

Entre um “pensamento objetivado” e uma “racionalidade sem sujeito”: espírito e natureza no estruturalismo levistraussiano

Between an “objectified thought” and a “subjectless rationality”: spirit and nature in Lévi-Straussian structuralism

Resumo

O presente artigo aborda a análise estrutural dos mitos tal qual empreendida por Lévi-Strauss, sua importância para a elaboração da noção levistraussiana de espírito e o modo pelo qual o antropólogo arriscará algumas generalizações conceituais em torno da natureza. Semelhantes intenções implicarão considerar o estruturalismo levistraussiano, segundo justificativa de seu próprio artífice, de um ponto de vista que subsume – sem, contudo, negá-la – a vocação empírica da antropologia a especulações de natureza epistemológica, discerníveis em suas considerações em torno das relações entre a natureza e o espírito bem como acerca do estatuto do sujeito na consolidação do projeto estruturalista de análise comparativa da mitologia ameríndia.

Palavras-chave: Lévi-Strauss; teoria antropológica; mito; sujeito.

* Universidade de São Paulo (USP). rafael.h.teixeira82@gmail.com

** Universidade de São Paulo (USP). bairrao@usp.br

Recebido em: 29/09/2025 Aceito em: 16/03/2026

Abstract

This article examines the structural analysis of myths as undertaken by Claude Lévi-Strauss, its relevance to the formulation of his notion of spirit, and how the anthropologist ventured some conceptual generalizations regarding nature. Such aims entail considering Lévi-Straussian structuralism—according to the justification provided by its own creator—from a perspective that subsumes, without denying it, the empirical vocation of anthropology under epistemological speculations. These speculations are discernible in his reflections on the relations between nature and spirit, as well as on the status of the subject in the consolidation of the structuralist project of comparative analysis of Amerindian mythology.

Keywords: Lévi-Strauss; anthropological theory; myth; subject.

Introdução

Ocupando-se do cenário intelectual francês do pós-guerra e, especificamente, de suas manifestações de finais dos anos 1960, Foucault afirma que, sem retirar o valor das “clivagens” que comumente opunham “marxistas e não marxistas, freudianos e não freudianos, especialistas de uma disciplina e filósofos, universitários e não universitários”, haveria uma “outra linha de partilha” a ser considerada. Esta sim, segundo Foucault, “atravessa todas essas oposições”, pois arregimentaria, de um lado, “uma filosofia da experiência, do sentido, do sujeito” e, de outro lado, “uma filosofia do saber, da racionalidade e do conceito”. A primeira remeteria à “filiação que é aquela de Sartre e de Merleau-Ponty”, ao passo que a segunda concerniria “àquela de Cavailles, de Bachelard, de Koyré e de Canguilhem”¹. Ou seja, partilha entre uma tradição vinculada à história dos saberes positivos ou de pretensão positiva e outra, tributária do que poderia ser tomado, muito geralmente, por uma orientação

1. Foucault, M. La Vie: l'expérience et la science. In: Foucault, M. *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1583.

fenomenológica. Cientes dos perigos de diferenciações do gênero, sempre ariscadas em suas pretensões categóricas e sujeitas, portanto, a toda sorte de revisão de suas circunscrições, a oposição que ela desenha nos é, não obstante, útil. Opondo uma filosofia do sujeito e da experiência a uma filosofia do conceito e da racionalidade ela permitiria, sem grandes dificuldades, apontar para o lugar do estruturalismo levistraussiano nesse universo de conceituações².

Afinal, nos quadros do estruturalismo levistraussiano, “os mitos”, assim como “as sociedades e a natureza, têm sua “lógica”. Uma vez essa lógica descrita em suas modalidades parentais, totêmicas ou classificatórios e míticas, “a inteligibilidade ganha terreno, a ciência estende seu reino”, de modo que sua elucidação é acompanhada de um cuidado de “objetivação”³ que conduzirá Lévi-Strauss, notadamente pela análise comparativa dos mitos, a uma colocação entre parênteses muito particular do sujeito, da consciência, da experiência subjetiva nos termos que Foucault identificou a uma das vertentes que animam o pensamento francês. Como Lévi-Strauss empreende e justifica essa colocação entre parênteses, como ele o faz imputando ao inconsciente um papel fundamental para a objetivação do espírito, como essa objetivação assim empreendida permitirá que o espírito seja tomado por coisa entre coisas e como, por fim, esse procedimento é acompanhada de uma espiritualização da própria natureza é o que pretendemos, aqui, abordar brevemente.

Se tudo isso pode soar estranho e paradoxal, à primeira vista, em razão da vocação empírica da antropologia, não se trata de elementos exteriores às intenções que Lévi-Strauss reconheceu ao projeto estruturalista no seio do qual, a bem dizer, a etnologia seria tão somente uma etapa.

2 É fato que Foucault fala em termos de orientações da filosofia, não das ciências humanas do período. O que não desautoriza, porém, nossa mobilização de seus dizeres. Caso fosse preciso tentar estabelecer algum vínculo entre o estruturalismo e a filosofia bastaria, por exemplo, retomar o célebre debate de Lévi-Strauss com Sartre ao final de *O pensamento selvagem* (Lévi-Strauss, C. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962). Por outro lado, isso não significa que o estruturalismo em antropologia se confunda com uma filosofia em sentido estrito, a despeito de inevitáveis diálogos diretos, ou simplesmente derivados de seus desenvolvimentos, com a tradição filosófica. Lévi-Strauss jamais deixou de diferenciar seus postulados, procedimentos e intenções daquelas do saber filosófico: seja apontando as razões relativamente pessoais que o conduziram, ainda jovem, da filosofia para a etnologia (Lévi-Strauss, C. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon, 1955), seja mobilizando os motivos propriamente epistemológicos e metodológicos que levaram a antropologia estrutural a se afastar da filosofia (Lévi-Strauss, C. *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964; Lévi-Strauss, C. *L'Homme nu*. Paris: Plon, 1971).

3 Thouard, D. Entre Concept et sujet: quelques réflexions sur l'histoire de la philosophie française. In: Cassou-Noguès, P. & Gillot, P. (éd). *Le Concept, le sujet et la science: Cavaillès, Canguilhem, Foucault*. Paris: Vrin, 2009, p. 227 e 228.

[...] acreditamos que o fim último das ciências humanas não é constituir o homem, mas dissolvê-lo. O valor eminente da etnologia é corresponder à primeira etapa de um procedimento que comporta outros: para além da diversidade empírica das sociedades humanas, a análise etnográfica quer atingir invariantes [...] Contudo, não bastaria ter absorvido as humanidades particulares em uma humanidade geral; essa primeira tarefa insinua outras [...] que incumbem às ciências exatas e naturais: reintegrar a cultura na natureza e, finalmente, a vida no conjunto de suas condições físico-químicas⁴.

Acerca do gesto a ser acrescido à descoberta antropológica dos universais do espírito humano, não se deve pensar que Lévi-Strauss optará por um materialismo trivial que enraizaria, na físico-química da vida, as disposições do espírito: em detrimento de o moral ser epifenômeno do físico, as duas ordens de realidade guardarão, entre si, uma homologia. No mais, não se deve tomar essa naturalização do espírito – correlata de uma espiritualização da natureza – como o reconhecimento do prolongamento, na ordem antropológica da vida, de exigências que uma filosofia da vida, de orientação metafísica ou não, teria encontrado em obra no mundo orgânico. Há uma outra maneira possível de considerar esse gesto levistraussiano em face do homem, do espírito e da natureza. As dissoluções em questão, do particular testemunhado pela realidade etnográfica no universal do funcionamento intelectual do espírito, do homem na natureza e da vida no conjunto de suas condições físico-químicas seriam uma espécie de desdobramento não premeditado de uma exigência durkheimiana colocada, originariamente, no plano das balizas metodológicas de uma sociologia nascente. Referimo-nos ao que Durkheim toma pela “primeira” e “mais fundamental” regra para a observação dos fatos sociais, que é “considerar os fatos sociais como coisas”⁵.

A proposição segundo a qual os fatos sociais devem ser tratados como coisas – proposição que se encontra na base de nosso método – é uma daquelas que mais provocou contradições. Acharam paradoxal e escandaloso que assimilamos a realidades do mundo exterior aquelas do mundo social. Isso seria desconhecer singularmente o sentido e o alcance dessa assimilação, cuja intenção não é reduzir as formas superiores do ser às formas inferiores, mas, ao contrário, reivindicar para as primeiras um grau de realidade

4 Lévi-Strauss, C. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962, p. 326-327.

5 Durkheim, É. *Les Règles de la méthode sociologique*. Paris: PUF, 2007, p. 15.

no mínimo igual aquele que todos reconhecem às segundas. Não dizemos, com efeito, que os fatos sociais são coisas materiais, mas que são coisas do mesmo modo que as coisas materiais, ainda que de outra maneira. O que é uma coisa? A coisa se opõe à ideia da mesma maneira que aquilo que conhecemos do exterior se opõe ao que conhecemos do interior. É coisa [...] tudo o que o espírito apenas pode compreender com a condição de sair de si mesmo pela via das observações e experimentações, passando progressivamente dos aspectos os mais exteriores e os mais imediatamente acessíveis aos menos visíveis e aos mais profundos. Tratar, portanto, os fatos de certa ordem como coisas, não é classificá-los em tal ou qual categoria do real; é tomar diante deles certa atitude mental. É abordar seu estudo tomando por princípio que ignoramos absolutamente o que eles são, e que suas propriedades características, como as causas desconhecidas das quais dependem, não podem ser descobertas pela introspecção, mesmo a mais atenta⁶.

Os fatos sociais durkheimianos, realidade espiritual pois representacional, não são a mesma coisa, decerto, que o espírito de que se ocupa Lévi-Strauss, tributário de leis universais cujas operações, tomadas por lógicas pelo etnólogo, no sentido de oposições entre termos associadas aos pares (tal como os fonemas de uma língua ou as unidades discretas de um sistema significante qualquer), se encontram na origem de cada um dos sistemas simbólicos de que pode se ocupar a antropologia. Feitas essas observações preventivas, o que nos interessa aqui é tão somente reter esse intento de coisificação da realidade sociológica que Durkheim afirmara, sua recusa ao subjetivismo da introspecção e a defesa de uma saída de si mesmo, sinônimo de objetivação do observável, para apreensão progressiva do que é menos imediatamente acessível aos olhos do sujeito cognoscente. E isso por uma razão particular: pois, para Lévi-Strauss, não menos que o social durkheimiano, “o espírito é também uma coisa”, coisa cujo “funcionamento”, para além do que pretendeu Durkheim, “nos instrui sobre a natureza das coisas”⁷.

