

**EXISTENCIALISMO, MARXISMO E ANTROPOLOGIA:
CONSIDERAÇÕES SOBRE O DEBATE ENTRE JEAN-PAUL
SARTRE E CLAUDE LÉVI-STRAUSS**
**EXISTENCIALISM, MARXISM AND ANTHROPOLOGY: CONSIDERATIONS ABOUT THE
DISCUSSION BETWEEN JEAN-PAUL SARTRE
AND CLAUDE LÉVI-STRAUSS**

*Marcelo C. de Cernev Rosa**

RESUMO:

Este artigo analisa determinados aspectos do debate entre Jean-Paul Sartre e Claude Lévi-Strauss sobre as contribuições do existencialismo para a etnologia. Além disto, aborda algumas contribuições de autores contemporâneos sobre as relações entre evento e estrutura, mito e história.

PALAVRAS-CHAVE: existencialismo, marxismo, etnologia, estruturalismo, história.

ABSTRACT:

This article aims at analysing certain aspects from the discussion between Jean-Paul Sartre and Claude Lévi-Strauss about the contributions of existencialism to ethnology. In addition, this study also refers to some contributions from contemporary authors that deals with relation between event and structure, myth and history.

KEYWORDS: existencialism; marxism; ethnology; structuralism; history.

69

1. INTRODUÇÃO

Este artigo analisa a proposta de Jean-Paul Sartre para a formulação de uma Antropologia simultaneamente estruturalista e histórica, a partir de uma convergência entre marxismo e existencialismo, bem como alguns dos desdobramentos do debate em torno da questão.

Em *Questão de Método* (1979), Sartre discute a possibilidade/ necessidade de integrar ao marxismo, as contribuições da filosofia existencialista, no intuito de propor uma outra forma de totalização para o pensamento antropológico, opondo-se radicalmente ao culturalismo norte-americano e ao estruturalismo levi-straussiano. Esta obra, escrita no início da década de 1960, deu início a um debate com Claude Lévi-Strauss, que em *O Pensamento Selvagem* (2008), publicado originalmente em 1962, procurou relativizar as críticas dirigidas ao estruturalismo.

Este trabalho ressalta a pertinência da argumentação de ambos os autores, sobre temas que posteriormente viriam a sofrer novos e importantes desdobramentos, principalmente no que diz respeito à relação entre antropologia e história.

Sartre, apesar de se dizer favorável aos pressupostos da análise marxista, procura destacar que esta possui algumas “limitações” que poderiam vir a ser superadas através de contribuições extraídas do existencialismo. Apesar da centralidade do existencialismo ao longo de toda a sua obra, quando Sartre propõe uma espécie de fusão entre marxismo e existencialismo – que ao seu ver proporcionaria um enriquecimento para a análise dialética – ele chega a afirmar que a incor-

* Mestre em Antropologia Social (UNICAMP), especialista em Sociologia (UEL), professor adjunto do Centro Universitário Filadélfia onde leciona Antropologia, Sociologia e Metodologia de Pesquisa.

poração, por parte do marxismo, de determinados elementos do existencialismo, faria com que o próprio existencialismo perdesse sua razão de ser.

A partir do dia em que a pesquisa marxista tomar a dimensão humana (isto é, o projeto existencial) como fundamento do saber antropológico, o existencialismo não mais terá razão de ser: absorvido, superado e conservado pelo movimento totalizante da filosofia, ele deixará de ser uma investigação particular, para tornar-se o fundamento de toda investigação (SARTRE, 1979, p. 146). Uma consideração desta natureza atesta a importância que este autor atribui ao marxismo.

Alguns elementos da proposta de Jean-Paul Sartre

Segundo Sartre, o homem é “aquilo que ele faz daquilo que se fez dele”. Isto significa dizer que todos os homens estariam circunscritos pelas suas condições materiais de existência, a um campo de possibilidades, e simultaneamente também, ao que talvez se possa denominar como um campo de “impossibilidades”. Neste ponto, seu posicionamento apresenta algumas semelhanças ao do marxismo, segundo o qual “os homens fazem, eles próprios sua história, mas num meio dado que os condiciona”. (Engels).

Assim, pode-se dizer inicialmente que Sartre concorda com o pressuposto marxista segundo o qual o homem é o construtor de sua história. Todavia, existe uma diferença radical entre ambas as perspectivas, que precisa ser explicitada.

A concepção de Sartre procura ressaltar a necessidade de se considerar que a vida social, é percebida e vivida individualmente, não através de condutas culturais pré-estabelecidas, mas que os indivíduos a vivem como uma perspectiva de futuro. Em outras palavras, eles vivem buscando realizar os seus projetos individuais. Assim, a noção de projeto utilizada pelo autor corresponderia a uma objetivação, por parte do indivíduo, de uma possibilidade dentre outras igualmente possíveis a ele.

Sartre critica o culturalismo americano por considerar que em suas análises, as condutas culturais tendem a ser vistas somente como determinadas pelo passado; critica também os marxistas.

Segundo ele, os marxistas operam uma “dialética paralisada”. Eles teriam adotado uma perspectiva de análise que seria coerente com a economia capitalista, mas que teria acabado por obstar o desenvolvimento de uma análise mais adequada para as atividades humanas que num jargão marxista constituiriam a infraestrutura social.

