

Contatos e fricções entre histórias e mitos: um diálogo possível entre Meyerson, Lévi- Strauss, Vernant e Détienne*

*Luiz Alberto Couceiro***

Resumo

A importância dos trabalhos de Claude Lévi-Strauss para a História Social e Cultural   bem conhecida, muito por seus estudos acerca das estruturas mentais narrativas e do entendimento de universos sociais históricos os mais diversos. O objetivo do presente artigo   analisar possíveis conexões entre conceitos fundamentais de Lévi-Strauss, Ian Meyerson, Jean-Pierre Vernant e Marcel Détienne, entendendo mais especificamente o conceito de "totemismo" do primeiro.

Palavras-chave: teoria da história; História e Antropologia; narrativa e memória.

Introdução: sobre a questão central

A idéia central do artigo é relacionar as perspectivas teóricas de Ian Meyerson, Claude Lévi-Strauss, Jean-Pierre Vernant e Marcel Détienne no que dizem respeito às características psicológicas que informam a construção do que chamaram de mito e história, em textos específicos dos quatro autores. Todos eles foram leitores de seus trabalhos, citando-se reciprocamente; portanto, não temos influência direta sobre o contato intelectual entre os quatro autores. Apenas problematizaremos uma das relações conceituais fundamentais no debate entre eles. Assim, procederemos mais cautelosamente na exposição da gênese dos conceitos de cada um dos quatro autores, para, aos poucos, podermos colocá-los em diálogo sobre os lugares do mito e da história, numa perspectiva comparativa de semelhanças e diferenças entre ambos os conceitos.

As três características da história para Meyerson

Ian Meyerson define a história – como disciplina – pela atenção maior que suas práticas dão à consciência da percepção da temporalidade (Meyerson, 1956). Neste sentido, o passado é formulado como o tempo passado identificado por um grupo de indivíduos. Para Meyerson, fala-se em história quando se trata da unidade de consciência que liga qualquer sujeito a acontecimentos passados, uma vez que a memória individual supõe a unidade de consciência. Para tanto, deve-se admitir que a história pressupõe a não-participação dos homens em acontecimentos que permitem, só assim, fazer-se de passado, sendo classificados como tal, diferenciando-se do presente. Esta diferença reside em pensar o passado, racionalizá-lo, operação mental consciente, somente possível no presente. (Meyerson, 1956: 336)

Segundo Meyerson, seriam quatro as regras básicas do pensamento histórico, tendo como marca fundamental a temporalidade bem demarcada: o curso linear e irreversível do

tempo; desenvolvimentos técnicos de data o – posto que a novidade da história   a no o de passado como a investiga o das a oes passadas de homens; a não-presentifica o do passado; o entendimento de que o nexos dos acontecimentos está nos fatos humanos. Podemos dizer, bem como de certo modo afirma Meyerson, que todas estas características são interdependentes, com a anterior pressupondo a posterior. Entendamos que um tempo que passou e não mais possa ser repetido deva ser identificado como tal a partir de uma classifica o que o especifique como não-igual ao tempo presente, do mesmo modo que não-igual a outros tempos passados. Daí tira-se a conclusão de que as temporalidades históricas necessitam de data o que as torne mensuráveis, cabendo ao historiador localizar e analisar graus de pensamento distintos dos do tempo presente de sua investiga o. Conseqüentemente, o historiador não tornar  o passado igual ao presente, uma vez que já o terá definido e depurado como tempo histórico. Por último, tais acontecimentos serão organizados como inteligíveis, sendo fruto de a oes humanas, levando em considera o as condi oes nas quais foram produzidos (Meyerson, 1956: 337-338).

Meyerson, em resumo, trata a história como uma das várias possibilidades de consciência do homem, ou melhor, as múltiplas formas psicológicas dos sujeitos em rela o   consciência que têm de si. Ao longo de seu texto, aponta as mudanças que acredita serem fundamentais para a transforma o do conhecimento do passado como forma de orientar e informar os homens, perspectiva de história característica do Iluminismo.

