

LÉVI-STRAUSS E O DESAFIO AMERICANISTA¹

Renato Sztutman

RESUMO

O artigo busca analisar o tema do dualismo ameríndio tal como foi tratado no conjunto da obra do antropólogo Claude Lévi-Strauss. Ao se voltar à etnografia do continente americano em um dos seus últimos livros, *História de Lince* (1991), o autor retomou cruciais temas etnológicos, teóricos e epistemológicos presentes de formas diversas em seus outros escritos. Assim, o princípio dualista vislumbrado na organização social e na mitologia daquelas sociedades remete a uma reflexão sobre as bases de um pensamento ameríndio e os alcances da análise estrutural. *Palavras-chave:* Claude Lévi-Strauss; etnografia; etnologia indígena; dualismo ameríndio.

SUMMARY

The article aims to analyze the theme of the Amerindian dualism the way it has been dealt with all over the anthropologist Claude Lévi-Strauss' work. In turning to the ethnography of the American continent in one of his last books, *The story of Lynx* (1991), he has returned to ethnological, theoretical and epistemological themes which appear under different shapes in his other texts. Thus the dual principle adumbrated in those societies' social organization and mythology redresses the question on the basis of an Amerindian thought and of the very range of the structural analysis.

Keywords: Claude Lévi-Strauss; ethnography; Indian ethnology; Amerindian dualism.

(1) Este artigo é uma versão bastante resumida do ensaio final apresentado ao Programa de Formação de Quadros Profissionais do Cebrap: Sztutman, Renato. *Lévi-Strauss e o desafio americanista*. São Paulo: Cebrap, 2001 (mimeo). Agradeço a José Arthur Giannotti, Paula Montero, Beatriz Perrone-Moisés, Márcio Ferreira da Silva, Omar Ribeiro Thomaz, Fernando Vianna e Florencia Ferrari pelos comentários elucidativos sobre as versões anteriores. Agradeço sobremaneira, pela leitura sempre atenta e crítica, os companheiros bolsistas ao longo de 2000.

(2) Lévi-Strauss, Claude. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993 [1991].

(3) Em entrevista a Beatriz Perrone-Moisés (*Revista de Antropologia*. São Paulo: Dept^o de

Buscamos aqui analisar no conjunto da obra de Claude Lévi-Strauss um problema etnológico por ela perseguido: o dualismo como forma de pensamento propriamente ameríndia. Desde os primeiros escritos do autor, na década de 1940, quando ele digeria de longe a intrigante experiência de campo no Brasil Central, nota-se uma forte insistência no tema, visando ora a demonstração do método estrutural inaugurado, ora a reflexão sobre uma possível homogeneidade cultural das sociedades ameríndias. Em *História de Lince*, Lévi-Strauss, octogenário, retorna de modo decisivo a esse problema, reconstituindo seus argumentos e respondendo às críticas recebidas ao longo daqueles anos todos à luz de um novo escopo etnográfico².

Espécie de glosa dos quatro volumes das *Mitológicas*, obra inteiramente dedicada à mitologia das populações do continente americano, *História de Lince*³ busca reencontrar um certo princípio dualista, muitas vezes associado pela literatura antropológica à modalidade de organização social baseada em um sistema de metades exogâmicas. Contrapondo-se às aborda-

gens funcionalistas, presas a um horizonte institucional, Lévi-Strauss apresenta o dualismo como princípio metafísico, "mentalidade"⁴ ou, vale reiterar, forma de pensamento. Para ele, a organização dualista não deve ser apreendida como um fenômeno universal resultante da natureza binária do pensamento humano, mas como uma intrigante solução local ao problema universal posto pela diferença:

*... os povos que ocupam uma área geograficamente imensa, mas circunscrita, escolheram explicar o mundo pelo modelo de um dualismo em perpétuo desequilíbrio, cujos estados sucessivos se embutem uns nos outros: dualismo que se expressa de modo coerente ora na mitologia, ora na organização social, ora em ambas*⁵.

O caminho de Lévi-Strauss para alcançar a especificidade ameríndia compreende uma longa discussão, na qual a própria definição do dualismo permanece em barganha, transbordando as fronteiras do continente americano. Uma boa revisão do problema pode ser encontrada na coletânea de artigos organizada por David Maybury-Lewis e Uri Almagor⁶, os quais, travando um diálogo com a teoria lévi-straussiana a fim de dissociar o dualismo de formas institucionais reificadas (metades exogâmicas, por exemplo), buscaram apresentar o fenômeno em sua mais ampla disparidade, reconhecendo-o em várias partes do globo, em sistemas de pensamento que postulam a necessidade da complementaridade de princípios sociais opostos para que a sociedade possa existir. Não haveria sociedade passível de ser classificada como propriamente dualista, mas apenas aquelas que "cometem" o dualismo e, ainda assim, segundo diferentes estilos. Trata-se pois, nas palavras de Maybury-Lewis, de um "*puzzling phenomenon*"⁷: por que sociedades organizam seu pensamento social e suas instituições em oposições binárias? Visto que toda sociedade humana reconhece polaridades inscritas na experiência e na cosmologia, por que algumas prestam tão pouca atenção a esses sistemas binários e outras neles insistem como sustentáculo para a sua existência? A resposta consiste em alegar que a diferença entre sociedades dualistas e não-dualistas se dá em grau e não em gênero, e, de fato, tudo dependeria de determinadas *escolhas culturais*.

Se a coletânea de Maybury-Lewis e Almagor se contenta com a apresentação da diversidade de manifestações por meio de orientações teóricas as mais variadas — o que contribui para a vagueza do problema —, o caminho de Lévi-Strauss revela a construção gradual de um foco mais cuidadoso, ao mesmo tempo no que diz respeito ao desenvolvimento de um arsenal teórico e à delimitação de um campo de investigação, o americanista. Mas é preciso estar atento aos atalhos percorridos por Lévi-Strauss, para que o problema não se esboroe. Desta forma, proponho uma análise em que sua obra seja iluminada em dois momentos distintos, variáveis em relação às suas visadas ao continente americano.

Antropologia da USP, nº 42, 1999). Lévi-Strauss afirmou que *História de Lince* pode ser enquadrado entre as "pequenas mitológicas", ao lado de dois livros anteriores, *A via das máscaras* (*La voie des masques*, Paris: Plon, 1979) e *A oleira ciumenta* (São Paulo: Brasiliense, 1986 [1985]), que, segundo ele, não constituem propriamente um balanço em relação aos quatro volumes das "grandes mitológicas"; antes, remetem a "questões que me pareceram bastante interessantes e que não tinham lugar". Por mais que o autor insistia na dimensão inacabada desses escritos, não é possível subestimar o valor das sínteses neles operadas.

(4) Cf. Carneiro da Cunha, Manuela. "Les études gé". *L'Homme*. Paris: Laboratoire d'Anthropologie Sociale, nº 126-128, 1993.

(5) *História de Lince*, loc. cit., p. 215, grifos meus.

(6) Maybury-Lewis, David e Almagor, Uri (orgs.). *The attraction of the opposites: thought and society in dualistic mode*. Michigan: University of Michigan Press, 1989.

(7) Maybury-Lewis, David. "The quest for harmony"; "Social theory and social practice: binary systems in Central Brazil". In: *ibidem*.

O primeiro momento diz respeito às reflexões sobre o dualismo ameríndio dos anos 1940 e 1950, sobretudo tendo em vista a paisagem jê e bororo. O autor se guiava então pelas suas próprias impressões do campo entre os Bororo e pelos poucos registros etnográficos sobre esse e outros povos. No entanto, por não apresentarem uniformidade quanto à centralidade das regras matrimoniais e do regime de troca restrita, os fatos observados no Brasil Central iam de encontro às conclusões sustentadas em *As estruturas elementares do parentesco*⁸, cujo foco era o estudo das organizações dualistas australianas. Ora, era fonte de enganos procurar nas organizações dualistas sul-americanas uma expressão elaborada do princípio de reciprocidade, tendo em vista um horizonte puramente matrimonial. O esforço de separar o fenômeno observado no Brasil Central daquele generalizado a partir da Austrália encontra-se em artigos publicados em 1952 e posteriormente reunidos em *Antropologia estrutural*⁹, e uma reflexão mais sofisticada verifica-se em "As organizações dualistas existem?" [1956] e "O sentido e uso da noção de modelo" [1960]¹⁰, com debates consistentes com a produção etnográfica sobre o continente e que freqüentemente deslizam para o campo epistemológico, gravitando em torno da relação entre etnografia e construção de modelos analíticos. Nesses dois últimos artigos, à diferença dos primeiros, há menos uma avaliação por "ausência" que uma interrogação sobre a profusão de linguagens sociais baseadas em esquemas duais.