Assim, o problema do marxismo seria decorrente de buscar uma totalização da história. Ao fazer isso, ele teria perdido de sua perspectiva, a dialética real. Sartre excetua Marx das críticas que dirige ao marxismo e aos marxistas. Segundo o autor, se por um lado o marxismo acabou incorrendo neste erro, por outro, em obras como o 18 Brumário, de Luís Bonaparte, pode ser percebido que o tipo de análise que Marx opera estaria mais próximo à sua proposta.

Ao procurar fazer uma totalização das atividades humanas, no interior do tempo cartesiano, o marxismo teria impossibilitado a si mesmo de apreender de forma adequada o que denomina como a “determinação dialética da temporalidade real”. Isto, porque ao operar nos limites da temporalidade cartesiana, a dialética, concebida como movimento da realidade acabaria por dissolver-se. Assim, Sartre procura destacar, que tanto os homens como suas atividades não estariam no tempo, sendo este apenas uma criação humana, como “caráter concreto da história”.

Desta forma, se o marxismo, teria avançado inicialmente, no sentido de reconhecer a verdadeira temporalidade, quando da crítica que operou em relação à noção burguesa de “progresso”, posteriormente teria vindo a renunciar a continuidade de suas investigações neste sentido.

Sua proposta consiste em reparar a dialética marxista, através de um método que denomina como progressivo-regressivo, o qual proporcionaria uma totalização mais adequada para a vida

social. Para dar conta da história, seria necessário pôr em prática uma análise que considerasse a dinâmica dos projetos individuais.

Pode-se perceber na proposta de Sartre uma certa aproximação à perspectiva de uma sociologia compreensiva, formulada por Max Weber. Como pôde ser visto, até o presente momento, Sartre procura recuperar a importância das ações individuais, porém no interior do pensamento marxista.

No entanto, cabe destacar que a concepção de ação individual é bastante distinta do conceito de ação social desenvolvido por Weber. Para Sartre, a ação faz parte de uma práxis que está intimamente relacionada a um projeto. Em sua concepção, considerar a existência de uma realidade que é composta, não somente pelas condições materiais de existência, mas também pelo confronto dos projetos (individuais), seria o único caminho através do qual se poderia chegar a uma totalização realmente adequada. Em suas próprias palavras:

A práxis [...] é uma passagem do objetivo ao objetivo pela interiorização; o projeto, como superação subjetiva da objetividade em direção à objetividade, tenso entre as condições objetivas do meio e as estruturas objetivas do campo dos possíveis, representa em si mesmo a unidade em movimento da subjetividade e da objetividade, estas determinações cardeais da atividade. [...] Apenas o projeto, como mediação entre dois momentos da objetividade, pode dar conta da história, isto é, da criatividade humana. É preciso escolher. Com efeito, ou se reduz tudo à identidade (o que leva a substituir o materialismo dialético pelo materialismo mecanicista), ou então, faz-se da dialética uma lei celeste que se impõe ao universo, uma força metafísica que engendra por si mesma o processo histórico (e é recair no idealismo hegeliano), ou ainda devolve-se ao homem singular seu poder de superação pelo trabalho e pela ação. Somente esta solução permite fundar no real o movimento de totalização: a dialética deve ser procurada na relação dos homens com a natureza, com as “condições de partida” e nas relações dos homens entre si. É aí que ela encontra a sua origem como resultante do confronto dos projetos. (SARTRE, 1979, p. 81, 82-83)

71

Faltaria ao marxismo a compreensão da existência, que em sua perspectiva seria o “fundamento humano” da antropologia marxista. Assim, por não se embasar sobre tal fundamento o marxismo sofreria de uma “anemia generalizada”.

Como já destacado anteriormente, Sartre ressalta que os problemas que vê no método marxista não se aplicam às formulações de Marx, mas sim às dos marxistas de seu tempo. Desta forma, se por um lado o método concebido por Marx seria progressivo, na medida em que resulta de todo um conjunto de estudos aprofundados, por outro, – os que Sartre denomina como “marxistas preguiçosos” – se utilizariam deste método para “constituir o real a priori”. Além disso, este método também teria sido utilizado pelos políticos do chamado socialismo real, para justificar suas ações. Em síntese, pode-se dizer que quando Sartre faz tais considerações ele tem como objetivo demonstrar a existência de um certo “imobilismo” por parte do marxismo.

Ele expõe uma contradição, pois o que havia sido criado justamente para trabalhar com uma realidade em movimento, acabaria posteriormente trazendo certas “cristalizações” muitas

R
E
V
I
S
T
A

vezes nefastas, sobretudo as relacionadas ao stalinismo.

[...] curiosamente, este marxismo stalinizado toma um aspecto de imobilismo, um operário não é um ser real que muda com o mundo: é uma idéia platônica. De fato, em Platão, as idéias são o Eterno, o Universal e o Verdadeiro. [...] No mundo stalinista, o acontecimento é um mito edificante. [...] A materialidade do fato não interessa a estes idealistas: apenas conta, a seus olhos, seu alcance simbólico. [...] os marxistas stalinistas são cegos aos acontecimentos. (SARTRE, 1979, p. 103)

Também, em virtude da falta da compreensão da existência enquanto seu fundamento humano, o âmbito das análises do marxismo teria ficado bastante reduzido. Quanto a este ponto, as críticas que Sartre dirige ao marxismo são tão severas, ao ponto de dar-lhe a designação de positivista.

