

A imaginação sociológica inaudita de C. Lévi-Strauss

MARCOS LANNA

resumo O artigo oferece uma leitura de *As Estruturas Elementares do Parentesco*, de C. Lévi-Strauss, baseado em críticas selecionadas de alguns de seus muitos comentadores (especialmente G. Homans e D. Schneider, L. Dumont e R. Needham). Para além das descontinuidades, já demonstradas por comentadores recentes, entre estudos do parentesco e estudos do mito de Lévi-Strauss, mostrarei haver também continuidades entre eles. Será relevada a proposta de uma antropologia estrutural como uma ciência englobante, uma semiologia, que não deixa de atentar para questões, como a da hierarquia, cuja presença na obra lévi-straussiana e sua relação com temas básicos, como o da simetria, não tem sido até aqui devidamente qualificada.

palavras-chave Lévi-strauss. Sociologia. Parentesco. Louis Dumont.

As Estruturas Elementares do Parentesco (EEP) de C. Lévi-Strauss suscitaram muito mais “incompreensão e hostilidade” (cf. Dumont, 1971, p. 90) do que elogios (como os feitos por de Beauvoir, [1949] 2007) e resenhas (faz parte da mitologia da antropologia, tão citada quanto desconhecida, aquela em que R. Lowie ambiguamente reconhece a grandiosidade da obra). Deve-se reconhecer que dos inúmeros comentários que recebeu, a maioria foi de teor crítico. Talvez o mesmo pudesse ser dito da recepção inicial que teve cada um dos quatro volumes das *Mitológicas*. Mas se esta série vem ultimamente recebendo seu devido reconhecimento, o mesmo, a meu ver, não poderia ser dito das EEP. Tentarei aqui valorizá-las em relação a algumas de suas leituras, não necessariamente as mais críticas. Ficará implícita a idéia

de que a enorme influência deste livro foi em boa medida exercida em seus próprios críticos. Isto é, mais do que pensá-lo como um rochedo indestrutível que resiste à maré, prefiro a idéia de serem as EEP uma forte maré que exerce em muitos irresistível atração, geralmente para nadar contra. Este é um ensaio inicial que abarca número reduzido de leituras, com a pretensão de ser brevemente expandido.

Poucos, assim, além da já citada de Beauvoir, se posicionaram desde cedo a favor das EEP; alguns inicialmente nadaram a favor (por exemplo, Dumont, [1957] 1983 e Needham, 1962) e posteriormente decidiram nadar contra, ainda que diagonalmente, como veremos, a seguir, no caso destes últimos (e talvez de Beauvoir pudesse ser incluída aqui). Foi ainda em menor número quem houvesse desde cedo avaliado crítica e judiciosamente seus riscos e possibilidades (dentre eles, cabe citar Homans; Schneider, 1955 e E. Leach, 1961). Em parte por seu trabalho sobre parentesco ser identificado a Lévi-Strauss, no mundo anglo saxão, Dumont também recebeu sua quota de duras críticas. Tivemos de esperar algumas décadas para o comentário de L. Dumont (1971) às EEP repercutir na antropologia contemporânea¹.

Eduardo Viveiros de Castro (1990, 1993) retoma em profundidade o comentário de Dumont e o faz frutificar de modo original, a partir de uma interpretação da teoria da aliança para explicar não tanto, ou não apenas, o parentesco amazônico em si mesmo, mas seu lugar, englobado, em uma cosmologia mais ampla. A primeira versão da tese (Viveiros de Castro, 1993), já consagrada e hoje reformula-

da e ampliada pelo seu próprio autor (cf. Viveiros de Castro, 2001, 2008), poderia ser assim resumida: na Amazônia indígena,

a) em um nível local e parental, a consangüinidade engloba a afinidade; aqui nos

afastamos um pouco da letra d'*As Estruturas...* dizendo que a proibição do incesto testemunha uma incompatibilidade, logo uma complementaridade entre consangüinidade e afinidade, sempre presente em algum grau, e que as sociedades que praticam o casamento entre primos cruzados apresentam esta oposição em sua forma mais lógica e completa (Dumont, 1971, p. 93),

mas que não se pode “concluir do casamento entre primos cruzados a existência de uma fórmula holista” (Dumont, 1971, p.100) do tipo exemplificado por algumas seções australianas, “fórmulas globais da sociedade inteira” (ib.);

b) Viveiros de Castro (1993) demonstra a inexistência de “uma primazia sociológica ou política” da afinidade em relação à cosmologia; porém, tal como o leio, uma transformação da afinidade ressurge em um nível mais geral ou global, na categoria de afins potenciais, “que recolhe em si os valores” de uma troca não contratual e não substancialista, que não é nem pode ser de mulheres; com os afins potenciais se troca tudo menos mulheres. A afinidade amazônica se liga ao “problema da mortalidade”, à organização de uma “economia simbólica da morte”, da “elaborada maquinária ritual”, da “ideologia paleolítica” da predação, da caça, da guerra. Mas a meu ver, também se liga à chefia e a uma vida sem guerra nem doenças; por exemplo, os chefes alto-xinguanos se classificam como primos cruzados. Esta afinidade xinguana não seria apenas potencial; ao mesmo tempo em que pode ser vista como movimento da “preensão relacional”, ela opera não pela guerra mas por uma troca centralizada

pela chefia, da qual depende toda a vida, toda a produção (cf. Guerreiro Jr., 2008).