A dissolução, portanto, do homem, fim último das ciências humanas, disse o etnólogo, parece tributária dessa coisificação da realidade espiritual, realidade cara à filosofia francesa, em sua substancialidade suposta irredutível, ao menos desde o dualismo cartesiano. Pela recusa do subjetivismo que compartilha com Durkheim e, para além do que pretendeu o sociólogo, pela

6 Ibidem, p. X-XI.

7 Lévi-Strauss, C. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962, p. 328.

substituição da subjetividade da introspecção filosófica por uma subjetividade projetiva que tem no inconsciente do sujeito cognoscente – e não dos sujeitos que se trataria de conhecer, estes colocados em suspenso – sua condição de exercício, Lévi-Strauss poderá objetivar o sistema das diferenças concretas de que se ocupa a antropologia de uma maneira tal que as leis invariantes de seu funcionamento se tornem apreensíveis, justamente, como coisa entre coisas. Que essa realidade do espírito tenha sido objeto da análise levistraussiana desde seus estudos sobre o parentesco⁸ e sobre o totemismo⁹, isso é fato inegável. Porém, é ocupando-se dos relatos míticos, de suas relações de transformação, que o espírito poderá ser tomado pelo etnólogo por uma coisa entre as coisas, e uma coisa capaz de informar sobre o funcionamento das próprias coisas.

Nas célebres asserções de Foucault em *As palavras e as coisas* acerca da morte do homem, duplo empírico-transcendental correlato de uma contingente configuração do saber, um lugar de destaque é conferido à psicanálise, à etnologia e à linguística. Pois, afirma o filósofo, “não somente elas podem prescindir do conceito de homem como elas não podem passar por ele, pois se endereçam sempre ao que constitui os seus limites exteriores”. Delas, conclui Foucault, pode ser dito “o que Lévi-Strauss dizia da etnologia: que elas dissolvem o homem”¹⁰. Sem retomar questões da arqueologia das ciências foucaultianas e tão somente a título de circunscrição de nossas intenções, nos ocuparemos, na sequência, de conceituações levistraussianas que, a bem dizer, constituem a vertente etnológica dessa dissolução, especificamente do que, nela, é um desdobramento da análise estrutural dos mitos e de algumas considerações levistraussianas acerca da natureza.

A análise estrutural dos mitos e os testemunhos de um “pensamento objetivado”

Com a análise da mitologia lidamos, talvez, com o campo de investigações da antropologia estrutural que mais é tributário da aplicação do método estrutural. Pois ao seu termo o mito, definido tal como objetivado no pensamento mítico ameríndio segundo Lévi-Strauss, pode ser tomado como uma

8 Lévi-Strauss, C. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: Éditions EHESS, 1967.

9 Lévi-Strauss, C. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962; Lévi-Strauss, C. *Le Totémisme aujourd’hui*. Paris: PUF, 1969.

10 Foucault, M. *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966, p. 390-391.

verdadeira obra ou criação do método: é da colocação em relação entre os relatos, obra do antropólogo, que tudo surgirá, uma definição do mito e uma arquitetônica do espírito e das leis do simbolismo depurada de toda exterioridade. Vejamos brevemente o que é o mito para Lévi-Strauss e, em seguida, ocupemo-nos dos expedientes conceituais da análise estrutural dos mitos que, com efeito, subentenderam semelhante definição.

Que uma correlação existe entre “a cultura de uma sociedade e seus mitos”, isso é certo. Porém, disso não se segue que, “a cada vez que um mito mencione”, por exemplo, “uma forma de vida social”, que “esta deva corresponder a alguma realidade objetiva”. De fato, “uma correspondência deve existir [...] entre a mensagem inconsciente de um mito – o problema que ele busca resolver – e o conteúdo consciente, ou seja, a intriga que ele elabora para chegar a esse resultado”. Essa correspondência, porém, “não necessariamente é da natureza de uma reprodução literal”, possuindo o aspecto de uma “transformação lógica”¹¹. O que o pensamento mítico busca “pela manipulação de inúmeros seres naturais”, por exemplo, não é “lhes dar um sentido”, mas sim “significar-se por meio deles”¹². Os fenômenos naturais que o mito mobiliza, uma ordem botânica ou zoológica, aspectos geográficos, objetos e fatos astronômicos etc. “não são *o que* os mitos buscam explicar”, eles são, “na verdade, *aquilo por meio do que* os mitos buscam explicar realidades que não são elas próprias de ordem natural, mas sim de ordem lógica”¹³. O mesmo é

11 Lévi-Strauss, C. *Anthropologie Structurale* deux. Paris: Plon, 1996, p. 241.

12 Ibidem, p. 261.

13 Lévi-Strauss, C. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962, p. 126. “Dos relatos míticos”, afirma Lévi-Strauss, “podemos dizer a mesma coisa que das regras de parentesco”, ambos “não se limitam a existir; eles servem para alguma coisa, que consiste em resolver problemas sociológicos, num caso, socio-lógicos, no outro” (Lévi-Strauss, C. *L'Origine des manières de table*. Paris: Plon, 1968, p. 187). Ser de razão desobrigado de ter de se haver com uma exterioridade natural do tipo daquela de que se ocupa o parentesco, “o pensamento mítico procede da tomada de consciência de algumas oposições e tende à sua mediação progressiva” (Lévi-Strauss, C. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon, 1958, p. 258). Desenvolvendo-se “em espiral até que a impulsão intelectual que lhe deu nascimento seja esgotada”, o objetivo do mito “é fornecer um modelo lógico para resolver uma contradição (tarefa irrealizável quando a contradição é real)” (Ibidem, p. 264), o que ele apenas pode fazer pelo recurso a distintos códigos e oposições entre unidades significantes: no caso dos mitos, mitemas. O que faz um relato mítico é articular “diferentes modos de oposição” que, relativos a “categorias diferentes”, guardam um “aspecto concreto no seio de códigos que servem para formular mensagens transponíveis nos termos de outros códigos”, os quais podem, “por seu turno, transpor em seu sistema próprio mensagens recebidas pelo canal de códigos diferentes”. Esses códigos são “heterogêneos: espacial, temporal, cosmológico, sexual, econômico, retórico, etc.” (Lévi-Strauss, C. *Histoire de lynx*. Paris: Plon, 1991, p. 249). Um dos aspectos distintivos do pensamento mítico é, portanto, “operar por meio de muitos códigos”, cada um deles extraindo “de

válido para os gêneros de vida, as regras de parentesco, as relações técnicas com a natureza que o mito mobiliza como matéria de seus relatos.

Precavido contra as ilusões de um “misticismo larvar [...] alimentado da vã esperança de que um sentido dissimulado por detrás do sentido se revele”, Lévi-Strauss afirma que “os mitos não dizem nada que nos instrua sobre a ordem do mundo, a natureza do real, a origem do homem ou sua destinação”. Em contrapartida, eles permitiriam “discernir certos modos de operação do espírito humano tão constantes ao longo dos séculos e tão disseminados em imensos espaços que”, prossegue o etnólogo, “podemos tomá-los por fundamentais e buscar encontrá-los em outras sociedades e em outros domínios da vida mental onde não suspeitaríamos que eles intervenham e cuja natureza, em contrapartida, será assim esclarecida”¹⁴. Caso se pretenda falar, ainda, em termos do “sentido dos mitos” ou, então, retornar às suas “verdades primeiras”, isso apenas pode ser admitido ao preço de uma radical mudança de perspectiva e, notadamente, da admissão do fato de que “as análises formais são indispensáveis, pois somente elas permitem expor” – o que se supõe, com efeito, ser essas verdades primeiras – “a armadura lógica dissimulada por sob relatos de aparência bizarra e incompreensível”¹⁵.

“A verdade do mito não é um conteúdo privilegiado. Ela consiste em relações lógicas desprovidas de conteúdo, ou”, precisa Lévi-Strauss, “mais exatamente, cujas propriedades invariantes esgotam seu valor operatório, dado que relações diferentes podem ser estabelecidas entre os elementos de um grande número de conteúdos diferentes”¹⁶. Donde o erro dos mitólogos que tomavam o mito por explicações dos fenômenos naturais ou então por “glosa moralizante da condição humana: explicação do amor e da morte, do prazer e do sofrimento, em detrimento das fases das luas e das estações”. Em um caso como no outro o que se perde de vista é “o aspecto distintivo dos mitos”, a saber, “a ênfase, que resulta da multiplicação de um nível por um ou muitos outros e que, como na língua, tem por função significar a significação”. O mito se permite observar, quando elencado nas séries e eixos em torno dos quais a análise estrutural distribui suas versões, como uma “matriz de

um domínio da experiência propriedades latentes que permitem comparar com outros domínios, ou seja, *traduzi-los uns nos outros*” (Lévi-Strauss, C. *La Potière jalouse*. Paris: Plon, 1985, p. 228).

14 Lévi-Strauss, C. *L'Homme nu*. Paris: Plon, 1971, p. 571-572.

15 Lévi-Strauss, C. *Du Miel aux cendres*. Paris: Plon, 1966, p. 133.

16 Lévi-Strauss, C. *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964, p. 247.

significações que se significam mutuamente”. E caso se pretenda, ainda, que esse conjunto remeta “a alguma coisa”, eis a única resposta possível: “os mitos significam o espírito, que os elabora por meio do mundo do qual ele mesmo faz parte”¹⁷. Mitos “aparentemente muito diferentes resultam de um processo de transformação que obedece a algumas regras de simetria e inversão”. E, prossegue Lévi-Strauss, “para dar conta desse fenômeno, somos obrigados a postular que as operações mentais obedecem a leis, no sentido em que se fala de leis do mundo físico”. Essas leis, “nós não as inventamos ao longo de nossas análises [...], elas emergem dos mitos”; emergem, a partir deles, “à superfície, como manifestações visíveis das leis que governam o espírito”¹⁸. No fundo, portanto, do heteróclito e do que remeteria, para o leigo, ao artifício do irreal, do ilógico e do absurdo, o que Lévi-Strauss encontrará no exame do pensamento mítico será a jurisdição categórica do espírito.

