



## De Rousseau a Montaigne ou o itinerário da melancolia<sup>1</sup>

Emmanuel Désveaux<sup>2</sup>

*Consequentemente, não é senão pelo contentamento interior que podem ser postas em comunicação as emanações do Céu e da Terra e aproximados os sentimentos de todos os seres. Tang Zhen, Escritos de um sábio ainda desconhecido.*

No momento em que publicava *Histoire de Lynx*<sup>3</sup>, Lévi-Strauss declarou que aí se tratava de sua última obra consagrada à mitologia americana e, igualmente, às questões especificamente etnológicas<sup>4</sup>. O livro situa-se, então, nos arredores de *La Potière jalouse*<sup>5</sup> com o título de suplemento à grande tetralogia lévi-straussiana que são as *Mythologiques*... Todavia, ironia das coisas, essa segunda e última parte aparece, à primeira vista, como que tomando o contra-pé do primeiro em cada um de seus registros comuns. No que concerne à revelação estrutural (o evidenciar de estruturas míticas que - recordemos aqui, se preciso - são objetos puramente abstratos, consequentemente, virtualmente incaptáveis), *La Potière* atrelava-se principalmente a uma só dentre elas, a ocorrência daquela que, à escala da América, remete à imagem de um mundo em camadas. *Histoire de Lynx*, contrariamente, interessa-se acima de tudo à mitologia de uma região restrita, a costa Noroeste e seu interior. Todo o argumento procede de um encaixe de estruturas míticas distintas cuja única mais englobante, que concerne à impossível generalidade, possui uma indiscutível dimensão pan-americana.

De um ponto de vista semântico doravante, o primeiro suplemento pretendia-se modesto a fim de ser tão incisivo quanto possível sobre o plano lógico-formal. Desde o primeiro capítulo, a carga semântica principal do tema a explorar tinha-se anunciado. Tratava-se da conquista sempre incerta da arte da cerâmica sobre potências ctônicas invejosas. Em *Histoire de Lynx*, a proposta aparece, em contrapartida, mais equilibrada entre demonstrações formais, outramente dito, os encadeamentos

1 A presente tradução foi realizada a partir do original francês: « De Rousseau à Montaigne ou l'itinéraire de la mélancolie », in Emmanuel Désveaux, *Au-delà du structuralisme. Six méditations sur Claude Lévi-Strauss*, Paris, éditions Complexe, 2008, p. 33-60.

transformacionais entre as próprias narrativas míticas e as lições de ordem semântica que delas resultam. Decerto, além da lição tratando sobre a generalidade, destacar-se-á, ao fio de páginas desse segundo suplemento, o evidenciar da oposição lógica que conjuga o nevoeiro e o vento, a analogia subterrânea que faz de um casal de irmãos incestuosos o perfeito símbolo do atrelamento mútuo que liga os humanos aos seus cães, onde novamente há a equivalência entre feridas e jóias, ambos sendo fachadas da pele, ora naturais e negativos, ora culturais e *a priori* positivos. Lévi-Strauss goza de um dom único, quase demiúrgico, para deflagrar aí onde nada se espera tais afinidades de sentido. A magia que se desprende de seus livros dá-se muito precisamente pela combinação de um rigor extremo na demonstração e por uma grande generosidade na explicação do fenômeno. No entanto, talvez aqui esse dom falhe, a menos que ele seja refreado por uma preocupação de estetismo intelectual que, sob o pretexto de harmônia - não misturar o plano do mito com aquela da sociologia -, impede Lévi-Strauss de ir até o fim. Com efeito, ele permanece cego às raízes dessa impossível generalidade. Ela nada mais é que a expressão negativa de um princípio, a diferença entre o mais velho e o mais jovem, que, em combinação com aquela dos sexos, desempenha o papel preponderante na organização social, ou melhor, situa-se no fundamento da organização social, assim como o atesta sua inscrição em todas as nomenclaturas de parentesco<sup>6</sup>.

Enfim, com relação à digressão filosófica que não quer dizer o seu nome, notar-se-á igualmente um curioso entrecruzamento ao se comparar os dois últimos capítulos de *La Potière jalouse* e aqueles de *Histoire de Lynx*. Ali onde Lévi-Strauss procedia à regra de Freud e da psicanálise, denunciando o caráter essencialmente mítico de um discurso que se pretende científico, demonstrando assim sua incapacidade de adquirir uma visão estável do símbolo, acolá ele faz uma apologia a Montaigne a propósito do processo que este intenta sobre a razão. O quiasma reside no fato de que ele atacava, num caso, um pensamento que, a despeito das reservas de uso, quer-se resolutamente positivo e que, no segundo, incensa uma reflexão que, definitivamente, acaba-se negativa.

A inversão entre os dois suplementos, entretanto, não é senão um *trompe-l'oeil*: eles devem, decerto, serem lidos sob o modo da complementariedade. Assim, a recusa de ceder às sereias da mitologia universal sobre a qual se conclui *Histoire de Lynx* não contradiz o convite a um difusionismo temperado que traduz *La Potière jalouse* na medida em que esta justamente se escanteia no campo fechado da América. No entanto, é evidentemente com relação ao conjunto da obra consagrada às mitologias do Novo Mundo que é preciso compreender *Histoire de Lynx* e a escolha de Montaigne como última figura tutelar. Formulemos, pois, uma série de observações nesse sentido.

