

# O código Lévi-Strauss ou o mundo como correlato objetivo

**Filipe Verde**

Departamento de Antropologia

Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa

Universidade de Lisboa

filipe.verde@iscte.pt

**Resumo** O propósito deste artigo é expor sinteticamente o essencial do conteúdo metodológico e filosófico do estruturalismo de Lévi-Strauss e sujeitá-lo a um julgamento crítico. O ponto de apoio a essa crítica é uma concepção de linguagem muito distinta da de Saussure – a inspiração da semiologia da cultura de Lévi-Strauss – que, entre outros méritos, permite mostrar o carácter ilusório das cisões ontológicas de que depende o método estrutural e os limites epistemológicos que lhes são inerentes.

**Palavras-chave** Estruturalismo; formalismo; lógica do sensível; arte; linguagem.

**Abstract** The aim of this article is to expose and criticize the methodological and philosophical guidelines of Lévi-Strauss's structuralism. The support of such criticism is an idea of language quite different from Saussure's, a conception of language that, besides other merits, shows the illusory character of the ontological discontinuities in which the structural method depends upon and its epistemological limits.

**Key words** Structuralism; formalism; logics of sensible; art; language.

Quaisquer que venham a ser as precisões e modificações que devam ser feitas à fórmula, parece já adquirido que todo o mito (considerado como o conjunto das suas variantes) é redutível a uma relação canónica do tipo:

$$F_x(a) : F_y(b) = F_x(b) : F_{a-1}(y)$$

na qual, dois termos  $a$  e  $b$  sendo dados simultaneamente assim como duas funções  $x$  e  $y$ , desses termos, colocam uma relação de equivalência entre as duas situações, definidas respectivamente por uma inversão dos *termos* e das *relações*, sob duas condições: 1ª que um dos termos seja substituído pelo seu contrário (na expressão acima:  $a$  e  $a - 1$ ); 2ª que uma inversão correlativa se produza entre o *valor de função* e o *valor de termo* dos dois elementos (acima:  $y$  e  $a$ ) (Lévi-Strauss, 1958: 252-253).

A estrutura laminada do mito (...) permite ver nele uma matriz de significações disposta em linhas e colunas, mas onde, de qualquer forma que a leiamos, cada plano reenvia sempre a um outro plano. Da mesma maneira, cada matriz de significações reenvia a uma outra matriz e cada mito a outros mitos. E se nos perguntarmos a que significado último reenviam estas significações que se significam umas às outras, mas que devem no fim de contas e em conjunto reportar-se a algo, a única resposta que este livro sugere é que os mitos significam o espírito, que os elabora por meio do mundo de que ele próprio é parte (Lévi-Strauss, 1964: 346).

Que linha de pensamento pode conduzir a tão singulares ideias? Basta conhecermos quem as assina para sabermos a resposta: o estruturalismo, ou seja, o movimento, escola ou acordo, que não chegou a ser nenhuma dessas coisas, sobre o uso a dar em domínios não linguísticos às ideias da linguística estrutural de Saussure, de que Lévi-Strauss foi o *front runner*. Num famoso *cartoon*, sentados numa praia tropical, com saias de folhas e em amena cavaqueira, estão com ele as outras três figuras maiores do estruturalismo: Foucault, historiador das ideias, Barthes, crítico literário, e Lacan, freudiano ultra-heterodoxo. Todos em algum momento se afirmaram desconfortáveis com o rótulo de estruturalista e com os usos relaxados a que a palavra foi sujeita e um deles chegou a recusar ter alguma vez sido tal coisa. Mas não se trata aqui de outra coisa do que do estruturalismo antropológico, tal como foi criado e desenvolvido por Lévi-Strauss, que com ele de alguma forma se confunde.

É de rigor começar qualquer discussão sobre o estruturalismo com Saussure. A descoberta saussuriana resume-se numa fórmula – a língua é forma e não substância. O que a define é o facto de poder ser descrita como um *sistema* de diferenças que não conhece senão a sua própria ordem. Tratava-se sempre para os seus cultores de afastar da ciência da linguagem o que lhes parecia ser obstáculo para alcançar o patamar de uma objectividade sem mácula, uma objectividade não sobre o real ou a consciência mas sobre a linguagem desligada e purificada das coisas que significa, como ordem puramente “significante”. A partir de um número tanto mais limitado de unidades quanto mais descemos em direcção ao seu nível fonológico, ela produz-se como uma combinatória impecavelmente ordenada de elementos distintos. Percorrendo o caminho até às suas unidades mais elementares, aos seus “átomos”, por assim dizer, o que se pretendeu encontrar foi o correlato

do que a física pretendeu e pretende encontrar quando constrói os seus aceleradores de partículas – a física procura as leis fundamentais da matéria, a linguística as leis fundamentais dessa coisa sumamente e por definição imaterial que é a linguagem. A primeira luta ainda hoje para definir o seu “modelo *standard*”, a segunda, através da fonologia, pensou ter encontrado o seu pelos anos 40 do século XX.

