

A dádiva, o inconsciente, a violência: dilemas da explicação da reciprocidade em “As Estruturas Elementares do Parentesco”

Filipe Verde

Departamento de Antropologia

Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa

filipe.verde@isccte.pt

Resumo Apesar do lugar central que a noção maussiana de reciprocidade ocupa na definição de cultura e na explicação das formas de regulamentação sexual e matrimonial que Lévi-Strauss apresenta em *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, raramente os intérpretes e críticos dessa obra lhe prestaram atenção. Neste ensaio procuramos colmatar essa atitude, trazendo à luz a natureza contraditória das definições de reciprocidade apresentadas por Lévi-Strauss, a impossibilidade de a explicar em termos estruturais e, por último, como o princípio explicativo central dessa obra é tributário de uma filosofia social céptica quanto aos motivos da acção humana.

Palavras-chave Estruturalismo; reciprocidade; parentesco; violência; história da antropologia.

Abstract Notwithstanding the central place that the Maussian idea of reciprocity has in the definition of sexual and matrimonial rules and of culture in *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, seldom the major interpreters and rejoinders of that book had considered or critically discussed it. This essay aims to fill that blank, showing the contradictory nature of the definitions of reciprocity used by Lévi-Strauss, the impossibility of explain it structurally, and finally how the major explicative device of that book is a social philosophy saturated with a sceptical appreciation of human motives.

Key words Structuralism; reciprocity; kinship; violence; history of anthropology.

Les Structures Élémentaires de la Parenté, de C. Lévi-Strauss, é sem dúvida uma das obras clássicas da antropologia. Primeiro grande texto de uma obra que marcaria indelevelmente a disciplina, o livro suscitou desde a sua publicação, em 1949, polémicas apaixonadas de que resultaram as mais díspares avaliações sobre o seu valor e sobre a fecundidade, ou esterilidade,

das ideias nele defendidas. Não é sobre essas polémicas – em grande medida já moribundas ou mesmo enterradas há tempo suficiente para que tenham entretanto encontrado os seus historiadores – que nos debruçamos aqui.¹

Focalizaremos a nossa atenção numa ideia que é central a toda a arquitectura do livro mas que, por um estranho destino, pareceu menos capaz de suscitar a atenção e os comentários dos seus leitores do que outras que, sem dúvida, nela ocupam um lugar bem menos central, quando não mesmo marginal – na ideia, como veremos simultaneamente explicativa e requerente de explicação, de reciprocidade. O nosso objectivo é duplo: por um lado trata-se trazer à luz o quanto a reciprocidade ilude a tentativa de Lévi-Strauss de enquadrar em termos estruturais, e quanto, por isso mesmo, os passos iniciais da monumental obra do seu autor se tornaram tributários não apenas de perspectivas fenomenológicas que o estruturalismo mais tardio e maduro tornariam anátema e uma espécie de contraponto negativo da sua construção teórica, mas também de uma filosofia social céptica, por relação à qual as *Les Structures Élémentaires de la Parenté* podem ser vistas como parte de uma tradição de pensamento cujos marcos maiores são, porventura, *Leviathan* e *Mal Estar na Civilização*.

A base “fundamental” e a base “indestrutível” das instituições matrimoniais

A centralidade da noção de reciprocidade na arquitectura de *Les Structures Élémentaires de la Parenté* (doravante SEP) reside na proeminência que Lévi-Strauss lhe concede enquanto princípio explicativo e definidor da vida social, e no facto de ser através dela que se unificam enquanto objecto

¹ As principais críticas ao livro vieram da antropologia britânica (Leach, 1961; 1970; Needham, 1962; 1971; Korn, 1973) e norte-americana (Maybury-Lewis, 1965 *in* Dumont, 1970). A antropologia francófona, muito marcada pelo estruturalismo, foi mais receptiva: Dumont (1970), Heusch (1971) Héritier (1981; 1994) e Sperber (1968) procuraram desenvolver mais do que criticar as ideias de Lévi-Strauss. Marc-Lipianski (1973), Merquior (1986), Kearney (1986) e Hénaff (1998) procuram apreender globalmente o pensamento de Lévi-Strauss (e não apenas de Lévi-Strauss, no caso de Merquior e Kearney), segundo perspectivas que podem ser vistas como os primeiros passos de uma história do estruturalismo. Para uma visão das formas como as teses de *Les Structures Élémentaires de la Parenté* ainda são hoje fonte de inspiração para o tratamento de temas tradicionais do parentesco, bem como de outros, por vezes apenas marginalmente relacionados com aqueles, ver o volume da *L'Homme* (2000) dedicado às questões do parentesco e Asch (2005).

de análise o interdito do incesto, a organização dualista e o casamento de primos cruzados, os três objectos dos livros e três instituições que, segundo Lévi-Strauss, não são senão formas de estabelecer, organizar ou codificar. Por detrás da heterogeneidade cultural, das variações de conteúdo e de uma “história anedótica” feita de “incidentes, conflitos e destruições”, encontramos através dessas instituições o mais claro testemunho de um esforço permanentemente orientado para a finalidade de assegurar um princípio de ordem na vida social, de garantir a existência de um vínculo que obriga à relação pacífica, o reconhecimento de uma parceria construída a partir de um acto de renúncia e da aceitação de uma regra de partilha. A intuição maussiana de que a circulação de bens, serviços, símbolos e pessoas se estabelece em inúmeros contextos sociais não segundo uma pura lógica económica e utilitária, mas segundo uma lógica ideológica ou moral global que vincula indivíduos e grupos a uma relação de compromisso e obrigação que simultaneamente sublinha a sua união e a sua diferença e que como tal é um elemento essencial da vida em sociedade e da identidade social, torna-se para Lévi-Strauss o fundamento do pensamento etnológico: “a teoria da reciprocidade (...) permanece, para o pensamento etnológico, tão firmemente estabelecida quanto a teoria da gravitação na astronomia” (Lévi-Strauss, 1967: 179-180).

