

História e Etnologia. Lévi-Strauss e os embates em região de fronteira

Lilia K. Moritz Schwarcz

Professora do Departamento de Antropologia - USP

RESUMO: O objetivo desse texto é recuperar, a partir de dois textos específicos de Lévi-Strauss, o debate que esse autor trava com a História. Tratam-se mais exatamente de dois ensaios que, apesar de apresentarem título idêntico — *História e etnologia* —, foram redigidos em momentos diferentes e, mais interessante, não se remetem um ao outro. O primeiro deles, e o mais conhecido, é parte da famosa coletânea de artigos escritos por Lévi-Strauss durante os anos quarenta e cinquenta, intitulada **Antropologia Estrutural**. O artigo em questão fora publicado originalmente com o mesmo título na *Revue de Métaphysique et de Morale*, número 54, no ano de 1949. Já o segundo artigo, é o resultado de uma palestra apresentada por Lévi-Strauss, em 2 de julho de 1983, na Sorbonne, por ocasião do quinto ciclo de conferências em homenagem a Marc Bloch e editado na revista dos *Annales*, no mesmo ano. A intenção é, portanto, tomar as análises de Lévi-Strauss, entendido nessas searas como o mais radical dos antropólogos em seu método sincrônico e sem sujeito, e perceber como na delimitação disciplinar, sobretudo no campo da Antropologia, pareceu necessária a contraposição com a História.

PALAVRAS-CHAVE: fronteiras disciplinares, sincronia e diacronia, Antropologia, História, Etnologia.



Práticas de fronteira podem ser marcadas por “relações de boa vizinhança”, na feliz expressão de Robert Darnton em *O beijo de Lamourette* (1990), mas também, e com frequência, são palco de litígio. O espaço para a verificação de limites e para a demarcação de parte a parte nem sempre é objeto de consenso. Na delimitação da divisão geográfica, assim como na separação de disciplinas e de objetos, os critérios diferem, as justificativas são sempre

múltiplas, assim como é nesse local que se estabelece o jogo da alteridade.

Local da realização da diplomacia, em seu sentido mais usual, no caso das fronteiras entre disciplinas, não se inventou ainda o melhor juiz, e nem há como se inventar. Sem fazer aqui uma aporia das relações externas, me deterei em uma região específica de fronteira e num momento particular da obra de Lévi-Strauss. Trata-se mais exatamente de dois textos de autoria do etnólogo e que, apesar de apresentarem título idêntico — História e Etnologia —, foram redigidos em momentos diferentes e, mais interessante, não se remetem um ao outro. O primeiro deles, e o mais conhecido, é parte da famosa coletânea de artigos escritos por Lévi-Strauss durante os anos quarenta e cinquenta, intitulada *Antropologia estrutural*. O artigo em questão fora publicado originalmente com o mesmo título na *Revue de Métaphysique et de Morale*, número 54, no ano de 1949. Além disso, não parece acidental o fato de o ensaio aparecer não só em primeiro lugar (corresponde ao Capítulo I), como receber o rótulo de “Introdução”, escolha essa que parece sinalizar para um uso evidente e — diria — estratégico do mesmo. Já o segundo artigo, é o resultado de uma palestra apresentada por Lévi-Strauss, em 2 de julho de 1983, na Sorbonne, por ocasião do quinto ciclo de conferências em homenagem a Marc Bloch e editado na revista dos *Annales*, no mesmo ano.

A intenção é, portanto, tomar as análises de Lévi-Strauss, entendido nessas searas como o mais radical dos antropólogos em seu método sincrônico e sem sujeito, e perceber como na delimitação disciplinar, sobretudo no campo da Antropologia, pareceu necessária a contraposição com a História. Assim, se no segundo caso, o exercício da alteridade disciplinar já se encontra bem atenuado; no primeiro, a necessidade de se diferenciar com relação à História, parece estar vinculada à própria definição da Antropologia.

Com efeito, nas obras mais tradicionais da disciplina, a História sempre surgiu contraposta à Antropologia ou à etnologia (termo em desuso hoje mais reconhecida como antropologia social e cultural, mas utilizado por Lévi-Strauss em ambos os ensaios)¹. Seja por alegações de *método* — pesquisa em arquivos por um lado, pesquisa participante, por outro —; de *objeto* — viajantes no tempo versus viajantes no espaço —; de *proce-*

dimento — a pesquisa da classe dirigente por oposição ao estudo das manifestações populares —; ou de *objetivos* — o evento em lugar da cultura e de seus rituais —; o fato é que divisões mais ou menos frágeis foram sendo estabelecidas no sentido de se constituírem limites evidentes ou identidades particulares a cada uma das áreas. Dicotomias ainda mais rígidas concretizaram-se, guardando para a história o reino da diacronia e do tempo; para a antropologia o lugar da sincronia e da estrutura.

É o próprio Lévi-Strauss quem fará toda uma “história da antropologia” nesse primeiro ensaio, tendo como índice de análise o uso ou não da diacronia e do tempo histórico, levando-se sempre em consideração que a noção de “tempo”, pensado como representação da história e da diacronia, está presente em toda e qualquer sociedade, como condição de inteligibilidade, mas também como marca de diferença. No entanto, na tradição antropológica foi sobretudo a questão da diacronia que pareceu mobilizar escolas e autores, mesmo que para se destacar dela. Afinal, no caso de a antropologia “enfrentar o tempo” e o recurso a ele, fez parte da sua própria consolidação enquanto disciplina. Com efeito, se os primeiros antropólogos evolucionistas de alguma maneira introduziram a história em sua concepção — apesar de ser uma história evolutiva, etapista e serial —, já os demais fizeram da disciplina uma espécie de anti-história.

Introduzindo a oposição entre modelos de diacronia e modelos de sincronia, em uma divisão mais positiva, segundo essa perspectiva caberia ao antropólogo o lugar da ausência do tempo, corporificada e suprida pelo aporte ao presente. Mas assim como não se constrói uma disciplina por um recorte — o presente e o passado — o certo é que distinções desse tipo tenderam a ser menosprezadas frente à determinação de que o tempo não é só um objeto, mas sobretudo uma dimensão cultural da vida social. De toda maneira, vale a pena retomar a trajetória elaborada por Lévi-Strauss, nesse ensaio, para melhor compreender de que maneira o etnólogo é acima de tudo um “bom leitor de si mesmo” e faz convergir o percurso para seu próprio objeto, assim como chamou M. Mauss de “Moisés”, aquele que levou seu povo à terra prometida mas lá não entrou².

