

Antropologia e Estrutura: o diálogo de Claude Lévi-Strauss e Maurice Merleau-Ponty

Paulo Victor Albertoni Lisboa¹
(UNICAMP)

Resumo

A relação de divergência e convergência entre Claude Lévi-Strauss e Maurice Merleau-Ponty sobre a maneira de lidar com a noção de estrutura nos permite visualizar uma maneira própria de (des)conciliação entre estruturalismo e fenomenologia e de compreensão do fenômeno humano. Na medida em que a estrutura pode estar fora e dentro de nós respectivamente como sistema simbólico e função simbólica, Merleau-Ponty deposita suas esperanças na análise de estruturas como saída às dicotomias filosóficas da tradição cartesiana. Porém, se no primeiro momento a diferença entre o antropólogo e o fenomenólogo está na localização da estruturação inconsciente no intelecto ou na percepção, no segundo momento o aparente distanciamento por meio da ontologia do sensível implica numa conciliação com o pensamento selvagem.

Palavras-chave: estruturalismo, fenomenologia, intelecto, percepção, ontologia

Abstract:

The ratio of divergence and convergence of Claude Lévi-Strauss e Maurice Merleau-Ponty on how to deal with the notion of structure allows us to visualize our own way of (re)conciliation between structuralism and phenomenology and understanding of human phenomenon. To the extent that the structure can be outside and inside of us respectively as the symbolic system and symbolic function, Merleau-Ponty put his hopes on the analysis of structures as a solution to the Cartesian tradition of philosophical dichotomies. Although the difference between the anthropologist and the phenomenologist is the location of the unconscious structuring on the mind or perception, the apparent distance of the ontology of the sensible implies reconciliation with the savage mind.

Keywords: structuralism, phenomenology, intellect, perception, ontology

¹ Estudante do quarto ano em graduação nas modalidades Bacharelado em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia e Licenciatura em Ciências Sociais – Geral e ex-bolsista (SAE/UNICAMP) de iniciação científica sob orientação de Profa. Dra. Amnéris Maroni, do Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Atualmente continua sob a mesma orientação desenvolvendo o trabalho (IFCH/UNICAMP, Campinas – SP, Brasil, paulo.cienciassociais@yahoo.com.br, <http://lattes.cnpq.br/6128627682189495>).

Para percorrer o diálogo, será preciso que nos debruçemos na noção de estrutura, o que nos permitirá traçar um divisor entre os problemas referentes ao intelecto e aqueles que dizem respeito à percepção. Em decorrência disso, poderemos notar de que maneira o diálogo se mantém no limiar da fenomenologia e do estruturalismo enquanto análises de estruturas². E, por outro lado, esclareceremos a divergência fundamental que o fenomenólogo estabelece na sua última obra publicada, a qual não pôde concluir. Na medida em que apresentarmos a separação de Lévi-Strauss entre percepto, signo e conceito, nós abordaremos a maneira pela qual a antropologia estrutural se desvencilha dos modelos de representação e se situa no intermédio entre sensível e abstrato – tal qual enunciado enquanto temática dos estudos fenomenológicos³ – e nos estudos dos signos, em conjunto com o projeto semiológico de Saussure⁴. O diálogo, de interesse de nosso estudo, permanece, apesar de tudo, como enraizamento do homem na natureza, longe de todo e qualquer tipo de idealismo, o que faz da produção cultural, orgânica. Devemos ao diálogo do antropólogo e do fenomenólogo uma maneira singular de enunciação da diferenciação entre os domínios “pré-reflexivo”, “não-reflexivo” e “reflexivo”.

No memorial de defesa da cátedra de Claude Lévi-Strauss, quando Maurice Merleau-Ponty escreve que a antropologia é uma maneira de pensar que privilegia o “outro”⁵, o autor demonstra ainda a sua esperança depositada na noção de estrutura para lidar com a herança cartesiana de um pensamento marcado pela separação – metafísica – das duas substâncias (*res cogitans* e *res extensa*). Pois, na medida em que Claude Lévi-Strauss apresenta a existência de uma “sócio-lógica”⁶ que torna possível a experiência individual de um membro de uma cultura, as “sociedades primitivas” ou os costumes dos “povos selvagens”, como se denominou por muito tempo, só poderiam ser compreendidos segundo seu próprio conjunto de sistemas simbólicos. Se em algum momento o sujeito do conhecimento (Eu) se dirigiu a seu objeto (Outro) a partir de sistemas explicativos não pertencentes ao horizonte simbólico das “sociedades-outras”, a partir de então seria preciso compreender que a natureza desse conhecimento deveria se referir ao *logos*, referente ao objeto, e pelo qual este se permitiria, portanto, assumir

² BONOMI, A. 2009, p. 79.

³ SCARSO, D. 2008, p. 317.

⁴ LÉVI-STRAUSS, C. 1970, p. 51-52.

⁵ MERLEAU-PONTY, M. 1980, p. 200.

⁶ LÉVI-STRAUSS, C. 2010, p. 95.

inteligibilidade. Deste modo, a pergunta que a antropologia suscita é sobre a maneira pela qual a explicitação da “sócio-lógica” é possível, sem que tenhamos de reduzir o outro a um objeto, entre outros, pertencente ao horizonte simbólico de um determinado sujeito (Eu) do conhecimento. Começemos a explorar mais esse problema que assume a seguinte resposta: o estruturalismo procura propriedades intrínsecas a certos tipos de ordens, sem que expressem algo que lhes seja exterior.