O segundo momento diz respeito à consolidação do campo americanista por meio do estudo da mitologia. Trata-se da consideração de uma hipótese antiga — presente em textos como "Sobre a organização dualista na América do Sul" [1944] e "A noção de arcaísmo em etnologia" [1952]¹¹ —, interrompida pela comparação com o caso australiano: a de que se há estruturas comuns a todas as sociedades do continente americano, estas devem ser buscadas junto ao sentido do dualismo. A análise estrutural da mitologia de diversas populações americanas possibilita buscar uma homologia com o fenômeno do dualismo na organização social jê e bororo. A positividade injetada no Brasil Central, sobretudo por meio da noção de dualismo concêntrico, se esparrama pelo continente, permitindo ali entrever uma forma comum de pensamento. Está-se diante do caminho aberto pelas *Mitológicas*. A tese em questão, prefigurada em vários momentos por Lévi-Strauss, consolida-se de maneira nítida em *História de Lince*, livro ao qual me aterei na segunda parte deste artigo.

O recorte acima sugerido aponta menos uma ruptura que a recorrência do tema ameríndio no conjunto da obra de Claude Lévi-Strauss, unindo uma ponta à outra: a descoberta da etnografia nas viagens pelo Brasil e a análise metódica dos mitos americanos. Como afirma Fernanda Peixoto, essa obra se afigura como uma espiral ao constituir um "movimento permanente que se traduz na incorporação de novos objetos e questões, e um retomo sistemático a antigos resultados, ao começo — aos Bororo, aos Nambikwara"¹².

(8) Lévi-Strauss, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. São Paulo: Vozes, 1982 [1949].

(9) Lévi-Strauss, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1976 [1957].

(10) Respectivamente, in: ibidem; *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1993 [1973].

(11) Respectivamente, "On dual organization in South America". *América Indígena*. México: Instituto Indigenista Interamericano, 4(1), 1944; "A noção de arcaísmo em etnologia". In: *Antropologia estrutural*, loc. cit.

(12) Peixoto, Fernanda. "Lévi-Strauss no Brasil". *Mana*. Rio de Janeiro: PPGAS-UFRJ/Contracapa, 4(1), 1998, p. 96.

Os impasses do modelo jê e bororo

Não foram poucos os motivos pelos quais as sociedades do Brasil Central não integraram as demonstrações de *As estruturas elementares do parentesco* (EEP) senão como coadjuvantes. Em primeiro lugar, elas não revelavam "estruturas elementares", ou seja, não apresentavam em seus sistemas de parentesco regras prescritivas de casamento, permanecendo mais próximas de exemplos de terminologias de tipo crow-omaha¹³. Ademais, como já salientado, até o início da década de 1950 as etnografias sobre as sociedades do Brasil Central eram muito incipientes. Dentre elas, devem ser salientados os trabalhos dos padres salesianos Colbacchini e Albisetti sobre os Bororo, que mais tarde resultariam na *Enciclopédia bororo* [1962], e as três monografias do pesquisador e autodidata alemão Curt Nimuendaju, sobre os Apinayé, Xerente e Timbira orientais, publicadas respectivamente em 1939, 1942 e 1946.

A organização dualista como sistema social é caracterizada nas EEP pela divisão dos membros da comunidade (tribo ou aldeia) em metades, seções (quatro grupos) ou subseções (oito grupos) exogâmicas, consistindo na expressão mais acabada do princípio universal de reciprocidade. As relações sociais num tal sistema se definem pela divisão de todos os parentes em colaterais do pai e da mãe e pela partilha de um mesmo termo para a mãe e suas irmãs e para o pai e seus irmãos. Sobretudo, a organização dualista consiste em uma modalidade de troca restrita, circuito em que o número de parceiros ou classes pode ser reduzido a múltiplos de dois. Nesse fenômeno particular, comumente avistado no continente australiano, algo se faz notar para além de toda a sua particularidade, pois "para compreender sua base comum é preciso invocar *certas estruturas fundamentais do espírito humano* e não esta ou aquela região privilegiada do mundo ou da história da civilização"¹⁴. Tal afirmação contém a ambição mais geral da teoria do parentesco delineada nas EEP: as organizações dualistas, que seduzem os etnógrafos e os historiadores da cultura com seus problemas regionais, conduzem o antropólogo a uma teoria geral. Não se trata de buscar nelas um estágio da civilização primitiva, fadado à diferenciação morfológica, mas a operação, em sua forma mais explícita, do princípio de reciprocidade, salientando-se que "o sistema dualista não dá nascimento à reciprocidade, mas constitui somente a organização desta"¹⁵.

Louis Dumont define a teoria geral em Lévi-Strauss em termos de uma teoria estruturalista sobre o parentesco como fato humano¹⁶. Partindo de uma interpretação sobre a proibição do incesto, fenômeno familiar a *todas as* sociedades humanas, Lévi-Strauss pôde inferir o princípio universal da reciprocidade, anterior à — e fundante da — vida social. Noutras palavras, trata-se de uma teoria do social que se coloca aquém do social. A evidência empírica de que todas as sociedades proíbem as relações incestuosas permite deduzir a condição para a sua instauração, em que a proibição contém em si um dado de positividade: ao privar o indivíduo de desposar

(13) Terminologias marcadas pelo que Lévi-Strauss denomina "semicomplexidade": a prescrição não pode ser assimilada integralmente pela estrutura social, permitindo à história participar mais ativamente do sistema (Lévi-Strauss, Claude. "O futuro dos estudos de parentesco". In: Laraia, Roque (org.). *Organização social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969).

(14) *As estruturas elementares do parentesco*, loc. cit., p. 114, grifo meu.

(15) *Ibidem*, p. 109.

(16) Dumont, Louis. *Groupes de filiation et alliance de mariage: introduction à deux théories d'anthropologie sociale*. Paris: Tel/Gallimard, 1997 [1970].

mulheres do seu grupo de origem, impõe a necessidade de buscá-las fora, o que estabelece um movimento interminável de intercâmbio. Ora, a aliança matrimonial aparece nas *EEP* como uma manifestação privilegiada do imperativo da troca: os indivíduos e os grupos são obrigados, em toda parte, a trocar cônjuges entre si, uma vez que são vedadas as uniões com membros de seu próprio grupo¹⁷.

A investigação de Lévi-Strauss nas *EEP* configura-se como a busca de uma atividade estruturante por trás da morfologia social e das instituições das populações ditas primitivas, em certas estruturas estruturadas. Seu foco permanece em uma sociologia que deve partir de formas sensíveis e observáveis para em seguida desvelar os princípios que lhes subjazem. As organizações dualistas avistadas na Austrália aí emergem como objetos privilegiados, pois representam a forma máxima que o princípio de reciprocidade pode assumir, dando suporte às regras sociais em sua pura positividade. Representam, assim, o negativo da proibição do incesto, pura negatividade. Ora, para construir esse argumento Lévi-Strauss teve de repudiar a tese que identificava a organização dualista a um estado primordial da vida social humana, como queria Frazer. Tal organização, que não pode ser confundida com uma forma histórica, não designa o estágio mais simples do desenvolvimento social nem tampouco uma tendência das comunidades primitivas à progressiva fragmentação. Contesta o autor que dualidade, alternância, oposição e simetria, princípios que estruturam essa espécie de morfologia social, não podem ser interpretados como etapas da história da humanidade, devendo ser admitidos menos como fenômenos passíveis de explicação que como "dados e fundamentos da realidade mental e social", nos quais é possível reconhecer os pontos de partida de toda tentativa de explicação.

O redimensionamento da abordagem sobre as organizações dualistas suscita outras conclusões. Em primeiro lugar, não se pode sustentar a tese de que tais organizações estão na origem da proibição do casamento entre primos paralelos, como propôs Frazer. Segundo Lévi-Strauss, a explicação de Frazer reduz os fenômenos a sentimentos "inexplicados e inexplicáveis", uma vez que não percebe a anterioridade (socio)lógica da distinção entre primos paralelos e cruzados, que permite entrever no casamento a expressão mais simplesmente concebível do princípio de reciprocidade. A organização dualista revela, por conseguinte, uma maneira elaborada de operar com essa distinção, uma vez que paralelos e cruzados são distribuídos em classes, grupos que regulam a troca matrimonial. Ela traduz para o idioma das classes o que poderia ser expresso, de maneira ainda mais simples, pelo das relações — a bem dizer, pela vigência de uma regra de casamento entre primos cruzados. A distinção entre esses dois tipos de parentes seria, assim, a regra de base das "estruturas elementares", podendo prescindir de um sistema de metades.