Cumprе rejeitar resolutamente o pretensão “positivismo” que impregna o marxismo de hoje e que o coage a negar a existência destas últimas significações. A mistificação suprema do positivismo é que pretende abordar a experiência social sem a priori, quando decidiu desde o início negar uma de suas estruturas fundamentais e substituí-la pelo seu contrário. (SARTRE, 1979, p. 126). Assim, Sartre destaca que a contradição existente entre as classes sociais não explica tudo.

É certo que o capitalista possui os instrumentos de trabalho e o operário não os possui: eis uma contradição pura. Mas, justamente, esta contradição não chega a dar conta de cada acontecimento: ela é seu quadro, ela cria a tensão permanente do meio social, o dilaceramento da sociedade capitalista; apenas esta estrutura fundamental de todo acontecimento contemporâneo (em nossas sociedades burguesas) não esclarece nenhum deles na sua realidade concreta. (SARTRE, 1967, p. 105)

Em virtude de ficar restrito por estas limitações, o marxismo em sua ótica se tornaria um inumanismo.

Por outro lado, uma vez preservadas as especificidades inerentes à problemática do marxismo na ótica deste autor - o que se constituiu no objeto desta exposição até o presente momento - a antropologia também pecaria por não reconhecer a importância do projeto, na perspectiva existencialista de Sartre, ou, talvez melhor dizendo, por não considerar a importância da intencionalidade das ações dos sujeitos:

Era legítimo que as ciências da natureza se libertassem do antropomorfismo que consiste em emprestar propriedades humanas a objetos inanimados. Mas é perfeitamente absurdo introduzir por analogia o desprezo do antropomorfismo na antropologia: que se pode fazer de mais exato, de mais rigoroso, quando se estuda o homem, do que reconhecer-lhe propriedades humanas? A simples inspeção do campo social deveria ter feito descobrir que a relação aos fins é uma estrutura permanente das empresas e que é nessa relação que os homens reais julgam as ações, as instituições ou os estabelecimentos econômicos. Dever-se-ia ter constatado, então, que nossa compreensão do outro se faz necessariamente pelos fins. (SARTRE, 1979, p. 126)

Segundo Sartre, da mesma forma que Husserl questiona a mecânica clássica por esta se utilizar do espaço e do tempo como meios homogêneos e contínuos, sem, no entanto, se interrogar nem sobre o tempo, nem sobre o espaço, nem sobre o movimento, caberia questionar às ciências do homem, que não têm interrogado sobre o homem.

Em síntese, pode-se dizer que Sartre ressalta a importância das análises existencialistas, que operariam através de um método de investigação, que seria ao mesmo tempo progressivo-

regressivo, e analítico sintético, e que ao utilizar a “ideologia da existência”, buscariam apreender a pluridimensionalidade da história.

Neste sentido, Sartre afirma que o existencialismo teria nascido, justamente, em virtude da falha do marxismo, acima especificada, e tendo se constituído como uma espécie de campo paralelo de investigação, poderá vir a ser incorporado por ele. O que viria a resolver uma série de problemas que têm tido consequências importantes, e às vezes até mesmo graves, não somente de ordem teórica, mas também de ordem prática (como o caso do stalinismo).

Dentre outros benefícios desta incorporação por parte do marxismo, caberia, finalmente, ressaltar a superação da contradição entre antropologia e história, que segundo Sartre, se deve muito menos a questões de método do que a uma correta compreensão do que seja o humano¹.

2. AS CONSIDERAÇÕES DE LÉVI-STRAUSS EM RELAÇÃO A SARTRE

Em *O Pensamento Selvagem* (2008) podemos encontrar uma análise crítica formulada em relação à proposta apresentada por Sartre. Lévi-Strauss responde às críticas que foram endereçadas ao estruturalismo. A partir deste momento, serão enfatizados alguns dos elementos do pensamento levi-straussiano, que podem ser considerados como os mais relevantes no interior deste debate.

A construção do texto de Lévi-Strauss se constitui numa crítica radical ao posicionamento de Sartre. No que diz respeito às considerações que ele faz sobre a dialética, Lévi-Strauss se contrapõe à distinção que ele realiza entre razão dialética e razão analítica. Em sua perspectiva, o que Sartre concebe como sendo a razão dialética, nada mais seria do que a razão analítica em movimento.

Se na perspectiva de análise de SARTRE a razão analítica seria a “razão preguiçosa”, para Lévi-Strauss o que corresponderia a este elemento, seria pelo contrário, a razão corajosa por buscar ultrapassar a si mesma. Assim, uma vez que a proposta de Sartre estaria fundada sobre uma distinção que não existe, Lévi-Strauss chega a afirmar que ela não teria razão de ser.

