

# Luz baixa sob neblina: por uma antropologia das oscilações em Claude Lévi-Strauss

Gabriel Banaggia<sup>1</sup>

*Universidade Federal do Rio de Janeiro*

RESUMO: Este ensaio procura reunir as diversas considerações feitas por Claude Lévi-Strauss a respeito do mito em *História de lince*, livro que pode ser visto simultaneamente como uma recapitulação e um arremate revisado aos seis volumes sobre mitologias que lhe precederam na obra do autor. Além disto, nossa empreitada conduz também a cristalizações de perspectivas, vislumbradas difusamente na obra deste autor, procurando extrair de colocações mais explícitas sobre o estruturalismo consequências à primeira vista fugidias. Trata-se de nos imiscuir nas alternativas aparentes postas em ação pelo pensamento de Lévi-Strauss, reconhecendo uma tensão produtiva entre deslizamentos e sedimentações possíveis. Se é clara em *História de lince* a diligência em tratar menos do espírito humano que dos corpos ameríndios, esta opção não elimina uma certa ‘nostalgia’ (ainda que encoberta, umbrosa) para a qual seria desejável o estabelecimento de uma síntese de ordem superior. Da oscilação entre ambos os ímpetos, surgem os fundamentos de uma antropologia pós-estruturalista.

PALAVRAS-CHAVE: Mito, transformação, pós-estruturalismo, etnologia.

“Do I contradict myself?  
Very well then I contradict myself;  
(I am large, I contain multitudes).”  
(Walt Whitman, 1855)

Este ensaio procura reunir as diversas considerações feitas por Claude Lévi-Strauss a respeito do mito em *História de lince* (1993[1991]), livro que é também uma recapitulação e um arremate revisado aos seis volumes sobre mitologias que lhe precederam na obra do autor. Conjuntamente, estes escritos podem ser considerados como formadores da fase pós-estruturalista de Lévi-Strauss, destacando-se, no interior deste “meta-objeto multidimensional que são as Mitológicas”, este tomo final como sua empreitada mais profunda (Viveiros de Castro, 2008, pp. 6, 14 e 19). Muitas das considerações aqui tecidas pressupõem a leitura da tetralogia inicial, a cujo respeito tentativas de síntese seriam por demais empobrecedoras, posto que estas obras “precisam ser executadas (...) para que seu sentido se revele” (Perrone-Moisés, 2008, p. 25).<sup>2</sup>

*História de lince* (HL)<sup>3</sup> é um livro estruturado de maneira ligeiramente diferente da tetralogia inicial das *Mitológicas*, não apresentando, por exemplo, uma indexação de mitos arrolados de acordo com uma numeração (M1, M2, etc.). Nele, todas as narrativas míticas desfilam de maneira integrada ao restante do texto, produzindo um registro, de acordo com o próprio autor, não tão difícil de ser seguido quanto o dos primeiros quatro livros, mas sim da mesma forma como *A oleira ciumenta* e *A via das máscaras*. E compõe uma obra que se situa “a meio caminho entre o conto de fadas e o romance policial, gêneros aos quais não se atribui nenhuma dificuldade específica” (HL, p. 12). Que a sobriedade do autor, contudo, não deixe transparecer que *História de lince* estaria

fora de continuidade com a empreitada da tetralogia: aqui também se encontra uma acumulação de materiais míticos feita como que “a granel” (HL, p. 44), que poderia parecer fastidiosa ao leitor desacostumado a este estilo. Entretanto, a nosso ver, ambas estas operações explicitam um procedimento consolidado ao longo das *Mitológicas*, por meio do qual aquilo que se oferece como resposta ao encadeamento das diferentes questões levantadas pela disposição do material mítico é da mesma ordem que o próprio material: indagações suscitadas por determinados mitos são ‘respondidas’ por outros mitos (cf. HL, p. 183).

## Mito, método

De certo modo, então, seria possível considerar em um primeiro momento que o mito figura tanto como objeto quanto como sujeito da análise estrutural (Viveiros de Castro, 2008, pp. 13 e 17-18). Além disso, nesta dupla compreensão do mito, ele é apreendido antes espacialmente do que temporalmente, consequência da maneira escolhida para lidar com sua interminabilidade característica. Esta interminabilidade não é só empírica – ou seja, não tem a ver apenas com o fato de que mitos distintos são continuamente contados ao longo do tempo –, mas também analítica, oferecendo resistência à construção de uma sintaxe ou gramática única que daria conta do pensamento mítico. Explora-se, assim, menos a interminabilidade que sustenta que os mitos não têm começo nem fim – ou seja, não podem se limitar nem a seu término, nem a seus termos – do que uma que trabalhe no sentido de uma cartografia, do mapeamento de distintos códigos míticos diferencialmente acionados. Trata-se então de observar diferentes aspectos do mito, suas angulosidades, o que permitiria também aproximar mito e rito em suas

simultaneidades e desencaixes específicos. Repetindo as palavras do autor, diríamos que “a ciência dos mitos é uma *anaclástica*” (cf. Lévi-Strauss, 2004[1964], p. 24 – grifo no original).

Daí não se segue, contudo, que os mitos não tenham uma orientação, um sentido próprio a cada intriga específica: “Todo mito possui uma estrutura que dirige a atenção e ecoa na memória do ouvinte” (HL, p. 49). Todavia, considerando o pensamento mítico enquanto tal, é próprio dos mitos explorarem eles mesmos conexões que mantêm com outros mitos, trabalhando de modo metódico “uma combinatória aparentemente referente a detalhes mas que ilustra bem o *modus operandi* do pensamento mítico” (HL, p. 36 – grifo no original). Assim, o método estabelecido para o estudo dos mitos guarda semelhança com o modo de operação entrevisto nos próprios mitos. Também o conjunto de escritos de Lévi-Strauss pode ser encarado com base na chave que o autor oferece para a caracterização da operação mítica de encurtamento de distâncias e resolução de contradições, figurando *O cru e o cozido* (2004 [1964]) ou “A gesta de Asdiwal” (1976) como contraponto à *História de lince* – no qual este ensaio majoritariamente se ancora.