Se a organização dualista deve ser considerada menos em sua forma codificada que em certos mecanismos fundamentais universalmente subjacentes¹⁸, revela uma estrutura similar à regra de casamento entre primos cruzados. Mas é preciso isolar dois estágios diferentes da tomada de cons-

(17) À diferença de Marcel Mauss, que no *Ensaio sobre a dádiva* havia atentado para a reciprocidade como princípio entranhado na maior parte das teorias sociais nativas, Lévi-Strauss procura superar o plano da consciência e da teoria nativa para propor que, de modo subjacente a essa tendência propriamente humana de estabelecer círculos de dádivas e contradádivas, é possível entrever a operação de estruturas inconscientes ou, noutras palavras, uma atividade estruturante.

(18) Cf. *As estruturas elementares do parentesco*, loc. cit., p. 139.

ciência dessas estruturas: de um lado, a definição de classes matrimoniais e de um sistema global que abrange o grupo em sua totalidade; de outro, uma simples tendência ao estabelecimento de relações, ou mesmo um esboço de sistema (tal o caso da América do Sul, em que a forte incidência do casamento com a prima bilateral prescinde de classe matrimonial). Nesse segundo estágio vislumbra-se um reencontro com os Nambiquara, descritos longamente em *Tristes trópicos*, que possuem uma regra de casamento bilateral mas, à revelia da maioria dos sistemas estudados nas *EEP*, não apresentam um sistema de unificação.

Não obstante, a associação do fenômeno das organizações dualistas em outras partes do mundo com a questão da elementaridade no campo do parentesco redundou muitas vezes na verificação de anomalias. Já Robert Lowie advertia sobre o incômodo da comparação dos sistemas jê e bororo com as sociedades australianas¹⁹. Assim, Lévi-Strauss admitiu que o fenômeno vislumbrado no Brasil Central como manifestação do dualismo não apenas era adventício, como assumia ainda caráter ilusório. Em "Estruturas sociais do Brasil Central e Oriental" [1952]²⁰ o autor debruça-se sobre o caso xerente para evidenciar que o fato de esta sociedade se encontrar dividida em oito clãs não implicava o estabelecimento de trocas matrimoniais, mas apenas certas funções cerimoniais e privilégios. Corolários habituais da organização dualista "clássica", como a bilateralidade, exigida pela troca restrita, não eram verificados entre os Xerente, para quem nem a terminologia de parentesco nem as regras de casamento coincidiam com as exigências de um sistema de troca restrita. Além disso, a divisão em metades não representava o aspecto mais essencial de sua estrutura social, já que "nem o vocábulo nem as regras de casamento coincidem com uma organização dualista exogâmica. E ambos se ligam, cada um por um lado, a duas formas mutuamente exclusivas, incompatíveis com a organização dualista"²¹. Entre os Xerente, assevera Lévi-Strauss, esse tipo de organização representa apenas a reciprocidade de serviços entre as metades, ao mesmo tempo associadas e opostas, pois se trata de uma outra natureza de relação social e prestação de serviços que não a aliança matrimonial, mas que garante a reciprocidade, por exemplo, entre sobrinhos e tios maternos de metades diferentes. Entre eles observa-se um esquema tripartido, incompatível com a existência totalizante das metades:

*Tudo se passa como se houvesse aí uma organização dualista, mas ao contrário. Ou melhor, o papel das metades se anula: em lugar de prestarem serviços entre si, estes são prestados dentro da mesma metade, no momento de uma atividade particular da outra. Assim, há sempre três parceiros e não dois*²².

Ora, conclui o autor que um sistema como esse estaria mais próximo da lei da troca generalizada que da troca restrita²³, o que o tornaria cada vez

(19) Lowie, Robert. "A note on the Northern Gê of Brazil". *American Anthropologist*, nº 43, 1941.

(20) In: *Antropologia estrutural*, loc. cit.

(21) "Estruturas sociais do Brasil Central...", loc. cit., p. 144.

(22) *Ibidem*, p. 146.

(23) Lévi-Strauss concebe nas *EEP* duas modalidades de troca matrimonial: restrita ou generalizada. A primeira envolve sempre dois parceiros, grupos ou classes ou múltiplos de dois, como sistemas de quatro seções e de oito subseções. A segunda envolve um número de parceiros ou grupos que não pode ser reduzido a dois, revelando seu caráter fortemente ternário. Segundo o autor, há que se pensar a relação entre ambas dentro de um esquema dinâmico, pois se confundem em um sistema matrimonial. Todo sistema de troca restrita comportaria um certo "coeficiente de fissão", revelado pela preferência pela prima matrilateral (troca assimétrica). Haveria assim uma tendência da troca restrita para a assimetria, uma fissão ideológica inscrita no espírito dos membros do grupo.

mais distante do modelo dualista "clássico" das *EEP*. Que tipo de dualismo seria então esse que esconde sob a forma do dois uma realidade ternária? Essa interrogação não se restringe aos Xerente, e Lévi-Strauss prossegue no mesmo artigo com outros exemplos extraídos do Brasil Central, de maneira a demonstrar que metades, associações, classes de idade e segmentações não apresentam separação rígida, designando antes "traduções imperfeitas e fragmentadas de uma realidade subjacente"²⁴.

O artigo em pauta não faz mais que demonstrar a carência da etnografia sobre o Brasil Central e o equívoco provocado por observações superficiais que acabavam por valorizar a deformação. As impressões de Curt Nimuendaju sobre o aspecto central das organizações dualistas para a vida social das sociedades jê não seriam por certo errôneas, mas ao se deixar guiar pela aparência, pela admiração diante de um mundo em que uma ordem perfeita salta aos olhos, o pesquisador-colecionador, que percorreu o Brasil Central, não foi capaz de compreender sua lógica subjacente. É assim que Lévi-Strauss adverte sobre o perigo em que incorrem os pesquisadores ao confundirem dois níveis distintos: as teorias indígenas sobre a sua organização social (a forma superficial esculpida por elas) e o funcionamento efetivo dos mecanismos sociais:

*Atrás do dualismo e da simetria aparente da estrutura social adivinha-se uma organização tripartida e assimétrica mais fundamental, onde a exigência de uma formulação dualista impõe dificuldades talvez intransponíveis para o seu funcionamento harmonioso*²⁵.

(25) Ibidem, p. 153.

Lévi-Strauss estende esse método ao Brasil Central, procurando defender-se do canto das sereias que a empiria ali oferecia. Algo revelador parecia estar contido naquela profusão de dualismos, mas isso não era ainda o bastante para a sua análise. Resta a indagação:

*por que sociedades que estão impregnadas de um coeficiente tão alto de endogamia têm essa necessidade de se automistificar e de se imaginar como regidas por instituições exogâmicas de forma clássica, das quais não têm conhecimento direto*²⁶?

(26) Ibidem, p. 158.

(27) In: *Antropologia estrutural*, loc. cit.

Em "As organizações dualistas existem?"²⁷ o antropólogo reitera a noção de dualismo concêntrico para demonstrar que a relação entre as metades tal como avistada no Brasil Central não pode ser tomada como estática, sequer em termos de simetria. Ao observar a planta circular de uma aldeia bororo, Lévi-Strauss nota que ela é cortada em duas partes equivalentes, cada qual contendo quatro clãs, segundo o eixo leste-oeste, e também que é recorrente um tipo de oposição distinto, entre o centro e a periferia, opo-

sição que se desdobra em muitas outras, como entre masculino e feminino, vida cerimonial (praça) e vida doméstica (casa). Esse segundo ponto suscita um horizonte de assimetria e a idéia de que há uma parte englobante e outra englobada. Desta feita, o dualismo jê e bororo se apresenta como um fenômeno duplo: resulta de uma dicotomia simétrica e equilibrada entre grupos sociais e promove oposição entre termos desiguais, instaurando entre eles uma perspectiva concêntrica. Essas formas não podem ser simplesmente dissociadas, já que uma pode ser reduzida à outra. A solução que Lévi-Strauss oferece ao problema é que identifiquemos aí uma questão derivada justamente dessa estrutura concêntrica, visto que o termo suplementar se encontra atribuído ao centro, ao passo que os demais estão simetricamente dispostos na periferia.