Com efeito, segundo Lévi-Strauss, esse diálogo teria começado com uma “recusa”. Senão como entender um certo a-historicismo presente na disciplina, não só na frustração de Boas, como na obstinada negativa dos antropólogos funcionalistas ingleses dos anos 20 e 30, para os quais pensar as sociedades e sua temporalidade era sobretudo admitir a introdução da subjetividade em meio às análises?

Por um lado, já na perspectiva culturalista, e sobretudo com Boas, a descoberta de que os documentos encontrados nas sociedades estudadas pelos antropólogos desencorajariam qualquer historiador a analisá-los (já que quando tem sucesso em suas reconstruções atingem a história, mas uma história do tempo fugidio e curto, quase uma microhistória que tampouco chega a ligar-se ao passado), fez com que se nomeasse uma dicotomia pautada na ausência de manuscritos. Segundo Lévi-Strauss, Boas manifestara a decepção de ter de renunciar à aspiração de compreender “como as coisas chegaram a ser o que são”; renunciar a compreender a história para fazer, do estudo das culturas, uma análise sincrônica das relações entre seus elementos constitutivos, no presente. O problema, “espezinhava” o etnólogo francês, era saber se era possível fazer história do presente sem recurso ao passado; entender uma cultura única, um tempo presente, sem recuar a seu processo e sem transformar a (ausência de) sua história em a “nossa história”: uma única temporalidade. Esses e outros temas levavam o etnólogo francês a concluir que Boas se transformara em um “agnóstico histórico completo” (1975:21).

Na opinião de Lévi-Strauss, ainda, foi em nome dessa “falência”, da descoberta de que a história que os antropólogos faziam não era suficientemente boa, que se abriu mão, na escola inglesa e sobretudo com Radcliffe-Brown e Malinowski, de qualquer história. Adeptos de um modelo sincrônico de análise, os funcionalistas defenderam que toda pesquisa antropológica deveria proceder de um estudo minucioso das sociedades concretas, de suas instituições e das relações que estas mantêm entre si e com os costumes, crenças e técnicas: relações entre o indivíduo e o grupo, e dos indivíduos entre si no interior do próprio grupo.

Transformando sua escola em um grande modelo empiricista (no qual era priorizado acima de tudo o trabalho de campo) e a-histórico, Malinowski e seus seguidores perguntaram-se acima de tudo sobre a questão da “função”, entendida como coesão e como instrumento para desvendar sociedades aparentemente caóticas. A partir do suposto de que o que o etnógrafo fazia era estudar como as sociedades se mantêm e não como se modificam, antropólogos como Malinowski notaram nas sociedades estudadas exemplos de funcionalidade e nas instituições selecionadas modelos de coesão e de reposição do equilíbrio. Frente ao método, comenta Lévi Strauss: “Ora é verdade que uma disciplina cujo objetivo primeiro, senão o único, é analisar e interpretar as diferenças, poupa-se de todos os problemas só levando em conta as semelhanças. Mas ao mesmo tempo, perde qualquer meio de distinguir o geral ao qual pretende, do banal ao qual se contenta” (idem:28).

Portanto, diante de uma história conjectural “arma-se” um modelo de base empírica, e imune à história e a seu desenvolvimento”. Os estudos sincrônicos das culturas eram, nessa medida, anteriores e condicionavam as análises diacrônicas, ou, em outras palavras, era só após entender como a cultura opera que se poderia refletir sobre processos de alteração. De toda forma, a descoberta de leis de mudança social deveria se basear no estudo de processos atuais de mudança; único caminho para que a Antropologia se converta numa ciência generalizante, conforme o modelo das ciências naturais: uma ciência empírica e do presente, na qual o tempo é matéria da exclusiva e desqualificada relatividade.

No entanto, a força da escola era também sua fraqueza. “Eis um fenômeno único e paradoxal: um empirista teórico e fanático” disse Leach (1964/1998) com relação a Malinowski. “O último empirista ingênuo” definiria Lévi-Strauss (Lévi-Strauss & Eribon, 1988) ou ainda no contexto desse primeiro ensaio, “espera-se por um milagre inaudito, fazendo o que todo bom etnógrafo deve fazer e faz com a única condição suplementar de fechar resolutamente os olhos a toda informação histórica relativa à sociedade considerada e a todo dado comparativo emprestado de sociedades vizinhas e afastadas, pretendem alcançar de uma só vez, em seu ensimesmamento, essas verdades gerais

cuja possibilidade jamais negou” (1975: 26). Na verdade, era Malinowski quem surgia como o grande “vilão” desse texto, já que, diferente de Boas que “superestimara a história”, guardava “uma atitude contrária” (idem:31). Na verdade, privando-se de qualquer história — e basicamente de toda e qualquer mudança —, sob o pretexto de que a história que os etnólogos faziam não era suficientemente boa, Malinowski teria abandonado demais a própria temporalidade das culturas, parte fundamental na percepção de sua especificidade. “Quando nos limitamos ao estudo de uma única sociedade, podemos fazer uma obra preciosa; a experiência prova que geralmente se deve as melhores monografias a investigadores que viveram e trabalharam numa única região. Mas nos proibimos qualquer conclusão para as outras. Ademais, quando nos limitamos ao instante presente da vida de uma sociedade, antes de tudo vítimas de uma ilusão: pois tudo é história; o que foi dito ontem é história, o que foi dito há um minuto é história. Mas, sobretudo condenamo-nos a não conhecer o presente ... E muito pouca história (já que tal é infelizmente o quinhão do etnólogo) vale mais do que nenhuma” (idem:26-7). Claro está que, Lévi-Strauss sempre atento a seus próprios percursos, acentua as tintas quando precisa criticar os funcionalistas e esmorece o contraste das cores no que tange à discussão com a história.