Sabemos que a compreensão do que possa ser o conhecimento é freqüentemente associada ao empreendimento intelectual de *apreensão* de um objeto, ou de suas propriedades, por um sujeito. Com isso, temos que a possibilidade de conhecimento de um objeto, se assentaria na sua inteligibilidade *para* um sujeito. Porém, a centralidade do sujeito parece esconder que objeto nenhum é isoladamente observável, mas apenas o é especulativamente realizável pelo próprio sujeito que investiga introspectivamente o objeto tal qual aparece na consciência pura. Deste modo, o conhecimento se assenta numa condição prévia esterilizada pela filosofia da consciência⁷: a *relação* com outros objetos e que lhe confere a singularidade de um sentido. Como pretendemos destacar, a *apreensão* é sempre de um sujeito e a *relação* não o é necessariamente. Tendo em vista essa diferenciação, podemos compreender que a significação pode resultar ora da atividade intelectual de um sujeito do conhecimento, ou, na medida em que a realidade investigada e os elementos que a compõem se encontram de algum modo organizados e dispostos, a significação resulta da relação pré-existente com relação à consciência. Ou seja, enquanto o conhecimento assentado na operação cognitiva de um sujeito identifica a positividade de um objeto, em si mesmo, o conhecimento que tomaremos a liberdade de denominar provisoriamente de *relacional* permite que a significação seja também *relacional*. Entenderemos essa última formulação por *objetividade*.

A opção pela objetividade faz dos estudos estruturalistas de Lévi-Strauss uma constante luta contra o *etnocentrismo*, na medida em que retira qualquer ponto de vista do centro do empreendimento antropológico e o força a se debruçar no conjunto de sistemas simbólicos das sociedades “primitivas”. Com isso, podemos nos aproximar a dois elementos que nos proporcionarão refletir sobre a singularidade do pensamento estruturalista: o signo diacrítico e a dissolução do sujeito.

Se por um lado poderíamos interpretar o projeto estruturalista como uma espécie de “kantismo sem sujeito transcendental”, devido à procura de universais formais e

⁷ LÉVI-STRAUSS, C. 1983, p. 569.

imperativos mentais do espírito humano, por outro lado, devemos discordar da visão que alude à existência de um observador absoluto no estruturalismo dos significados relacionais. Ou seja, temos duas teses que partem de um enunciado em comum: a significação relacional emerge da relação entre os termos que não contém positividade em si mesmos. Esse enunciado se baseia na noção lingüística de signo diacrítico, que revela a existência do sentido de um termo dever sua existência não a uma positividade contida em si mesmo, mas a desvios diferenciais com relação a outros termos. Como pretendemos dizer, o fim da positividade contida nos próprios termos finda os essencialismos e relativismos (que necessitam da argumentação sobre as essências isoláveis). Ao nos voltarmos às duas teses apontadas acima, compreendemos então o que o kantismo se constitui na universalização da aplicabilidade dos estudos estruturalistas a todo conjunto de termos que permitem a significação relacional, contida na relação formal entre os termos e na operação de um pensamento objetivo dotado de estruturas formais. Dessa maneira, o sentido humano de determinada produção cultural não poderia se referir à produção de um sujeito mas às capacidades intelectuais universalizáveis, vale dizer, referentes ao espírito humano, interlocutor comum a todo sujeito sociocultural. Mas não seria isso uma contradição, na medida em que o antropólogo observa (ou constrói) distanciadamente os universais formais? A resposta a essa pergunta é que o estruturalista observa as elaborações inconscientes do espírito humano. É preciso compreender, então, que o antropólogo observa, mas sua condição de sujeito está ausente do *logos* inerente ao objeto de seu estudo. Pois, como as regras que regem uma língua e tornam possível a compreensão da fala, o sujeito do conhecimento apenas pode explicitar estruturas que tornam os fenômenos inteligíveis. É exatamente a partir dessa contribuição de Saussure, a separação entre *parole* e *langue*, que nos permitirá dizer que *logos* é também entendido no sentido de *linguagem*. Ou seja, a existência fenomênica dos objetos deve sua inteligibilidade à pré-existência de uma estrutura que não está sob domínio da fala (*parole*), mas sob domínio da língua (*langue*). Temos, portanto, que a estrutura é imanente à existência fenomênica, mas na medida em que se apresenta na *práxis* do sujeito (como em sua fala se manifesta a estrutura de sua língua), a estrutura é *inconsciente*. O antropólogo aparece, sendo assim, com um tipo de atividade semelhante a de um psicanalista que explicita as estruturas, porém com a diferença de que o antropólogo o faz ao nível do grupo, ou ainda ao nível do indivíduo somente na medida em que este manifesta fenomenicamente a estrutura

inconsciente que lhe proporciona a experiência de um membro de determinada sociedade⁸.