O objetivo do método estrutural, contudo, não é a enunciação de elaborações metamíticas amplas, ou ao menos não apenas e tampouco de modo prioritário, como veremos mais adiante. Se Lévi-Strauss fala, de um lado, a respeito da estrutura do pensamento mítico no singular, é somente como ponto de partida para encontrar, de outro lado, estruturas nos mitos no plural, estruturas estas que se superpõem de modos complexos. Mesmo um conjunto qualquer de mitos reunidos pelo analista “só parece homogêneo se olhado de cima” (HL, p. 44), ficando suas clivagens ou difrações (cf. HL, pp. 56-7) cada vez mais aparentes conforme o olhar se aproxima dos detalhes. A possibilidade de formulação de um metagrupo transformacional, que reúna e preveja todas as trans-

formações possíveis, traz consigo o mais alto grau de trivialidade – ou mesmo desinteresse – para a análise mítica, que insiste em ideias como interminabilidade, multiplicidade ou variação contínua (Viveiros de Castro, 2008, p. 8).

Disto não decorre que não se possa dispor os mitos propondo encaideamentos específicos entre eles, nos quais uma história “vai progressivamente se situar numa intriga mais vasta” (HL, p. 44), cujas interrupções podem ser reconhecidas ou cujos desdobramentos podem ser seguidos. O conjunto mítico toma assim “o aspecto de uma rede, da qual a *imaginação* mítica explora todos os traçados” (HL, p. 103 – grifo meu). Alguns dos traçados inicialmente se perdem, não passam de pontilhados, podendo entretanto ser perseguidos estendendo-se a investigação. E a imaginação mítica se dedica a preencher os vazios de uma tela incompleta, sendo mais importante este ímpeto do que a suposição de que, ao fazê-lo, obteria qualquer forma de completude: ao perseguir certos tracejados, fios outrora sólidos conseqüentemente se esgarçam ou mudam de lugar, modificando o desenho inicial que orientava a mão tecelã. Esta “estrutura em rede” (HL, p. 102) não almeja formar precisamente um quadro, mas um diagrama no qual seja possível falar em famílias de mitos com base em determinadas rubricas que se englobam mutuamente (HL, p. 49). E os critérios utilizados para seu agrupamento vêm dos próprios mitos, dos quais se pode retirar passagens menores que forneçam meios de interpretar todo um outro grupo de mitos (HL, p. 128). Exemplifica-o uma das metáforas de Lévi-Strauss: “A imagem das bonecas russas que se embutem umas nas outras ilustra bem essa disposição” (HL, p. 38).

## O cânone da transformação

Os reencaixes contínuos de diferentes versões de mitos permitem a formação de conjuntos paradigmáticos que se inter cruzam (HL, p. 140), evidenciando a importância para a análise estrutural do conceito inicialmente matemático de grupos de transformações. Não há como postular de saída, então, determinadas unidades de análise (os ‘mitos’), posto que o olhar se volta para esquemas condutores abstraídos de sequências míticas, decalcando a partir daí a recorrência de transformações diversas. O estruturalismo mostra-se, assim, não formalista, ignorando qualquer distinção ontológica entre forma e conteúdo, ainda que os diferencie metodologicamente. A mitologia não estuda de modo privilegiado, então, propriamente “mitos”, mas transformações entre os mitos, e é a própria ideia de transformação que permite entender aquilo que conta como um mito (cf. Viveiros de Castro, 2008, pp. 19 e 29, Nota 6).

Existem, de todo modo, procedimentos hipotético-dedutivos que permitem perceber que mitos determinados são transformações de outros, aventando a possibilidade de estabelecer prioridades lógicas ou mesmo históricas entre versões tanto de mitos como de ritos (HL, pp. 59, 70 e 113). As transformações que os mitos registram podem também se referir a alterações nos detalhes ou no ordenamento das respectivas intrigas – tais como acréscimos, supressões ou inversões pelos quais passam ao se atravessar uma fronteira linguística (HL, pp. 60 e 163) –, e podem ser entrevistas como consequência da assunção de determinados pontos de vista, posto que os motivos míticos, “dependendo da perspectiva adotada, desempenham alternadamente, um em relação ao outro, os papéis de continente e conteúdo” (HL, p. 188; cf. tmb. p. 183).

Na estrutura em rede a que se aludiu antes, desenham-se assim múltiplos quiasmas (HL, p. 144), que obrigam pensá-la para além das duas

dimensões às quais a representação gráfica precisa confiná-la, sendo o recurso à fórmula canônica um meio de romper esses limites (HL, p. 103).<sup>4</sup> Em *História de lince*, nota-se novamente que, no fraseado de Lévi-Strauss, a fórmula canônica pode ser entendida menos como algorítmica do que como sinótica, introduzindo necessariamente uma espécie de torção adicional que não pode ser prevista pela conjugação inicial dos pares de termos: como o autor notara, sua noção de transformação não é digital, mas analógica (2004[1967], p. 82, Nota 12). Do mesmo modo, em nosso entendimento, o cânone que adjetiva a fórmula não se refere tanto a um sentido teológico-dogmático (como no direito ‘canônico’), mas sim a seu sentido musical, como leva a crer, entre outros motivos, a opção do autor pela estruturação dos primeiros volumes das *Mitológicas* com base em metáforas advindas da música de câmara, suas árias, cantatas e réquiens.

A fórmula canônica serviria, assim, como um indicativo de uma certa “contradança dos motivos” (HL, p. 188), do mesmo modo como, num cânone, é a própria repetição do que seria aparentemente um mesmo tema melódico que termina por gerar uma música em que o tema é ao mesmo tempo reconhecível e transformável. Da história da música podem ser retirados, igualmente, exemplos de cânones diretos, invertidos, espelhados, retrógrados (também conhecidos como “cânones caranguejo”, imagem que o autor por certo estimaria)...