Na verdade, nas críticas de Lévi-Strauss à escola funcionalista é possível imaginar não tão somente um questionamento teórico, como, também, uma tentativa de, por meio da oposição e do contraste, constituir a própria especificidade, construir um método, inaugurar uma escola. Nesse sentido, não parece ser uma mera coincidência o fato do artigo que abre a coletânea *Antropologia estrutural* destinar-se ao debate com um tipo de Antropologia — o funcionalismo, sobretudo, de Malinowski — e uma outra ciência: a História.

Com efeito, as críticas mais diretas à empiria e ao funcionalismo apareceriam com mais clareza em textos contemporâneos ou imediatamente posteriores como “A análise estrutural em lingüística e antropologia” (1945) e “A noção de estrutura em etnologia”, datado de 1953, nos quais o autor mostrava como frente à definição de estrutura social o trabalho do antropólogo não poderia

“ser reduzido ao conjunto das relações sociais observáveis” (idem: 116)³. Assim se evidencia logo de início a diferença entre duas noções vizinhas: estrutura social e relação social. Segundo Lévi-Strauss, as relações sociais seriam a matéria prima empregada para a construção de modelos que tornam manifesta a estrutura social propriamente dita. Era dessa maneira, a partir da noção de estrutura, que o autor delimitava seus domínios, distinguia estudos de fenômenos conscientes ao grupo dos inconscientes, assim como refinava o próprio conceito de inconsciente vinculando-o ao método fonológico de Trubetzkoy e aos avanços da lingüística estrutural de Jakobson e de Saussure. É nas persistências e reiterações que se deve procurar pelos fenômenos inconscientes que enquanto modelos estão sempre entre os campos da cultura e da natureza. O problema deixava de ser a diversidade; ou melhor, partia-se da diferença para se chegar ao comum e ao universal.

Nesse contexto, destacar a imensa contribuição desse método para problematizar os estudos empíricos e mesmo ao relativizar a relatividade cultural — na busca do comum imerso no diferente — já seria suficiente. Deixemos, porém, a análise mais aprofundada da noção de inconsciente um pouco de lado, afim de retomar o debate com a História. Se é mais fácil rebater as críticas que incidiram sobre o estruturalismo, acusando-o de uma filosofia sem sujeito e portanto um anti-humanismo — na medida em que o que o estruturalismo mais faz é retomar o racionalismo e buscar o que há de comum a todos os homens — mais difícil é assumir uma perspectiva radicalmente sincrônica.

Talvez seja por isso mesmo que o historiador Jacques Revel tenha afirmado que em seus primórdios o estruturalismo impunha-se quase como uma provocação ou ao menos realizava uma clara delimitação de territórios.

No entanto, mesmo Lévi-Strauss, que sempre se afirmou como discípulo de Durkheim em seu projeto a-histórico e estrutural, já em seus primeiros estudos, como *Raça e História*, não só reconhecia a existência de histórias diferentes — estacionárias e cumulativas — que mais tarde chamou de “frias ou quentes”, como indicava a existência de nuances e gradações: os dois modelos de história não se oporiam no que se refere à existência ou

não de história, mas, sim, pelo fato de que algumas sociedades se representam a partir da história e outras não. Estaríamos mais uma vez no domínio das “historicidades” e da noção de que diferentes sociedades constroem o tempo ou não — e, portanto, sua própria noção de história —, a partir de suas cosmologias particulares.

É por isso mesmo que Lévi-Strauss continua seu artigo retomando a questão da diferença entre Etnologia e História, e destacando sobretudo as semelhanças. Não é por descuido que Lévi-Strauss, ainda no artigo publicado em 1949, ironiza tal situação afirmando que “muito pouca história vale mais do que nenhuma. Dizer que uma sociedade funciona é truismo, mas dizer que tudo nessa sociedade funciona é um absurdo”. (1995: 27)

No entanto, apesar das contundente afirmações é esse mesmo autor quem, em seu tão conhecido como criticado ensaio, estabelece uma divisão evidente com relação à História. Com efeito, após ter passado a limpo a antropologia de até então, Lévi-Strauss anuncia não só **sua** Antropologia, como veicula o que considerava ser um dilema fundamental: “Pretender reconstituir um passado do qual se é impotente para atingir a história, ou querer fazer a história de um presente sem passado, drama da etnologia em um caso, da etnografia de outro”. (idem: 30)

Com efeito, até então Lévi-Strauss explicitara os vínculos entre dogmatismo e empirismo, assim como afirmara as fragilidade dos estudos mais localizados como pontes para a generalização e para a busca de leis universais. Era essa a aposta do estruturalismo, que pretendia superar, em certa medida, a ausência de documentos escritos, por meio de estudos comparativos. O ensaio começava, portanto, escondendo as armas do autor e anunciando uma bela convivência entre disciplinas como Antropologia e História. Afinal, segundo o etnólogo as semelhanças seriam bem mais evidentes: ambas estudam sociedades que não existem mais, que são outras, obrigatoriamente aquelas em que não vivemos. Além disso, em nome dessa similitude fundamental, Lévi-Strauss descarta facilmente o argumento que fala de alteridades diversas entre as disciplina — no tempo e no espaço — ou mesmo ligada à uma heterogeneidade cultural. Segundo

o estruturalista francês “o comum é que são sistemas de representação que em seu conjunto diferem de seu investigador” (idem: 32).

É, porém, nos procedimentos que aparecem, segundo ainda Lévi-Strauss, as diferenças. Enquanto o historiador se debruça sobre muitos documentos, o antropólogo observa apenas um. No entanto, essa primeira desproporção parece não apavorar Lévi-Strauss, que ironiza a própria constatação dizendo que a saída seria multiplicar os antropólogos ou então constatar que o que o historiador faz é recorrer aos etnógrafos de sua época.

O debate vai se limitando, portanto, a um sentido cada vez mais estrito. A diferença não parece ser de objeto (a alteridade), muito menos de objetivo (o diverso), nem mesmo de método (mais ou menos documentos). No entanto, a paz alardeada no texto era apenas armada, já que, segundo Lévi-Strauss, tendo a mesma meta — a melhor compreensão do homem — a diversidade ficava ligada à escolha de perspectivas complementares: “Enquanto a história organiza seus dados em relação às expressões conscientes, a etnologia indaga sobre as relações inconscientes da vida social” (idem: 34). Eis aí exposto, em poucas palavras, o “pomo central da discórdia”.