O argumento desse artigo de 1956 retoma certas reflexões esboçadas em uma comunicação, publicada em 1944²⁸, que trazia inquietações sobre o problema das alternâncias entre as metades bororo, em que se revelaria a invasão de uma lógica concêntrica no seio do próprio dualismo diametral. Lévi-Strauss atestava então que ora as metades travavam relações propriamente recíprocas — troca simétrica de serviços, festas, funerais, rituais de iniciação etc. —, ora relações de subordinação — atribuíam-se os cargos de chefia aos membros da metade Cera, já que estes eram considerados "superiores" aos membros da metade Tugare. Era notável porém que os membros da primeira fossem tidos como "fracos" e os da última, "inferiores", como "fortes"; mais instigante ainda, essa alternância podia ser transposta a um tempo mítico, em que os heróis culturais eram oriundos da metade Tugare. Ora, tal estado de coisas se explicava pelo fato de que os filhos desses heróis, a quem o poder de chefia fora transmitido, pertenciam à metade oposta, pois os Bororo, diferentemente de seus vizinhos Jê, são ao mesmo tempo matrilineares e matrilocais. A relação entre as metades implicava solidariedade e ao mesmo tempo tensão entre pais e filhos e entre cunhados. Os dados etnográficos levam a crer que, "invertendo as direções, cada metade poderia se imaginar e imaginar a outra como central e periférica à vontade"²⁹, de modo que a assimetria notada revelava-se, ao seu modo, como um "problema de ponto de vista"³⁰.

Ainda no artigo de 1956, Lévi-Strauss acrescenta ao quadro do dualismo bororo a ocorrência de uma estrutura triádica, sobreposta às demais. Cada um dos oito clãs encontra-se dividido em três subclãs endogâmicos, que se relacionam entre si de modo hierárquico, uma vez que são divididos em três categorias de seres: superiores, médios e inferiores. O mais intrigante é que há uma divisão em metades exogâmicas no interior de cada uma dessas "subsociedades" ou classes de tendência endogâmica. Conclui-se que os índios percebem sua aldeia como dois objetos distintos e acopláveis: de um lado, estabelece-se uma regra de exogamia entre clãs e metades como exercício do princípio de reciprocidade; de outro, vige um esquema de subordinação dado pela diferenciação e hierarquização das classes endogâmicas³¹. Diante desses fatos, Lévi-Strauss atesta a operação do princípio de reciprocidade mesmo em situações de subordinação, uma vez que

(28) Lévi-Strauss, Claude. "Reciprocity and hierarchy". *American Anthropologist*, nº 46, 1944.

(29) "As organizações dualistas...", loc. cit., p. 171.

(30) Cf. Lima, Tânia S. *Dualismo e hierarquia*. Comunicação apresentada na Reunião Brasileira de Antropologia, Brasília, 2000 (mimeo).

(31) Cf. Crocker, Cristopher. "Reciprocidade e hierarquia entre os Bororo orientais". In: Schaden, Egon (org.). *Leituras em etnologia indígena*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976 [1969].

(32) "Reciprocity and hierarchy", loc. cit., p. 268, tradução minha.

"a subordinação é em si mesma recíproca: a prioridade obtida por uma metade em um nível é perdida para a metade oposta no outro"³². O preço da subordinação seria a própria reciprocidade, e as metades não podem ser tomadas em sua relação hierárquica se não se considera a situação reversa imposta pelo mito e pelo próprio atributo de "fraqueza" aos chefes. Da mesma forma, a simetria na troca não poderia estar disseminada, mas submetida a esquemas de subordinação.

Entre outras populações de língua jê, como os Timbira, aponta Lévi-Strauss que os diferentes sistemas de metade não podem ser tomados separadamente, pois encontram-se emaranhados e sobrepostos, cada qual designando, em seus aspectos diferenciais, uma transformação do outro. Daí a conclusão de que "todas essas formas binárias estão combinadas às formas ternárias, e isto de duas maneiras diferentes"³³. O cerne do problema reside na constatação de que a organização dualista, longe de indicar um estado de coisas baseado na harmonia de dois princípios simetricamente opostos, revela um horizonte ternarista irredutível, um sistema complexo de oposições que põe em cena o jogo entre reciprocidade e subordinação, de modo que a dualidade jamais se completa e o sistema não alcança o "fechamento" ou "equilíbrio", como sugeririam os pesquisadores estrutural-funcionalistas.

As novidades da etnografia jê e bororo promovem um refinamento das teses de Lévi-Strauss presentes nas *EEP*: de um ponto de vista sociológico, a troca restrita aparece como caso particular da troca generalizada³⁴. Esse dualismo que não se vê submetido a uma regra matrimonial evidencia a tendência assimétrica das fórmulas de reciprocidade. O dois não é jamais completado na experiência, a não ser sob a forma de uma racionalização imperfeita, e o dualismo representa, nesse esquema, um limite para o ternarismo. Como informa o caso bororo, o concentrismo promove a mediação entre a forma diametral e a triádica, na medida em que se mostra diádico como a primeira e assimétrico como a segunda. "O dualismo bororo, assim apresentado, não se basta a si mesmo e deve referir-se sempre ao meio que o circunda."³⁵ Lévi-Strauss segue afirmando que o concentrismo pode ser representado pela oposição entre um ponto e uma reta, entre uma série contínua e outra descontínua, pois está fundado num princípio de assimetria. As díades consistem antes num disfarce para as tríades, um subterfúgio lógico que trata como dois termos homólogos um conjunto formado na realidade por objetos de naturezas dessemelhantes³⁶.

Essa análise da organização dualista jê e bororo permite ao autor demonstrar que uma estrutura de reciprocidade pode ser inferida fora dos domínios do parentesco propriamente ditos. Não é possível negligenciar que a troca matrimonial em Lévi-Strauss não é senão uma modalidade da troca em seu sentido propriamente transcendental e que os tipos restrito e generalizado podem ter expressão em outras esferas, tais como a econômica e a cerimonial. Em suas palavras, "o que determina o casamento não é a relação de parentesco em si mesma, mas o fato de essa relação de parentesco, transformando-se em aliança, permitir a construção de uma 'estrutura de reciprocidade'"³⁷.

(33) "As organizações dualistas...", loc. cit., p. 175.

(34) Ver nota 23.

(35) "As organizações dualistas" loc. cit., p. 177.

(36) Marcos Lanna identifica a noção de reciprocidade de Lévi-Strauss como instituída, a princípio, a partir da simetria inerente à troca. Ora, o problema levantado entre os Bororo aponta um horizonte em que a reciprocidade se realiza também nas formas de subordinação, o que revela uma implicação mútua entre conceitos de reciprocidade e hierarquia. "A reciprocidade se estabelece simultaneamente através de uma troca restrita de uma troca generalizada" — Lanna, Marcos. "Reciprocidade e hierarquia". *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, 39(1), 1996, p. 132 —, pois sempre pressupõe (e a isso já havia atentado fortemente Marcel Mauss) que uma dívida gere sempre uma desigualdade, ainda que provisória e reversível.

(37) *As estruturas elementares do parentesco*, loc. cit., p. 489.

Em um artigo escrito em resposta ao texto de Lévi-Strauss de 1956, Maybury-Lewis acusa-o de confundir o dualismo simbólico com um sistema de casamento (dualismo social) — o primeiro não seria a "expressão social de um princípio de reciprocidade, mas uma tendência universal a pensar sob antíteses"³⁸ — e de reunir dimensões incomparáveis: estruturas diametral e concêntrica, que diriam respeito, respectivamente, a uma visão segmentada da sociedade e a uma não-segmentada. Em um balanço posterior sobre os sistemas jê e bororo, resultante do Projeto Harvard Brasil Central, coordenado por Maybury-Lewis³⁹, ele rebate o argumento de que o dualismo possa ser reduzido à imagem de uma cortina de fumaça que mascara uma realidade de ordem assimétrica, reiterando que aquelas populações guiam-se pela preeminência de uma visão binária do universo: "elas afirmam explicitamente que suas sociedades estão permeadas de oposições, pois a oposição é imanente à natureza das coisas"⁴⁰. O objetivo de sua análise revela-se, então, na apreensão de "como cada sociedade se esforça para criar sínteses harmônicas a partir de idéias, categorias e instituições antitéticas, constituindo o seu estilo de vida"⁴¹.

Os escritos de Maybury-Lewis sobre o dualismo jê e bororo⁴² fazem pensar na imagem de sociedades homogêneas, sem estratificação e igualitárias tanto em teoria como na prática. A despeito das teses de Terence Turner⁴³, que vislumbra meios nessas sociedades para que os grupos exerçam controle uns sobre os outros, Maybury-Lewis insiste num horizonte necessário de harmonia, sendo os conflitos resolvidos pela fórmula da complementaridade:

*Os Jê e os Bororo poderiam viver literalmente o seu sonho. Em sociedades como essas, os indivíduos poderiam preencher o seu dia caçando, colhendo, lutando e fazendo amor e, ao mesmo tempo, atuando no drama da oposição e da resolução, da antítese e da harmonia, que constrói a sua visão de mundo*⁴⁴.