## Têmpera

Um outro modo de enunciarmos o objetivo do presente ensaio é pensá-lo como um modo de fazer com Lévi-Strauss o mesmo que ele fez com Montaigne no penúltimo capítulo de *História de lince*, ao qualificar neste autor um apelo à razão (ou ao discurso) relativizada (HL, p. 192 e nota).

Montaigne faz assim, prossegue Lévi-Strauss, recurso a uma “arma de duplo gatilho”:

Toda sociedade parece selvagem ou bárbara quando se julgam seus costumes pelo critério da razão; mas, julgada por esse mesmo critério, nenhuma sociedade deveria parecer selvagem ou bárbara, pois que para todo costume recolocado em seu contexto um discurso bem conduzido poderá achar um fundamento. Uma perspectiva abre para a filosofia das Luzes, ou seja, para a utopia de uma sociedade que teria, enfim, um embasamento racional. A outra perspectiva desemboca no relativismo cultural e na rejeição de qualquer critério absoluto de que uma cultura pudesse autorizar-se para julgar uma outra. (HL, p. 192)

A empreitada de Montaigne se faria navegando entre as alternativas das Luzes da razão absoluta, por um lado, e de um relativismo atomista, por outro, guiado nesta jornada pelos “conselhos da razão prática, se não especulativa” (HL, p. 193). Ao recolocar a questão, Lévi-Strauss mostra como entende uma proposta baseado em Montaigne, não como se apresentasse uma escolha entre o ceticismo e a profissão de fé, “questão de temperamento”, diz o autor, mas como um meio de colocar em comunicação e de vivenciar ambos: “Os dois se neutralizam; sabê-los inevitáveis, embora mutuamente incompatíveis, evita que nos deixemos sujeitar por qualquer um deles, o que não é muito difícil; porém, e mais difícil, nos obriga a nos pautarmos por ambos, dia após dia” (HL, p. 197). Aqui se assentariam as bases para um outro relativismo, “[p]rofundamente subversivo” (*loc. cit.*).

Pois se convivem em Montaigne o apelo tanto à razão como à religião, seus cruzamentos inevitáveis levam à transformação de ambas, como se vê na citação feita por Lévi-Strauss: “Para derrotar aqueles que

pretendem provar a religião por razões especulativas, Montaigne resolve desferir (...) esse ‘golpe desesperado no qual é preciso abandonar as próprias armas para fazer com que o adversário perca as suas’; isto é, negar à razão qualquer poder” (HL, p. 193). O poder negado à razão neste golpe autocida, segundo o próprio Montaigne, é precisamente o poder de julgamento: “Ou podemos julgar de fato, ou não podemos julgar” (apud HL, p. 193). O passo suplementar dado pelo autor, conclui Lévi-Strauss, é o de colocar em cena em condições equipolentes o que se costumava supor ser o juiz em si: “[Montaigne] não intima a comparecer diante do tribunal da razão costumes ou crenças diversos, para legitimá-los a todos ou não lhes reconhecer senão um valor relativo: serve-se deles *para instruir o processo da própria razão.*” (*loc. cit.* – grifos meus).

Seria possível, deste modo, encontrar na empreitada de *História de lince* um movimento nos mesmos moldes do reconhecido por Lévi-Strauss na obra de Montaigne, desta vez empenhado na construção de uma antropologia simétrica, na qual estaria envolvido um abandono em algum grau da “trajetória retilínea da razão” (cf. Latour, 1994[1991], pp. 91-2). Encontraríamos aí um rio de mão dupla, assim como turbilhões nos pontos de contato que borram os limites de cada sentido: a existência de um sistema em desequilíbrio dinâmico, uma dialética das aberturas e dos fechamentos, e ainda da alternância (por vezes altercação) entre estes dois movimentos. Tratar-se-ia de ver, assim, no próprio método de exposição e organização do livro, a mesma tensão encontrada por Lévi-Strauss em seus demais estudos sobre mitologia ameríndia, entre a exposição de um sistema estruturado, objetivo, fechado, de um lado, e o reconhecimento e configuração de uma “mitologia das fluxões (...) que se propõe a interpretar as diminutas oscilações periódicas” (Lévi-Strauss, 2006[1968], p. 423), de outro.

## Antropologia das oscilações

Já no início de *História de lince*, o autor faz uso da imagem de um jogo de xadrez para caracterizar a análise mítica. É possível dizer que o analista joga de saída contra os mitos, seus adversários, tratando “de saber qual das duas estratégias – a deles ou a dele – vai vencer” (HL, p. 9). Ao mesmo tempo, entretanto, afirma que a vitória de nenhum dos dois está garantida e que supor que o analista possui qualquer vantagem de antemão seria enganoso, já que “[o]s mitos não constituem partidas jogadas e acabadas. São incansáveis, entabulam uma nova partida a cada vez que são contados ou lidos” (HL, p. 10). O foco deve se voltar para as passagens e transformações pelas quais os mitos passam e que efetuam em seus itinerários (cf. HL, pp. 12-3). No recurso ao universo semântico do xadrez, percebemos que, mais que conceder privilégio à arrumação das peças nas casas pretas e brancas, à criação de uma estrutura de posições, é o caso de entender as jogadas que são continuamente encetadas, os lances. Estruturas míticas propriamente matriciais não se concretizam sabendo apenas como é possível demarcar os espaços do tabuleiro segundo eixos de abscissas e ordenadas e localizar as peças nas casas, mas no escrutínio dos movimentos das peças entre as casas, das capturas e fugas que assim realizam.<sup>5</sup>