A um só tempo Lévi-Strauss lançava as bases de uma antropologia estrutural e a transformava em a Antropologia, e elegia um projeto de caráter universal, como critério de distinção e de propriedade da Etnologia. Procurando na lingüística estrutural — na busca de invariantes universais e nos processos inconscientes — seus principais alicerces, o autor retomava não só toda a produção antropológica, como, de quebra, desautorizava um certo tipo de historiografia que se construía lado a lado naquele momento.

Tendo como objetivo chegar às estruturas inconscientes e universais, que impõem formas a diferentes conteúdos, Lévi Strauss escolhia aliados e falava de seus trunfos: “Na lingüística e na etnologia não é a comparação que fundamenta a generalização, mas sim o contrário” (idem: 37). A História se transforma, portanto, numa espécie de marcha regressiva, etapa necessária para que se chegue à finalidade fundamental, qual seja, um inventário das possibilidades inconscientes. Nova distinção: a Antropologia iria do particular ao universal e a história do explícito ao implícito. A divisão

tradicional, portanto, entre presença ou ausência de documentos escritos, parece não ser falsa para Lévi-Strauss, mas pouco importante.

O artigo de 1949 terminava com um estranho *happy end*, pouco esperado, ao menos diante da verve levistrausseana, que, depois de ter demarcado distinções tão fundamentais, voltava à boa convivência. Os procedimentos seriam iguais — a passagem, para o historiador, do explícito ao implícito; para o etnólogo, do particular ao universal (idem: 40). Além do mais, a diferença seria mais de orientação do que de objeto: “o etnólogo se interessa, sobretudo, pelo que não é escrito; não tanto porque os povos que estuda são incapazes de escrever, como porque aquilo por que se interessa é diferente de tudo o que os homens se preocupam habitualmente em fixar na pedra ou no papel.” (idem: 41).

Dessa forma, apesar de atenuada no final do texto, a dicotomia era retomada a partir da verificação de que a “questão” que direciona e orienta as disciplinas seria distinta. Não obstante, a polêmica já estava instaurada. Para a repercussão acalorada do artigo de nada valeu a sua frase final: “Elas nada podem uma sem a outra” (idem: 41). Na verdade, seguindo a linha do mesmo texto, a resposta mais parecia ser: uma (a História) sem a outra (Antropologia).

Mas enfim, enquanto introdução da famosa coletânea *Antropologia estrutural* o artigo parecia estratégico não tanto em sua intenção de descaracterizar a História, mas antes no projeto estrutural que se concebia como universal nos seus objetivos, e também para a própria disciplina. Não parece ser a História que está em pauta e sim essa “nova disciplina”. A ironia não se dirigia aos historiadores, mas aos antropólogos, ainda mais se fossem funcionalistas.

Os artigos que completam a coletânea cobrem outras áreas de fronteira, falam do casamento com a lingüística e explicitam domínios. Sobretudo nos ensaios “O feiticeiro e sua magia” e “A eficácia simbólica”, ambos do mesmo ano de 1949, Lévi-Strauss elucida seus novos caminhos. Não era nos cânticos ou poções do xamã que se devia procurar pela eficácia, mas antes no consenso; na eficácia simbólica do consenso. Porta de entrada para estruturas mais profundas, o feiticeiro dispunha dos desejos universais da cura, apesar

de suas manifestações e conteúdos particulares. O médico ouve o mito e o traduz em uma história que é sua; o xamã carrega o mito e o doente o opera.

Não obstante, querendo ou não, o artigo introdutório atingia de frente a prática da História que se transformava em uma “etapa” para realizações futuras, sob a responsabilidade de outra disciplina. Estranho caminho é esse que faz Lévi-Strauss eleger sua noiva na lingüística e largar a história no altar. É difícil deixar escapar o paralelo com o texto de M. Bloch, *Os reis taumaturgos*, publicado em 1924. Nele o autor também afirma na conclusão que antes de ter feito uma história da cura teria realizado uma história do milagre, ou melhor, do desejo do milagre. Com efeito, esse e outros exemplos mostram como estávamos distantes do modelo positivo e *événementiel* a que Lévi-Strauss relegara e definira a História de seu tempo.

Mais difícil ainda é compreender o comentário que dá início ao artigo. Logo na primeira página de “História e etnologia” Lévi-Strauss reconhecia uma disparidade e explicitava a rivalidade: “É forçoso constatar que a História se ateve ao programa modesto e lúcido que se tinha proposto e que prosperou segundo suas linhas ... a etnografia e a etnologia desabrocharam no curso dos últimos trinta anos, numa prodigiosa floração de estudos teóricos e descritivos, mas a custa de conflitos, discórdias e confusões onde se reconhece transposto ao próprio seio da etnologia o debate tradicional que parecia opor a etnologia em seu conjunto a uma outra disciplina, a história, igualmente considerada em seu conjunto” (1975.:13-4).

Ora, tendo em mente o campo intelectual francês era de se supor um debate acalorado entre etnólogos e historiadores que, mais ligados ao grupo dos *Annales*, buscavam a interdisciplinaridade e até programaticamente afastavam-se desse tipo de história só factual e seriada, definida por Lévi-Strauss. Dentre os historiadores a percepção de que a o estudo da diacronia permitia prever lentidões e precipitações, entre estrutura e conjuntura fez com que profissionais como Fernand Braudel diferenciasssem o tempo geográfico do tempo histórico; dezenas de temporalidades que implicavam, cada uma, uma história particular. Em *O Mediterrâneo*, (1995) Braudel seguiu a trama de uma observação geográfica, buscando não só localizações,

mas permanências, imobilidades, repetições, “regularidades” da história mediterrânea. Utilizando o termo “longa duração” confessava seu “temperamento estruturalista, pouco solicitado pelo acontecimento” (1995: 625), assim como defendia a importância do historiador reconhecer a existência de “tempos longos” e decompor a história em planos escalonados: “Ou se quisermos, à distinção, no tempo da história, de um tempo geográfico, de um tempo social, de um tempo individual” (1969:15). Longe do que se convencionou chamar de história tradicional, positiva ou *événementielle* — conforme designada por F. Simiand e P. Lacombe —, essa mais atenta ao tempo breve, ao indivíduo, ao acontecimento e ao fôlego curto, a longa duração permitia pensar em estruturas bastante distantes no tempo, quase cíclicas em seu movimento, cuja duração lentamente ritmada escapava ao observador comum.