Claude Lévi-Strauss admite que sua obra *O pensamento selvagem*, dedicada à memória de Maurice Merleau-Ponty, era como uma pausa de um mesmo projeto em seus estudos de antropologia: o contato com as operações do espírito humano⁹. Enquanto o estudo de parentesco permitira esse contato mais de longe, o estudo da mitologia ameríndia o permitiria mais de perto, e o pensamento selvagem seria a contemplação da paisagem que circundava o autor para formular o substrato comum ao pensamento humano. Em primeiro lugar, nos interessa que a ênfase na instituição da proibição do incesto como o limiar entre natureza e cultura e afirmação da troca de mulheres entre grupos significava a fundação da vida em sociedade segundo o entendimento do aspecto funcional da proibição do incesto como instituição de articulação entre os grupos numa troca recíproca entre os mesmos. Em segundo lugar, os mitos ameríndios representavam o contato com a produção estrutural do espírito humano também pelo fato de o mesmo mito poder sofrer mudanças e ser contado de diferentes maneiras ainda preservando uma urdidura formal (produção do espírito humano) que conviveria com as variações possíveis, como tipos de traduções do mesmo mito por sujeitos diversos. Podemos identificar, portanto, o “uso matemático” da noção de estrutura¹⁰, pois seja o parentesco ou o mito, são localizados em materiais etnográficos diversos casos tratados como elementos de um mesmo conjunto que apresenta simetrias e transformações entre si que tornam possível a inteligibilidade de um princípio de regulação interna. Deste modo, constituem-se grupos de transformações que nas suas variações apresentam aquilo que é invariável: a proibição do incesto (um imperativo) ou as operações dos mitos (uma estruturação), para os exemplos que nos pautamos. Ainda que de maneira resumida, essa breve apresentação nos permite concluir que existem, pelo menos, três sentidos para a estrutura: um modelo elaborado pelo antropólogo para compreender as relações sociais, a maneira pela qual está orientada a simbolização das relações sociais e o imperativo inconsciente (ou significado) imanente às relações sociais. Tendo em vista esses sentidos, somos incitados a pensar que Lévi-Strauss utiliza o esquema “significante-signo-significado” para pensar a relação “estruturante-estrutura-estruturado”. Enquanto o “estruturante”

⁸ LÉVI-STRAUSS, C. 2003.

⁹ LÉVI-STRAUSS, C. 1970, p. 194.

¹⁰ ALMEIDA, M. 2008.

permitiria o contato com o âmbito infraestrutural e o “estruturado” com as representações mentais referentes aos elementos disponíveis na infraestrutura – o que em outros termos nos equivaleria às representações que dizem respeito à superestrutura –, a estrutura permitiria o contato com a função simbólica, produtora de superestruturas a partir das condições infraestruturais. Na medida em que o sujeito se encontra dissolvido no estruturalismo, a função simbólica é assumida como operação do espírito humano. Aqui podemos compreender, então, por que motivo Claude Lévi-Strauss diz ser *O pensamento selvagem* dedicado ao estudo da ideologia e das superestruturas¹¹, devido à pesquisa da produção simbólica ao nível do interesse especulativo e classificatório dos chamados “povos primitivos”, e compará-los aos procedimentos científicos abstratos ou ocidentais. Uma vez entendido que a estrutura ocupa a posição de intermediação como a ocupada pelo signo no esquema de Saussure, podemos concluir que a estrutura se refere ao núcleo de articulação entre imagem e conceito. Passemos agora aos três sentidos de estrutura, apontados anteriormente, e depois ao aspecto de *O pensamento selvagem* que confere à dedicatória a Maurice Merleau-Ponty.

O antropólogo enfatiza que, ao contrário do que já havia sido feito antes, não se deveria confundir a estrutura social com as relações sociais¹². Estas, a matéria-prima, são empregadas para a construção de modelos em conformidade com a realidade empírica, e, a partir de então, tornar manifesta a estrutura social. Deste modo, há uma separação entre as relações sociais observáveis e o modelo, não apenas a título de caracterização do objeto e dos recursos analíticos, mas também no que se refere ao fato de que a estrutura social não se resume ao conjunto das relações sociais observáveis. Um modelo, para receber o nome de estrutura, deve atender a quatro condições¹³: oferecer um caráter de sistema (a modificação de um elemento do conjunto ocasionaria na modificação de todos os outros); pertencer a um grupo de transformações (sendo cada transformação correspondente a um modelo da mesma família e as transformações correspondentes a um grupo de modelos); suas características permitirem prever a maneira pela qual se dará a reação do modelo; e sua construção deve funcionar de modo que explique o conjunto dos dados observados. Porém, tendo em vista o limite de nosso breve exercício, nos cabe pelo menos a observação conseguinte: os modelos podem ser conscientes ou inconscientes. Isto se deve ao funcionamento do modelo, pois na medida

¹¹ LÉVI-STRAUSS, C. 2010, p. 142.

¹² LÉVI-STRAUSS, C. 1976, p. 13.

¹³ *Ibidem.*

em que o modelo é consciente pode ser entendido como “norma”, que tem por função perpetuar crenças e usos, mas muito menos expor as suas causas, função essa que diz respeito ao modelo inconsciente, ou seja, à estrutura profunda¹⁴.