A primeira dentre elas refere-se ao que se poderia designar como a topologia

6 É ao menos a tese que defendemos no capítulo 21 de *Quadratura Americana. Essai d'anthropologie lévi-straussienne* (2001. Genève: Éd. Georg).

transformacional dos mitos. Ao longo de *Mythologiques*, Lévi-Strauss progride - e chega por este meio à varrer a quase-totalidade do campo mítico americano - seguindo transformações de natureza linear entre mitologias locais distintas. Em *Le Cru et le Cuit*<sup>7</sup>, ele parte do desaninhador de pássaros bororó, cuja estrutura corresponde a um conflito vertical. Verticalidade física, visto que há oposição entre o alto (o cimo da árvore onde aninham-se os pássaros, mas também o fogo celeste sobre o qual será conquistado o fogo doméstico) e o baixo; verticalidade geracional que implica a oposição de um pai e de seu filho. O mito do desaninhador subentende ainda uma outra oposição: aquela que preside as relações entre os doadores e receptores de mulheres. Essa oposição *vertical*, mas de ordem sociológica, evoca a hierarquia, efetiva e potencial, que divide uns e outros. Com o segundo volume, *Du miel aux cendres*<sup>8</sup>, Lévi-Strauss atrela-se, contrariamente, a um conflito, passando paralelamente à horizontalidade, visto que o tema diretor do livro reside na história da menina<sup>9</sup> louca por mel. Ela é igualmente louca pelo irmão de seu marido, ou seja, seu cunhado. O começo de *L'Origine des manières de table*<sup>10</sup> persegue a exploração desse tema de uma mulher entre dois homens, mas o aplica em sentido estrito: é o tema da viagem de canoa do Sol e Lua que descem um rio, cada qual se encontrando numa extremidade da embarcação, isto é, numa boa distância um do outro. A transformação seguinte, que serve de espinha dorsal a esse terceiro volume, permite reintroduzir o conflito - e, além disto, de gerir a transição para a América setentrional - integralmente permanecendo na horizontalidade. Sol e Lua, que são irmãos, disputam agora a propósito de suas respectivas esposas. Então, trata-se de uma horizontalidade, mas celeste, poderíamos dizer, como que suspensa. Enfim, a busca de um outro desaninhador de pássaros na região da costa Noroeste, tema que faz a contrapartida daquele dos Bororó, determina todo o argumento de *L'Homme nu*. À luz dos fatos norte-americanos, ela conduz Lévi-Strauss a voltar ao mito de referência e a explicitar, assim, uma nova dimensão, simples transformação sobre o plano horizontal, do tema do desaninhador de pássaros e desse outro, no seio da mesma narrativa. É a dita transformação Potifar<sup>11</sup>. Observaremos, por enquanto, que essa dissecação em quatro atos do corpo mitológico americano adere a um escanção bastante rigorosa da dialética entre natureza e cultura. O primeiro tomo das *Mythologiques* fala da vitória da natureza sobre a cultura graças à cozinha. O segundo remete aos entornos naturais dessa cozinha: o mel, produto natural que

7 [Trad. pt.: Lévi-Strauss, C. *O Cru e o Cozido*. São Paulo: CosacNaify, 2010.]

8 [Trad. pt.: Lévi-Strauss, C. *Do mel às cinzas*. São Paulo: CosacNaify, 2005.]

9 [N.T.: O termo, no original, é “fille” pode significar tanto “filha” quanto “moça”, “menina” e, em geral, “mulher jovem”. Na edição brasileira *Mitológicas*, “la fille foule par miel” fora vertido por “moça louca por mel” (cf.: Lévi-Strauss, L. *Mitológicas 2. Do Mel às Cinzas*. São Paulo: CosacNaify, 2005).]

10 [Trad. pt.: Lévi-Strauss, C. *A origem dos modos à mesa*. São Paulo: CosacNaify, 2006.]

11 Lévi-Strauss utiliza aqui uma tipologia emprestada de Lowie, o qual, por sua vez, empresta da Bíblia: a história de Jacó e da mulher de Potifar é aquela de uma acusação infundada. Esse acusa aquele de ter se deitado com ela porque, justamente, ele recusou-se de fazê-lo. Na versão que reunimos em *Big Trout Lake*, é a bela aparência do herói, a segunda esposa de seu pai, que lança a acusação. Cf.: Désveaux, E. *Sous le signe de l'ours. Mythes et temporalité chez les Ojibwa septentrionaux*. Paris: MSH, 1998.

possui imediatamente todos os atrativos de um produto cultural, e as cinzas, o além do fogo doméstico. Ele assinala de alguma maneira uma revanche possível da natureza. O terceiro tomo trata, no essencial, das temporalidades cíclicas. Ele demonstra a harmonia que se instaura desse ponto de vista entre natureza e cultura, pela intermediação da periodicidade média das mulheres. Com uma ligeira vantagem, todavia, para a cultura, que sabe medir as estações. Enfim, o quarto tomo com seu “Finale” com acentos tão tenebrosos celebra, à sua maneira, a vitória definitiva da natureza sobre a cultura que, em escala de tempos astronômicos, não terá, segundo Lévi-Strauss, sido nada<sup>12</sup>.

O caminho de *La Potière jalouse* deixa a linearidade transformacional das *Mythologiques* para a exploração, muito mais expandida de um ponto de vista espacial, de uma mesma estrutura mítica desdobrada sobre toda a extensão do continente americano. A respeito disso, e em comparação com as estruturas repertoriadas até então, a estrutura em questão possuiria uma espessura particular. Ela remete à imagem de um mundo em camadas que desvelam as crenças - que se encontram num grande número de populações - em anões ctônicos desprovidos de ânus. Tal falta explica-se pelo fato de que, residentes nos estratos inferiores do mundo, eles não tem ninguém para “esmerdiar”, dito outramente, eles não têm ninguém sobre quem defecar, diferentemente, por exemplo dos macacos gritões da realidade sensível que habitam as alturas arbóreas da floresta tropical. O argumento do livro em grande parte consistiria, então, em mostrar como em certos grupos, tanto nas regiões amazônicas limítrofes dos Andes quanto na Califórnia, esta estrutura assume uma amplitude particular, claramente cosmológica. Numa região, o saber etnológico objectivo dos Indígenas concernente à preguiça parece dar conta dessa amplificação, ao passo que ela resulta de uma dedução transcendente (de ordem puramente formal) noutra região onde ela desenha os contornos de um personagem mítico tão estranho quanto um enganador que vai se aliviar do alto de um mastro elevado em pleno mar.