Mas não cabe atribuir a Braudel a exclusividade desse recorte. A assim chamada escola dos Annales aprofundava nesse contexto esse tipo de concepção, trazendo para esse domínio a problematização de uma história não só serial e baseada na suposta sucessão cronológica. Por detrás da noção de “história problema” (conforme o termo de L. Febvre) estava a idéia de que se deveria tematizar o próprio Cronos; e de histórias que demoraram mais a passar. Com efeito, e sem nos alongarmos mais, é certo que por parte da historiografia francesa, desde o final dos anos trinta, uma aproximação evidente se realizava na medida em que a crítica a uma história *événementielle*, uma história factual, vinculada aos grandes personagens, era realizada. Com a criação de uma história nova, atenta às transformações lentas, de natureza demográfica, econômica, cultural, uma corrente mais ligada a essas novas questões apresentava um claro sinal de convivência em meio a um contexto de limites pouco definidos. Segundo Le Goff (1993) uma nova de abordagem histórica era inaugurada, uma antropologia histórica, atenta aos elementos culturais de longa duração. Nesse momento, por exemplo, Lucien Febvre preocupava-se com a história da ausência ou da presença do botão — esse humilde objeto de armarinho — que parecia ter conseqüências maiores do que o mero abotoar ou abrir calças

e camisas. Em um outro contexto e tradição, Norbert Elias em *A sociedade de corte* (1983) fazia um apanhado de nosso processo civilizador que implicou na disciplinarização de nossos sentimentos e costumes. Qualquer racionalidade valia menos do que uma boa convenção.

Não é o caso aqui de acumular citações. Parece-me que as que temos são suficientes para demonstrar que a delimitação das barreiras foi, ao que tudo indica, matéria da antropologia que demorou a se afirmar como disciplina.

No entanto, tal qual uma coincidência mal contada eis que em 1983 sai outro artigo de Lévi-Strauss, "Histoire e Ethnologie", apresentado originalmente na Sorbone, em um evento que tinha como objeto homenagear o historiador M. Bloch, enquanto fundador da escola dos Annales. Não é preciso ser um bom oráculo para notar como "a situação faz a seleção". Apesar do mesmo título — "História e Etnologia" — não existem, nesse caso, referências explícitas ao texto anterior e, ao contrário, o ensaio principia com um elogio ao livro *Os reis taumaturgos* de Bloch, até então esquecido.

Mais cordial dessa feita, Lévi-Strauss examina novamente o que chama de "estreitas relações entre etnologia e história" para enfim lançar três novas distinções/provocações. Em primeiro lugar, a História trataria das sociedades complexas, enquanto que a Antropologia ficaria com as arcaicas. Além disso a História selecionaria a análise das classes dirigentes ao passo que a Antropologia lidaria com o universo popular. E por fim — e nesse caso não se trata propriamente de uma distinção —, diria o etnólogo que "foi graças à antropologia que os historiadores teriam percebido a importância dessas manifestações obscuras" (1996:14). Porém, apesar de voltar à carga com esse regime de dicotomias, pela primeira vez Lévi-Strauss arrisca pensar em uma antropologia histórica. O problema é então deslocado para a seguinte questão: "Todas as sociedades são históricas, mas apenas algumas o admitem francamente, outras preferem ignorá-la." (p. 10). Retomando sua antiga distinção entre "sociedades frias e quentes", o etnólogo explicava, para uma platéia de historiadores, alguns de seus muitos mal entendidos: "não pretendia definir categorias reais mas somente, com um objetivo heurístico, dois estágios que, para parafrasear Rousseau, 'não existem, não existiram, jamais existirão

e sobre os quais entretanto é necessário ter noções justas', no caso, para compreender que sociedades que parecem resultar de tipos irreduzíveis, diferem menos umas das outras por características objetivas do que pela imagem subjetiva que fazem de si próprias" (idem: 10).

Dessa maneira, as sociedades seriam classificadas não em função de uma escala ideal, ou seja em nome de seu grau de historicidade, a qual seria semelhante para todas, mas da maneira pelas quais elas a representam: como o pensamento coletivo se abre à história, como e quando a vêem como desordem e ameaça ou quando percebem nela um instrumento para transformar o presente.

O avanço nesse caso é que o mestre estruturalista desenvolve seu argumento afirmando que optar pela estrutura não significa recusar a história. Tomando exemplos da sociedade japonesa do século XI, o *Genji monogatari*, Lévi-Strauss retoma o tema da *aliança* destacando sua relevância ante a *filiação*. É com esse intuito que explica a opção não pelos primos mas por parceiros distantes: "O primeiro dá segurança mas engendra a monotomia; de geração em geração, as mesmas alianças se repetem, a estrutura social é simplesmente reproduzida. Ao contrário o casamento a uma distância maior, se de um lado expõe-se ao risco e à aventura, por outro permite a especulação: estabelece alianças inéditas e movimentada a história" (idem: 11). Recorre também ao exemplo de Luís XIV, que casou uma de suas bastardas — Mademoiselle de Blois —, com seu sobrinho que era filho de seu irmão caçula, Philippe d'Orléans, futuro regente, além da sociedade fidjiana cujo jogo de alianças matrimoniais constituiu-se no meio de "se abrir à história e às condições de um futuro previsto" (idem: 14).