Mas o que dizia o comentário de Dumont sobre as EEP? Por um lado, Dumont repete as críticas dos “adversários da teoria” que “não se cansam de nela reprovar” a visão, “um pouco como em Rivers antes dele”, do casamento “como um *deus ex machina* do parentesco e causa eficiente de todos os outros fenômenos”; Lévi-Strauss chegaria a “estabelecer a distinção primogênito/caçula, tão difundida, como um caso particular do casamento” dos Wikmunkan australianos (Dumont, 1971, p. 118). Aqui o contraste entre Lévi-Strauss e F. Hérítier é notável: se o primeiro reduziria a distinção primogênito/caçula à troca, a segunda reduz a troca à mesma distinção, aliada à valência diferencial entre os sexos³. Por outro lado, Dumont também fez sua própria crítica original às EEP, sendo dos primeiros a fazê-lo a partir de uma perspectiva estruturalista, se não exatamente lévi-straussiana, que frutifica em Viveiros de Castro e será comentada em detalhes a partir de agora, pois o contraste entre Dumont e Lévi-Strauss, a meu ver, merece ser aprofundado.

Para Dumont, as EEP seriam um livro “pré-estruturalista” (Dumont, 1971, p. 132) por propor uma teoria “meio-empírica da troca” (id., p. 134). “Lévi-Strauss viu no inter-casamento uma forma privilegiada de *relação*”, mas

generaliza ao extremo a noção de ‘troca’ e a apóia naquela de reciprocidade ‘concebida como a forma mais imediata sobre a qual possa ser integrada a oposição entre o eu e o outro’ e dada como uma das ‘estruturas fundamentais do espírito’ (Dumont, 1971, p. 131; entre aspas simples (‘ ’) estão citações das EEP; itálico original).

Dumont (ib.) chega a propor haver “mais **mutualidade** do que **reciprocidade**” nos modelos nativos em que

várias unidades dão filhas e recebem esposas, isto é, o mesmo tipo de coisas, enquanto na reciprocidade duas unidades trocam coisas que podem ser diferentes (Littré, s.vv.) (ib., itálicos originais, minhas ênfases).

Ora, se tal é o caso, pode-se afirmar, em defesa de Lévi-Strauss, a possibilidade de a reciprocidade englobar a mutualidade e dever ser mantida como noção geral.

Curiosamente, Dumont faz um raciocínio que é formalmente deste tipo, mas contra Lévi-Strauss, apoiando-se em Needham, para quem a noção de **oposição** englobaria a de **reciprocidade**:

neste ponto a proibição do incesto aparece como uma exigência de **integração** social quando se pode tomá-la também como a marca indelével de uma **oposição** distintiva entre consangüinidade e casamento ou afinidade. Como Needham notou, passa-se sem transição, nas *Estruturas*, da relação no sentido conceptual – oposição distintiva, etc. – à relação no empírico – a reciprocidade (ib., minhas ênfases).

A proposta é a de que a noção de oposição englobaria a de reciprocidade; mais importante, se explicita que elas estariam em níveis diferentes com o argumento de que a noção de oposição estaria no modelo e a reciprocidade, supostamente, na empiria e derivada de uma “exigência de integração social”. Logo, advogar a presença de reciprocidade seria uma postura funcionalista (o que nos traz ecos da primeira crítica vigorosa às EEP, de Homans; Schneider, 1955, a de nelas haver uma razão finalista). A crítica de Dumont às EEP seria então, antes de mais nada, um endosso à crítica de Needham, para quem

a reciprocidade ela mesma, se não me engano, é uma modalidade de oposição; e a oposição se

manifesta em várias esferas onde não há questão de transferência ou troca. É assim a noção de oposição que requer agora nossa atenção (citado por Dumont, 1971, p. 132).

Ora, esta é uma tese bastante discutível.

Não tenho espaço para aprofundar esta questão polêmica (para uma defesa da noção de reciprocidade que de certo modo relativizaria, quase descartaria a de troca, cf. Lanna, 2005)⁴. O que importa aqui é que indiquei as bases em que Dumont propõe um estudo estruturalista do parentesco que pretende prolongar e expandir criticamente a teoria – que ele supõe “pré-estruturalista” – das EEP, transformando-a em um estudo do “universo conceptual do parentesco”, e ser complementado “ao nível da terminologia em particular, e do ponto de vista do método ao nível da oposição distintiva” (Dumont, 1971, p. 133). Ou melhor, o estruturalismo de Dumont seria um estudo das oposições distintivas, como aquela entre consangüinidade e afinidade, já mencionada, e exploraria domínios pouco explorados por Lévi-Strauss, como o das terminologias. O surpreendente é que Dumont acaba defendendo um certo estrutural-funcionalismo **conceptual** como antídoto a um estrutural-funcionalismo **sociológico** que para ele caracterizaria as EEP. Para Dumont importaria “o nível de integração das idéias no espírito” mais do que aquele “dos grupos na sociedade”, chegando a falar em “integração mental” (seja lá o que isto signifique) e não na “integração social”, que mostrei caracterizar o paradigma funcionalista, tanto em suas análises do parentesco em si como em relação a outras esferas sociais (cf. Lanna, 1995, 2007).

Eu não teria nada contra a proposta de um estudo do “universo conceptual do parentesco” que privilegiasse lacunas das EEP, como o fato de “a terminologia não ser jamais considerada nela mesma” (Dumont, 1971, p. 117); aliás, independentemente da crítica de Dumont

e antes dela, nos anos 1960, esta proposta já vinha sendo desenvolvida pela maioria dos estudiosos do parentesco. Também endosso a proposta adicional de se privilegiar a “complementaridade dos opostos” (ib.), isto é, o uso da noção de hierarquia, aliás, simultaneamente presente e ausente na obra de Lévi-Strauss, como tratarei no parágrafo seguinte. Foi graças à noção de hierarquia que Viveiros de Castro pôde falar em englobamento da afinidade pela consangüinidade ao nível local em certos sistemas amazônicos e no englobamento inverso em um nível exterior, no qual o valor é invertido e a afinidade engloba o parentesco.