Essa utopia que o autor toma emprestado de uma passagem do jovem Marx sugere um cenário em que os conflitos que movem a sociedade são neutralizados e as diferenças combinam-se de modo harmônico. Tudo se passa como se os nativos pudessem viver integralmente sua ideologia dualista, que não mascara a realidade vivida, mas confere sentido a ela. Em Maybury-Lewis a sociedade se confunde com as teorias que seus membros constroem sobre ela. Eis o lugar do dualismo, tal como imaginado pelo autor: uma teoria social que prevê a distribuição simétrica de itens de natureza antitética. Tal necessidade de simetria situa-se na consciência dos nativos, e é a partir dela que se constrói o sentido de viver em sociedade.

Ora, essa primazia da simetria é justamente o ponto de discordância com Lévi-Strauss, o qual o prolonga até as discussões mais recentes (como se vê no capítulo final de *História de Lince*). Para ele, Maybury-Lewis teria

(38) Maybury-Lewis, David. "The analysis of dual organizations: a methodological critique". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* (Lieden), vol. 116, 1960, p. 42.

(39) Maybury-Lewis, David (coord.). *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979. Esse projeto reuniu, nas décadas de 1960 e 70, pesquisadores de perfis e posturas teóricas diversas da Universidade de Harvard e do Museu Nacional (UFRJ) para discutir problemas relacionados à estrutura social dos grupos de língua jê e bororo. No campo depaprou-se uma grande disparidade sociológica: os Bororo apresentavam descendência matrilinear; os Xavante e Xerente (Jê centrais), patrilinear; outros, como os Caiapó (Jê setentrionais), revelavam princípios de descendência pouco (ou nada) operantes. Entre os Timbira, a uxórilocalidade, baseada no agrupamento de famílias extensas ou casas em torno de linhas femininas inter-relacionadas, promovia a ilusão de uma matrilinearidade que de fato não podia ser comprovada.

(40) Maybury-Lewis, David. "Cultural categories of the central Jê". In: *ibidem*, p. 13, tradução minha.

(41) *Ibidem*.

(42) *Ibidem*; "The quest for harmony"; "Social theory and social practice: binary systems in Central Brazil", loc. cit.

(43) Turner, Terence. "The gê and bororo societies as dialectical systems: a general model". In: Maybury-Lewis (coord.), *Dialectical societies*, loc. cit.; "Dual opposition, hierarchy and value: moiety structure and symbolic polarity in Central Brazil and elsewhere". In: Galey, Jean-Claude (org.), *Différences, valeurs, hiérarchie: textes offerts à Louis Dumont*. Paris: EHESS, 1984.

(44) Maybury-Lewis, David. "Conclusion: kinship ideology and culture". In: Maybury-Lewis (coord.), *Dialectical societies*, loc. cit., p. 312, tradução minha.

negligenciado a hierarquia como problema teórico ao alegar que o modelo indígena procura reduzi-la a uma solução de equilíbrio. Não basta, enfim, desconfiar da realidade empírica imediata, mas ainda da mensagem das teorias nativas, pois o antropólogo não deve restringir-se à apreensão de modelos propriamente conscientes, construindo modelos teóricos aos quais cumpre revelar uma realidade menos acessível, ou subterrânea, para voltar à metáfora da geologia⁴⁵.

Em "O sentido e uso da noção de modelo", mais uma vez atado ao caso bororo, Lévi-Strauss defende-se das primeiras objeções de Maybury-Lewis deslocando o problema etnológico levantado pelo primeiro para um campo propriamente epistemológico. Em vez do privilégio concedido à simetria, ele reafirma a primazia (sócio)lógica da forma concêntrica e o fato de que um sistema de três termos deve estar sempre latente na forma diametral. Reivindica, assim, um método que permita

*transcender o plano da observação empírica para atingir uma interpretação, que se poderia chamar generalizada, de todos os fenômenos do dualismo. [...] O dualismo sociológico não existe apenas sob a forma descrita, ele supõe e recobre um sistema de três termos onde cada exemplo particular de dualismo (compreendido no senso lato, mas implicando também as organizações chamadas dualistas) constitui, ao mesmo tempo, uma simplificação e um limite*⁴⁶.

(45) O debate entre Lévi-Strauss e Maybury-Lewis ecoou nos demais estudos sobre a estrutura social jê e bororo. Cf. Turner, "Dual opposition, hierarchy and value...", loc. cit.; Crocker, op. cit.; Lima, op. cit.

(46) "O sentido e uso da noção de modelo", loc. cit., p. 81.

(47) Ibidem, p. 82.

(48) *Antropologia estrutural*, loc. cit., p. 188.

(49) Essas constatações remetem ao problema levantado nas *EEP* acerca da preponderância do casamento com a prima cruzada matrilateral (filha do irmão da mãe) sobre aquele com a patrilateral (filha da irmã do pai). Só o primeiro caso contaria com o "quarteto fundamental" da troca, vigência de quatro pares assimétricos — o filho da irmã casa-se com a filha do irmão — e aplicação sistemática a todos os graus de parentesco da relação formal de alternância dos sexos. Daí resultaria o princípio de troca contínua em cadeias incessantes, ao passo que um sistema em que se verifica a vigência de apenas dois pares assimétricos e dois pares simétricos — a filha da irmã se casa com o filho do irmão — reduzida em uma estrutura fechada.

Daí o alargamento da teoria em relação àquela sustentada nas *EEP*: os sistemas binários emergem como casos particulares de um sistema ternário, "meio de exemplificar grandemente a teoria geral da reciprocidade, conforme confirmaram os matemáticos com quem discutimos o problema"⁴⁷. Se a noção de reciprocidade, aventada por Marcel Mauss, está "tão firmada quanto a lei da gravidade para a astronomia"⁴⁸, então a novidade, ao contrário do que pensavam Malinowski e Radcliffe-Brown, é que não pode haver horizonte de simetria quando a troca é a questão. Noutras palavras, a noção de assimetria seria inerente à de reciprocidade, e nesse caso a produção de arranjos simétricos só pode ser compreendida como derivação de um problema primeiro, assimétrico, e o concentrismo deve ser apreendido como logicamente anterior às formas diametrais — em tal sistema a diferença se revela moto-contínuo da vida social⁴⁹.

O reencontro de Lévi-Strauss com a etnografia sul-americana nos anos 1950 acompanha pois um movimento decisivo em toda a sua obra, que parte da sociologia como questão em direção às formas distintas do pensamento humano. Portanto, há algo subjacente entre a experiência e a realidade que requer apreensão pelos modelos explicativos do etnólogo, mas tal esforço não pode ser mais que aproximativo: a realidade só pode ser conhecida mediante uma racionalização, e também uma simplificação das nuances nela entranhadas que visa a captura de certos aspectos invariantes. É assim que,

quanto à sua interpretação do dualismo bororo, Lévi-Strauss rebate as críticas conferindo relevância ao seu método:

*O diagrama relativo aos Bororo não fornece uma representação exaustiva de seu sistema social: nenhum diagrama poderia fazê-lo e não é este o seu objeto. Mas representa pelo menos o essencial, ou seja, como nos é pedido, por um lado um par de metades, por outro lado uma tríade de grupos endógenos. Um diagrama não pretende mostrar tudo; basta que ilustre funções também presentes em exemplos ilustrados por outros diagramas, a despeito do fato de que estas funções se manifestam em setores diferentes da realidade social para cada caso considerado*⁵⁰.

(50) *Antropologia estrutural* dois, loc. cit., p. 87.

O autor aponta os preconceitos "naturalistas" manifestos pelos seus críticos da escola britânica, os quais tentam reificar um conceito de sociedade que não pode ser encontrado no mundo senão como uma atividade do pensamento. Rebatendo a crítica de Maybury-Lewis de que não seria possível representar relações sociais por símbolos formais como na matemática, Lévi-Strauss pergunta-se o que são de fato relações sociais senão uma construção abstrata do analista, que estabelece a diferença entre a observação empírica e os símbolos que usa para substituí-la. Isso não significa porém excluir da análise a experiência em detrimento de uma pura abstração. "Sem dúvida, a experiência deve ter a última palavra", acentua Lévi-Strauss⁵¹, desde que seja guiada pelo raciocínio, que não pode jamais apreendê-la em sua forma bruta. Como as moléculas reais, invisíveis a olho nu, que interessam aos físicos, assim deve ser pensada a realidade social — as relações sociais observadas se oferecem como matéria-prima para a construção dos modelos analíticos, capazes de tornar manifesta a estrutura social

(51) *Ibidem*, p. 88.