É com base nesta ênfase na movimentação das peças que entendemos o recurso contínuo que o autor faz ao longo do livro a uma série de “motivos” (HL, pp. 22, 49 e 61 *passim*) míticos, entendidos não como a razão de ser ou a origem das transformações, mas primeiro como temas de investigação (no sentido de *motif*) e, ainda mais, como aquilo que coloca a análise em movimento. Os motivos míticos não seriam assim causas, mas ensejos – que a etimologia da palavra permitiria caracterizar precisamente como forças motrizes a possibilitar o estabelecimento de conexões entre mitos. Os mitos colocariam problemas que impediriam

uma análise autocontida, fazendo que os próprios sistemas que os analisam necessitem de pontos de apoio externos.<sup>6</sup>

De toda forma, reside em um lado da obra do autor um ímpeto em aproximar a estruturação dos mitos com o polo do fechamento, da circunscrição, que costuma dar margem ao entendimento do estruturalismo como uma máquina de criação de dualismos binários deterministas e apagamento da história: “Basta um mesmo germe cá e lá para que surjam conteúdos míticos muito diferentes quando olhados superficialmente, mas entre cujas estruturas a análise revela relações invariantes.” (HL, p. 82; cf. tmb. p. 84). De um modo geral, para o procedimento da análise mítica, é possível dizer que “a existência da oposição conta muito mais do que a forma particular que assume aqui ou ali” ou, ainda, que “é sempre da mesma oposição que se trata” (HL, p. 172). Contudo, fincar aqui o olhar deixaria de lado a sutileza do pensamento de Lévi-Strauss, pois o próprio autor afirma ter consciência “das acepções bastante vagas dadas a termos como *simetria, inversão, equivalência, homologia, isomorfismo*” (loc. cit. – grifos no original), ainda que este reconhecimento fique em geral em segundo plano em dados momentos de sua obra.

Assim, esclarece-se em *História de lince* que a noção de oposição binária aparece sob modalidades muito diversas e “intervém na análise apenas como o menor denominador comum dos valores variáveis assumidos pela comparação e pela analogia” (HL, p. 171), protagonistas no estruturalismo deste livro. Os diferentes modos de oposição pertencem a categorias heterogêneas e “jamais se apresentam sob forma abstrata e de modo algum em estado puro” (loc. cit.). Uma oposição não significa, então, a descoberta de uma contrariedade de extremos, mas uma operação de opor, de colocar frente a frente (ou lado a lado): uma disposição que permite trabalhar diferenças observáveis em função deste próprio posicionamento, deste ato posicional.<sup>7</sup> Ou, para dizer de outro

modo, não são as oposições que são constitutivas do estruturalismo, mas deliberadamente constituídas por ele, num primeiro momento, ante a elaboração e o manejo de um conjunto de códigos heterogêneos e teoricamente infinitos, “ferramentas forjadas a bem da análise” (HL, p. 172; cf. tmb. p. 174). Uma palavra-chave para este método talvez fosse ‘oponibilidade’.

Igualmente, o interesse que advém das operações de oposição se assenta em sua diferenciação, como afirma Lorrain: “[S]e os termos que eu colocava em oposição (céu e terra, terra e água, terra e mundo subterrâneo etc.) fossem considerados apenas abstratamente, logo acabaríamos por identificá-los uns aos outros, num sistema que não ofereceria mais nenhum interesse” (*apud* HL, p. 174). Ademais, trata-se de admitir somente como ponto de partida que “a escolha e a definição dos eixos nos quais se situam as oposições, a escolha e a definição dos códigos aos quais se aplicam, devem muito à subjetividade do analista e apresentam, por isso, um caráter impressionista” (HL, pp. 171-2).

Se é esse o ponto de partida, não é este o caráter que guia os objetivos do estruturalismo de Lévi-Strauss, cada vez mais cioso de se diferenciar da proposição da análise da mitologia geral. Assim, é preciso distanciar-se do “observatório” dos filósofos que abstraem os mitos de seus suportes, reduzindo-os a formas ocas que passam a receber “os conteúdos que o filósofo se considera autorizado ou obrigado a neles introduzir. Ao fazê-lo, ele apenas substitui conteúdos que lhe escapam por suas fantasias ou desejos” (HL, pp. 174-5). Num registro menos austero, o autor indica que a generalização da análise mítica envolve um movimento que “reduz progressivamente o pensamento mítico à sua forma”, interessando-se deste modo a saber não o que os mitos dizem, mas compreender como eles dizem, “mesmo que, apreendidos nesse nível, digam cada vez menos” (HL, p. 175). Ao fazê-lo, a análise estrutural esclarece o funcionamento de um espírito que emite um discurso vazio

“que os homens se empenharam em produzir durante dezenas de milênios, (...) que não leva a parte alguma e só consegue se fechar sobre si mesmo”, cuja único sentido consiste no desvendamento de seus próprios mecanismos de operação (HL, pp. 173 e 175).<sup>8</sup>

A saída encontrada para que os exercícios não sejam feitos no vazio significacional é a insistência na empiria, a delimitação dos campos míticos conectados às realidades etnográficas nas quais transitam (HL, p. 173). É esta circunscrição, a seu modo também uma forma de fechamento, que possibilita a análise de um campo transbordante de significações, contornando a armadilha de uma análise mitológica que, divorciando-se dos fatos, “giraria em falso, privada de meios concretos de controle” (HL, p. 174).

## Intercâmbios

Do fato de não almejar realizar um estudo mitológico de pretensão universal, não decorre que o recorte escolhido pelo analista não possa ser bastante abrangente, ainda que temporal e espacialmente delimitado. Em *História de lince*, Lévi-Strauss recorre, de um lado, a tradições míticas ou folclóricas de locais bastante afastados geograficamente, apresentando como elementos de comparação, por exemplo, mitos japoneses, coreanos, chineses ou ainda siberianos (cf. HL, pp. 91, 108n, 112n, 148, 171, 204-205...). Ao lado deste recurso figura a apreciação do encaixe de tradições míticas indígenas e europeias concretamente acontecendo no encontro de colonizadores e nativos, pois nessas ocasiões ambos trocavam não só objetos, mas histórias e experiências de vida, ainda que com repercussões bastante distintas para ambos (HL, pp. 164-6).