A questão se torna então observar como, através dos mitos, é possível aceder aos mecanismos dessa jurisdição. Ordenando “todas as variantes conhecidas de um mito em uma série”, formando, delas, “uma espécie de grupo de permutações” no interior do qual “as variantes colocadas nas duas extremidades” irão apresentar, “uma com relação à outra, uma estrutura simétrica e inversa”, e multiplicando esse procedimento de modo a integrar mais e mais mitos e séries de mitos, é possível discernir “algumas operações lógicas que se encontram na base do pensamento mítico”. O mito deve ser tomado, dirá Lévi-Strauss, por um “objeto absoluto”¹⁹. Em primeiro lugar, na medida em que é fato linguístico à sua maneira, irredutível às realidades linguísticas inferiores por ele subentendidas²⁰. Porém, ele é um objeto absoluto também em

17 Ibidem, p. 346.

18 Lévi-Strauss, C. *Le Regard éloigné*. Paris: Plon, 1983, p. 151 e 152.

19 Lévi-Strauss, C. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon, 1958, p. 241 e 257.

20 O mito é “parte integrante da linguagem”, contudo, “tal qual utilizada nos mitos”, a linguagem “manifesta propriedades específicas” (Ibidem, p. 240). Como a linguagem, ou seja, “como todo ser linguístico, o mito é formado de unidades constitutivas”. Se estas, no mito, implicam as unidades constitutivas que são aquelas da linguagem habitual, fonemas, morfemas e semantemas, cada uma dessas formas diferindo da precedente por uma maior complexidade combinatória, os elementos do mito guardam para com essas unidades essa mesma relação de complexificação, dependência e autonomia progressivas: trata-se dos mitemas, “as grandes unidades constitutivas dos mitos” (Ibidem, p. 241). Um mitema deve ser “buscado ao nível da frase”, da designação de um predicado a um sujeito: uma relação, portanto, que deve ser colocada em relação com outras relações de mesmo tipo, do mesmo modo que fonemas são associados para a elaboração do sentido no plano linguístico. Logo, concluirá Lévi-Strauss em torno dos mitemas, “as verdadeiras unidades constitutivas do mito não são relações isoladas, mas feixes de relações e é somente sob a forma de combinações de tais feixes que as unidades constitutivas adquirem uma função significante” (Ibidem, p. 241 e 242).

outro sentido, capaz de reconhecer a especificidade do fato mítico para além da estruturação do próprio relato em sua relação com os fatos linguísticos por ele subentendidos: sua unidade e estrutura serão tributárias da colocação em relação entre muitos relatos aparentemente heteróclitos. Nenhum mito, tomado em si mesmo, “é absolutamente explícito” acerca de sua mensagem, como se cada um dos relatos constituísse “mensagens disjuntas” que apenas se “consolidam entre si”²¹. Essa consolidação segundo aproximações sucessivas é fruto do artifício do método, os mitos sendo aproximados segundo suas “afinidades lógicas”²² e sem vinculação ao que uma crítica histórica ou etnográfica tomaria por empréstimos concretos ocorridos entre populações. O que caracteriza os mitos que são aproximados pela análise estrutural, relatos por vezes separados pela distância que separa geográfica e culturalmente os dois hemisférios do Novo Mundo, não é aquilo em que “se assemelham” propriamente. Trata-se de encontrar “suas propriedades comuns, a despeito de diferenças por vezes tão grandes que é possível que se considere mitos que arranjamos em um mesmo grupo como seres totalmente distintos”²³.

Isso implica que, em sua unidade relativa, o mito não é um objeto definível a partir da empiricidade do que é dito no discurso. Em vez de apreender os mitos como “dados da experiência, compreendemo-los como seres de razão”. Por diversas que possam ser suas “aparências”, estas recobrem esquemas, “estruturas que, sem dúvida, são menos numerosas que os relatos, mas, de todo modo, mais reais”, e que “oferecem o aspecto de objetos absolutos: matrizes de engendramento por deformações sucessivas de tipos que é possível ordenar em séries, as quais devem permitir encontrar, até seus menores detalhes, nuances de cada mito concreto tomado em sua individualidade”²⁴. Logo, “cada mito tomado isoladamente existe como aplicação restrita de um esquema que as relações de inteligibilidade recíproca, percebidas entre muitos mitos, ajudam progressivamente a discernir”²⁵. Seres de razão ou objetos absolutos, os mitos o são na medida em que revelam uma estrutura que, animando cada relato segundo a lógica inconsciente da “máquina combinatória

21 Lévi-Strauss, C. *L'Origine des manières de table*. Paris: Plon, 1968, p. 148.

22 Lévi-Strauss, C. *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964, p. 17.

23 Lévi-Strauss, C. *L'Homme nu*. Paris: Plon, 1971, p. 32.

24 Ibidem, p. 33.

25 Lévi-Strauss, C. *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964, p. 34.

que é todo sistema mítico”²⁶, não pode ser revelada pela análise fora de uma articulação entre muitos relatos. Enquanto objeto, sua colocação é posterior ao exercício da análise, algo da ordem de uma unidade e objetividade tributárias de um desvelamento progressivo.

*A partir de um mito escolhido [...] constituímos para cada sequência o grupo de suas transformações, seja no interior do próprio mito, seja elucidando as relações de isomorfismo entre sequências extraídas de muitos mitos provenientes da mesma população. Assim, já nos elevamos da consideração de mitos particulares àquela de alguns esquemas condutores que se ordenam sobre um mesmo eixo. Em cada ponto desse eixo assinalado por um esquema traçamos, então, na vertical, outros eixos que resultam da mesma operação, mas efetuada não mais com a ajuda de mitos de uma mesma população, aparentemente todos diferentes, mas mitos que, ainda que provenientes de populações vizinhas, oferecem analogias com os primeiros. Assim, os esquemas condutores simplificam-se, enriquecem-se e transformam-se. Cada um deles se torna uma origem para novos eixos, perpendiculares aos precedentes sobre outros planos, onde se enxertarão rapidamente, por um duplo movimento prospectivo e retrospectivo, sequências extraídas seja de mitos provenientes de populações mais distantes, seja de mitos anteriormente negligenciados, pois pareciam inúteis ou de impossível interpretação, ainda que pertencentes a povos já examinados. À medida, pois, que a nebulosa se estende, seu núcleo se condensa e se organiza. Filamentos esparsos se soldam, alguma coisa que se assemelha a uma ordem transparece por detrás do caos. Como ao redor de uma molécula germinal, sequências arranjadas em grupos de transformações vêm se agregar ao grupo inicial, reproduzindo sua estrutura e suas determinações*²⁷.

Em semelhantes operações, a individualidade de um relato se define por “um itinerário que ele escolhe percorrer através dos registros de um campo semântico global”²⁸, constituído de muitos níveis ou códigos diversamente articulados: astronômico, sociológico, natural, anatômico, geográfico, tecnoeconômico, sensorial etc. Obtido ao termo da análise, a circunscrição desse campo

26 Lévi-Strauss, C. *L'Homme nu*. Paris: Plon, 1971, p. 501.

27 Lévi-Strauss, C. *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964, p. 10-11.

28 Lévi-Strauss, C. *L'Origine des manières de table*. Paris: Plon, 1968, p. 137.

semântico é coextensiva a um gênero de unidade interior ao *corpus* mítico que é definida em termos de um conjunto paradigmático. A um conjunto paradigmático são vinculados, via relações recíprocas de transformação, relatos ou fragmentos de relatos na qualidade de sequências sintagmáticas, de cujas relações mútuas de transformação, na verdade, é tributária a construção da unidade do conjunto do qual recebem sua significação. “Um recorte em sequências que a intriga nem sempre separava com precisão” e “o reportar de cada uma dessas sequências aos conjuntos paradigmáticos onde elas encontram seu sentido” permitem “discernir os aspectos fundamentais de um mito que se torna, então, representativo de muitos outros”²⁹. As noções de cadeia sintagmática e conjunto paradigmático são importantes para ilustrar o que se encontra em questão, no método estrutural, para a elaboração progressiva de um “hiper-espço”³⁰ em que figuram os mitos americanos analisados por Lévi-Strauss ao longo dos quatro volumes das *Mitológicas* e em escritos paralelos, que orbitam ao seu redor.

“Tomada em estado bruto, toda cadeia sintagmática”, ou seja, todo relato mítico tomado individualmente, “deve ser tomado como privado de sentido [...], incoerente e construído do modo o mais arbitrário”. Diante disso, “ou se recorta a cadeia sintagmática em segmentos superponíveis” que, provavelmente, “demonstrarão ser todos eles variações sobre um mesmo tema” ou, então, e é esse o gesto essencial do método, uma cadeia sintagmática “tomada em sua totalidade, ou seja, um mito inteiro”, é superposto “a outros mitos ou segmentos de mitos”. Nos dois casos o mesmo princípio se encontra em questão: “substituir uma cadeia sintagmática por um conjunto paradigmático, a diferença sendo que, no primeiro caso, o conjunto é extraído da cadeia e, no outro, é a cadeia que é nele incorporada”. Identidade, igualmente, no resultado obtido pelos dois procedimentos: “duas cadeias sintagmáticas ou fragmentos de uma mesma cadeia que, tomados à parte, não oferecem nenhum sentido adquirem sentido do simples fato que elas se opõem”. A significação do mito, portanto, não se separa dos princípios do método e do aspecto progressivo da análise dos relatos que ela reúne. “A significação encontra-se inteiramente na relação dinâmica que funda simultaneamente muitos mitos ou partes de um mesmo mito”, relação “sob o efeito da qual” essas unidades “são promovidas à existência racional realizando-se conjuntamente como os pares oponíveis de um mesmo grupo de transformação”³¹.

29 Ibidem, p. 163.

30 Ibidem, p. 84.

31 Lévi-Strauss, C. *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964, p. 312 e 313.

Que a significação é de posição, a linguística e a fonologia estrutural, caras a Lévi-Strauss, já tinham se imbuído de estabelecer. Passando da análise dos fonemas de uma língua para aquela das pessoas subsumidas aos sistemas de denominação e de atitudes do parentesco³², e destas para as espécies naturais erigidas em código de uma classificação ao mesmo tempo natural e social tal qual presente na síntese significativa totêmica³³, esse princípio permaneceu intacto em seu valor na obra levistraussiana. O que acabamos de observar é que ele é aplicável ao conjunto da mitologia, cada relato e fragmento de relato tomado como elemento significante de uma totalidade que, nos termos das *Mitológicas*, será o traço de união das distintas produções míticas dos povos da América. “Cada versão” é definida por “sua *posição* relativa em um sistema de *transformações*, ou seja, pelos termos pelos quais ela pode ser substituída”. No mais, “um sistema de transformação ele próprio apenas pode ser definido em um sistema de sistemas de transformações”, de maneira que a análise estrutural dos mitos é levada a “estender-se e desenvolver-se progressivamente, abarcando sempre mais mitos dos continentes americanos”³⁴. É nesse sentido, aquele de uma unidade projetiva da mitologia americana, unidade compósita e, ao mesmo tempo, tributária de uma composição progressiva que é, ao mesmo tempo, dispositivo de observação da significação de cada relato tomado isoladamente, que deve ser entendida a afirmação levistraussiana segundo a qual as *Mitológicas*, em seu conjunto, dizem respeito a um código de terceira ordem.

