisa, todo costume que não é o nosso é um objeto, essa série ilimitada de objetos que não nos pertencem é, justamente, o grande Objeto da antropologia. Segundo Lévi-Strauss, a análise criteriosa e objetiva de todos estes objetos nos conduzirá a integrá-los no conjunto daquilo que nos pertence e, assim, eles aparecerão para nós em sua subjetividade.

Assim, como apresentamos nos últimos parágrafos, Lévi-Strauss almejou em suas análises, sejam aquelas dedicadas às relações de parentesco, aos sistemas

classificatórios, ou aos mitos, resolver um dos maiores dilemas das ciências do homem. Dilema que ele define como sendo a necessidade de descobrir “leis de ordem em diversos registros do pensamento e da atividade humanas” (LÉVI-STRAUSS, 2010: 65). A tentativa de Lévi-Strauss de estabelecer ordem naquilo que aparentemente só remete à desordem e à completa contingência é provavelmente um dos objetivos da antropologia estrutural mais mal compreendidos pelo público em geral. A propósito do objetivo de Lévi-Strauss de estabelecer leis de ordem nos fenômenos da vida social, muitos críticos diriam que esta é a comprovação de que Lévi-Strauss esvazia o que há de rico nas diferenças e nas particularidades das culturas porque quer extrair delas traços universais da condição humana.

Foi o próprio Lévi-Strauss quem disse que os inventários universais da cultura feitos por etnólogos – a exemplo do fato de quase todos homens enterrarem os mortos, possuírem uma cosmologia, religião, culinária e por aí fora – apenas elabora denominadores comuns que “nada mais são do que categorias vagas e sem significação” (LÉVI-STRAUSS, 2010: 65). As leis de ordem devem justamente ajudar a compreender por que razão crenças e regras “diferem de uma sociedade para outra, por que razão elas são por vezes contraditórias” (LÉVI-STRAUSS, 2010: 63). As leis de ordem servem para explicar a diferença, não para dissolvê-la em um conjunto homogêneo e vazio. Assim, para Lévi-Strauss, o problema da cultura, logo o da condição humana, se torna o campo investigativo privilegiado do etnólogo e das ciências do homem porque, por meio de observações e experimentações, a tarefa do investigador é a de ultrapassar “a antinomia aparente entre a unicidade da condição humana e a pluralidade aparentemente inesgotável das formas sob as quais nós a apreendemos” (LÉVI-STRAUSS, 2010: 65). A questão é saber como relacionar na análise de um determinado fenômeno humano os seus dados empíricos e suas leis de ordem.

O princípio fundamental para entender a noção de estrutura social em Lévi-Strauss é o de que a estrutura “não remete à realidade empírica, e sim aos modelos construídos a partir dela” (LÉVI-STRAUSS, 2008b: 301). Merleau-Ponty considera que a noção de estrutura leva-nos para um movimento que conjuga o universal e o particular, pois a análise estrutural se esforça em compatibilizar a riqueza do vivido, as particularidades de cada sociedade ou grupo social, em um quadro geral de compreensão do homem. Em vez de tratar a observação dos fenômenos sociais e os

modelos construídos para interpretá-los como dois movimentos contraditórios, Lévi-Strauss coloca-os como etapas necessárias de uma mesma investigação. Essa compreensão da relação de complementaridade entre o observável e o pensado, entre o sensível e o inteligível, Merleau-Ponty aponta como uma das grandes conquistas da noção de estrutura.

A investigação estrutural da vida social tem fundamento epistemológico, segundo Pouillon, porque as ciências humanas, sociais e a linguística já provaram que os fatos sociais podem ser compreendidos como fatos de comunicação: o que funda a vida social é a troca. O que permite a vida em sociedade é a colaboração inter-humana, o que não quer dizer que esta se desenvolva de maneira harmoniosa e pacífica:

Toda sociedade se pode definir pelo gênero de comunicação que institui entre seus membros. É, aliás, pela mesma razão que ela é essencialmente uma estrutura, porque uma estrutura é precisamente o contrário de um mosaico feito de elementos separáveis. (POUILLON, 2008: 80)

A análise estrutural é possível porque a cultura pode ser definida como “uma comunicação regulada” e pode ser apreendida, portanto, como um sistema, uma rede de elementos que estabelecem relações entre si. Se, como apontou Pouillon, Lévi-Strauss não é o único a sublinhar o caráter estrutural dos fenômenos sociais, seu pensamento ganhou originalidade porque decidiu “levar a sério [*este seu caráter estrutural*] e daí tirar imperturbavelmente todas as consequências” (POUILLON, 2008: 81). Com efeito, a antropologia estrutural rejeita a hipótese de que os fatos da vida social são absolutamente arbitrários e resultam da justaposição de contingências no mosaico formado pela história humana.

