

A bicicleta de Lévi-Strauss¹

PATRICE MANIGLIER

TRADUÇÃO: DANIEL CALAZANS PIERRI, LUÍSA VALENTINI E RONALDO MANZI FILHO

REVISÃO TÉCNICA: RENATO SZTUTMAN

resumo Apontou-se freqüentemente na antropologia simbólica a sua negação da política e a sua maneira de reduzir as violências sociais e históricas a restrições gramaticais. Este artigo mostra que, pelo contrário, é pela mesma razão que o homem é um animal simbólico e é um animal político. Se, com efeito, a noção de sistema simbólico implica um espaço finito de possibilidades determinadas umas em relação às outras, podemos mostrar que o tipo de sistematicidade que as caracteriza implica sempre uma possibilidade supranumerária, que só pode ser atualizada por um “ato”. Que o sujeito não seja o mestre dos seus signos não significa que a liberdade seja apenas uma ilusão, mas sim que ela é *real*, inerente a essas realidades muito singulares que são os signos e às operações que os fazem advir. Liberdade objetiva que consiste antes em fazer advir as possibilidades do mundo que em realizar nele seus ideais, mas finita, pois é sempre a do deslocamento de uma limitação de possibilidades a uma outra. Assim a antropologia se mostra como aquilo que jamais deixou de ser: uma ciência moral.

palavras-chave Semiologia. Violência. Lévi-Strauss. Estruturalismo. Filosofia.

Um fenômeno curioso se produziu na França nos últimos anos. Um conceito profundamente especulativo, bastante obscuro, inclusive aos especialistas, e ligado a um projeto ainda incerto de redefinição das ciências humanas, ganhou destaque na cena política e midiática como uma resposta a questões cotidianas com as quais todos nos deparamos a respeito das formas legais do amor, do casal, da filiação e da reprodução. Disse-se, assim, que a criação

de uma forma de união civil para os casais de mesmo sexo poderia ser contrária à ordem simbólica, isto é, suscetível de tornar os homens e as mulheres do país que a permitisse simplesmente incapazes de dar sentido à própria existência, reduzindo-os seja à animalidade, seja à vizinhança da loucura. Antropólogos de renome como Françoise Héritier ou Marc Augé, numerosos psicanalistas quase anônimos, juristas heterodoxos como Pierre Legendre, e enfim toda uma corte de espíritos da fina flor das ciências humanas que se queriam esclarecidos e informados, nutridos de Lacan e de estruturalismo, puseram-se a opor o conceito de “função simbólica” às reivindicações por mais igualdade e liberdade. Viu-se mesmo certos deputados brandirem como as duas referências maiores contra tais excessos da modernidade a Bíblia de um lado, e *As Estruturas Elementares do Parentesco* de Claude Lévi-Strauss, do outro.

Esses usos recentes da noção de “ordem simbólica” pareceram retrospectivamente dar razão àqueles que, desde os anos 50, denunciavam na antropologia simbólica de Claude Lévi-Strauss uma perigosa obliteração do político². A acusação é conhecida: Lévi-Strauss teria prolongado a denegação do caráter conflituoso da vida social, própria a toda tradição sociológica durkheimiana, ao apresentar, na linha de Mauss, a vida social como um jogo de *reciprocidade*, explicitamente fundado na solidariedade e não na luta. Mas ele teria ido ainda mais longe na denegação do político ao considerar essa reciprocidade como uma troca *simbólica*, e portanto, as regras sociais como quaisquer outros jogos de *comunicação*. O simples uso do mo-

delo lingüístico recalaria naturalmente toda a dimensão de coerção ou de violência própria à vida social por trás da máscara inofensiva da *gramática*. Se o parentesco é uma linguagem, a proibição do incesto, assim como todas as “regras” do parentesco, freqüentemente tão brutais, não são apenas interdições ou obrigações: são antes de tudo, como regras lógicas, matemáticas ou lingüísticas, meios de se entender. A proibição do incesto, posta como condição da cultura, faria de um interdito particular a condição de todo pensamento. Assim, tendo denegado o caráter político dos “jogos simbólicos” que estudava, a antropologia lévi-straussiana deveria necessariamente passar desse *desconhecimento* da coerção efetiva a uma *justificação* desses dispositivos coercitivos, precisamente em nome de sua função simbólica. Pobre condição humana, dizia Balzac, nenhuma de suas alegrias deixa de lhe vir da ignorância. Eis então que, de tanto desconhecer a dimensão política de seu objeto, a antropologia simbólica demonstraria ao contrário, pelo seu próprio exemplo, o caráter imperioso daquela, já que o saber antropológico mostrava-se ele próprio como nada mais que um simples meio político, de eficácia aliás bastante frágil. Lévi-Strauss, no entanto, tomou distância com relação a alguns de seus discípulos, muito apressados em dar uma lição a seus contemporâneos. E a história é edificante: como se diz, *bem feito pra eles...*

Ora, eu gostaria de mostrar aqui que, longe de estar destinada a desconhecer – e portanto a servir – à violência, a antropologia simbólica nos permite compreender como a violência está profundamente ligada à própria possibilidade de apreender essas idealidades estranhas que são os signos. É talvez pela mesma razão que o homem é um animal simbólico e é um animal político. Com efeito, uma das maiores contribuições da antropologia lévi-straussiana à semiologia geral consiste em pôr em evidência que, se um sistema de signos é um espaço

finito de possibilidades, sua delimitação não se faz menos equívoca, habitada por um tremor no qual o impossível se redefine. Além disso, por esse duplo movimento não ser jamais automático, ele não pode ser efetuado senão por um ato. Que o sujeito não seja o mestre dos seus signos mas, ao contrário, que as restrições da simbolização determinem o espaço de suas possibilidades e mesmo o lugar de sua irrupção, isso não significa que a liberdade seja apenas uma ilusão. Muito pelo contrário, ela é *real*, ou seja, inerente a essas realidades muito singulares que são os signos e às operações que os fazem advir. Uma liberdade objetiva que consiste antes em fazer advir as possibilidades do mundo que em realizar nele seus ideais. Mas uma liberdade finita, que é sempre a do deslocamento de uma limitação de possibilidades a uma outra. Liberdade arriscada, enfim, que, por estar acompanhada de representações dos seus próprios limites, se vê tentada a confundir o impossível sempre em deslocamento que a condiciona com o interdito que lhe permite representar, no seio de um sistema de signos, suas próprias fronteiras – culminando nisso que reconhecemos como a violência. Assim, a antropologia simbólica aparecerá talvez como isso que ela é: não apenas um formidável instrumento para conhecer melhor as operações constitutivas dessas entidades incertas que são os signos, mas também uma ética exigente do saber, dotada de uma consciência aguda dos riscos inerentes a toda empresa de representar esses espaços de liberdade instáveis que são os diversos sistemas simbólicos.

