



Revista FAMECOS: mídia, cultura e
tecnologia

ISSN: 1415-0549

revistadafamecos@pucrs.br

Pontifícia Universidade Católica do Rio
Grande do Sul
Brasil

Olive, Jean-Louis

O crepúsculo do selvagem: assimetria cultural e transmutações de perspectivas
Revista FAMECOS: mídia, cultura e tecnologia, vol. 20, núm. 1, enero-abril, 2013, pp. 5-
46

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=495551013002>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Revista

FAMECOS

mídia, cultura e tecnologia

Comunicação Intercultural

O crepúsculo do selvagem: assimetria cultural e transmutações de perspectivas¹

The twilight of the savage: cultural asymmetries and perspectives transmutations

JEAN-LOUIS OLIVE

Professor de etnologia e de sociologia na Universidade de Perpignan.

RESUMO

No presente artigo, Jean-Louis Olive faz uma leitura crítica do legado teórico de Claude Lévi-Strauss, tensionando o estudo do antropólogo com as propostas de Eduardo Viveiros de Castro. Sendo assim, o texto reflete sobre as questões caras a antropologia, como a antropofagia, assimetria cultural e alteridade.

PALAVRAS-CHAVE: Antropofagia; Claude Lévi-Strauss; Antropologia.

ABSTRACT

In this article, Jean-Louis Olive does a critical reading of Claude Lévi-Strauss theoretical legacy, tentioning the anthropologist's studies with Eduardo Viveiros de Castro propositions. In that way the article reflects on important issues to the study of anthropology, such as cultural asymmetry, anthropofagy and alterity.

KEYWORDS: Anthropofagy; Claude Lévi-Strauss; Anthropology.

“ A única diferença entre cultura clássica e cultura etnográfica são as dimensões do mundo conhecido em suas respectivas épocas.”

Lévi-Strauss²

“ Todos os seres veem o mundo da mesma maneira – o que muda é o mundo que eles veem.”

Viveiros de Castro³

Morto na sexta-feira, 30 de outubro de 2009, em sua residência parisiense, Claude Lévi-Strauss deixou este mundo com a maior discrição, e foi sepultado na terça-feira, 3 de novembro de 2009, no cemitério de uma pequena comunidade de Lignerolles (Côte d'Or⁴), vilarejo de cinquenta habitantes onde ele havia adquirido, desde 1964, uma bela casa em uma região verde. Philippe Descola, que o sucedeu na coordenação do laboratório de antropologia social no Collège de France, queria respeitar as vontades do mestre e de sua família a fim de afastar jornalistas e inoportunos. O prefeito da cidade comprometeu-se, assim, a guardar o segredo e os funerais aconteceram de forma reservada, ainda que uma modesta placa dourada tenha sido encaixada sobre um pequeno monte de terra: Claude Lévi-Strauss, 1908-2009. “Para nós, disse depois da cerimônia, é a glória da vila que se vai”⁵.

O início do centenário da antropologia francesa⁶. Filósofo, autor de obras clássicas e “imortal” coberto pelas maiores honras, como Gilberto Freyre no Brasil, deve ser

desafiado. De Lignerolles à primeira das vilas brasileiras que ele conheceu, entre 1934 e 1939 (Bororos, Caduveos, Nambikwara), não há grande diferença. É como “uma passagem do contínuo ao discreto” (Viveiros de Castro, 2008, p. 131), através dessa “dupla torção” que Claude Lévi-Strauss dizia guardar do pensamento amazonense (Lévi-Strauss, 1964, p. 14), pensamento selvagem e não “pensamento dos selvagens” (Lévi-Strauss, 1962, p. 262). Pouco antes da morte do mestre, era publicada a obra fundamental, e pela primeira vez traduzida na França, de Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais* (2009), que foi inspirada nos indígenas Arawété do norte do Brasil e na proximidade cultural do canibal, paradigma brasileiro de Montaigne e protagonista especular do *Manifesto Antropofágico* (Oswald de Andrade, 1928), e também fonte inesgotável dos poetas, filósofos, roteiristas, etc.

Saudades do Brasil ou a imagologie estrutural do crepúsculo

Autor-escritor (Roland Barthes), herói do intelecto (Susan Sontag), Claude Lévi-Strauss entrega-se a uma composição feita de textos sobrepostos e centrífugos, uma “conjunção sintática de elementos fugazes, repartidos horizontalmente... sobre o plano da contiguidade” (Geertz, 1996, pp. 34-35, 40-41). Relatando sua experiência etnográfica em estilo narrativo, o mestre deixava uma obra marcada, de parte em parte, como setas de caçadores coletores, através de três fortes imagens crepusculares: “o nascer e o pôr do sol figuravam o nascimento, a evolução e o fim nos quatro cantos do horizonte mais vasto que eu jamais havia contemplado” (1955, p. 66). “O raiar do dia é um prelúdio, seu crepúsculo, uma abertura que se produziria no final em vez de no início como nas velhas óperas... Para o pôr do sol é outra coisa, trata-se de uma representação completa com um início, meio e fim. Eis porque os homens dão mais atenção ao sol se pondo que ao sol nascendo” (1955, p. 67). Após, segue uma longa descrição das fases do poente (1955, pp. 67-74).

Claude Lévi-Strauss concebeu também os quatro volumes das mitológicas, cuja redação o ocupou durante oito anos, como uma tetralogia neowagneriana. No fim de *O homem nu* (1971), que ele escreveu em Lignerolles dez anos antes de se aposentar⁷, terminou por considerar a ideia básica de “mito único” como “uso retórico da metáfora” (Pottier, 1994, p. 213). O final se conclui nestes termos antecipados: “Advinda à conquista da minha carreira, a última imagem que me deixam os mitos e, através deles, o mito supremo que reconta a história da humanidade, a história também do universo no seio daquele outro se desenvolve, cuja intuição que, nos meus inícios e como eu já relatei nos *Tristes trópicos*, me fazia pesquisar nas fases do pôr do sol, vigiadas desde a apresentação de um cenário celeste que se complica progressivamente até se desfazer e se abolir na destruição noturna, o modelo dos fatos que eu ia estudar mais tarde e os problemas que eu deveria resolver sobre a mitologia: vasto e complexo edifício, também colorido pelas cores do arco-íris que se revela diante do olhar do analista, abre-se lentamente e fecha-se novamente para extinguir-se ao longe como se nunca tivesse existido” (Lévi-Strauss, 1971, p. 620).

Ele descreveu em detalhes a experiência brasileira em *Tristes Trópicos*, que obteve sucesso, devido tanto a sua raiva como a sua fúria de escrever, moderadas de ambição e pastiche (2004). “Eu odeio as viagens e os exploradores. E aqui estou pronto para relatar minhas expedições” (1955, p. 9). Ele afirma que: “O mundo começou sem o homem, e terminará sem ele... trabalhando para a desagregação de uma ordem original e precipitando uma matéria poderosamente organizada em direção à inércia sempre maior e que será, um dia, definitiva... Antes de antropologia seria necessário escrever entropologia... adeus selvagem! Adeus, viagens!” (1955, pp. 495-497). O tema tornou-se constante e lancinante, como um efeito do cansaço ou de uma saudade: “Quando eu nasci, havia bilhões de homens sobre a terra,

e quando eu entrei na vida ativa, após a agregação [em 1931], havia um bilhão e meio, agora, eles são seis bilhões, e eles serão oito ou nove amanhã. Este mundo não é mais o meu" (2004, p. 18). Em 2005, durante uma entrevista, ele reiterava: "Estamos em um mundo ao qual eu já não pertenço mais. Aquele que eu conhecia, que eu amava, possuía 1,5 bilhões de habitantes. O mundo atual contém seis bilhões de humanos. Não é mais o meu" (Fiorini, 2009, p. 113). Um ano antes de sua morte, ele evocava: "O problema fundamental do futuro da humanidade" nestes termos: "Eu não posso ter muita esperança para um mundo tão cheio" (Bringuer; Fortaleza Flores, 2008).

Atravessando *Tristes trópicos*, *O pensamento selvagem* e as *Mitológicas*, o crepúsculo só é uma imagem, uma "ilusão", "um modelo teórico da sociedade humana que não corresponde a nenhuma realidade observável, mas com a ajuda do qual nós conseguiremos descomplicar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem e para bem entender um estado que não existe mais, que, talvez, nem mesmo existiu, que provavelmente jamais existirá" (Lévi-Strauss, 1955, p. 469).

Se admitirmos que "o homem não terá mais nada a descobrir sobre ele mesmo", esta etapa decisiva lhe permite "elaborar um novo humanismo que encontra sua inspiração no seio das sociedades mais humildes..." (Lévi-Strauss, 1973, pp. 319-322). Ao mesmo tempo, paradoxalmente, ele negava o humanismo como "ruptura entre o homem e as outras formas de vida", nos deixando "o amor-próprio como princípio de reflexão e ação" (1973, p. 334). Ora, o contexto do agora mudou e o mundo se sofisticou em vez de se alterar. "Os etnólogos frequentemente acreditavam que eles estudavam mundos em via de desaparecimento enquanto que antropólogos assistiam ao nascimento, doloroso e complicado, de um novo mundo, ao conhecimento do qual eles têm hoje a capacidade e o direito de contribuir" (Augé, 2006, p. 48).

O reaquecimento histórico ou o desvio das culturas

Procurando, paradoxalmente, hierarquizar e, depois, articular a visão universalista e a função relativista da etnologia num modo rousseano (Todorov, 1989, pp. 95-100), parece que Claude Lévi-Strauss teve alguma dificuldade de se desvincular da filosofia comparativa. Ele elaborou mesmo um método para colocar em perspectiva (Lévi-Strauss, 1973, pp. 319-320). Sem dúvida, com uma grande inclinação para “a arte da composição” (Derrida, 1967, p. 166), para ele era difícil escapar das tipologias e das classificações, mesmo dos julgamentos, do que ele definiu como “a mais importante contribuição da antropologia”, que introduz na distinção capital entre “um gênero de vida percebido originalmente como tradicional e arcaico que é, antes de tudo, o das sociedades autênticas, e formas de aparecimentos mais recentes cujo primeiro tipo não está certamente ausente, mas onde grupos imperfeitamente e incompletamente autênticos se encontram organizados no seio do sistema mais vasto, ele mesmo agredido pela inautenticidade” (Lévi-Strauss, 1958, pp. 427-428). O futuro o julgará, dizia ele, concede-lhe o “critério de autenticidade” (como foi originalmente emprestado dos culturalistas americanos e a Edward Sapir, 1967-II, p. 142) e provoca interconhecimento e proximidade, devido ao “fraco volume de sociedades chamadas primitivas (pela aplicação de um outro critério negativo)”, pois então, ele renova uma “realidade positiva” (Lévi-Strauss, 1958, p. 425), o qual ela refere-se a um terreno familiar e limitado.