Penetrar os segredos da organização fonológica foi uma conquista proporcional às dificuldades do desafio que a guiava. Qualquer analfabeto sabe distinguir mesa e cadeira, subsumir céu em azul e opor bem e mal. Quando permanecemos no nível semântico é fácil e automático identificar unidades linguísticas, distingui-las, integrá-las em classes e gradações, porque as palavras são meio de outra coisa, o que elas esgrimem é o mundo, os seus objectos, ideias, qualidades e relações. Mas até aos trabalhos de Troubetzkoy e Jakobson ninguém na linguística tinha sabido ou sabia qualificar a relação entre, digamos, o som “a” e o som “i”, a não ser como de diferença *não sistemática* – “a” é diferente de “i” da mesma maneira que é diferente de todos os outros sons que o aparelho vocálico pode produzir. Nesse domínio em que a referência ao mundo deixa de contar, ou em que dele apenas retemos o que é “puro som”, dir-se-ia, encontram-se os limites da linguagem, o limiar do terreno passível de ser descrito como tal. Mas, era este o incómodo da questão, a linguagem opera por meio de sons (ou mais precisamente “imagens acústicas”), e portanto os sons tinham de ser eles próprios passíveis de descrição linguística. O passo de génio de Jakobson foi o de, mais uma vez como na física, a procura de elucidar o “átomo” ter levado à descoberta de unidades mais elementares. Quarks ou glúons na física, “traços” ou “oposições distintivas” na linguística. Onde estava o fonema estavam agora um conjunto de relações passíveis de ser integradas numa matriz, onde “a” e “i”, se opõem como grave e agudo, aberto e fechado, anterior e posterior, cujo quadro total de permutações permite aceder às leis lógico-estruturais (binárias) do sistema linguístico. Chegado aqui o programa saussuriano chegava ao seu *terminus*. Alcançado o nível onde os “valores” linguísticos (i.e. o lugar de um termo no conjunto geral de relações que mantém com os outros termos no quadro do todo) se definem independentemente do significado, a linguagem aparece como pura forma – como sistema que “não conhece senão a sua própria ordem”.

A sedução do estruturalismo para os seus praticantes foram as suas promessas reducionistas – pelas quais o estruturalismo podia ser mais,

muito mais, do que uma ciência da linguagem. Logo desde os seus primeiros passos, o reducionismo foi a direcção tomada pela linguística estrutural que cada vez com lentes mais fortes foi descendo até ao fonema e aos seus traços distintivos, o ponto em que a linguagem, como vimos, seria redutível a uma organização puramente lógica, onde tudo é sintaxe e nada é semântica. Mas esse era ainda um reducionismo que se travava dentro dos limites da língua. Seduzido pelas capacidades de formalização e pela natureza dedutiva da fonologia, Lévi-Strauss não crê que o método estrutural deva ficar circunscrito à linguística, e o que o estruturalismo propõe é uma extensão radical da sua área de competência. Afinal, a língua é apenas uma das dimensões da cultura, e porque não há-de outras dimensões desta ser redutíveis a uma formalização semelhante? O método estrutural opera assim como uma “espécie de filtro que deixa passar o que podemos chamar de conteúdo lexicográfico das instituições e dos costumes, para apenas reter os seus elementos estruturais” (Lévi-Strauss, 1958: 30).

Tornando uma história longa numa história curta, o estruturalismo de Lévi-Strauss pode ser visto como fixando cada vez mais a sua atenção no que da cultura vai ficando retido num filtro cuja malha se vai cada vez mais apertando – o caminho que leva do parentesco ao “totemismo” e às classificações sensíveis e, finalmente, ao diamante que brilha mais do que qualquer outro objecto, o mito. Os extremos encontram-se: é ao nível mínimo (fonema-sistema fonológico) e máximo (mitema-sistema mitológico) da complexidade estrutural que encontramos “unidades desprovidas de significação, mas que permitem produzir significações num sistema onde se opõem entre elas e pelo facto de se oporem” (Lévi-Strauss, 1976: 16). O fonema e o mitema são portanto a estrutura no seu grau último de depuração, não são nem se referem a “coisas”, nem estão assim contaminadas pela entropia que impera no mundo em que elas existem ou pela subjectividade dos seus utilizadores. O objectivo é o fechamento já não do campo fonológico mas do campo mítico, a descrição do último nível, dito “hiper-estrutural” (Lévi-Strauss, 1973: 169) da linguagem humana, que se sobrepõe em termos de complexidade aos outros, fonológico, morfológico e semântico.