Se excluirmos as referências pan-americanas que tratam da generalidade, nos apercebemos que com *Histoire de Lynx*, Lévi-Strauss adota uma nova maneira. Ele procede segundo um princípio de tipo nuclear no interior do campo relativamente fechado da costa Noroeste e que já servia de terreno de investigação privilegiado para *L'Homme nu* (assim como a Amazônia, o grande Chaco e as Planícies norte-americanas para cada um dos três volumes precedentes, respectivamente). Tudo se passa como se o argumento de *Histoire de Lynx* tendesse em grande parte a expôr e a comentar pequenos *nuclei* míticos<sup>13</sup> deixados pendentes no momento da redação de *L'Homme nu*, pois ocupando espaços intersticiais com relação às grandes linhas transformacionais seguidas até então: as narrativas simétricas em que tanto a figura

12 Lévi-Strauss, C. *L'Homme nu*. Paris: Plon, 2009, p. 621. [Trad. pt.: Lévi-Strauss, C. *O homem nu*. São Paulo: CosacNaify, 2011.]

13 *Histoire de Lynx*, *op. cit.* Na página 109 [da edição francesa], Lévi-Strauss fala de “células”. Trata-se de uma inovação, soma integralmente tardia, sob a sua pluma.

do Lince quanto aquela do Coiote tomam o topo, mas igualmente a história da aliança temporária de um humano com o povo de cabras (variação sobre um tema aliás extremamente corrente na América, assim como aquele dos anões ctônicos). Lévi-Strauss interessa-se de igual sorte pelos amores de uma Índia e por uma planta do gênero das *Peucedanorum*. Outros temas surgem ao fio de páginas de *Histoire de Lynx*, dentre os quais o genro provedor de dentálios, os testículos com valor cósmico, sem esquecer, decerto, essas narrativas de origem europeia manifesta que estão integradas “naturalmente” às mitologias locais. Passando de um *nucleus* a outro, provocado cada vez por uma transformação *ad hoc*, o autor das *Mythologiques*, tal como um caçador que percorre incansavelmente seu território, repassa sem cessar seus antigos percursos. Descobrimos aqui, com efeito, uma vontade de saturar um campo mítico local, vontade que permanece sem equivalente em Lévi-Strauss para nenhuma outra região do Novo Mundo. É claro que essa *Histoire de Lynx*, último suplemento à obra americanista (pois *Les Mythologiques* são a antecedem), ocupa o lugar de testamento com relação a uma região da América que, pela sua riqueza e sua complexidade etnográfica, exerceu sobre ele uma imensa fascinação e sobre a qual ele não cessou de retornar ao longo de sua inteira carreira.

Esse exercício de batida (o leitor está no direito de inquietar-se com este recurso insistindo na metáfora cinegética, mas o próprio Lévi-Strauss não escreveu numa página de *Tristes Tropiques* que ele tinha o espírito neolítico?) levou aqui a um ritmo de tirar o fôlego. O que não impede que essas andanças de travessa de grande percurso tenham seu buraco negro. Assim, nos espantamos que Lévi-Strauss não reúna o mito que lhe permite a transição entre a problemática do nevoeiro e a do vento de uma forma como a do desaninhador de pássaros Bororó; na medida em que todo o seu propósito tende a demonstrar que a oposição entre estes dois estados atmosféricos conota, no interior do código menor da meteorologia, aquele, cósmico e original, entre o fogo e a água. Um esquema, refletindo a construção lógica do sistema, integra, aliás, todos os elementos, justificando, assim, a pertinência da intuição de partida<sup>14</sup>. O desaninhador ocupa aí o eixo central entre a mitologia do nevoeiro, de um lado, e aquele do vento, de outro, posição que poderia ocupar legitimamente a narrativa assinalada pouco mais acima se nos mantivéssemos, ao mesmo tempo, numa escala regional e numa dimensão meteorológica e se nos recordássemos, como fizemos precedentemente, que o tema do desaninhador enquanto tal compreende não somente uma disjunção vertical, mas também uma disjunção horizontal (a famosa transformação Potifar). Deve-se observar a propósito disso que, de certa maneira, o nevoeiro pertence à verticalidade, a isto que obstrui o acesso visual ao céu, e o vento, deslocamento lateral do ar, à horizontalidade. Não dizemos, em língua francesa, que o nevoeiro cai ou se levanta e que o vento varre a planície?