1. A finitude dos signos

Acusa-se em suma o projeto “semiológico” de reduzir todo interdito a um impossível, de pretender que se, por exemplo, pais e filhos não podem se casar, não é porque seja *interdito*, mas

porque isso seria tão impossível quanto escrever “ $2+3=29$ ” acreditando realizar uma operação aritmética, ou dizer em francês uma frase reduzida a um artigo definido. A tradição que vem de Wittgenstein distingue as “regras constitutivas”; que definem um jogo, e sem as quais o próprio jogo simplesmente não seria possível, das “regras prescritivas”; que interdita certos atos. Assim dizia Wittgenstein: “Não se faz um gol no tênis”. Não porque seria fisicamente irrealizável ou moralmente proibido, mas porque é *absurdo*. Seria pela mesma razão que não se faz um gol no tênis que, por exemplo, um casal do mesmo sexo não pode fazer filhos. Questão de gramática, gramática do sexo ou do parentesco, mas, de todo modo, gramática... Ora, Jean-Claude Milner, na sua *Introdução à Ciência da Linguagem* mostra que o estruturalismo redefiniu o que os lingüistas chamam de “gramaticalidade” ou “agramaticalidade”, não mais como uma aplicação de regras, mas como a repartição da distinção do possível e do impossível sobre as performances verbais dos indivíduos: “P é possível, *P não é possível” (Milner, 1989, p.55, 83)... O gramático, ao pôr em evidência as regularidades na distribuição desse “diferencial de correção”, atesta que existe o impossível na língua, ou seja, alguma coisa que *em si mesma* escapa ao sujeito, ou ainda ao *real*. Milner sustenta que não existe real senão *na língua*, em outras palavras, que todas as outras “ciências humanas” não são ciências:

As ciências humanas têm de se haver tipicamente com realidades cujo cerceamento é paródia do impossível – enquanto a linguística aborda um real e não é por metáfora ou por bricolagem que ela pode dizer formalizá-lo (Milner, 1978, p. 44-45)³.

Já Lévi-Strauss parece estender a tentativa de reduzir a dimensão normativa da cultura à distribuição daquilo que J.-C. Milner chama

de um diferencial de correção num espaço de possibilidades:

A diferença entre espécie permitida e espécie proibida se explica [...] pela preocupação de introduzir uma distinção entre espécie ‘marcada’ (no sentido dado pelos lingüistas a esse termo) e espécie ‘não-marcada’. Proibir determinadas espécies não é mais que um meio entre outros de afirmá-las como significativas, e a regra prática aparece assim como um operador a serviço do sentido, dentro de uma lógica que, sendo qualitativa, pode trabalhar com o auxílio tanto de comportamentos quanto de imagens (Lévi-Strauss, [1962] 2005, p. 119).

Entretanto, não é assim tão simples. Certamente, a própria definição de um sistema simbólico segundo Lévi-Strauss é a de constituir um espaço de possibilidades em número *finito*. Não, contudo, porque ele interdiria os outros, mas unicamente porque, limitando seu espaço, e definindo as possibilidades de ação *umas relativamente às outras*, ele faz de toda efetuação de uma dessas possibilidades um *signo*, definível em relação aos outros. Tomemos dois exemplos muito esquemáticos: quando um casal determinado se casa, é porque eu conheço aqueles que *poderiam ter* se casado em seu lugar que esse evento que é o casamento tem um sentido ou é “informativo”:

A ‘informação’ de um sistema de casamento é função do número de alternativas de que dispõe o observador para definir o status matrimonial (quer dizer o de cônjuge possível, proibido ou determinado) de um indivíduo qualquer, com relação a um pretendente determinado (Lévi-Strauss, [1958] 1975, p. 339).

Da mesma forma, quando alguém relata diante de mim um mito, eu não compreenderei absolutamente nada do que ele me diz, a

seqüência das palavras sensatas que ele utiliza não terá mais sentido para mim do que um discurso em língua estrangeira, se eu não dispuser do “sistema mitológico virtual” que me permite saber sobre quais diferenças particulares o narrador joga, e de que maneira ele altera, sem necessariamente estar consciente disso, uma versão anterior do mito, ou mesmo um outro motivo etc. De fato, esse relato particular que este indivíduo está, aqui e agora, elaborando diante de mim, não é *identificável*, a não ser a partir da exclusão dos outros, dos relatos que ele *poderia ter* feito: “contar não é mais que re-dizer um conto, o que se escreve também como contradizer” (Lévi-Strauss, 1971, p. 576)⁴. Toda a fineza estratégica dos jogos simbólicos decorre disso.

Em sua aula inaugural no Collège de France, sabemos que Lévi-Strauss retoma a definição de Peirce: um signo é “aquilo que substitui alguma coisa para alguém”. Mas o exemplo que ele deu não deixava de ser desconcertante: um machado de pedra pode ser um signo na medida em que

num determinado contexto, ele ocupa o lugar, para o observador capaz de compreender-lhe o uso, da ferramenta diferente que uma outra sociedade empregaria para os mesmos fins (Lévi-Strauss, [1973] 1976, p. 19).

Tal é o princípio mesmo do método posto em operação nas *Mitológicas*, nas quais, a partir de um mito dado, Lévi-Strauss percorre todo o espaço geográfico dos mitos ameríndios. O sistema simbólico é, portanto, ao mesmo tempo o que relaciona umas às outras as diversas “mensagens” possíveis no seio de uma mesma “língua” e o que relacionam entre si as línguas. Uma mensagem é *por natureza* traduzível, disse Lévi-Strauss na mesma lição. O sistema simbólico permite compreendermo-nos na medida em que permite apreender no atual (e eu

não digo no real) a possibilidade que substitui. Ele *virtualiza* a natureza, replicando-a sobre si mesma, fazendo de seus diversos aspectos ecos uns dos outros: o conhecimento que o pensamento simbólico toma do mundo

se assemelha ao que oferecem num quarto espelhos fixos em paredes opostas e que se refletem um ao outro (assim como aos objetos colocados no espaço que os separa) mas sem serem rigorosamente paralelos. Forma-se simultaneamente uma multidão de imagens, nenhuma das quais é exatamente parecida com as outras; por conseguinte, cada uma delas traz apenas um conhecimento parcial da decoração e do mobiliário, mas seu agrupamento se caracteriza por propriedades invariantes que exprimem uma verdade (Lévi-Strauss, [1962] 2005, p. 291).

Esse sistema virtual é, no entanto, *finito*, pois os elementos devem estar definidos uns relativamente aos outros, e não têm outra definição a não ser uma definição relativa. Um sistema onde “tudo é possível” seria portanto efetivamente um sistema onde nada tem sentido. As linguagens, como teria dito Foucault, são por natureza *mortais*.

2. O impossível impossível

Mas isso não significa de modo algum que se possa definir absolutamente aquilo que é possível e aquilo que é impossível, enunciar as restrições a priori para todo sistema simbólico possível, e ainda menos que se possa identificar uma configuração simbólica determinada com as condições mesmas da vida simbólica (como se tentou muitas vezes e abusivamente com o parentesco e a diferença dos sexos). Isso por uma razão que se deve àquilo que Lévi-Strauss, sem dúvida, tem de mais profundo a nos ensinar quanto ao funcionamento simbólico: o

fato de os sistemas simbólicos serem finitos não significa que eles são fechados. Aliás, eles são tanto mais finitos quanto mais buscam tapar a própria abertura que eles tornam possível. O impossível é sempre singular, porque implica sempre ao menos dois sistemas simbólicos e, assim, a determinação de ao menos um outro impossível. Lévi-Strauss dizia muito firmemente numa de suas últimas obras:

quanto mais se restringe o campo, mais diferenças se encontram e é às relações entre essas diferenças que se ligam significações. Um estudo comparativo dos mitos indo-europeus, americanos, africanos, etc. é válido; uma mitologia de pretensão universal, não (Lévi-Strauss, [1991] 1993, p. 173).

Antropologia comparada, sim; antropologia universal, não. Não se trata aí de um argumento de autoridade, mas de uma exigência de coerência com uma certa metodologia e com as premissas que a sustentam na sua própria prática⁵.

Todo sistema de signos é, com efeito, um sistema de *transformação* ou de *permutação*, uma vez que o que define um signo é precisamente aquilo que ele substitui. Lévi-Strauss pesquisa, portanto, *grupos de transformação*. Um *grupo* de transformações se define na matemática por quatro permutações, que permitem retornar ao primeiro termo com a ajuda de duas operações cruzadas. Da mesma forma, várias versões de um mesmo mito (ou várias fórmulas de parentesco) podem ser integradas num grupo se pudermos ordená-las

em uma série, formando uma espécie de grupo de permutações, onde as variantes situadas em ambas as extremidades da série oferecem, uma em relação à outra, uma estrutura simétrica e inversa (Lévi-Strauss, [1958] 1975, p. 258)⁶.