Se, em alguns exemplos, a constatação da difusão é pouco problemática, por vezes função mesmo da própria semelhança entre determina-

dos relatos europeus e indígenas, a hipótese do empréstimo puro e simples é matizada pelo autor, sendo limitado ora ao formato da intriga, ora a detalhes da narrativa, ou ainda deixado de lado como coincidência (HL, pp. 167 e 169-70). Mesmo considerando prováveis os fatos de difusão, uma outra questão se apresenta: “[E]sses encontros entre tradições orais muito afastadas no tempo e no espaço (...) não seriam inevitáveis e até, num certo sentido, necessári[o]s?” (HL, p. 171). Desta forma, trata-se de tematizar os modos pelos quais os empréstimos do folclore europeu não configuram “um fenômeno de tipo novo”. Segundo Lévi-Strauss, “Situam-se numa longa história de intercâmbios entre as tribos, ao longo da qual as transformações que o pensamento mítico realiza espontaneamente já tinham produzido muitos de seus efeitos” (HL, p. 181).

O autor indica, assim, a necessidade de qualificar precisamente os modos pelos quais o empréstimo acontece, assim como qual é a matéria específica a ser trocada, já que é possível que ele supra “a falta de algo cuja necessidade se fazia sentir obscuramente”, permitindo por exemplo “explicitar dados latentes, perfazer esquemas incompletos” (HL, p. 177). Conclui também que, além de não serem fortuitos, os empréstimos se concentram em determinados domínios míticos, que aparecem como bastante permeáveis, enquanto outros, por sua vez, são protegidos com maior afinco (HL, p. 181). Não seria ir muito longe, sugeriríamos, utilizar o mesmo raciocínio para os fenômenos denominados na contemporaneidade de “invenção da tradição” ou “retradicionização”: enquanto alguns domínios do saber permanecem relativamente maleáveis, há outros que invariavelmente se busca recuperar ou retrabalhar com tenacidade quando a oportunidade se oferece.

Sendo assim, resta agora adentrar naquele que é possivelmente um desses domínios e tema de *História de linçe*. Pois se, como vimos, é preciso nos ancorar em realidades míticas e etnográficas específicas para não

correremos o risco de pisar em falso com a proposição abstrata de formulações mitológicas, neste ensaio não poderíamos nos furtar de ao menos apresentar brevemente aquele que é o principal objeto empírico sobre o qual o livro se debruça, a saber, a concepção ameríndia da gemelaridade impossível.

### Dualismos ameríndios

Já no prefácio de *História de lince*, em passagem tornada célebre, Lévi-Strauss aponta para a possibilidade de “remontar às fontes filosófica e ética do dualismo ameríndio”, inspirado “numa abertura para o outro” bem distinta da motivação com a qual os colonizadores brancos enfrentaram os nativos ameríndios no processo de “invasão” do continente e da concomitante “destruição desses povos e de seus valores” (HL, p. 14). O autor também enfatiza como digno de nota o fato de “apenas meio século após a chegada dos primeiros brancos ao Brasil a mitologia indígena já os tivesse integrado no lugar apropriado”, apresentando uma cosmogonia segundo a qual um demiurgo é responsável pela criação tanto dos índios como dos brancos (HL, pp. 66 e 58), numa espécie de gemelaridade prototípica.

Donos de poderes especiais sobre fenômenos climáticos, com capacidade de reger a chuva, o vento e o nevoeiro, os gêmeos no pensamento ameríndio estão associados de saída à imprevisibilidade de modo geral, e não somente a meteorológica (HL, pp. 115 e 114). Além disso, são alvo de diferentes predisposições, sejam estas positivas, negativas ou mesmo indiferentes, sendo perfeitamente possível que atitudes antitéticas em relação aos gêmeos (considerados benéficos ou maléficos) coexistam (HL, pp. 115-6 e 118). De modo esquemático, é possível apresentar duas fórmulas gerais para a gemelaridade, de gêmeos de sexo

oposto ou do mesmo sexo; a partir daí, entre as alternativas extremas de diferenciação, os mitos concebem toda uma série de intermediários, sendo favorecidas nas Américas as versões em que “a oposição entre os gêmeos perde seu caráter absoluto em benefício de uma desigualdade relativa” (HL, pp. 204-5).

A gemelaridade desigual<sup>9</sup> concebida na mitologia ameríndia tem como mola mestra tanto a cosmologia como a sociologia indígenas (HL, p. 206). Encontra-se, assim, “num vasto conjunto de povos sul-americanos, uma organização social” correspondente a determinada metafísica, parecendo ser “ela também concebida nos moldes de um desequilíbrio dinâmico entre termos” (HL, p. 214). O autor adverte que, de partida, poderia ser “tentador” ordenar, dois a dois, “seres, elementos, grupos sociais” em pares “equivalentes, iguais, às vezes até mesmo idênticos” (*loc. cit.*). Entretanto, figura em *História de lince* não somente a caracterização do dualismo ameríndio, mas a história do embate de distintas concepções quanto à diferença e à identidade. Logo, esta tendência adviria, em graus bastante distintos, não só do encontro colonial em si, como do europeísmo contra o qual o próprio autor luta ao se defrontar com o material mítico em questão.