A narrativa que poderia servir de eixo a todo o sistema provém dos Quileutes

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 274.

que viviam na costa. Ele relata o estranho incesto de uma mãe e de seu filho. Ao curso de uma caça ao pato no mar, um pai e seu filho perdem-se por causa de um grande vento seguido de uma brusca queda de nevoeiro. Acostando sobre um litoral desconhecido, eles são recolhidos por uma jovem mulher muito bela que, não contente ao recebê-los, propõe ao filho naufragado o casamento. O mito persegue por uma dupla sequência de desencantamento, portanto, por um reconhecimento. Num primeiro tempo, o pai, encarregado do trabalho com lenha, dá-se conta pouco a pouco que a configuração topográfica dos arredores da cabana de sua anfitriã lhe é familiar: os litorais *a priori* desconhecidos onde naufragou em companhia de seu filho revelam-se ser aqueles de seu próprio país. Num segundo tempo, é a própria bela mulher que terminará por se identificar a sua antiga esposa graças, aliás - e o detalhe tem toda a sua importância -, a um fogo doméstico. Todos os componentes característicos do desaninhador estão presentes nessa narrativa, mas simultaneamente invertidos e neutralizados, como se se tratasse de um grau zero da estrutura. A verticalidade (os patos no lugar dos ovos de águia) e a horizontalidade (uma caça no mar) estão aí, mas não há disjunção entre o pai e o filho, senão no final e segundo um eixo que se eleva, ao mesmo tempo, da verticalidade e da horizontalidade, visto que ao termo da narrativa um devém o vento do sul e o outro o vento do norte. Igualmente se notará a neutralização do tema do incesto entre a mãe e o filho: na ausência de conflito inicial entre o pai e o filho, há o êxito das peregrinações dos caçadores e não de sua causa. Ou ainda, ele desconhece-se e este fato poderia durar indefinidamente se este não fosse o efeito de *catarse* produzido por um fogo doméstico, aquisição “normal” de um desaninhador clássico. Enfim, as próprias peregrinações marítimas, no vento e depois no nevoeiro, evocam com muita precisão as condições habituais de uma “transformação Potifar”, a saber, uma travessia para uma ilha, ou, em todo caso, para um além da água. No entanto, aqui a viagem sobre o elemento aquático não leva a lugar nenhum, a não ser ao seu ponto de partida, mesmo que este tivesse se tornado irreconhecível, transfigurado por alguma coisa que vem do esquecimento, ou seja, da morte. Lévi-Strauss escreve sobre essa narrativa que ela possui “um chame poético intenso que o resumo [que ele fornece] é infelizmente incapaz de preservar”<sup>15</sup>. Rememorando-se as lições de Jakobson, não seria preciso religar, por nossa parte, a intensidade poética do mito à concentração de sentido do qual é o lugar?

Essas últimas observações não esgotam, decerto, a extensão das questões que soergue *Histoire de Lynx* com relação à análise estrutural dos mitos propriamente dita. Assim, ainda deve-se observar que Lévi-Strauss novamente faz aí, como em *La Potière jalouse*, mas diferentemente das *Mythologiques*, um uso repetido da fórmula canônica. Cada aplicação da famosa fórmula confere ao conjunto da teoria um quê a mais de potência, uma caução de formalismo, e isto independente de seu eventual valor heurístico. Não há nenhuma dúvida nesse sentido que Lévi-Strauss retira

15 *Ibid.*, p. 176.

um puro benefício retórico de seu emprego. É evidente, todavia, que a irrupção da fórmula responde igualmente a outras preocupações. No entanto, concentremos nossa atenção, neste instante, sobre uma outra característica da análise estrutural à maneira de Lévi-Strauss e que nos parece ter permanecido até hoje largamente desapercibida. É verdade que é somente com esse último livro que o fenômeno em questão salienta-se com maior clareza.

No autor das *Mythologiques*, os dados do sensível impõem, pela sua forma, estratégias lógicas de significação; elas nada significam em si mesmas. Tal visão tem por corolário um desprezo profundo com relação a tudo o que vem, de perto ou de longe, do que se poderia designar como um simbolismo trivial ou espontâneo, isto é, aquele pelo qual a significação de um conceito resultaria de um liame unívoco, da ordem da imagem, por exemplo, entre a ideia e a coisa. Em *Histoire de Lynx*, Lévi-Strauss mostra não somente que as coisas não remetem aos conceitos, mas, ao contrário, como a organização formal destes últimos através de um espaço totalmente abstrato - sua distribuição através de um espaço que, em vista de sua virtualidade extrema, só pode ser mental - reflete os lineamentos lógicos de sua significação. O argumento do livro alcança seu zênite com a consolidação do campo mítico que compreende que Lince e Coiote, por um lado, os heróis Ntsaaz e Snanaz, por outro, sejam um *doublet* de gêmeos posicionais: é a simetria absoluta de sua radical dissemelhança que, de uma só vez, os põe como gêmeos e proclama a impossibilidade da generalidade. A lição é retomada, de forma sucinta, algumas páginas adiante na interpretação da divindade asteca Quetzalcoatl que Lévi-Strauss propõe. Simultaneamente “Serpente de plumas” e “Gêmeo magnífico”, ela encarna uma dualidade na dualidade que atestam, de um ponto de vista linguístico, a caráter duplo de seu nome assim como sua posição, diploide, no sistema mitológico<sup>16</sup>.

Vê-se ainda uma vez, mas com uma evidência renovada, quanto o sistema lévi-straussiano inscreve-se na contra-corrente das concepções habituais relativas à representação abstrata (à função simbólica, retomando uma expressão que teve a sua hora de glória) e de acordo com a qual esta última pressupõe sempre uma parte de concreto, quão ínfima ele seja. Aos olhos de Lévi-Strauss, se realmente queremos que uma imagem sirva como antecedente ao pensamento, então esta será, ao mesmo tempo, puramente lógica, resolutamente abstrata e definitivamente construída; dito outramente, ela se situará precisamente no oposto do que o sentido comum chama de uma imagem. Por aí e para precisar nosso próprio pensamento, utilizemo-nos de uma imagem: o lugar da significação situa-se, para Lévi-Strauss, no entrecruzamento de dois feixes de abstratos, o das formas (no sentido de projeções lógicas) do sensível

16 *Ibid.*, pp. 295-296. A interpretação é tão notável que as intervenções de Lévi-Strauss sobre materiais meso-americanos são raras. Ele defendeu por muito tempo que, na medida em que esses pertencem a sociedades complexas, eles foram retrabalhados de maneira consciente por uma casta de padres e intelectuais e teriam se tornado por este fato impróprios para a análise estrutural. Essa visão parece, pois, ter sido em parte ultrapassada em *Histoire de Lynx*, na qual vemos a reintegração, talvez sorratamente, desses materiais no paradigma americanista de Lévi-Strauss.

e o das potencialidades lógicas do cérebro humano (o que ele chama de estruturas mentais).