Lembrando Ernst Cassirer (1997), podemos dizer que tal perspectiva, fosse em qualquer lugar da Europa e suas col nias, no século XVIII, representa o processo de fim do medo daquilo que a razão desconhece, uma vez que todo homem possui determinadas faculdades, dentre as quais a de pensar para o progresso. Assim, a história não era mais entendida como repeti o, como para Maquiavel, nem como herança, como para Gicciardini, mas uma dimensão da vida humana, com leis internas acessíveis às faculdades

da razão.¹ Cassirer define a mudança no entendimento da história ocorrida no Iluminismo, de maneira muito próxima ao que Meyerson afirmou, como a idéia de que é no reino do empírico onde se realizam as atitudes da natureza humana (Meyerson, 1956: 344-346).

Mas, a afirmação fundamental de Cassirer sobre tal mudança de entendimento é acerca do que chamou de “unidade epistemológica entre natureza e cultura”. Para os iluministas, em geral, quanto mais se conhecia a natureza, mais se conhecia as formas de se chegar a leis gerais. Ora, como os homens são parte da natureza, eles estão passíveis de serem regidos por leis, tal como a natureza, e, se o conhecimento humano, a razão iluminista, desvelou as leis, o que não se conhece pela razão humana somente o é por estar obscuro a sua capacidade de conhecimento, ao que deve ser iluminado.²

A conexão entre a idéia de história de Meyerson, por ele mesmo destacada como produto histórico do movimento intelectual do Iluminismo, ou melhor, da teoria do conhecimento construída no Iluminismo, fundamentalmente na teoria do conhecimento de David Hume, e as idéias de Claude Lévi-Strauss sobre a relação entre mito e história passam, então, por uma avaliação da teoria do conhecimento deste último. Dizemos isso porque tal teoria envolve o interesse pelos aspectos mentais do conhecimento humano, uma vez que suas formas discursivas representam derivações de formas de conhecimento, tanto a encontrada no mito, quanto a encontrada na história como disciplina, como bem já comentou Clifford Geertz (1973: 345-359, 350-355).

Vejamos com maior propriedade a construção teórica de Lévi-Strauss, estabelecida antes mesmo de *O pensamento selvagem*, para podermos fazer uma leitura mais cuidadosa dele.

Uma leitura de *Totemismo hoje*

Logo na “Introdução” de *Totemismo hoje*, publicado em 1962, Lévi-Strauss argumenta que, no início do século XX, os estudos

sobre o totemismo e sobre a histeria atribuíam-lhes uma aparente irracionalidade. Para ele, ambos os fenômenos não são nada mais do que lógicas de pensamento incompatíveis com a “nossa lógica”, e não uma natureza menos desenvolvida da vida social ou do indivíduo.³ Neste sentido, no capítulo intitulado “A ilusão totêmica”, Lévi-Strauss afirma que a “ilusão totêmica” ou o “pretenso totemismo” é a idéia de que o totemismo seja uma forma de pensamento inferior às demais lógicas conceituais de pensamento. Para ele, os fenômenos entendidos no sistema do totemismo fazem parte de uma lógica coerente de pensamento, sem que haja uma divisão da realidade. Tais fenômenos seriam resultados da produção de realidades de pensamento distintas (Lévi-Strauss, 1976: 101-111).

Em seguida, no capítulo dois, “O nominalismo totêmico”, explica que teria havido uma atomização do totemismo: dizer que existem vários totemismos, uma multiplicidade de formas heterogêneas ao invés de uma unidade dessas, não tira a discussão de seu patamar anterior, pois classifica aquelas formas em ordem crescente de complexidade. Lévi-Strauss, desta forma, desloca a discussão da função religiosa dos fenômenos sociais na qual se localizava o totemismo, até então, para a idéia de totemismo como forma primitiva/primeira de classificação do mundo social e natural.⁴ Em suma, Lévi-Strauss inicia o seu deslocamento teórico sobre o que até então a antropologia entendia por totemismo, concluindo que, por ser de caráter especulativo, o totemismo deva ser entendido como um sistema irregular de classificação, diferente, e não inferior, ao nosso sistema.