Graças à noção de hierarquia ainda pôde Dumont, tratando de outra realidade empírica, apontar para um englobamento que seria logicamente do mesmo tipo (apesar de substancialmente tão diferente): ora, no sistema cognático europeu contemporâneo, a “afinidade é qualquer coisa de efêmera” (Dumont, 1971, p. 134), algo fundamental em nossa civilização. Do mesmo modo e complementarmente, a consangüinidade assume papel oposto; a fraternidade e a relação com o pai são entre nós verdadeiro mito fundador, como demonstra Lévi-Strauss em seus comentários sobre Freud. Faço notar que estes comentários perpassam sua obra, entre outros momentos, da crítica ao *Totem e tabu* nas EEP às reflexões de *Tristes trópicos* e mais recentemente na *Oleira ciumenta*. Não é acidental o contraste de obras da psicanálise com o pensamento jívaro neste último livro de 1985, em que Lévi-Strauss aponta para semelhanças substantivas sobre o lugar da consangüinidade neste pensamento ameríndio e no nosso. Ao apontar para o fato de os jívaro já terem o seu “totem e tabu”, a tese de Lévi-Strauss não necessariamente difere da demonstração de Viveiros de Castro do englobamento da consangüinidade amazônica. Inclusive por retomar materiais analisados desde o início dos anos 1960 finalmente publicados em 1985, na

Oleira ciumenta, Lévi-Strauss não tinha ainda acesso a uma etnografia que só posteriormente veio oferecer mais detalhes sobre a construção da paternidade em ambientes amazônicos como o jívaro, em que, diferentemente da nossa, ela não é dada de antemão (cf., entre outros, Viveiros de Castro, 2008). Ou por outra, não é por ser englobada que a consangüinidade deixaria de se fazer estruturalmente relevante no pensamento mítico jívaro. Esta aparente tergiversação tem como objetivo apontar para continuidades entre as EEP e as *Mitológicas*, dado o modismo atual que insiste em salientar as descontinuidades entre estas etapas da obra de Lévi-Strauss.

Em resumo, parece-me simplesmente errônea a conclusão de Dumont de que em Lévi-Strauss a reciprocidade não é estrutural-conceptual e sim, realidade empírica institucional. Esta seria uma leitura equivocada de Lévi-Strauss, que retoma o esclarecimento deste ponto em vários momentos posteriores (cf., por ex., Lévi-Strauss 1998). Quanto à hierarquia, parece-me que, ainda que haja momentos em que não esteja explicitamente presente, não deixa de ser tema fundamental da obra de Lévi-Strauss. Ora, há em Lévi-Strauss “o primado da diferença sobre a identidade” (Maniglier, 2002, p. 37) e isto fundamentalmente de duas maneiras. Em primeiro lugar, a diferença não é uma aparência, por trás da qual haveria alguma essência humana comum. Citando a *Antropologia Estrutural*, Maniglier indica que, para seu autor, cabe à antropologia desvendar “as maneiras constantes segundo as quais os homens diferem-se uns dos outros”. Em segundo lugar, Lévi-Strauss adota a definição do signo de Saussure não como uma “coisa positiva” e sim pelos seus traços distintivos, que são “os afastamentos diferenciais por meio dos quais as sociedades se opõem” (id., p. 38)⁵. Disto decorre que

a oposição não se define pelos termos opostos, mas como princípio original de distinção, afastamento, distância: assim, não adianta dizer que o amargo é um termo e o doce outro e que deste simples *fato* resultaria uma diferença entre eles, mas sim que se pode introduzir na experiência sensível uma *polaridade* que permite **hierarquizar** em graus diferentes nesta linha nuances diversas. A noção de **oposição** é assim em certo sentido mais próxima da noção de *intensidade* do que da de *contradição*, mais estética do que lógica, mais sensível do que intelectual. As oposições são traços distintivos, critérios de diferenciação: a partição masculino/feminino precede e determina as representações do homem e da mulher. As diferenças são dadas antes que elas diferenciem. É por isto que Lévi-Strauss não cessa de repetir que ‘a apreensão da relação, ato lógico, antecipa o conhecimento individual dos objetos’ (*Le regard éloigné*, p.164) (ib., itálicos originais, minhas ênfases).

Isto é, os traços distintivos não se identificam às diferenças empíricas

mas a natureza mesma de uma oposição depende do *sistema* de oposições dentro do qual ela se acha: uma diferença não é nunca única, mas sempre em correlação com outras diferenças no seio de um sistema. ‘O número, a natureza e a qualidade destes eixos lógicos não são os mesmos segundos as culturas’ (*La pensée sauvage*, p.82) (ib., itálico original).

Minha conclusão é a de que o que parece uma falta de hierarquização em Lévi-Strauss é muito mais uma cautela para não congelar o sentido de **uma** diferença em seus termos, em sua substância. Por exemplo, quando nos deparamos com duas metades de um grupo do Brasil central que se classificam mutuamente como “os fortes” e “os fracos”, há que se conhecer melhor as relações por trás desta classifica-

ção binária que inicialmente nos é dada, assim como conhecer melhor os vários eixos que a organizam em correlações; são estes eixos que a vão tornar (minimamente) significativa. Isto deixa claro que não se pode, como tantos fizeram, reduzir a obra de Lévi-Strauss a um mero “jogo” de oposições binárias, especialmente quando tomadas como termos substantivos. A ambição de Lévi-Strauss seria entender a assimetria profunda das complexas gramáticas (e não mero “jogo”) de diferenças;

é por que os homens se distinguem uns dos outros que eles “significam”, isto é, utilizam realidades que valem por aquilo que elas excluem (Maniglier, 2002, p. 44).