É tendo essas observações em mente que é preciso ler as poucas páginas de *Histoire de Lynx* que discutem os méritos respectivos da mitologia geral e da análise estrutural dos mitos<sup>17</sup>. Ainda que reconhecendo o caráter universal do número de temas míticos (admitindo assim implicitamente que a difusão pudesse desempenhar um papel em sua distribuição atual), Lévi-Strauss rejeita uma vez mais todo projeto que visasse a considerá-los nesta escala. Elementos constitutivos de redes puramente abstratas, os mitemas só significam na proporção da densidade de redes que, por um lado, comandam - que é uma questão de escala: mais o espaço é restrito, mais as redes são densas, portanto, significantes - e de sua homogeneidade, por outro. O autor jamais insiste sobre o segundo aspecto que, contudo, subentende toda a sua demonstração fundada na comparação entre as concepções respectivas de Antigo e de Novo Mundo relativos à generalidade e, além disto, toda a sua obra mitológica. Da mesma maneira que a difusão, a homogeneidade resulta da história; ou melhor, ela é como que uma hipertelia - se nos é permitido este empréstimo do vocabulário da biologia -, resultado da soma acumulada de inumeráveis trocas, as quais são adotadas por grupos humanos compartilhando um mesmo universo - um mesmo espaço geográfico-, por milênios. Compreende-se doravante o valor paradigmático que tem, com relação à análise estrutural, a escala continental e isto é ainda melhor quando esta é americana, ou seja, quando ela remete a esta humanidade singular que, tal como a pérola afinando-se ao curso dos anos ao abrigo de sua concha, foi deixada durante tanto tempo por si mesma e em sua própria evolução.

Antes que humanidade singular, nós deveríamos dizer esta outra metade da humanidade, pois, através do inteligível, vê-se consolidar-se e fechar-se a cosmografia pessoal de Lévi-Strauss, cuja dimensão afetiva reside nesta paixão jamais desmentida pelos Indígenas do Novo Mundo, avesso ora luminoso ora obscuro de nós mesmos. Tornada para o encontro entre duas metades do gênero humano; tornada para este encontro, esta coalisão, sinônimo de uma descoberta desleixada pela História e que restará para sempre inacabada; tornada também para um dos únicos autores que soubera imediatamente tomar a medida (ou a desmedida) deste acontecimento para o pensamento ocidental; retorno, pois, às fontes de nossa modernidade, a qual é uma plenitude desde a origem ferida; retorno à figura de Montaigne.

“Nós não temos nenhuma comunicação ao ser”, é invocando em muitas retomadas esta frase-choque, como se subitamente a escritura se quisesse exortação, que Lévi-Strauss alinha-se hoje deliberadamente sob o estandarte do autor dos *Essais* e de seu ceticismo integral. Todavia, quão parece paradoxal a reivindicação dessa fórmula radical, vinda de um espírito em que toda a obra é solidária de uma filosofia da troca e depende de uma teoria da comunicação! Ao tanto que essa constatação se desdobra, seguindo um após o outro o movimento do pensamento

17 *Ibid.*, pp. 251-255.



de Montaigne, num interrogar da própria razão. Ora, ainda aí, nos mostramos surpresos, Lévi-Strauss sendo provavelmente o antropólogo que mais fez para reduzir a irracionalidade dos objetos de sua ciência. Sua obra apresenta-se, com efeito, tal como uma prodigiosa máquina para converter na linguagem da razão as crenças e os costumes ou, se preferirmos, os mitos e os ritos dos mais diversos e dos insólitos.

Todavia, uma observação impõe-se, que deveria nos conduzir à resolução do paradoxo. O paralelo entre o relativismo cultural contemporâneo e o da Renascença não deve ser forçado. Nosso relativismo cultural contemporâneo, que é proveniente, aliás, em grande parte das revoluções copernicanas sucessivas que Lévi-Strauss fez padecer os estudos sobre o casamento (*Les Structures élémentaires de la parenté*), sobre o pensamento enquanto exercício classificatório (*Le Totémisme aujourd'hui*, *La Pensée sauvage*) e, enfim, sobre os mitos, difere profundamente disto ao que a reflexão comparatista tinha conduzido Montaigne. Para esse último, a irracionalidade é igualmente distribuída entre os povos, daí a impossibilidade de afirmar a superioridade de um dentre eles com relação aos outros. Não há dúvida de que, para nós, é a racionalidade que é igualmente distribuída pela diversidade das culturas; cabe somente aos etnólogos, linguistas e outros pesquisadores pô-la à luz do dia.

O retorno a Montaigne e a profissão de fé pirrônica com a qual ele se acorda não significam, pois, um simples retorno ao caso de partida. Houve inegável progressão. Aliás, seria de outra maneira que Lévi-Strauss deveria, com toda lógica, renegar o conjunto de sua obra passada - templo da razão à despeito de ser um monumento da cientificidade<sup>18</sup> -, o que, decerto, ele jamais fez? Nada mais estranho ao seu temperamento, para aquele que parece ter sempre ignorado a dúvida e a autocrítica. Como, então, interpretar esse progresso tardio intentado a razão? Uma primeira leitura inclina a ver aí a aplicação de um princípio de fechamento: depois que a obra está praticamente acabada em sua totalidade, vem o momento de sabotar as ferramentas que permitiram sua elaboração e nisto voltando-se às sereias do desabuso ontológico. Leitura muito fácil, a partir da qual não poderíamos nos resolver. Para ultrapassá-la, basta retomar a frase-estandarte de toda essa invocação de Montaigne e examinar uma após a outra as diversas implicações dela.