Pois se a temática da gemelaridade, como diz Lévi-Strauss, recebe papel de destaque em mitos “do mundo inteiro” (HL, p. 204), é igualmente importante a constatação de que este mote foi alvo de considerações específicas em diferentes solos: “Em resposta ao problema da gemelaridade, o Velho Mundo favoreceu soluções extremas: seus gêmeos ou são antitéticos ou são idênticos. O Novo Mundo prefere formas intermediárias (...)” (HL, p. 206). De um lado, então, haveria pouco interesse “na teologia diferencial; tudo se passa[ndo] em seguida como se uma tendência constante tivesse levado o pensamento indo-europeu a apagar a diferença entre os gêmeos” (HL, p. 207). De outro, o pensa-

mento ameríndio “recusa essa noção de gêmeos entre os quais reinaria uma perfeita identidade”, sendo esta um “um estado revogável ou provisório; não pode durar” (HL, pp. 207-8). De um mesmo ponto de partida, *esforços distintos* teriam levado a conclusões bastante diferentes:

Por conseguinte, ainda que os indo-europeus tenham tido uma concepção arcaica da gemelaridade próxima da dos ameríndios, afastaram-na progressivamente. À diferença dos índios e, como diria Dumézil, dela “não tiraram uma explicação do mundo”. Para os indo-europeus, o ideal de uma gemelaridade perfeita podia realizar-se, a despeito de condições iniciais desfavoráveis. No pensamento dos ameríndios, parece indispensável uma espécie de clinâmen filosófico para que em todo e qualquer setor do cosmos ou da sociedade as coisas não permaneçam em seu estado inicial e que, de um dualismo instável em qualquer nível que se o apreenda, sempre resulte um outro dualismo instável. (HL, pp. 208-9)

Essa instabilidade encontra-se no interior dos próprios emparelhamentos, motor de sua própria multiplicação (cf. HL, p. 208). O dualismo que a partir daí se configura é um no qual os lados em oposição não permanecem estáticos por muito tempo, como acontece mesmo na organização de sociedades de metades dualistas, com a presença de “um movimento pendular entre a reciprocidade e a hierarquia” (HL, pp. 212-3 e 214n). À “interminável arbitragem entre o semelhante e o diferente, em que um é sempre o preço a pagar pelo outro” (HL, p. 83), corresponde de certo modo também o dualismo que apreendemos em *História de linçe*: livro organizado em três partes, a intermediária passível de ser encarada como dobradiça para as extremidades, entre o lado do nevoeiro e o lado do vento. É a esses dois motivos que agora nos direcionamos, a título de conclusão.

## Luz baixa sob neblina

*História de lince* se estrutura em torno de dois temas míticos principais: a origem do nevoeiro e a captura ou domesticação do vento (HL, p. 181). Na primeira parte do livro são expostas diversas acepções pelas quais o nevoeiro pode ser pensado na mitologia ameríndia, invariavelmente como um mediador entre polos: alto e baixo, céu e terra, mundo natural e mundo sobrenatural (HL, p. 22). O papel que o nevoeiro exerce, contudo, varia entre os diferentes mitos ou mesmo no decorrer da intriga de um mito específico: ora conjuntivo, aproximando os diferentes polos, permitindo a comunicação entre eles ou mesmo os tornando indiscerníveis; ora disjuntivo, separando-os, distanciando-os ou mesmo fazendo que sejam incomunicáveis (HL, pp. 22-3). Simultaneamente, o nevoeiro surge como transformação dos elementos intermediários de outras oposições, com correspondências, por exemplo, com o lodo (fusão da terra com a água, ainda no registro meteorológico) ou com os gases intestinais e a pele doente, no registro fisiológico, que também exalam maus odores (HL, pp. 73-4, 91, 97, 99-101).

O vento surge como motivo contrário ao nevoeiro, de certo modo seu gêmeo e seu antagonista (HL, p. 126). A passagem para a centralidade dos ventos acompanha o movimento feito pelo autor na análise dos mitos das populações costeiras da América do Norte, “as mais expostas às mudanças bruscas de tempo” (HL, p. 127). Se, por um lado, o papel dos ventos é atuar sobre o nevoeiro, de modo a dissipá-lo e exercer função contrária à sua (conjuntivo, se colocando em comunicação, por exemplo, dois estratos que o nevoeiro não permitia terem contato; disjuntivo, num outro exemplo, se possibilitando que dia e noite se alternem), por outro lado é ele mesmo alvo de ação disciplinadora para que passe a soprar de modo moderado, proporcionando temperaturas amenas a fim de que os homens vivam (HL, pp. 23, 34, 130 e 153).

Ao autor interessa sobretudo marcar as diferenças entre os usos dos dois fenômenos pelo pensamento mítico ameríndio:

Por conseguinte, séries míticas, uma relativa ao nevoeiro e a outra ao vento, entre as quais ter-se-ia suposto o aparecimento de um paralelismo, já que ambas se referem a fenômenos meteorológicos, revelam, quando analisadas, construções opostas. [...] Nessas construções, que divergem a ponto de se tornarem perpendiculares uma à outra, em vez de paralelas, como seria de esperar, pode-se ver o reflexo, no plano formal, de uma disparidade inerente às entidades concretas de que falam os mitos. O vento e o nevoeiro, gêmeos impossíveis, como todos os outros candidatos à união que o pensamento ameríndio renuncia a emparelhar. (HL, pp. 183-4).

As especificidades de vento e nevoeiro não são entendidas, assim, somente com referência a uma base natural última que garantiria que a diferença “real” entre dois fenômenos meteorológicos seria refletida na organização social ou no pensamento mítico dos ameríndios: elas são igualmente função do esforço diferenciante deste pensamento, constituindo mesmo, entendemos, a forma de existência das “entidades concretas” de que fala o autor. O mesmo se passa quando *História de lince* se dirige aos maiores pontos de convergência com a tetralogia inicial das *Mitológicas*, na análise das relações homólogas estabelecidas entre, por um lado, vento e nevoeiro no código meteorológico, e, por outro, fogo e água na escala cósmica:

Como o fogo, ora celeste, ora doméstico, o nevoeiro ora une o céu e a terra, ora os separa, interpondo-se entre os dois. E, se a água celeste extingue o fogo, impossibilitando a culinária, ao passo que a água terrestre lhe é propícia (devido aos peixes que fornece), o vento desenfreado destrói toda vida na terra [...]; mas, disciplinado, atíça o fogo doméstico. (HL, p. 189)

