

HUMANIDADE E COSMOS SEGUNDO LÉVI-STRAUSS

Marco Antonio Valentim¹

Resumo:

Este ensaio consiste no comentário a uma passagem do último capítulo de *O pensamento selvagem*. Ele procura elucidar o objetivo antropológico de “dissolver o homem”, propondo que, com isso, Lévi-Strauss empreende uma transformação cosmológica da antropologia. Trata-se de indicar a dimensão cosmopolítica do pensamento selvagem de Lévi-Strauss.

Palavras-chave: antropologia; história; humanismo; extra-humanidade; cosmologia.

Abstract:

Este ensayo consiste en el comentario a un pasaje del último capítulo de *El pensamiento salvaje*. Busca dilucidar el objetivo antropológico de “disolver al hombre”, proponiendo que, con ello, Lévi-Strauss emprende una transformación cosmológica de la antropología. Se trata de indicar la dimensión cosmopolítica del pensamiento salvaje de Lévi-Strauss.

Keywords: antropología; historia; humanismo; extrahumanidad; cosmología.

Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade. Enquanto isso – enquanto seu lobo não vem –, fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza.

—Ailton Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*.

Neste breve ensaio, pretendo comentar uma passagem que talvez seja, em espírito, uma das mais selvagens de *O pensamento selvagem*. Ela se encontra no último capítulo da obra, “História e dialética”, no qual Lévi-Strauss desenvolve uma crítica cabal da filosofia moderna da história, pondo em questão seu fundamento metafísico: a ideia de que “a diacronia” possui “um tipo de inteligibilidade, não apenas superior ao que traz a sincronia,

¹ Marco Antonio Valentim, Departamento de Filosofia/UFPR, Brasil species – núcleo de antropologia especulativa mavalentim@gmail.com

mas, sobretudo, de ordem mais especificamente humana” (1997: 284). Trata-se então de criticar a ideia de que a história é essencialmente antropogênese, questionando, para tanto, a equivalência filosófica entre temporalidade e humanidade sob a forma da historicidade.

Da referida passagem (Lévi-Strauss 1962: 326-328; 1997: 274-276), interessa-me aqui menos seu aspecto crítico que seu aspecto, por assim dizer, positivo. Não que o primeiro seja de pouca importância: como se sabe, a polêmica de Lévi-Strauss com Sartre é de teor decisivo para o posicionamento da filosofia diante do fenômeno, ao mesmo tempo etnológico e cosmológico, da multiplicidade de culturas e da divergência de mundos. A superioridade que a filosofia ocidental moderna outorga à temporalidade histórica é combatida por motivo de sua tendência quase infalível ao “etnocídio” (Clastres 2011) e ao “cosmocídio” (Goddard 2017). Pois a unificação progressiva das histórias mais diferentes – cuja diferença provém da distância geográfica e da diversidade ecológica – em um processo universal exclusivo leva inexoravelmente à constituição de uma postura antropológica destrutiva (“canibalismo intelectual”; Lévi-Strauss 1997: 286, nota) e um horizonte cosmológico fechado, em expansão irrefreável:

Neste século em que o homem teima em destruir inumeráveis formas de vida, depois de tantas sociedades cuja riqueza e diversidade constituíam desde tempos imemoriais seu maior patrimônio, nunca, com certeza, nunca foi mais necessário dizer, como o fazem os mitos que um humanismo bem ordenado não começa por si mesmo. [...] E que mesmo uma estadia de um ou dois milhões de anos nesta terra – já que de todo modo há um dia de acabar – não pode servir de desculpa para uma espécie qualquer, mesmo a nossa, dela se apropriar como coisa e se comportar sem pudor ou moderação (2006: 460).

A História, acontecimento característico da civilização industrial, não seria outra coisa que uma gigantesca “máquina” de desintegração progressiva do cosmos (1996: 391). É como se Lévi-Strauss procurasse se colocar na perspectiva do Anjo da História de Benjamin, aquele que enxerga o progresso histórico como acumulação ilimitada de ruínas (Almeida 1999: 179). Por uma reversão total de perspectiva e expectativa, o tão desejado fim da história “revela”-se então coincidente com a catástrofe socioambiental planetária (Danowski & Viveiros de Castro 2014: 83).