Isso significa que o estruturalista não poderia contar simplesmente com a consciência do “nativo” no discurso das “normas”, mas procurar construir modelos que possam atender às condições de estrutura a fim de compreender e explicitar a estrutura profunda, uma ciência já feita nas relações sociais. Os modelos conscientes e nítidos que podem se interpor entre observador e seu objeto podem dissimular a estrutura profunda numa aparência. Entretanto, se a realidade inconsciente não pode ser encontrada de maneira direta no diálogo com os indivíduos, ela o pode ser conforme se estabelece um diálogo com o espírito humano (interlocutor já mencionado acima) por meio da função simbólica. Diferente da abordagem já trabalhada antes por outros antropólogos como Malinowski, a não ser pelo sociólogo (e, de algum modo, também antropólogo) Marcel Mauss, função aparece em Lévi-Strauss próximo ao seu sentido matemático. Podemos pensar esse dado com uma breve elucidação da função do primeiro grau: $f(x) = ax + b$. A função obedece a uma lei da forma, sendo a e b números reais dados e $a \neq 0$. Diz-se que em função de x obtém-se um valor, e deste modo temos uma relação entre dois conjuntos. Para cada elemento do conjunto (domínio) de x temos, na função de primeiro grau, um único elemento correspondente no conjunto (imagem) que podemos chamar de y . Num exemplo matemático poderíamos elaborar o seguinte esquema:

x (objeto)	y (valor)
1	5,00
2	10,00

No entanto, na medida em que a estrutura e a função simbólica não se referem à métrica matemática (afinal, Lévi-Strauss faz uso *bricoleur* da matemática¹⁵), é necessário tornar precisa a metáfora e seu sentido em antropologia. Enquanto a matemática se dirige especialmente ao âmbito quantitativo, a antropologia, situada nas ciências humanas, se dirige ao qualitativo. Ainda nos valendo metaforicamente do exemplo acima, um símbolo é, portanto, resultado de uma determinada lei de formação

¹⁴ *Idem*, p. 15.

¹⁵ ALMEIDA, M. 1999.

qualitativa de elementos de um conjunto domínio em elementos de um conjunto imagem. Basta-nos, aqui, perceber que um mesmo objeto pode ser simbolizado de maneiras distintas. Deste modo, interessa três aspectos na função simbólica: o objeto, a lei de transformação (T) empregada para o procedimento de simbolização e o próprio símbolo. Num exemplo de simbolização poderíamos pensar o seguinte esquema:

<i>Conjunto de Objetos</i> →	<i>Simbolização (T)</i> →	<i>Conjunto de Símbolos</i>
p	Estrutura do parentesco	p'
m	Estrutura do mito	m'

Visto que os símbolos pertencem a um conjunto, formado segundo uma lei de formação ou simbolização aplicada igualmente aos elementos contidos nesse conjunto, essa mesma lei pode ser encontrada na medida em que ao analisar o conjunto imagem de elementos é possível perceber o critério que os permite ser enquadrados em um mesmo conjunto imagem. Podemos concluir, primeiramente, que o sentido de um objeto é simbólico e relacional, uma vez que resulta de T e seu sentido só é enunciado mediante seu pertencimento a um grupo identificado por meio da *relação* simbólica entre os *objetos*'. E, em segundo lugar, toda estruturação é igualmente uma operação mental e inconsciente, e que, portanto, se equivalem nesse sentido. O diálogo da função simbólica é mais uma vez com o interlocutor comum a todo conjunto de sistemas simbólicos (parentesco, mito, etc.) que denominamos cultura.

Se, como afirmado anteriormente, a simetria entre modelos num grupo de transformações permite estabelecer uma lei de formação, a simetria quanto ao processo de estruturação nos levaria aos mecanismos mentais (formais) e universalizáveis de simbolização. Mas, antes, sabemos que a instituição da proibição do incesto, que interdita a união incestuosa do irmão, não determina a união dentro do conjunto de possibilidades disponíveis. O que varia é a regra que situa quem são as mulheres disponíveis. O imperativo mental é, portanto, a interdição. Temos aqui uma passagem importante para abordarmos *O pensamento selvagem*. Não pretendemos acusar uma relação direta entre esta obra e *As estruturas elementares do parentesco*, mas a antropologia de Lévi-Strauss, se não assegura a permanência da investigação dos imperativos mentais, permite a problemática dos mecanismos mentais de estruturação

do universo, a saber, pois, que toda classificação é superior ao caos¹⁶. Poderemos compreender textualmente, enfim, a dedicatória do antropólogo ao fenomenólogo.

O primeiro desenvolvimento que nos interessa em *O pensamento selvagem* se refere à demonstração de que o pensamento dos povos primitivos não é compreendido sempre que lhe é endereçada uma avaliação das capacidades intelectuais, que resulta freqüentemente na sua caracterização de pré-lógico, não-científico ou, ainda, utilitarista por se limitar a um tipo de cálculo instintivo ou pensamento de subsistência. Ao contrário do que se poderia anteriormente afirmar, o que diferencia o pensamento dos povos primitivos do pensamento dos povos das sociedades ocidentais é o interesse. Claude Lévi-Strauss disserta que todo tipo de pensamento toma o universo como objeto e o classifica para instituir ordem. Isso significa que a ideia de serem os povos primitivos pensadores restritos ao que lhes é necessário é falsa, pois a utilidade só poderia ser ditada a algo previamente classificado. Deste modo, algo é útil por que é conhecido, pois na medida em que há classificação e, conseqüentemente, se introduz um princípio de ordem no universo, há também um agrupamento de coisas que podem servir de base para o pensamento. Claude Lévi-Strauss enfatiza o desfecho deste problema etnográfico no paradoxo do neolítico, pois a ciência contemporânea, de recente formação, difere da longa tradição científica que tornou possível a revolução neolítica, suposta etapa que o evolucionismo atribuiu a sociedades indígenas. De qualquer maneira, isso significa que existe uma diferença ao nível da relação entre a ciência contemporânea e a ciência neolítica, um paralelo entre dois modos de conhecimento desiguais quanto a seus resultados teóricos e práticos que aproxima o espírito científico do neolítico ao pensamento dos povos primitivos preservado por seus mitos e ritos, que são modos de observação e reflexão pelos quais a natureza autoriza ser abordada a partir da especulação do mundo sensível em termos de sensível. O paradoxo só permitiria uma solução: existem duas estratégias de pensamento pelas quais a natureza se deixar ser abordada, uma mais próxima da imaginação e da percepção e ajustada a estas, e outra deslocada. A separação entre pensamento mítico ou *bricolage* intelectual e pensamento científico contemporâneo equivale à separação entre a ciência do concreto e a ciência abstrata. Enquanto na primeira o projeto não define os meios e opera ao nível do signo, elaborando estruturas a partir da organização dos fatos e resíduos, na segunda o projeto define os meios e opera ao nível do conceito, cria os