Com o retorno da missão “o que faz o etnógrafo? Ele escreve” (Geertz, 1998), “inscreve” os fatos, e seu problema jorra da associação entre “o caráter da inautenticidade social” e a história das “reconstruções indiretas” da alteridade, através dos livros acumulados, documentos escritos, mecanismos administrativos (pp. 425-426), consequentemente, o papel negativo da escrita (Derrida, 1967, pp. 197-199), na qual o etnólogo percebe uma verdadeira “ameaça” (p. 147). “Sendo

a leitura histórica de parte em parte" (Derrida, 1967, p. 110), a transcrição da palavra recebida, a separação e a manipulação das palavras, ou sua ordenação, está bem aí o que permite "desenvolver as formas silogísticas do raciocínio" (Goody, 1979, p. 50).

O etnólogo diz muito tarde, "nós renunciaremos à compreensão histórica" (Lévi-Strauss, 1958, p. 19) e ele designa por aí "aquel que retorna de direito à contingência absoluta" (1967, p. 407), ou aquela do etnocentrismo ocidental – que o etnógrafo cessou, portanto, de desconstruir (1973, pp. 382-387). A exigência dessa antropologia global que ele preconiza (p. 413) coproduz a nostalgia das comunidades perdidas e opera um deslizamento do objeto da etnologia onde "a noção de indígena se desvanece e cede espaço à do indigente" (Lévi-Strauss, 1984, p. 20).

Construindo uma "analogia marcante" (Derrida, 1967, p. 151), que ele considera, às vezes, como fonológica e sociológica, e estabelece uma distinção entre sociedades quentes (históricas) e sociedades frias (sem história escrita) (Lévi-Strauss, 1960, pp. 41-43; Charbonnier, 1961, pp. 35-47; Lévi-Strauss, 1962, p. 279). Sob esse regime metafórico e analógico (Goody, 1979, p. 210), ele discrimina menos sociedades que disposições: "umas se esforçando para esterilizar em seu seio o futuro histórico, outras interiorizando resolutamente o futuro histórico para fazê-lo motor de seu desenvolvimento" (1962, pp. 279-280). Abastecendo-se da "antinomia radical" de Saussure, e à força de polarizar a metáfora, ele termina por alinhar o sincrônico com o diurno e o diacrônico com o noturno (Lévi-Strauss, 1968, p. 156).

Ele rejeitará mais tarde essa radicalidade ou essa dicotomia (Lévi-Strauss, 1973, p. 26), pois para ele trata-se menos de uma distinção "brutal" entre dois tipos ou sociedades "burguesas" e "tribais" (Sahlins apud Goody, 1979, p. 245), que entre construções e modalizações temporais, necessárias à análise categórica. Mas enquanto Claude Lévi-Strauss termina ele mesmo por corrigir uma tal categorização "no absoluto" (1973, pp. 40-41)⁸, outros vão, ao contrário, dar-lhe um sentido nos sistemas

cognitivos funcionais" (Goody, 1979, p. 86), que se enfraquecem em culturas ou em atos de comunicação, até tornar possível uma cisão popperiana, uma parte do mundo em sociedades abertas e fechadas (Horton, 1967, p. 155). Ele ajudou a instituir e naturalizar, em seguida, essas grandes figuras de retórica (Goody, 1979, pp. 92-100).

A menos que considerássemos, como Pierre Clastres, que as sociedades acéfalas fizeram deliberadamente a escolha de um refúgio do Estado e do poder instituído (Clastres, 1974). Mas, neste caso não estamos mais no tópico rousseano de Lévi-Strauss, que Clastres, justamente, julgava ao largo dos historicismos e dos evolucionismos até aqui (e, às vezes, ainda) dominantes. Se a história estacionária de uns é somente uma construção discutível e um aposto econômico (Schumpeter, 1954, p. 964; Parsons, 1966, pp. 6-38), sabemos por outros que a tese inversa da história *cumulativa* ou *progressiva* que designa a civilização e o progresso, serviu para estabilizar a teoria de optima econômicos, por exemplo, o PIB (Augé, 1994, pp. 20-21) – todas as coisas e abstrações neoliberais que Lévi-Strauss mantinha paradoxalmente também odiosas.

Claude Lévi-Strauss chega a pensar que se nossas sociedades são feitas para mudar, as outras são confinadas à "vontade da unidade", ao "respeito pela natureza" e à "recusa da história" (Lévi-Strauss, 1971, pp. 372-375). Ele concede, com certeza que as sociedades a-históricas estão "na temporalidade como todas as outras e ao mesmo título que elas, mas à diferença do que se passa entre nós, elas se recusam para a história, e elas se esforçam para esterilizar no seu seio tudo o que poderia constituir o princípio de um devir histórico" (pp. 375-376). Privando também os indígenas de um "ponto de vista", ou, mais precisamente, de um "ponto de vista sobre um ponto de vista" (o nosso em ocorrência), estas imagens crepusculares provam ser também o índice do "sol preto do relativismo que desponta no horizonte" (Viveiros de Castro, 2007).

O pensamento selvagem ou a sublime exceção acrônica

Se a história se enraíza no pensamento selvagem sem desabrochar, é que “A essência do pensamento selvagem é de ser atemporal [...] O pensamento selvagem aprofunda seu conhecimento com a ajuda das *imagenes mundi* [...]. Nesse sentido, nós o podemos definir como pensamento analógico”, e distinto do pensamento doméstico, tal como um “sistema de concepções englutidas nas imagens” (Lévi-Strauss, 1962, pp. 313-314). O estruturalismo funda a partilha dicotômica entre pensamento selvagem e pensamento doméstico, mas esse raciocínio, “para alguns, muito sedutor”, é também “suficientemente falacioso” (Goody, 1979, pp. 40-41) e, frequentemente, paradoxal: ele reproduz nisso o axioma de Jakobson sobre o bipartismo e a característica dupla do signo, de todo signo no absoluto, “um sensível e o outro inteligível” (Lévi-Strauss, 1963, p. 162).

A relação de oposição entre o selvagem e o domesticado não está mais baseada no que ela foi entre o primitivo e o civilizado (Goody, 1979, p. 52), ou nós arriscamos de chegar à arquitetura binária do (ou das formas polarizadas do) pensamento: “O pensamento selvagem é lógico, no mesmo sentido e da mesma forma que o nosso, mas como o é somente o nosso quando ele se aplica ao conhecimento de um universo no qual ele reconhece simultaneamente propriedades físicas e propriedades semânticas” (Lévi-Strauss, 1962, p. 319).

Certamente, as propriedades acessíveis ao pensamento selvagem não são as mesmas que retêm a atenção dos sábios. “De acordo com cada caso, o mundo físico é abordado por extremidades opostas, um, o supremamente concreto, outro, o supremamente abstrato; e seja sob o ângulo das qualidades sensíveis, seja sob aquele das propriedades formais” (Lévi-Strauss, 1962, p. 320); para chegar a “dois saberes distintos ainda que igualmente positivos”, no momento em que um se baseia sobre a teoria do sensível, enquanto que o outro se situa sobre o plano do inteligível: “aí

nasceu a ciência contemporânea” (p. 321). Claude Lévi-Strauss guardava toda sua lucidez e se levantava contra a ideia de uma “pretensa inaptidão dos primitivos ao pensamento abstrato”, para atestar ainda que “a riqueza nas palavras abstratas não é somente privilégio das línguas civilizadas” (Lévi-Strauss, 1962, p. 12); e ele lamentava, enfim, que o selvagem “nos endereça a mesma repreensão, e que para ele seu próprio desejo de saber parece melhor equilibrado que o nosso” (p. 13).

Por um lado, “a antropologia aspira à totalidade”⁹ (Lévi-Strauss, 1975, p. 4), e se recusa obstinadamente à “nossa necessidade de dividir” (1988, pp. 157-158); por outro, “o pensamento selvagem é totalizante; na verdade, ele pretende ir muito mais longe nesse sentido que Sartre não associa à razão dialética, uma vez que, por um lado, isso deixa fluir a serialidade pura, e que, por outro, exclui a esquematização, onde esses mesmos sistemas encontram seu coroamento” (1962, p. 292). Antagônica à razão analítica, a etnografia das altas plataformas, encarregada de tropos relativistas (relativas aos terrenos Bororo, Caduveo, Mambikwara), resiste resolutamente e desesperadamente à modelização holista (Lévi-Strauss, 1950: XXVIII; 1973, p. 17).

Não impede que “a palavra selvagem seja um marcador do passado” (Fabian, 2006, p. 136) e que o “selvagem” procede de uma construção ideológica persistente (Gliozzi, 2000, p. 515). É uma imagem, um “esquema organizador” (uma sequência de elementos numa passagem: Ong, 1971, p. 41). Abordando o Brasil pela baía de Guanabara, o embaixador da França, Arthur de Gobineau, o descreveu como um lugar de caos onde tudo é “retorcido, recortado, rasgado”, que comparava à imagem de “uma bela filha inculta, selvagem, que não sabe ler nem escrever”¹⁰.

Formulada por Lucien Lévy-Bruhl e por Olivier Leroy, discutida por E. Durkheim e M. Mauss, a “distinção botânica” entre o selvagem e o doméstico (Goody, 1979, p. 39s) antecipa uma visão pré-científica (ou pré-lógica) que se reflete no conceito de “pensamento selvagem”: “que não é, para nós, o pensamento dos selvagens, nem o de

uma humanidade primitiva ou arcaica, mas o pensamento no estado selvagem, distinto do pensamento culto ou domesticado com intuito de obter uma produtividade" (Lévi-Strauss, 1962, p. 262).

Antecipando o pensamento estrutural ao jardim botânico de Padoue, Goethe pesquisava a "planta original" (1786-1787); jogando sobre as palavras e as flores em apêndice, Claude Lévi-Strauss folhava as versões europeias do mito do pensamento selvagem (viola tricolor, 1962, pp. 323-325). Assim, ele extraía no exemplo etnográfico conhecido do pensamento Zuñi ou Pueblo da emergência, construído por analogia com o reino vegetal e os textos de emergência fora da terra, que são ordenados e interpretados segundo a mitologia grega (Lévi-Strauss, 1958, pp. 252-256). "A questão da origem se confunde primeiramente com a questão da essência" (Derrida, 1967, p. 110).