Sua conclusão é a de que o signo é aquilo através do qual os grupos se opõem e se compreendem. Tudo isto aponta para o fato de que a experiência da 2ª Grande Guerra, que segundo o próprio Lévi-Strauss (Simonnot, 1987; cf. tb. Lanna, 2005, p. 444, nota 2) o levou a se afastar do tema da política, levou-o também a um maior rigor; ao tratar de tema tão próximo, ele buscou o maior afastamento diferencial, um distanciamento do olhar, para voltar a ele mais explicitamente apenas no final da década de 1970, quando então retoma seus estudos de parentesco a partir da sua noção seminal de “sociedades a casas”.

Aqui chegamos ao problema da simetria em Lévi-Strauss. Este deixou a alguns a imagem de uma ingenuidade em relação à hierarquia – e quiçá possamos incluir aqui o próprio Dumont, que tanto se dedicou à questão. Mas isto está longe de ser verdadeiro; afinal, para Lévi-Strauss,

‘aos seres que une, sempre ao opô-los, a simetria não oferece o meio mais elegante e mais simples de se aparecerem semelhantes e diferentes...?’ (*Anthropologie structurale* 2, p. 300). É por isto

que Lévi-Strauss definiu o pensamento simbólico pelo fato de instaurar sistemas de simetria entre grupos (Maniglier, 2002, p. 44-45).

Ainda mais importante, é neste sentido que ele vê na “reciprocidade de perspectivas [...] o caráter próprio do pensamento mítico” (Lévi-Strauss, 1985, p. 268). Ora, por trás das simetrias que o pensamento mítico estabelece estaria a assimetria da reciprocidade de perspectivas. Em resumo, a simetria aparece em Lévi-Strauss como uma ideologia, no sentido marxista do termo, e não como um signo; sou tentado a dizer que, ao contrário da assimetria e da hierarquia, para ele a simetria é super-estrutural.

Estamos aqui em condições de começar a vislumbrar continuidades na obra de Lévi-Strauss do parentesco ao mito (e de volta ao parentesco, pelo estudo das “sociedades a casas”). Voltemos ao fato de a natureza de uma oposição depender do *sistema* de oposições dentro do qual ela se acha, da correlação entre diferenças segundo “eixos lógicos”. No estudo dos mitos, estes eixos podem ser geográficos, ecológicos, astrológicos, cosmológicos, zoológicos, sexuais, relativos à posição social, à incontinência ou retenção oral e anal, à tecnologia, etc... Já no estudo do parentesco, eles são relativos à residência, filiação (daí a relevância dos conceitos das EEP de harmonia – de uma sociedade patrilocal e patrilinear ou matrilocal e matrilinear – e desarmonia – patrilocal/matrilinear ou matrilocal/patrilinear), lateralidade da preferência matrimonial, etc... Nesse sentido, a noção de “estruturas elementares do parentesco”, tal como a usei até aqui para me referir às sociedades com casamentos com primos cruzados matri, patri ou bilineares (e mesmo avunculares – cf. Dal Poz, 2004) é de certo modo vazia se tomada em si mesma, pois nos remete a apenas um dos muitos eixos possíveis, a lateralidade da preferência. Assim, só faria sentido falar em “estruturas elementares

do parentesco” se as colocarmos em relação a outros eixos; ou por outra, a noção de EEP fica cada vez mais rica se colocada em relação com o maior número de eixos possíveis; mas, exatamente como nas *Mitológicas*, tudo depende da etnografia. Esses eixos não devem se restringir àqueles da esfera do parentesco (como o da filiação, por exemplo, que deve ser necessariamente incluído); daí o interesse de eixos como o da residência, salientado no estudo das sociedades a casas.

Isto nos deixa a ambição de estudos futuros conjugando as análises de mito e parentesco, estudos que o mestre não teve tempo para fazer. A contribuição de Dumont ao estudo estrutural do parentesco que relevei aqui foi a de incluir ao menos um eixo que não havia sido concebido por Lévi-Strauss, ao qual nos conduzem as séries de englobamentos da consanguinidade pela afinidade e/ou vice-versa. A contribuição de Viveiros de Castro que escolhi relevar amplia a de Dumont, ao mostrar que estes englobamentos transcendem a esfera do parentesco. Viveiros de Castro o faz justamente através da noção de aliança; se a aliança matrimonial é englobada no parentesco amazônico, é ainda uma aliança mais ampla que permite a passagem à cosmologia (a análise do processo do parentesco, de seu englobamento em uma cosmologia, ou uma passagem da cosmologia ao parentesco é ressaltada em Viveiros de Castro, 2002). É ainda a noção de aliança que permite a Lévi-Strauss passar das estruturas elementares à noção de casa, entendida como estrutura, que veio a substituir a noção de semi-complexidade; em artigo próximo sobre várias “leituras das estruturas” mostrarei como esta passagem é uma expansão do estudo do parentesco de Lévi-Strauss que se dá através do seu estudo do mito (mas também das máscaras).

Seja como for, como Lévi-Strauss, Dumont também busca conhecer o nível mais profundo, estrutural, dos arranjos empíricos e para

tanto realiza um movimento do sociológico ao conceptual. Entretanto, surge aqui uma diferença entre estes autores: a ambição das EEP é justo a de entender a dimensão sociológica (ou código sociológico, como diz em seus estudos sobre mitos) como uma dimensão conceptual (e nas obras posteriores à EEP, uma entre outras dimensões) a partir da troca; já Dumont aproxima a troca (ou a reciprocidade) à morfologia durkheimiana, opondo-a ao que imagina ser a dimensão conceptual da “aliança de casamento”. Avança que

as regras de casamento têm implicações estruturais infinitamente maiores do que as do arranjo dos grupos. Por oposição às expressões fundadas na troca, etc., a expressão de *aliança de casamento* pode cobrir ao mesmo tempo o aspecto geral das implicações mentais e o aspecto particular das implicações de morfologia social (Dumont, 1971, p. 134).