De fato, é preciso que tenhamos em vista o contexto problemático instaurado pela conexão desastrosa entre entropia civilizacional e entropia cósmica para compreendermos o sentido e o alcance da concepção de antropologia defendida por Lévi-Strauss em sua resposta a Sartre, o qual, por sua vez, representa, no capítulo final de *O pensamento selvagem*, toda a tradição moderna da filosofia da história. Não é por outra razão que a passagem selecionada começa com a afirmação resoluta, por parte de Lévi-Strauss, do “materialismo estético” (1997: 274) que Sartre lhe imputa, como se o antropólogo fosse, para o filósofo, indiferente à *práxis* humana, reificando os homens em uma natureza a-histórica, reduzindo a luta de classes a um fenômeno “meramente” biológico, supostamente a-político. Para Sartre, o etnólogo rebaixaria os homens a formigas... Mas, contesta Lévi-Strauss, as formigas, “com seus formigueiros artificiais, sua vida social e suas mensagens químicas” (1997: 274), possuem por si mesmas suas próprias histórias; elas não devem nada aos homens. A assim chamada natureza não é menos política, nem menos histórica, que a cultura (Fausto 2020). E o mesmo vale, sem nenhuma dúvida, para todos os povos diferentemente humanos, aqueles que a tradição filosófica moderna situa à margem da história universal, na condição subalterna de primitivos.

Compreendida como ordem exclusivamente humana, a história implica um modo de inteligibilidade por demais restrito e abstrato, tanto no que se refere ao cosmos extra-humano quanto no que concerne aos próprios mundos humanos. Quanto mais universal se ela torna, tanto menos é capaz de comportar a diversidade e complexidade que definem, de um ponto de vista diferentemente e mais que humano, tudo o que existe. Segundo Lévi-Strauss, a etnologia pretende contribuir para o conhecimento dessa diversidade e complexidade indiscernivelmente naturais e culturais. Para tanto, visto que o homem se coloca universalmente como bastião da história, a antropologia deve inevitavelmente tomar por meta paradoxal a “resolução do humanocomo não-humano”: “o objetivo último das ciências humanas não é constituir o homem mas dissolvê-lo” (1997: 274-275).

Lévi-Strauss dá a entender em nota (1997: 275) que essa meta literalmente contra-antropológica exige a transformação do sentido da “oposição entre natureza e cultura” sustentada por ele mesmo, treze anos antes, em *As estruturas elementares do parentesco*. Lá, a referida oposição teria o sentido de uma descontinuidade real inscrita exclusivamente na humanidade. Assim, quando o antropólogo declara o “valor sobretudo metodológico” (1997:

275) que a mesma distinção assume em *O pensamento selvagem*, trata-se nada menos que de uma transformação operada em função do reconhecimento de outras modalidades de mediação entre natureza e cultura (exemplarmente, o totemismo).

Viveiros de Castro comenta o significado de tal valor metodológico:

Recombinar, portanto, mas para em seguida dessubstancializar, pois as categorias de Natureza e Cultura, no pensamento ameríndio, não só não subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais – elas não designam províncias ontológicas, mas apontam para contextos relacionais, perspectivas móveis, em suma, pontos de vista (1996: 116).

A considerar as coisas dessa maneira – o que não é nada absurdo ou forçado diante da ideia lévi-straussiana da “reciprocidade de perspectivas” (1997: 247-248) como dinâmica própria do pensamento selvagem –, opera-se, em *O pensamento selvagem*, algo como uma “dessubstancialização” recombinação da distinção entre natureza e cultura: ela deixa de ser oposição (entre “províncias ontológicas”), para se tornar diferença (entre “contextos relacionais”, “perspectivas móveis”, “pontos de vista”). Ao contrário de domínios realmente separados, natureza e cultura constituem dimensões reciprocamente relacionais de acontecimentos intrinsecamente diferenciais. Nesse sentido, nada pode ser dito puramente natural ou cultural, seja em sentido intra- ou extra-humano. Tudo é impuro: “intensivamente” determinado pela diferença instável entre humanidade e extra-humanidade (Viveiros de Castro 2015: 61).

Lévi-Strauss encontra em Rousseau uma valorização precoce da diferença, por sobre a oposição, quanto à concepção da relação entre natureza e cultura: no caso do “estudo do homem”, corrobora o antropólogo citando o filósofo, “é preciso primeiro observar as diferenças para descobrir as propriedades” (1997: 275). Para Lévi-Strauss, isso significa não só o preceito metódico do “olhar distanciado”, segundo o qual “a verdade do homem reside no sistema de suas diferenças e de suas propriedades comuns”, mas sobretudo que essa verdade simultaneamente diferencial e estrutural não pode jamais ser alcançada, sequer por aproximação, sem que a cultura tenha de ser “reintegrada” à natureza (1997: 275), ou seja, situando-se a humanidade enquanto sistema de diferenças em uma ordem cósmica que a excede e atravessa. “Contudo, não seria bastante”, ressalta Lévi-Strauss almejando ir além de

Rousseau em direção às “ciências exatas e naturais”, “reabsorver humanidades particulares em uma humanidade geral” (1997: 275) – e isso porque esta resulta fundamentalmente incompreensível a não ser por intermédio dos seus vínculos constitutivos com a extra-humanidade.