Nenhum princípio de explicação é válido se não for ele próprio explicado – como o ilustra o exemplo clássico, a explicação de que o ópio faz dormir porque contém um “princípio soporífero” requer a elucidação do que é esse “princípio soporífero”. Se a reciprocidade é um princípio básico de toda a construção teórica de SEP, há que proceder a um inquérito ao modo como esta é definida e explicada por Lévi-Strauss no quadro da reflexão estrutural sobre o parentesco e a sociedade. Tomando como referência a comparação estabelecida por Lévi-Strauss entre as leis da gravitação e a reciprocidade, trata-se de evidenciar que, do mesmo modo que a explicação de Newton da mecânica do sistema planetário supunha a presença de uma “força” que agia misteriosamente à distância e por meios não mecânicos, a explicação estrutural da reciprocidade faz supor algo que permanece como misterioso e difícil de sistematizar à luz dos princípios através dos quais ela dá inteligibilidade ao seu objecto.

O nosso ponto de partida é o confronto entre duas afirmações de Lévi-Strauss:

“Como todo o nosso trabalho procurou demonstrar, as estruturas formais, consciente ou inconscientemente apreendidas pelo espírito dos homens, constituem a base indestrutível das instituições matrimoniais, da proibição do incesto pela qual a existência dessas instituições se tornou possível, e da própria cultura” (1967: 507).

“Quer seja de uma forma directa ou indirecta, global ou particular, imediata ou diferida, explícita ou implícita, concreta ou simbólica, é a troca, sempre a troca, que se mostra como a base fundamental de todas as modalidades de instituição matrimonial” (1967: 549).

A um primeiro olhar o que estas duas afirmações parecem revelar é uma dissociação das formas de apreensão e explicação das instituições matrimoniais. Estas têm uma base “indestrutível” constituída por estruturas formais, e uma base “fundamental” constituída pela troca. Ou seja, e procurando seguir a lógica argumentativa de Lévi-Strauss, devemos compreender o conjunto de fenómenos que definem o campo do parentesco a partir de um dado básico constituído pela aptidão humana para pensar «as relações biológicas sob a forma de sistemas de oposição»; mas, sob uma outra perspectiva, o dado essencial a considerar na compreensão desse mesmo fenómeno é o facto de lhe estar associada uma função, de não ser possível concebê-lo independentemente de uma necessidade implícita à vida em sociedade, tão central que esta é mesmo definível por ela, a troca recíproca.

Como conciliar essas duas perspectivas? Em que sentido e como é que é possível integrar numa explicação unitária a base “indestrutível” (estrutural) e a base “fundamental” (funcional) das instituições matrimoniais?² A resposta

² Naturalmente, funcional não quer dizer funcionalista. O primeiro termo refere-se à tendência inevitável do pensamento sociológico interpretar qualquer ordem de fenómenos por referência à sua relação com outras no quadro de um conjunto não necessariamente estruturado (e nesse sentido tanto é funcional a reflexão de Weber sobre a relação entre a ética protestante e o capitalismo, como a de Marx sobre a relação entre as formas económicas, as classes sociais e as ideologias). O segundo termo refere-se a teorias específicas – associadas a Spencer, Durkheim, Radcliffe-Brown, Parsons – que, de forma mais ou menos taxativa, alicerçam a sua definição do social numa analogia orgânica e a explicação sociológica na

só pode ser uma: se se conceber a própria reciprocidade em termos estruturais, se esta, mais do que um “princípio” definidor da vida social, for ela própria “estrutura”, redutível a uma lógica mental inconsciente.

A linguística revelou através de Saussure que o seu objecto, a língua, é a todos os seus níveis (lexical, morfológico, fonológico) uma realidade estruturada – “da base ao topo, desde os sons às mais complexas formas de expressão, a língua é um arranjo sistemático de partes. Compõe-se de elementos formais articulados em combinações variáveis, segundo certos princípios de *estrutura*” (Benveniste, 1966: 22). O rigor trazido por esta disciplina à análise do seu objecto assim definido trouxe uma autêntica revolução ao campo das ciências humanas, revolução que não se esgotou no campo da metodologia, dado que trouxe um novo fundamento e uma nova forma de conceber uma noção particularmente importante neste contexto, que a tradição sociológica durkheimiana supunha mas que não havia sistematizado ou definido a rigor – o *inconsciente*. Se os fenómenos especificamente sociais são também fenómenos mentais e se ao nível da análise sociológica estes não são redutíveis aos processos ou conteúdos psíquicos individuais, e se, por outro lado, esses fenómenos mentais se definem não a partir de uma perspectiva freudiana que faz ressaltar o seu carácter “primitivo”, somático e recaiado, mas o seu carácter de totalidade coerente e colectiva de ideias e valores, a concepção saussureana de que os princípios e regras que definem essa instituição social por excelência que é a língua agem a um nível mental inconsciente, trouxe um novo fôlego à concepção de que é a esse nível que se deve procurar a objectividade própria dos fenómenos e instituições sociais.