Entretanto não se trata, para Lévi-Strauss, de mostrar que a teoria matemática dos grupos nos permite descrever as “operações” realizadas desde sempre pelo pensamento simbólico. Pelo contrário, trata-se de buscar, na confrontação entre esses dois exercícios simbólicos que são a formalização matemática e o discurso mítico, um meio para colocar em evidência seu fundo comum: o pensamento selvagem. Pois o “reencadeamento”⁷ em andamento nos mitos faz intervir uma operação especial, uma “torção supranumerária”, que consiste em que não se pode

fechar um ciclo de transformações senão por meio de um estágio que não é dado nos mitos que ilustram os outros estágios (Lévi-Strauss, [1985] 1987, p. 76).

Os exemplos dados por Lévi-Strauss são inumeráveis⁸. Mas era já a originalidade desse “reencadeamento” (quer dizer, desse modo de “fazer sistema” ou de “fazer grupo”) que, desde 1955, Lévi-Strauss tentou apreender na célebre “fórmula canônica” do mito, enunciada no artigo “A estrutura dos mitos” (reimpresso em Lévi-Strauss, [1958] 1975), a fim de contribuir para aquilo que ele denominou durante muito tempo como seu “materialismo dialético”. Dito de outro modo, o que é próprio de tudo que faz sentido é estabelecer ciclos ou circuitos de elementos que só se fecham por uma espécie de passe de mágica, de torção, de forçagem. Isso vale também para as organizações sociais. Num artigo de 1956 intitulado “As organizações dualistas existem?”, Lévi-Strauss também colocou em evidência aquilo que poderia haver de rebuscado e, por assim dizer, de *torcido* nos procedimentos lógicos utilizados por uma sociedade para se mostrar como uma totalidade complementar e fechada, enquanto ela era, na verdade, instável e hierárquica. Lévi-Strauss falava então em “subterfúgios lógicos” (Lévi-Strauss [1958] 1975, p. 179).

Tal forçagem repousa sobre a introdução, na constituição de uma estrutura, de uma outra estrutura. É por essa razão que todo mito é a transformação de outro mito, e que toda cultura abre-se para as outras:

Longe de estar isolada das outras, cada uma das estruturas contém um desequilíbrio que só pode ser compensado utilizando um termo tomado à estrutura adjacente (Lévi-Strauss, [1968] 2006, p. 322).

Assim, a tentativa de estabelecer o sistema de variantes de um mito, por exemplo, deve necessariamente recorrer a um outro mito, cujo sistema de variantes é preciso reconstruir, o que permite definir o sistema desses sistemas, mas se deparando com a mesma restrição etc... Certamente reconhecemos aí o programa das *Mitológicas*. Enquanto n'As *Estruturas Elementares do Parentesco* Lévi-Strauss recorria à teoria dos grupos para formalizar as estruturas em operação no pensamento simbólico, parece que nas *Mitológicas* trata-se, em conformidade com o programa d'O *Pensamento Selvagem*, de buscar uma formalização que permita dar conta do pensamento matemático como uma transformação singular do pensamento simbólico. O que é próprio de uma estrutura é ser sempre "multi-estruturada", como havia notado muito precisamente Gilles Deleuze [1972]. O final d'O *Homem Nu* precisava isso claramente: tendo lembrado o uso feito, ao longo de todas as *Mitológicas*, da noção de "grupo de Klein", Lévi-Strauss acrescentava:

Mas sublinhávamos também que esses grupos não eram independentes uns dos outros, que cada um não se bastava a si mesmo como um ser de pleno direito, como ele apareceria se pudéssemos vê-lo sob um ângulo puramente formal. De fato, a série ordenada das variantes não retorna ao termo inicial após ter percorrido o primeiro

ciclo de quatro: como por efeito de uma derrapagem, ou melhor, de uma ação análoga àquela de um câmbio de bicicleta, a cadeia lógica salta e se engrena sobre o termo inicial do grupo encaixado de ordem imediatamente inferior, e assim sucessivamente até o último (Lévi-Strauss, 1971, p. 581)⁹.

Lévi-Strauss está consciente de que se trata aí de sua própria contribuição à semiologia: "Transformações desse tipo constituem o fundamento de toda semiologia" [idem]¹⁰. Só elas permitem dar conta do *fenômeno do sentido*.

Com efeito, ao contrário de uma estrutura no sentido propriamente matemático (desenvolvida particularmente na teoria "semântica" das teorias¹¹), uma estrutura simbólica não poderia se separar de suas interpretações: ela não é senão o que permite estabelecer entre essas interpretações relações de transformação, de simetria e de inversão, a preço de um desequilíbrio que consiste no fato de que uma de suas interpretações pertence ao grupo apenas em virtude de uma outra estrutura. Algo que tenha sentido é, portanto, algo que não se "basta a si mesmo como um ser de pleno direito", mas que implica, para existir (quer dizer, para ser identificável), um outro ser. É dessa maneira que se deve interpretar a definição de Peirce. O sentido não é nada mais que esse próprio deslocamento. Também se compreende que esse sentido não seja "nunca o bom" (Lévi-Strauss, [1962] 2005, p. 282), e que as superestruturas sejam "atos falhos que socialmente 'tiveram êxito'". Eu não sou o depositário do próprio sentido daquilo que faço. Lévi-Strauss retoma assim a tese central de Saussure, aquela que Hjelmslev tinha chamado biplaneidade, e da qual ele havia feito a propriedade definidora dos sistemas semióticos (Hjelmslev, 1971, p. 140-142): não podemos construir uma estrutura sobre o plano do significante sem construir ao mesmo tempo uma outra estrutura,

que não é sobreponível, no plano do significado, e vice-versa. Lévi-Strauss dá entretanto um passo a mais, mostrando que essa relação se aplica por extensão aos diferentes sistemas simbólicos, culturas ou línguas, que em consequência se interpretam uns aos outros ou são, uns para os outros, ora plano de expressão, ora plano de conteúdo¹². A condição de todo pensamento é, portanto, precisamente a de implicar a constituição simultânea de ao menos dois sistemas de pensamento.

Podemos dizer as coisas de outro modo. Todo sistema de possibilidades não pode portanto se fechar senão introduzindo uma possibilidade da qual ela não pode se dar conta, ou que a ultrapassa. Em um artigo intitulado (precisamente) “Da possibilidade mítica à existência social”, Lévi-Strauss expunha essa tese de uma maneira bastante expressiva. Retomando uma idéia já antiga, ele nos sugeria ver, nesse campo de virtualidades que é um sistema simbólico, uma maneira de colocar um problema considerando diferentes *soluções*, as “mensagens” possíveis se reportando umas às outras como tantas soluções consideráveis para um problema quantas caberia ao antropólogo reconstruir. Mas ele acrescenta:

No entanto, gostaria de chamar aqui a atenção para um caso intermediário, em que uma população consagra diversas versões de um dos seus mitos ao exame de diversas eventualidades, salvo uma, que estará em contradição com os dados do problema que a defronta. Deixa então uma lacuna no quadro dos possíveis, permitindo a uma população vizinha, a quem não se põe o mesmo problema, apropriar-se do mito e preencher o espaço em branco (Lévi-Strauss, [1983] 1986, p. 232).