Ora, também não é ignorado que tenha sido escavado nos "processos elementares", que são habitualmente reservados ao estudo dos provérbios, essa "sabedoria das nações" que estava situada no campo lexical da coleta vegetal e do herbário. Nós a comparávamos à "flores selvagens, cultivadas nas zonas desérticas, ao perfume particularmente penetrante. Alguns povos só possuem mesmo uma literatura com frases frequentemente obscuras, quase sempre primitivas, onde sua mentalidade desenvolve-se sem esforço" (Faïtlovitch, 1907, pp. 122-123). Oswald Spengler estendeu o uso dos provérbios às sociedades: "Cada cultura tem suas possibilidades de expressão particulares que desaparecem, amadurecem, murcham e não retornam jamais... Essas culturas, seres vivos de nível mais elevado, crescem sem a menor finalidade, como as flores dos campos. Elas fazem parte, como as flores dos campos, da natureza viva de Goethe e não da natureza morta de Newton" (Spengler, 1948-II, p. 33). Este pensador evolucionista que Lévi-Strauss chamava de costumeiro de uma "falsa oposição" (1973, p. 17), diferenciava as culturas fortes e as culturas fracas, usando figuras de linguagem

vegetativas e sistemas conceituais vegetalistas, como a “pseudomorfose histórica” (Spengler, 1948-II, p. 173). Sob a influência de Vico¹¹, depois de Hegel, ele repertoriava as *culturas selvagens* e as *culturas de jardim* (Spengler, 1948-I, pp. 116-117; Panovsky, 1969, p. 181), figuras de linguagem binárias e descriptivas de um processo biossociológico. Essas metamorfoses vegetalistas e primitivistas se prolongam na procura racionalizada dos mitos de conquista e de declínio, de evolução e de devolução¹².

O paradoxo só admite uma solução: que existem dois modos distintos de pensamento científico, uma e outra função, não certos dos estados inegáveis do desenvolvimento do espírito humano, mas de dois níveis estratégicos onde a natureza se deixa atacar pelo conhecimento científico: um aproximadamente ajustado ao da percepção do imaginário e o outro defasado como se as relações necessárias que são tema de toda ciência – seja ela neolítica ou moderna – pudessem ser atingidas por duas vias diferentes: uma muito próxima da intuição sensível, a outra mais distante” (1962, p. 28).

A arquitetura do pensamento selvagem singulariza seu objeto, recorrendo a uma analogia trabalhosa, através de seus resíduos e de suas “qualidades secundárias” (*second hand*), “seus palácios ideológicos com os restos de um discurso social antigo”, “o pensamento mítico, esse trabalhador, elabora estruturas agenciando acontecimentos ou, antes de tudo, resíduos de acontecimentos, enquanto que a ciência ‘a caminho’ da única maneira que ela se instaura, cria sob forma de acontecimentos seus meios e seus resultados, graças às estruturas que ela fabrica sem parar e que são suas hipóteses e suas teorias. Mas não nos enganemos, não se trata de dois estágios ou de duas fases da evolução do saber, pois as duas condutas são igualmente válidas” (1962, p. 36).

Edward Evan Evans Pritchard tinha também descoberto e denunciado esta tendência “intelectualista” (Evans-pritchard, 1971, pp. 53-54), que está entre os fundamentos do pensamento etnocentrado dos antropólogos, às vezes ao ponto de escamotear ou de

ocultar os aspectos cognitivos do mito. “A análise mítica não tem e não pode ter como tema mostrar como pensam os homens [...] No mínimo, é duvidoso que os indígenas do Brasil central concebam realmente, com textos míticos que os encantam, os sistemas de relações aos quais nós mesmos os reduzimos (Lévi-Strauss, 1964, pp. 18-20).

O estruturalismo de Claude Lévi-Strauss “tende também, inevitavelmente, a privilegiar o quadro de referência do observador que o do ator, o ponto de vista ‘ético’ ao ponto de vista ‘etnológico’” (Goody, 1979, p. 69). O historiador Giuliano Gliozzi o formula ainda de outra forma:

“Certamente, o nascimento da iniciativa burguesa no domínio colonial libera progressivamente a imagem do selvagem dos véus deformantes do direito sagrado, da genealogia bíblica, da maledição profética, para fazer aparecer os aspectos mais mundanos e mais próximos da realidade da vida do indígena americano: sua capacidade de produção, seu interesse para a mudança, suas formas de governar, etc. Mas seria inoportuno e enganoso presumir que essa reaproximação do selvagem real seja o fruto de um desaparecimento progressivo dos preconceitos etnocêntricos da cultura ocidental, de uma atitude psicológica estendida à compreensão do outro.”

(Gliozzi, 2000, p. 515)

Etnocentrismo escritural, logocentrismo e comunicação de massa

Como “o ilusionista durante seu truque mágico” (Fabian, 2006, p. 106), o grande mestre cede à pesquisa de elementos simples e a rejeição das fontes de complexificação

– cuja síntese e a restituição interditariam toda generalização. Mesmo sendo verdade que frequentemente a retomamos e a coisificamos, exageramos suas distinções binárias em “etiquetas generativas” (Castro, 1998, p. 440) ou “matriz contrastada” (Descola, 2005, pp. 109, 354). A metáfora determina o “sentido próprio da escrita” (Derrida, 1967, p. 27), e Lévi-Strauss refere-se à “clarividência surpreendente” de Rousseau (totem, p. 147), a sua lei de “a essência originalmente metafórica da linguagem” (Derrida, 1967, p. 155), menos poética que “de concepção grosseira” (pp. 385-386).

Nós encontramos aqui a forma mais original e mais poderosa do etnocentrismo, “em via de se impor hoje ao planeta e que comanda sozinho e mesma ordem”, quer dizer, o logocentrismo, esta “metafísica da escrita fonética” (Derrida, 1967, p. 11), a “metafísica da presença” (p. 109), ou a “determinação do ser como presença”. “Solidariedade da determinação do ser e do sendo como presença, determinação historial do sentido de ser como presença” (p. 145), o fonocentrismo ou logocentrismo, o logos “rebaixa, portanto, a escrita” e ele “caiu na exterioridade do sentido” (pp. 63-64), ele cria a diferença ou o paralelismo entre significante e significado, *signans* e *signatum*, categorias já presentes na metafísica e na teologia clássicas. Autorizado como “indo de si”, “sempre válido e fecundo”, a partição medieval é “ressuscitada” pelo pensamento estruturalista moderno (Jakobson, 1963, p. 162). Os pós-modernos viram uma escolástica no “nosso binarismo habitual e seu antigo gosto teológico” (Goody, 1979, p. 244).

Após a antropologia estrutural comparatista, J. A. Greimas mostra também que a reificação do significado produz uma “ilusão referencial” (Greimas, 1976, pp. 29-31), ou uma “ilusão positivista” que denota o discurso ideológico humanista e seus procedimentos de temporalização (Fabian, 2006).

“As simetrias somente são perfeitas se ignorarmos certos dados e se reescrevermos os outros em termos de sinédoques abstratas bem escolhidas. Isto diz, ele terá sido primeiramente um descobridor de fatos, o explorador de um continente mental.”

(Sperber, 1982, p. 112).

Claude Lévi-Strauss admitia que a equivalência entre “sociedades tradicionais” e “sociedades autênticas” tem a ver com um diferencial de *informação* e de *tradução*. Inspirado pela teoria da *perda de informação* segundo Norman Wiener, ele lhes opunha nossas “sociedades inautênticas” (no sentido de Sapir; não de Heidegger, que via aí a socialidade, o anonimato que permite sair da individualidade), a complexificação, a multiplicação dos códigos e das comunicações, a transmissão indireta, sem “contato vivido com pessoas” (Lévi-Strauss, 1974, pp. 400-401).

A tipografia influencia a escrita e modifica a estrutura da comunicação oral, como havia observado Walter J. Ong (1971, p. 167), antecipando a análise de Marshall McLuhan (1962, pp. 159s, 162s). A *Galáxia de Gutenberg* ilustra, portanto, a elaboração da experiência ocidental pela invenção do alfabeto e, em seguida, da impressão. Tornando-se o olho o principal órgão de percepção, as estruturas lineares e a repetição das formas modelam o homem ocidental, seu pensamento e seu comportamento. A retórica, oralidade da escrita, se baseia sobre a “*technè grammaticè*”, a “matriz do alfabeto” (Ong, 1971, p. 16), e a “arte de formalizar as técnicas de comunicação oral” (p. 49). Nas obras de escolásticos (Ramon Llull, Petrus Ramus), já revelamos ferramentas de comunicação de massa (1971, p. 89), cujos diagramas e esquemas “se parecem de uma maneira confusa com toda uma geração de procedimentos de representação

visual utilizados pelos antropólogos, indo desde as primeiras árvores evolutivas até aos paradigmas etnossemânticos atuais e outras disposições estruturalistas de oposição binária" (Fabian, 2006, pp. 195-196).

Notaremos a propensão dos programas informáticos de fazer uso da metáfora (Geertz, 1973, p. 250), e "a aparição oportuna de computadores que permitem descrever tudo nos termos de oposições binárias" (Goody, 1979, p. 122). Marshall McLuhan nota igualmente que a aparição do eletrônico está em via de perturbar a percepção que temos de nós mesmos e do mundo: "na realidade e na prática, a verdadeira mensagem é o meio termo em si" (1962, p. 144). "A impressão tornou possível a unidade política", "as tecnologias criam, pouco a pouco, um meio humano totalmente novo. Os meios não são conteúdos pacíficos, mas processos ativos" (1968, p. 21). Advinda da *avant-garde* e da literatura moderna, no Brasil, a indústria urbana da imagem modifica radicalmente a relação no passado e na história. Como veremos mais adiante, o condicionamento cultural do paradigma da antropologia, como um traço original e originário, muda de postura estética e política e balança na direção "do debate sobre a indústria cultural e a importância que havia anteriormente sobre os aspectos étnicos foi transferida para os aspectos políticos e econômicos" (Favaretto, 1995, p. 53).

Uma experiência etnográfica na ponta extrema da selvageria

Claude Lévi-Strauss está de acordo sem jamais dissimular: "Cada vez que o etnólogo está no terreno, ele se vê entregue a um mundo onde todos lhe são estranhos, frequentemente, hostis" (Lévi-Strauss, 1973, p. 47). Evocando com prudência epidemias e envenenamentos, emboscadas e massacres (1955, pp. 305-319), procurando, portanto, não reproduzir "descrição ruim" (p. 345), ele pensava ter reencontrado na pessoa moral dos Mabikwara os atores do "mundo perdido" do "consentimento" ou do "contrato" rosseauniano (1955, p. 376), a terra amazonense da "sociedade nascente" (Geertz,

1996, pp. 45-46), contra as posições de Freud e de Hume¹³. “Eu havia procurado uma sociedade reduzida à sua mais simples expressão” (Lévi-Strauss, 1955, p. 377).

“

Eu gostaria de ter ido até a ponta extrema da selvageria..., escreve ele, e ao termo de um exaltante caminho, eu conservava meus selvagens. Ai de mim, eles eram muitos, eles estavam.. também próximos de mim tanto quanto uma imagem no espelho, eu podia tocá-los, não compreendê-los. Eu recebia da mesma maneira minha recompensa e meu castigo” (p. 397).