A partir do inconsciente, já não concebido como “o inconsciente freudiano da pulsão, do desejo, no seu poder de simbolização”, mas como “um inconsciente categorial, combinatório, uma ordem acabada ou o finitismo de uma ordem” (Ricoeur, 1988: 34), e a partir de Mauss e Boas, que haviam sublinhado o carácter não consciente das ideias em acção nos fenómenos sociais, Lévi-Strauss procede a uma dupla generalização. Por um lado, faz equivaler os princípios estruturais que o definem (designados como “estrutural inconsciente”, “estrutura lógica” ou “leis da dialéctica”) às leis da natureza; e por outro, às leis do pensamento e da sociedade – desde os

identificação de funções, associadas à orientação da sociedade perante certos processos e fins necessários à sua existência (ver Lenclud, 1988).

primeiros até aos seus últimos passos o pensamento de Lévi-Strauss supõe a aceitação de um idealismo materialista. Esse passo é dado por uma citação da *Dialéctica da Natureza*, de Engels, que afirma:

“Quer queiramos quer não, o sistema do universo deve conformar-se a um sistema de pensamento que não é senão, de facto, a expressão de uma certa etapa da evolução humana. Se colocarmos as coisas no seu lugar, tudo se torna simples, e as leis dialécticas, que parecem tão misteriosas quando as consideramos de um ponto de vista idealista, tornam-se límpidas e tão luminosas como o sol do meio-dia” (Engels in Lévi-Strauss, 1967: 520).

A que Lévi-Strauss acrescenta: “as leis do pensamento – primitivo ou civilizado – são as mesmas que aquelas que se exprimem na realidade física e na realidade social, que não é senão um dos seus aspectos” (1967: 520). A reciprocidade, o elemento definidor da vida social, não pode portanto deixar de se explicar em termos estruturais. Segundo Lévi-Strauss ela «nasce inelutavelmente» de um “processo dialéctico”, “como a síntese de duas características contraditórias, inerentes à ordem natural” (1967: 562).

É no entanto no texto de introdução à obra de Mauss, escrito no período imediato à publicação de SEP, que encontramos no quadro da obra de Lévi-Strauss a mais desenvolvida explicação do carácter estrutural da reciprocidade. No seu comentário altamente elogioso a Mauss, Lévi-Strauss distancia-se porém deste autor na forma como concebe e explica a reciprocidade na sua obra fundamental, “*Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*” (1983 [1924]). Após ter descoberto na troca primitiva a acção das três obrigações de dar, receber e devolver, Mauss explicou a misteriosa razão que justifica esse processo de circulação por uma teoria Maori, pela ideia de *hau*: “Aquilo que, no presente recebido, trocado, obriga, é o facto de a coisa recebida não ser inerte. Mesmo abandonada pelo donatário, ela tem ainda alguma coisa dele (...), o *hau* persegue todo o detentor” (Mauss, 1983: 159). Lévi-Strauss recusa uma tal explicação, afirmando que Mauss se socorreu dela por não ter pensado as três obrigações como um “todo”, perspectiva a partir da qual é possível perceber que: “o *hau* não é a razão última da troca: ele é a forma consciente pela qual os homens de uma sociedade determinada (...) apreenderam uma necessidade inconsciente cuja razão está noutro lugar” (Lévi-Strauss, 1983 [1950]: xxxix). Que necessidade inconsciente é essa? Já conhecemos a resposta, ela radica nesse “todo” que

são as estruturas mentais humanas, acessíveis através da análise da linguagem e das instituições humanas, e que revelam que:

“a troca não é um edifício complexo, construído a partir das obrigações de dar, receber e restituir, com a ajuda de um cimento afectivo e místico. Ela é a síntese imediatamente dada ao e pelo pensamento simbólico que, na troca como em todas as outras formas de comunicação, ultrapassa a contradição que lhe é inerente de perceber os objectos como elementos do diálogo, simultaneamente em relação a si e a outro e destinadas por natureza a passar de um para o outro” (Lévi-Strauss, 1983: xlvi).

Confesso a minha perplexidade perante estas afirmações de Lévi-Strauss. Que nos quer ele dizer? Que a explicação que Mauss dá da troca é deslocada e enganadora, dado que ela não é inteligível a partir de uma perspectiva fenomenológica, das ilusões subjectivas através dos quais os homens lhe conferem sentido. Que a troca é uma forma de comunicação que opera uma síntese simbólica entre os seus agentes. Que essa síntese se faz por intermédio de «coisas» que são percebidas de uma forma contraditória, como parte de um diálogo que as torna minhas e de outro. Que essa condição do homem perante os objectos os torna “destinados por natureza a passar de um ao outro”. E que todo esse processo tem por fundamento último o inconsciente estrutural, um conjunto de princípios lógicos e cognitivos definidores do pensamento simbólico.

Sem dúvida que a relação do homem aos objectos e entre os homens é mediada por capacidades cognitivas ímpares, por princípios de natureza estrutural que determinam que a apreensão destes passe pela sua integração em sistemas de relações antitéticas, mas será possível explicar o uso social (a troca ou a não-troca) desses objectos a partir da consideração das propriedades formais dos sistemas que os tornam inteligíveis? Por que razão o tomar lugar dos objectos no quadro da representação e das leis estruturais que lhe são subjacentes os destina por natureza a serem trocados e a serem meios de simbolizar a relação social? Pode a reciprocidade, a troca enquanto relação social, ser explicada por um inconsciente estrutural?

Lévi-Strauss não parece duvidar da possibilidade de a explicar nesses termos, dado que o seu argumento afirma que a necessidade e o facto da troca são inerentes à apreensão simbólica do real, mas, a seguirmos rigorosamente as premissas da linguística e da lógica, constatamos que uma

tal pressuposição encerra um mal entendido fundamental. É que, segundo os princípios da lógica, “a diferenciação não cria uma relação entre as coisas diferenciadas, excepto no sentido trivial de contradição” (Hallpike, 1979: 225), ou, o que é dizer o mesmo, “não tem de haver relações entre classes de coisas só *porque* elas são diferenciadas” (Hallpike, 1979: 225). O que é que no próprio domínio das estruturas mentais justifica e explica a existência de uma relação que não apenas de *contradição lógica* entre o que elas diferenciam? A resposta é muito simples, se tomarmos tais estruturas à luz do modelo da língua, isto é, como um puro e imanente sistema de diferenças, nada explica a existência de tal relação – como diz Y. Simonis, “a troca e a reciprocidade não existem ao nível dos sistemas de oposição inconscientes (...) o modelo linguístico da fonologia que Lévi-Strauss decidiu explorar até ao fim, recupera a troca de Mauss sem lhe dar uma explicação suficiente” (Simonis, 1979: 59).