“Nós não temos nenhuma comunicação ao o ser”. A constatação não nega a existência da própria comunicação e, por aí, de sua função eminentemente social. Também, ainda que muito sombria ao olhar do indivíduo, não mantém menos intacto o paradigma sociológico contemporâneo, o qual procede, o sabemos, de uma linhagem que tem raiz em Rousseau e alcança precisamente a Lévi-Strauss, notavelmente à sua teoria da aliança. Confinando o indivíduo numa separação radical, a constatação reforça, com efeito, esse paradigma, porque ela necessariamente acentua o liame entre

18 Cf.: Sperber, D. *Le Savoir des anthropologues*. Paris: Hermann, 1982. E notadamente as conclusões do capítulo III (“Claude Lévi-Strauss aujourd’hui”).

os indivíduos, sofreria da discontinuidade em cada uma de suas extremidades como único fundamento da ordem social. Então, ela encontra-se reificada nesta mesma medida. Durkheim, elo essencial, é preservado. Tanto que a amarga constatação de Montaigne sobre a qual Lévi-Strauss aponta hoje os holofotes poderia também ser para o contrato social segundo Rousseau o que a proibição do incesto é para o casamento (concebido em termos de troca de mulheres, consideradas, então, ao mesmo tempo, como valores e como signos) em sua própria teoria da aliança, a saber, esta face oculta, dando-se por negativa, mas sendo, de fato, também constitutiva. Então, o retorno a Montaigne nada teria, a despeito das aparências, de caprichoso nem de regressivo; se trataria somente de simples reencontro.

Rousseau e Montaigne evidentemente, a separação ao ser e a resignação ao parecer, tal como Starobinski a estabeleceu, por sua parte, consagrando um livro a cada uma delas:

Desde seu primeiro rascunho, *Montaigne en mouvement* tinha sido concebido a fim de contrapor-se a *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*. Esses estudos paralelos recebem seu sentido pela similitude do ato inicial do qual partem - a constatação do malefício da aparência - enquanto que seu ponto de chegada respectivo difere de maneira significativa: não podendo alcançar ao ser, Montaigne reconhece a legitimidade da aparência; em contrapartida, Rousseau, irreconciliado, vê acumular-se entorno de si a sombra hostil, a fim de não perder a convicção que em seu próprio coração a transparência achou um último asilo.<sup>19</sup>

Ora reconhecida sobre o tom da confissão, ora firmemente reivindicada, ora passada em silêncio, a inspiração rousseauísta imprime a obra de Lévi-Strauss até em suas fraturas profundas. O ideia de uma comunicação absoluta, de uma total transparência entre os indivíduos vem a se destroçar sobre uma aporia que, no caso de Rousseau, Starobinski analisou de maneira magistral. Se os sentidos abrem numa compaixão generalizada entre os seres animados da criação, inclusive animais, a instauração de uma ordem, que se referiria à linguagem articulada ou à sociedade, ela acaba-se ao preço de uma separação, de uma discontinuidade, de uma renúncia<sup>20</sup>. A compaixão devém troca, devém interesse, mesmo se o interesse de todos subsumisse definitivamente aquele dos particulares. A transitividade das sensibilidades é perdida em benefício do surgimento do signo, entidade linguística ou simbólica resolutamente arbitrária, que barra uma multiplicidade de códigos, dito outramente, de dispositivos do parecer. No máximo poderemos doravante estabelecer equivalências entre códigos distintos, tentar uma conversibilidade

19 Cf.: Starobinski, J. *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard, 1971 & *Montaigne en mouvement*. Paris: Gallimard, 1982; a citação pertence ao prefácio do segundo livro.

20 Uma das declarações mais espantosas de Lévi-Strauss é aquela que, no curso de uma entrevista televisiva com Bernard Pivot, ele diz que nada se arrepende mais do que a impossibilidade de se comunicar com os animais. A proposta dava sequência à lembrança de uma crença quase universal entre os Ameríndios segundo a qual o tempo do mito, tempo passado das origens, era aquele em que os animais eram dotados de fala.

geral de códigos entre eles. É exatamente o que fazem os mitos segundo Lévi-Strauss, explicando e especulando ao infinito tanto sobre a origem quanto sobre a discontinuidade, sobre a passagem ao estado de cultura.

Como no sistema de Rousseau, um primeiro obstáculo soergue-se e lança um desafio ao método estruturalista. Trata-se da questão do ritual, que não poderia se reduzir a um pôr em ato da palavra mítica. É, contudo, quase unicamente nesses termos que Lévi-Strauss propôs fatiá-la, em particular, no “Finale” de *L’Homme nu*. O princípio ritual residiria, com efeito, aos seus olhos numa tentativa de reparar, de preencher pelo gesto as discontinuidades que a linguagem e os mitos introduziram. O autor das *Mythologiques* é consciente dos limites de sua interpretação do ritual, em que a amplitude e a rentabilidade heurística não tem medida comum com o que veio com os mitos. Retenhamos, todavia, o caráter duplamente sintomático de sua resposta. Tentar em vão reatar com a continuidade das origens, tema rousseuista se for o caso, mas definitivamente acomodar-se - e, finalmente, satisfazer-se - com um simples simulacro, com um puro jogo de aparências. É uma solução *à la* Montaigne que vem, em última instância, resolver uma contradição *à la* Rousseau.