“Não há perspectiva mais exaltante para o etnólogo que a de ser o primeiro branco a penetrar numa comunidade indígena” (Lévi-Strauss, 1955, p. 387). Mas quando esta é “uma sociedade agonizante”, então a etnografia se transforma em ilusão diacrônica ou em “tentação” (p. 399). Isto porque, retrospectivamente, ele pôde repreender o pioneiro da etnografia de ser um prisioneiro do “diálogo intemporal com sua pequena tribo” (Lévi-Strauss, 1958, p. 23, sobre Malinowski), se servindo do “método histórico” com o único fim de desclassificar seus predecessores (Franz Boas, notadamente). Ora, paradoxalmente, é no ato da escrita da etnografia que se institui o tempo presente (Fabian, 2006, pp. 142-143).

Eis aqui “o dilema do observador participante” (Goody, 1979, p. 38), do qual Claude Lévi-Strauss cercou a especificidade interacional: “O pensamento selvagem não distingue o momento da observação e o da interpretação, não mais que registramos de início, ao observá-los, os signos emitidos por um interlocutor para procurar, em seguida, compreendê-los: ele fala e a emissão sensível traz com sua significação” (Lévi-

Strauss, 1962, pp. 266-267). Conforme a tradição francesa, a leitura “ilusória” do mito repousa menos sobre o conjunto definido e exaustivo de dados que nós possamos submeter a uma análise também precisa, do que sobre

“uma elaboração deliberada e literária da visão do mundo dos atores, eles são função da exigência da ordem do etnógrafo e não de uma exigência qualquer dos atores [...] Dizendo de uma outra maneira, as categorias listadas no quadro são tanto as do ator, como as do observador.”

(Goody, 1979, pp. 116-117)

Enquanto ele acreditou na antropologia “ameaçada pelo desaparecimento físico das últimas sociedades restantes até o fim fiéis ao seu modo de vida tradicional”, Claude Lévi-Strauss anuncia, em forma de nostalgia sincera ou de decepção esclarecida, as novas determinações da pesquisa: “pois estes povos toleram cada vez menos que a gente os submeta à pesquisa etnográfica, como se eles suspeitassem de nós, estudando a maneira que suas crenças e costumes diferem dos nossos, querendo dar um valor positivo a essas diferenças, querendo frear sua evolução e congelá-los no seu estado atual” (1973, p. 67).

Até ele, o método descritivo da etnografia amazonense, que, conforme seu aluno Pierre Clastres, não está isento de violência simbólica, continua a apresentar os mesmos problemas e a esclarecer os mesmos paradoxos. “Tal seria a selvageria dos Aché: manipulada por seu silêncio, signo agonizado de sua última liberdade, era a mim também atribuído o desejo de renunciá-los. Pactuar com sua morte: era preciso, com muita paciência e artimanha, com golpes de pequenas corrupções (ofertas de presentes

[...]), era preciso romper a resistência passiva dos Aché, violando a sua liberdade e os obrigando a falar" (Clastres, 1972, p. 77). Para Philippe Descola, que publicou sua tese sob o título muito sugestivo: "As lanças do crepúsculo", "Os Achuar nos perguntavam sobre nossa sociedade, porque nós estávamos lá, porque nós lhes oferecíamos a ocasião de satisfazer sua curiosidade, mas eles não viajavam para pesquisar" (Descola, 2010, p. 81). A assimetria é constante entre o sábio que se tornou selvagem – como o etnólogo em efeito de empatia e o "bárbaro que se tornou técnico", – segundo um empréstimo poético e humorístico que Oswald de Andrade teria feito à Hermann Von Keyserling¹⁴.

A crítica de Derrida e os artifícios narrativos da lição da escrita

Entre outras analogias contrastivas entre dois escritos, trabalhos e jornais (Geertz, 1996), a obra de Claude Lévi-Strauss foi, frequentemente, o objeto de análises comparativas. Uma das mais precisas e incisivas é a do filósofo Jacques Derrida, que levou a analogia cirúrgica da interpretação descritiva dos Nambikwara até confrontar as relações detalhadas da tese do mestre (*A vida familiar e social dos índios Nambikwara*, 1948) e a breve evocação fragmentária do ensaio (*Tristes trópicos*, 1955). E a outra dimensão comparatista os leva às *Confissões*, de Jean-Jacques Rousseau, e ao *Ensaio sobre a origem das línguas*, principalmente ao segundo discurso, que Claude Lévi-Strauss fazia, professando que a "revolução rousseana" "fundou a etnologia" e descrevendo o processo de civilização como indo em direção a "uma sociedade inimiga do homem"¹⁵.

Sem esgotar "seu pensamento tão diverso" (Derrida, 1967, p. 169), nem sua complacência, o leitor critica com minúcia os regimes de verdade dos textos incriminados. Mas eu me detenho aqui ao propósito "da lição da escrita" (Lévi-Strauss, 1955, ch. XXIX, pp. 347-360). A língua Nambikwara "de consonância um pouco surda" (Lévi-Strauss, 1955, p. 327), é descrita segundo um código hereditário de Rousseau: "mais clara quando escrita, mais surda quando falada"¹⁶ (Derrida, 1967, p. 426).

Mas ela é lábil e estilizada, até mesmo repleta de maneirismos, no que ela escapa à compreensão do etnógrafo e torna sempre sua posição ambígua (pp. 334-336).

Estando a mortalidade indígena acima da média (*a Picada*), Claude Lévi-Strauss se entregava a um inventário demográfico dos índios (Lévi-Strauss, 1955, p. 347), assim como a uma lista de objetos destinados à troca de presentes (Lévi-Strauss, 1955, p. 350; Derrida, 1967, pp. 162-163). Visando paradoxalmente um objetivo lexicográfico, em vias de estabilizar uma lista lexical, ou uma rescisão onomástica (Goody, 1979, p. 169-170), ele efetua sozinho o exercício de recodificação linguística (p. 193). É então através de estratégias e artimanhas que ele mesmo aborda a “guerra dos nomes próprios” (ao sentido de Derrida, 1967, pp. 166-167) e que ele obtém através de jogo “pouco escrupuloso” os nomes dos adultos, com risco de uma ruptura da comunicação, uma vez que o episódio acaba assim: “as crianças foram repreendidas e a fonte das minhas informações, esgotada” (p. 326).

Jacques Derrida alinha sobre o mesmo plano o “artifício” dos nomes próprios (obtidos das jovens por estratégia, jogando com suas inimizades) e “a inteligência” do chefe, que tinha “compreendido a função de escrita” (1955, p. 350), e cujo etnógrafo “forja decifrar” o sentido do livro mágico (Derrida, 1967, p. 183), admitindo de qualquer maneira estar entregue ele também a qualquer engano, tendo sido vítima de uma “mistificação”, de “desilusão”, num “clima irritante” e de numerosos embaraços (falta de alimentos, mula rebelde, material perdido, etc.)

Outro ponto da “lição de escrita”, a dizer propriamente, repousa sobre a escrituralidade, ou sobre a ausência postulada da escrituralidade, nos Nambikwara. Ela formula bem o problema, porque ela é duplamente rejeitada: “duvidamos que os Nambikwara não saibam escrever, mas eles não também não desenham, à exceção de alguns pontilhados ou zigue-zagues” (Lévi-Strauss, 1955, p. 349). Na tese, eles “ignoram completamente o desenho” (1948, p. 40, nota 1; Derrida, 1967, pp. 179-180). Dizendo

isso, ele reflete através de uma analogia assimétrica com os Caduveo, cujas pinturas corporais serviam para codificar a posição social e o posto (Lévi-Strauss, 1955, pp. 205-212). Fascinado pela “virtuosidade” das desenhistas (pp. 213-214), ele renova a “lição da escrita” e distribui a um primeiro grupo Nambikwara folhas de papel e lápis, “com os quais eles não fizeram nada no início” (1955, p. 350). No livro, sua opinião aparece fragmentada: “para a maioria, o esforço parava lá”. Mas, na tese, ele admite, porém, os resultados aos quais os indígenas de um outro grupo chegaram, resultados que ele apresenta como “uma inovação cultural inspirada por nossos próprios desenhos” (1948, p. 123). Então, ele descreve mais longamente o artifício do chefe, quando esse, “no meio do engano da sua comédia”, “traça sobre seu papel linhas sinuosas e me apresenta”, examinando ansiosamente cada linha, ou a medida que ele “tira de uma cesta de papel coberta de linhas tortuosas que ele fez de conta que leu e onde ele procurava, com uma hesitação afetada, a lista dos objetos que eu devia dar em troca dos presentes oferecidos”, e que ele designa belo e bem “um arco e flechas, um facão de galhos, pérolas” (1948, p. 89).

A escrita transforma a lista como a lista transforma a série e a classe (Goody, 1979, p. 186) ora, não é precisamente o que, fiel à “natureza simbólica de seu objeto”, o faz o etnógrafo? (a Antropologia: in Lévi-Strauss, 1973, p. 20). O antropólogo Jack Goody invalidou a ideia absurda de uma “grande divisão” entre o oral e o escrito, entre as economias cognitivas e não podemos subscrever à divisão arbitrária entre sociedades modernas e “sociedades afigidas por uma forma estreita de vista, de uma visão do mundo particularista” (*world view parochialism*, apud Horton, 1993, p 374s), esta forma de relativismo é apenas uma “profunda indiferença ao olhar de outras visões de mundo divergentes” (Castro, 2004, p. 3).

Numa entrevista dada a Marcelo Fiorini em 2004, Claude Lévi-Strauss reitera quase que palavra por palavra sua versão original, a saber que, diferentemente dos Caduveo,

nos Nambikwara “a maioria não se interessava pela escritura, não se preocupava com ela” (Fiorini, 2009, pp. 110-111), à exceção destes “indivíduos excepcionais” que eram os chefes, que faziam com que o grupo acreditasse que eles dividiam com o etnólogo o “grande mistério da escrita”. Durante uma estadia no território dos Nambikwara, Marcelo Fiorini relata que o grupo Wasusu não tinha “nenhuma tradição fotografada de importância” e que eles ignoravam ainda toda a fotografia em 1986, mas explica que essa situação evoluiu consideravelmente desde então (p. 88).

Reversão escritural e outras perspectivas narratológicas

Seguindo Saussure, que discrimina o símbolo e o signo, língua e escritura como sistemas distintos, a etnografia parece dever considerar que “o próprio do signo é não ser imagem” (Derrida, 1967, pp. 66-67). “[A instituição] não deve dar a ideia que o significante depende da livre escolha do individuo que fala” (Saussure apud Derrida, 1967, p. 68). Quanto à ausência da escrita que Claude Lévi-Strauss esquematiza em “linhas horizontais onduladas” e que exclui do território dos índios Nambikwara, em que era impossível substituir um “esquema organizador” (sequência de elementos de uma passagem, Ong, 1971, p. 41)? Em que a representação simbólica (oralidade, depois a escrita) estaria em ruptura descontínua na representação icônica (Bruner, 1966, pp. 40-41), não havia passagem de um para outro? Se o “esquema organizador” não é feito de escrituralidade pura, mas de um gênero contíguo e gráfico, então tais “pictogramas” permitem uma manipulação formal, sem se opor às abstrações dos (logogramas), ao ponto que há entre eles transição silábica (Goody, 1979, p. 142) e coexistência afetiva de duas normas (falada e escrita), mesmo se a segunda é mais marcada (p. 145).