Dir-se-ia que no culminar desse processo de redução o formalismo está ameaçadoramente perto. O formalismo nunca andou aliás longe do projecto estruturalista em linguística, tendo por vezes chegado a confundir-se com ele – são conhecidos os laços do chamado Círculo de Praga com a Escola formalista russa, de que Jakobson foi uma figura proeminente.

Mas, felizmente para Lévi-Strauss, que não quer de todo ser confundido com o formalismo (ver Lévi-Strauss, 1973: 139-173), o mito está cheio de conteúdos. Ele é aliás voraz e omnívoro no que a conteúdos diz respeito, dado que o seu vocabulário, as suas “categorias”, lhe são dadas pelo mundo concreto e pelas suas propriedades sensíveis – o cru e o cozinhado, o mel e o tabaco, a caça e a agricultura, os homens, os animais e plantas, do céu ao mundo subterrâneo todo o universo está lá dentro. Mas está lá dentro, atenção, enquanto *organização lógica*, como espelho de um “inconsciente categorial”, meta-histórico e meta-societal, que se expressa em todos os produtos da actividade ordenadora da mente, sob a forma de uma lógica das qualidades sensíveis, indissociável do concreto e da percepção estética, mas também sob a forma dos modelos por vezes muito abstractos que a ciência produz.

Segundo Ricoeur, numa famosa definição filosófica sintética do estruturalismo, que Lévi-Strauss acolheu, estamos perante um “kantismo sem sujeito transcendental” (ver Ricoeur, 1965: 34; e Lévi-Strauss, 1964: 19). Mas se Kant separava rigorosamente mente e realidade, Lévi-Strauss torna-os uma só coisa, pois que o “espírito” e o “mundo” se encontram e tornam indistintos quando descobrimos as suas propriedades lógicas naturais comuns. No quadro de um pan-logicismo de proporções hegelianas, o estruturalismo metodológico converte-se assim numa filosofia (um idealismo materialista), uma filosofia necessária para que o método se afigure como algo mais do que um jogo gratuito. A verdade do método tem o seu “molde”, e portanto a sua sanção última, numa identidade de natureza entre sujeito e objecto, pela qual o “espírito” é assimilado à “matéria”, a mente e os seus produtos às condições “físico-químicas” do cérebro – e assim, se não foi Lévi-Strauss à objectividade, veio a objectividade a Lévi-Strauss...

É de facto muito problemática, como Ricoeur assinalou, a passagem de uma ciência estrutural a uma filosofia estrutural, na medida em que o método estrutural, contrariamente ao que Lévi-Strauss pretende, revelaria não tanto as condições *a priori* de *todo* o pensamento como as condições *a priori* do próprio método e dos postulados filosóficos que o sustentam – i.e., do pensamento singularmente idiossincrático de Lévi-Strauss (Ricoeur, *op.cit.*). A passagem do estruturalismo metodológico a uma filosofia depende, em última instância, como mostra Eco num livro fundamental para situar o estruturalismo (Eco, 1991), do deslizar do nominalismo para o realismo, pelo qual um método ou conjunto de “procedimentos operacionais” se tornam o

passaporte de uma dedução ontológica. Da ideia prudente segundo a qual é possível e eventualmente produtivo em termos heurísticos descrever e analisar a linguagem ou qualquer outra dimensão da cultura *como se fosse uma estrutura*, alguns linguistas deram quase naturalmente o passo reificatório em direcção a uma outra e muito diferente ideia, que afirma que ela *é uma estrutura* - a armadilha em que Lévi-Strauss também caiu quando pretendeu aceder através do mito nada mais nada menos do que às leis universais do “espírito humano”, i.e. da própria Natureza.