¹⁶ LÉVI-STRAUSS, C. 2010, p. 25.

meios e os resultados sob a forma de fatos, graças às estruturas, hipóteses e teorias. A primeira deve partir do contingente, e a segunda deve partir do necessário. Essa delimitação é importante para nós para visualizarmos o lugar ocupado pela arte, que está a meio caminho entre o pensamento científico contemporâneo e o pensamento mítico, também lugar ao qual esteve fadado o pensamento selvagem em nossa sociedade¹⁷. É interessante notar que é a esse espaço que Merleau-Ponty recorreu para “reaprender a ver o mundo”. Podemos sustentar que possivelmente estaria Lévi-Strauss implicitamente enunciando um reaprendizado com o pensamento selvagem na obra dedicada ao fenomenólogo, mas, não se filia ao pensamento selvagem que se oporia ao pensamento científico contemporâneo, e opera outro procedimento. Aqui podemos sugerir que Merleau-Ponty teria pretendido uma filosofia da não-tradição ocidental. Mas reservemos a isso um espaço mais adiante.

Se a ciência utiliza modelos de escala real e substitui um ser por outro, toma o efeito pela causa e se vale da metonímia, podemos dizer que a arte utiliza modelos de escala reduzida e constitui uma imagem homóloga ao objeto, realiza uma operação metafórica. No entanto, a arte se opõe ao mito, na medida em que este parte de uma estrutura para improvisar a constituição de um conjunto, e a arte parte de um conjunto (objeto + fato) à descoberta da estrutura. Enquanto o mito é um tipo de jogo conjuntivo, a ciência é um tipo de jogo disjuntivo. Temos, portanto, a seguinte relação.

Procedimento	Arte	Mito	Ciência
Recurso	Percepto	Signo	Conceito

Tendo em vista que a sensibilidade é, para Lévi-Strauss, uma etapa em direção à racionalização e abstração¹⁸ – operada também pelos povos “primitivos” –, identificar o antropólogo estruturalista como um tipo de *bricoleur*¹⁹ significa identificar nesse cientista uma síntese da oposição entre ciência do concreto e ciência contemporânea que pode ser acompanhada pela posição da arte, ou seja, o procedimento que se situa a meio caminho do pensamento mítico ou mágico e o pensamento científico contemporâneo.

Em sua aula inaugural, Claude Lévi-Strauss diz ser Saussure quem mais se aproximou de definir a antropologia ao delimitar a ciência ainda por nascer, a saber, a

¹⁷ VIVEIROS DE CASTRO, E. 2008.

¹⁸ LÉVI-STRAUSS, C. 2010, p. 31.

¹⁹ ALMEIDA, M. 1999.

semiologia. Deste modo, temos aqui a antropologia como o estudo dos signos (união entre imagem e conceito, segundo Saussure).

Temos, portanto, o seguinte esquema.

Imagem – Signo – Conceito (Saussure)

Mito – Arte – Ciência (Lévi-Strauss)

Na medida em que a antropologia se ocuparia de uma área da semiologia que a lingüística ainda não havia reivindicado²⁰, podemos afirmar que Claude Lévi-Strauss lida com uma antropologia a meio caminho do mito e da ciência, da imagem e do conceito. Cabe-nos, a partir de então, explicitar alguns elementos do pensamento de Maurice Merleau-Ponty e estabelecer as relações implícitas acima para tornar mais claro o diálogo entre os autores. Focaremos em três trabalhos ou momentos do fenomenólogo, *A estrutura do comportamento*, *A fenomenologia da percepção* e *O visível e o invisível*, já que os trabalhos marcam três ênfases distintas que nos ajudarão a perceber distanciamentos com relação à abordagem estruturalista de Lévi-Strauss.

Um núcleo do diálogo pode ser identificado na medida em que Claude Lévi-Strauss compreende o totemismo fundar uma ética em decorrência da interdição e permissão de determinados comportamentos, o que faz o comportamento ser situado em conformidade com a produção simbólica, e mais especificamente, com a classificação social. Essa passagem nos permite recorrer à psicologia da forma (*Gestalt*) no estudo do comportamento, reconhecida influência na abordagem estruturalista de Lévi-Strauss²¹. Nos interessa que existe um aspecto psicológico no que se refere ao uso da noção de estrutura, o que nos levará a um dos trabalhos de Merleau-Ponty.