O dualismo reencontrado (o modelo americano)

O argumento de que as organizações dualistas vislumbradas no Brasil Central representam a transformação de um princípio estrutural subjacente encontrado em todo o continente americano — e portanto constituem vias de acesso para as entranhas de um pensamento ameríndio — reaparece no desenvolvimento de *História de Lince*, quando Lévi-Strauss recupera a *démarche* de *L'homme nu* [1971] ao abordar mitos do Noroeste da América do Norte que trazem como figuras-chave o Vento e o Nevoeiro, apresentados, sob a lente da análise estrutural, como entidades candidatas à união que o pensamento ameríndio se recusa a emparelhar. Lévi-Strauss insere essas chamadas "histórias de Lince" num sistema mais amplo que inclui os mitos

62) Segundo Lévi-Strauss (*História de Lince*, loc. cit.), se na América do Sul os mitos sobre a origem do fogo e da água se revelam como chave para um sistema global, na América do Norte fogo e água não são mais que elementos definidos em função de um critério de troca e partilha inscrito numa certa filosofia econômica, mas a oposição entre o vento e o nevoeiro parece render mais e se mostra como uma transformação da oposição notada no Sul. O vento, como a água das chuvas que apaga as fogueiras, dissipa o nevoeiro.

(53) Apud ibidem.

sul-americanos sobre a origem do fogo e da água, analisados com mais fôlego nos dois primeiros volumes das *Mitológicas*⁵². Segundo a demonstração contida em *História de Lince*, o grupo norte-americano remete ao tema dos "gêmeos impossíveis", colhido sobretudo na mitologia tupi-guarani.

O percurso de *História de Lince* serve como comprovação de uma hipótese lançada logo no início do livro, de modo algo intuitivo, segundo a qual a mitologia do vento e do nevoeiro numa parte restrita da América do Norte constitui uma experiência que ilustra, num caso particular, a solução já sugerida pelo autor para o dualismo sul-americano em seus textos anteriores. O mote do livro é a constatação de que tanto na América do Norte como entre os Tupi-Guarani uma ideologia dualista — uma visão bipartida do mundo, que não pode ser reduzida simplesmente à natureza binária do pensamento humano, pois guarda algo de singular — se faz perceber pela impossibilidade de conciliar os extremos. Nota-se, curiosamente, que os fenômenos meteorológicos no Noroeste da América do Norte são associados à figura de gêmeos, aos quais são atribuídos poderes especiais sobre o tempo. Os Kwakiutl, por exemplo, quando queriam bom tempo pintavam os seus gêmeos de vermelho, pois acreditavam que eles possuíam o poder de fazer clarear o dia, de reger as chuvas e os nevoeiros, além de curar os doentes. Segundo Franz Boas⁵³, ao gerar essas crianças o pai e a mãe eram submetidos a sérias prescrições e interdições das quais dependeria o bem-estar da comunidade como um todo, já que os gêmeos representavam também um estado de perigo iminente. Os membros da família extensa acreditavam também que todos morreriam se os pais não seguissem à risca as prescrições, e quando eles não podiam arcar com as despesas dos rituais a solução era, muitas vezes, o sacrifício dessas crianças.

É sobretudo na imagem da gemelaridade, cujos exemplos pululam na vastidão no continente, que Lévi-Strauss reencontra o dualismo que permeia o pensamento ameríndio, reconstituindo assim o seu problema etnológico. Não se trata, contudo, de uma associação óbvia: é preciso tornar explícita a passagem dos mitos norte-americanos sobre a origem do vento e do nevoeiro aos mitos cosmogônicos tupi-guarani, bem como demonstrar que esse contínuo pode estar inscrito no macrossistema que abrange a mitologia americana em seu conjunto.

As "histórias de Lince", colhidas entre as populações da Colúmbia Britânica, se passam de modo um tanto parecido nas suas variadas versões. Lince, um velho cheio de chagas, banha-se e torna-se um belo jovem. Com sua beleza, atrai para a comunidade de sua esposa um estado de extrema abundância. Os membros dessa comunidade, no entanto, liderados por Coiote, irmão da esposa, os abandonam na aldeia, o que provoca a vingança de Lince, que cada vez que descobre a cabeça faz que um denso nevoeiro recubra a aldeia de Coiote, impossibilitando-o de caçar para a sua família. Lince torna-se então senhor dos nevoeiros e dos produtos culturais, assumindo a posição própria de um demiurgo. O episódio parafraseado representa apenas parte de uma intriga mais vasta, um conjunto de mitos que inclui a participação de outros grupos de personagens. Uma das versões

conta que a mulher de Lince parte em visita à sua irmã e no caminho de volta ambas cruzam Coiote, que as convida para uma refeição, engravidando a segunda com seu esperma dissolvido em um prato de sopa. Coiote é, portanto, apresentado em boa parte das versões como um "*mau cunhado*", um deceptor.

O segundo conjunto de mitos analisados em *História de Lince* diz respeito às narrativas sobre a gênese do mundo colhidas entre os Tupinambá quinhentistas pelo frade André Thevet e analisadas por Alfred Métraux⁵⁴. Em uma dessas narrativas os gêmeos Tamendonaré, o pacífico, e Aricuté, o agressivo, são filhos de Sumé, descendente de Maíra-Monan, grande transformador e senhor de todas as artes. Do primeiro descendem os Tupinambá, e do segundo os seus inimigos. Essa narrativa tem um desdobramento: Maíra-Pochy, feio e deformado, possui poderes mágicos, engravida uma mulher e, como Lince, é abandonado pela comunidade desta; por vingança, o herói transforma os parentes da mulher em animais, fugindo então ao céu, seguido de seu filho Maíra, tornado um grande feiticeiro e que também gera um filho, Maíra-Ata, para quem a história cumprirá passos semelhantes: sua mulher viaja grávida e no caminho encontra Gambá, que a convida para entrar em casa e a engravida novamente, fazendo que a criança que ela já contém no ventre ganhe uma companhia.

A análise de Lévi-Strauss faz transparecer homologias: na América do Sul, Gambá engravida a mulher já grávida do marido, criando uma situação atípica de gemelaridade. Na América do Norte, Coiote e Lince, que guardam entre si algo de gemelaridade, uma vez que foram idênticos num passado remoto mas tiveram de se diferenciar, desposam duas irmãs, fazendo de seus filhos primos paralelos, quase germanos. Os demiurgos (Lince, Maíra) dão cabo das singularidades, promulgam regras aplicáveis universalmente a cada espécie e cada categoria e promovem atos de separação — entre índios e brancos, concidadãos e estrangeiros —, criando a primeira humanidade. Os deceptores (Coiote, Gambá) revelam sua importância metafísica ao pôr fim ao estado de inocência original.

Em *O cru e o cozido*, ao passar pelo mesmo mito tupinambá e suas variações em outros grupos tupi⁵⁵, Lévi-Strauss faz referência à operação da "função gambá", que pode ser verificada também em mitos jê, em que esse animal assume uma posição inversa. Ele não é o cunhado sedutor que violenta uma mulher, mas uma mulher celestial virgem (Estrela) devorada por seus cunhados (irmãos do marido) — tal é o exemplo do mito xerente⁵⁶ sobre a origem das plantas cultivadas, em que a ingestão de carne de gambá é responsável pela origem da vida breve. Em todas as variações citadas o gambá assume uma função mediadora, colocando à prova as relações vigentes e apresentando o "mundo ao contrário"⁵⁷. Ele introduz no sistema um princípio radical de antinomia, como impresso na imagem dos gêmeos de pais distintos. De certo modo, é possível afirmar que ele marca a introdução do sentido das relações de afinidade em uma configuração embebida nas relações de consangüinidade — tema que não abandona a mitologia ameríndia.

(54) Métraux, Alfred. *La religion des Tupinambá*. Paris: Ernst Leroux, 1928.

(55) Cf., por exemplo, "M-109c, Mundurucu". In: Lévi-Strauss, Claude. *O cru e o cozido*. São Paulo: Brasiliense, 1991 [1964].

(56) Cf. M-87, in: *ibidem*.

(57) Cf. *O cru e o cozido*, loc. cit., cap. 3.

No excuro dos mitos abordados em *História de Lince* se interpõe o grupo de mitos jê sobre a origem dos brancos, que trazem o herói Auké, menino que se transforma em animais e, depois de assassinado pelos membros de sua aldeia, torna-se um homem branco, dono dos bens culturais que nega qualquer auxílio aos índios. De forma análoga ao mito tupinambá, em que o demiurgo Maíra-Ata é queimado vivo numa fogueira porque transformava os índios em animais, este discorre sobre o tema da "sentença fatídica": aquele que cria os bens culturais com seus poderes transformadores deve ser sacrificado, sacrifício a partir do qual a sociedade ganha forma diferenciada e as coisas (re)cobram seu lugar, dada a consciência de uma certa fissura nas relações humanas. A sentença fatídica impele a um corte entre índios e brancos que jamais será pautado pelo equilíbrio, uma vez que os índios *escolheram* afastar o herói e, assim, tiveram de se contentar com a posição assimétrica e quiçá desvantajosa em que se encontram em relação aos brancos. Em ambos os grupos de mitos a semelhança se revela como estado insustentável, e algum incidente há de se impor de maneira a restabelecer o desequilíbrio. Nesse sentido, os argumentos contidos em *História de Lince* aproximam-se das conclusões alcançadas no debate sobre o dualismo jê e bororo — a assimetria mantém-se como horizonte, como se a simetria projetada, assim como a gemelaridade, estivessem sempre fadadas ao fracasso.