Restaria discutir até que ponto haveria esta “oposição” entre troca e aliança (e não só a de casamento), o que tentei fazer em outros trabalhos (por exemplo, Lanna, 2005). O que interessa aqui é salientar qual a crítica de Dumont ao chamado aspecto sociológico das EEP, à suposta ênfase deste livro na morfologia, na formação dos grupos sociais. Não é que Dumont descarte a importância das “implicações sociológicas”, dado inclusive que saúda a “imaginação sociológica pródiga ao longo de toda obra [as EEP]” (Dumont, 1971, p. 118); mas para ele estas implicações deveriam se ligar a um “ponto de vista conceptual” diferente do de Lévi-Strauss.

Para Dumont, o desenvolvimento do estruturalismo passaria, como indiquei, por análises das diferentes institucionalizações da relação hierárquica entre consangüinidade e afinidade, algo difícil para os anglo-saxões, dado que “a língua inglesa conspira” ao

identificar consangüinidade e parentesco, impondo a noção, implícita em nossos próprios sistemas de parentesco, segundo a qual a afinidade é exterior ao parentesco propriamente dito (Dumont, 1971, p. 93)⁶.

O mérito desta proposta foi reconhecido por Viveiros de Castro, sem adotar o “ponto de vista conceptual” dumontiano que eu mesmo critiquei acima por ser um cognitivismo funcionalista. Há mais: Viveiros de Castro entendeu o que Dumont chama de “implicações estruturais infinitamente maiores do que a do arranjo dos grupos” sem supor que estas estariam nas “regras de casamento” ameríndias em si mesmas. Se há algo de universal na afinidade, está ainda mais além do que imaginava Dumont; no caso ameríndio, este universal se revela além tanto das “alianças de casamento” como da esfera do parentesco. A afinidade ameríndia, mesmo se entendida nos termos de Dumont, não conduz necessariamente a uma “integração mental”; já o caráter sintético do dom ou a noção de reciprocidade lévi-straussiana permanece, a meu ver, como tentei mostrar em outros trabalhos, estrutural e conceitualmente relevante em qualquer contexto etnográfico, entendidos como algum tipo de “integração mental” (para usar a não tão boa expressão de Dumont, criticada acima) entre eu e o outro.

Tive aqui a intenção de relativizar e especificar a crítica de Dumont às EEP como algum tipo de sociologia pré-estruturalista⁷. Vimos que esta crítica não estaria exatamente em linha com um vaticínio que começamos a ouvir repetidamente de serem as EEP um livro neodurkheimiano (cf. Keck, 2008, entre outros). Afinal, Dumont saúda tanto a “imaginação sociológica inaudita de Lévi-Strauss” como o estudo da formação dos grupos, da morfologia. E o que dizem as EEP, afinal? Será que elas “renovam Durkheim pela cibernética” (Keck, 2006, p. 20)? Ou será que elas também, como

o *Pensamento Selvagem*, não mostram que precisamos nos “situar ao nível do espírito humano se desejamos comparar as sociedades entre elas” (ib.)? Será que a concepção de espírito humano mobilizada por Lévi-Strauss nas EEP está mesmo “*depassée*” por alguma “antropologia cognitiva” (ib.)? Afinal, para o bem e/ou para o mal, Dumont não preconizava também a sua versão de alguma antropologia essencialmente cognitiva? Não estaríamos nós, como Dumont, aliás, perdendo um pouco do rigor, tentando criar limites rígidos entre escolas funcionalistas e estruturalistas, sem perceber que elementos de ambas estão um pouco por toda a parte? Para muitos, como os já citados Homans e Schneider (1955), tal é tipicamente o caso das EEP, que teriam herdado do funcionalismo uma “teoria da causa eficiente”, uma posição “finalista”.

Ora, a meu ver a demonstração principal das EEP é a de que o parentesco pode vir a se “estruturar como linguagem”; isto é, trata-se de uma contribuição à semiologia saussureana (para uma rigorosa compreensão desta, cf. Magnolier, 2006, entre outros). Justo o parentesco, antes pensado como da ordem da “morfologia”, na expressão de Durkheim, ou da infra-estrutura, na expressão marxista, se estrutura como linguagem! Isto, aliás, também não é mais novidade; foi o que levou Roman Jakobson (1970) a advogar a antropologia lévi-straussiana como “a” grande semiologia, da qual a lingüística estrutural seria apenas um ramo. A meu ver, não há que se desvincular esta demonstração das EEP daquela, posterior, do mesmo autor, de que

as infra-estruturas são constituídas não apenas por homens produtivos mas também por plantas, animais e entidades híbridas em relação de interação (Keck, 2006, p. 20).