O fim da psicologia introspectiva tradicional a partir da *Gestalt* é um dos recursos analíticos possíveis para a abordagem da subjetividade na sua relação com dimensões existenciais externas ao sujeito. Porém, diferente de uma oposição entre termos inconciliáveis, a psicologia da forma poderia representar uma abertura para conciliação do plano subjetivo com o objetivo devido à permissão de abordagem do comportamento como um fenômeno neutro para repensar o psíquico e o fisiológico. Nesse sentido, a estrutura concilia subjetivo-objetivo por que o comportamento é uma

²⁰ LÉVI-STRAUSS, C. 1970, p. 52.

²¹ LÉVI-STRAUSS, C. 2008, p. 345.

ação subjetiva objetivamente situada no mundo, o que significa que seu inverso também é verdadeiro, ou seja, que o comportamento é uma ação objetiva subjetivamente situada no mundo. Trata-se aqui de identificar que a fenomenologia, a partir de Merleau-Ponty, deve lidar com a psicologia visto que a restituição da experiência do pensamento é um problema do projeto fenomenológico, que encontra lugar em *A estrutura do comportamento*.

Entretanto, se o comportamento é passível de estruturação, o fenomenólogo pergunta numa obra posterior pelo contato primordial com o mundo a fim de compreender a maneira pela qual a estrutura conviveria com a dimensão pré-reflexiva da existência. Entendemos que essa é a questão que norteia *A fenomenologia da percepção*, e nos posiciona com relação ao primeiro desvio diferencial entre o fenomenólogo e o antropólogo. Segundo Merleau-Ponty, a relação subjetivo-objetivo permanece em aberto na dimensão pré-reflexiva, já que a percepção não é um procedimento passivo, mas, ao contrário, instância pela qual opera determinada articulação inconsciente de percepções que se distinguem das sensações dispersas e sem sentido. A estruturação, apesar de inconsciente, não é para o fenomenólogo uma empresa do intelecto, tal qual entendido por Lévi-Strauss, mas da percepção.

Porém, essa divergência leva à retomada do objetivo de findar com as antinomias da tradição filosófica, pois, o problema fenomenológico da inserção da filosofia no contato em que subjetivo-objetivo estão indissociavelmente presentes inclusive para a finalidade de tornar inteligível o fenômeno do comportamento, exige o abandono das mesmas categorias para elaborar uma filosofia que tradicionalmente não possuiríamos: um *pensamento encarnado* (no qual o sentido de Carne será precisado mais à frente). Deste modo, o fenomenólogo passa indiscutivelmente a uma crítica à metafísica das duas substâncias e restitui a existência corporal do sujeito no mundo. Se Merleau-Ponty dá continuidade de alguma maneira ao problema da redução fenomenológica de Husserl, o autor torna absurda uma psicologia do sujeito puro ou uma fenomenologia do eu transcendental, pois o corpo-sujeito seria a unidade primordial última e pré-categorial da redução. Desfazer-se dos pré-conceitos filosóficos seria possível somente na medida em que haveria uma fé perceptiva a ser esclarecida, a saber, que o pensamento é corporalmente situado. Trabalhar filosoficamente com esse dado exigiria do fenomenólogo um trabalho que não pôde concluir. Mas a referência a *O visível e o invisível* é necessária a todo empreendimento que pretende reaprender a ver o mundo no sentido mais profundo: a revisão das próprias categorias do pensamento

ocidental. Essa necessidade seria compatível com o projeto de romper com a tradição e suas antinomias que teria nos levado a soluções caducas da modernidade²². Pretendemos esclarecer brevemente abaixo algumas construções revisionárias do fenomenólogo.

A obra *O visível e o invisível* destacada acima teria outros títulos possíveis sugeridos pelo próprio autor em uma de suas notas deixadas: *Ser e Sentido*, *Genealogia do Verdadeiro* e *A origem da verdade*²³. Todos os títulos nos revelam a intenção em fundar uma filosofia que desse conta da dimensão primordial não apenas de acesso do homem, mas a própria profundidade ou o *Ser Bruto* e sua abertura *selvagemmente* abordada pelo *relevo* ou desvio diferencial pelos quais pode ser definida a experiência humana – sem privilégio metafísico, e sem um “em si mesmo” humano. Todo visível pressupõe dessa maneira uma profundidade da qual se destaca ou se *relevo*, um invisível latente. A experiência humana só poderia ser privilegiada (no sentido de dar-se privilégios) pelo pensamento de sobrevôo²⁴, pois, ao contrário, formaria com o próprio mundo um todo que seria denominado por Merleau-Ponty como *Carne*. Há enunciado aqui, como pretendemos destacar, uma denúncia de *antropocentrismo* filosófico e científico como marca da nossa tradição de pensamento. Essa crítica à metafísica, e, portanto, ao próprio pensamento de sobrevôo que manipula as coisas e se recusa a habitar o mundo, aproxima à experiência humana todos os seres na sua singularidade²⁵. Maurice Merleau-Ponty abandona suas esperanças nos estudos estruturalistas, visto que se desvincula da filosofia que investigaria as operações inconscientes na subjetividade. Mas, apesar dessa distância entre o estruturalismo de Claude Lévi-Strauss e a fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty, haveria também um pós-estruturalismo do antropólogo em *Mitológicas*²⁶, obra na qual podemos acompanhar uma aproximação com os últimos escritos do fenomenólogo.