Diametralmente oposto a Sartre, Lévi-Strauss afirma que a finalidade das ciências humanas não seria a de constituir o homem, mas sim a de dissolvê-lo. Ele procura ressaltar que os que procuram estabelecer suas investigações nas supostas evidências do eu, correm o risco de cair nas armadilhas da identidade pessoal. Neste sentido, em sua ótica, Sartre teria ficado preso em seu próprio pensamento.

Descartes, que queria criar uma física, isolava o Homem da Sociedade. Sartre, que pretende criar uma antropologia, isola sua sociedade das outras sociedades. Entrincheirado no individualismo e no empirismo, um Cogito - que quer ser ingênuo e bruto - perde-se nos impasses da psicologia social. (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 285)

Em virtude de estar cativo, sua visão sobre o mundo assim como também sobre o homem seria estreita, e em determinados pontos tal estreiteza o levaria a tirar conclusões que, de certa

¹ Cabe ressaltar que esta compreensão não passa pela busca de uma natureza humana, pois segundo Sartre esta não existe. Em suas próprias palavras: “O verdadeiro papel das “ideologias da existência” não é de descrever uma abstrata “realidade humana” que jamais existiu, mas de lembrar incessantemente à antropologia a dimensão existencial dos processos estudados. A antropologia só estuda objetos. Ora, o homem é o ser por quem o tornar-se-objeto vem ao homem. A antropologia só merecerá seu nome se substituir o estudo dos objetos humanos pelo dos diferentes processos do tornar-se-objeto. Seu papel é fundar seu saber sobre o não saber racional e compreensivo, isto é, a totalização histórica só será possível se a antropologia se compreender em lugar de se ignorar. Compreender-se, compreender o outro, existir, agir: um só e mesmo movimento, que funda o conhecimento direto e conceitual sobre o conhecimento indireto e compreensivo, mas sem nunca deixar o concreto, isto é, a história ou, mais exatamente, que compreende o que sabe. Esta perpétua dissolução da inteligência na compreensão e, inversamente, este perpétuo redescender que introduz a compreensão na inteligência como dimensão de não saber racional no seio do saber, é a ambiguidade mesma de uma disciplina na qual o interrogador, a interrogação e o interrogado se identificam” (SARTRE, 1979, p. 140-141).

forma, implicariam em retrocessos quando comparadas aos avanços e conquistas obtidos pela etnologia de então. Isto pode ser exemplificado na passagem abaixo:

E, com efeito, que se pode fazer dos povos “sem história”, quando se definiu o homem pela dialética e a dialética pela história? Às vezes, Sartre parece tentado distinguir duas dialéticas: a “verdadeira”, que seria a das sociedades históricas, e uma dialética repetitiva e de curto prazo, que ele concede às sociedades ditas primitivas, ainda que a colocando muito perto da biologia; expõe, assim, todo seu sistema, já que, pelo viés da etnografia, que é, incontestavelmente, uma ciência humana e que se consagra ao estudo dessas sociedades, a ponte demolida, com tanto encarniçamento, entre o homem e a natureza, encontrar-se-ia sub-repticiamente restabelecida. (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 283-284, grifos meus)

Na perspectiva levi-straussiana, além da contradição presente no trecho acima citado, - ao conceber o homem pela dialética e esta pela história não restaria “humanidade” aos povos ditos “sem história” -, haveria outra contradição na argumentação de Sartre. Esta, diz respeito ao fato de seu sistema, ao mesmo tempo em que adota a consciência histórica como critério para distinguir os povos ditos “primitivos” dos “civilizados”, pretende ser ele mesmo a-histórico.

Quanto às observações de Sartre sobre o método progressivo- -regressivo, Lévi-Strauss afirma que sua descrição corresponderia justamente ao método que é próprio à etnologia. A esta caberia, na perspectiva Levi-straussiana, acrescentar que o método etnológico é duplamente progressivo- -regressivo. Em suas próprias palavras:

[...] o que Sartre descreve com este termo [método progressivo-regressivo] não é nada além do método etnológico, tal como o praticam os etnólogos há longos anos. Mas Sartre o restringe a seu processo preliminar. Porque nosso método não é simplesmente progressivo- -regressivo: ele o é duas vezes. Numa primeira etapa, observamos o dado vivido, analisamo-lo no presente, procuramos captar seus antecedentes históricos, tão longe quanto possamos mergulhar no passado, depois trazemos à superfície todos estes fatos, para integrá-los numa totalidade significante.

Então, começa a segunda etapa, que renova a primeira em outro plano e em outro nível: esta coisa humana interiorizada, que nos aplicamos a prover de toda sua riqueza e de toda sua originalidade, fixa, somente, à razão analítica à distância a vencer, o impulso a tomar, para superar a separação entre a complexidade sempre imprevisível deste novo objeto e os meios intelectuais de que dispõe. É preciso, então, que como razão dialética, ela se transforme com a esperança de que uma vez tornada flexível, dilatada e fortificada, por ela este objeto imprevisível será reduzido a outros, esta totalidade original fundida em outras totalidades, e que assim exaltada, pouco a pouco, sobre o amontoado de suas conquistas, a razão dialética perceberá outros horizontes e outros objetos. (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 289)

No que diz respeito à importância que Sartre atribui à história, cabe ressaltar que, segundo Lévi-Strauss, esta estaria sobrevalorizada em detrimento das outras ciências humanas, a tal ponto, de tornar-se uma “concepção quase mística”.