A partir desta constatação da impossibilidade de explicar em termos estruturais a troca, Simonis empreendeu uma crítica de carácter geral à abordagem estrutural dos fenómenos sociais, à luz da qual podemos enquadrar a evolução do pensamento de Lévi-Strauss desde EEP até às *Mythologiques* e o destino que essa evolução reservou à noção de reciprocidade. Tomando como referência as definições de Lévi-Strauss de natureza e cultura que fazem associar a primeira ao domínio das determinações universais e a segunda ao domínio do particular, Simonis afirma que se a reciprocidade é ela própria estrutura, testemunha de uma lógica universal do pensamento humano, a explicação do que é do domínio da cultura e a define faz-se pela evocação de algo que pela sua universalidade é, seguindo as premissas de Lévi-Strauss, do domínio da natureza, e estamos portanto a afastar-nos irremediavelmente da possibilidade de apreender o que no humano transcende a natureza, isto é, a própria cultura. É a esta espécie de circularidade que Simonis chama de “ambiguidade permanente” da explicação estrutural dos fenómenos sociais, explicação que torna “o humano inexplicável” e o homem “o grau zero duma ciência particular da natureza”; explicação que, “apaixonada do incesto”, faz desaparecer do seu horizonte o seu objecto, dado que o que essa “paixão” nega é a existência da própria sociedade (Simonis, 1979: 59-60, 231-235).

Nos primeiros passos da obra de Lévi-Strauss, quando o objecto privilegiado é o parentesco e no momento em que este autor ainda promete criar uma teoria geral do parentesco, a viabilidade da transposição do método da linguística estrutural para a análise desse domínio da vida social funda-se

numa dupla identificação. Como diz Lévi-Strauss após uma síntese das principais conclusões de SEP:

“Toda a demonstração foi conduzida tendo por base uma condição: considerar as regras de casamento e os sistemas de parentesco como uma espécie de linguagem, isto é, como um conjunto de operações destinadas a assegurar, entre os indivíduos e entre os grupos, um certo tipo de comunicação. Que a «mensagem» seja aqui constituída pelas *mulheres do grupo* que *circulam* entre os clãs, linhagens ou famílias (e não, como na linguagem ela mesma, pelas *palavras do grupo* circulando entre os indivíduos) não altera em nada a identidade do fenómeno considerado nos dois casos” (Lévi-Strauss, 1967: 69; sublinhado nosso).

Tal identidade não se encontra no entanto apenas ao nível funcional, dado que, como já tivemos ocasião de o constatar, a encontramos também a nível formal. Com efeito, a análise levada a cabo em SEP revelou que os sistemas de aliança se fundam na “apreensão, pela consciência individual, de relações recíprocas do tipo: A está para B como B está para A; ou ainda: se A está para D como B para C, C deverá estar para D como B está para A” (Lévi-Strauss, 1949: 154), o que implica o princípio de natureza metodológica segundo o qual

“a dualidade, a alternância, a oposição e a simetria, quer se apresentem sob formas definidas ou vagas, consistem não os fenómenos que se trata de explicar mas antes os dados fundamentais da realidade mental e social, e devemos portanto reconhecer nelas o ponto de partida de toda a tentativa de explicação”. (Lévi-Strauss, 1967:158).

Sabemos quais foram os passos dados ao longo da obra de Lévi-Strauss no que se refere aos seus principais centros de interesse. Após o parentesco procedeu-se àquele que foi sem dúvida o grande esforço de generalização do estruturalismo. Em *La Pensée Sauvage* (1962b), e a pretexto da lógica das classificações sensíveis, Lévi-Strauss parece querer percorrer tudo o que na sociedade e cultura é manifestação dos princípios estruturais que governam o universo das representações humanas desde o sistema fonológico até ao mais elaborado sistema cosmológico. O estruturalismo abarca e descreve todas as transformações possíveis entre fenómenos que vão do totemismo e da

casta até ao ritual e aos nomes próprios. Após esse esforço de generalização do modelo estrutural, o seu domínio volta a restringir-se, e a atenção de Lévi-Strauss fixa-se naquele que é assumido como o campo de eleição de uma metodologia, o mito, a mais plena manifestação da liberdade de exercício do pensamento e, conseqüentemente, o campo onde encontramos no seu estado mais depurado a natureza dos determinismos internos a que este está sujeito (Lévi-Strauss, 1971: 561-562). O mito não é apenas constitutivamente linguagem como, para além disso, é também o domínio em que a linguagem assume uma forma “hiper-estrutural”, dado que nele as leis estruturais estão operantes não apenas ao nível fonológico e gramatical, mas também a um nível em que estão ausentes na linguagem vulgar, o do vocabulário (Lévi-Strauss, 1973: 148). Aliás, é exactamente através do vocabulário do mito que é possível perceber a continuidade entre as *Mythologiques* e os seus trabalhos referentes à lógica classificatória. Visto que o mito constrói as suas proposições com o vocabulário concreto oferecido pelo mundo sensível, a procura das suas leis de estrutura e de transformação é também a procura do modo como cada sociedade, cultura ou área cultural, organizou a sua representação do mundo através das suas classificações. Estas agora já não são o ponto focal da análise, mas elas são inevitavelmente consideradas, agora sob um prisma que as tornou imunes a qualquer factor que não o do uso que delas faz a ordem sincrónica e imanente do sistema mítico e onde portanto nada vem perturbar o seu aspecto estrutural.