A antropologia estrutural se apoia ainda no fato de que é possível, por meio da análise científica, chegar a uma compreensão do outro, daquilo que é diferente. Em vez de este outro estar mergulhado no caos dos acontecimentos humanos ou nos atos criadores individuais, ela pretende descobrir quais são as realidades mais profundas, as leis de ordem, aquelas que nos ajudariam a compreender o que faz o outro ser diferente. Este conhecimento supõe o reconhecimento da diferença. Pouillon sublinha que compreender o outro é uma tarefa verdadeiramente difícil, pois nela reside o problema de entender o outro como outro, mas não a ponto de torná-lo imperscrutável por sua

diferença. Pouillon delimita o trabalho de Lévi-Strauss do relativismo cultural, já que este último se estabeleceu justamente em nome do estudo da diversidade das culturas e de suas comparações. Um dos maiores equívocos do relativismo, ainda segundo Pouillon, é esperar que o simples fato de relacionar sistemas culturais diferentes fará surgir leis gerais ou funções para interpretá-los. O relativismo cultural chega muitas vezes a fazer analogias vazias e a formular uma generalidade ideal, “em relação à qual todas as diferenças que se conseguiram inventariar são, a bem dizer, *indiferentes*: os homens são assim, e depois assim, e depois ainda assim, o que significa sempre a mesma coisa” (POUILLON, 2008: 76). É justamente contra essa maneira de proceder que Lévi-Strauss se levanta, pois ele “sente com demasiada força a fragmentação da humanidade em culturas diferentes e ao mesmo tempo a preocupação da sistematização científica, para se satisfazer com essa falsa síntese” (POUILLON, 2008: 76).

A compreensão do outro supõe dois movimentos no pensamento de Lévi-Strauss: o do enfrentamento das particularidades tais como elas se apresentam e, ao mesmo tempo, a certeza de que a apreensão das particularidades em si mesmas não pode resolver, apesar de toda a sua importância para a análise, o problema do universal ou da generalidade, aquele que toda ciência espera atingir. Para Lévi-Strauss, o inventário necessário das diferenças não constitui o fim da análise. A diferença, em Lévi-Strauss, ou “o conjunto de diferenças que constituem uma cultura particular, não é um dado natural que bastaria recolher” (POUILLON, 2008: 77).

Acreditamos que é pelo tema e pelos problemas que decorrem da compreensão da diferença que podemos estabelecer um diálogo entre a história e a antropologia. Pois a tensão entre particularidade e generalidade é indubitavelmente um problema da historiografia. Se no século XIX podemos falar de uma ciência histórica que aspirava a conquista de explicações gerais a partir de leis do desenvolvimento histórico, no século XX e início do XXI a historiografia debruçou-se sobre o particular e este se tornou o centro de explicação da própria história. Em nossa perspectiva, a antropologia estrutural, por se estabelecer justamente no limite da tensão entre estes dois campos da explicação, do particular e do geral, pode ajudar aos historiadores a formular o problema da particularidade sem que precise recair no que Pouillon caracterizou tão bem como sendo o relativismo cultural.

Na obra de Lévi-Strauss nós percebemos, seguindo os debates animados por historiadores e filósofos acerca de seus escritos sobre história e estrutura, um esforço contínuo para conseguir relacionar de maneira adequada estes dois termos com o objetivo de “decifrar um sentido, onde coincidem as duas faces – histórica e estrutural -, que opõe ao homem a sua própria realidade” (LÉVI-STRAUSS, 1976a: 11). Contudo, como sublinhou Pouillon, a questão de saber como unir a análise estrutural e a análise histórica, como conceber ao mesmo tempo uma ordem sincrônica e uma ordem diacrônica, continua aberta. A definição da noção de cultura na obra de Lévi-Strauss é, ela também, concebida sobre essa tensão de complementaridade existente entre a história e a estrutura. É na originalidade de cada cultura, no que Lévi-Strauss denominou seu “afastamento diferencial” em relação às outras culturas, que nós podemos procurar os dados para compreender “a maneira particular como elas resolvem os seus problemas e perspectivam valores, que são aproximadamente os mesmos para todos os homens, porque todos os homens sem exceção possuem uma linguagem, técnicas, arte, conhecimentos de tipo científico, crenças religiosas, organização social, econômica e política” (LÉVI-STRAUSS, 2008a: 40). Para Lévi-Strauss, cada cultura produz, assim, uma síntese própria do conjunto desses elementos e é precisamente na sua diferença em relação às outras culturas que reside a sua maior contribuição para a história da humanidade.

Bibliografia:

Chauí, M. A noção de estrutura em Merleau-Ponty. In: **Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Hartog, F. **Régimes d’historicité**. Présentisme et expériences du temps. Paris : Editions du Seuil, 2003.

Hartog, F. De l’histoire universelle à l’histoire globale ? In : **Le Débat**, n. 154, 2009/2.

Lévi-Strauss, C. O campo da antropologia. In: **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976a.

Lévi-Strauss, C. Os três humanismos. In: **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1976b.

Lévi-Strauss, C. **Raça e história**. Lisboa: Editorial Presença, 2008a.

Lévi-Strauss, C. Problemas de método e de ensino. In: **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac&Naify, 2008b.

Lévi-Strauss, C. O etnólogo perante a condição humana. In: **O olhar distanciado**. Lisboa: Edições 70, 2010.

Lévi-Strauss, C. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: Mauss, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

Lévi-Strauss, C. Pensamento “Primitivo” e Mente “Civilizada”. In: **Mito e significado**. Lisboa: Edições 70, 2007.

Merleau-Ponty, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1945.

Merleau-Ponty, M. De Mauss a Lévi-Strauss. In: **Os Pensadores** (volume XLI). São Paulo: Editora Abril, 1975.

Pouillon, J. A obra de Claude Lévi-Strauss. In: Lévi-Strauss, C. **Raça e história**. Lisboa: Editorial Presença, 2008.