Dito de outro modo, em todo sistema de signos existe uma possibilidade que está incluída, mas unicamente sob o modo de sua exclusão,

da qual ela precisa para se fechar, mas de que não pode se dar conta. Em toda exploração de um problema, existe uma “solução” que se deve integrar para poder considerar as diferentes soluções como alternativas umas das outras (para constituir isso que chamaríamos em psicologia cognitiva “o espaço do problema”), mas que na verdade não é nada além de uma outra maneira de tratar o problema ou, antes, a eventualidade de um outro problema. É ao mesmo tempo, por assim dizer, que um problema se resolve e que ele se abre para ser criticado. Compreende-se em consequência que duas populações podem ter um modo de “comunicação” que não se reduz nem ao simples diálogo nem ao puro mal-entendido. Elas são antes como as tantas maneiras de se problematizar umas às outras...

3. A Entropologia

Assim, o impossível que se faz marcar em um sistema de signos é ao mesmo tempo local e aberto. O que não quer dizer, novamente, que tudo seja possível ou que a história seja o infinito reservatório de possibilidades humanas, pois o que se chama uma *possibilidade* humana é apenas uma maneira de passar de uma determinação singular do impossível a uma outra, de uma “casa vazia”, para retomar o termo de Lévi-Strauss, a uma outra, ou ainda, de um “indecidível” a um outro:

O que é próprio a todo mito é impedir que se pare nele: vem sempre um momento, no curso da análise, em que um problema se coloca e que, para resolvê-lo, ele obriga a sair do círculo que a análise havia traçado. O mesmo jogo de transformações que permite levar uma à outra as seqüências de um mito dado se estende de forma quase automática à seqüência indecidível, mas mesmo assim redutível fora do mito a outras seqüências indecidíveis, vindas de mitos para cujo

assunto o mesmo problema se colocava (Lévi-Strauss, 1971, p. 538)¹³.

Essas observações fornecem um primeiro esclarecimento sobre o “pessimismo” confessado de Lévi-Strauss¹⁴, sua célebre crítica da noção linear de *progresso* (Lévi-Strauss, 1987; Lévi-Strauss, 1955a; Lévi-Strauss, [1983] 1986), sua desconfiança face à “política” como realização do “sentido da história”, forma moderna do mito (Lévi-Strauss, [1962] 2005, p.260). É verdade que esse “pessimismo” parece antes de tudo repousar sobre a demonstração de que o caráter *cumulativo* dos conhecimentos e das técnicas depende de coalizões de culturas, mas não pode senão minar suas próprias condições, a saber, a diversidade cultural ela própria (cf. o modelo de coalizão de culturas em Lévi-Strauss, 1987). Dito de outra forma, ele não parece se apoiar sobre uma tese que concerne ao próprio processo simbólico: pelo contrário, há progresso quando as realizações humanas são extraídas dos universos simbólicos nos quais elas aparecem, para serem colocadas em uma *série* na qual elas não valem mais como elementos de um *sistema*, mas etapas de um processo transcultural. Outros textos são testemunho de que esse pessimismo se enraíza já em uma terceira tese semiológica fundamental de Lévi-Strauss, a saber, que todos os processos simbólicos “se esgotam”, que, por assim dizer, as margens de manobra simbólicas não são apenas finitas, mas também sempre mais frágeis. Em suma, que a “dessimbolização” está na própria natureza do fenômeno simbólico... Assim, concluía ele nas últimas páginas de *Tristes Trópicos* – flamejante crepúsculo dos homens onde as civilizações giram numa meditação ébria que evoca as mais belas páginas de Malcolm Lowry – dizendo:

Cada palavra trocada, cada linha impressa estabelecem uma comunicação entre os dois interlocutores, tornando estacionário um nível

que antes se caracterizava por uma defasagem de informação, portanto, por uma organização maior. Mais do que antropologia, teria que se escrever ‘entropologia’, nome de uma disciplina dedicada a estudar em suas mais elevadas manifestações esse processo de desintegração. (Lévi-Strauss [1955] 1996, p. 391).

Com efeito, a experiência etnográfica, exercício de compreensão ampliada dos outros, leva o sujeito a experimentar que “a verdade está numa dilatação progressiva do sentido” (Lévi-Strauss, [1955] 1996, p. 390). É essa, aliás, a razão pela qual os Trópicos são tristes: compreender melhor os outros, longe de *enriquecer* a experiência do etnólogo, na realidade a *empobrece*, pois se ele participa de um número maior de experiências humanas, ele participa menos intensamente de cada uma:

Por um paradoxo singular, minha vida aventureira mais me devolvia o antigo universo do que me abria um novo, ao passo que este que eu pretendia dissolvia-se entre meus dedos (Lévi-Strauss, [1955] 1996, p. 356).

O fragmento da experiência anterior que retorna não é, no entanto, aquilo a que o etnógrafo aderiria mais fortemente, mas “a expressão mais convencional de uma civilização contra a qual, precisava de fato me convencer, eu havia optado” (idem) – no caso, uma melodia de Chopin. Assim, a recompensa da viagem é a *experiência* de um deslocamento interno à sua própria experiência que é também uma *esquemmatização* de si [cf. Debaene, 2002]. É que, longe de lhe permitir aderir a mais universos humanos, a viagem o desprende um pouco mais de toda adesão fervente a uma experiência humana particular: não há outro efeito sensato a não ser relativizar todo sentido. Em sua resposta a R. Caillois, Lévi-Strauss usou estas palavras célebres:

[O etnógrafo] não circula entre o país dos selvagens e o dos civilizados: em qualquer sentido que vá, ele retorna dos mortos. Submetendo à prova experiências sociais irreduzíveis à sua, suas tradições e suas crenças, autopsiando sua sociedade, ele está verdadeiramente morto para seu mundo; e se ele consegue retornar, após ter reorganizado os membros desconjuntados de sua tradição cultural, ele continuará ainda assim um ressuscitado (Lévi-Strauss, 1955a, p. 1217)¹⁵.

Mas esse fracasso fundamental do enriquecimento de si pela viagem que conta *Tristes Trópicos* é precisamente a condição de abertura ao programa da antropologia simbólica. De decepção em decepção, à medida que o sentido se “dilata” e fica mais pobre, o antropólogo compreende que, quanto mais compreendemos os outros, mais compreendemos que não há nada mais a compreender senão o *fato* de que nos compreendemos mais ou menos. “Não há sentido por trás do sentido”, dizia Lévi-Strauss a Ricoeur (Lévi-Strauss, 1963): não há outra tarefa para o antropólogo senão mostrar por que – ou, mais exatamente, *como* os homens fazem para se compreender uns aos outros e compreender o mundo. O próprio método antropológico consiste em primeiro lugar em fazer variar os coeficientes determinantes de sua própria experiência a fim de se pôr no lugar dos outros e compreender aquilo que eles compreendem e, em seguida, em reconstruir o sistema das transformações graças ao qual esses dois sistemas se tornaram “mutuamente convertíveis” (Lévi-Strauss, [1964] 2004, p. 30). A significação não é nada além do “operador da reorganização do conjunto”, quer dizer, o operador da própria transformação. Ela não pertence a um sistema: ela está sempre entre dois. Melhor, ela é a *passagem*, ou seja, o evento da dessistematização-ressistematização em que consiste o processo semiótico. Ela se confunde, portanto, necessariamente com seu