Visto que Lévi-Strauss estabelece que não há uma origem e sequer um destino necessário dos mitos, pode-se iniciar com qualquer mito e partir para outro qualquer para estudá-los. O autor defende a possibilidade de que saíamos de um mito a partir de uma transformação para outro e possamos identificar simetrias e mudanças conforme as exigências possivelmente identificadas pela fórmula canônica do mito. As variações dos

²² WAELHENS, A. 2006, p. XXIV.

²³ LEFORT, C. 2007, p. 7.

²⁴ MERLEAU-PONTY, M. 2004, p. 14.

²⁵ MERLEAU-PONTY, M. 1980, p. 188.

²⁶ VIVEIROS DE CASTRO, E. 2008.

mitos narradas pelos sujeitos-narradores obedecem à estrutura do mito, a qual coexistiria com outras estruturas interconectadas numa rede que é o próprio cérebro humano. Deste modo, Lévi-Strauss concilia o inteligível e o sensível numa “síntese cerebral”, se assim podemos dizer. Diferente do fenomenólogo que se vale do exemplo da pintura, para dizer que no gesto do pintor podemos observar a composição da percepção a partir dos desvios diferenciais entre relevo e profundidade, o antropólogo se vincula à música a fim de se permitir abordar orquestralmente as *Mitológicas* a fim de contemplar os aspectos sincrônicos e diacrônicos, sensível e inteligível, mitos tocados simultaneamente pelo leitor no decorrer das páginas viradas. Mas, não somente por isso, assim como a música implica uma relação entre um produtor e um receptor, o mito é narrado por um sujeito e ouvido no corpo, mais especificamente nos ouvidos, do receptor. A música é também um modelo que concilia o inteligível e o sensível para compreender a produção simbólica dos mitos. No seu fechamento como desfecho de uma partitura que procurava o melhor acorde para lidar com a tensão de sentido produzida no ouvinte pelas diferenças de sonoridade.

É necessário que nos alonguemos mais um pouco para explorar o aspecto da narrativa dos mitos e sua audição no corpo do receptor, pois nos leva a considerar a comunicação como uma troca de signos de eficácia sociológica, fisiológica e psicológica. O que pretendemos destacar é exatamente a dimensão triádica do fato social total, enunciado por Mauss, e de algum modo mantida por Lévi-Strauss em *A eficácia simbólica* e *O feiticeiro e sua magia*, pelo menos de maneira mais clara aos nossos estudos, formando um enunciado complementar nas *Mitológicas* sobre a eficácia da função simbólica. Como enunciaremos mais adiante isso ressoa de algum modo na esperança de Merleau-Ponty dos estudos das estruturas.

O que nos interessa nesses escritos de Claude Lévi-Strauss é sua pergunta sobre a maneira pela qual se torna possível a atuação de um feiticeiro ou de um xamã no corpo de um paciente sem que exista contato físico, mas unicamente um tipo de eficácia simbólica conforme narrativas e gestos dos ritualistas que são levados à confusão com o corpo do paciente e ocasionando a cura como resultado da restituição das posições e dos lugares a partir do ritual. O autor compreende que o xamã e o feiticeiro dominam o sistema de posições e arranjos e podem atuar de tal modo que restitua os acontecimentos e as posições na normalidade prevista pela regulação estrutural, pois disponibilizam os termos, as classificações e os procedimentos simbólicos acompanhados pelo paciente. O estudo nos coloca exatamente que o sentido social só

pode ser encontrado no indivíduo, na sua manifestação fisio-psicológica e na eficácia em produzir a cura, o desfecho esperado e acompanhado pela crença do paciente.

A esperança de Merleau-Ponty nos estudos de Claude Lévi-Strauss se deve à continuidade estabelecida a partir do projeto de Marcel Mauss sobre o fato social total. Pois, na medida em que Durkheim pensava que o fato social deveria ser estudado como coisa externa aos indivíduos que teriam unicamente representações mentais enquanto membros de determinada sociedade, Mauss não compreendia a relação indivíduo-sociedade como exterioridade, mas que a experiência individual de um membro seria efeito da vida em sociedade. Os estudos da estrutura fundariam uma nova maneira de ver o ser por que romperia com a antinomia subjetivo-objetivo uma vez que a estrutura está presente em nós como função simbólica²⁷ e dirige nosso comportamento por aquilo que está ausente, vale dizer, o símbolo. A estrutura precede e excede a razão²⁸, por que a significação nada mais é do que a organização dos elementos segundo um princípio pré-existente de regulação interno e inconsciente. A etnologia é, portanto, guia ao ser de indivisão. Até aqui, vemos então uma convergência explícita com os estudos do antropólogo.

Mas o “há originário” ao qual temos acesso é para Merleau-Ponty mais velho do que a operação cognitiva, e sua significação segundo a auto-regulação deve à existência da estrutura que emerge dos desvios diferenciais entre os objetos e que se situa na percepção. A ruptura com a antinomia sujeito-objeto significa para o fenomenólogo nada mais que o subjetivo e o objetivo serem manifestações particulares de uma mesma unidade que varia em graus de interioridade e exterioridade, o que torna possível a passagem da ordem física para a ordem vital, e desta para a ordem humana ou cultural²⁹. Em outros termos, essas ordens são estruturadas diferentemente e nos interessa que a última se refere à estrutura simbólica, aparentemente fonte de sua esperança nos estudos de Lévi-Strauss e também de distanciamento na medida em que a ordem humana não se define pela reflexão intelectual, mas por uma reflexão no corpo-percepciente. Não um “eu penso”, mas um “eu posso” que torna possível também a síntese das ordens pelo comportamento. Mas como apontamos anteriormente, isso se sustenta apenas até a publicação póstuma de *O visível e o invisível*, já que nessa obra o autor abandona as operações realizadas na subjetividade, quando identifica que o significado não deve sua

²⁷ MERLEAU-PONTY, M. 1980, p. 205.