Surge, a partir desta afirmativa, um problema: o que seria um sistema especulativo de conhecimento da natureza?

Em “Teorias funcionalistas do totemismo”, capítulo três, Lévi-Strauss faz uma rápida e objetiva recordação do entendimento que Malinowski e Radcliffe-Brown, os dois pólos fundamentais da antropologia britânica naquele momento⁵, tinham do totemismo. Malinowski, para ele, teria uma visão mais biológica e psicológica do que propriamente antropológica do totemismo, isto é, restrita

ao utilitarismo do totemismo, caso houvesse, e anti-anropológica, pois o papel da etnografia na análise do fenômeno social seria inútil, uma vez que estaria a serviço da confirmação de sua teoria. Já para Radcliffe-Brown, o totemismo seria uma relação muito particular entre o homem e a natureza, na qual esta seria incorporada e depois subordinada à ordem social. O totemismo teria uma função natural, e depois uma função ritual social. Neste sentido, Lévi-Strauss lembra que, para Durkheim, a continuidade do clã totêmico precisaria apenas, para se perpetuar, de um único emblema, fossem animais ou plantas em sociedades primitivas, numa espécie de “fenômeno retardado”.

Discordando destas posições, Lévi-Strauss afirma que as coisas são concebidas culturalmente, através da ação humana, não sendo vividas como coisas em si. Além disso, discordando mais enfaticamente de Malinowski, afirma que nem todas as coisas têm utilidade dentro do sistema da análise etnológica, não deixando, por isso, de pertencerem ao totemismo, ou à vida social. Não há para Lévi-Strauss uma relação universal entre magia e risco, pois todo empreendimento engloba algum tipo de risco. Do mesmo modo, entende que a ansiedade é uma reação sensível a fenômenos desconhecidos, e não uma causa da procura à magia, pois os homens não se comportam espontaneamente, mas sim segundo limites e informações de sua realidade cultural. A teoria de Durkheim perde sentido, pois trabalha na necessidade afetiva de se acreditar no sagrado; ao contrário, diz Lévi-Strauss, as emoções são resultado, e não causa, de atitudes ou comportamentos sociais.

Mais do que permanecer no entendimento racional sobre os limites das ações conscientes e inconscientes do homem, Lévi-Strauss muito sugestivamente intitula o capítulo quatro de “A caminho do intelecto”. Em tal capítulo, afirma que Raymond Firth e Meyer Fortes, antropólogos britânicos que, naqueles anos, encontravam-se em posição proeminente, tanto no aspecto do método quanto nas interpretações de seus riquíssimos materiais de campo, têm uma teoria do totemismo muito limitada a um perfil

social cosmológico, no qual o culto aos ancestrais deve ser muito complexo, sendo este culto restrito a certos animais e plantas, excluindo diversos outros. Ao contrário desta perspectiva, Lévi-Strauss aproxima-se de Evans-Pritchard quando este afirma, em *Os Nuer*, que seu entendimento do totemismo obedece a um encadeamento de lógicas mentais unidas. Porém, distancia-se de Evans-Pritchard quanto ao fato deste ter limitado sua análise ao afirmar que o totemismo estaria subordinado à teologia dos Nuer; Evans-Pritchard teria caído no mesmo erro dos dois primeiros antropólogos britânicos analisados no capítulo.

Para ultrapassar este elemento limitador acerca da construção de uma teoria do conhecimento dos fenômenos sociais, Lévi-Strauss afirma que é pertinente adotar o método estrutural-comparativo de Radcliffe-Brown, o qual abre caminho para entender o conteúdo da forma totêmica, isto é, sua cosmologia. Assim, seria possível analisar a relação entre as formas de pensamento, o mundo sensível e os objetos nos quais se aplicam.