Tomados em conjunto, os mitos analisados por Lévi-Strauss deixam transparecer aquilo que o autor interpreta como

*organização progressiva do mundo e da sociedade na forma de uma série de bipartições, mas sem que entre as partes resultantes em cada etapa surja jamais uma verdadeira igualdade. De algum modo, uma é sempre superior à outra. Desse desequilíbrio dinâmico depende o bom funcionamento do sistema, que, sem isso, estaria constantemente ameaçado de cair num estado de inércia. O que tais mitos proclamam implicitamente é que os pólos entre os quais se organizam os fenômenos naturais e a vida em sociedade — céu e terra, fogo e água, alto e baixo, perto e longe, índios e não-índios, conterrâneos e estrangeiros etc. — nunca poderão ser gêmeos. O espírito se empenha em juntá-los em pares, sem conseguir estabelecer uma paridade entre eles. Pois essas distâncias são diferenciais em série, tais como concebidas pelo pensamento mítico, que colocam em movimento a máquina do universo*⁶⁸.

68) *História de Lince*, loc. cit., p. 66, grifo meu.

A gemelaridade a que se referem os mitos não cessa de intrigar o etnólogo, já que a importância a ela reservada consiste no fato mesmo de que os gêmeos não podem sê-lo genuinamente. Como no problema verificado no Brasil Central, está-se diante de um desafio: por que essa insistência no apego à imagem de um mundo bipartido? A sentença fatídica a que estão sujeitas as personagens do grupo de mitos apresentado "remete, afinal, à

afirmação implícita de que toda unidade contém uma dualidade e que, quando esta se atualiza, não importa o que se queira ou o que se faça, não pode existir verdadeira igualdade entre as metades"⁵⁹. A questão deixa de ser então a da mistificação, tratando-se agora de examinar o fundamento de uma metafísica indígena que demonstra forte aversão pela imagem da unidade, pela síntese completa dos contrários⁶⁰.

Após inúmeras mediações, Lévi-Strauss reconhece no tema dos gêmeos um "estado de espírito comum a todos os povos do Novo Mundo", a "rocha matriz da mitologia ameríndia"⁶¹. Esse pensamento singular avistado se revela então como uma *maneira diferente de pensar a diferença*, perfazendo um afastamento em relação a outros sistemas de pensamento, tais como aqueles que predominam no Ocidente. Entre os vários exemplos não-americanos de mitos em torno da figura de gêmeos encontrados em toda parte, Lévi-Strauss distingue duas fórmulas: aquela que vê nos gêmeos do sexo oposto o problema de como produzir a dualidade a partir da unidade — os gêmeos são destinados ao incesto e de sua união provém toda a humanidade — e aquela que tem para os gêmeos de mesmo sexo duas saídas, a dualidade ou sendo reabsorvida na imagem aproximada da unidade pela qual é representada ou devendo apresentar caráter irreversível. Nesse último caso estamos diante de duas soluções extremas; a segunda, mais próxima dos mitos aqui abordados, diz respeito a uma *dualidade irreduzível*, da qual seguem sistemas em que a oposição entre os gêmeos perde seu caráter absoluto em benefício de uma *desigualdade relativa*.

Nos mitos ameríndios, companheiros desigualmente dotados física ou moralmente vivem as mesmas aventuras e cooperam entre si, mas em geral as narrativas "param por aí como se renunciassem a tornar os gêmeos homogêneos à maneira de Cástor e Pólux"⁶². Segundo Marcel Detienne, ainda que gerados por pais diferentes, um humano e outro divino, os gêmeos de Plutarco revelam-se um par altamente igualitário⁶³, representando uma situação inicialmente próxima das Américas, mas que culmina em uma solução pela equalização — ou neutralização — dos pólos em oposição. Nos mitos americanos a desigualdade não é abolida; ao contrário, ganha progressivamente todos os domínios — trata-se de propor soluções graduadas para o grande problema enfrentado por todas as demais mitologias: o estabelecimento das diferenças.

Lévi-Strauss indica na tradição da mitologia indo-européia uma tendência que conduz à supressão das diferenças entre os gêmeos, apontando um horizonte de igualdade e indistinção. As figuras de Prometeu e Epimeu, Rômulo e Remo, Cástor e Pólux representam soluções intermediárias, que perderam espaço para a igualdade de condições e para a rejeição da disparidade entre eles, pois, como garante Georges Dumézil⁶⁴, os mitos indo-europeus deixaram de tirar da gemelaridade uma explicação do mundo. O mito americano, por sua vez, acomoda-se às disparidades na sua recusa de identidade, estado revogável e provisório. Assim, no pensamento dos ameríndios

(59) Ibidem, p. 67.

(60) Idéia análoga pode ser vislumbrada nos escritos de Pierre Clastres sobre a filosofia política guarani, para a qual todo o mal teria proveniência da noção de Unidade, identificada à forma opressiva do Estado. Os Guarani, alega Clastres, lutariam contra a emergência do poder político centralizado, uma vez que este é visto como ameaça iminente à vida social, lugar da troca. Para o pensamento guarani, toda a fonte da infelicidade humana seria provida do Um, daí a "leitura política de uma constatação metafísica" (Clastres, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978, p. 151).

(61) *História de Lince*, loc. cit., p. 200.

(62) Ibidem, p. 206.

(63) Detienne, Marcel. *L'écriture d'Orphée*. Paris: Gallimard, 1989.

(64) Apud *História de Lince*, loc. cit.

*parece indispensável uma espécie de clinâmen filosófico para que em todo e qualquer setor do cosmos ou da sociedade as coisas permaneçam em seu estado inicial e que, de um dualismo instável em qualquer nível que se apreenda, sempre resulte um outro dualismo instável*⁶⁵.

(65) Ibidem, p. 209, grifo meu.

As noções de desequilíbrio dinâmico e desigualdade relativa, inerentes a esse esquema dualista, vão de encontro à acepção de Maybury-Lewis do dualismo como restrito às sociedades jê e bororo, porque não é possível reduzir o dualismo a uma teoria nativa sobre a necessidade de complementaridade de termos opostos e ainda porque ele encerra uma forma de pensamento que postula a impossibilidade de alcançar o equilíbrio e a resolução das antíteses — algo que pode ser colhido tanto na mitologia como na organização social de outras populações que não jê ou bororo. Haveria, ademais, uma continuidade entre a noção de dualismo em "perpétuo desequilíbrio" e a de dualismo concêntrico, visto que toda relação entre dois termos implica assimetria que se procura resolver com o advento de um terceiro, o qual nada mais faz que restabelecer a dualidade, impedindo que a diferença que funda as relações (socio)lógicas se dissolva. O ponto é que o idioma eminentemente espacial presente nas reflexões sobre o Brasil Central (dadas as evidências empíricas) foi abandonado em favor de uma noção, por assim dizer, mais temporal: no mito, as bipartições revelam um movimento incessante, jamais permanecem estáticas⁶⁶.

(66) Esses argumentos desenvolvidos de maneira aguda em *História de Lince* encontram eco em alguns trabalhos em etnologia indígena produzidos a partir da década de 1970 tanto sobre temas relacionados à mitologia como sobre o sistema de parentesco. É como se o sistema lévi-straussiano fosse atualizado nas etnografias de outros americanistas, de modo que, para além de uma extensão do método, ele se revela indicador de problemas etnológicos relevantes. Cf., sobretudo, Viveiros de Castro, Eduardo, "Alguns aspectos do dravidiano amazônico". In: Viveiros de Castro, Eduardo e Cameiro da Cunha, Manuela. *Amazônia: etnologia e história*. São Paulo: Fapesp, 1993; "Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo do parentesco". *Ilha*. Florianópolis: UFSC, nº 1, 2001.