Em *Estética*, Aristóteles distinguiu o olho, que percebe a exterioridade, da orelha, que percebe a vibração interior da alma, como uma presença em si (Derrida, 1967,

p. 23), e a linguística estrutural homologou e depois hierarquizou sua divisão. É ela por isso universal? Ora, se eles são capazes de operar uma tal “reversão” da orelha e do olho (escutar e ver, em Lévi-Strauss, 1955, p. 327), os índios Nambikwara conhecem então a alternativa do oral e do auditivo, também fundamentalmente existencial (Ong, 1958, p. 110; Fabian, 2006, p. 200).

Além disso, Claude Lévi-Strauss indica ainda que eles fingiam escrever ou desenhar por artifício, mesmo pela mundanidade. Ora, se a escrita e o ato de escrever são bem substantivados: *iekariukedjutu* (fazer riscos, 1948, p. 40), a polissemia notável da palavra procede menos de um inacreditável potencial semântico do que de uma estética, segundo o etnólogo (Derrida, 1967, pp. 180-181). Se o chefe Nambikwara simulasse porque ele tinha “compreendido a função da escrita” (1955, p. 350), isso era uma “comédia”, uma trapaça destinada a “impressionar seus companheiros”, ou então o livro mágico e as “linhas horizontais onduladas” desempenhavam um papel de ideograma com caráter metonímico (a parte pelo todo), ou de um logograma (um signo por uma palavra, em Goody, 1994, pp. 22-23, 75). Podemos também ver aí, justamente como nos desenhos dos artistas Caduveos, um dos primeiros *iconogramas* (representação abstrata, em Panovsky, 1967, pp. 13-45).

Seguindo o avanço magistral de Franz Boas¹⁷, André Leroi-Gourhan também negou o caráter evolucionista da história da arte (que postulava que esta última só pode evoluir do concreto para o abstrato, ou do figurativo em direção ao esquemático), ele mostrou que desde a pré-história “o grafismo inicia não na representação ingênua do real, mas no abstrato” (Leroi-Gourhan, 1964-I, pp. 263-270). Indo mais longe, se admitirmos a hipótese da dupla mão e ferramenta e rosto e linguagem (Leroi-Gourhan, 1964-I, p. 161), podemos entender que a escrita não procede somente da linguagem verbal unilinear e de seus fonemas, mas que ela pode também se construir a partir de monemas e de uma linguagem pluridimensional

derivada da mão e do gesto (Leroi-Gourhan, 1964, pp. 270-275; Deleuze, 1980, p. 83). Talento e trabalho.

No episódio que ele mesmo entitulava “lição da escrita”, é difícil de admitir sem os desvalorizar a validade de outras formas orais simplificadas à “transmissão generativa” (Goody, 1979, pp. 208-209), que denotam a resistência da oralidade, a qual não é sempre destruída sob o peso da fórmula retórica (Ong, 1971, p. 39) ou dominada pelo poder da escrita.

Mas se houve “filiação ideográfica do alfabeto” (Derrida, 1967, p. 66), tal como um traço “ao raciocínio da escrita” (p. 110), ela é apagada pela obra logocêntrica do relator (ou do censor etnocêntrico)? Se o chefe “compreendeu imediatamente seu papel de signo e a superioridade social que ele confere”, ele não se conteve muito em imitar, “nisso, o único uso que eles nos viam fazer de nossos blocos de notas, isto é, escrever”, o uso que ele faz das linhas é sincronicamente oralizado e comuta em fonogramas silábicos. Na escrita pluridimensional do mito, assim se forjam as características do alfabeto mítico, que é uma espécie de primeira língua, com seus primeiros *mitogramas*¹⁸ (Goody, 1979, p. 25), ausentes também, sem dúvida, os geóglifos que caracterizaram os Amérindios (Castro, 1998, p. 433).

O problema, afirma Derrida, é, antes de tudo, a crença na qual Lévi-Strauss mantém a escrita, tipo de causa exógena que vem corromper a bondade natural dos Nambikwara (1955, pp. 352-355). Mantendo uma proposta discutível sobre a origem, a historicidade e a sincronicidade da escrita e da ciência, Claude Lévi-Strauss via toda sua argumentação desmoronar ou “ser agredida por um pesado índice de aproximação empírica” (Derrida, 1967, pp. 188-189; Goody, 1979, p. 38). Seele revela assim um etnocentrismo residual (no entanto, combatido com convicção), ele denota aqui também uma “profunda indiferença ao olhar de outras visões divergentes do

“mundo” (Castro, 2004, p. 3) ou, dito de outra forma, uma incapacidade de absorver diversos pontos de vista.

Antropologia imaginária e figuras de uma alteridade conversiva

Constatando uma “saída estéril e desesperada da busca” (Geertz, 1996, p. 52), Claude Lévi-Strauss comparava resolutamente o Novo e o Velho Mundo à dois planetas opostos, nos dilemas de caráter absoluto, total, intransigente. Os espanhóis não estavam “mesmo convictos que eram homens e não criaturas diabólicas ou animais” (1955, pp. 79-80) quando, em 1493, o Papa confiou aos Reis Católicos a “preocupação de instruir os indígenas e os habitantes dentro da fé católica e de lhes ensinar os bons costumes” (Gliozzi, 2000, p. 83). Na década que se seguiu à descoberta do Novo Mundo, autores como Bartolomeu de Las Casas se interrogavam e abriam controvérsias sobre a humanidade dos índios do Novo Mundo e, na realidade, sobre a injustiça da *encomienda* e de suas formas de escravidão natural, uma vez que se tratavam “de animais falantes¹⁹” (opinião do licenciado Gregório em 1511, Gliozzi, 2000, pp. 243-244), a escravatura e a natureza “bestial” dos índios que eram politicamente vinculados, segundo a referência frequente a Aristóteles (*Política*, 1254b). Contradizendo Lévi-Strauss, Sergio Landucci, e mais tarde Giuliano Gliozzi, desfazem as interpretações de ideólogos da Conquista e as sugestões das bulas papais de Paulo III em 1537.

A bestialidade, “entendida como incapacidade política e racional” (Gliozzi, 2000, p. 247), é uma transgressão das leis naturais, portanto inferior à humanidade, e pior que a animalidade (os animais não pecam). Ela servia para justificar *a posteriori* a condição dos índios, “homens escravos por natureza” (segundo a lei de Aristóteles, ressemantizada por Sepúlveda no *Democrates Secundus*, 1545; em Todorov, 1982, pp. 186-204). Na terceira década da descoberta da América, os espanhóis diziam terem sido precedidos pelos Fenícios e pelos os Cartagenenses (Oviedo et Vanegas apud

Gliozzi, 2000, p. 211). Para os partidários da escravatura, como Pedro Simón ou Juan-Luís Vives, esses predecessores sacrificavam crianças a Saturno queimando-as no interior de estátuas ocas de bronze do deus. Nesses comentários da Cidade de Deus de São Augusto:

“*o valenciano acrescentava que na ilha americana denominada Caroline, recentemente descoberta, tinham sido encontradas estátuas de bronze de deuses que esses povos idolatram, ocas no interior [...], nas quais eles colocam os recém-nascidos e as crianças que eles devem sacrificar para esses deuses, para em seguida queimá-las cruelmente com o fogo aceso na parte oca das estátuas e o ar extraordinariamente em chamas²⁰.*”

(Vivès, 1522, p. 216).

Nós conhecemos o uso insistente que Claude Lévi-Strauss fez da história relatada por Oviedo (*Historia general de las Indias*, 1535): enquanto os colonos europeus procuravam saber se os índios tinham uma alma, os índios Carib se interrogavam sobre a natureza do corpo dos europeus depois de tê-los colocado para apodrecer em barris. Assim, “o tempo do Selvagem se opõe ao do Ocidente para cobrir melhor os déficits” (Affergan, 1987, p. 272). A assimetria interpretativa (divindade *versus* bestialidade) do problema de congruência do corpo inimigo ao corpo humano “universal” aparecia aqui como um elemento fundador da antropologia (Lévi-Strauss, 1952, p. 21; 1955, pp. 81-83; 1973, p. 384). Retomando os mesmos termos, sempre alienados ao passado (2005, pp. 386-387), Philippe Descola traduz também a cosmologia europeia numa forma inversa do canibalismo: “não como na América do Sul, a incorporação física

da identidade de outro como condição de um ponto de vista sobre si, mas dissolução de um ponto de vista de um outro sobre ele mesmo no ponto de vista de si sobre si" (2001, p. 165).

Aprimorando, Lévi-Strauss reconhece sua dívida para com Eduardo Viveiros de Castro, então ainda desconhecido (Descola, 2005, pp. 389-390), e, sobretudo para com sua análise inovadora do canibalismo ameríndio (Castro, 1996, pp. 126-128)²¹. Mas Eduardo Viveiros de Castro contesta o argumento levistraussiano e reverte essa relação em quiasmo (2009, p. 15), mesmo se ele também reconhece a previsão do mestre que, a sua maneira, termina por identificar a antropologia reflexiva como "o retorno de sua filosofia no nosso pensamento" (Lévi-Strauss, 2000, p. 720). Em definitivo, e ao mesmo tempo, a posição epistemológica de Eduardo Viveiros de Castro se faz mais radical:

O que eles denominam de corpo não é o que nós compreendemos pelo mesmo termo [...] Contrariamente ao nosso, não cabe procurar no espírito como uma representação mental do corpo físico, cujo espírito seria excluído. Ao contrário, está inscrito no corpo, como uma perspectiva que define o mundo, ao exemplo de todas outras concepções ameríndias."

(Castro, 2004, pp. 4-5).

Antropofagia diacrônica e figuras de uma alteridade inversiva

Claude Lévi-Strauss se apaixonava por Jean-Jacques Rousseau, mas também por Montaigne, que encontrava desculpas críticas à barbárie dos americanos e do canibalismo: "Eu penso que existe mais barbarismo ao comer um homem vivo que ao comê-lo morto, a dilacerar com tormentos e por torturar um corpo ainda pleno de

sentimento, fazê-lo assar para o menu, entregá-lo aos cachorros e aos porcos para ser devorado". Se é horrível ver, "refrescando a memória, não entre inimigos antigos, mas entre vizinhos de cidadãos", a cena de nossos costumes europeus (e guerras de religião), é preferível de acordo com seu próprio inimigo, "assá-lo e comê-lo depois que morreu" (*Essais*, I, XXXI, p. 208).