Mas, posta de parte a troca do nominalismo pelo realismo, de uma modesta verdade de razão por uma metafísica verdade de facto, a capacidade heurística e o próprio estatuto de cientificidade do estruturalismo metodológico jogou-se dentro dos limites afinal estritos a que ele reduziu os seus objectos – e talvez esses objectos não sejam redutíveis ao que o estruturalismo os quis reduzir. A sensação que quase inevitavelmente assalta os leitores de Lévi-Strauss é a de vertigem e, rapidamente, de cansaço. Posto em acção o código Lévi-Strauss, dir-se-ia que nada o pode deter. Postulando que o pensamento selvagem e mitológico é de “um rigor meticuloso na aplicação prática de um esquema lógico” (Lévi-Strauss, 1962: 189), Lévi-Strauss procura demonstrá-lo por meios que rapidamente desconfiámos serem eles próprios muito pouco rigorosos. Mestre inultrapassável do uso da inversão simétrica, da sinédoque abstracta e da antítese (ver Sperber, 1985), dotado de uma imaginação poderosa e de uma capacidade única de ordenar esquematicamente a complexidade da informação etnográfica, na sua mão a mais remota semelhança ou contraste entre elementos – que não são aliás o mais das vezes senão meros pormenores dos objectos culturais em análise –, é pretexto de construções que muitas vezes se afiguram verdadeiramente fantásticas, mas que nos são apresentadas como a dimensão até então desconhecida desses objectos, a ordem inteligível e inconsciente que lhes é imanente. Na busca de proceder ao inventário das relações, elementos, códigos, permutações e transformações do sistema mítico, seguindo uma estratégia em que cada mito e grupo de mitos convida a integrar outros e outros e ainda outros mitos, no processo em que cada “matriz remete a outra matriz”, numa deriva que encontra a sua expressão sintética na “fórmula canónica” mas que não parece por isso ter fim ou rumo, só o leitor mais estóico ou mais capaz de se deixar burlar pelo carácter vertiginoso do empreendimento consegue percorrer as quase 2000 páginas das *Mythologiques*...

E no entanto, como se fosse preciso dizê-lo, a obra de Lévi-Strauss é uma obra clássica da antropologia, que marcou um tempo, um modo e um estilo de a praticar, é uma obra genial. Não fora o génio do seu autor, provavelmente a mais ninguém ocorreria sequer começar a percorrer os caminhos que Lévi-Strauss dir-se-ia percorreu até ao ponto mais distante, ou mesmo excessivo, a que ele conduz. O estruturalismo foi uma magnífica experiência antropológica, que incendiou polémicas, alargou enormemente os domínios da curiosidade etnográfica e acabou por contribuir, reactivamente, por apontar os caminhos futuros, mais interpretativos, politizados e radicalmente pós-objectivistas, da antropologia – gostar ou não gostar desses novos caminhos e julgar os méritos de os percorrer ou não percorrer é outra coisa, porque entretanto já se virou uma página da história da disciplina.

Entre os seus estudos sobre o parentesco e o virar-se definitivamente para a mitologia, Lévi-Strauss publicou um livro, *La pensée sauvage*, que sem dúvida está a par, no panteão dos textos clássicos da antropologia, de *Primitive culture*, *Argonauts of the western Pacific* e *The interpretation of cultures*. É certo que essa é sem dúvida a obra em que o estruturalismo de forma mais desmedida explora a estratégia metodológica que o define e que acima considerámos criticamente, mas o livro é muito mais do que um exercício de virtuosismo estruturalista. Trata-se nada mais nada menos do que procurar caracterizar o conhecimento que resulta de um pensamento ainda não “domesticado”, i.e., que não se guia por noções como “causa”, “história”, “sujeito” ou “certeza”, que não dispõe da escrita e do cálculo, de microscópios ou telescópios, de instrumentos ou unidades de medida, e que se ergue todo ele a partir dos dados da sensibilidade. O pensamento em “estado selvagem” não é porém intelectualmente desinteressado ou mera e limitadamente orientado pelas necessidades do estômago. Ele resulta não da sede e da fome, mas da vontade irreprimível de *conhecer* ou, como diz Lévi-Strauss, de uma “necessidade de ordem”, de apreender o mundo como dotado de significado ou, ideia talvez mais fiel ao espírito da obra, como matéria-prima para tal. A riqueza, complexidade e exaustividade das taxinomias “primitivas” são a ilustração por excelência de que uma “ciência” está aí presente, uma “ciência do concreto” que “explora o mundo sensível em termos de sensível”, cuja importância histórica é iniludível dado que imperou sozinha desde o neolítico até ao advento da ciência moderna, e cujas estratégias e resultados são sob muitas perspectivas comparáveis aos desta última. E é justamente nas páginas em que caracteriza o pensa-

mento selvagem ou mítico e a ciência do concreto, e precisamente para os caracterizar, que Lévi-Strauss cria algo que, tanto ou mais do que os seus princípios metodológicos explícitos, define uma obra e o seu sentido: as suas metáforas centrais.

E as metáforas do estruturalismo são o *bricolage* e o caleidoscópio. Combinando de modo livre um material sensível heteróclito que resulta de processos e encontros contingentes, o *bricoleur* constrói objectos que não expressam senão a sua sujeição a princípios estritos de necessidade. O *bricoleur* agita o caleidoscópio que a cada movimento recombina os seus conteúdos e através de um jogo invariante de espelhos produz de cada uma dessas vezes uma possibilidade de um padrão último e sintético que é a impressão digital do “Espírito Humano”. Para o Lévi-Strauss filósofo, i.e. que procura numa opção filosófica a fundamentação e sanção de um método, o pensamento e o mundo são, digamos assim, *correlatos objectivos* – o mundo é o pensamento objectivado e o pensamento o mundo subjectivado. E como o pensamento é, di-lo o reducionismo que vem da linguística, forma, a natureza é ela própria forma, ou melhor, o conteúdo que preenche uma forma porque já ele próprio Forma... Desse modo procura-se reunir por meio de uma filosofia o que o método antes dividiu, e que talvez não tenha ou deva sequer ser dividido.