Em *Totemismo hoje*, Lévi-Strauss é, porém, mais generoso com seu filósofo, reencontrando no *Discurso sobre a desigualdade entre os homens*, uma “filosofia da identificação original com todos os outros [humanos e extra-humanos]”:

A apreensão global dos homens e dos animais como seres sensíveis [isto é, capazes de sentir], na qual consiste a identificação, comanda e precede a consciência das oposições: primeiro, entre as propriedades lógicas concebidas como partes integrantes do campo, depois, dentro do próprio campo, entre “humano” e “não-humano” (1975: 105).

A “identificação” recíproca entre humanos e não-humanos é condição de possibilidade de sua oposição: a distinção é sempre diferença, e a diferença, indiscernibilidade (termo talvez melhor que “identificação”, o qual dá margem à interpretação da diferença como elemento negativo). Eis aí justamente a base do simbolismo totêmico como paradigma do pensamento selvagem: “a diversidade [extra-humana] das espécies como suporte da diferenciação social [intra-humana]” (1975: 105).

Além disso, trata-se também do método pretendido pela antropologia estrutural, pois, como Lévi-Strauss faz questão de salientar, a “dissolução” do homem não deve ser entendida como sua “destruição”. Sua inspiração ao empregar o termo é haurida da física e da química: “A solução de um sólido num líquido modifica o arranjo das moléculas do primeiro” em vista do “enriquecimento” do fenômeno (1997: 275). É, pois, em uma acepção bastante peculiar que Lévi-Strauss fala em reintegração e “redução” da cultura à natureza: “A ideia de uma humanidade geral, para a qual a redução etnográfica conduz, não terá mais nenhuma relação com aquela que antes se fazia” (1997: 276). Trata-se, portanto, de restabelecer a humanidade por meio de sua dissolução, mas uma humanidade em sentido outro, intrinsecamente diferencial. A redução visada opera em função de uma transformação do homem e, com isso, da própria antropologia (Viveiros de Castro 2012). Transformação que a insere em um registro cosmológico mais vasto e complexo, indo na direção contrária da

redução kantiana da cosmologia à antropologia, na qual se afirma o Homem como “cidadão [único] do mundo” a partir do postulado de que uma tal entidade fantasmagórica seria “o seu próprio fim último” (Kant 2006: 21-22).

Do antropocentrismo ao cosmocentrismo, por assim dizer. É o que podemos depreender da explicação fornecida por Lévi-Strauss: “No dia em que se chegar a compreender a vida como uma função da matéria inerte, será para descobrir que esta possui propriedades bem diferentes das que lhe eram atribuídas anteriormente” (1997: 276) – ou seja, para descobrir algo como a “vida” da própria matéria, mais além da distinção entre suas configurações orgânica e inorgânica. (Materialismo animista, antes que “estético”?) Em benefício de uma “complexidade mais inteligível”, e não de uma “simplicidade” górdia, pseudocientífica, “é preciso esperar que, por efeito da redução, o nível tido como superior comunique retroativamente alguma coisa de sua riqueza ao nível inferior ao qual fora reduzido” (1997: 276). Dissolver o homem na vida e a vida no cosmos consiste, de certo ponto de vista epistemológico, em passar do mais simples ao mais complexo, do menos inteligível (devido à sua simplicidade e “pobreza”) ao mais inteligível (em razão de sua complexidade e “riqueza”). A humanidade não é inteligível por si mesma, mas sim unicamente sob a condição de ser pensada a partir da vida, e esta conhecida a partir de sua inerência ao cosmos. Assim também, a história humana só se deixaria compreender sob a perspectiva da “história profunda” da vida no planeta (Chakrabarty 2013: 14-15). É este, aliás, o sentido profundo do “humanismo bem ordenado” que Lévi-Strauss preconiza nas linhas finais de *A origem dos modos à mesa*: “coloca o mundo antes da vida, a vida antes do homem, o respeito pelos outros seres antes do amor-próprio” (2006: 460) – sendo, portanto, a subversão do “ciclo maldito” do humanismo moderno, humanismo “corrompido de nascença” que, ao impor “mutilações” à natureza e instaurar “fronteiras” entre os povos, tem feito “do amor-próprio seu princípio e noção” (2013: 53). Onde a questão antropológica por excelência, uma questão, a rigor, “cosmopolítica”:² em que consiste a humanidade, tomada ao mesmo tempo em sua diversidade cultural e complexidade natural, como uma forma de vida entre inúmeras outras, orgânicas e inorgânicas, na trama ultracomplexa do sistema céu-terra?

² Emprego o termo “cosmopolítica” tendo em vista o aspecto ontológico de sua definição por Isabelle Stengers (2005) com ênfase na “multiplicidade e divergência de mundos”, bem como seu aspecto cosmológico, tematizado exemplarmente por colegas integrantes da mesa *Arqueologías políticas del porvenir*, coordenada por Emmanuel Biset, sob diferentes figuras: “coisas”, “matéria”, “fogo” etc. (ver <https://youtu.be/VME9n6bDHfM>).