Lévi-Strauss mostra que existem três “estruturas elementares do parentesco”; elas mesmas

seriam circuitos de reciprocidade (e não exatamente de trocas) que dariam origem aos grupos – sejam, A, B, C, n. Estas três estruturas seriam

1) a troca restrita do casamento bilateral, na qual a reciprocidade é mais imediata:

na Geração 0: $A \rightarrow B$

na mesma “G 0”: $A \leftarrow B$

2) a troca generalizada do casamento patrilateral, na qual a reciprocidade surge na geração seguinte à de ego (meu filho casa-se como meu avô; a mulher que foi para meu pai será retribuída por mim e a que foi para mim será retribuída pelo meu filho):

em “G 0”: $A \rightarrow B \rightarrow C$

em “G 1”: $A \leftarrow B \leftarrow C$

em “G 2”: $A \rightarrow B \rightarrow C$

3) a troca generalizada do casamento matrilateral, mais radicalmente assimétrica:

em “G 0, 1, 2, n”: $A \rightarrow B \rightarrow C$

Não me parece assim que as EEP pressupõem a priori grupos ou regras de filiação ou descendência, pois elas “funcionam” ou (melhor, muito melhor) existem não independentemente delas, mas arrançadas simultaneamente a regras de descendência patri ou matrilineares e práticas de residência patri ou matrilineares (daí as noções de harmonia e desarmonia, etc.). A idéia seria explicar por estas três (ou se seguirmos Dal Poz, quatro) diferentes institucionalizações da reciprocidade a existência dos grupos (sejam eles patri ou matrilineares, patri ou matrilocais, hipo ou hipergâmicos, em combinações entre estas variáveis ou funções, que não seriam aleatórias) e não seu funcionamento a partir de uma existência anterior e teleologicamente suposta, dada pela regra de filiação ou descendência. Desenvolverei este ponto no já mencionado artigo que preparo sobre leituras

das estruturas. A pretensão das EEP é dupla: por um lado, mostrar que o casamento, tido até então como fato infra-estrutural, se organiza como linguagem matrimonial e ao mesmo tempo mostrar como a troca está por trás da formação e inter-relação entre grupos.

Neste sentido, os grupos deixam de ser grupos e passam a ser “linguagem”, entre outros motivos por obedecer a alguma sintaxe. Ao mesmo tempo em que, já nas EEP, então, se consegue uma importante superação da sociologia na direção de um estudo da semiologia, esta superação não exclui a pergunta fundamental que Durkheim, entre outros, chamariam de morfológica: “como se formam e o que são os grupos sociais?”. As EEP trazem ainda sua resposta à pergunta tipicamente maussiana (cf. Lefort, 1979) “o que é a sociedade?”. Esta resposta já apresenta, por sua vez, alguma modificação em relação ao pensamento durkheimiano na direção de uma teoria “simbólica” (ou do signo) muito mais sofisticada: a sociedade é comunicação de signos e estes signos são bens, palavras e mulheres, do ponto de vista dos homens (ou os homens do ponto de vista das mulheres). É neste sentido que as EEP são, na feliz expressão de E. Viveiros de Castro, “algoritmos da aliança”. Fica implícito nas EEP que dependeríamos de mais estudos etnográficos, como vêm sendo feitos desde então, para responder qual linguagem e/ou algoritmo. A meu ver, respostas para este tipo de questão seriam dadas caso a caso. A espera de Lévi-Strauss por estes estudos etnográficos em boa medida foi correspondida.

As críticas de Dumont às EEP não podem ser tomadas como radicais se lembrarmos que ambas propõem a necessidade de se estudar a formação dos grupos sociais. Há ainda em ambas a convicção de que o estudo do parentesco é inescapável justamente para superarmos a sociologia durkheimiana, seja no sentido de uma antropologia simbólica (Dumont), seja no de

uma semiologia (Lévi-Strauss). Ambas não são distantes das propostas de Mauss, ou tomam o caminho, ou melhor, o desvio que Mauss tomou em relação a Durkheim. Mais: está claro que as EEP seriam anti-durkheimianas por estarem em linha com as críticas a Durkheim explicitadas no final de *Totemismo hoje*, críticas dirigidas à resposta oferecida por Durkheim à questão “o que é sociedade”. Lévi-Strauss (1962) mostra que a resposta de Durkheim é em última análise uma teoria ritualística e psicológica.

A meu ver, esta superação de Durkheim que Lévi-Strauss vem propondo desde pelo menos 1949 ainda é atual na medida em que o mundo anglo-saxônico se influenciou muito mais pelo primeiro do que por Mauss ou mesmo por Lévi-Strauss; credito isto em parte à ênfase de Durkheim no rito em relação ao mito. As críticas do *Totemismo hoje* à teoria da sociabilidade de Durkheim se justificam por esta, muito mais do que a de Mauss, buscar uma origem social do simbólico e não a origem simbólica do social (para usar a *boutade* consagrada do texto de 1950 em que Lévi-Strauss critica Mauss). Isto pelo fato de a teoria de Durkheim: a) cair uma petição de princípio e b) fundar-se no rito e na psicologia (o que é paradoxal para um dos grandes fundadores da sociologia). Se não, vejamos.

Lévi-Strauss (1962, p. 136-7) elogia Bergson por

encontrar a solução do problema totêmico no terreno das oposições e das noções; por uma conduta inversa, Durkheim, tão disposto a chegar sempre às categorias e mesmo às antinomias, procurou esta solução no plano da indistinção...O clá [pressuposto a priori, o que notei não ser o caso das EEP] se dá desde o início, ‘instintivamente’, um emblema

e

esta figuração é sacralizada, por confusão sentimental entre clá e emblema.

Para Lévi-Strauss (1962, p. 138), o caráter sagrado é contagioso e origina as classificações primitivas¹⁰; o “melhor Durkheim” admite que

toda vida social, mesmo elementar, pressupõe uma atividade intelectual cujas propriedades formais não podem ser um reflexo da organização concreta da sociedade.

Mas a “perspectiva inversa” é

muito freqüentemente adotada por Durkheim quando afirma o primado do social sobre o intelecto. É justamente quando Bergson se quer o oposto de um sociólogo, no sentido durkheimiano do termo, que ele pode fazer das categorias de gênero e da noção de oposição dados imediatos do entendimento, utilizados pela ordem social para se constituir. E é quando Durkheim pretende derivar da ordem social as categorias e as idéias abstratas que, para dar conta desta ordem, ele não acha mais à sua disposição nada além de sentimentos, valores afetivos ou idéias vagas como as de contágio e contaminação.