Estas mudanças ao longo da obra de Lévi-Strauss são o resultado congruente das premissas da linguística estrutural sobre as quais ele construiu a sua reflexão em antropologia. Aquela, a partir da definição de signo e da distinção entre língua e fala (*langue et parole*), constituiu-se como a ciência da *língua*, entendida como a parte colectiva, codificada e sistemática da linguagem, deixando a dimensão linguística da *fala* fora do campo dos seus interesses devido ao facto de aí estarmos perante o domínio da intencionalidade, da subjectividade e do probabilístico, isto é, de tudo o que é alheio à ordem inconsciente, formal e objectiva do sistema da língua. O que queremos destacar é o seguinte: a evolução dos objectos abarcados pela antropologia estrutural pode ser vista como um esforço de progressiva adequação entre esses objectos e a língua, como uma procura cada vez mais acurada do que na sociedade e cultura reflecte, com o menor grau possível de interferências e perturbações externas, os princípios estruturais que estão por detrás e definem o “espírito humano”.

Nessa evolução há porém um momento que se nos afigura como particularmente significativo, o momento em que, com *Totémisme Aujourd'hui* (1969a) e *La Pensée Sauvage*, a atenção de Lévi-Strauss deixa o parentesco e se centra nos “sistemas conceptuais que não são (senão subsidiariamente) meios de comunicar; mas meios de pensar” (Lévi-Strauss, 1962b: 90).

O passo é decisivo, e o que ele consagra é o abandono de um equívoco teórico que sustenta toda a sua reflexão sobre o parentesco, o abandono da premissa de que é possível explicar a linguagem, ou o que a ela é assimilado, enquanto meio de comunicação, à luz das concepções teóricas que guiam a sua análise enquanto conjunto de princípios ou leis de estrutura; o abandono da premissa segundo a qual o aspecto funcional da linguagem se pode deduzir ou explicar a partir da consideração das regras sintácticas que constituem a sua condição formal. Doravante, a identificação entre a linguagem e os objectos sob exame, quando essa identificação não é dada à partida, como acontece no mito que é constitutivamente linguagem, faz-se a nível formal e não a nível funcional, e a noção de reciprocidade, uma forma de “comunicação”, desaparece progressivamente do pensamento de Lévi-Strauss.

A consideração das formas de definição e explicação da reciprocidade tem a virtude de nos pôr em contacto com algo que é particularmente significativo na perspectiva em que aqui nos colocamos, que procura evidenciar uma descontinuidade teórica no quadro da evolução do pensamento de Lévi-Strauss e a sua razão de ser. É porque Lévi-Strauss apreende o parentesco a partir da noção de troca, a partir de uma perspectiva funcional e finalista, e porque o modelo da linguística estrutural não comporta os meios de explicação ou sequer consideração de um tal fenómeno, que este se revela afinal refractário ao pleno desenvolvimento da antropologia estrutural. Equipada de um corpo de conceitos que tem como seu objecto natural o que na cultura mais claramente releva de processos de natureza cognitiva e formal, do “software” constituído por sistemas de ideias, o estruturalismo, ou o então proto-estruturalismo, começa no entanto por olhar para o “hardware” social, para regras e princípios de interacção social, para a sociedade que, definida a partir da reciprocidade, e como sublinhou Simonis, afinal lhe escapa.

Em suma, a linguística estrutural não fornece os fundamentos teóricos adequados à pretensão de Lévi-Strauss de explicar a reciprocidade em termos estruturais. No entanto, e como o vimos, Lévi-Strauss insiste, em SEP e, com maior ênfase, em “Introduction à l’oeuvre de M. Mauss”, que

o que está por detrás dela é um conjunto de princípios formais idênticos aos que definem a língua. A questão a colocar é a de saber então como ler e interpretar as páginas em que essa possibilidade é afirmada por Lévi-Strauss. Posto de parte o fundamento teórico, a única coisa que resta é um artifício retórico, hábil e muito provavelmente inconscientemente executado dado que joga com equivalências lexicais utilizadas continuamente no nosso uso comum da linguagem, facto que no entanto não as torna um suporte viável de uma explicação assente em proposições que devem ser teoricamente fundadas. Concretizando, a “explicação” estrutural da troca parte e reduz-se ao estabelecer de equivalências ou identificações entre o vocabulário utilizado para descrever as propriedades lógicas das relações entre termos no quadro de um sistema e o vocabulário utilizado para descrever algo de muito diferente, as qualidades sociológicas e as formas de apreensão subjectiva das relações entre indivíduos e grupos humanos. Oposição e antagonismo, correlação e cooperação, aí estão dois pares de termos que a um primeiro olhar podem ser considerados sinonimicamente e cuja associação parece natural, mas que não pode ter lugar no contexto de uma discussão teórica que supõe rigor conceptual e definições precisas dos conceitos empregues, a não ser que esse rigor desapareça em função de um uso vago, impreciso e incorrecto do vocabulário usado. No entanto e aparentemente um tal procedimento tem os seus frutos, e prova disso é a ampla aceitação que as teses de Lévi-Strauss referentes ao parentesco gozaram em tantos círculos sem que nunca se apontasse que o carácter “objectivo” (estrutural) da explicação daquele que é definido como o seu aspecto funcional consiste afinal na tradução de princípios de natureza formal (a oposição e a correlação entre termos no quadro de um sistema) em qualidades subjectivas e sociológicas (o antagonismo, a cooperação), na confusão da *integração lógica* entre termos simbolicamente opostos com a *cooperação sociológica* entre indivíduos ou grupos.