\*

O que o estruturalismo começou por dividir foi as palavras das coisas, a linguagem do mundo. Para Saussure tratava-se primeiro que tudo de afirmar a separação ontológica entre o mundo e as suas entidades, por um lado, e as palavras que as designam, por outro, entre o “referente” e o “signo”. Tratava-se em segundo lugar, no interior do signo, de separar o significante (a imagem acústica, a sequência sonora “leão”, por exemplo), do significado (a ideia ou conceito de leão), definindo a sua relação como arbitrária ou convencional (dado que, em línguas diferentes, a ideia de leão está associada a significantes diferentes: “leão”, “lion”, “löwe”...), e compreender todo o signo a partir dessa característica. Tratava-se afinal de prolongar o projecto moderno de fragmentar o *logos* grego e de tornar a linguagem um domínio próprio, definindo-a como um “sistema de signos”, como uma estrutura autónoma e não referencial de significação, cujas “unidades” são “valores”, dado que o seu sentido é apenas “negativo” e “posicional”, i.e., função da sua “diferença” em relação aos outros signos no quadro global do sistema.

A objectividade perseguida pelo estruturalismo baseou-se assim na concepção ou postulado prévio de que a relação entre o mundo e a linguagem é contingente, que cada um deles se define independentemente do outro, que as suas esferas de inteligibilidade são distintas e autónomas. Dir-se-ia que podíamos estar a descrever o formalismo matemático e a sua natureza puramente “ideal” e auto-referencial, e de certo modo trata-se disso mesmo, de uma matematização da linguagem e, com Lévi-Strauss, do que na cultura é homólogo à linguagem ou é a sua expressão “hiper-estrutural” – e assim Hjelmslev procurava “um cálculo exaustivo e geral das combinações possíveis” (Hjelmslev, 1969: 9) que constituem a linguagem, e Lévi-Strauss chega à conclusão que o mito é “reduzível a uma relação canónica do tipo:  $F_x(a) : F_y(b) = F_x(b) : F_{a-1}(y)$ ”... Já sabemos que o formalismo está sempre muito próximo do estruturalismo, e que às vezes não se sabe como distingui-los.

Mas o modo de ser da linguagem não supõe, nunca supôs, essas divisões. Como o reconhece Benveniste, uma figura maior do estruturalismo, “para o falante há, entre língua e realidade, uma completa equivalência: o signo encobre e comanda a realidade; ele é essa realidade (...). Na verdade o prisma do sujeito e do linguista são tão diferentes a esse respeito que a afirmação do linguista quanto ao arbitrário das designações não refuta o sentimento contrário do falante” (Benveniste, 1988: 57). Talvez que a teimosia do falante e o senso comum linguístico que o informam nessa teimosia sejam em si mesmos bons motivos para tomarmos algum recuo em relação à ideia de que a arbitrariedade é a marca definidora de *todo* o signo, de que há uma cesura ontológica entre o mundo e as palavras, que devamos ver a linguagem como expressão e instrumento de um sujeito mental impessoal – para Lévi-Strauss do *homo distinguens et discernens*, que, movido por uma “necessidade de ordem”, aplica ao real uma grelha que o classifica exaustivamente, organizando-o “vertical” e hierarquicamente do concreto para o abstracto, do particular para o geral, à luz de princípios estritos de inclusão e exclusão, como nos propõe a visão que desenvolve do pensamento selvagem.

Saussure estava no entanto bem consciente quanto a linguagem escapa à arbitrariedade, o quanto ela é *simbólica*, tributária da alusão, da analogia e da metáfora, de tudo, dir-se-ia, o que acontece *fora* da linguagem como sistema ou como estrutura lógica. Mas o seu reconhecimento de que há na linguagem dimensões não arbitrárias, não foi senão o passo prévio da afirmação da sua