[...] como sugerimos, conviria ir ainda mais longe, abstraindo todo sujeito para considerar que, de certo modo, os mitos se pensam entre si. Pois trata-se, aqui, menos de extrair o que existe nos mitos (sem estar, aliás, na consciência dos homens), do que o sistema de axiomas e postulados que definem o melhor código possível, capaz de oferecer uma significação comum a elaborações inconscientes próprias de espíritos, sociedades e culturas escolhidas entre aquelas que oferecem, umas com relação às outras, o maior distanciamento. Como os próprios mitos repousam sobre códigos de segunda ordem (os códigos de primeira ordem sendo aqueles em que consiste a linguagem), esse livro ofereceria então o esboço de um código de

32 Lévi-Strauss, C. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: Éditions EHESS, 1967.

33 Lévi-Strauss, C. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962; Lévi-Strauss, C. *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF, 1969.

34 Maniglier, P. Des Us et des signes. Lévi-Strauss: philosophie pratique. *Revue de métaphysique et de morale*, 45(01), 2005, p. 101.

*terceira ordem, destinado a oferecer a tradutibilidade recíproca de muitos mitos. Razão pela qual não erraríamos em tomá-lo por um mito: de certo modo, o mito da mitologia. Mas, assim como os outros códigos, este não é inventado ou recebido de fora. Ele é imanente à própria mitologia, onde apenas o descobrimos*³⁵.

Passagem importante, ela permite observar o duplo estatuto conferido ao sujeito na análise estrutural do mito. De um lado, ao que retornaremos, um sujeito do qual cumpre abstrair para considerar como os mitos se pensam entre si. De outro lado, e justamente para a observação dessa espécie de autômato intelectual identificado ao pensamento mítico, um sujeito cognoscente que percorre as relações de transformação entre relatos míticos distintos e que se coloca, assim, como ocasião de uma objetivação possível do espírito mediada pelo exame dos mitos. Logo, se o ponto de vista sobre o mito é, na antropologia levistraussiana, tributário das disposições do método estrutural, ele é igualmente acompanhado do reconhecimento, por parte de seu artífice, de um estatuto particular do sujeito cognoscente: “lugar insubstancial oferecido para um pensamento anônimo para que ele se desenvolva, tome suas distâncias em face de si mesmo, encontre e realize suas disposições verdadeiras” e, por fim, “se organize em face das coerções que apenas dizem respeito à sua natureza”³⁶. A partir dessa ocasião subjetiva³⁷ para a objetivação dos mecanismos de suas produções, o pensamento mítico ganha, nessa instrumentalização tal qual configurada ao longo das *Mitológicas*, sua codificação antropológica ou levistraussiana: *mito da mitologia*, disse Lévi-Strauss. Que um gênero de comunicação ou tradução desse tipo seja possível, Lévi-Strauss encontrou sua justificativa mediante papel reconhecido ao inconsciente na qualidade de sede dos “fenômenos fundamentais da vida do espírito”. É o “inconsciente” que “seria o termo mediador entre eu e outrem”. É ele que nos coloca “em coincidência com outras formas de atividade que são, ao mesmo tempo, nossas e outras, condições de todas as vidas mentais de todos os

35 Lévi-Strauss, C. *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964, p. 20.

36 Lévi-Strauss, C. *L'Homme nu*. Paris: Plon, 1971, p. 559.

37 “De todas as ciências”, defende Lévi-Strauss, a antropologia “é a única, sem dúvida, a fazer da subjetividade a mais íntima um meio de demonstração objetiva. Pois é realmente um fato objetivo que o mesmo espírito, que se abandonou à experiência e se deixou modelar por ela, se torne o teatro das operações mentais que não abolem as precedentes e transformam, contudo, a experiência em modelo, tornando possível outras operações mentais” (Lévi-Strauss, C. *Anthropologie Structurale deux*. Paris: Plon, 1996, p. 25).

homens”. Espécie de espaço ideal de objetivação de alteridades, ele autoriza, para o etnólogo, algo que não é distante do que condiciona as operações da psicanálise, vetorizadas, apenas, em sentido outro. “A apreensão (que apenas pode ser objetiva) das formas inconscientes da atividade do espírito conduz, igualmente, à subjetivação”. É “uma operação do mesmo tipo que, na psicanálise, permite que reconquistemos nosso eu o mais estranho e que, na investigação etnológica, nos faz aceder ao mais estranho dos outros como um outro nós”. Nos dois casos, “a investigação a mais rigorosamente positiva dos itinerários inconscientes desse encontro, traçados de uma vez por todas na estrutura inata do espírito humano³⁸ e na história particular e irreversível dos indivíduos ou dos grupos, é a condição do sucesso”³⁹.

O mito se permite observar, pelo analista munido das precauções metodológicas do estruturalismo, de uma maneira que é igualmente emancipada para com as determinações de um sujeito – notadamente de um sujeito transcendental nos termos da filosofia kantiana. Aqui tocamos as célebres passagens em que Lévi-Strauss, na “Abertura” das *Mitológicas*, remete ao kantismo sem sujeito que lhe é designado por Ricoeur. Precavendo-se contra possíveis críticas advindas da filosofia, Lévi-Strauss afirma que essa ausência “não assinala uma lacuna”, mas, antes, “a consequência inevitável, sobre o plano filosófico, da escolha que fizemos de uma perspectiva etnográfica”. Ao passo que Kant e um kantismo de obediência estrita tomam “por princípio de reflexão as condições de exercício de seu próprio pensamento”, ou então “de uma ciência que é aquela de sua própria sociedade e de seu tempo para estender suas constatações locais a um entendimento cuja universalidade apenas poderá ser hipotética e virtual”, a opção do etnólogo é outra: “colocando-nos em busca das condições nas quais sistemas de verdade se tornam mutuamente convertíveis podendo, portanto, ser recebidos por múltiplos sujeitos”, é “o conjunto dessas condições” que “adquire o aspecto de objeto dotado

38 O inconsciente em questão, sede da função simbólica e elevado, aqui, a estatuto de condição de uma objetivação possível do pensamento, não se deixa reduzir completamente ao inconsciente que a psicanálise, freudiana ou pós-freudiana, tomará como seu campo de investigação e intervenção. Trata-se de um inconsciente que “deixa de ser o inefável refúgio das particularidades individuais, o depositário de uma história única, que faz de cada um de nós uma ser insubstituível”, para se reduzir “a um termo pelo qual designamos uma função”, a saber, “a função simbólica, especificamente humana, sem dúvida, mas que, em todos os homens, se exerce segundo as mesmas leis; que se reduz, de fato, ao conjunto dessas leis” (Lévi-Strauss, C. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon, 1958, p. 232).

39 Lévi-Strauss, C. Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss. In: Mauss, M. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 2010, p. XXXI.

de realidade própria e independente de todo sujeito”⁴⁰. Ora, para uma antropologia cujo fim último é “contribuir ao conhecimento do pensamento objetivado e de seus mecanismos”, o “espírito humano é indiferente aos seus mensageiros ocasionais”. Ou seja, a análise do mito “não tem e não pode ter por objeto”, insiste Lévi-Strauss, “mostrar como os homens pensam nos mitos”. Seu horizonte deve ser mostrar, na verdade, “como os mitos se pensam nos homens z sua revelia”⁴¹. Essa alternativa, que implica um “apagamento do sujeito”, repousa sobre uma “necessidade metodológica”, afirma Lévi-Strauss. Esta “obedece ao escrúpulo de nada explicar do mito a não ser pelo mito e de excluir, conseqüentemente, o ponto de vista do arbítrio que inspeciona o mito do exterior” e que, em razão disso, pode levar a reconhecer, nele, erroneamente, “causas extrínsecas”. Ela obedece, portanto, à necessidade de se observar, “por detrás de todo sistema mítico”, na qualidade dos “fatores preponderantes que o determinam”, tão somente “outros sistemas míticos”⁴².

Essa reticência levistraussiana para com o sujeito na análise dos mitos convida a algumas observações. O antropólogo com isso descarta a subjetividade arbitrária que examina o mito por fora. Estes sujeitos particulares, ainda que mensageiros eventuais, estão fora da equação. Ainda assim, rarefeito, impõe-se a algum observador uma necessidade, por assim dizer contemplativa, de

40 Lévi-Strauss, C. *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964, p. 19. Se, com efeito, na análise dos mitos, um duplo apagamento do sujeito se desenha, do sujeito cognoscente, tornado ocasião e teatro de uma objetivação possível, e de um sujeito transcendental kantiano erigido em virtual sujeito de enunciação, tornado mensageiro ocasional de um discurso anônimo e impessoal capaz, este sim, de oferecer o testemunho das categorias do pensamento, algumas observações se impõem. Nos quadros da dissolução do homem visada pelo estruturalismo, esse gesto de colocação entre parênteses de certa subjetividade não significa sua supressão ou reconhecimento de que o sujeito é uma ilusão, tampouco ele se resume a uma admissão do primado do social sobre o indivíduo. O que se opõe, o que transcende a subjetividade em questão – determinando-a, porque não – não é a sociedade, mas o *simbólico*, estrutura anterior ao social que ele funda e, por certo, aos sujeitos que ele anima em suas produções significantes. Fosse, aliás, o simbólico alcançado pela análise estrutural estranho ao sujeito, seria incompreensível, por exemplo, a consideração dos efeitos inconscientes de sua incidência tal qual presente na psicanálise lacaniana, tributária, em muitos de seus aspectos, dos desenvolvimentos da antropologia estrutural. O que se encontraria em questão, portanto, em se tratando do estatuto do sujeito com o qual acabamos por nos deparar em nossas considerações acerca de determinados aspectos da obra de Lévi-Strauss, não é algo distante do que Balibar reconhece ao estruturalismo. Este teria “oferecido uma nova significação ao termo *crítica*”, tal qual tornado célebre pelas filosofias de orientação kantiana, mediante “uma operação simultânea de *desconstrução e de reconstrução do sujeito*, ou de desconstrução do sujeito como *arché* (causa, princípio, origem) e de reconstrução da subjetividade como *efeito*, ou seja, passagem da subjetividade constituinte à subjetividade constituída” (Balibar, É. *Le Structuralisme: une destitution du sujet?* *Revue de métaphysique et de morale*, 45(01), 2005, p. 15).