O interesse desta crítica não se reduz ao seu próprio exercício, dado que o estabelecer de tais identificações tem, por paradoxal que possa parecer, importantes consequências a nível teórico. Com efeito, elas implicaram o incorporar no quadro de uma explicação que se propõe partir e terminar no inconsciente definido a partir das suas leis estruturais, uma referência a aspectos de natureza fenomenológica, a consideração, enquanto princípio de explicação da reciprocidade, de aspectos vivenciais ou subjectivos que

a radicarem num inconsciente é um inconsciente que tem muito pouco de estrutural e muito de freudiano.

Tanto quanto o sabemos, Luc de Heusch foi o primeiro a detectar que a reflexão de Lévi-Strauss sobre o parentesco em SEP “não é exactamente fiel ao projecto fonológico, que surge sempre, em 1958, como a pedra angular da edificação da antropologia estrutural” (de Heusch, 1971: 19). O ponto central da argumentação de L. de Heusch consiste numa crítica aos artifícios utilizados por Lévi-Strauss para fundar a analogia funcional entre linguagem e parentesco, entre comunicação e exogamia. Por referência a certos costumes que fazem equivaler o incesto a um abuso de linguagem, Lévi-Strauss pretende que é possível conceber as relações entre os sexos como uma “modalidade de uma grande ‘função de comunicação’” (Lévi-Strauss, 1967: 566), e que nesse contexto é possível pensar as mulheres «como *signos*, que *abusamos* quando não lhes damos o uso que reservamos aos signos, que é o de serem *comunicados*” (Lévi-Strauss, 1967: 568). Mas, segundo de Heusch, o facto de em certas sociedades se estabelecer uma identificação entre o uso ilegítimo da linguagem e a desregulação sexual não autoriza ou prova a natureza linguística do parentesco. Ademais, e seguindo o próprio Lévi-Strauss, importantes diferenças separam mulheres e signos:

“A mulher não pode jamais tornar-se signo e nada mais do que isso, dado que, num mundo de homens, ela é sempre uma pessoa, e que, na medida em que se defina como signo, somos obrigados a reconhecer nela um produtor de signos. No diálogo matrimonial dos homens, a mulher não é jamais, puramente, aquilo de que se fala; se as mulheres, em geral, constituem uma categoria especial de signos, destinadas a um certo tipo de comunicação, cada mulher conserva um valor particular, que advém do seu talento, antes e depois do casamento, a ocupar o seu lugar num duo. Ao contrário da palavra, tornada integralmente signo, a mulher permaneceu portanto, ao mesmo tempo que signo, valor” (Lévi-Strauss, 1967: 569).

Porque são as mulheres valores? O argumento que está por detrás de uma tal tese onde ela é debatida em SEP é o de que, nas condições da vida material e económica das sociedades primitivas, a racionalidade económica e sociológica supõe uma divisão sexual do trabalho e uma distribuição tão equitativa quanto possível das mulheres que, no entanto, devido à desigualdade da sua distribuição natural pelas famílias e a tendência natural

para o privilégio poligâmico, se encontram sob o “regime do produto escasso”. A articulação do homem com a natureza quando procurada através do parentesco e da aliança não se encontra portanto dada em primeiro lugar ao nível dos determinismos cognitivos e formais mas sim dos determinismos socio-económicos que impõem os constrangimentos à luz dos quais se operam as escolhas ideológicas responsáveis pela existência de diferentes tipos de sistemas de parentesco e de organização da troca matrimonial. Se olharmos e analisarmos o parentesco a partir da perspectiva da aliança e dos sistemas que a organizam em termos prescritivos, a esse determinismo socio-económico junta-se, mas a um segundo e subordinado nível, um determinismo estrutural, lógico ou cognitivo, dado que a troca opera segundo as vias abertas ou fechadas pela estrutura dos sistemas terminológicos, e portanto, num tal contexto, “a circulação dos *valores* implica um sistema de *signos*” (de Heusch, 1971: 97), mas isso não deve obscurecer o facto essencial de que “a aliança não se consegue senão pela troca de ‘valores’, e o ‘sinal’ como tal não basta para isso” (Simonis 1979: 56), e que, conseqüentemente, “a lógica do sistema de parentesco não se deixa reduzir a uma necessidade linguística” (de Heusch, 1971: 21).

Se a troca recíproca não se explica nos termos de uma estrutura inconsciente definida a partir dos ensinamentos da linguística e da análise das propriedades formais da língua, como se explica ela então? Os comentários de L. de Heusch revelaram-nos o recurso à *práxis* e às condicionantes de natureza socio-económica, mas não é aí que devemos procurar os fundamentos últimos da explicação da reciprocidade em SEP, mas sim num capítulo sistematicamente ignorado pelos seus comentadores, excepção feita ao próprio L. de Heusch que, no entanto, não leva a sua análise o suficientemente longe para dele retirar todas as suas implicações.

Do inconsciente categorial ao inconsciente pulsional

No capítulo VII de SEP, “L’illusion archaïque”, Lévi-Strauss propõe-se elucidar em que consistem as estruturas mentais a que a sua explicação das organizações dualistas e do casamento de primos cruzados recorre:

“Em que é que consistem as estruturas mentais às quais fizemos apelo e que acreditamos poder estabelecer como universais? Elas são, parecem-nos,

três: a exigência da Regra como Regra; a noção de reciprocidade considerada como a forma mais imediata sob a qual pode ser integrada a oposição entre mim e o outro; e, por fim, o carácter sintético da dádiva, i.e., o facto de a transferência consentida de um valor de um indivíduo a outro os tornar parceiros e adicionar uma qualidade nova ao valor transferido “ (Lévi-Strauss 1967: 98).