Da mesma forma, o nevoeiro e o vento remetem por caminhos distintos à tematização das periodicidades, seja em função das in/visibilizações dos astros, encobertos ou revelados pelos fenômenos climáticos, seja pela alternância das estações e estabilização das temperaturas correspondentes (HL, pp. 24, 34, 88 e 154). Os mitos em questão tratam, assim, menos da origem do sol e da lua que de sua ordenação, tanto na instauração da regularidade em seu revezamento, como na definição da distância adequada para que seu calor seja benfazejo aos homens: sol (ou lua) devem assim permanecer nem tão próximos que os queimem, nem tão distantes que os ventos frios os congelem (HL, pp. 34, 39, 53, 56, 64, 129 e 153). De um lado, constata-se um “movimento pendular” no protagonismo dos astros, que além disso figuram como benevolentes ou malevolentes; de outro, observa-se que eles remetem a uma mesma indagação: “Quer ponham em primeiro plano a lua ou o sol, os mitos que acabamos de passar em revista têm a mesma função etiológica ou funções muito próximas: trata-se sempre de resolver um problema de periodicidade” (HL, p. 140).

De algum modo, é um esforço similar que encontramos em *História de lince* como um todo, seu autor aproximando-se e afastando-se de proposições sintéticas, ora mais circunscritas, ora bastante abrangentes. Destacamos duas passagens do último capítulo do livro para ilustrá-lo. Na primeira, logo depois de tornar a afirmar que não vê “na organização dualista um fenômeno universal resultante da natureza binária do pensamento humano”, e sim um modelo de explicação do mundo encontrado na mitologia e na organização social de povos numa área geográfica bastante grande ainda que delimitada (HL, p. 215), Lévi-Strauss aventa de passagem uma consideração de outra ordem:

Nesse domínio ininterrupto que constitui idealmente a mitologia geral, formando uma rede conexas demais para que significações dela se despren-

dam, às vezes acontece de um cruzamento brilhar com uma fosforescência fugidia. Ela surpreende, paramos, lançamos um olhar curioso, tudo se extingue e passamos. A mitologia dos gêmeos oferece um terreno propício a esse tipo de ilusão. (HL, p. 215)

Essa tensão é ela mesma enfrentada com uma nota de prudência e comedimento em comentário a um ponto subsequente, pois há de se encontrar a boa medida que permita o equilíbrio, ainda que momentâneo: “Certamente isso não passa de uma ilusão de ótica. Mas as ilusões têm seu charme e é provável que não se permaneça insensível a elas, *contanto que se saiba onde parar*” (HL, p. 217 – grifos meus). Essas múltiplas tentativas e incursões, floreios continuamente arriscados na análise mitológica, nos lembram a imagem da rosácea utilizada pelo autor, segundo a qual é justamente com base nas diferenças entre as interseções e coberturas parciais que nascem as significações, que se desenha um centro cada vez mais definido (HL, p. 174).

Partindo do mesmo universo semântico da luminescência, ao qual Lévi-Strauss se refere continuamente ao longo do livro, sugeriríamos aqui ainda uma outra imagem ao lado da rosácea: a das estrelas conhecidas como pulsares. Para nós, seu interesse reside não só na natureza eminentemente ondulatória deste fenômeno estelar, com seus feixes de radiação superpostos e desde os quais o próprio núcleo de nêutrons é observado. Para além dela, há também o que se convencionou chamar de “efeito farol”, segundo o qual é somente de tempos em tempos que as pulsações são captáveis da Terra, nosso ponto de vista possível.

Esta metáfora nos reenvia uma última vez ao título deste ensaio. Ele se inspira na indicação de trânsito geralmente encontrada pelo viajante que dirige em regiões serranas, justo na passagem do baixo para o alto, quando a mudança de altitude favorece o surgimento de uma espessa camada de neblina a obstruir a visão da estrada. Prevendo a tentativa de

obter iluminação que permitiria penetrar o nevoeiro e seguir caminho, a sinalização aconselha contraintuitivamente a utilizar o farol baixo para obter maior visibilidade. A luz mais forte e direcionada acabaria sendo rebatida pela própria neblina, ofuscando – em vez de clarear – a trajetória a ser seguida; a luz baixa, por sua vez, encontraria na própria estrada um suporte sobre o qual poderia luzir, permitindo ao viajante rumar na direção pretendida, desde que a ilumine indiretamente. A segunda passagem aqui escolhida para exemplificar esta oscilação produtiva entre proximidade e afastamento mais circunspecto das ambições da mitologia geral é aquela com a qual Lévi-Strauss conclui *História de lince*:

Já não se sabe o que se busca. Uma comunidade de origem, indemonstrável já que tão tênues são os vestígios que poderiam atestá-la? Ou uma estrutura, reduzida por generalizações sucessivas a contornos tão evanescentes que perdemos as esperanças de apreendê-la? A menos que a mudança de escala permita entrever um aspecto do mundo moral no qual, como dizem os físicos acerca do infinitamente grande e do infinitamente pequeno, o espaço, o tempo e a estrutura se confundem: mundo do qual deveríamos nos limitar a conceber a existência de muito longe, abandonando a ambição de penetrá-lo. (HL, p. 217)

## Notas

- <sup>1</sup> Doutorando em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UFRJ).
- <sup>2</sup> Para mais considerações acerca do lugar que ocupam no pensamento de Lévi-Strauss os tomos que compõem as chamadas grandes e pequenas *Mitológicas*, ver, por exemplo, Perrone-Moisés (2008, pp. 20-35).