41 Lévi-Strauss, C. op. cit., p. 20 e 21.

42 Lévi-Strauss, C. *L'Homme nu*. Paris: Plon, 1971, p. 562.

anuência. Em termos lacanianos, para quem “o sujeito psicanalítico não é uma entidade psicológica”, mas sim “sujeito (cindido) do inconsciente”, uma “pura atividade significante, sem especificação substantiva ou objetivante”⁴³, quase se poderia dizer que se confunde o sujeito, mencionado por Lévi-Strauss para ser imediatamente relativizado em suas determinações, com uma entidade psicológica, um eu imaginário, desconsiderando o seu estatuto lógico – este remetido pelo antropólogo a um *logos* objetivado pelo ardid do observador. Claro que a questão não é como os homens pensam os mitos, mas como os mitos se pensam a si mesmos nos homens – o que, curiosamente, pode muito bem ter fortalecido o argumento lacaniano relativo a um sujeito não psicológico. Sem pretender restituir uma subjetividade onde Lévi-Strauss se mostrou reticente acerca de suas determinações, talvez uma outra concepção de sujeito, se considerada, poderia ser menos estranha ao universo do mito. De um ponto de vista psicanalítico, seria possível pensar que “mesmo o observado” – um relato mítico ou fragmento de relato, por exemplo – “carrega uma implícita enunciação da sua instituição, que requer que seja reconhecido como dito e, portanto, escutado”. Enunciação primordial que, “de um ponto de vista sincrônico [...], o mais das vezes se reitera implicitamente e está oculta ao horizonte realístico de que é determinante e que informaria impensadamente”. Enquanto tal, “ela se espraia pelo espaço (escópico) e se corporifica nas diversas classes de sujeito e de ordenamento de cosmos culturalmente admissíveis em cada contexto e que se dependuram do conjunto enunciativo”⁴⁴.

Seja como for, essa não foi a opção de Lévi-Strauss. Na reticência levi-traussiana para com o sujeito no dispositivo de objetivação do pensamento mítico, parece ter predominado o preconceito de que a haver sujeito, deverá ser humano, contra o próprio argumento do autor acerca de um simbolismo de direito independente do sujeito ou, então, como veremos na sequência, concernente a uma racionalidade sem sujeito imanente à natureza. O curioso é que o próprio argumento kantiano poderia ter subsidiado um entendimento puramente transcendental de sujeito desvinculado da empiria histórica e já agora psicológica. Na realidade, em tese o argumento do antropólogo deve mais a Kant do que julga admitir, na medida em que está em pauta uma espécie de autonomia da razão, um sujeito racional que pensa à revelia da sua subjetividade. Uma diferença é que o antropólogo coletou mitos à sua

43 Bairrão, J. F. M. H. & Affonso, P. H. D. The border of the other: study on an expanded conception of corporeity in psychoanalysis. *Critical hermeneutics*, 8(2), 2024, p. 451.

44 Ibidem, p. 454.

disposição, e o filósofo o estado da arte de disciplinas científicas da sua época, ou seja, a ele acessíveis. Mas ambos são coletores e encontram aparatos racionais operantes à revelia da intencionalidade e arbitrariedade subjetivas.

Nisso encontra seu fundamento o direcionamento da análise levistraussiana uma vez colocado o mito de referência bororo que abre as *Mitológicas* e cuja significação é progressivamente esclarecida: em detrimento de buscá-la em alguma idiosincrasia local, da ordem do contexto, ou então na consciência reflexiva dos sujeitos da enunciação, ela será buscada em outros mitos. “No caso particular de que nos ocupamos”, afirma Lévi-Strauss, “é ao menos duvidoso que os indígenas do Brasil central concebam realmente, para além dos relatos míticos que os fascinam, os sistemas de relações aos quais nós os reduzimos”⁴⁵. Nova maneira de dizer o que enfatizávamos acima: não há pensamento objetivado na mitologia fora da instrumentalização e progressiva formalização dos relatos empreendida por Lévi-Strauss. Disposições metodológicas destinadas a “deixar o campo livre a esse discurso anônimo” representado pelo mito, não se trata, com isso, nessa instrumentalização dos relatos por parte de um observador, de renunciar a “tomar consciência” dele. “Nunca fizemos outra coisa”, afirma Lévi-Strauss, a não ser “obra de conhecimento, ou seja, *tomar consciência*”⁴⁶. Não se trata, portanto, ao renunciar ao primado da consciência subjetiva na explicitação do sentido dos mitos, de cair em uma espécie de misticismo difuso da ordem de um contato não mediado pelo conhecimento com a *coisa mítica*. O que o estruturalismo buscava realizar não é distinto, segundo Lévi-Strauss, do que fizeram muitos predecessores: “Rousseau, Marx, Durkheim, Saussure e Freud”, que teriam buscado “revelar à consciência um *objeto outro*”. Porém, eis o ponto fundamental em se tratando da contribuição levistraussiana a esse desvelamento, contribuição indissociável da análise dos mitos e que, de certa maneira, em razão da prova de realidade oferecida por um pensamento que se deixa objetivar no mito, reafirma o que se encontrava em questão desde as investigações levistraussianas sobre o parentesco: “essa tomada de consciência permanece de ordem intelectual, ou seja, não difere substancialmente das realidades às quais ela se aplica”. Mais fundamentalmente, ela “é essas próprias realidades acedendo à sua própria verdade”⁴⁷.

45 Lévi-Strauss, C. *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, p. 20.

46 Lévi-Strauss, C. *L'Homme nu*. Paris: Plon, 1971, p. 562.

47 Ibidem, p. 563.

Ao termo dessa discussão em torno do estatuto do mito na análise estrutural, o mito pode ser tomado por um “jogo de traduções sem texto original”, oriundo de uma “grande voz anônima que profere um discurso vindo do fundo das eras e saído das profundezas do espírito”⁴⁸. Esse mesmo espírito, habitado das mesmas exigências e operacionalidade, se encontrava na base e fundamento das relações de parentesco e do totemismo, objeto de análise prévia de Lévi-Strauss. Porém, no mito, suas operações geradoras de significação são exercidas em um regime de indeterminação muito particular. Não porque desabitadas das coerções e imperativos do pensamento, mas porque respondem às suas exigências sem ter de estabelecer nenhum tipo de compromisso com realidades que lhes sejam exteriores: salvo aquelas que se encontrarão em sua origem, antinomias apreendidas enquanto tal pelo intelecto. Tratar-se-á, digamos, de admitir uma dupla imaterialidade do pensamento mítico: independente de uma matéria estranha a ser organizada (parentesco) ou pensada (totemismo) e de uma subjetividade constituinte. Acerca de um exercício purificado de toda matéria uma diferenciação capital para com o que se passa no campo do parentesco se desenha. Comentando acerca da “continuidade do programa” que, “metodicamente seguido”⁴⁹, animou suas investigações desde as *Estruturas elementares do parentesco*, eis o que afirma Lévi-Strauss:

Sobretudo a destinação permanece sem modificação. A partir da experiência etnográfica trata-se ainda de tecer um inventário das coerções mentais, de reduzir dados aparentemente arbitrários a uma ordem, de alcançar um nível onde uma necessidade se revela, imanente às ilusões da liberdade. Por detrás da contingência superficial e da diversidade incoerente das regras do casamento discernimos... um pequeno número de princípios simples, através dos quais um conjunto muito complexo de usos e de costumes, aparentemente absurdos à primeira vista [...], foram conduzidos a um sistema signifiante. Contudo, nada garantia que essas coerções eram de origem interna. Seria possível que elas apenas repercutissem, no espírito dos homens, algumas exigências da vida social objetivadas nas instituições... Mais decisiva seria, em contrapartida, a experiência que agora realizamos com a mitologia. Essa não possui função prática evidente; inversamente dos fenômenos precedentemente examinados, ela não se encontra diretamente vinculada a uma realidade diferente, dotada de uma objetividade mais

48 Ibidem, p. 571 e 572.

49 Lévi-Strauss, C. *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964, p. 17.

*elevada que a sua, cujas ordens ela transmitiria a um espírito que parece perfeitamente livre para abandonar-se à sua espontaneidade criadora. Consequentemente, caso fosse possível demonstrar que, nesse caso também, a aparência arbitrária, o brotamento pretensamente livre, a invenção que poderíamos crer não possuir limites supõem leis que operam em um nível mais profundo, seria inelutável concluir que o espírito, deixado a sós consigo mesmo e escapando da obrigação de compor-se com os objetos, encontra-se, de certa maneira, reduzido a imitar-se a si mesmo como objeto; e que as leis de suas operações, não sendo então fundamentalmente diferentes daquelas que ele manifesta na outra função, mostram sua natureza de coisas entre as coisas*⁵⁰.

Emancipado de toda matéria estranha aos imperativos mentais e aos objetos de pensamento manipulados por esse pensamento entregue às suas próprias operações, o que o mito mostra não é uma realidade estranha àquela que se encontrava na origem dos sistemas do parentesco, oposições e correlações entre unidades discretas e oponíveis aos pares⁵¹. Não se trata, portanto, propriamente de uma descoberta da parte de Lévi-Strauss, já familiarizado com o essencial da função simbólica antes do termo de sua incursão comparativa no terreno da mitologia. Porém, esse “pensamento objetivado” – dependente, decerto, do procedimento estrutural e de seu viés comparativo, mas favorecido, em seu desvelamento progressivo, pela natureza intelectual de seu objeto – “nada melhor que a mitologia permite ilustrar e demonstrar empiricamente sua realidade”⁵². O empírico, aqui, remete a mais que o observável ou passível de observação, ele diz respeito à materialidade de um objeto que se impõe, na substancialidade de sua expressão sociológica, através do aspecto massivo dos relatos reunidos nas *Mitológicas*. Tão reais quanto as regras de parentesco ou as classificações totêmicas eles são, contudo, reais ao seu modo: um modo intelectual. O que se pretende atingir com o exame do mito encontra seu fundamento no interior das intenções definidoras do projeto do estruturalismo levistraussiano. Reduzindo “progressivamente o pensamento mítico à sua forma”, visando não tanto compreender “o que os mitos dizem”, mas sim “como eles dizem”, o que se pretende da análise estrutural é que “ela esclareça

50 Ibidem, p. 18.

51 Lévi-Strauss, C. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: Éditions EHESS, 1967.

52 Lévi-Strauss, C. *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, p. 19.

o funcionamento – em estado puro, poderíamos dizer – de um espírito que, emitindo um discurso vazio e porque ele nada tem a oferecer além disso, revela e mostra em plena luz o mecanismo de suas operações”⁵³. O privilégio do mito, portanto, parece inegável: sistema simbólico em estado puro – com relação a uma matéria que seria estranha ao dinamismo lógico do espírito –, mas também passível de ser depurado pela análise que consegue, pela correlação entre relatos heteróclitos, encontrar o mecanismo da formulação de não importa qual conteúdo, ele oferece a imagem objetivada do espírito.