Em sua ótica, as pesquisas históricas devem ser consideradas, pelos etnólogos, como complementares às pesquisas que estes realizam. Sua complementaridade se daria em virtude de que enquanto a história considera as diferentes sociedades em relação ao tempo, a etnologia as consideraria em relação ao espaço.

Lévi-Strauss destaca que apesar de haver uma simetria entre as perspectivas da história e da antropologia, no sentido de ambas oferecerem perspectivas equivalentes; existiria uma tendência por parte de alguns filósofos a considerar a dimensão temporal como se pseudodetentora de um “prestígio especial”. Em suas próprias palavras: [...] como se a “diacronia criasse um tipo de inteligibilidade, não apenas superior ao que traz a sincronia, mas, sobretudo, de ordem mais especificamente humana” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 292).

Isto seria decorrente, segundo este autor, de uma tendência que se tem em encontrar no conhecimento histórico a evidência de um “sentido íntimo”:

É fácil explicar, se não de justificar, esta opção: a diversidade das formas sociais, que a etnologia capta desdobradas no espaço, oferece o aspecto de um sistema descontínuo: ora, nós nos imaginamos que, graças à dimensão temporal, a história nos restitui, não estados separados, mas a passagem de um estado a outro, sob uma forma contínua. E como acreditamos, nós próprios, apreender nosso devir pessoal como uma mudança contínua, parece-nos que o conhecimento histórico vem ao encontro do sentido íntimo. (LÉVI-STRAUSS, 1973, 292)

No entanto, esta tendência conduz ao erro. Na perspectiva de Lévi-Strauss, os conhecimentos históricos não se constituem numa forma de conhecimento privilegiada em relação às demais. Isto, porque tais conhecimentos não seriam mais dados que os das demais ciências humanas. Em outras palavras, eles seriam sempre construídos pelo investigador e resultantes de determinados recortes.

Assim, em sua perspectiva, não existiria a história, mas sempre uma história para. Ainda que hipoteticamente se possa pensar na possibilidade de procurar fugir a este aspecto, por assim dizer relacional, da história, buscando uma visão constituída através de uma multiplicidade de perspectivas, segundo Lévi-Strauss (2008, p. 293) nem mesmo desta forma seria possível resolver o problema. Uma história que buscasse tal totalidade acabaria por neutralizar-se, levaria ao caos, em virtude de que “[...] seu produto seria igual a zero”.

Além disto, caberia ainda destacar que Lévi-Strauss possui uma concepção bastante interessante de história. Ele utiliza a figura de uma matriz retangular formada por linhas verticais paralelas entre si. Cada linha corresponderia a um nível que seria diferente em relação aos demais, e que ao mesmo tempo, guardaria uma certa relação hierárquica em relação a estes; de tal forma que a matriz formada por estas linhas verticais acabaria formando um conjunto descontínuo.

Quando focado no interior desta matriz, a história biográfica e anedótica corresponderia a uma história fraca cuja inteligibilidade só seria possível transportando-a para um nível superior, ou seja, para uma história mais forte. E este nível ou domínio de história, por sua vez, guardaria a mesma relação, no que tange à sua inteligibilidade a outro domínio superior, e assim sucessivamente.

Porém, Lévi-Strauss destaca que seria um erro buscar reconstituir uma totalidade histórica a partir de uma operação que buscasse encaixar os diversos níveis. Isto, porque na medida em que se avançaria rumo a “níveis mais fortes”, o que o investigador conseguiria ganhar em compreensão, acabaria perdendo em termos de informação. Em suas próprias palavras:

[...] A história é um conjunto descontínuo, formado de domínios de história, cada um dos quais é definido por uma frequência própria e por uma codificação diferencial do antes e do depois. Entre as datas que compõem uns e outros, a passagem não é mais possível, assim como não o é entre números naturais e números irracionais.

[...] Não é, portanto, apenas ilusório, mas contraditório, conce-

ber o devir histórico como um desenrolar contínuo, começando numa pré-história codificada em dezenas ou em centenas de milênios, prosseguindo na escala dos milênios, [...] e continuando, em seguida, sob a forma de uma história secular entremeadada, à vontade de cada autor, de pedaços da história anual, dentro do século, ou diária, dentro do ano, se não, mesmo, horária, dentro do dia. Todas estas datas não formam uma série: provêm de espécies diferentes.