²⁸ MERLEAU-PONTY, M. 1980, p. 203.

²⁹ CHAUI, M. 2002, p. 244.

existência a relações de oposições, mas a desvios diferenciais ou relevo que se destaca de uma profundidade. Esse é um distanciamento mais profundo com relação a Lévi-Strauss, devido à permanência dos pares de oposição no pensamento desse autor ainda nas *Mitológicas* com o enunciado shakespereano do “ser ou não-ser” (enigma não resolúvel), redução mínima das oposições operadas pelo intelecto humano, ainda que o pensamento binário seja o aspecto do entendimento que deve ser conciliado com a sensibilidade.

“Isso não é tudo” – expressão da marcação presente nas passagens de *O pensamento selvagem* toda vez que o antropólogo nos apresenta uma variação ou transformação estrutural – porque “Nada é” – contido em si mesmo –, e tudo somente parece ser aquilo que se apresenta à nossa consciência na medida em que deve a sua existência fenomênica à determinada estrutura pré-existente que lhe confere inteligibilidade, uma verdade orgânica que nos reside inconscientemente no cérebro e já na ordem natural. Se nos resta algum conceito de verdade encarnado, o homem, fadado à nudez quando já não lhe resta afirmação alguma em si mesmo e despido de suas roupagens, se encontra fadado também ao nada e ao seu desaparecimento ao longo dos anos – ao contrário de suas obras deixadas para trás e que aí podem permanecer³⁰ –, procura então tornar razoável aquele acaso funesto que fez coincidir o inconsciente com a auto-regulação do comportamento, talvez a fonte do trauma que aparece ao homem a sua própria existência em sociedade que lhe confere a ilusão de liberdade.

Como num jogo de cartas regido por regras, estando o homem limitado a estratégias ao nível da jogada e, portanto, também da disposição das cartas que tem à sua mão, rir ou chorar³¹ é somente efeito da capacidade de ser eficaz ou não no uso dos meios para realizar o desfecho procurado, a depender da partitura executada.

Bibliografia:

ALMEIDA, M. “A fórmula canônica do mito”. In: *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. “Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura de Lévi-Strauss”. *Rev. Antropol.*, São Paulo, v. 42, n. 1-2, 1999. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-

³⁰ LÉVI-STRAUSS, C. 1997, p. 140.

³¹ LÉVI-STRAUSS, C. 1983, p. 594.

77011999000100010&lng=en&nrm=iso>. access on 29 July 2011. doi: 10.1590/S0034-77011999000100010.

BONOMI, A. *Fenomenologia e estruturalismo*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

CHAUI, M. “A noção de estrutura em Merleau-Ponty”. In: *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LEFORT, C. “Prefácio”. In: *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

LÉVI-STRAUSS, C. “Abertura”. In: *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

_____. *Olhar, escutar, ler*. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

_____. “Finale”. In: *El hombre desnudo*. México: Siglo Veintiuno editores, 1983.

_____. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 2010.

_____. “O feiticeiro e sua magia”, “A eficácia simbólica” e “Posfácio ao capítulo XV”. In: *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 2008.

_____. “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. “A noção de estrutura em etnologia”. In: *Seleção de textos (Os pensadores)*. São Paulo: Abril cultural, 1976.

_____. “Aula inaugural”. In: *O estruturalismo de Lévi-Strauss*. Petrópolis: Vozes, 1970.

_____. “Respostas a algumas perguntas”. In: *O estruturalismo de Lévi-Strauss*. Petrópolis: Vozes, 1970.

MERLEAU-PONTY, M. “De Mauss a Claude Lévi-Strauss”. In: *Textos selecionados (Os pensadores)*. São Paulo: Abril cultural, 1980.

_____. “O metafísico no homem”. In: *Textos selecionados (Os pensadores)*. São Paulo: Abril cultural, 1984.

_____. “O olho e o espírito”. In: *O olho e o espírito: seguido de A linguagem e as vozes do silêncio e A dúvida de Cézanne*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

_____. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

SCARSO, D. *Merleau-Ponty e Lévi-Strauss: reconstrução de um diálogo entre filosofia e ciências humanas*. Tese de doutoramento. Universidade de Lisboa, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Lévi-Strauss fundador do pós-estruturalismo*. Conferência ao Colóquio *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, Museo Nacional de Antropología, México, 19 de novembro de 2008.

Acesso em: <http://canibaisavulsas.wordpress.com/2010/05/13/levi-strauss-fundador-do-pos-estruturalismo/>

_____. “Entrevistas”. *Comciência*: revista eletrônica de jornalismo científico. 2009. Disponível em:

<http://www.comciencia.br/comciencia/handler.php?section=8&tipo=entrevista&edicao=46>

WAELEHNS, A. “Uma filosofia da ambigüidade”. In: *A estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.