irrelevância para a linguística estrutural. O “símbolo” ficava assim fora da linguística do “signo”, entregue às disciplinas que desde sempre lhe deram um lugar de destaque: a teologia, a retórica, a estética e a filologia. E o que é o símbolo? Sinteticamente, é símbolo o que no mundo e em função das suas características se apresenta como correlato objectivo de disposições e sentimentos, de ideias e pensamentos, e que, em função disso, se pode tornar o veículo ou expressão “sensível” destas. Qualquer sequência de sons pode ser associada à ideia de leão, mas o leão ele próprio só pode ser associado a *algumas* ideias – ele pode simbolizar a coragem e a força física, mas não a cobardia ou a fraqueza, porque o leão *é* aquilo que significa. Ou seja, o símbolo é o plano da linguagem em que, usando o jargão estruturalista, significante e significado estão ligados por uma relação de motivação, por um laço natural e não convencional, em que a palavra se apresenta mais como uma *imagem* do mundo do que como um *signo* caracterizado pela pura convencionalidade. Mas, tão rapidamente quanto Saussure afastou da sua concepção de linguagem as dimensões simbólicas desta, Lévi-Strauss afastou do lugar que iniludivelmente o sensível ocupa no pensamento selvagem e no mito tudo o que não se reporte à sua dimensão lógica ou estrutural – afinal esse sensível é tornado parte destes porque se apresenta como uma “lógica do sensível”, porque se encontra objectivamente dado como “sistema de diferenças”, e portanto como “código”, na própria natureza.

Sendo possível distinguir signo e símbolo, significante e significado, a linguagem e o mundo, não temos por isso que acreditar que as fronteiras que assim traçamos sejam mais do que, como diria Eco, “ficções operacionais”. Distinções que não correspondem afinal a diferenças, aquilo para que servem parece ser primordialmente para ilustrar quanto a complexidade da linguagem humana é resistente a deixar-se aprisionar por elas. Nem puramente *sígnica* (porque não há maneira de dissociar as palavras das coisas sem esvaziar artificialmente a linguagem da sua função cognitiva), nem puramente simbólica (dado que o símbolo significa sempre mais do que o que é fisicamente, e esse mais depende do seu enraizamento cultural), mas talvez mais simbólica do que *sígnica*, a linguagem é, como o revela globalmente a história da filosofia do século XX e os próprios desenvolvimentos teóricos da ciência linguística (ver Lucchesi, 1998), outra coisa e muito mais do que aquilo que a linguística estrutural e o estruturalismo quiseram que ela fosse.

É no quadro das suas episódicas mas frequentes reflexões sobre a arte e a estética que encontramos na obra de Lévi-Strauss um distanciamento das cisões ontológicas que suportam o estruturalismo e um vislumbre do amplo território que está para além delas. Sem dúvida que essas reflexões trazem as marcas da perspectiva estrutural, e desde logo no que se refere à ideia de que arte não se define *per se*, mas apenas como termo de um quadro de semelhanças e contrastes com outras actividades humanas, como a ciência e o mito. O que distinguiria aliás e fundamentalmente a arte da ciência seria o facto de, diferentemente desta que opera através de conceitos, a arte operar através de signos. Mas também aí o que está em jogo é instaurar um princípio de ordem sobre a contingência e o carácter heteróclito dos elementos do mundo, e quem joga esse jogo é tanto um *savant* quanto um *bricoleur* – a arte define-se portanto como estando “a meio caminho entre o conhecimento científico e o pensamento mítico ou mágico” (Lévi-Strauss, 1962: 33) A partir das premissas estruturalistas esperar-se-ia que Lévi-Strauss fosse inevitavelmente conduzido a alguma forma de diferenciação estética, pela qual a consciência estética do produtor e do receptor da arte são separadas dos seus mundos respectivos, que se procurasse a arte como arte, que a atenção à substância e sentido da arte fosse sacrificada ao juízo estético “puro” e à descrição das propriedades estruturais e transformacionais de um sistema cujas unidades seriam os “artemas”. Mas o facto de a arte, reconhecidamente, ser não apenas uma forma de produção de *sentido* mas também de *conhecimento*, afastou a possibilidade de a “estética de Lévi-Strauss” se deixar aprisionar pelo artificialismo das cisões saussurianas.

Se o caminho seguido não foi esse é talvez porque na arte é iniludível que estamos perante algo mais do que signos. A pintura de Clouet que Lévi-Strauss evoca em *La pensée sauvage* para definir a arte a partir da ideia de “modelo reduzido”, por exemplo, é “mais” e outra coisa que um signo – é o retrato de Elisabete da Áustria, uma sua representação feita à luz de um desígnio de *semelhança* e *correspondência* em relação ao seu modelo. Daí que para Lévi-Strauss, e na sua terminologia, a arte seja “um sistema de significação” que está a “meio caminho entre a linguagem e o objecto” (Lévi-Strauss *in* Charbonnier, 1959: 131), dado que “a obra de arte, ao significar o objecto, consegue elaborar uma estrutura de significação que tem uma relação com a estrutura do próprio objecto” (*ibid.*: 108-109). Numa palavra, a obra de arte é mimética, toma o mundo como objecto e, desse modo, revela o próprio mundo, ela tem portanto um valor cognitivo, sendo