[...] A história biográfica e anedótica, que está bem embaixo na escala, é uma história fraca, que não contém em si mesma sua própria inteligibilidade, que lhe vem, apenas, quando é transportada, em bloco, para dentro de uma história mais forte do que ela; e esta mantém a mesma relação com uma classe de categoria mais elevada. Todavia, seria errado pensar que estes encaixes reconstituem progressivamente uma história total; porque o que se ganha de um lado, perde-se do outro. A história biográfica e anedótica é a menos explicativa; mas é a mais rica, sob o ponto de vista da informação, já que ela considera os indivíduos na sua particularidade e que detalha, para cada um deles, os matizes do caráter, as sinuosidades de seus motivos, as fases de suas deliberações. Esta informação se esquematiza, depois se apaga, depois fica abolida, quando se passa a história cada vez mais 'fortes'. Por conseguinte, e conforme o nível em que o historiador se coloca, perde em informação o que ganha em compreensão. (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 296; 298)

76

Neste sentido, em substituição à oposição entre povos “com” e povos “sem história”, ele propôs a distinção – com finalidade heurística - entre “sociedades quentes” e “sociedades frias”. Enquanto as primeiras fariam uso do devir histórico para o seu desenvolvimento, as do segundo tipo, de modo inverso às demais, procurariam neutralizar os efeitos que os eventos históricos poderiam ter em sua estrutura, resistindo desta forma, a modificações.

A história para Lévi-Strauss seria algo imprevisível, ou aleatório, e o intuito do antropólogo estruturalista estaria direcionado no sentido de demonstrar que, apesar disto, as transformações que ocorrem não são acidentais, mas fazem parte de uma série de possibilidades que é dada pelo sistema.

Assim, se por um lado, pode-se afirmar que Lévi-Strauss enfatiza a importância da história para a etnologia, por outro percebe-se que em sua perspectiva a história acabou subordinada à estrutura. Além disto, pode ser percebido que, apesar de suas contribuições, em seus trabalhos a dimensão diacrônica acabou permanecendo ausente na medida em que este autor manteve uma certa dicotomia entre mito e história.

Caberia ainda destacar do interior da argumentação de Lévi-Strauss que sua concepção sobre o pensamento selvagem reconhece como uma das características peculiares deste, o fato de ser totalizante e intemporal. Assim, nele estaria presente uma busca de apreender o mundo, simultaneamente, como uma totalidade sincrônica e diacrônica.

Isto possibilita compreender como em sua perspectiva, se por um lado todas as sociedades estariam na história, por outro, existiriam diferentes modos de reagir a esta mesma condição comum.

Desta forma, enquanto determinadas sociedades aceitam tal condição – as “sociedades quentes” - outras – “as sociedades frias” - a rejeitam e buscam diminuir os efeitos da ordem da sucessão temporal sobre si. Segundo este raciocínio, haveria sociedades que se valem da história e por outro lado, as que a negam, através dos mitos.

Porém, como pode ser percebida na argumentação de Lévi-Strauss, tal negação não faz destas últimas, sociedades “sem história”, mas sim, sociedades onde esta não teria se desabrochado, em virtude de que ela opera através do pensamento mítico.

2.1 DESDOBRAMENTOS MAIS RECENTES

Em autores contemporâneos, dentre os quais Marshall Sahlins e Pierre Bourdieu, há avanços significativos, dentre outros, no que diz respeito à relação entre Antropologia e História²

Tendo refutado a aplicabilidade do materialismo histórico, enquanto método, para a análise das sociedades indígenas em *Cultura e Razão Prática* (1979), foi em *Ilhas de História* (1990) que Sahlins trouxe importantes contribuições para a questão central deste artigo.

Ao analisar o caso do capitão Cook no Havaí, Sahlins (1990) se utiliza da dinâmica histórico-cultural da sociedade analisada, para exemplificar a necessidade de se repensar as dicotomias existentes no pensamento acadêmico ocidental, sobretudo, entre estrutura e história. Neste sentido, faz-se necessário expor em linhas gerais o episódio analisado pelo autor.

O capitão Cook, navegador inglês do século XVIII, tendo aportado em Kealakekua em 1779, foi recebido com toda a tripulação de sua embarcação, (*Resolution*) e com a do outro navio que o acompanhava (*Discovery*) – por um grande número de pessoas da população local (aproximadamente 10 mil pessoas).

Este acontecimento histórico foi interpretado nos moldes cosmológicos locais como a chegada do deus Lono (deus responsável pela fertilidade da terra), tendo sido reverenciado como tal³. O autor demonstra como no interior desta sociedade houve uma série de reificações para que tal identificação perpassasse por todos os níveis da população local.

No entanto, se num primeiro momento esta identificação entre acontecimento e cosmologia foi benéfica para o navegador inglês, posteriormente ela se revelaria como fatal a este personagem. O capitão Cook foi assassinado em 14 de fevereiro, em decorrência do que Sahlins denominou como um conflito na estrutura da conjuntura.

Tendo sido identificado inicialmente como o deus Lono, e uma vez aquiescendo a tal identificação, o capitão Cook permaneceu na região por algum tempo, e em 04 de fevereiro do mesmo ano resolveu partir. Sahlins destaca que houve uma série de incríveis coincidências, pois assim como a chegada do navegador teria coincidido com o período inicial do Makahiki, sua saída também coincidiria com os rituais finais deste período.

De fato, em 04 de fevereiro, o capitão Cook partiu com seus tripulantes. Todavia, em virtude de uma séria avaria no seu navio, já em alto mar, provocado por uma tempestade, e por problemas de conservação da embarcação, teve que retornar.

Seu retorno inesperado e inexplicável acabou por significar um perigo eminente à população local. Na cosmologia desta população, a presença do deus Lono, após a realização do Makahiki, punha em risco a soberania do rei. E em virtude de tais ameaças, bem como da forma como

² Cabe ressaltar que devido aos objetivos e às limitações deste artigo as contribuições de Sahlins e de Bourdieu serão apresentadas de maneira bastante sintética.