De todas as práticas selvagens, prosseguia o maestro, antropofagia é "a que nos inspira mais horror e desgosto" (1955, p. 463), e ele a distinguiu lexicalmente de um canibalismo intelectual que, aos olhos do etnógrafo, é "muito mais revoltante que o outro" (Lévi-Strauss, 1962, p. 307). Debatendo aqui a selvageria e discutindo Sartre, ele tinha criado um neologismo analógico para designar uma Europa que amplifica um processo sem limite de exclusão e de ódio, vomitando ela mesma: a *antropopemia*, pensada por antonomásia à *antropofagia*, "que nos parece estrangeira à noção de civilização" (Lévi-Strauss, 1955, p. 464), num antagonismo onde "seríamos tentados a opor dois tipos de sociedades", as que praticam a absorção "de indivíduos a forças temíveis" e suas rituais elaborados e aquelas que preferem a exclusão (Imbert, 2008, p. 41).

Como se o mestre também tivesse aqui qualquer intuição notável de sua fraqueza, o modelo foi pouco utilizado, e num ensinamento de 1974-1975, ele começou a desconstruir e a refutar as duas categorias de fora e de dentro do canibalismo, cuja "distinção enganosa" (freudiana) dissimularia estados de transição. Exemplificando os Yanomamis do sul da Venezuela, ele conclui com uma forma de canibalismo metafórico: "o endo-canibalismo praticado no sentido próprio é o meio de um exo-canibalismo figurado". Expandindo, mais tarde, a área de repartição à América inteira, sem visões idiográficas, "o canibalismo aparece, então, como uma forma limite da tortura do outro; mas esta é, frequentemente, sob forma aberta ou camouflada, uma tortura de si pela função de um outro" (Lévi-Strauss, 1984, p. 142).

Mas a distinção, no início, refutada, vai, em seguida, repousar sobre o antagonismo radical do sentido que é atribuído ao significado da tortura, como sendo um “meio aceito, se não mesmo, pesquisado pela vítima”, pela identificação mística do prisioneiro com seus guardas, não tendo esta forma “nada de comum com as sociedades ditas civilizadas”, tal como esta aqui que “infligiu a si mesma por si mesma ou pelo ofício de um parente, de um cidadão, de um estrangeiro... (e) cujo efeito é humilhar a vítima” (Lévi-Strauss, 1984, p. 142). Atribuindo a Rousseau “a identificação de outro” como a origem da sociabilidade, ele opõe a primeira forma à segunda, que serve para “explicar o canibalismo por um instinto de agressão”, e lhe associa sem outra racionalidade etnólogos e etólogos contemporâneos (p. 143).

Próximo de uma intuição genial ou brilhante, mas também familiar do quiasmo ou da “inversão simétrica” (Sperber, 1982, pp. 92-93), ele coloca os protagonistas em oposição, mas sem romper com as figuras de sua própria experiência. Ocupado em opor as realidades ameríndias e as representações europeias, às vezes a refutar ou minimizar a violência das primeiras, ele tinha esquecido de distinguir as sociedades acéfalas do tipo amazoniense, e as sociedades do Estado, dos Andes ou da Meso-América, o que o conduzia a passar sobre a distinção entre a morte ritual para o canibalismo e a morte sacrificial, que melhor compreenderam Nathan Wachtel ou Pierre Clastres pesquisando “a visão dos vencidos” nos Chipayasa ou os Guayakis.

Arthur de Gobineau lamentava a mestiçagem, que ele opunha à unidade e ao desenvolvimento da nação que ele idealizava: “a população brasileira estava em posição de subdividir os elementos desagradáveis da sua constituição étnica atual”, e ele preconizava fortificá-la pelas “alianças de um valor mais alto com as raças europeias²²”. Nascida na crítica ardente do evolucionismo, a antropologia tenta se emancipar de suas representações persistentes, mas em vão, pois “A Europa procura sua identidade no exótico, nos povos sem escrita [...] O outro viveu como uma verdadeira purificação

de si" (Sontag, 1970, p. 185). Toda a dificuldade é que "a gente representa o saber indígena como o negativo das grandes ideias dominantes" (Carneiro da Cunha, 2010, p. 33). O "hegelianismo aplicado", que procura a si no outro, não está no programa da antropologia brasileira que tem a vantagem de refletir o ocidental em aversão assimétrica: "É porque nós nunca tivemos gramática, nem colecionamos herbários" (Andrade, *Manifesto Antropofágico*, 1928).

Metafísicas canibais e ontologias da predação

Aqui onde Claude Lévi-Strauss se esforçava em relativizar e separar, os autores brasileiros opõe a visão mais transitiva do "Manifesto antropofágico": "Somente a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente" (Oswald de Andrade, 1928)²³. Após minuciosa enquete sobre a reciprocidade das mortes nos Tupinambás, Florestan Fernandes inventou o princípio de reciprocidade de vigança, no qual ele construiu sua tese²⁴ e Alfred Métraux ousou, depois dele, uma primeira hermenêutica canibal. O retorno ao "primitivo" correspondia à uma pesquisa do outro, do estrangeiro, do exótico, das raças indígenas e africanas; no ritual de *devoração* que é, também, um ato de comunhão (*Comunhão*, 1950). Para Oswald de Andrade e Mário de Andrade, o primitivo reportava à sua propria origem recursiva.

Através dessa reversão de imagens, "tratava-se de um indianismo inverso, inspirando-se no selvagem brasileiro de Montaigne (*Dos Canibais*), no "mau selvagem", que exercia sua devoração desabusada contra os impostos do civilizado²⁵". Esta nova mina icônica foi explorada pelo *Cinema Novo*, entre a "poética da radicalidade" (modernismo dos anos 1920) e a idade do pósropicalismo da cultura urbana (anos 1960), e ele produziu algumas joias da sétima arte, que contribuíram para reverter os códigos (como o testemunho histórico de Hans Staden) num modelo de nacionalidade agressiva. Aqui culminam *Como era gostoso o meu francês*, de Nelson Pereira dos Santos

(1971); *Pindorama*, de Arnaldo Jabor (1971); *Orgia ou o homem que deu cria*, de João Silvério Trevisan (1970); *Triste trópico*, de Arthur Omar (1974)²⁶.

Erigida na posição de manifesto poético, nacional e amazonense, e, às vezes, ao risco da moda, a noção de *antropofagia* é uma resposta às relações complexas entre o local e o global, o próximo e o distante, o estrangeiro, que se transplanta e se transporta de fora para dentro, enquanto que o interior se move para fora. Porque o ato de comer, a ingestão e a digestão do outro implica uma transmutação daquele que come, numa relação simétrica com dois termos dialógicos.

Pois, “não é a alteridade que coloca em crise a identidade. A identidade se encontra em crise quando um grupo ou uma nação repele o jogo social do encontro com o outro”. Digamos que “não existe identidade sem a presença do outro. Não existe identidade sem alteridade” (Augé, 1994).

Num mito etiológico entendido por André Thevet, os Tupinambás se atribuem deuses gêmeos ou dióscoro, um protetor dos índios (Tamendoaré), o outro dos brancos ou não índios (Sumé), e, às vezes, também de seus inimigos (Aricouté, em Lévi-Strauss, 1983, pp. 278-283). De acordo com uma outra intuição de Claude Lévi-Strauss, Pierre Clastres pressentiu a antropofagia semiográfica dos nomes próprios, nos índios da Amazônia, como um calendário ou uma forma de “conjuração das almas ou dos nomes mortos” (Clastres, 1972, pp. 332-340). E num outro mito sustentado por Alfred Métraux, a devoração dos inimigos se inscreve numa relação complexa de vigança e de reciprocidade (1967, pp. 68-69), que dissimula uma ontologia de si no outro (o prisioneiro devorado era culpado de um ato análogo e anterior àquele vivido): “Então, não eram as energias do prisioneiro, mas a substância do parente comido por eles que eles procuravam se apropriar [...] a coletividade recuperava sua integridade e o grupo inimigo, na pessoa do sacrificado, era diminuído e humilhado” (Clastres, 1967, p. 70).

A maior parte do tempo, os prisioneiros eram adaptados e bem tratados, alimentados, cuidados; e no dia seguinte, quando o matador tinha feito seu serviço (com um golpe de bastão), ele se entregava a diversos ritos de purificação (passagem através do arco), mais tarde recebia um novo nome (Clastres, 1967, pp. 73-75) para se preservar da cólera das vítimas. Ele deveria, enfim, ser privado de seus bens, jejuar e deixar crescer os cabelos em sinal de luto. No momento de um rito de saída do luto ele batia no seu corpo com jenipapo e sofria numerosas incisões que deixavam escaras (Clastres, 1967, pp. 77-78). Através de um exame atencioso dos materiais etnográficos, muitos antropólogos puderam mostrar que é outra coisa que se representa no ritual da morte e da devoração do inimigo: a captura de sua condição de inimigo, a incorporação da perspectiva do outro, ao contrário, enquanto que ponto de vista sobre si (1992).

O canibalismo é uma “semiofagia” de autodeterminação recíproca do ponto de vista do outro (Muguet, 2010). Quando todo o grupo consome ritualmente os signos do corpo do inimigo, se tem a necessidade de um “processo de transmutação de perspectivas” (Castro, 2009, p. 112): essa relação é real e não é portanto uma relação imaginária da divinidade, como no sacrifício. Na sua tese, Eduardo Viveiros de Castro refrata o objetivo etnocêntrico e narcisista dos antropólogos europeus revelando o alocentrismo paradoxal dos índios Tupinambás. Através de uma etnografia precisa e uma releitura diacrônica crítica, ele demonstra que para esses predadores antropofágicos “a captura de alteridades exteriores ao *socius* e sua subordinação à lógica social ‘interna’ era o motor e o motivo principal da sociedade que respondia por sua impulsão centrífuga. [...] Vigança canibal e hospitalidade entusiástica exprimiam a mesma propensão e o mesmo desejo: absorver o outro e, nesse processo, se alterar” (Castro, 2002, p. 207).

Transmutação perspectivista e multinaturalismo cosmopolítico

Eduardo Viveiros de Castro prolonga a obra do mestre Claude Lévi-Strauss e a reinterpreta também a submetendo a análise pontuada de Gilles Deleuze (e de outros), afim de redefinir a perspectiva da antropologia. Seguindo o heurístico da crítica Totémica (1962), e ultrapassando-a, Viveiros de Castro considera o canibalismo como um pensamento subversivo: aqui não há “ideologia do sangue ou da raça” (Castro, 1998, p. 452). Antes de tudo erudito em antropologia da Amazônia, ele se coloca primeiramente sob a inflexão perspectivista, corrente que ele teorizou com o apoio das teses de Tania Stolze Lima (1992) e Kaj Arhem (1993). O antropólogo não deve mais pensar com um amigo, mas com um inimigo, não mais com suas categorias domésticas, mas com as das metafísicas dos xamânicas, pois o consumo coletivo do corpo do inimigo capturado e morto não tem como causa a carência; é uma prática ritualizada, que adquire sentido nesse perspectivismo²⁷, que quer integrar nele o ponto de vista do inimigo.