Da análise do mito à espiritualização da natureza

Das *Estruturas elementares do parentesco* às *Mitológicas* um duplo movimento teria sido realizado por Lévi-Strauss. No que diz respeito à natureza, ela deixa de ser o campo da indistinção por sobre o qual os mecanismos da aliança se enxertam para se tornar um campo semântico ou código instrumentalizável por classificações de tipo totêmicas e pelo mito. No que diz respeito ao espírito ou inconsciente estrutural, ele deixa de ser uma atividade que é naturalizada ao atravessar uma matéria hereditária que organiza para se tornar, mediante o espetáculo oferecido por um pensamento objetivado e pelas regras de seu funcionamento, coisa entre coisas. Como anunciamos inicialmente, essa coisificação do espírito incita Lévi-Strauss a um desdobramento outro em torno de sua relação com a natureza. Desdobramento autorizado pela própria natureza do conhecimento e seu aspecto, digamos, mundano – mundaneidade, que não se perca de vista, tributária da imagem de seus mecanismos e leis tal qual oferecida pelo exame da mitologia. “O conhecimento”, afirma Lévi-Strauss, “não repousa sobre uma renúncia ou sobre uma troca, ele consiste em uma seleção dos aspectos verdadeiros, ou seja, daqueles que coincidem com as propriedades de meu pensamento”. O que ocorre “não, como pretendiam os neokantianos, porque este exerce sobre as coisas uma inevitável coerção, mas sim porque meu pensamento é ele próprio um objeto. Sendo “deste mundo”, ele participa da mesma natureza que ele”⁵⁴.

53 Lévi-Strauss, C. *Histoire de lynx*. Paris: Plon, 1991, p. 255.

54 Lévi-Strauss, C. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon, 1955, p. 58.

Entre o apreensível pelo pensamento e a forma da apreensão, portanto, não poderia haver distância ou abismo. Esse modo de encarar as coisas e seu conhecimento como que subentende e autoriza o gesto cognoscente pelo qual se admite, após a aproximação entre o sensível e o inteligível nos termos da produção do segundo pela instrumentalização do primeiro⁵⁵, a possibilidade de reconhecer, à natureza, um estatuto que não é distinto daquele do espírito tal qual observado em operação no mito. Ela não se torna lógica apenas pois erigida em código, mas em si mesma e do mesmo modo que o espírito tal qual purificado de toda matéria e observável no pensamento mítico. Eis um arco interessante: o estruturalismo em antropologia dá seus primeiros passos, no campo do parentesco, ocupando-se de um espírito que se imiscui nas coisas para elaborar seus sistemas de reciprocidade; ao termo da análise, após exame do funcionamento desse mesmo espírito no pensamento mítico, ele é tomado como realidade capaz de oferecer lições acerca da estrutura das próprias coisas. Considerando então o estruturalismo levi-straussiano globalmente, é possível observar “uma coabitação [...] entre um programa científico formulado em termos classicamente dualistas”, quando do exame da passagem da natureza para a cultura⁵⁶, “e uma teoria do conhecimento decididamente monista, visto que ela considera o espírito dando sentido ao mundo como parte e produto desse mesmo mundo”⁵⁷. “Reconhecer que o espírito apenas pode compreender o mundo porque ele é um produto e uma parte deste mundo não é pecar por mentalismo ou idealismo”, defende-se Lévi-Strauss. Trata-se somente de observar que “ao tentar conhecer o mundo, o espírito realiza operações que não diferem, em natureza, daquelas que se desenrolam no mundo desde o começo dos tempos”⁵⁸.

55 Lévi-Strauss, C. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962; Lévi-Strauss, C. *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon; Lévi-Strauss, C. *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF, 1969.

56 Exame que se dá quando Lévi-Strauss aborda, em seu trabalho sobre o parentesco, o problema antropológico da hominização (Lévi-Strauss, C. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: Éditions EHESS, 1967). Ali a natureza não é, ainda, o código que ela se tornará a partir dos trabalhos levi-straussianos acerca do totemismo e dos sistemas classificatórios, mas uma ordem de fenômenos que, abandonando a relação entre os sexos à indistinação instintiva, oferece à cultura a ocasião para uma ordenação e regulação que dará origem ao estado de sociedade. Se, com efeito, no exame do que se encontra em questão nessa síntese de nova ordem que caracteriza a sociedade e a cultura instituída por sobre e através da natureza, um dualismo se faz presente, mais tarde Lévi-Strauss relativizará seu alcance. “A oposição entre natureza e cultura, sobre a qual outrora insistimos [...], parece-nos hoje em dia oferecer um valor sobretudo metodológico” (Lévi-Strauss, C. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962, p. 327).

57 Descola, P. As duas naturezas de Lévi-Strauss. *Sociologia & Antropologia*, 01(02), 2011, p. 37.

58 Lévi-Strauss, C. *Le Regard éloigné*. Paris: Plon, 1983, p. 164-165.

O desdobramento em questão, do dualismo natureza/espírito à identidade de natureza/espírito, teve de aguardar a análise do pensamento em sua forma objetivada, ou seja, capaz de identificar sua realidade última às regras de sua elaboração e nada além delas. Porém, ele realiza algo que, vimos, foi colocado como um objetivo para as ciências humanas em *O pensamento selvagem*: ao lado da busca dos imperativos mentais e invariantes da vida do espírito, tarefa própria à etnologia, cumpriria às ciências humanas reintegrar a cultura na natureza e a vida nas suas condições físico-químicas. Ora, o que se encontra em questão nessa naturalização do espírito, na verdade, é a admissão que a natureza é espiritual à sua maneira; logo, se o sujeito pode ser integrado na natureza é em razão de essa natureza não ser exterior ao modo de ser da racionalidade que anima suas produções, antecipando-a, prefigurando-a, e no seio da qual a racionalidade da ordem antropológica da vida, observável, pelo etnólogo, sob a forma do parentesco, do totemismo e do mito, se recorta como um de seus aspectos e manifestações. A natureza seria, no limite, em sua estrutura interna e infra-antropológica, uma “racionalidade sem sujeito”. O pensamento mítico, com efeito, já tinha tornado manifesta, para o etnólogo, a possibilidade de “fazer abstração do sujeito”, essa “criança mimada que por muito tempo ocupou a cena filosófica e impediu todo trabalho sério ao exigir uma atenção exclusiva”⁵⁹. Operando como coisa entre as coisas, é como se sua independência para com um objeto do qual ele seria uma representação e para com uma subjetividade cognoscente que seria seu fundamento, se desdobrasse em uma autonomização da racionalidade para com toda e qualquer determinação exclusivamente antropológica, pois imanente ao universo.

[...] se os mitos considerados em si mesmos figuram como relatos absurdos, uma lógica secreta regula as relações entre todas essas absurdidades: mesmo um pensamento que parece irracional ao máximo se banha em uma racionalidade que constitui, para ele, uma espécie de meio externo, e isso muito antes que o pensamento a interiorize com o surgimento do saber científico e se torne, ele próprio, racional. O que se convencionou chamar ‘progresso da consciência’ na filosofia e na história diz respeito, na verdade, a esse processo de interiorização de uma racionalidade preexistente sob duas formas: uma imanente ao universo, sem a qual o pensamento não conseguiria alcançar as coisas e nenhuma ciência seria possível; e, incluso

59 Lévi-Strauss, C. *L'Homme nu*. Paris: Plon, 1971, p. 614-615.

*nesse universo, um pensamento objetivo que funciona de modo autônomo e racional antes mesmo de subjetivar essa racionalidade ambiente e servir-se dela para domesticá-la*⁶⁰.

Comentando acerca da importância, para o estruturalismo, do trato da “relação entre o sensível e o racional”, Lévi-Strauss afirma que se trataria de buscar uma espécie de “super-racionalismo, que visa integrar o primeiro no segundo sem nada sacrificar de suas propriedades”⁶¹. Que essa integração tenha sido observada já no exame do pensamento classificatório e mítico, não há dúvida. Porém, as propriedades do sensível encontravam-se na dependência de certa organização sociocultural da experiência, elevadas, portanto, ao estatuto de significantes por um espírito progressivamente autonomizado, em suas operações, para com a heteronomia das coisas, nas quais ele se imiscuia ao instaurar regras no domínio do parentesco. Ora, nas considerações de que nos ocupamos agora, nada seria sacrificado das propriedades sensíveis, objetivas, como previsto por Lévi-Strauss em seu super-racionalismo a ser elaborado: elas guardariam, em si, as propriedades do espírito. “Ao contrário de uma filosofia que confina a dialética à história humana e interdita sua estadia na ordem natural, o estruturalismo”, por seu turno, “admite sem dificuldade que as ideias que ele formula em termos psicológicos apenas possam ser aproximações de verdades orgânicas e mesmo físicas”⁶².

Super-racionalismo, racionalidade preexistente e imanente ao universo etc., são noções e pontos de vista que, decerto, remetem a algo como uma filosofia da natureza e uma teoria do conhecimento que não parecem se articular tão facilmente com os pressupostos tradicionais da etnologia – não fosse, claro, o cuidado levistraussiano em acrescentar à etnologia estruturalista os objetivos supracitados, dentre os quais a reintegração do homem na natureza. E então, demonstrando o caminho dessa reintegração, esclarecer-se-á, igualmente, em que sentido a natureza é espírito: ou melhor, como pode ser dito que ela opera como o espírito em suas produções infra-antropológicas para além de uma analogia gratuita por parte do teórico do estruturalismo. A natureza, a ordem da vida em geral, o corpo e o sistema nervoso, antecipam e preparam a atividade que o espírito, por seu turno, prolonga. E então se

60 Ibidem, p. 614.

61 Lévi-Strauss, C. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon, 1955, p. 61.

62 Lévi-Strauss, C. *L'Homme nu*. Paris: Plon, 1971, p. 616.

algo como um super-racionalismo poderia parecer conduzir a um idealismo especulativo, é um ponto de vista materialista que Lévi-Strauss defenderá para si. “Por vias erroneamente julgadas hiperintelectuais”, defende-se Lévi-Strauss, “o estruturalismo redescobre e traz à consciência verdades mais profundas que o corpo já anuncia obscuramente; ele reconcilia o físico e o moral, o mundo e o espírito” tendendo, assim, “para a única forma de materialismo compatível com as orientações atuais do saber científico”⁶³. E se o estruturalismo o faz é porque sua própria possibilidade encontra-se enraizada na natureza assim aproximada do espírito: “a análise estrutural [...] apenas pode emergir no espírito porque seu modelo já se encontra no corpo”⁶⁴.