Apesar do psicologismo de Durkheim e de Bergson, este estaria “em melhor posição para estabelecer os fundamentos de uma verdadeira lógica sociológica” (id., p. 139). A seguir, Lévi-Strauss formula algo pouco reconhecido: não é que o parentesco seja ele mesmo sempre e em toda parte, aprioristicamente, “fórmula global” ou “algoritmo social”, mas sim que, como o mito e outras formas de pensamento selvagem,

resulta de um desejo de apreensão global destes dois aspectos do real que o filósofo designa como *contínuo* e *descontínuo*; e de uma mesma recusa de escolher entre ambos...Resguardando-

se de considerações metafísicas [...] estranhas ao seu temperamento, Radcliffe-Brown seguia a mesma via, quando re-estabelecia o totemismo como uma forma particular de uma tentativa universal para conciliar *oposição* e *integração* (id., p. 141, itálicos originais).

Parentesco e mito se aproximam, então, como modos de pensamento associativo.

Lévi-Strauss's sociological imagination

abstract This article offers a reading of C.Lévi-Strauss' *The elementary structures of kinship*, based on some criticism made by some of many commentators (especially G. Homans e D. Schneider, L. Dumont e R. Needham). Beyond the discontinuities already indicated by recent commentators between Lévi-Strauss's study of kinship and that of myth, I will show that there are also continuities between them. It will be highlighted the proposal of a structural anthropology as an encompassing science, a semiology, which focuses on matters such as hierarchy. The presence of such matter, as well as its relation to basic themes, such as symmetry, in Lévi-Strauss's work, has not up to now been adequately qualified.

keywords Lévi-Strauss. Sociology. Kinship. Louis Dumont.

Notas

1. Algumas destas críticas foram justo em relação a algo que, mais recentemente, Viveiros de Castro (1993) percebeu ser uma das virtudes do trabalho de Dumont, sua capacidade para colocar o material indiano em termos que poderiam servir a posteriores comparações. Escrevendo depois das EEP, a perspectiva comparativa já estava enfronhada em Dumont, mas ao mesmo tempo havia nele ambição a rigor etnográfico ainda maior do que o daquele livro. Meyer Fortes (1962, p. 1-2), entretanto, de modo (aparentemente)

- surpreendente para um representante de uma escola que conscientemente advoga a perspectiva mais etnográfica, depois de saudar a autoridade de Malinowski, Lowie e Radcliffe-Brown como os grandes mestres da “sociologia comparada do casamento” e reconhecer as EEP como “*massive investigations*”, a elas associa Dumont e endossa a crítica feita por Goody ([1959]1969) da análise dumontiana do dravidianato do sul da Índia que mostrava que em determinadas províncias “a relação de afinidade gera o casamento”. Invertendo o que imaginam ser uma proposta de uma teoria geral (teoria esta que, posteriormente, Dumont deixa claro não imaginar ser possível (cf., por ex., Dumont, 1971, p. 8), Goody e Fortes postulam que, universalmente, “é o casamento que gera a relação de afinidade” (Fortes, 1962, p. 2). Goody (1969[1959], p. 47) já afirmara, com Radcliffe-Brown, que se “sistemas dravidianos, como os australianos e alguns melanésios, não têm termos distintos para afins” é por que “a afinidade é construída dentro do sistema de parentesco”. Voltaremos a isto.
2. Uma outra maneira de se colocar esta crítica é supor que Lévi-Strauss confundiria os pontos de vistas local e global, p. ex., “não há sujeito circulante” e não se pode “sacar uma fórmula holista de uma regra local” (Dumont, 1971, p. 124). De minha parte, prefiro não colocar a crítica deste modo, pois a meu ver nem sempre Lévi-Strauss faz esta confusão entre perspectivas local e global, nem sempre inexiste “sujeito circulante”; além disso, existiriam situações, mesmo fora do parentesco, em que a etnografia nos permitiria sacar certas (outras) fórmulas holistas de (algumas) regras locais.
 3. Aliás, nos textos desta autora, ambas as distinções, entre sexos e idade, nos remetem a lógicas de substância (como aquela presente no que ela denomina “incesto de segundo tipo” dos sistemas não elementares – por ex., um homem não pode ter relações sexuais com a irmã de sua esposa por não poder misturar, por meio dela, suas substâncias com as de seu irmão), estas sim sendo decisivas e englobantes, como já mostrara Viveiros de Castro (1990).
 4. Talvez seja suficiente dizer que se Dumont descarta “reciprocidade” e recupera “oposição”, descarto “troca” e recupero “reciprocidade”. Do mesmo modo como uso noções que estão no fulcro da obra de Dumont, como a de englobamento, naquele artigo (Lanna, 2005) como neste, oponho-me a Dumont sem deixar de nele me apoiar.
 5. Lembro, entretanto, que há, na própria *Antropologia estrutural* (cf. Lévi-Strauss, 1958, p.101-110), “reservas” ao “princípio saussureano da arbitrariedade do signo” (Lévi-Strauss, 1985, p. 197).
 6. Vimos que J.Goody (1969 [1959], p. 47) “ao lidar com estas sociedades” – a saber, dravidianas indianas, melanésias e australianas –, não viu “necessidade [*need*] em tomar os conceitos de afinidade e parentesco como necessariamente exclusivos”; isto é, se a afinidade é exterior na civilização européia, segundo a interpretação e vivência britânicas, para Goody, naquelas outras províncias ela se interiorizaria no sistema de parentesco, sempre entendido a partir da consangüinidade.
 7. É interessante ver que esta crítica é simétrica ao elogio de Dumont, em seu prefácio à edição francesa de *Os Nuer*, a este livro como obra estruturalista.
 8. Para uma sugestão de como tantas obras contemporâneas –, como as de Foucault, que tomam o poder como fundamento da vida social –, estão prenhes de funcionalismo, cf. Sahlins, 2004.
 9. Indiquei acima que Dal Poz (2004) explicita ser o casamento avuncular uma quarta estrutura elementar.
 10. Aqui Lévi-Strauss associa indevidamente, a meu ver, Mauss e Durkheim: embora ambos assinem o clássico artigo sobre as classificações primitivas de 1903, para Mauss delas decorrem o social, o oposto se dando para Durkheim, ambas as teses, porém, indiscriminadamente ali presentes.