Os exemplos em seu conjunto servem para "arejar" o ranço que cai sobre a noção de estrutura e mostrar — naquele ambiente destacado — como a linguagem do parentesco ao invés de servir para perpetuar a estrutura social, torna-se um meio de quebrá-la e de remodelá-la. Os casos se multiplicam mas revelam a reprodução de formas idênticas. "Em outras palavras, elas resultam tanto da aliança quanto da filiação, que se tornam mutuamente substituíveis." (idem: 23)

A saída é, portanto, buscar termos mediadores como o conceito de *casa*, que para Lévi-Strauss contém ao mesmo tempo a estrutura e a história, a aliança (como elemento cultural), a filiação (como dado da natureza). Na verdade, falamos de formações sociais que, diferente da família, não coincidem com a linguagem agnática, que, às vezes até destituída da base biológica consiste, fundamentalmente, em uma herança material e espiritual que compreende a dignidade, as origens, o parentesco, os nomes e os símbolos, a posição, o poder e a riqueza.

Vejam a definição de casa apresentada nesse texto: “O que é então a casa? Em primeiro lugar, uma pessoa moral; em seguida detentora de um domínio constituído de bens materiais e imateriais; e que, enfim, se perpetua, ao transmitir seu nome, sua fortuna e seus títulos em linha direta ou fictícia, considerada legítima com uma única condição — que essa continuidade possa se exprimir na linguagem do parentesco ou da aliança e, na maior parte das vezes, das duas juntas ... em uma sociedade 'de casas', a filiação equivale à aliança, e a aliança à filiação” (idem: 24). O artigo segue em frente oferecendo a essa platéia de historiadores, exemplos que vêm bem a calhar, já que demonstram que a Etnologia não se utiliza apenas das sociedades denominadas “erroneamente como primitivas ou arcaicas”. Com efeito, para sanar essa nova distância somente o recurso à história (idem: 28).

Após ter demonstrado o que a Etnologia deve à História, Lévi-Strauss anuncia, novamente uma relação harmoniosa e complementar entre as disciplinas concluindo que: “Ora nos dedicamos a determinar centros de difusão, ora a desvendar estruturas profundas; nos dois casos, trata-se de encontrar a semelhança na diferença, em outras palavras a busca de invariantes ... A vida na terra tem história” (idem: 30). Tendo estabelecido suas bases de argumentação o etnólogo pode afirmar a importância da pesquisa histórica para a análise estrutural, já que, por vias diferentes e chances desiguais, essas trajetórias tenderiam ao mesmo objetivo, que seria o de tornar inteligível, e conferir unidade a fenômenos aparentemente heterogêneos. “A análise estrutural vai mesmo de encontro à história quando, sem dados empíricos, atinge estruturas profundas que, por serem

profundas, podem ter sido também comuns no passado.”(idem:31)

O modelo vem também da cladística⁴ que permitiria à História e à Etnologia procurar mecanismos elementares que operam da mesma forma, qualquer que seja o grau de complexidade de cada organização. A meta é a busca de “um fundo comum ao conjunto das sociedades humanas e cuja persistência ou o renascimento esporádico confirma que esse fundo comum, às vezes latente, é entretanto bem real” (35).

Se essa discussão nos levaria muito longe, rumo ao complicado terreno do parentesco, o que importa pensar, nesse contexto, é que Lévi-Strauss, sem jamais abrir mão de seu método, encontrava novos pontos de debate entre as disciplinas. Nos dois casos o problema parece resumir-se em encontrar o semelhante sob o diferente, na mesma busca de invariantes. Se para a Antropologia o projeto já estava anunciado em 1949, para a História, segundo Lévi-Strauss, abria-se naquele momento o campo das estruturas profundas; profundas e comuns ao passado. Concluía o autor: “como é pouco plausível que as sociedades humanas se repartam em dois grupos irreduzíveis, alguns revelando a estrutura, outros o acontecimento, duvidar que a análise estrutural se aplique a algumas conduz recusá-las para todas” (12).

Portanto, assim como a estrutura não se limita mais ao imóvel, abandona pequenas sociedades e se volta para a história, também a História abre mão de dicotomias que pareciam fundamentais à sua própria definição. Mas é a Antropologia que está, mais uma vez em questão. Lévi-Strauss com esse texto parece pretender provar que a disciplina não deve se limitar apenas às “pequenas sociedades”, cujas relações de parentesco constituem o alicerce fundamental. Ao contrário, a Etnologia deve abordar sociedades maiores e mais complexas, antes evitadas por conta das grandes rupturas históricas e das mudanças que se pretendia ignorar.

Provocando alusivamente, mais uma vez, o funcionalismo inglês, Lévi-Strauss afirma ter chegado a hora de a Etnologia “atacar as turbulências”(idem: 39) e voltar-se assim para a História. Mas o artigo guardava surpresas, pois essa aliança não se faria com a “nova história” (a qual, segundo o etnólogo, deve muito à Etnologia), mas com a mais tradicional das

histórias. A referência, dessa feita, é a uma história descritiva, dos grandes personagens; em suma, a uma história *événementielle*, justamente aquela da qual os historiadores do período andavam desejosos de se afastar.

Em nome da “longa duração”, das transformações lentas de natureza demográfica, econômica e que têm origem nas camadas profundas da sociedade, as novas gerações de historiadores — e mesmo o grupo dos Annales — destacavam sua singularidade em contraposição a esse tipo de história mais positiva.

Dessa vez, portanto, o etnólogo revela não só estar a par do debate, como toma partido dele e opta por um tipo de história bastante desprestigiada. Deixemos a conclusão para Lévi-Strauss: “Aqueles entre esses últimos que às vezes censuram o estruturalismo por privilegiar o imutável talvez fiquem surpresos e espero confiantes de vê-lo empenhado a reabilitar até a 'menor história' e de saberem que a colaboração dos etnólogos acha-se a sua disposição com o qual, juntos, poderemos continuar a edificar as ciências do homem” (idem: 40).

Provocação ou não o fato é que Lévi-Strauss não se “curvava” aos historiadores. Propunha uma espécie de “pacto” até com o “menor” deles e mostrava sua disposição em bem conviver. Ou então seria possível pensar que o etnólogo preferia deixar o terreno das estruturas inconscientes para a própria etnologia e mais uma vez reafirmava a vocação da História de lidar com os fenômenos diacrônicos e conscientes.