No capítulo cinco, "O totemismo visto de dentro", Lévi-Strauss afirma que o etnólogo, para compreender o totemismo, deve analisar o que caracteriza a relação entre o homem e o animal e a planta. Traz para seu texto a idéia de Henri Bergson de que, no totemismo, as representações imaginativas se reduzem a uma forma, e jamais questões sociais se reduzem a um ser biológico – a vida social surge das lógicas intelectuais, e não o contrário. Daí vai afirmar Lévi-Strauss que o pensamento totêmico de Bergson se deu na convivência, dentro de uma mesma lógica de pensamento, de dois aspectos do real: o contínuo e o descontínuo, sem se anularem, tal como oposição e integração em Radcliffe-Brown. Façamos uma pausa rápida no que este antropólogo inspirou Lévi-Strauss.

“Por que todas estas aves?": o argumento de Radcliffe-Brown, em resumo

"Religião e sociedade" é o capítulo oito de *Estrutura e função na sociedade primitiva*, livro de ensaios de teoria e metodologia em

antropologia, publicado por Radcliffe-Brown, em 1952. Neste capítulo, Radcliffe-Brown (1989: 225-262, 243-255) define mais diretamente sua idéia de religião em antropologia. O primeiro passo é afirmar, concordando com Durkheim, que as religiões, inclusive as totêmicas, são uma forma simbólica de representação do “mundo real” da sociedade que as cria, tendo como função a manutenção da solidariedade social. Como as sociedades variam de sistema moral, também variam de sistema religioso, sendo necessário, então, que o antropólogo examine a relação particular existente entre ambos os sistemas sociais. Voltando ao tema inicial do capítulo oito, afirma que não há diferença entre as religiões dos “povos pouco desenvolvidos” e as dos “mais desenvolvidos”, pois todas elas são parte, juntamente do direito e da moral, de instituições sociais que têm como função controlar o comportamento humano por meio de sanções que se estabelecem na vida social.

Lévi-Strauss utiliza-se de dois capítulos específicos sobre totemismo deste mesmo livro de Radcliffe-Brown. Mas no capítulo oito, certamente lido por ele⁶, temos as idéias mais claras do autor britânico em relação às possibilidades de análise da religião como o âmbito das sanções morais onde se pode estabelecer o ponto de contato entre o sistema moral e o religioso – “esta é uma zona em que ambos cruzam” (Radcliffe-Brown, 1989: 256). Ora, Lévi-Strauss não concorda, sem dúvida, com esta interpretação da religião, mas certamente concorda que o totemismo é uma forma de pensamento que caracteriza esta mesma zona de cruzamento. Mais ainda, para Radcliffe-Brown, se o que faz de um homem um animal social é um sentido de dependência, que se manifesta de múltiplas formas, ele terá deveres e obrigações a cumprir – argumento de certa forma parecido com as “reciprocidades” de Lévi-Strauss em *As estruturas elementares do parentesco*, de 1949, também diretamente influenciada pela “teoria da dádiva” de Marcel Mauss, explicitada no *Ensaio sobre a dádiva*, de 1923-1924.⁷

Radcliffe-Brown continua, ainda no capítulo oito do livro, afirmando que os sentimentos, como estados de espírito mentais,

desenvolvidos apenas quando os indivíduos participam de ritos/ cultos religiosos, são organizados na estrutura do sistema da vida social. Desta forma, em algumas sociedades pode existir uma relação imediata e direta entre religião e estrutura social, mas, quando as crenças religiosas se desdobram em diferentes igrejas, tal relação passa a ser indireta, muito mais difícil de descobrir. Como forma de estudar as religiões, Radcliffe-Brown sugere apontar os esforços para o entendimento daquilo que é visível em todas as religiões, isto é, a função social que desempenham: a manutenção do que chamou de sentido de dependência no seu duplo aspecto, as relações entre dever e poder dos indivíduos na vida social.