Referências Bibliográficas

- Dal POZ, João. *Dávivas e dívidas na Amazônia*; parentesco, economia e ritual nos Cinta-Larga. 2004. 358f. Tese (Doutorado), - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.
- DE BEAUVOIR, Simone. *As Estruturas elementares do parentesco* de Claude Lévi-Strauss. *Campos*, Curitiba, v. 8, n. 1, p. 183-190, [1949] 2007.
- DUMONT, Louis. *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*. Paris/La Haye: Mouton, 1971. 140p.
- _____. Hierarchy and marriage alliance in South Indian Kinship. In: _____. *Affinity as a value*. Chicago: The Univ. of Chicago Press, [1957] 1983. p. 36-104.
- FORTES, Meyer. Introduction. In: _____. (ed.). *Marriage in tribal societies* - Cambridge Papers in Social Anthropology no.3. Cambridge: Cambridge University Press, 1962. p. 1-13.

- GOODY, Jack. The mother's brother and the sister's son in West Africa. In: _____. *Comparative Studies in Kinship*. Stanford:Stanford University Press, [1959] 1969. p. 39-91
- GUERREIRO JR., Antonio. *Parentesco e aliança entre os Kalapalo do Alto Xingú*. 2008. Dissertação (Mestrado) - Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2008.
- HOMANS, George; SCHNEIDER, David. *Marriage, authority and final causes. A study of unilateral cross-cousin marriage*. Glencoe: The Free Press, 1955. 64p.
- JAKOBSON, Roman. A Lingüística em suas relações com outras ciências. In: _____. *Lingüística. Poética. Cinema*. S. Paulo: Perspectiva, 1970. p.11-64.
- KECK, Frédéric. Vers "une nouvelle forme de critique sociale". *Le Nouvel Observateur*, 1-7 Mai, 2006. p.20.
- LANNA, Marcos. *A Dívida divina. Troca e patronagem no Nordeste brasileiro*. Campinas: Ed. Da Unicamp, 1995. 249 p.
- _____. As sociedades contra o Estado existem? Reciprocidade e poder em Pierre Clastres. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 419-448, 2005.
- _____. God parenthood and sacrifice in Northeast Brazil, *Vibrant*, v. 4, n. 2, p. 97-119, 2007. Disponível em: <http://www.vibrant.org.br/downloads/v4n2_lanna.pdf>. Acesso: 15 set. 2008.
- LEFORT, Claude. A troca e a luta dos homens. In: _____. *As Formas da história*. S.Paulo: Ed. Brasiliense, 1979, p. 21-36.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss. In: MAUSS, M. *Sociologie et anthropologie*. Paris: P.U.F, 1950. p. IX-LII.
- _____. *La potière jalouse*. Paris: Plon, 1985. 314 p.
- _____. Sou um velho anarquista de direita. Entrevista ao jornal *O Estado de S.Paulo. Suplemento Cultura*, p.1-3, 7 de março de 1987.
- MANIGLIER, P. *Le vocabulaire de Lévi-Strauss*. Paris: Ellipses, 2002. 64 p.
- _____. *La Vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*. Paris:Ed.Léo Scheer, 2006. 520 p.
- NEEDHAM, Rodney. *Structure and sentiment*. Chicago:The Univ. of Chicago Press, 1962. 148 p.
- SAHLINS, Marshall. *Esperando Foucault, ainda*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. 111p.
- SIMONNOT, Philippe.. Sou um velho anarquista de direita (entrevista com Lévi-Strauss). *O Estado de S.Paulo*, São Paulo, 7 mar. de 1987. Suplemento Cultura, p.1-3.
- _____. A antropologia de cabeça para baixo - Entrevista a E.Viveiros de Castro. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 119-126, 1998.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Princípios e parâmetros: um comentário a *L'Exercice de la parenté*. In: *Comunicação nº 17*. Rio de Janeiro:PPGAS-UFRJ, 1990. 106 p.
- _____. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In: VIVEIROS DE CASTRO, E.; CARNEIRO DA CUNHA, M. (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: EDUSP/NHII, 1993, p. 149-210.
- _____. GUT feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality, In: RIVAL, L.; WHITEHEAD, N. (eds). *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 19-43.
- _____. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco". In: _____. *A inconstância da alma selvagem*. S. Paulo: Cosac & Naify, 2002, p.403-455.
- _____. The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic. In: BAMFORD, S.; LEACH, J. (orgs.). *Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered*. Oxford: Beghahn Books, 2008. (no prelo)

Agradecimentos

Agradeço aos comentários de Antonio Guerreiro Jr. a uma versão inicial deste trabalho.

autor Marcos Lanna

Professor do Departamento de Ciências Sociais / UFSCAR
Doutor em Antropologia/Pós-Doutorado

Recebido em 28/09/2008

Aceito para publicação em 28/09/2008