próprio desaparecimento. Mas se é verdade que toda experiência vivida não é nada além da transformação de uma outra, ou seja, é alguma coisa que se distingue de outra, se de fato as significações são puramente diferenciais (Lévi-Strauss, [1968] 2006, p. 269), então está claro que reconstruir o sistema de transformações no qual nossa experiência se insere e se define só pode implicar uma perda de sentido. “Todo sentido”, dizia Lévi-Strauss a Sartre, “é jurisdicionado de um sentido menor que lhe fornece seu sentido mais alto” (Lévi-Strauss, [1962] 2005, p. 283). O que se ganha em extensão, se perde em compreensão. No fim das contas parece que a única coisa que é universalmente compreensível para todo ser humano numa outra experiência humana, não será outra coisa senão a *forma* da compreensão, quer dizer, da transformação dos conteúdos estruturados uns nos outros, o “espírito humano” enquanto conjunto de mecanismos puramente formais ou “vazios” que sustentam a diferenciação cultural em geral e, conseqüentemente, a produção do sentido. No belo artigo que Lévi-Strauss consagrou a Rousseau, ele o homenageou por ter mostrado que a objetivação da subjetividade que buscam as ciências humanas acaba por redefinir cada experiência subjetiva como uma possibilidade *objetiva*, na medida em que cada uma descobre só ser definida em relação às outras. Eu me experimento como um *outro entre os outros*. Minha própria experiência – tanto aquilo a que estou ligado como aquilo que rejeito, ou seja, o que tem sentido para mim – parece então só poder ser definido como uma simples emergência sobre o fundo de um pensamento impessoal, evento ou acidente que chega não a um “eu”, mas a um “ele”, esse “*ele* que se pensa em mim, e que me faz primeiro duvidar de que sou eu quem pensa” (Lévi-Strauss, [1973] 1976, p. 45). Assim, quanto mais uma experiência humana encontra em si mesma os recursos de sua abertura a outrem, mais ela se esvazia

de determinação, para se tornar a experiência da condição de toda experiência, quer dizer, da construção de sistemas simbólicos que articulam ao menos duas subjetividades. Portanto, a viagem é verdadeiramente aquilo que os filósofos chamariam de experiência transcendental.

Essa experiência não é só a do antropólogo: as *Mitológicas* mostram que à medida que o espaço de interpretação dos mitos se amplia, que se introduz neles não só mitos de duas populações vizinhas, mas também enormes grupos de mitos de dois continentes americanos, a estrutura se torna mais pobre, mais geral, mais vazia. O jogo dos mitos uns contra os outros faz aparecer procedimentos cada vez menos determinados pelos próprios conteúdos míticos, e cada vez mais claramente formuláveis em termos puramente formais. O que é o “homem nu” senão o homem que, se abrindo aos outros, se empobreceu, mas também se simplificou e se objetivou? Ele não saberia mais, dali em diante, tomar-se por império num império, mas se conhece e se experimenta como uma coisa entre as coisas – um simples fato. O sentido advém do fato de essa restrição própria ao pensamento simbólico não poder se fechar sem deslizar para um outro plano: não há outra necessidade senão aquela que resume, como Lévi-Strauss concede a Sartre, aquela “lei contingente da qual se pode dizer apenas: é assim, e não de outro modo” (Lévi-Strauss, [1962] 2005, p. 283). O que resta das paixões humanas, de sua fé, de seus valores, todo esse barulho e todo esse furor, se congela, por assim dizer, sob o olhar antropológico na simples constatação de seu advento, e se dispõe num vasto quadro combinatório onde cada um coexiste com todos os outros segundo uma fórmula determinada de repartição. Não há nada mais a dizer, senão que elas existiram. As *Mitológicas* se fecham com o reconhecimento dessa contingência:

com seu desaparecimento inelutável da superfície de um planeta também destinado à morte,

suas labutas, suas penas, seus gozos, suas esperanças e suas obras tornar-se-ão como se eles jamais tivessem existido, não havendo mais aí nenhuma consciência para preservar nem que fosse a lembrança desses movimentos efêmeros, exceto, por alguns traços rapidamente apagados de um mundo de face doravante impassível, a constatação ab-rogada de que eles teriam existido, o que quer dizer, nada (Lévi-Strauss, 1971, p. 621)¹⁶.

Porque a antropologia simbólica permite fazer aparecer o sentido não como a finalidade dos sistemas simbólicos, mas como o efeito de suas transformações, ela reintegra o homem na natureza, ou seja, sobretudo no silêncio onde as coisas advêm e não são nada além do que elas são, limitadas ao tempo de sua existência. É portanto do interior mesmo do sentido, e da tentativa de compreender os efeitos de sentido nos quais vivemos, que se desprende essa experiência seca do real, essa nova sabedoria que Lévi-Strauss compartilha com toda uma época, e à qual, num texto célebre, Foucault havia dado o nome de “Pensamento do Exterior”: “O ser da linguagem só aparece para si mesmo com o desaparecimento do sujeito” (Foucault, 2006, p. 222). É na redução do sentido e da subjetividade à fórmula de sua “dispersão” que toda época fará a experiência do real. É naquilo que os místicos chamariam uma “*kénose*”¹⁷, um esvaziamento progressivo da experiência, que o sujeito, descobrindo suas próprias condições assubjetivas, experimenta a eventualidade do ser por si mesma, a extensão branca e indiferente disso que é exatamente coextensivo a seu ser, quer dizer, a seu próprio desaparecimento.

4. A coragem

“Ah! Eis aí”, pensar-se-á, “Lévi-Strauss confessa então que seu projeto teórico não pode

chegar a um término, pelo próprio fato de seus métodos e de seus pressupostos filosóficos; que, para decepção de Billancourt¹⁸, fazendo passar toda ação, toda finalidade, toda implicação humana num combate, como um modo de ilusão passageira que, do alto de sua sabedoria, a antropologia não pode senão constatar e jamais julgar”. Enganar-se-ão. Essa certeza de sua própria finitude, dizia também o fim de *O Homem Nu*, não impede de modo algum que “cabe ao homem viver e lutar, pensar e crer, preservar sobretudo a coragem” (Lévi-Strauss, 1971, p. 621)¹⁹... Em primeiro lugar, porque é somente do interior do sentido propriamente dito que ele pode aceder à verdade de sua própria contingência: a “dilatação” do sentido só pode ser progressiva, isto é, ir de um sentido mais rico a um outro sempre mais pobre. A etnografia não saberia fazer a economia dessa passagem, e deve tomar parte em todos os modos pelos quais os homens se implicam no mundo. Tudo do homem pode se tornar estrangeiro para ele, sob a condição de que nada lhe tenha restado. O budismo que Lévi-Strauss professa no fim de *Tristes Trópicos* é uma espécie de hegelianismo invertido, como destacou Pouillon (Lévi-Strauss, 1987, p. 121), no qual cada nova adesão ao mundo é uma etapa para dele se “desprender”, cada nova maneira de dar sentido ao mundo, um momento da marcha do espírito em direção à descoberta do não-sentido como verdade do sentido.

De que serve agir, se o pensamento que guia a ação conduz à descoberta da ausência de sentido? Mas essa descoberta não é imediatamente acessível: tenho que pensá-la, e não posso pensá-la de uma só feita. Que as etapas sejam doze, como na Bodhi, que sejam mais numerosas ou menos, elas existem todas juntas e, para chegar até o fim, sou perpetuamente chamado a viver situações que, todas, exigem algo de mim (Lévi-Strauss, [1955] 1996, p. 390).

A descoberta do não-sentido não desqualifica assim o engajamento, pois ela deve necessariamente passar por ele, um pouco como o espírito deve passar na natureza, segundo Hegel, para se encontrar a si mesmo, com a diferença de que ele não descobre aqui, no fim de seu curso, senão sua solidão, quer dizer, sua própria finitude.

Há para essa situação uma explicação mais profunda. Se é preciso, sobretudo, coragem, é que o movimento que permite passar de um sistema simbólico a outro – movimento sem o qual não apareceria jamais a “lei contingente” do sentido – não é automático. Ele repousa, como vimos, sobre uma possibilidade “indecidível”, e por isso ele exige necessariamente um *ato*, uma decisão sobre o indecidível. Lévi-Strauss dizia isso claramente:

estados do pensamento que estão encadeados entre si não se sucederam espontaneamente e devido ao efeito de uma causalidade inelutável (Lévi-Strauss, [1966] 2004, p. 445).