Por fim, os argumentos apresentados em *História de Lince* permitem voltar àqueles lançados nas *EEP*, uma vez que o tema da gemelaridade (e os paradoxos que carrega) propõe a subordinação do domínio do parentesco consanguíneo — os gêmeos são em primeira instância germanos — ao da afinidade e da estrangeiridade — os gêmeos são filhos de pais diferentes. Ora, no capítulo final das *EEP* Lévi-Strauss afirmava haver dois tipos de vínculos interpessoais em torno dos quais as sociedades humanas costumam oscilar: a germanidade, a relação entre irmãos, baseada numa solidariedade mecânica e num princípio de semelhança, e a afinidade, calcada num princípio de oposição e complementaridade. De um lado, uma forma que não une, apenas reproduz um certo tipo de conexão cujo modelo foi fornecido pela natureza; de outro, uma forma que realiza a cada momento a integração do grupo em novo plano. A afinidade certamente implica riscos em todos os casos, sobretudo o risco da não-reciprocidade inerente a cada aliança, o que faz algumas sociedades optarem pelo seu escamoteamento em prol de uma ideologia que prime pela semelhança.

Isso remete a questão das escolhas subjetivas que cada sociedade tem de realizar, ainda que todas elas partam de um substrato comum, dado pelo imperativo da troca. Essas escolhas podem todavia desvelar-se quando da análise das filosofias locais acionadas para explicar o mundo. Para algumas sociedades o idioma da germanidade parece render mais que o da afinidade, o que se pode verificar no caso da preeminência de uma mitologia que insiste em encontrar um horizonte de igualdade para os gêmeos. Os homens

são iguais porque são irmãos — prega, por exemplo, a doutrina cristã. Também uma tradição filosófica cara ao Ocidente ensina que os homens devem ser concebidos como naturalmente livres e iguais, sendo as suas diferenças decorrência da aquisição de um estado corruptível de sociedade — como se um todo incorruptível fosse assaltado pela assimetria; como se a semelhança estivesse na base e a diferença emergisse como princípio.

As mitologias que abrigam a figura dos gêmeos paradoxais (afinal, eles não podem ser verdadeiramente germanos, *apesar* de terem sido gestados juntos) revelam sociedades para as quais o idioma da afinidade invade todas as esferas. Não há semelhança absoluta nem na origem nem no fim. O mundo principia de um conflito entre seres dotados de características em oposição, cuja neutralização não pode ser jamais completada, e todo esforço de redução das distâncias redundando na atualização constante de novas oposições. Nesse modelo a natureza não antecede a cultura, que já está dada desde o início, e as diferenças não são produzidas a partir de uma base sólida e homogênea, pois são prioritárias em detrimento de qualquer estado homogêneo. Nessa constelação conformada pelo que Lévi-Strauss reconhece como um pensamento ameríndio, a diferença serve de base e a semelhança, de princípio.



O que é reconhecido em Lévi-Strauss como substrato ou fundamento universal não pode ser reduzido a algo substantivo, uma vez que remete a relações logicamente concebíveis, a atividades dadas fora da consciência dos sujeitos. É nesse sentido que Merleau-Ponty afirma que o universal na antropologia de Lévi-Strauss se constitui de modo "lateral", designando o "sistema de referência geral que possa comportar o ponto de vista do indígena, o ponto de vista do civilizado e os erros de um acerca do outro"⁶⁷. Disso resulta a impossibilidade de vislumbrar todas as faces do todo, que permanecerá, ademais, indeterminado e interminável. A busca de Lévi-Strauss implica a escolha de um certo perfil, e não por acaso uma escolha parece ter se consolidado nos tantos volumes dedicados à mitologia, no que toca ao continente americano.

Em *História de Lince* o reencontro se dá entre o pensamento ameríndio e o mínimo social perseguido outrora: o princípio de reciprocidade se faz encarnado na noção de um dualismo instável, transbordando o contexto matrimonial posto inicialmente. Ele explicita a assimetria que funda toda e qualquer forma de troca, sem se deixar mascarar por um ideal de semelhança e identidade. Tudo se passa como se Lévi-Strauss encontrasse no continente americano uma expressão mais acabada da fórmula que insistiu em buscar alhures. É possível afirmar então que o problema do dualismo ameríndio sempre acompanhou essa obra, na medida em que apontou um problema universal: o estabelecimento de uma estrutura de reciprocidade.

(67) Merleau-Ponty, Maurice. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991 [1960], p. 129.

Não obstante, isso só pode ser vislumbrado em soluções locais, já que nem todas as sociedades extraíram daí uma explicação satisfatória do mundo. O problema desliza freqüentemente de um patamar universal para um local e ambos tendem a se confundir em um foco indefinido, mas ao final é como se o autor reencontrasse o problema inicial em uma manifestação, por assim dizer, única. É ela que lhe permite voltar ao passado, às estruturas elementares, às viagens.

A dificuldade em tratar o problema do dualismo, tal como apresentado neste artigo, remete à tensão inerente à obra de Lévi-Strauss entre o universal e a regra, o inato e o construído, ao apontar, de um lado, a consolidação de uma teoria geral que pertence ao domínio das ciências humanas e, de outro, a abertura de um campo fértil para o desenvolvimento de uma etnologia regional. Esse segundo ponto indica que a obra de Lévi-Strauss não pode ser considerada apenas uma "demolição de paredes" para separar o espírito das estruturas superficiais, como alega Clifford Geertz⁶⁸. Tais tensões e paradoxos se revelam edificantes ou, como sugere Pierre Clastres⁶⁹, garantem a especificidade de uma certa antropologia atuante pela fundação, no Ocidente, de um "novo pensamento". Para Clastres, se a antropologia de Lévi-Strauss jamais deixou de se mover pelas exigências do rigor científico, foi em nome de seu alargamento que ela inaugurou um diálogo permanente com o pensamento das sociedades estudadas. Certamente, esse diálogo não deu conta de todos os enigmas que habitam, para insistir em uma expressão do autor, "a parte mais longínqua do céu da mitologia"⁷⁰. Contudo, ele não pôde abdicar do grande desafio de alcançar a maior nitidez possível diante da realidade que observava à distância e que antes nada mais era que um imenso borrado.

(68) Geertz, Clifford. "El salvaje cerebral: sobre la obra de Claude Lévi-Strauss". In: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1987 [1973], p. 298.

(69) Clastres, Pierre. "Entre silence et dialogue". In: Belour, Raymond e Clément, Catherine (orgs.). *Claude Lévi-Strauss*. Paris: Gallimard, 1970.

(70) *História de Lince*, loc. cit., p. 217.

Recebido para publicação em 7 de agosto de 2001.

Renato Sztutman é doutorando em Antropologia pela USP e co-editor da revista *Sexta Feira — Antropologia, Artes e Humanidades*.

Apresentação

Modelos Hierárquicos Lineares

Lilian Natis

Desempenhos de Grupos de Alunos por Intermédio da Teoria de Resposta ao Item

Dalton Francisco Andrade

Construção e Interpretação de Escalas de Conhecimento: Um Estudo de Caso

Raquel da Cunha Valle

Programas de Avaliação em Larga Escala: Algumas Considerações

Heraldo Marelim Vianna

Avaliação de Projeto: A Construção da Noção de Tempo no Ensino da História

Ângela Maria Martins

Escola Estatal, Escola Pública e Conhecimento: Avaliando Caminhos Contraditórios na Formação de Professores e seus Alunos

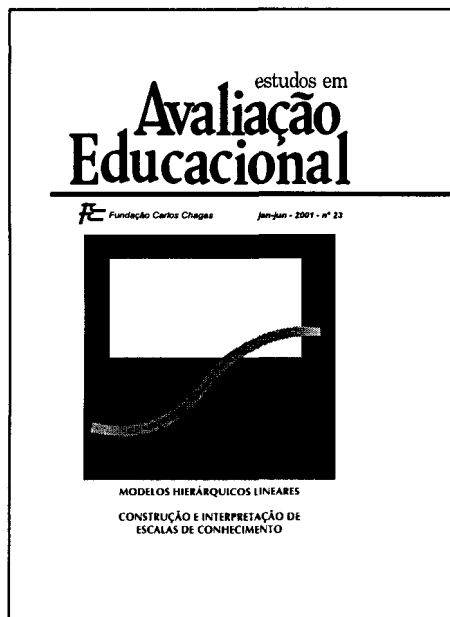
Luzia Marta Bellini, Adriano Rodrigues Ruiz

Contribuição do Porta-Fólio para a Organização do Trabalho Pedagógico

Benigna Maria de Freitas Villas Boas

O Ensino Médio Público e o Acesso do Ensino Superior

Eliane Maria Vani Ortega



ESTUDOS DE AVALIAÇÃO EDUCACIONAL

ASSINATURA ANUAL

No País

RS 24,50

No Exterior

US\$ 20,00

Envie o cupom abaixo com cheque nominal para:

Fundação Carlos Chagas

Av. Prof. Francisco Morato, 1565 - CEP 05513-900 - São Paulo - SP

Tel. (011)3721-4511 Fax (011) 3721-1059

Nome: _____

Endereço: _____

Cidade: _____ Estado: _____

CEP: _____ Telefone: _____