O que se encontra em questão, no limite, é a admissão de que as “distinções binárias”, na dependência das quais, sabemos, se encontra a produção do sentido, “não existem somente na linguagem humana”. Ancorando-se nos desenvolvimentos da ciência que lhe era contemporânea, Lévi-Strauss encontra essa confirmação na biologia molecular ou genética: é o gesto pelo qual se trataria de reintegrar a vida em suas condições físico-químicas – uma físico-química que, contudo, guarda homologias assinaláveis com o que há de virtualmente significativo em uma estrutura de tipo linguística. Ao ponto de, nos termos de Lévi-Strauss, a descoberta do “código genético” ser capaz de fornecer à linguística estrutural “um estatuto natural e objetivo”⁶⁵.

*[...] essa língua universal de que se utilizam todas as formas da vida, desde os microrganismos até os mamíferos superiores passando pelas plantas, no qual podemos ver o protótipo absoluto do que, em um outro nível, repercute o modelo da linguagem articulada; ou seja, no início, um conjunto de unidades discretas, bases químicas ou fonemas, em si mesmas desprovidas de significação, mas que, diversamente combinadas em unidades de estatuto superior – palavras da linguagem ou tripleto de nucleotídeos – especificando um sentido e uma substância química determinada. 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 DNA, ele também veículo de um sentido diferencial cuja mensagem especifica tal ou qual proteína de um tipo dado*⁶⁶.

63 Lévi-Strauss, C. *Le Regard éloigné*. Paris: Plon, 1983, p. 165.

64 Lévi-Strauss, C. *L'Homme nu*. Paris: Plon, 1971, p. 619.

65 Ibidem, p. 612 e 617.

66 Ibidem, p. 612.

A vida, ao criar suas formas, procederia como a linguagem. Uma biologia que se utiliza de conceitos advindos da teoria da informação e da linguagem, que identifica à vida unidades discretas diversamente combinadas e que, por meio de propriedades estereoespecíficas de suas moléculas, fazem variar e funcionar a ordem da vida, reconhece, ao seu modo, “que há no vivo um *logos* inscrito, conservado e transmitido”⁶⁷. Enraizado em uma atividade do tipo daquela que a biologia molecular confere aos processos vitais, o espírito, em seu aspecto humano, além de apresentar uma homologia formal com a ordem geral da vida, prolongaria, em suas produções significantes, os mesmos mecanismos de que a vida se utiliza – uma combinatória de elementos diferenciais – para produzir suas formas, regular suas funções, determinar seus comportamentos. Entre a natureza e o pensamento, portanto, tratar-se-ia de admitir uma homologia tal qual aquela que o pensamento totêmico reconhece entre as séries natural e social. Dito de outro modo, reconhecendo – no presente caso, recorrendo às formulações da biologia de meados do século XX – uma “armadura binária da realidade objetiva”, encontra-se como que garantido “o isomorfismo entre a linguagem e o mundo”⁶⁸, isomorfismo que, por intermédio das produções da cultura, já tinha sido sinalizado pela análise estrutural.

Porém, uma outra aproximação entre o antropológico e o infra-antropológico subentende a reintegração do homem na natureza: não propriamente nos termos de uma hipotética filosofia da natureza, mas de uma teoria do conhecimento de conotação “fiscalista”⁶⁹. Tratar-se-á, para Lévi-Strauss, de encontrar nos processos perceptivos, orgânicos e fisiológicos, do conhecimento, uma atividade que antecipa, preparando seu material, aquela que a função simbólica opera: esta trabalharia, na verdade, com dados previamente estruturados. A integração entre sensível e inteligível, portanto, não tem de aguardar as integrações operadas pelo intelecto para ser observada. Eis, por exemplo, para o caso da visão: “o olho não fotografa simplesmente os objetos; ele codifica seus caracteres distintivos”. Células localizadas no córtex cerebral “realizam uma espécie de análise estrutural já começada ou levada ao seu termo pelas células retinianas ou ganglionares”. Seja como for, na retina, nos gânglios ou no cérebro, “cada célula apenas reage a um estímulo de

67 Canguilhem, G. La nouvelle connaissance de la vie: le concept et la vie. In: Canguilhem, G. *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. Paris: Vrin, 2002, p. 362.

68 Descola, P. As duas naturezas de Lévi-Strauss. *Sociologia & Antropologia*, 01(02), 2011, p. 39.

69 Idem.

certo tipo: contraste entre movimento e imobilidade, presença ou ausência de cor, passagem do claro ao escuro ou o contrário”, distintos contornos dos objetos apreendidos aos pares etc. E, “a partir de todas essas informações”, dicotomizadas já ao nível perceptivo, “o espírito reconstrói, por assim dizer, objetos que não foram percebidos como tais”⁷⁰. Ou seja, “quando o espírito apreende dados previamente tratados empiricamente ele continua a trabalhar estruturalmente [...] uma matéria que ele recebe já estruturada”. Uma “estrutura lógica simples” e que lhe é “subjacente”, aquela que faz uso de “oposições binárias” na apreensão de uma cor, de um som etc., é pressuposta pela percepção sensível: “a relação, ato lógico, prima o conhecimento individual dos objetos”⁷¹. Novamente recorrendo ao que as ciências naturais trariam de confirmação para as intuições do estruturalismo e do pensamento selvagem, Lévi-Strauss reconhecerá que uma estrutura linguística, textual, é anterior, de direito, à linguagem, pois característica das próprias coisas e dos modos antropológicos, mas pré-conceituais, de sua apreensão.

*[...] somente uma estreita colaboração entre as ciências humanas e as ciências naturais permitirá recusar um dualismo metafísico prescrito. Em vez de opor ideal e real, abstrato e concreto, ‘êmico’ e ‘ético’, reconheceremos que, irreduzível a qualquer um desses termos, os dados imediatos da consciência se situam a meio caminho, já codificados pelos órgãos sensíveis e pelo cérebro, ao modo de um texto que, como todo texto, deve ser codificado para que se possa traduzir na linguagem de outros textos. No mais, não há diferença fundamental entre os processos físico-químicos sobre os quais repousam as operações de codificação e os procedimentos analíticos seguidos pelo espírito no trabalho de decodificação. Os caminhos e os instrumentos do entendimento não dizem respeito exclusivamente à atividade intelectual a mais elevada, pois o entendimento repercute e desenvolve operações intelectuais já em curso nos órgãos dos sentidos*⁷².

Reflexões do gênero “não constituem uma tese” e tampouco pretendem “esboçar uma filosofia”, afirma Lévi-Strauss, que acrescenta: “quero que elas sejam tomadas pelo que são”, a saber, “um devaneio livre, não isento de confusões

70 Lévi-Strauss, C. *Le Regard éloigné*. Paris: Plon, 1983, p. 161 e 162.

71 Ibidem, p. 163 e 164.

72 Ibidem, p. 164.

e de erros, ao qual o sujeito se abandona durante o breve momento em que, liberado de sua tarefa, ele ainda não sabe em qual delas novamente irá se dissolver”⁷³. Não obstante, elas não deixam de ser inspiradas, no limite, pelo testemunho oferecido pelas sociedades examinadas pelo etnólogo: encorajando-o, pelos seus modos de conhecimento e ordenação da experiência, “a recusar o divórcio entre o inteligível e o sensível”, tal qual “pronunciado por um empirismo e um mecanicismo fora de moda”, e, com isso, “a descobrir uma secreta harmonia entre a busca do sentido, ao qual se entrega a humanidade desde que ela existe, e o mundo no qual ela apareceu e continua a viver”⁷⁴. Essas reflexões – espécie de paroxismo a que foi conduzida a relativização do dualismo das *Estruturas elementares do parentesco* – não têm a força, propriamente, de reformular ou rearticular retrospectivamente a análise dos sistemas simbólicos de que se ocupou o etnólogo, dito de outro modo, de naturalizar o parentesco, o totemismo e o mito, cada qual visando seu gênero particular de mediação entre a natureza e a cultura, na medida em que essas produções do espírito são subentendidas, indistintamente, sabemos agora, por uma realidade vital e corporal em si mesmas estruturadas segundo uma lógica da produção de sentido e significação. Afinal, se esse fosse o caso, a mediação entre as ordens que os sistemas simbólicos, individuados segundo as linhas do parentesco, do totemismo e do mito, empreendem, formas socioculturais da mediação⁷⁵, não teriam sua razão de ser. Segundo Descola, considerando esses desenvolvimentos levistraussianos, que remetemos a uma filosofia da natureza e a uma teoria do conhecimento, lidaríamos com uma espécie de “paradoxo da antropologia estrutural”: ela recusa, sem dúvida, o “dualismo filosófico” do material e do mental ao propor uma “concepção monista do espírito e do mundo”, mas preserva e continua a executar, na análise dos sistemas simbólicos, “um perfeito dualismo de método”⁷⁶, tributário do par natureza/cultura.

73 Lévi-Strauss, C. *L'Homme nu*. Paris: Plon, 1971, p. 619.

74 Lévi-Strauss, C. *Le Regard éloigné*. Paris: Plon, 1983, p. 166.

75 Afinal, afirma Lévi-Strauss, “no seio de toda linguagem” se realiza uma “mediação entre a natureza e a cultura” (Lévi-Strauss, C. *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964, p. 36). Se o parentesco, o totemismo e o mito são realidades estruturadas como a linguagem não seria errôneo dizer que, enquanto sistemas simbólicos, eles realizam, cada qual ao seu modo, uma mediação do gênero.