Como vemos, a partir das oscilações de Lévi-Strauss nos dois textos analisados, pretendi encontrar uma certa paz anunciada. No entanto, se na perspectiva desse autor os limites da produção historiográfica pareciam bem definidos, a mesma conclusão parece não valer para uma série de historiadores que tomam, paradoxalmente, o estruturalismo como modelo. Não obstante, nada como voltar mais uma vez às semelhanças entre as disciplinas, com vistas a privilegiar autores e modelos de fronteira e de convivência. Como diz Lévi-Strauss, ambas as disciplinas estudam sociedades “que são outras”. Dessa maneira, tanto História como Antropologia buscam, nas palavras de M. Mauss “um alargamento do conhecimento, cuja efetivação leva à

nossa própria alteração”. Ou nas palavras de Lévi-Strauss “tudo o que o historiador e o etnógrafo conseguem fazer, e tudo que se pode pedir-lhes para fazer, é alargar uma experiência geral ou mais geral” (1975:32).

No entanto, mesmo a maior identificação não afasta a idéia que pesquisamos sistemas de representação que em seu conjunto diferem das do seu investigador. Seja, como quer R. Darnton (1986), por meio de uma piada mal entendida; seja na versão de M. Sahlins (1990), um cumprimento ritual que passa despercebido; seja no voo das bruxas de C. Ginsburg (1991), o certo é que o melhor estudo etnográfico não transforma o leitor em indígena e a mais perspicaz análise histórica não garante um tíquete de entrada para um século passado. Se assim como quer Ginsburg, lemos por cima dos ombros do inquisidor, nos limitamos às suas perguntas por mais que a nossa curiosidade nos leve a indagar outros mistérios.

Mas não basta ficar nesse jogo da diplomacia. O problema a ser enfrentado refere-se a que tipo de História realizamos quando fazemos uma “história antropológica”; ou então, que tipo de Antropologia se constrói quando se fala de uma “história da antropologia”. Fazemos boa Antropologia e má História nesse último caso e o contrário no anterior? O fato é que transformamos, com freqüência em **um** o outro, selecionamos um ramo, ou uma escola da disciplina, em nome de dela falar como um todo. A Antropologia é sempre estrutural, na visão de Ginsburg, no máximo geertziana na ótica de historiadores como Darnton. Mas o outro lado é também simétrico já que vimos no exemplo dos textos de Lévi-Strauss, como História logo vira exemplo do modelo *événementiel*.

Estamos mais uma vez diante do velho problema da mediação entre sincronia e diacronia; estrutura e história. Talvez o maior desafio seja abrir mão de modelos que oponham mecanicamente dois elementos, em nome da convivência entre ambos; ou como quer Lévi-Strauss, entre estrutura e história. Só dessa maneira será possível apreender invariantes e permanências estruturais, porém re-significadas (e portanto alteradas) em contextos diversos.

Vários autores, muitos aqui já citados, têm iluminado esse debate. Darnton em *O grande massacre de gatos* não só mostrou que os gatos

são bons para pensar — numa paródia ao modelo totêmico de Lévi-Strauss —, como oscilou entre explicações ora mais diacrônicas ora mais sincrônicas. Se o ambiente tenso da pré-revolução francesa explicava a revolta social, por outro lado os gatos foram sempre, nos rituais e procissões, simbolicamente associados à bruxaria ou mesmo à sexualidade. Dessa forma é entre as duas explicações que se encontram as pistas que vencem as regiões de opacidade, que no limite é cultural.

Sahlins — trazendo o debate para o lado da Antropologia —, também mostrou, por meio das desventuras do Capitão Cook, como o herói inglês morreu como um “lono burguês”. Ou seja, a chave estaria no encontro de cosmologias distintas, na “estrutura da conjuntura” que é alterada pelo evento. É por isso mesmo que o autor conclui que a história é alterada culturalmente, mas que o oposto é igualmente verdadeiro.

O panorama já é suficientemente rico mas ficará mais se introduzirmos o nome do historiador Carlo Ginzburg, que partiu da microhistória e rumou na direção de uma “estrutura profunda”; única maneira de entender a uniformidade nas descrições do passeio sabático e do vôo das bruxas. Em *História noturna* (1991) o autor se utiliza exatamente desse segundo texto de Lévi-Strauss, para encontrar proximidades entre estrutura e história⁵. Na verdade, após ter refutado a tese difusionista, ou mesmo as coincidências contextuais ou empréstimos culturais, Ginzburg afirma que a história converge com a análise estrutural quando, “para além dos dados empíricos, capta estruturas profundas que, por ser profundas, no passado podem ter sido patrimônio comum” (1991:35). É nessa região que se moverá o historiador italiano, buscando entre a morfologia e a história, a descoberta de homologia formais de reconstrução em contextos espaço-temporais, que escapam à diacronia histórica. Como diz o autor, esse seu último livro estaria situado entre “a profundidade abstrata da estrutura (privilegiada por Lévi-Strauss) e a concretude superficial do evento. Nessa faixa intermediária, provavelmente se joga, em meio a convergências e contrastes, a verdadeira partida entre antropologia e história” (: 39). Tendo encontrado um núcleo narrativo elementar — a ida ao mundo dos mortos e a volta a terra dos vivos — e

reduzido suas inúmeras manifestações a formas reiteradas, Ginzburg conclui que estaria aí a matriz de todos os contos. Nada mais estrutural para um historiador que, como sem querer, acaba se voltando para a estrutura.

Esses são apenas alguns exemplos de obras que, sem abandonar a noção de estrutura, e a máxima de Boas de que “o olho que vê é órgão da tradição”, procuram, porém, repensá-la na história. As categorias se alteram na ação, mas guardam um diálogo com estruturas culturais anteriores. Eis a noção de dinâmica cultural que significa pensar que a produção de conteúdo é referida ao contexto, mas retraduzidas em função de modelos anteriores. Isto é, trata-se de selecionar um conjunto de relações históricas que ao mesmo tempo que reproduzem velhas categorias culturais, dão-lhes novos valores retirados de um contexto pragmático.

Esse trajeto nos levou menos a corroborar a pecha de anti-historicista que vem recaindo sobre Lévi-Strauss. Muito menos pretendemos ver no etnólogo um grande historiador. Talvez a distinção recaia mesmo sobre as questões a que as duas disciplinas se impõem. Talvez venha daí, também, a crítica de Lévi-Strauss a Sartre — no último capítulo de *O pensamento selvagem* —, acusado de supervalorizar a História. Afinal, o fato histórico não seria um “dado, mas uma seleção”; não é universal e, como todo conhecimento, carregaria um código que é a própria cronologia. Nesse sentido, as datas formariam séries e só existiriam “em relação”.