É que, com efeito, a estrutura determina do interior de um sistema sua própria abertura, sua própria instabilidade, o ponto onde ele joga, que é também aquele no qual ele é *suscetível* de reencontrar outros sistemas; mas ela não lhe permite criar seu próprio fora. Reconstruir uma estrutura não é reabsorver toda a contingência, mas mostrar o ponto em que a contingência se exerce, definir um campo de *eventualidades* que torna certas *circunstâncias* pertinentes, do mesmo modo, acrescenta Lévi-Strauss, que a expressão das potencialidades da semente

não deriva de sua estrutura, mas de um conjunto infinitamente complexo de condições que dizem respeito à história individual de cada semente e todos os tipos de influências externas (idem).

É nesse sentido que se pode compreender que a análise estrutural dos mitos não nega a “liberdade de invenção” mas, pelo contrário, aqui como em qualquer outra parte, “demonstra a necessidade dessa liberdade” (Lévi-Strauss, [1968] 2006, p. 116). Essa liberdade, entretanto, não é um a priori, mas um resultado; ela tampouco é subjetiva – liberdade de um sujeito de realizar aquilo que ele representa para si como seu desejo –, mas objetiva – possibilidade nova realmente aberta; enfim, ela não é universal, mas local e mesmo intrinsecamente limitada.

Tal é, inclusive, o tema das “Reflexões sobre a liberdade”, texto ambicioso que não busca nada menos que o fundamento de todo valor, dito de outro modo, a fonte da moral. O valor, diz em resumo Lévi-Strauss, não está na conformidade de uma coisa a um ideal – assim o valor do homem não se deve à sua qualidade moral –, mas, precisamente, no fato de que ela é real, quer dizer, também singular e efêmera, preciosa por essa razão. É na medida em que uma coisa é insubstituível que ela é respeitável, infinitamente preciosa pela sua própria finitude. Assim, se as espécies vivas têm direitos enquanto tais, é “pela muito simples razão de que a desaparecimento de uma espécie qualquer cria um vazio, irreparável à nossa escala, no sistema de criação” (Lévi-Strauss, [1983] 1986, p. 390). Do mesmo modo, se podemos pensar que os indivíduos animais são, de certos pontos de vista, substituíveis (ainda que isso seja, na verdade, bastante contestável), cada indivíduo humano é, em compensação, constituído, pelo simples fato de que a vida social é um jogo simbólico fundado na diferenciação, como uma “síntese única” (Lévi-Strauss, [1983] 1986, p. 392). Profundo espinosismo de Lévi-Strauss, aqui como freqüentemente, que afirma que o valor não está na sua conformidade a um ideal, mas nas coisas mesmas, na sua capacidade de desenvolver sua irreduzível singularidade, o que Espinosa tinha chamado sua “potência”. Do mesmo modo, a

liberdade não é um direito abstrato outorgado por princípio pelo Estado a todos os indivíduos indeterminados da espécie humana e somente a eles, pelo único fato de eles pertencerem a ela. Só há *liberdades*, “concretas e históricas” (Lévi-Strauss, [1983] 1986, p. 388), que aparecem como privilégios na medida em que são exercidos de modo particular e exprimem a diferença de determinados seres em relação a outros:

nessas desigualdades talvez irrisórias que, sem infringirem a igualdade geral, permitem aos indivíduos encontrar pontos de ancoragem. A liberdade real é a dos longos hábitos, das preferências, numa palavra, dos costumes (Lévi-Strauss, [1983] 1986, p. 396).

Liberdades que, pelo fato de sua própria diversidade, são “contra-forças” não somente umas em relação às outras, mas, sobretudo, em relação a um poder que pretendia englobá-las todas, atá-las e mesmo criá-las (Lévi-Strauss, [1983] 1986, p. 396). Assim, a consciência da finitude, longe então de ser desencorajante é, ao contrário, suscetível de estar no princípio de uma renovação dos fundamentos da moral e da política, que deve reconciliar a moral com a estética, o homem com a natureza, o ideal com o real, e encontrar na beleza desse mundo que desdobra “os recursos de sua combinatória antes de involuir na evidência de sua caducidade” (Lévi-Strauss, 1971, p. 621)²⁰, e não nas idéias que fazemos dele, a única fonte de todo apelo à responsabilidade de um sujeito – o respeito que se deve aos seres humanos não seria, por esse fato, senão um caso particular daquele que se deve a tudo que é mortal.

5. A violência

Mas podemos ir mais longe. Pois essa articulação das figuras do impossível umas com

as outras, não somente, do fato de seu caráter indecível, convoca um sujeito que está na responsabilidade de um ato a realizar, mas, por acréscimo, ela implica um estranho redobramento do qual é preciso falar agora e que nos permitirá chegar à questão da violência. Com efeito, o impossível se faz não somente marcar, mas também ressaltar. Depois de ter afirmado em *O Pensamento Selvagem* que a diferença entre o permitido e o interdito era um “operador a serviço da significação”, Lévi-Strauss acrescentava:

Proibições e prescrições alimentares aparecem, portanto, como meios teoricamente equivalentes para ‘significar a significação’, dentro de um sistema lógico cujas espécies consumíveis constituem, no todo ou em parte, os elementos. (Lévi-Strauss, [1962] 2005, p. 120).

Dito de outro modo, o fenômeno da *interdição* resulta do fato de que esse espaço finito de distribuição de possíveis que é um sistema simbólico se *representa*, no interior dele mesmo. A delimitação dos limites de uma prática ou de um discurso ou de uma vida não se contenta em separar o “dentro” do “fora”, aquilo que faz parte do jogo e aquilo que não faz parte; o limite se redobra no interior, incluindo certas possibilidades precisamente para as excluir, não mais entretanto sob a forma do impossível ou do impensável, mas sob a forma do interdito. Assim, não mais que o fato de ser expulso no futebol, o fato de que duas pessoas do mesmo sexo se casarem não é “impensável”, ao contrário, é mesmo de tal modo pensável que se pode não parar de falar disso para se excluir essa possibilidade, quer dizer, precisamente, para interditá-la. É bem difícil resistir à tentação de retomar os termos de Wittgenstein: não há somente *aquilo que não se pode dizer*, porque isso não tem sentido (*sinnlos*), mas também *aquilo que é preciso calar*. Nessa céle-

bre máxima, sobre a qual se conclui o *Tractatus*, pode-se ouvir redobrar o impossível em interdito. Tudo se passa, com efeito, como se o fato mesmo de existir o indizível ou o impossível sempre se redobrasse imediatamente no fato de existir o interdito – pelo menos uma vez que se busca nomear, definir ou delimitar, do interior de nossa própria prática, o ponto mesmo de impossibilidade. Como disse o último Freud, aquele de *O Mal-estar da civilização*, a violência não é o ressurgimento, na cultura, de pulsões selvagens, mas, ao contrário, o deslocamento das próprias pulsões, da energia libidinal, sobre a repressão.