uma forma já não tanto de produção de sentido mas de conhecimento. A ideia de mimesis que guia Lévi-Strauss é inevitavelmente muito diferente da que guiou a estética clássica e que a crítica impiedosa do romantismo reduziu a cacos, dado que a obra de arte, por mimética que seja, não é jamais uma réplica, cópia ou transcrição literal do mundo. A arte é mimética e por isso é meio de conhecimento, mas é-o porque ela não se limita, acaso fosse isso possível, a imitar o mundo, mas porque pelo contrário o secciona, simplifica, lhe muda os ênfases e em certo sentido o “fecha” no interior de cada obra, subtraindo-o assim ao que lhe é inessencial e contingente e revelando-o em termos como nunca antes se havia revelado. Como diz em *La pensée sauvage*, o “tipo mesmo de obra de arte” (como o ilustra o retrato de Clouet), é o “modelo reduzido”, e aquilo a que acedemos através da arte é a uma “transposição quantitativa” simplificadora (Lévi-Strauss, 1962: 35) do que ela representa. Dessa forma, a arte opera “verdadeiras experiências sobre os objectos”, dando-os a conhecer de uma forma que só a arte é capaz.

Nesse passo, e apesar da vertigem matematizante que guia Lévi-Strauss, ficamos muito distantes de Saussure e do equívoco que move as concepções formais da linguagem – talvez porque a ideia que convém mais a uma compreensão da linguagem não seja a de signo, nem mesmo a de símbolo, mas antes a de *imagem*, o que torna a pintura de Clouet interessante de uma outra forma.

O “sentido” do quadro de Clouet é o que ele dá a ver ou mostra, o que *torna presente* ou, nos termos de N. Goodman (1984) em *Languages of art*, o que *denota* – é o retrato de uma aristocrata do século XVI, Elisabete da Áustria, filha do sacro imperador germânico Maximiano II e de Maria de Espanha, que casou com Carlos IX de França. Mas a um segundo olhar sabemos que não se trata apenas disso, dado que sendo uma pintura, aquilo que ela mostra, mostra como *representação*. Não é o modelo que temos perante nós mas o modo como Clouet o captou, não o original mas uma sua imagem, e a pintura tem portanto existência autónoma em relação ao que representa. O que nos dá a ver não é algo que pudéssemos ver independentemente dela e trata-se, sim, de Elisabete da Áustria, mas tal como presente na pintura e não Elisabete da Áustria ela mesma. Mas, a um terceiro momento da nossa observação do quadro de Clouet, o que nos é dado a compreender é que essa dualidade é afinal ilusória, porque imagem e modelo são inseparáveis um do outro. Para o observador, original e imagem em certo sentido pertencem-se, dado que uma vez conhecida a pintura o que quer que possa conceber como “original” é forçosamente concebido à luz do modo como ela o apresenta.

Tal como a imagem, a palavra não é a coisa porque está dela dividida e separada, mas tal como a imagem a palavra é, digamos, uma emanação ou manifestação da coisa, algo que dela não pode ser separado porque afinal palavra e coisa, como o afirma o senso comum do utilizador da linguagem, pertencem-se. A palavra é assim o que simultaneamente divide e dá unidade ao que dividiu – como diz Gadamer “tudo o que é linguagem tem uma unidade especulativa: ela contém uma distinção entre o ser e o modo como ele se apresenta, mas essa distinção na realidade não é de todo uma distinção” (Gadamer, 1989: 475). Nos termos da filosofia hermenêutica a pintura-imagem é o modelo mesmo da linguagem como o “Ser que pode ser compreendido”, como “meio pelo qual e através do qual nós existimos e compreendemos o nosso mundo” (Gadamer, 1977: 29). Nesse sentido, a linguagem assemelha-se à luz como aquilo que torna as coisas visíveis – uma imagem de Tomás de Aquino que a filosofia hermenêutica retomou e que revela, e como imagem *mostra*, o quanto as palavras “aprofundam” aquilo que procuram descrever e compreender e o quanto portanto elas “completam e complementam” a inteligibilidade do mundo (*ibid.*: 447).