76 Descola, P. As duas naturezas de Lévi-Strauss. *Sociologia & Antropologia*, 01(02), 2011, p. 39.

Considerações finais

Dizíamos, inicialmente, que a chave de leitura que Foucault propunha das principais orientações da filosofia francesa do século XX nos seria útil para tentar observar, em seus quadros, o lugar ocupado pelo estruturalismo levistraussiano. Diante do que Lévi-Strauss realizou no que se tornara a análise estrutural dos mitos e do que, autorizado por ela, o antropólogo conjecturou acerca da natureza em sua relação com o espírito, cremos agora que se essa localização é possível ela se acompanha, igualmente, do reconhecimento das especificidades que os desenvolvimentos levistraussianos imputam a uma divisão do gênero daquela pleiteada por Foucault. Talvez fosse possível dizer que o que Lévi-Strauss opera é uma união dos polos do dualismo que Foucault reconhece à filosofia francesa contemporânea, aquele do sujeito e aquele da racionalidade. Porém, a um preço muito específico – e não desabitado de paradoxos. Ou melhor, talvez mais que unir os polos em questão, trata-se de subsumir o polo do sujeito àquele da racionalidade por meio de algumas operações. Pelo reconhecimento de uma racionalidade que é, de direito, exterior ao sujeito tal qual observada no pensamento mítico (tornado, por Lévi-Strauss, expressão de um *pensamento objetivado*) e, em seguida, pela extensão dessa racionalidade à própria natureza (tornada, então, uma *racionalidade sem sujeito*). Ao sujeito, nesse grande empreendimento de dissolução do homem⁷⁷ que cumpriria às

77 Semelhante colocação entre parênteses *do sujeito*, desdobramento interior à dissolução *do homem* que Lévi-Strauss imputa como tarefa às ciências humanas, não é algo exclusivo da antropologia estrutural. Porém, o exame de suas demais expressões, sejam aquelas contemporâneas à obra de Lévi-Strauss, sejam aquelas que a antecederam e a sucederam, exigiria um trabalho à parte. Diante disso, visando tão somente ilustrar o fato que Lévi-Strauss participaria, com o gesto conceitual acima considerado, de um campo de reflexões mais extenso, consideremos muito brevemente alguns aspectos da noção de duplo empírico-transcendental que Foucault elabora em *As palavras e as coisas*. Os duplos ou dobras que ajudam a constituir a figura emergente do homem no campo do saber dos séculos XVIII e XIX (vida, trabalho, linguagem) não seriam, cada qual ao seu modo na circunscrição disciplinar que lhes formaliza (ciências da vida, ciências do trabalho e de seus produtos, ciências da linguagem), em suas espessuras próprias e respectivas, determinações capazes de colocar entre parênteses o primado absoluto do sujeito, da consciência e da representação? Canguilhem descreve com precisão o que se encontra em questão nisso que buscamos pelo recurso à arqueologia foucaultiana das ciências humanas: “O *Cogito* cartesiano por muito tempo se passou pela forma canônica da relação do pensante ao pensamento [...] Mas, no final do século XVIII e início do XIX, a filosofia kantiana, de um lado, a constituição da biologia, da economia e da linguística, de outro lado, colocaram a questão: *O que é o homem?* A partir do momento em que a vida, o trabalho e a linguagem deixam de ser os atributos de uma natureza para se tornarem naturezas enraizadas em sua história específica, naturezas no entrecruzamento das quais o homem se descobre naturalizado, ou seja, ao mesmo tempo sustentado e contido, então ciências empíricas dessas naturezas se constituem enquanto ciências específicas do produto dessas naturezas, logo, do homem” (Canguilhem, G. *Mort de l’homme ou épuisement du cogito?* In: Canguilhem, G. *Oeuvres Complètes*. Paris: Vrin, 2018, tome V, p. 209). O homem que então se configura para se

ciências humanas realizar, restaria pouca coisa ou quase nada no universo das investigações do etnólogo: suspensão, portanto, entre um pensamento objetivado e uma natureza que opera como o espírito, quando não preterido, nas investigações etnológicas, pelas produções do simbólico nos campos respectivos do parentesco, do totemismo e do mito. Trata-se, assim, de pleitear pelo primado do simbólico tanto sobre o social quanto sobre o individual – e não do coletivo sobre o individual pura e simplesmente. Inicialmente partícula do átomo do parentesco, como diria Lévi-Strauss em seus estudos sobre o parentesco, já capazes de oferecer o testemunho das operações do simbólico na organização dos sistemas de parentesco com seus mecanismos de reciprocidade, o sujeito se tornará, no campo da mitologia comparada, mensageiro ocasional de um discurso que, segundo o antropólogo, é capaz de pensar a si mesmo – não completamente, vimos, pois o testemunho desse automatismo do simbólico como pura matriz de significação é tributária de uma subjetividade muito particular, aquela do etnólogo, observador e arregimentador dos relatos heteróclitos em unidades progressivamente delineadas por relações de transformação.

tornar, não sem demora, objeto das ciências humanas dos séculos XIX e XX, é aquele que organiza suas relações técnicas de produção segundo imperativos sociais, que possui um organismo que encontra sua razão de ser na ordem geral da vida e que, por fim, fala uma língua cujas regras e sistematicidade tornam-se imperativas da produção do sentido (Foucault, M. *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966). Ora, esse homem assim constituído não parece deixar demasiada margem para uma subjetividade que arvoraria para si a exclusividade dos condicionantes e potencialidades do conhecer. No mais, ao lado da vida, do trabalho e da linguagem, poderíamos elencar o inconsciente (da psicanálise e da antropologia), a história (dos historiadores em sentido estrito, mas também dos epistemólogos e historiadores das ciências de orientação francesa: Cavaillès, Bachelard, Canguilhem) e a sociedade (aquela dos teóricos de orientação marxista, como Althusser, mas também da sociologia e antropologia de orientação durkheimiana, para nos limitarmos a um contexto francês que não é estranho a Lévi-Strauss) – variedade que, pensamos, dá a medida do trabalho necessário para explicitação da questão que nos conduziu a essas considerações. Entre a constituição e a morte do homem que Foucault persegue em *As palavras e as coisas* o sujeito teria, portanto, relativizado seu primado. Na grande arquitetura da *épistémè* cujo limiar é descrito em seu traçado por Foucault, no jogo de constituição-dissolução do homem, o sujeito é vítima das intempéries que reconfiguram o campo do saber: mais que alicerces abalados ele é avisado de que tem, na verdade, alicerces. Ora, o que singularizaria os desenvolvimentos levistraussianos nesse grande e vasto universo de considerações? Em *O pensamento selvagem*, ao reconhecer que a etnologia toma partido no empreendimento que, em suas palavras, caberia às ciências humanas (a saber, dissolver o homem), Lévi-Strauss como que imputa como tarefa às ciências do homem aquilo que Foucault, em sua história arqueológica, encontrou como tendência em obra no campo geral do saber: como se Lévi-Strauss representasse uma espécie de consciência explícita desse traço do qual ele não é o inventor ou artífice único. Se isso já singularizaria o empreendimento levistraussiano, cumpriria ainda não perder de vista os caminhos pelos quais sua obra representaria uma vertente etnológica disso que, agora, sabemos ser uma característica de certa regionalização dos saberes em determinada configuração de *épistémè*, com as implicações para o sujeito que acabamos de notar: uma objetivação do espírito mediante análise de suas manifestações empíricas, notadamente o parentesco, o totemismo e, o que nos interessou aqui propriamente, o mito.

Isso não quer dizer, por certo, que aquilo que o etnólogo encontra é o resultado de uma pura contribuição subjetiva daquele que analisa os mitos, que os coloca em relações de transformação. Fazer abstração dos sujeitos de enunciação dos mitos não quer dizer que estes mitos nada têm a dizer ao observador – ainda que, questão de método, essa significação dependa da consolidação progressiva dos conjuntos. Do contrário, bastaria ao etnólogo postular de saída, sem outro recurso que não uma introspecção do tipo daquela condenada já pela sociologia durkheimiana, a universalidade das operações de um espírito cujo testemunho é oferecido, concretamente, pela mitologia ameríndia. Dito de outro modo, a passividade exigida por uma subjetividade cognoscente, que se pretendeu teatro das operações de um pensamento autônomo com relação às idiossincrasias subjetivas, pode ser vista como uma admissão da exterioridade e objetividade do dado a ser analisado – a despeito de, no caso, semelhante coisa possuir a materialidade de um fato puramente intelectual. O que o observador, portanto, na figura de Lévi-Strauss, descobre, poderia muito bem ser encontrado por um outro observador que se deixasse instrumentalizar pelas operações discerníveis progressivamente na análise da mitologia. Pois, mobilizando os mitos, trata-se de observar, por detrás deles, a jurisdição de operações cuja universalidade se impõe ao analista munido das balizas do método estrutural com a mesma força que sua objetividade: objetividade que, em vez de suposta, foi como que extraída da mitologia na qualidade de pensamento objetivado. “Surgido do fundo das eras, irrecusável tutor”, afirma Lévi-Strauss, o pensamento mítico “nos oferece uma lente de aumento em que, sob forma massiva, concreta e imagética, se refletem alguns dos mecanismos aos quais é sujeito o exercício do pensamento”⁷⁸.

Referências

- BAIRRÃO, J. F. M. H. & AFFONSO, P. H. D. The border of the other: study on an expanded conception of corporeity in psychoanalysis. *Critical hermeneutics*, v. 8, n. 2, p. 451-476, 2024.
- BALIBAR, É. Le Structuralisme: une destitution du sujet? *Revue de métaphysique et de morale*, v. 45, n. 1, p. 5-22, 2005

78 Lévi-Strauss, C. *La Potière jalouse*. Paris: Plon, 1985, p. 268.

CANGUILHEM, G. La Nouvelle connaissance de la vie: le concept et la vie. In: _____. *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. Paris: Vrin, 2002, p. 335-364.

CANGUILHEM, G. Mort de l'homme ou épuisement du cogito? In: _____. *Oeuvres Complètes* (tome V). Paris: Vrin, 2018, p. 189-214.

DESCOLA, P. As duas naturezas de Lévi-Strauss. *Sociologia & Antropologia*, v. 1, n. 2, p. 35-51, 2011.

DURKHEIM, É. *Les Règles de la méthode sociologique*. Paris: PUF, 2007.

FOUCAULT, M. *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

FOUCAULT, M. La Vie: l'expérience et la science. In: _____. *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001, p. 1582-1595.

LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon, 1955.

LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon, 1958.

LÉVI-STRAUSS, C. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.

LÉVI-STRAUSS, C. *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964.

LÉVI-STRAUSS, C. *Du Miel aux cendres*. Paris: Plon, 1966.

LÉVI-STRAUSS, C. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: Éditions EHESS, 1967.

LÉVI-STRAUSS, C. *L'Origine des manières de table*. Paris: Plon, 1968.

LÉVI-STRAUSS, C. *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF, 1969.

LÉVI-STRAUSS, C. *L'Homme nu*. Paris: Plon, 1971.

LÉVI-STRAUSS, C. *Le Regard éloigné*. Paris: Plon, 1983.

LÉVI-STRAUSS, C. *La Potière jalouse*. Paris: Plon, 1985.

LÉVI-STRAUSS, C. *Histoire de lynx*. Paris: Plon, 1991.

LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie Structurale deux*. Paris: Plon, 1996.

LÉVI-STRAUSS, C. (2010). Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. In MAUSS, M. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 2010, p. IX-LII.

MANIGLIER, P. Des Us et des signes. Lévi-Strauss: philosophie pratique. *Revue de métaphysique et de morale*, v. 45, n. 1, p. 89-108, 2005.

THOUARD, D. Entre Concept et sujet: quelques réflexions sur l'histoire de la philosophie française. In: CASSOU-NOGUÈS, P. & GILLOT, P. (éd). *Le Concept, le sujet et la science: Cavaillès, Canguilhem, Foucault*. Paris: Vrin, 2009, p. 219-236.