Não é hora de, a essa altura, introduzir mais um trabalho; mais outro debate. Mesmo porque, nesse caso, precisaríamos enfrentar a alteridade que se estabelece com o próprio existencialismo. No entanto, juntando todas as pistas percebemos dois lados distintos da postura de Lévi-Strauss. De um lado, a afirmação de uma relação de complementaridade, na qual — como diz Ginzburg — a verdadeira partida se realiza na fronteira entre estrutura e história; evento e acontecimento. De outro, porém, na afirmação disciplinar a História aparecia bem no meio do caminho. Dentro do projeto humanista de Lévi-Strauss cabia à Etnologia o inventário das diferenças, e a busca de modelos invariantes e universais. Voltemos ao último capítulo de *O pensamento selvagem*: “A história é um método ao qual não

corresponde um objeto distinto. Não é, portanto o último refúgio de um humanismo transcendental” (1976: 307). Para Lévi-Strauss, reconhecer essa abrangência seria mesmo abrir mão de **sua** etnologia. Terminemos com suas palavras que, como sempre, retomam um debate: A “historia levaria a tudo com a condição de se sair dela”.

Notas

- 1 Na verdade Lévi-Strauss inicia o artigo destacando a diferença entre alguns conceitos: *etnografia* consistiria na observação e análise de grupos humanos considerados em sua particularidade e visa a reconstituição da vida de cada um deles; *etnologia* utilizaria de modo comparativo os documentos apresentados pelo etnógrafo; *antropologia social* se consagraria ao estudo das instituições consideradas como sistemas de representação ao passo que a *antropologia cultural* estudaria sobretudo as técnicas. Como se pode notar o etnólogo deixava claras desde o início as suas intenções e recortes.
- 2 Estou me referindo à “Introdução à obra de Marcel Mauss” que aparece logo na abertura do livro *Sociologia e antropologia* que reúne artigos de Marcel Mauss.
- 3 Todos esses ensaios encontram-se reunidos na mesma coletânea: *Antropologia estrutural*. Uma leitura atenta do conjunto dos capítulos revelará a importância desse livro na afirmação do método estrutural em antropologia e indicará seu caráter inaugural.
- 4 Método utilizado para determinar uma ordem de sucessão, no tempo, de espécie mais ou menos diretamente aparentadas.
- 5 É interessante destacar que logo na introdução de *História noturna* Ginzburg afirma que aqueles que vêm na opção sincrônica de Lévi-Strauss uma atitude agressivamente anti-histórica, guardam uma interpretação meramente superficial. (1991:34)

Bibliografia

BLOCH, M.

1993 *Os reis taumaturgos*, São Paulo, Companhia das Letras.

BRAUDEL, F.

1995 (1947) *O mediterrâneo e o mundo mediterrânico*. Lisboa, Publicações Dom Quixote.

1969 *Escritos sobre a história*, São Paulo, Perspectiva.

BURKE, P.

1991 *A escola dos Annales, A revolução francesa da historiografia*, 3^a ed., São Paulo, Editora UNESP.

DARNTON, R.

1986 *O grande massacre de gatos*, Rio de Janeiro, Graal.

DURKHEIM, É.

1970 (1898) “Representações individuais e representações coletivas”, in *Sociologia e Filosofia*, Rio de Janeiro, Forense. pp.13-42.

1989 (1912) *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*, São Paulo, Paulinas.

DURKHEIM, E. & MAUSS, M.

1969 (1901) “De quelques formes primitives de classification”, *Journal Sociologique*, Paris, PUF. pp.395-461.

EVANS-PRITCHARD, E.E.

1978 *Os Nuers*, São Paulo, Perspectiva.

FREYRE, G.

1933 *Casa grande & senzala*, Rio de Janeiro, José Olympio.

GEERTZ, C.

1978 *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, Zahar.

1991 *Negara. O estado teatro no século XIX*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

GINZBURG, C.

1991 *História noturna*, São Paulo, Companhia das Letras.

LEACH, E.

1974 *Repensando a Antropologia*, São Paulo, Perspectiva.

LÉVI-STRAUSS, C.

1975 *Antropologia estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

1976 *O pensamento selvagem*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.

1979 *Mito e significado*, Lisboa, Edições 70.

1986 *A oleira ciumenta*, São Paulo, Brasiliense.

LÉVI-STRAUSS, C. & ERIBON, D.

1988 *De près et de loin*, Paris, Plon.

MAUSS, M.

1974 *Sociologia e antropologia*, São Paulo, Edusp.

SAHLINS, M.

1979 *Cultura e razão prática*, Rio de Janeiro, Zahar.

1990 *Ilhas de história*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

1995 *How "natives" think*, Chicago, The University of Chicago Press.

THOMPSON, E. P.

1986 *The making of the English working class*, London, Penguin Books.

ABSTRACT: The aim of this text is to recover, from two specific texts by Lévi-Strauss, the debate the author leads with History. They are precisely two essays that, although having identical titles – *History and Ethnology* – were written in different moments, and more interestingly, do not refer to one another. The first and most known is part of the famous collection of essays written by Lévi-Strauss during the forties and fifties, entitled **Structural Anthropology**. The article in question was originally published with the same title in the *Revue de Métaphysique et de Morale*, number 54, in the year of 1949. The second article, in its turn, is the result of a lecture held by Lévi-Strauss on 2 July 1983 at Sorbonne, on the occasion of the fifth cycle of conferences in honour of Marc Bloch and edited in the *Annales* magazine, in the same year. The intention is, therefore, to take Lévi-Strauss' analysis, understood in these areas as the most radical of the anthropologists in his synchronal method and without subject, and to perceive how necessary, in the disciplinary delimitation, the contraposition of History was, mainly in the Anthropology field.

KEY WORDS: fronteiras disciplinares, sincronia e diacronia, Anthropology, History, Ethnology.

Recebido em agosto de 1999