³ Sahlins ressalta que o nome do local onde o capitão Cook desembarcou (Kealakekua) significa “O caminho do Deus”, numa referência explícita ao fato de ser onde geralmente, a imagem do deus Lono começa e finaliza o circuito em direção à direita da ilha.

o capitão Cook procurou abordar o rei, o navegador acabou sendo assassinado, na praia. Com seu assassinato, a ameaça foi neutralizada e tudo voltaria à “normalidade”.

Como Sahlins destaca, aparentemente tudo permanecia como antes, ou seja, os acontecimentos históricos teriam sido interpretados, culturalmente, dentro da estrutura mítica local. Isto poderia dar margem à interpretação de que a sociedade havaiana seria uma sociedade “fria” no que se refere à distinção formulada por Lévi-Strauss, já destacada anteriormente.

Todavia, como o autor demonstra, isto não é verdadeiro. Se por um lado o ocorrido com o capitão Cook exemplifica a operação de uma certa neutralização da história pela estrutura; por outro lado, a passagem do capitão Cook pelo Havaí trouxe profundas alterações nesta estrutura.

Segundo ele, ao permitir a incorporação de acontecimentos exteriores em suas categorias, abre-se a possibilidade de que estas sejam funcionalmente reavaliadas. Assim, Sahlins destaca que a práxis seria um risco para os significados dos signos da cultura.

O esquema cultural é colocado em uma posição duplamente perigosa, isto é, tanto subjetiva quanto objetivamente: subjetivamente pelo uso motivado dos signos pelas pessoas para seus projetos próprios; objetivamente, por ser o significado posto em perigo em um cosmos totalmente capaz de contradizer os sistemas simbólicos que presumivelmente o descreveriam. A aposta objetiva reside, portanto, nas desproporções entre palavras e coisas. Toda implementação de conceitos culturais em um mundo real submete esses conceitos a alguma determinação pela situação. (SAHLINS, 1990, p. 186)

Este é um ponto fundamental na concepção de Sahlins, a de que a estrutura não é estática, – sem querer cair em uma das dicotomias que ele critica – ela seria dinâmica, processual, e por isso pode-se pensar em transformação estrutural.

78

Desta forma, antes de ser exclusivamente quem informa a ação, a estrutura também é informada por ela. Em outras palavras, a estrutura também seria um desenvolvimento produtivo das categorias e de suas relações. Na verdade, segundo Sahlins, o simbólico deve ser visto como algo pragmático - os homens em sua vida prática submetem as categorias culturais a riscos empíricos⁴ (1990, p. 9) – como uma síntese ao longo do tempo entre reprodução e variação.

Caberia ressaltar que, segundo o autor, em virtude do pensamento ocidental pressupor estabilidade e mudança como elementos antitéticos, existe uma série de dicotomias que atravessa o meio acadêmico e acaba por orientar a sua produção. Assim, acaba-se por confundir o passado com a cultura e a mudança com a história. Suas observações apontam para o sentido de romper tais dicotomias, inclusive a existente entre mito e história.

Ao conceber a cultura como uma síntese entre estabilidade e mudança e entre o presente e o passado, Sahlins demonstra a necessidade de romper com essas dicotomias. Assim, ao incorporar a diacronia na estrutura, o autor cancela ao mesmo tempo as oposições entre estrutura e história e entre estabilidade e mudança. Em suas próprias palavras:

Parece-me haver algo a mais nessa tempestade num copo de água do Pacífico Sul do que apenas uma possível teoria da história. Há também uma crítica básica às distinções ocidentais através das quais geralmente se pensa a cultura, como as supostas oposições entre história e estrutura ou entre estabilidade e mudança.

Utilizamos constantemente, em nosso folclore nativo assim como

⁴ Neste sentido, Sahlins traz a diacronia para dentro da própria noção de estrutura. Assim, ele afirma que existem estruturas prescritivas, mas também estruturas performativas. Desta maneira ele dissolve a oposição entre a estrutura e a história.

em nossas ciências sociais acadêmicas, essas dicotomias reificadas na divisão do objeto antropológico. [...] aquilo que sugere este breve exemplo havaiano, é que não há base alguma em termos de fenômeno – e, menos ainda, alguma vantagem heurística – em considerar a história e a estrutura como alternativas mutuamente exclusivas. A história havaiana está, toda ela, baseada na estrutura, na ordenação sistemática de circunstâncias contingentes, ao mesmo tempo que a estrutura havaiana provou ser histórica. (SAHLINS, 1990, p. 179-180)

Se em Sahlins há uma superação de várias dicotomias no interior da etnologia, em Bourdieu há uma ruptura em relação ao estruturalismo levi-straussiano.

Segundo Bourdieu, em *Coisas Ditas* (2004), existe uma tendência entre os etnólogos à objetivação, ou seja, a buscar descobrir ou formular, quais seriam as regras que regeriam os fenômenos sociais, e em procurar explicar a gênese de tais fenômenos como se fossem decorrentes de tais regras. Ele denomina tal tendência como juridismo.