Mas se é verdade que a tarefa desses que se dedicam a produzir um saber a respeito do que somos nós (e o que mais seria a antropologia, a sociologia, a psicologia, o direito, em suma, tudo o que ainda chamamos, sem dúvida por falta de imaginação, de “ciências humanas”?) é a de *dizer esse real que é o nosso*, compreendemos que esses “saberes de nós mesmos” sejam confrontados a um problema epistemológico e ético perigoso: esses saberes não redobram necessariamente aqueles dos quais querem dar conta? A própria violência do significante constrange sempre aqueles que falam desses saberes sob o risco de não fazer nada além de produzir os significantes da violência. É, assim, toda a questão de uma ética dos saberes do sujeito que está em questão. O problema não é que o saber esteja nas mãos dos poderosos, mas apenas que ele seja imanente à relação de forças para a qual ele queria dar a solução. Mais profundamente, se a violência for essa zona instável, entre o impossível e o interdito, compreenderemos que todo discurso sobre a violência, na medida em que tende naturalmente a desenhar uma figura clara da repartição do possível e do impossível, corre o risco não de descrever o limite que se impõe aos sujeitos, mas de, ao contrário, produzi-lo. Não se trata de dizer que tudo é possível – que basta querer para poder,

que tudo o que se apresenta aqui e agora sob o modo de necessidade é apenas o resultado contingente da brutalidade humana, e que o que foi feito por César pode ser desfeito por Antônio, ou vice-versa – mas de se dar os meios para escapar precisamente da cilada da violência que ameaça todo discurso que trata do que há de real na experiência. Esse perigo não é outro senão o de fazer face à própria violência, com o redobramento do impossível e do interdito. Conhecemos exemplos nos quais o saber do etnólogo é solicitado pelos “indígenas” para validar as pretensões de uns contra os outros em nome de uma tradição calcificada. O dilema é profundo: o antropólogo certamente não pode abandonar a ambição de descrever os sistemas simbólicos particulares para se dedicar unicamente à teoria da função simbólica, abandonar os conteúdos em proveito da forma, já que ele não pode elaborar esta última senão empiricamente, apoiando-se sobre a reconstrução de sistemas simbólicos singulares.

Mas talvez baste, para sair desse dilema, renunciar à interpretação que Lévi-Strauss dá de seu próprio trabalho. Michel Foucault, num belo texto de 1984, inscrevia seu procedimento numa redefinição da *crítica* que nos parece muito próxima de uma problemática antropológica. O texto de Kant “O que são as Luzes?” é lido ali como o lugar histórico de articulação do procedimento crítico e do procedimento histórico. Lá onde Kant buscava “deduzir da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer”, o procedimento que Foucault chama “genealógico” “deduzirá da contingência que nos faz ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos” (Foucault, 2008, p. 348). A tarefa de saber tudo sobre o que somos suporá portanto um *diagnóstico* sobre a maneira pela qual o que nós podemos determina também os limites de nosso próprio poder, sempre singularmente:

Deve-se escapar à alternativa do fora e do dentro; é preciso situar-se nas fronteiras. A crítica é certamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles. Mas, se a questão kantiana era saber a que limites o conhecimento deve renunciar a transpor, parece-me que, atualmente, a questão crítica deve ser revertida em uma questão positiva: no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto de imposições arbitrárias. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível (Foucault, 2008, p. 347).

Produzir um saber sobre *o que somos* não é falar de uma coisa, é falar de uma ação se fazendo, é falar de uma liberdade. Isso já foi repetido muitas vezes, mas em geral para excluir a possibilidade de uma ciência do homem. É precisamente dessa alternativa que devemos nos livrar: existe um saber possível sobre o que somos, mas se trata sempre de um diagnóstico que se refere à forma finita tomada por uma liberdade que jamais se exerce sem seu próprio risco... Não dizia Lévi-Strauss, justamente, que a antropologia não permitiria ao sujeito fazer a economia da ascese à qual ele teria sido coagido a se submeter para realizar o “processo ilimitado de objetivação do sujeito” (Lévi-Strauss, [1950] 2003, p. 27) se as outras sociedades não lhe oferecessem de saída a imagem daquilo que ele poderia ter sido, e portanto o meio de recuperar aquilo que ele é suscetível de se tornar, por assim dizer as linhas de fragmentação em que consiste a sua própria subjetividade?

No momento em que o projeto mesmo das ciências da cultura parece mais do que nunca ameaçado pelo retorno de problemáticas estritamente ideológicas, uns confundindo a descrição das normas com a de seus preconceitos, outros a “crítica” com a denúncia dos “usos sociais” dos saberes, não será talvez inútil lembrar

que um saber rigoroso, ainda que talvez aparentemente um pouco árido, nos oferece uma chance – talvez a última – de descobrir que *nossa liberdade não se assemelha a nós*, e que será tanto mais intensa quanto mais formos capazes de renunciar a reencontrar incansavelmente no saber a imagem familiar que fazemos de nossos interesses face àqueles de nossos semelhantes, para descobrir as possibilidades do mundo que se buscam através de nós, tão frágeis como as outras, mas talvez mais perigosas para elas mesmas assim como para o mundo, pois não podem se realizar sem ser acompanhadas de sua própria representação, e portanto naturalmente esquecidas daquilo que as fundamenta: a esgotável diversidade do real.

Lévi-Strauss' bicycle

abstract Symbolical anthropology has often been accused of denying politics and reducing social and historical violence to grammatical constraints. This article demonstrates the opposite, that is, it is for the same reason that man is a symbolical animal and a political animal. If in fact the notion of symbolical system implicates a finite space of possibilities determined one by another, we can show that the type of systematicity that characterizes them implicates always an outnumbered possibility, which can only be actualised by an “act”. That the subject is not the master of its signs does not mean that freedom is but an illusion, but, quite on the contrary, that it is real and inherent to the very singular realities that are the signs and to the operations that cause them to supervene. An objective freedom, which consists rather in causing the world's possibilities to supervene than to carrying out one's ideals in it. A finite freedom, though, which results always from the displacement of a limitation of possibles to another. Thus anthropology appears as what it has always been: a moral science.

keywords Semiology. Violence. Lévi-Strauss. Structuralism. Philosophy.

Notas

1. [N. T.:] Este artigo é uma versão de “La condition symbolique”, publicado em *Philosophie*, nº98 (“Claude Lévi-Strauss: Langage, Signes, Symbolisme, Nature”, dir. Marcel Hénaff, juin 2008, Editions de Minuit). Algumas modificações foram feitas pelo autor especialmente para o público brasileiro.
2. Para a repetição desse mesmo tema com fins diversos, com estratégias bem diferentes, e por meios incomparavelmente desiguais, ver por exemplo Lefort, 1978; Lefebvre, 1975; Bourdieu, 1980; e Clastres, 1980.
3. [N. T.:] No original: “les sciences humaines ont typiquement affaire à des réalités dont la contrainte est parodie de l'impossible – tandis que la linguistique aborde un réel, et ce n'est pas par métaphore ni bricolage, qu'elle peut dire le formaliser”.
4. [N. T.:] No original: “conter n'est jamais que conte redire, qui s'écrit aussi contredire”.
5. Desenvolvi essa análise mais longamente em Maniglier (2000).
6. No que concerne ao parentesco, nos referiremos ao *Pensamento Selvagem*, capítulo 3, sobre os “sistemas de transformação”.
7. [N. T.:] Embora nas traduções disponíveis os termos boucler e bouclage venham sendo traduzidos por “fechar” e “fechamento”, o texto de Maniglier, cuja argumentação gira em torno de uma diferença entre fermer e boucler, nos levou a optar por traduzir fermer por “fechar”, e boucler por “reencadear”.
8. Encontrar-se-á uma exposição particularmente detalhada disso em *A oleira ciumenta* (1985).
9. [N. T.:] No original: “Mais on remarquait aussi que ces groupes n'étaient pas indépendants les uns des autres, que chacun ne se suffisait pas à lui-même comme un être de plein droit, ainsi qu'il apparaîtrait si l'on pouvait l'envisager sous un angle purement formel. En fait, la série ordonnée des variantes ne revient pas au terme initial après avoir parcouru le premier cycle de quatre : comme par l'effet d'un dérapage ou, mieux, d'une action analogue à celle d'un dérailleur de bicyclette, la chaîne logique saute et s'engrène sur le terme initial du groupe emboîté de rang immédiatement inférieur, et ainsi de suite jusqu'au dernier”.
10. [N. T.:] No original: “Des transformations de ce type constituent le fondement de toute sémiologie”.