As duas últimas “estruturas” não contêm nada de particularmente significativo, consistem essencialmente num retomar de ideias já expressas por Mauss. A primeira, a “exigência da Regra como Regra”, pelo contrário, chama a atenção pelo seu carácter enigmático. Onde radica essa exigência, em que consiste essa regra abstracta cuja importância faz apelo a uma maiúscula, como podemos aceder à necessidade a que ela responde e que em última instância parece constituir o fundamento da sociedade e da cultura?

A resposta encontra-se numa referência à psicologia infantil e aos trabalhos de Susan Isaacs, uma psicóloga que se debruçou sobre os processos de desenvolvimento psicológico e social da criança, referência que procura primeiro que tudo demarcar-se de muitos dos mal entendidos que habitualmente resultam da comparação e do estabelecer de analogias demasiado fáceis entre o pensamento infantil e o pensamento primitivo. Segundo Lévi-Strauss, essa comparação deve evitar a assimilação de um ao outro (dado não ser defensável que a criança preserve as marcas de um suposto estágio da evolução do pensamento que o primitivo representa contemporaneamente, a tese de que a ontogénese repete a filogénese; ou que o primitivo é incapaz de apreender a realidade sob os cânones da racionalidade), e deve estabelecer-se a partir do reconhecimento de que o pensamento de crianças e o pensamento de adultos são qualitativa e estruturalmente idênticos. A principal diferença entre um e outro residiria no facto do pensamento infantil ser “polimorfo” por relação ao carácter mais cristalizado do pensamento adulto, tese que Lévi-Strauss ilustra por referência à linguagem. Do mesmo modo que a criança que ainda não aprendeu a língua manifesta no seu balbuciar a totalidade dos sons que o seu aparelho vocálico pode produzir, e que a aprendizagem daquela consiste em parte numa restrição dessa quase infinita variabilidade ao reduzido número de sons pertinentes no quadro do sistema fonológico da língua aprendida, pode-se dizer que o processo de aprendizagem de uma tradição cultural não consiste senão na selecção, no interior de um campo polimorfo onde

todas as possibilidades estruturais estão presentes, do conjunto limitado de estruturas presentes nessa cultura: “o pensamento infantil, fornece, a todas as culturas, um fundo comum e indiferenciado de estruturas mentais e esquemas de sociabilidade onde cada uma pode escolher os elementos que lhe permitirão construir o seu modelo particular” (Lévi-Strauss, 1967: 99). O pensamento infantil é portanto “uma espécie de encontro (...) para todas as sínteses culturais possíveis” (Lévi-Strauss, 1967:111), o ponto a partir do qual é possível “aceder, sob a forma mais fresca, a esse capital comum de estruturas mentais e de esquemas institucionais, que constituem a plataforma inicial que o homem dispõe para pôr em acção as suas empreitadas sociais” (Lévi-Strauss, 1967: 111).

Podemos sintetizar as teses de S. Isaacs, tal como são sumariadas por Lévi-Strauss, em quatro pontos. O que revela então a psicologia infantil? Em primeiro lugar, que aquilo que constitui para a criança um centro de interesse é imediatamente alvo de um desejo premente de apropriação exclusiva; em segundo lugar, que esse desejo de posse não é um instinto mas sim uma “resposta social”, dado que pressupõe (quase sempre) a presença de outrém e a capacidade de reconhecer neste um desejo idêntico; em terceiro lugar, e dada esta situação, que a relação social é marcada pelo egoísmo, pela desconfiança e pela hostilidade; por último, que o conflito assim gerado vai contra uma “necessidade primitiva de segurança” e que esta, por seu turno, implica a emergência das noções de intervenção e arbitragem, a criação e a aceitação consciente de uma regra de partilha.

Seguindo os argumentos desenvolvidos no capítulo VII, o que portanto encontramos como fundamento da troca e das regras que constituem a sua condição, não é uma necessidade de natureza lógica radicada no inconsciente enquanto sede de propriedades formais e de uma função simbólica que as explora exaustivamente, nos “esquemas conceptuais” que a partir de *La Pensée Sauvage* constituirão o modelo a partir do qual os produtos culturais do homem são considerados. Por detrás dela, o que encontramos é afinal o fundo a-social da sociabilidade humana, o facto de a constituição psíquica dos homens, marcada pelo carácter egoísta, imperativo e violento do desejo, os colocar frente a frente numa relação caracterizada por uma “hostilidade fundamental” que é subjectivamente percebida como uma insegurança capaz de abrir o caminho à criação e aceitação de uma regra de partilha e cooperação e à existência de uma sociedade já não inteiramente subordinada a um princípio de violência. É preciso portanto remontar aquém do regime

do produto escasso, dos determinismos de natureza prática e económica. A explicação da reciprocidade não se atinge senão compreendendo-se o fundo motivacional da psicologia humana.

Há nesta referência e incorporação teórica ao pensamento e à sociabilidade infantil um *ethos* que surpreende, uma premissa pessimista em relação à qualidade do humano, a aceitação implícita de uma filosofia social. O nome mais evocador é provavelmente o de Hobbes, mas a influência mais próxima e mais poderosa é sem dúvida a de Freud, o autor que a par de Mauss e Morgan mais influenciou o certamente muito complexo processo de organização e escrita de ideias que Lévi-Strauss nos legou com o para sempre clássico, ainda que ao olhar de hoje muito equivocados, SEP.