Apesar do seu desacordo fundamental com o mestre, Viveiros de Castro se defende contra “a florescente indústria crítica”, lembrando que “o caráter ocidentalizante de todo dualismo sustentou o abandono de nossa herança conceitual dicotômica. Mas, até o presente, as alternativas se resumem a aspirações pós-binárias um tanto vagas” (1998, p. 431). Ele discrimina seu erro de julgamento sobre o “modelo amazônico” do irmão e do cunhado, ou do cumpadre (1949, pp. 554-555; Castro, 2004), organizado em natureza e cultura, mas ele lhe dá o crédito de ter percebido a possível identificação com um inimigo aliado (Castro, 2009, p. 111).

O caçador deve aprender a ver como aqueles que ele combate e estar em afinidade com eles: o inimigo, humano ou animal, torna-se, então, um afim. E o caçador se identifica com seu inimigo: o animal que ele caça ou o prisioneiro que será morto e comido ceremonialmente. Se ele admite que “os animais são gente ou se veem como

pessoas" (Castro, 1998, p. 432), o xamã é, então, "aquele que pode experimentar pontos de vista diferentes – se transforma em jaguar, inimigo, ou divindade" (Castro, 2009, p. 129). A metafísica dos índios aparece, então, em oposição à nossa: para eles, o homem não descende do animal, mas todos os animais foram, um dia, humanos, antes de se diferenciar. Se todos "se veem morfologicamente e culturalmente como humanos" (Castro, 1998, p. 445), a "roupa é um corpo", "permutável e descartável", que exprime a metamorfose do ser, de forma humana, animal ou vegetal (Castro, 1998, p. 453). O ato de comer o corpo de outro e a incorporação de seu ponto de vista estão ligados (alma e espírito incorporados pelo xamã, caça pelo caçador, inimigo pelo guerreiro).

O perspectivismo sai do estruturalismo e nada tem em comum com o relativismo cultural: "uma só cultura, de múltiplas naturezas – o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação" (Castro, 1998, p. 447). Os ameríndios postulam, então, uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física entre os seres; a primeira proveniente do animismo, a segunda, do perspectivismo" (Castro, 1998, p.449). Dito de outra forma, os índios são deleuzianos" (Castro, 2006, p. 50), pois quando ele propõe o conceito de multinaturalismo, De Castro o anuncia como "o resultado do encontro entre um certo tornar-se deleuziano da etnologia americanista e um certo tornar-se índio da filosofia de Deleuze-Guattari" (Castro, 2006, p. 61), especificando que trata-se de ligá-lo com o que emerge num certo número de programas de pesquisa, do feminismo, da etologia e da filosofia das ciências. Eduardo Viveiros de Castro aplica ao seu método as lições tiradas de seu objeto, que é preciso ver (e não representar) em "pluriversos" ou "multiversos" (1998, p. 436).

Os índios possuem um pensamento radicalmente diferente do nosso, e não um "pensamento selvagem" que completaria ou pior, prefiguraria a evolução da razão ou do pensamento científico. O perspectivismo é uma cosmopolítica que oferece soluções

a “alternativas infernais” da modernidade capitalista, com o reverso de sua tradição de arrogância etnocentrista ou o reverso de seu paternalismo alocentrista. Transmitindo, sem ser de hábito, o estilo teológico levistrossiano, Viveiros de Castro se refere a um livro não escrito, *opus inacabada*, mas também escrito por várias pessoas, *O Anti-Narciso*. “Nossa disciplina já está escrevendo os primeiros capítulos de um grande livro que seria, para ela, como seu Anti-Édipo” (2009, p. 7).

O selvagem não é mais o duplo invertido no qual nós nos contemplamos narcisicamente. Se a refexividade antropológica considera, de agora em diante, os “fatos” como “interpretações constituídas”, sua atividade consiste sobretudo em (re) “tornar continuamente os instrumentos das ciências sociais sobre o cientista” (Ghasarian, 2002, pp. 238-239). Mais que uma antropologia reflexiva, louvável, mas ainda insuficiente, visto que o termo está, de agora em diante, conotado e seu sentido muito desgastado, “A história que nós queremos contar é, de fato, um conto de horror: uma antropologia cognitiva altermundialista ou (como eu um dia escutei da boca de Patrice Maniglier) um “altercognitivismo” (Castro, 2009, p. 55).

Claude Lévi-Strauss nos entregava as saudades de um mundo do qual ele predizia o fim, opção que não era totalmente renunciada por Philippe Descola, mesmo que sobre um mundo mais analítico. Se a etnografia “deixa para trás dela um mundo devastado”, seria injusto omitir que, ao longo de sua carreira, Claude Lévi Strauss tomou fato e causa pelos índios que ele conheceu em seu território mesmo não os revendo jamais (Menget; Monod apud Fiorini, 2009, pp. 5-7).

Então, com seus “multiversos”, Eduardo Viveiros de Castro nos restitui um mundo habitável ou co-habitável, no momento no qual os povos indígenas da Amazônia lutam por seus direitos e atuam num lugar no mundo²⁸ – o mundo dos pontos de vista. Então, escutemo-los se tivermos, daqui em diante, “a possibilidade de filosofar com pessoas” (Castro, 2009, p. 164).

Conclusão: metafísica dos nomes e incidente extraordinário

Um ano antes da morte de Claude Lévi-Strauss, durante a filmagem de um filme no Brasil, Tito, que foi um de seus informantes privilegiados em Utirarity, no território Nambikwara, testemunho de uma memória genealógica surpreendente. Contando a história, ele lembra a visita original do Marechal Rondon e identifica em seguida também formalmente o etnólogo francês numa fotografia, ainda que ele o designe não com seu nome, mas com o de Massimo Levi: “aquele que viveu entre nós” (Bringuier; Fortaleza Flores, 2008). Esse deslize antropônimo ou esse “apelido cuja genese é hoje obscura” (Fiorini, 2009, pp. 93-95), que não saberíamos reduzir a uma confusão devido às falhas da idade, não é eficaz, tanto quanto as lembranças de Tito Wakalitesu são precisas. Essa mudança de identidade nominal, ou pronominal, tal como ela é aqui anunciada pelo testemunho direto, índio idoso e informante lúcido, é, talvez, a metáfora inesperada dessa “dividualidade do ser social” (Castro, 1998, pp. 430-445).

Não sem ironia, ou por qualquer “acaso” reflexivo da história, não estamos nós aqui “na presença de dois tipos extremos de nomes próprios” (Lévi-Strauss, 1962, p. 240), Massimo Lévi para marca de identificação, assinada pelos Nambikwara (e reiterada há 70 anos sobre a base de um clichê fotográfico do mestre), e Claude Lévi-Strauss, como livre criação do indivíduo que nomeamos e que se nomeia, ou melhor ainda, “as duas coisas de cada vez”. Rejeitando a identidade pronominal (com Peirce e Russel, 1962, pp. 285-286), o grande antropólogo escolhia o ato de significar e refutava a intenção de mostrar aos nomes próprios dos índios (1962, p. 288), lhes recusando, finalmente, o acesso à escrita (Derrida, 1967, pp. 160-161).

O erro foi produtivo, uma vez que refletido pelo “espelho contra-etnocêntrico” (Derrida, 1967, p. 168), ele se encontra na origem (parcial) dos trabalhos de um de seus mais brilhantes leitores: Eduardo Viveiros de Castro. Na sua tese (1984), em suas condensações e traduções (1986, 1992), ele demonstrou que a identidade coletiva

dos Arawété confunde as noções de humanidade e de pessoa (1998, p. 445). Philippe Descola viu, talvez aí, um caso particular nos índios do grupo Tupi. É possível. O que importa, mudando de nome/sobrenome, Claude Lévi-Strauss / Massimo Levi era assim restituído à sua “humanidade indígena” pelo ponto de vista de um Nambikwara que ele conheceu e o conhece, que o reconhecia em seus velhos dias²⁹. Não saberíamos melhor dizer. ●

REFERÊNCIAS

- AFFERGAN, Francis. *Exotisme et altérité*. Paris: Puf, 1987.
- AUGÉ Marc. *Le Métier d'anthropologue: sens et liberte*. Paris: Galilée, 2006.
- _____. Introduction. Espace et altérité in Fr. Quelette et C. Bariteau (dir.). *Entre Tradition et Universalisme*. Montréal: Institut Québécois de Recherche sur la Culture, 1994.
- _____. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris: Aubier, 1994.
- CHARBONNIER, Georges. *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss, Les Lettres Nouvelles*. Paris, 10, 1961.
- CLASTRES, Pierre. *La société contre l'Etat*. Paris: Minuit, 1974.
- _____. *Chronique des indiens Guayaki. Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*. Paris: Plon, 1972.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Savoir traditionnel, droits intellectuels et dialectique de la culture*. Paris: Terra Cognita, éditions de l'éclat, 2010.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*. Paris: Ed. de Minuit, 1980.
- DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Ed. de Minuit, 1967.
- DESCOLA, Philippe. *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute-Amazonie*. Paris: Plon, 1993.
- _____. *Leçon inaugurale*. Collège de France, Chaire d'Anthropologie de la nature. Paris, 2001. pp. 159-172.
- _____. Les deux natures de Lévi-Strauss, in Michel Izard, *Lévi-Strauss*. Paris: Éd. de l'Herne, 2004. pp. 296-305.
- _____. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- _____. *Diversité ces natures, diversité des cultures*. Paris: Bayard éditions, 2010.
- EVANS PRITCHARD, Edward Evan. *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*. Paris: Payot, 1971.

- FAÏTLOVITCH, Jacques. *Proverbes abyssins traduits, expliqués et annotés*, Geuthner; et Mondon-Vidailhet Casimir-G., 1907. *Revue des études ethnographiques et sociologiques*, Paris, pp. 122-123, 1907.
- FAVARETTO, Celso. *Tropicália, alegoria, alegri*. São Paulo: Ateliê Editorial, 1995.
- FIORINI, Marcelo; MENGET, Patrick; MONOD, Jean-Claude (& alii). Lévi-Strauss et les Nambikwara, *ethnies*, n. 33-34, 160 p.
- GEERTZ, Clifford. La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture, *Enquête*, 6 (*La Description*), 1998. pp. 73-105.
- _____. Le Monde dans un texte: comment lire *Tristes Tropiques*, in *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié, 1996. pp. 33-54.
- GHASARIAN, Christian. *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Paris: Armand Colin, 2002.
- GLIOZZI, Giuliano. *Adam et le Nouveau Monde*. Lecques: Théétète Éditions, 2000.
- GOETHE, Johann. Wolfgang von. *Voyage en Italie*, trad. M. Mutterer, Paris, Champion (visite du jardin botanique de Padoue le 27 septembre 1786, et lettre à Herder du 17 mai 1787), 1931.
- GOODY, Jack. *Entre l'oralité et l'écriture*. Paris: Puf, 1994.
- _____. *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*. Paris: Éd. de Minuit, 1979.
- GREIMAS, Julien-Algirdas. *Du sens. Essais de sémiotique*. Paris: Seuil, 1970.
- _____. *Sémiotique et sciences sociales*. Paris: Seuil, 1976.
- HORTON, Robin. *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- HORTON, Robin. African traditional thought and western science, *Africa*, 37, 1967, pp. 50-71 et pp. 155-187.
- IMBERT, Claude. *Lévi-Strauss. Le passage du Nord-Ouest*. Paris: Éditions de l'Herne, 1967.
- JAKOBSON, Roman. *Essais de linguistique générale*. Paris: Éd. de Minuit, 1963.
- LEROI-GOURHAN, André. *Le geste et la parole*, vol. I. Paris: Albin Michel, 1964.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, édition établie par Vincent Debaene, Frédéric Keck, Marie Mauzé & Martin Rueff, 2008.
- _____. *Le coucher de soleil*. Entretien avec Boris Wiseman. *Les Temps Modernes*, 59e année, n. 628, 2004, pp. 2-18.
- _____. Postface, *L'Homme*, n. 154-155, 2000.