Convém notar o quão limitada soa a questão fundamental de Kant: “O que é o Homem?”, a condensar as perguntas críticas “O que posso saber?”, “O que devo fazer?”, “O que me é permitido esperar?”, se comparada à questão antro-po-cosmológica de Lévi-Strauss. A humanidade pertence ao cosmos, jamais o contrário: “As verdades aprendidas através do homem são ‘do mundo’, e elas são importantes por isso” (1997: 276). Segundo a lógica totêmica do pensamento selvagem, a humanidade consiste em uma “*imago mundi*” (1997: 75), e não o mundo, em uma imagem do homem. Em observância a essa lógica, Lévi-Strauss conclui: “Mesmo a reflexão pura se resume a uma interiorização do cosmos”, pois, “como espírito é uma coisa, o funcionamento dessa coisa nos instrui sobre a natureza das coisas [‘a estrutura do Fora’]” (1997: 276, nota). (É, portanto, a Lucrécio, e não a Kant, que Lévi-Strauss acena positivamente com o propósito de dissolução do homem.) Trata-se, em suma, de pensar diferentemente: se a “reflexão pura” só adquire sentido por meio da “interiorização do cosmos”, resulta inevitável subvertê-la contra a tendência a assimilá-lo absolutamente – e, para tanto, realizar o pensamento em sentido de todo contrário, mediante sua abertura ao cosmos.

Por mais extravagante que possa parecer, esta leitura de *O pensamento selvagem* procura basear-se naquilo mesmo de que o propósito de dissolução do homem constitui a expressão intelectual, a saber, no desejo selvagem de Lévi-Strauss:

Eu gostaria, nem que fosse uma vez na vida, de ter me comunicado plenamente com um animal. É um objetivo inalcançável. É quase doloroso para mim saber que jamais poderei descobrir do que é composta a matéria e a estrutura do universo. Isso significaria: ser capaz de falar com um pássaro. Mas eis a fronteira intransponível. Atravessar tal fronteira seria uma grande felicidade para mim. Se pudessem me arranjar uma boa fada que realizasse um dos meus desejos, é esse que eu escolheria (*apud* Loyer 2018: 11).

Desejo absolutamente irrealizável? Objetivo de todo inalcançável? Fronteira inexoravelmente intransponível? Fiquemos com o enigma. Há quem tenha encontrado sua “boa fada”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALMEIDA, Mauro W. B. de.. *Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura em Lévi-Strauss*. In **Revista de Antropologia**, 42(1-2): 1999, 163-197. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/133463>. Acesso em: 25/02/2021.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *O clima da história: quatro teses*. Tradução de Idelber Avelar (coord.). **Sopro**, 2013 [2009], 91: 2-22. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/n91.html>. Acesso em: 25/02/2021.
- CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2011 [1977]. pp. 77-87.
- COLÓQUIO COSMOPOLÍTICA II. *Arqueologías políticas del porvenir*. **DASQUESTÕES**. [Online] 20 de nov. de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VME9n6bDHfM>
- DANOWSKI, Déborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental, 2014.
- FAUSTO, Juliana. **A cosmopolítica dos animais**. São Paulo: n-1 edições, 2020.
- GODDARD, Jean-Christophe. *Idiotia branca e cosmocídio*. In **R@U,9(2), Suplemento**: 29-38, 2017. Disponível em: <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2018/01/Suplemento-28-37.pdf>. Acesso em: 25/02/2021.
- KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006 [1798].
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **La pensée sauvage**. Paris: Plon, 1962.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Totemismo hoje**. Tradução de Malcolm Bruce Corrie. Petrópolis: Vozes1975 [1962].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996 [1955].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Tradução de Tânia Pellegrini. 2a. ed. Campinas: Papyrus, 1997 [1962].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **A origem dos modos à mesa: Mitológicas III**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify2006 [1968].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify2013 [1973].
- LOYER, Emmanuelle. **Lévi-Strauss**. Tradução de André Telles. São Paulo: Edições Sesc2018 [2015].
- STENGERS, Isabelle. *The Cosmopolitical Proposal*. In: B. Latour & P. Weibel. **Making Things Public: Atmospheres of Democracy**. Cambridge: The MIT Press, 2005, pp. 994-1003.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. *Mana*, 2(2): 1996, 115-144. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v2n2/v2n2a05.pdf>. Acesso em: 25/02/2021.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Transformação na antropologia, transformação da “antropologia”*. In **Mana**, 18(1): 2012, 151-171. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v18n1/a06v18n1.pdf>. Acesso em: 25/02/2021.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições2015 [2009].