O capítulo consagrado a Montaigne em *Histoire de Lynx* sugere que o que vale para o ritual vale igualmente para o outro obstáculo, este maior, que não cessa de obscurecer o horizonte lévi-straussiano, a saber, a história. A história, obstáculo maior, pois definitivamente não é certo que o ritual, enquanto tal e diferentemente do mito, exista verdadeiramente<sup>21</sup>; em contrapartida, é certo que a história e sua potência destrutiva agem inelutavelmente. É difícil, pois, a despeito de todos os esforços, ignorá-la. Dissertou-se muito sobre Lévi-Strauss e a história, sobre a visão adâmica que há aí, a qual se acorda, aliás, profundamente com seu rousseuismo<sup>22</sup>. Devia ser inútil, pois, voltar a isso. O fio, contudo, que sempre tentamos desatar em Lévi-Strauss, o fio do americanismo que vibra tal uma corda de baixo ao longo da inteira obra, toma um relevo singular com a atual inovação do célebre ceticismo da Renascença, pois nos leva diretamente a interrogar a figura da melancolia, através da qual Montaigne se tinha feito o campeão.

Rousseau sofre da grande partitura inicial, aquela sobre a qual elevou seu sistema. Empréstado, de bom grado, a terminologia psiquiatrizante de nossos contemporâneos, diríamos que ele sofre de paranóia de origem esquizoide, mas, assim como o mostra Starobinski, isto se traduz nos momentos privilegiados por um sentimento elegíaco, por um sentimento de exaltação agudo de estar em contato direto com o mundo. Montaigne deprime, a depressão sendo a forma moderna da melancolia. Recordemos que é precisamente para remediar esse estado, resultado de uma solidão que ele mesmo escolheu, que decide entregar-se à escritura.

21 Lévi-Strauss de bom grado os arranja na categoria de “mitologia implícita”, subentendendo por aí sua ausência de autonomia.

22 Os textos de referência sobre esse ponto permanecem aqueles de J. Derrida e de J. Mosconi, “Lévi-Strauss dans le XVIIIe siècle”, *Cahier pour l’analyse*, n° 4, septembre-octobre, 1966.

É um humor melancólico, e um humor, conseqüentemente, muito inimigo de meu engenho natural, produzido pela tristeza da solidão na qual há alguns anos que me lancei, que primeiramente me testou esta folia de escrita.<sup>23</sup>

O ceticismo radical de Montaigne aparece, a partir de então, como o acabamento lógico de um exercício de reflexão iniciado sob os auspícios dos “humores negros” e perseguido na medida que constitui aí o melhor antídoto. É preciso guardar-se, todavia, de afundar-se numa explicação psicológica de outrora. Uma tomada de posição de escritura preside a redação dos *Essais*. Montaigne retorna incansavelmente sobre o fato de que ele não fala apenas de si mesmo, apenas a partir de si mesmo. Ele recusa imediatamente a extrapolação a outrem de seus próprios sentimentos, princípio que, no fundo, serve para cobrir a audácia de seu pensamento. Num tal contexto, a constatação sobre a impossível “comunicação ao ser” ouve-se como a única conclusão com valor universal que Montaigne pretende tirar de sua experiência introspectiva. Essa constatação desabusada não é menos o verso coletivo de uma empresa levada sob o signo da melancolia individual.

Ora, reencontramos o tema da melancolia em Lévi-Strauss. É, decerto, em seus *Tristes Tropiques*, sua única obra com vocação abertamente autobiográfica, na qual ele ocupa o primeiro plano. Sendo assim, a melancolia não desempenha aí o papel de um simples artifício literário; ela aparece, com efeito, consubstancial à descoberta americanista, pois o livro, na medida em que narrativa de viagem, na medida em que relação de uma busca de origens<sup>24</sup>, lê-se como uma série de revelações, de natureza quase mística, de grandes lições que temos o direito de esperar da etnologia do Novo Mundo: Nambikwara, Bororó, Cadiuéus, três etapas do caminho de Lévi-Strauss relativo à essência do liame social (a equivalência entre o comércio e a guerra nos primeiros), à sistemática mítico-ritual (o dualismo cosmológico nos segundos) e à arte (a tatuagem facial nos últimos). É notável observar com relação a isso que se o inventor do estruturalismo antropológico parece chegar a resolver um após o outro esses problemas, seja imediatamente, seja noutros escritos paralelos e ulteriores, ele se verá novamente confrontado com eles - amplificados e engrandecidos em sua insolubilidade renovada - desde seus prolongamentos repetidos na etnografia da costa Noroeste onde se misturam essa estranha modalidade da troca que é o potlatch, uma complexidade multiplicada pelas instituições e pelas representações sociais e, enfim, uma tradição artística de uma indizível força. Da costa Noroeste saí uma réplica miniatura da América inteira, Lévi-Strauss, fascinado, não tem outra segurança que a

23 Cf.: *Les Essais*, começo do capítulo VIII do Livro II “Da afecção dos pais para com as crianças”. [Trad. pt. Montaigne, M. de. *Ensaio*. São Paulo: Editora 34, 2016]

24 O livro inspirou um filme, produzido a partir de imagens voltadas aos mesmos lugares visitados por Lévi-Strauss na época que entrecortou os raros fragmentos visíveis das películas que ele próprio tinha voltadas sobre o campo e que foram redescobertas nos anos de 1980 por acaso nos arquivos do Museu de História Natural de São Paulo. Filme comovente, no qual o efeito de melancolia, decuplicado por conta de uma dupla defasagem, interiorização de nossa própria história, exteriorização da escritura lévi-straussiana, é pleno. (*À propos de Tristes Tropiques*, 46mn, por Jean-Pierre Beaurenaud, Jorge Bodanzky e Patrick Menget, produção: le Sept et Les Films du Village, 1991).

de ter perfurado a mitologia. Sabemos, com efeito, que ele consagrou os últimos anos de seu ensino às sociedades “em casa”. Seus cursos fizeram, então, uma larga parte da etnografia da costa Noroeste. Ora, ele renunciou a publicar o livro que durante um tempo pretendeu sobre a questão, e devemos nos contentar com o seu breve artigo (entrada da “Casa”) publicado num *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*<sup>25</sup>.