- <sup>3</sup> A partir deste ponto e até o final do presente ensaio, qualquer indicação à obra *História de lince* de Lévi-Strauss (1993[1991]) será feita com a abreviação HL.
- <sup>4</sup> Sobre a fórmula canônica do mito, considerada simultaneamente “um dos tópicos mais intratáveis na obra de Lévi-Strauss” e “uma das idéias mais fascinantes e persistentes do grande antropólogo”, ver sobretudo Almeida (2008, pp. 147-51, 169-74), bem como Viveiros de Castro (2008, p. 20).
- <sup>5</sup> Isto permanece válido, ainda que a notação mítica possa vir a ser abreviada de modo similar ao que é feito no xadrez, no qual escrever somente Bb5+ Cd7 pode significar o duplo movimento de um xeque do bispo do rei branco frustrado pelo cavalo da rainha preta. Enquanto o leigo se esforça, em passos lentos e concatenados, para ler as coordenadas de cada uma das casas e os códigos relativos a cada peça, o enxadrista já vislumbra aí os fluxos que possibilitam remontar às casas de saída das maiúsculas, aos possíveis novos destinos das peças que chegam às minúsculas numeradas, além dos paralelos a serem traçados entre esses movimentos e outros análogos em partidas de configurações bastante distintas. A nosso ver, são procedimentos similares que passeiam pela mente do analista dos mitos, Lévi-Strauss estando sem dúvida mais para Kasparov do que para Deep Blue.
- <sup>6</sup> Há aqui um paralelo possível com o raciocínio lógico-matemático dos teoremas da incompletude de Gödel, segundo a qual, mesmo em sistemas autoconsistentes, existem proposições verdadeiras que não podem ser comprovadas com base nos axiomas que o sustentam.
- <sup>7</sup> É deste modo que entendemos a aproximação feita por Wagner (1981[1975], p. 52) entre o que este autor chama de “contradição” e aquilo que Lévi-Strauss chama de “oposição”, e talvez vice-versa: “Se me permitem uma imagem arriscada, eu diria que, tomando impulso, a transformação salta por cima do contrário e vai cair em cheio sobre o contraditório, mais além” (HL, p. 125). Em um registro similar, num livro publicado no mesmo ano de *História de lince*, Strathern indica como organiza sua monografia baseada não na constatação de oposições, mas numa construção na chave da *aposição*, na qual justaposições são realizadas segundo pensamentos remanescentes de posições anteriores (1991, pp. xxiv-xxv; cf. tmb. p. 53).
- <sup>8</sup> Aqui o autor atenta para o risco de se constituir a mitologia como uma língua sem redundância, na qual o emissor (ou mesmo o analista) possuiria liberdade plena para estabelecer quaisquer conexões possíveis, aventando teorias “acerca de qualquer encaminhamento atestado ou simplesmente possível” (HL, p. 173). Numa

paráfrase, poderíamos dizer que a ausência de constrangimentos estruturais estaria para a mitologia assim como o moto-contínuo está para a mecânica (cf. Serra, 1995, p. 80) – o que não quer dizer que ele seja falso.

- <sup>9</sup> Para mais desenvolvimentos a respeito da temática da gemelaridade impossível, ver Viveiros de Castro (2008, pp. 6-7, 10-11).

## Bibliografia

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de

- 2008 “A fórmula canônica do mito”, in QUEIROZ, R. de C. & NOBRE, R. F. (orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*, Belo Horizonte, Editora UFMG, pp. 147-82.

LATOURE, Bruno

- 1994[1991] *Jamais fomos modernos*, Rio de Janeiro, Editora 34.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1976 “A gesta de Asdiwal”, in LÉVI-STRAUSS, C., *Antropologia Estrutural Dois*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- 1993[1991] *História de lince*, São Paulo, Companhia das Letras.
- 2004[1964] *O cru e o cozido*, São Paulo, Cosac & Naify. (As Mitológicas, 1)
- 2004[1967] *Do mel às cinzas*, São Paulo, Cosac & Naify. (As Mitológicas, 2)
- 2006[1968] *A origem dos modos à mesa*, São Paulo, Cosac & Naify. (As Mitológicas, 3)
- 2010[1971] *O homem nu*, São Paulo, Cosac & Naify. (As Mitológicas, 4)

PERRONE-MOISÉS, Beatriz

- 2008 “Lévi-Strauss: aberturas”, in QUEIROZ, Ruben de C. & NOBRE, Renarde F. (orgs.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*, Belo Horizonte, Edit. UFMG, pp. 17-40.

SERRA, Ordep

- 1995 “Jeje, nagô e cia”, in SERRA, O., *Águas do rei*, Petrópolis/RJ, Vozes.

STRATHERN, Marilyn

- 1991 *Partial connections*, Savage, Rowman & Littlefield.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo  
2008 “Claude Lévi-Strauss, fundador do pós-estruturalismo”, *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, vol. 175: 5-31.
- WAGNER, Roy  
1981[1975] *The invention of culture*, Chicago/London, The University of Chicago Press.
- WHITMAN, Walt  
1855 “Song of myself”, in *Leaves of grass*, Livro III. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/cache/epub/1322/pg1322.txt>>. Acesso em dez. 2011.

ABSTRACT: This essay aims to assemble the different considerations made by Claude Lévi-Strauss about the myth in *The story of lynx*, book that can be seen as both a recapitulation and a revised coda to the six volumes on mythology that preceded it. Furthermore, our undertaking also leads us to the crystallization of some perspectives diffusely glimpsed at throughout the author's works, trying to extract some unforeseen consequences from structuralism's more explicit proposals. We try to make sets of seeming alternatives put in action by Lévi-Strauss's thought collide, recognizing a productive tension among possible glides and sedimentations. Even though it's true that *The story of lynx* concerns itself less with the human spirit and more with amerindian bodies, this choice does not dispose entirely of a certain 'nostalgia' (however concealed or umbrose) according to which the institution of a higher synthesis would be desirable. From the oscillation between both drives arise the basis for a post-structuralist anthropology.

KEY-WORDS: Myth, transformation, Post-Structuralism, Ethnology.

Recebido em agosto de 2010. Aceito em março de 2011.