11. Cf. Van Fraassen, 1994, p. 335-354.
12. Além disso, encontra-se aí a essência da bricolagem: assim como o bricoleur recupera objetos manufaturados para fazer deles partes de objetos manufaturados novos, assim também, para o pensamento selvagem, “os significados se transformam em significantes e vice-versa”.
13. [N. T.:] No original: “le propre de tout mythe est d’interdire qu’on s’y enferme : un moment vient toujours, au cours de l’analyse, où un problème se pose et qui, pour le résoudre, oblige à sortir du cercle que l’analyse s’était tracé. Le même jeu de transformations qui permet de ramener l’une à l’autre les séquences d’un mythe donné s’étend de façon quasi automatique à la séquence indécidable, mais tout de même réductible en dehors du mythe à d’autres séquences indécidables, provenant de mythes au sujet desquels le même problème se posait”.
14. “Minha concepção é pessimista”, “Diogène couché”, p. 1200. Ver também o fim do discurso de recepção na Academia Francesa.
15. [N. T.:] No original: “[L’ethnologue] ne circule pas entre le pays des sauvages et celui des civilisés: dans quelque sens qu’il aille il revient d’entre les morts. En soumettant à l’épreuve d’expériences sociales irréductibles à la sienne ses traditions et ses croyances, en autopsiant sa société, il est véritablement mort à son monde; et s’il parvient à revenir, après avoir réorganisé les membres disjoints de sa tradition culturelle, il restera tout de même un ressuscité”.
16. [N. T.:] No original: “avec sa disparition inéluctable de la surface d’une planète elle aussi vouée à la mort, ses labeurs, ses peines, ses joies, ses espoirs et ses œuvres deviendront comme s’ils n’avaient jamais existé, nulle conscience n’étant plus là pour préserver fût-ce le souvenir de ces mouvements éphémères sauf, par quelques traits vite effacés d’un monde au visage désormais impassible, la constat abrogé qu’ils eurent lieu, c’est-à-dire rien”.
17. [N. T.:] Kénose é um termo derivado do verbo grego kénōō, que pode ser traduzido como “esvaziar”, “se esvaziar”. A história deste termo se origina nas escrituras bíblicas e tem uma longa tradição na teologia (ver verbete de Emilio Brito in Dictionnaire Critique de Théologie. Publié sous la direction de Jean-Yves Lacoste. Paris: PUF, 1998. p. 630-633).
18. [N. T.:] “Billancourt” refere-se ao subúrbio operário de Bologne-Billancourt, cujo nome foi associado à causa dos militantes de maio de 68.
19. [N. T.:] No original: “il incombe à l’homme de vivre et lutter, penser et croire, garder surtout courage”.
20. [N. T.:] No original: “les ressources de sa combinatoire avant de s’involuer dans l’évidence de leur caducité”.

Referências Bibliográficas

- BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*, Paris: Minuit, 1980. 475p.
- CLASTRES, Pierre. Archéologie de la violence. In: _____. *Recherches d’anthropologie politique*. Paris: Seuil, 1980. p. 197-250.
- DEBAENE, Vincent. L’adieu au voyage. A propos de *Tristes Tropiques*. *Gradhiva*, n° 32, p. 12-26, 2° semestre 2002.
- DELEUZE, Gilles. A **quoi reconnaît-on le structuralisme?**. In: *Histoire de la philosophie, t. VIII : le XX° siècle*, Hachette, 1972. p. 299-335.
- _____. *L’île déserte et autres textes*, 1953-1974, Paris: Minuit, 2002. 416p.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos & escritos I*. Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. 354p.
- _____. O Pensamento do Exterior. In: _____. *Ditos & Escritos III*. Estética: literatura e pintura, música e cinema. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 219-242.
- _____. O que São as Luzes? In: _____. *Ditos & Escritos II*. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 335-351.
- HJELMSLEV, Louis. *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris: Minuit, 1971. 231p.
- LEFEBVRE, Henri. *L’idéologie structuraliste*, Paris: Seuil, 1975. “Points”. 251p.
- LEFORT, Claude. *Les formes de l’histoire, Essais d’anthropologie politique*, Paris: Gallimard, 1978. Rééd. “Folio-Essais”. 329p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, [1950] 2003. p. 11-46.

- _____. . *Tristes trópicos*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, [1955] 1996. 400p.
- _____. Diogène couché. *Les temps modernes*, n° 110, p. 1187-1220, 1955a.
- _____. *Antropologia Estrutural*. Trad. Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, [1958] 1975. 456p.
- _____. *O pensamento selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini (5ª ed. 1ª ed 1989). Campinas: Papirus, [1962] 2005. 323p.
- _____. Réponses à quelques objections, *Esprit*, n°322., p.628-653, novembre 1963.
- _____. *Mitológicas**, O Cru e o Cozido. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo, Cosac & Naify, [1964] 2004. 442p.
- _____. . *Mitológicas***, Do Mel às Cinzas. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Cosac & Naify, [1966] 2004. 500p.
- _____. . *Mitológicas****, A Origem dos Modos à Mesa. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, [1968] 2006. 524p.
- _____. *Mythologiques*****, L'homme nu, Paris: Plon, 1971. 688p.
- _____. *Antropologia estrutural dois*. Trad. Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, [1973] 1976. 366p.
- _____. *O Olhar Distanciado*. Trad. Carmen de Carvalho. Lisboa: Edições 70, [1983] 1986. 416p.
- _____. *A Oleira Ciumenta*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Brasiliense, [1985] 1987. 215p.
- _____. *Race et histoire*, suivi de *L'œuvre de Claude Lévi-Strauss*, par Jean Pouillon, Folio-Essais, 1987. 127p.
- _____. . *História de Lince*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, [1991] 1993. 249p.
- MANIGLIER, Patrice. L'humanisme interminable de Claude Lévi-Strauss. *Les temps modernes*, 609, p. 216-241, 2000.
- MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1950. "Quadriges". 389p.
- MILNER, Jean-Claude. *L'amour de la langue*, Paris: Seuil, 1978. Coll. "Champ Freudien". 132p.
- _____. *Introduction à une science du langage*. Paris: Seuil, 1989. Coll. "Des travaux". 702p.
- VAN FRAASSEN, Bas. *Lois et symétrie*. Paris: Vrin, 1994. 520p.

Agradecimentos

A tradução e a publicação deste texto não teriam sido possíveis caso o Laboratório de Estudos em Teoria Social, Filosofia e Psicanálise da USP e a Professora Débora Mourato, da UFSCAR, não houvessem convidado o Professor Maniglier para fazer uma conferência sobre o tema deste artigo na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, em julho de 2008. Agradecemos ao Professor Maniglier pela autorização para a publicação da tradução, e pela disponibilidade ao longo do trabalho. Contamos nesta tradução com a valiosa contribuição do Professor Marcio Silva com relação a alguns termos da teoria estruturalista e com a revisão cuidadosa de Renato Sztutman, a quem agradecemos.

- autor** **Patrice Maniglier**
Professor do Departamento de Filosofia/Universidade de Essex
Doutor em Filosofia/ Paris X Nanterre University
- tradutor** **Daniel Calazans Pierri**
Graduado em Ciências Sociais/USP
- tradutora** **Luísa Valentini**
Mestranda em Ciência Social (Antropologia Social)/ USP
- tradutor** **Ronaldo Manzi Filho**
Doutorando em Filosofia/USP
- revisor** **Renato Sztutman**
Professor do Departamento de Antropologia/USP
Doutor em Ciência Social (Antropologia Social)/USP

Recebido em 09/07/2008

Aceito para publicação em 14/07/2008