Invocando, ao mesmo tempo, a costa Noroeste e o paradigma americanista, nos defrontamos com a proximidade imediata, ao menos em aparência, com o ponto de partida do presente texto. Também, é tempo de reatar os fios deixados soltos ao longo desse percurso em zigue-zague com a esperança que aparecesse assim uma das coerências possíveis da obra lévi-straussiana, que se revelam seu monumento e suas tensões secretas. Nós o vimos: o autor de *Structures élémentaires de la parenté*, em seguida, das *Mythologiques* reivindica um após o outro Rousseau e Montaigne; tecendo o novelo de um fundador de sistemas ou de um esbanjador de certezas, ora fazendo-se defensor da continuidade entre os seres, ora abandonando-se às delícias da solidão, como que embebido de uma melancolia hierática. Ora, é, decerto, o paradigma americanista que fez seu o que torna o jogo possível. A América pertence a essa “outra parte” da humanidade em que esta última escolheu ser lógica antes de ser histórica... e ser novamente atrelada pela História. A famosa dicotomia entre sociedades frias e sociedades quentes, alias, retomada e enriquecida hoje, remete precisamente a esse fenômeno que, sem ser o apanágio exclusivo do Novo Mundo, bem parece o caracterizar. De uma maneira geral na América, os acontecimentos - as emergências ou desaparecimentos de grupos, sua fusão ou sua fissão, as migrações, as guerras, mas também as invenções ou difusões de técnicas ou de ideias -, antes que introduzir um progresso cumulativo e instruir uma memória coletiva, traduzem-se por um rearranjo perpétuo do grande sistema virtual dos mitos, sendo compreendido que cada mitologia local, suporte da identidade, deve entrever uma relação de transformação lógica com seus vizinhos. O continente americano aparece a partir daí como um vasto sistema em estado de equilíbrio homotético lógico. Nesse sentido, os mitos americanos digerem literalmente a história; eles a dissolvem numa ordem cosmológica superior, visto que as mitologias vêm sempre em última instância desta ordem. Lévi-Strauss reconstituiu esse sistema através de *Les Mythologiques* e seus prolongamentos; mostrou, igualmente, como este funda-se - contendo-o por aí mesmo - sobre o conjunto do saber positivo que os Indígenas possuem sobre o mundo em cada uma de suas concreções. Se os mitos remetem permanentemente a outros mitos, não é somente através das transformações lógicas, mas também em virtude de uma correspondência potencial no bojo da pluralidade de códigos que eles mobilizam respectivamente. Códigos astronômicos, meteorológicos, botânicos, zoológicos, anatômicos, etnológicos, sociológicos *etc.*, que assinalam o tanto de ancoragens na realidade sensível. Essa dupla comutatividade do sistema dos mitos americanos, ao nível da estrutura e

25 *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Pierre Bonte et Michel Izard (dir.). Paris: PUF, 1991.

àquele dos códigos, sugere a ideia de um tipo de transitividade geral das coisas e dos seres que teria sido caro a Rousseau. Todavia, ele não se acabaria senão numa ordem puramente inteligível, o que representa uma inversão radical com relação aquele, de ordem afetiva, que fantasmava o ermita de Ermenonville. Alguns puderam falar de lirismo concernente à prosa das *Mythologiques*. Um tipo de otimismo ou de entusiasmo - otimismo nas demonstrações lógicas, entusiasmo para as descrições etnográficas que as enquadram - percorre efetivamente esse longo texto. E esses acentos não deixam de lembrar o sentimento elegíaco que anima, de seu lado, certas passagens de Rousseau. Lembremo-nos que o termo das *Mythologiques* reside precisamente na fusão da cultura e da natureza...

Num tal contexto, a história que se obstina desde então cinco séculos a destruir o grande ordenamento dos êxitos humanos da América, este objeto perfeito, sombreou terrivelmente o horizonte de Lévi-Strauss e o levou à melancolia. Daí, tal como o ilustram os últimos capítulos de *Histoire de Lynx*, o retorno a Montaigne e ao ceticismo, uma vez a beleza e as virtudes desse mundo demonstradas e, mesmo de uma certa maneira, consignadas, registradas. Não há dúvida, enfim, de que se poderia desvendar em Lévi-Strauss traços de milenarismo, a ideia de que estamos vivendo o fim de um ciclo. Montaigne inaugura nossa modernidade em que, antes do positivismo um tanto ingênuo do século XIX, as Luzes restam um cume. Reivindicar Rousseau, em seguida, Montaigne volta a assinalar um fechamento, ou, pelo menos, uma mutação vindoura. Em todo caso, o fechamento não poderia ser absoluto. A história das ideias avança seguindo um modelo em espiral. A obra de Montaigne não pretende ter senão sua pessoa como referência enquanto que aquela de Lévi-Strauss abraça um continente inteiro. Em matéria de exteriorização, o esforço é considerável, mesmo se ele resta de menor alcance que a tentativa universalista de Rousseau.

Tradução de Diego Ramos Lanciote<sup>26</sup>

Revista digital: [www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos)



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

26 Doutorando em Filosofia na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, Brasil). E-mail: [di\\_lanciote@hotmail.com](mailto:di_lanciote@hotmail.com)