- LEVI-STRAUSS, Claude. *De près et de loin* (entretiens avec Didier Eribon). Paris: Odile Jacob, 1988.
- _____. *Paroles données*. Paris: Plon, 1984.
- _____. *Le regard éloigné*. Paris: Plon, 1983.
- _____. *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 1973.
- _____. *L'homme nu. Mythologiques IV*. Paris: Plon, 1971.
- _____. *L'origine des manières de table. Mythologiques III*. Paris: Plon, 1968.
- _____. *Du miel aux cendres. Mythologiques II*. Paris: Plon, 1967.
- _____. *Le cru et le cuit. Mythologiques I*. Paris: Plon, 1964.
- _____. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.
- _____. *Leçon inaugurale de la chaire d'anthropologie*, faite le 5 janvier 1960, Paris, Collège de France, Nogent-le-Rotrou, Impr. Daupley Gouverneur; rééd. "Le champ de l'anthropologie", *Anthropologie structurale II*, Paris: Plon, 1973. pp. 11-44.
- _____. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958.
- _____. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon, 1984 [1955].
- _____. Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Puf, 1950. pp. IX-LII.
- MACLUHAN, Marshall. *Pour comprendre les médias*. Paris: Seuil, 1968.
- _____. *La Galaxie Gutenberg*. Paris: Mame, 1967.
- METRAUX, Alfred. *Religions et magies indiennes d'Amérique du sud*. Paris: Gallimard, 1967.
- MUGUET, Didier. Aux PUF: Métaphysiques cannibales d'Eduardo Viveiros de Castro, (recension), 2010. *La Revue Internationale des Livres et des Idées Web*, 01.06.2010. <<http://www.revuedeslivres.net/articles.php?idArt=535&page=actu>>.
- ONG, Walter J. *Rhetoric, Romance and Technology*. New York: Ithaca, 1971.
- PANOVSKY, Erwin. *L'œuvre d'art et ses significations*. Paris: Gallimard, 1969.
- _____. *Essais d'iconologie*. Paris: Gallimard, 1967.
- PARSONS, Talcott. *Sociétés: Essai sur leur évolution comparée*. Paris: Dunod, 1973.
- POPPER, Karl. *La connaissance objective*. Bruxelles: Ed. Complexe, 1972.
- POTTIER, Richard. *Anthropologie du mythe*. Paris: Kimé, 1994.

- SAPIR, Edward. *Anthropologie*. Paris: Minuit, II volumes, 1967.
- SCHUMPETER, Joseph. *History of Economic Analysis*. London: Oxford University Press, 1954.
- SONTAG, Susan. The Anthropologist as Hero, in HAYES, E. Nelson; SONTAG, Susan. Éd., *Claude Lévi-Strauss: The Anthropologist as Hero*. Cambridge: Mass., MIT Press, 1970.
- SPENGLER, Oswald. *Le Déclin de l'Occident*. Paris: Gallimard (1. éd. 1918-1922, II vol.), 1948.
- SPERBER, Dan. *Le savoir des anthropologues*. Paris: Hermann, 1982.
- TODOROV, Tzvetan. *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil, 1989.
- _____. *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris: Seuil, 1982.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Métaphysiques cannibales*. Paris: Puf, Métaphysiques, 2009.
- _____. Claude Lévi-Strauss, *Œuvres, Gradhiva*, 8, 2008, pp. 130-135.
- _____. Une figure humaine peut cacher une affection-jaguar, réponse à une question de Didier Muguet, *multitudes.samizdat.net*, n. 24, 12 mars, 2007.
- _____. Le don et le donné: trois nano-essais sur la parenté et la magie, *ethnographiques.org*, n. 6, novembre 2004.
- _____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Ed. Cosac & Naify, 2002.
- _____. Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien, in Eric. Alliez (dir.), *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Le Plessis-Robinson, Les Empêcheurs de tourner en rond, 1998, pp. 429-462.

FILMOGRAFIA

- BEAURENAUT, Jean-Pierre; BODANSKY Jorge; MENGET, Patrick. *A propos de Tristes Tropiques*, Zarafa Films, France, 46 mn, 1991.
- BRINGUIER, Jean-Claude; FLORES, Marcelo Fortaleza. *Le siècle de Claude Lévi-Strauss*, DVD 1: *Auprès de l'Amazonie*, de Marcelo Fortaleza Flores, 52 mn; DVD 2: *Une approche de Claude Lévi-Strauss*, de Jean-Claude Bringuier, France, 135 mn, 2008.

NOTAS

- ¹ Tradução de: Helena Stigger, Doutora em Comunicação Social pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Comunicação da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. <lenastigger@acad.pucrs.br>.

- ² LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*, 1973, p. 320.
- ³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*, 2009, p. 38.
- ⁴ Costa do Ouro, departamento francês (N. da T.).
- ⁵ Magnum, "O Antropólogo francês Claude Lévi-Strauss está morto", *Slate.fr*, Lu, vu & entendu, 03.11.2009; Desaparecimento Claude Lévi-Strauss foi exumado em Côte-d'Or, *Le Parisien*, 03.11.2009; Roger Pol-Droit, O etnólogo Claude Levi Strauss está morto, *Le Monde*, 03.11.2009 ; Gérard Dubus, Claude Lévi-Strauss, uma partida discreta sem flor nem coroa, *AFP*, 04.11.2009.
- ⁶ Nascido em Bruxelas em 1908, morreu a um mês de completar seu 101º aniversário, que ele teria alcançado em 28 de novembro de 2009.
- ⁷ Claude Lévi-Strauss se aposentará apenas em 1982, e terá então quase trinta anos de vida profissional.
- ⁸ Isto não o impedirá de construir outra dicotomia durável e discutível entre métodos estatísticos (sociologia e história) e métodos mecânicos (etnografia e etnologia) (1958, pp. 301-317; 1973, pp 349-350), ao ponto de associar estes últimos à termodinâmica – de onde sua paixão lógica pela entropia cultural.
- ⁹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie*, Diogène, n° 90, 1975, pp. 3-30.
- ¹⁰ GOBINEAU, Arthur de. *Lettres brésiliennes* (1869-1870) in M. L. Concasty. Paris: Les Bibliophiles de l'Originale, 1969: Lettre à Keller, 17 abril 1869.
- ¹¹ VICO, Giambattista. *La science nouvelle* (*La Sienza Nuova*, 1725). Paris: Gallimard, p. 170, 1993.
- ¹² ELIAS, Norbert. *La civilisation des mœurs*, p. 13, note 1, e p. 314, 1969.
- ¹³ GEERTZ, Clifford. The Cerebral Savage. in *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic books, 1973. pp. 345-359.
- ¹⁴ Em 1929, o poeta brasileiro recebia (com Le Corbusier e Josephine Baker) Hermann von Keyserling (1880-1946), filósofo aristocrata prussiano atraído por filosofias orientais e meditáveis, e recusando tanto o comunismo como o liberalismo, ele foi autor de uma *Analyse spectrale de l'Europe*(1928) e, mais tarde, de *Amérique, naissance d'un Nouveau Monde* (1930) e de *Méditations sud-américaines* (1932).
- ¹⁵ LÉVI-STRAUSS, Claude. Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme, in *Jean-Jacques Rousseau*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, p. 245, 1962.
- ¹⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Fragment sur la Prononciation, in *Essai sur l'origine des langues*, 1781, pp. 1249-1250.
- ¹⁷ BOAS, Franz. *Primitive art*. New York, 1927, p. 352.
- ¹⁸ A escrita procede de duas etapas técnicas: a incisão em madeira, osso e pedra - paleolítico médio e a (~ 35.000 anos), e a figurativa e a pre-figurativa (abstrata), do paleolítico recente (~ 15.000 anos). Trata-se de um grafismo linear ou de um dispositivo rítmico encantatório naquele que podemos identificar uma série de *mitogramas*: in LEROI-GOURHAN André., *Le geste et la parole*, 1964, vol. I., pp. 263-270.
- ¹⁹ Gregório, citado par Bartolomeo de Las Casas, *Ibid.*, 1.III, chap. XII, pp. 197-199.

- ²⁰ VIVÈS, Juan-Luís. *D. Aurelii Augustini Hippomensis episcopi De Civitate Dei libri XXII... cum commentariis...* *Ioa. Lud. Vivis*, Paris, 1613, I.VII, chap. XIX, col. 1647.
- ²¹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os pronomes cosmológicos o perspectivismo ameríndio*, Mana, n. 2 (2) pp. 115-144. Para a tradução francesa: op. cit., 1998.
- ²² GOBINEAU, Arthur de. L'Émigration au Brésil, *Le Correspondant*, 96, 25 de julho de 1874.
- ²³ http://a-a-a.blogg.org/themes-manifeste_anthropophage-104583.html
- ²⁴ FERNANDES, Florestan. A função social da guerra na sociedade tupinambá. *Revista do Museu Paulista*, vol. VI, São Paulo, 1952, pp. 7-425.
- ²⁵ ANDRADE, Oswald de. *Pau Brasil*, São Paulo: Globo, 1990, p. 44.
- ²⁶ Eu me refiro a Guiomar Ramos: <<http://lesilo.org/2011/04/un-cinema-bresilien-anthropophage-guiomar-ramos/>>.
- ²⁷ K. Popper assimilava este “terceiro mundo” a um psicologismo desenfreado (*standpoint epistemologies*, 1972).
- ²⁸ Esses direitos são outros e formulados de outra maneira que aqueles induzidos pela ecologia clássica e mediática, nova forma de aculturação para as ONGs que os índios apreciam superficialmente (Descola, 2010, pp. 73-75).
- ²⁹ Seu retrato de adolescente está reproduzido na primeira página de cobertura das reedições da obra *Tristes Tropiques* (reedição de 1984, que utilizei aqui) e na cobertura do DVD *Le siècle de Lévi Strauss* (2008).