Neste sentido, ele destaca que a etnologia não teria atentado para o fato, já observado por Max Weber, que as regras não possuem uma eficácia imanente, ou automática. Isto implicaria na necessidade de reconhecer, que nem tudo o que ocorre em sociedade seria resultante da existência de regras codificadas. Muito pelo contrário, ele ressalta, justamente, que existem outros princípios geradores de práticas sociais, que atuam no âmbito do que denomina como senso prático.

A experiência etnográfica de Bourdieu lhe possibilitou perceber nas sociedades que apresentam um baixo grau de codificação de suas práticas sociais, que nestas populações, em grande parte, tais práticas seriam decorrentes de uma espécie de sistema de disposições para a prática, o que denominou como *habitus*⁵.

Assim, ao invés de considerar as práticas sociais como determinadas por regras, ele propõe pensar tais práticas como fazendo parte de um jogo. A utilização deste termo tem como objetivo possibilitar pensar nos agentes enquanto portadores de estratégias, no interior de um determinado quadro, que Bourdieu denomina como campo. No interior do campo, cada indivíduo conhece o sentido do jogo, que, no entanto, não equivale a qualquer regra definida⁶.

Em outras palavras, a noção de jogo em Bourdieu possibilita visualizar a existência de agentes produzindo uma vida social, que obedece a certas regularidades, sem que, no entanto, estas sejam necessariamente resultantes da obediência a alguma regra determinada.

Por operar de forma ambígua em relação à noção de regra, não distinguindo-a do termo regularidade, na ótica de Bourdieu, a etnologia estruturalista correria o risco de “substituir a coisa da lógica (o código) pela lógica da coisa (os esquemas práticos e a lógica parcial da prática que estes geram)” (Bourdieu, 2004, p.100). Este erro também estaria presente na linguística, desde Saussure até Chomsky, à medida que, esta “tende a confundir os esquemas geradores que funcionam no nível prático com o modelo explícito, a gramática, construída para explicar os enunciados”. (Bourdieu, 2004, p. 86).

⁵ Deve ser levado em consideração, que a aplicabilidade do conceito de *habitus* formulado por Bourdieu, a partir do estudo das estratégias matrimoniais dos cabila e dos berarneses, não se restringe às chamadas sociedades ágrafas. Na verdade, este conceito possui valor explicativo dentre outros objetos, às estratégias de casamento das sociedades ditas ocidentais.

⁶ Bourdieu ressalta a necessidade de se ter muito claro, a distinção entre regra e regularidade. Segundo ele, no estruturalismo formulado por Lévi-Strauss, muitas vezes o termo regra é empregado, sem que se expresse exatamente qual seria a sua real significação. Assim, ele teria se tornado ambíguo.

Entretanto, cabe ressaltar o fato de que apesar de Bourdieu empregar a noção de estratégia no seu quadro conceitual, esta, não equivaleria a uma escolha consciente e individual, que poderia guardar certa semelhança à noção de projeto, desenvolvida por Sartre. A noção de estratégia em Bourdieu está diretamente relacionada à de habitus, ou seja, as estratégias seriam algo, por assim dizer, automático do senso prático e não seriam conscientes. Em suas próprias palavras:

A noção de estratégia é o instrumento de uma ruptura com o ponto de vista objetivista e com a ação sem agente que o estruturalismo supõe (recorrendo, por exemplo, à noção de inconsciente). Mas pode-se recusar a ver a estratégia como o produto de um programa inconsciente, sem fazer dela o produto de um cálculo consciente e racional. Ela é produto do senso prático como sentido do jogo, de um jogo social particular, historicamente definido, que se adquire desde a infância. (BOURDIEU, 2004, p. 81)

Assim, ao mesmo tempo em que Bourdieu se contrapõe ao estruturalismo, ele ressalta que sua proposta não significaria um retorno a um subjetivismo. Na verdade, ela se constituiria numa tentativa de romper, simultaneamente, com o subjetivismo e com o objetivismo.

As críticas que Bourdieu dirige ao estruturalismo são contundentes. Segundo este autor, os resultados de suas pesquisas teriam ficado empobrecidos. Por exemplo, no que diz respeito aos casamentos, na medida em que o estruturalismo teria buscado somente regras e não teria percebido a existência de regularidades que operam independentemente destas, a complexidade dos casamentos teria ficado subsumida às regras do parentesco.

80

2.2 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar o debate entre Sartre e Lévi-Strauss, conclui-se que apesar da proposta de Sartre para a constituição de uma etnologia simultaneamente estruturalista e histórica - através de uma convergência entre marxismo e existencialismo - não ser viável, novos desdobramentos teórico-metodológicos trouxeram soluções mais adequadas para a superação de dicotomias como: estabilidade e mudança, sincronia e diacronia, cultura e história. Isto exemplifica como o debate acadêmico contribui não somente para uma compreensão mais adequada de determinadas noções e conceitos, mas também, para a construção de novos e importantes instrumentais analíticos.

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, Pierre. *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. 4. ed. Campinas: Papyrus, 2008.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- SARTRE, Jean-Paul. *Questão de Método*. São Paulo: DIFEL, 1979.