Não se trata apenas das similitudes óbvias de pensamentos imersos numa ilusão genética e que colocam o acto fundador e a condição da cultura na regra do interdito do incesto, num colocar sob controle o domínio da vida sexual que “atesta, mesmo no seio da humanidade, a mais característica sobrevivência dos instintos” (Lévi-Strauss, 1967:14). Trata-se do facto mais profundo de que o reconhecimento do outro, a capacidade de identificar a sua própria pessoa com uma outra e, simetricamente, de a identificar consigo, a condição elementar da sociabilidade, supor uma mediação de algo que sendo exterior a mim e a ele nos estimula a ambos de uma mesma maneira, segundo um mesmo desejo egoísta de satisfação e apropriação. S. Issacs ensinaria a partir do mundo infantil que a “aptidão a partilhar, a ‘esperar a sua vez’, é função de um sentimento progressivo de reciprocidade, que resulta ele mesmo de uma experiência vivida do feito colectivo, e de um mecanismo mais forte de identificação com o outro” (Lévi-Strauss, 1967:100). Mas a experiência etnológica demonstraria algo de mais universal e pertinente: que ultrapassada a etapa de Babel, aberto o campo das hostilidades entre humanidades que se concebem como diferentes, a única identificação possível entre elas ocorre apenas através do que é “de uma parte, objecto de desejo próprio, e logo estimulador de instintos sexuais e de apropriação; e, ao mesmo tempo, sujeito (...) do desejo de outro” (Lévi-Strauss, 1967: 569), ou seja, através de um investimento de vontade e desejo que é, assim, a condição última da cultura e a principal ameaça à sua existência.

Hobbes e Freud são sem dúvida duas companhias algo inusitadas de Lévi-Strauss, cuja obra seguiu um curso que sem dúvida cada vez mais tornou estranhos os universos respectivos do estruturalismo, da filosofia política e da reflexão cultural freudiana. Mas a sua presença e centralidade

quando procuramos apreender o núcleo de ideias sobre as quais se ergue a sua reflexão sobre o parentesco é, como vimos, iniludível. Marcando um momento da sua reflexão que muitos têm relegado para um plano de invisibilidade, não nos cabe aqui aferir o quão esses temas que a sua discussão da reciprocidade evocou são virtuosos na elucidação do parentesco tal como o autor o definiu, ou da sempre elusiva delimitação entre os domínios e forma de relação da natureza e da cultura, por referência aos quais se ergueu sempre o pensamento de Lévi-Strauss – esse seria um outro ensaio. Trata-se apenas, neste tempos em que muitos concedem o que nos parecem excessivos poderes ao leitor na determinação do sentido de uma obra, de contribuir para que a nossa leitura contemporânea desse texto clássico da antropologia seja capaz de adoptar uma perspectiva mais fiel ao espírito da obra, e portanto do seu lugar na história da antropologia e da história das ideias de que esta faz parte.

Bibliografia

- Asch, M. 2005. “Lévi-Strauss and the political. *The elementary structures of kinship and the resolution of relations between indigenous people and settler states*”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11: 425-444.
- Benveniste, E. 1966. *Problèmes de linguistique générale*. Paris, Gallimard.
- de Heusch, L. 1971. *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*. Paris, Gallimard.
- Dumont, L. 1971. *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*. Paris, Mouton, La Haye.
- Hallpike, C. R. 1979. *Foundations of primitive thought*. Oxford, Oxford University Press.
- Hénaff, M. 1998. *Claude Lévi-Strauss and the making of structural anthropology*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Héritier, F. 1981. *L'exercice de la parenté*. Paris, Seuil.
- Héritier, F. 1994. *Les deux soeurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*. Paris, Editions Odile Jacob
- Kearney, R. 1986. *Modern movements in European philosophy. Phenomenology, critical theory, structuralism*. Manchester, Manchester University Press.
- Korn, F. 1973. *Elementary structures reconsidered. Lévi-Strauss on kinship*. Berkeley, University of California Press.
- Leach, E. 1961. *Rethinking anthropology*. London, The Athlone Press.

- Leach, E. 1970. *As ideias de Lévi-Strauss*. S. Paulo, Editora Cultrix.
- Lenclud, G. 1988. “La perspective fonctionnaliste”. In: Descola, P.; Lenclud, G.; Severi, C.: Taylor, A-C. *Les idées de l’anthropologie*. Paris, Armand Colin: 61-115.
- Lévi-Strauss, C. 1962a. *Le totémisme aujourd’hui*. Paris, Plon.
- Lévi-Strauss, C. 1962b. *La pensée sauvage*. Paris, Plon.
- Lévi-Strauss, C. 1967 (1949). *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. Paris, Mouton & Co.
- Lévi-Strauss, C. 1971. *Mythologiques IV – L’homme nu*. Paris, Plon.
- Lévi-Strauss, C. 1973. *Anthropologie structurale deux*. Paris, Plon.
- Lévi-Strauss, C. 1983 (1950). “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss”. In Mauss, M. *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF.
- L’Homme – Revue Française d’Anthropologie, Question de Parenté*, 2000, n.º 154-155.
- Marc-Lipiansky, M. 1973. *Le structuralisme de Lévi-Strauss*. Paris, Payot.
- Mauss, M. 1983 (1924). “Essai sur le don: forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques”. In: *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France: xix-lix.
- Merquior, J. G. 1986. *From Prague to Paris: a critique of structuralist and post-structuralist thought*. London, Verso.
- Needham, R. 1962. *Structure and sentiment: a test case in social anthropology*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. 1988 (1969). *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Porto, Rés Editora.
- Simonis, Y. 1979 (1968). *Claude Lévi-Strauss ou “A paixão do incesto”*. Lisboa, Moraes.
- Sperber, D. 1968. “Le structuralisme en Anthropologie”. In: Ducrot, O.; Todorov, T.; Sperber, D.; Safouan, M.; Wahl, F. 1968 *Qu’est-ce que le structuralisme?* Paris, Seuil: 167- 238.

Artigo recebido a 18 de Setembro de 2006 e aceite a 25 de Outubro de 2006.