Sperber, num livro já antigo, diz que o simbolismo é uma “fonte de luz” que não deve ser olhada, porque quem o faz logo fica encandeado e diz “não vejo nada”, dado que “a luz está lá não para ser olhada mas para que possamos ver o que ela ilumina” (Sperber, 1974:70). O mesmo se pode dizer genericamente da linguagem, dado que o seu modo de ser quando não se converte em metalinguagem e serve a sua vocação cognitiva e representacional (i.e., aquela que é *sempre* a sua vocação, exceção feita aos devaneios formalistas), é ser invisível perante a realidade que traz para dentro de si e torna *pensável*, no passo em que ela própria deixa de o ser. É que nem luz nem linguagem são algo que possamos ver senão através do que iluminam. Elas estão lá não para ser olhadas como coisas em si mesmas mas para mostrar o mundo, para o tornar presente e interpretável – dando-lhe cor e nitidez, complementando e completando a sua inteligibilidade. Tivesse Lévi-Strauss olhado menos para a luz e mais para o que ela ilumina, trazido para o pensamento selvagem e para o mito o que reservou para a arte, buscado não o plano “hiper-estrutural” da linguagem mas a linguagem na sua dimensão terrena, talvez a sua mensagem tivesse sido menos monótona – como sabemos, no fim do caminho estruturalista o que nos espera é inevitavelmente a cesura ontológica entre as palavras e o mundo e a monotonia do espírito “frente a frente consigo mesmo” e a significar-se a si mesmo.

“O mito da mitologia”, é assim que Lévi-Strauss define as *Mythologiques* logo na sua “Abertura”. Para além do código linguístico e dos códigos pelos quais o mito se elabora compondo e recompondo os dados da sensibilidade como objectos num caleidoscópio, estaria um “código de terceira ordem” – uma espécie de *Ur*-código, a chave dos segredos do próprio caleidoscópio, o *Graal* da mente como estrutura lógica. Depois e sobrepondo-se aos sistemas fonológico e da língua (códigos de primeira ordem) está o sistema mítico (de segunda ordem); para além do sistema mítico, sobrepondo-se a ele, integrando-o e reduzindo-o às derivações da fórmula canónica, estão as *Mythologiques*, a obra que ao “assegurar a traduzibilidade recíproca de muitos mitos” é esse “código de terceira ordem”. Encerrado nas suas páginas, o único nome possível para ele que não esse é o nome do autor que as assina: Lévi-Strauss, o código Lévi-Strauss. Construção absolutamente idiossincrática, que não poderia ter saído da cabeça de mais ninguém senão de Lévi-Strauss, o estruturalismo antropológico (que em certo sentido com ele se confunde e a ele se resume) é a manifestação do que os românticos chamavam de “génio”, aquele que através de uma visão íntima e em última análise incomunicável produz as obras nas quais o mundo é iluminado de uma forma própria, tão própria que no-lo revela em termos que de outro modo nunca chegaríamos a ver. A “meio caminho” entre o mito e a ciência, porque se trata de fazer uma ciência da mitologia, as *Mythologiques* não podem ser então outra coisa senão uma obra de arte, “o mito da mitologia”, que está aí para nos lembrar, como se isso fosse necessário, que a mitologia continua como desde sempre aí, a olhar para nós e a interpelar-nos – a iluminar-nos e ao mundo.

## Bibliografia

- Benveniste, É. 1988 (1966). *Problemas de linguística geral I*. Campinas, Pontes Editores.
- Charbonnier, G. 1961. *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. Paris, Plon.
- Eco, U. 1991 (1968). *A estrutura ausente: Introdução à pesquisa semiológica*. São Paulo, Editora Perspectiva.
- Gadamer, H-G. 1989 (1961). *Truth and method*. London, Sheed & Ward, 2ª edição inglesa, revista e traduzida por Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall.
- Gadamer, H-G. 1977 (1976). *Philosophical hermeneutics*. Berkeley, University of California Press.

- Goodman, N. 1984 (1976). *Languages of art. An approach to a theory of symbols*. Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- Hjelmslev, L. 1969 (1953). *Prolegomena to a theory of language*. Madison, University of Wisconsin Press.
- Lévi-Strauss, C. 1958. *Anthropologie structurale*. Paris, Librairie Plon.
- Lévi-Strauss, C. 1962. *La pensée sauvage*. Paris, Librairie Plon.
- Lévi-Strauss, C. 1964. *Mythologiques I. Le cru et le cuit*. Paris, Librairie Plon.
- Lévi-Strauss, C. 1971. *Mythologiques IV. L'homme nu*. Paris, Librairie Plon.
- Lévi-Strauss, C. 1973. *Anthropologie structurale deux*. Paris, Librairie Plon.
- Lévi-Strauss, C. 1976. Préface. In: Jakobson, R. 1942-3. *Six leçons sur le son et le sens*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- Lucchesi, D. 1998. *Sistema, mudança e linguagem: um percurso da linguística este século*. Lisboa, Edições Colibri.
- Ricoeur, P. 1965. *O conflito das interpretações*. Porto, Rés Editora.
- Sperber, D. 1974. *Le symbolisme en générale*. Paris, Herman.
- Sperber, D. 1985 (1982). *On anthropological knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press.

Artigo recebido a 11 de Agosto de 2008 e aceite em 17 de Setembro de 2008.