O sentido universal das possibilidades de comparação entre manifestações da vida humana em culturas distintas proposta por Radcliffe-Brown serve de inspiração para a conclusão do trabalho de Lévi-Strauss sobre totemismo. Incomodado com uma infinita quantidade de junções entre espécies animais e aspectos da vida social nas formas de classificação de certas tribos da Austrália oriental, Radcliffe-Brown pergunta-se: “por que todas estas aves?”.⁸ Na conclusão da resposta de tal questão, concluiu ser necessário deslocar o eixo de pensamento da junção em si de tais elementos de classificação, modo pelo qual até então estava operando, para a regra que perpassava a lógica da classificação. Assim, faz uma contra-pergunta a si mesmo: por que estes pares específicos são ligados entre si, e não outros?⁹

Acerca deste procedimento analítico, Lévi-Strauss afirma que se deve compreender, mais do que uma forma de pensamento, o conteúdo da forma totêmica de pensamento, sua cosmologia, ao integrar a observação de um fenômeno particular num conjunto mais geral de formas associativas de classificação.¹⁰ Uma vez entendendo esta parte de sua teoria do conhecimento, podemos retornar às técnicas de acesso às operações mentais/psicológicas que se podem atingir no estudo de antropologia, segundo Lévi-Strauss. Assim, nos sentimos mais aptos a retornar à discussão acerca das relações entre história e mito, em textos de Meyerson, Lévi-Strauss, Détienne e Vernant.

Sobre a História como forma de conhecimento: o argumento central de Lévi-Strauss

Lévi-Strauss, voltando aos termos da teoria do conhecimento proposta e defendida em *Totemismo hoje*, retoma a idéia de “ordem do pensamento”, em *O pensamento selvagem*, também publicado em 1962, poucos meses depois daquele. No penúltimo capítulo, “O tempo reencontrado”, Lévi-Strauss lembra o que ele chamou de “pensamento selvagem” e “pensamento domesticado”: o primeiro, ligando à experiência sensível ao que é contingente, numa associação direta entre sensação e classificação nominal, por isso mesmo coerente e de capacidade de alargamento infinita; o segundo, um sistema aberto à dúvida, posto que nem sempre tem condições de associar a experiência sensível a um nome, de incluí-la numa classificação satisfatória. A diferença primordial entre ambas as formas de pensamento é a abertura da segunda, forma de “pensamento científico”, à reflexão sobre o que está se experimentando no mundo sensível. O “pensamento selvagem” estaria, por sua vez, ligado a experiências sensíveis que necessitam de uma ordem universal de classificação (Lévi-Strauss, 1997: 25), dispensando refletir sobre o que se conhece pela experiência. O primeiro sistema opera através de signos, enquanto o segundo opera através de conceitos. Porém, ambos os sistemas de pensamento operam com referenciais externos à experiência, uma vez que podem substituir relações de significados (Lévi-Strauss, 1997: 33).

Nesse raciocínio, a história como forma de conhecimento estaria ligada ao “pensamento científico”, uma vez que deriva do recorte do historiador, que coloca em confronto razões diferentes para a produção de outras novas razões. Lévi-Strauss afirma que, ao contrário da relação do nativo com seu ambiente, mostrando as formas de ele conhecer o mundo, o historiador usa a “razão dialética” para compreender um mundo no qual não vive, uma vez que é um mundo passado – como já vimos segundo as definições de Meyerson. Tal razão faz parte de um sistema de conhecimento aberto, treinado

para se verter para o desconhecido, diferente do “pensamento mítico”, fechado ao – mesmo que temporariamente – inclassificável, onde tudo faz sentido (Lévi-Strauss, 1997: 273-277).

Para fins de economia argumentativa, vamos partir para o capítulo nove do livro, chamado “História e dialética”, deixando de lado a polêmica de Lévi-Strauss com Jean-Paul Sartre, no intuito de compreendermos os aspectos narrativos que denunciam a “ordem do pensamento” de cada cultura.¹¹

A premissa de Lévi-Strauss continua sendo o entendimento da sociedade humana constituída por características identificadas no mundo sensível que, por excelência, é objeto da ordem do pensamento, localizada num “plano infra-estrutural”. Os objetos ganham significados num determinado contexto etnográfico, cabendo ao antropólogo lidar com a relação entre as qualidades sensíveis e o pensamento na construção de idéias, isto é, de inteligibilidade. As culturas, assim, devem ser compreendidas como línguas, tendo um sentido interno mais sólido para as pessoas que a ela pertencem. Quando as pessoas de fora de uma cultura forem tentar compreendê-la, devem estabelecer comparações por sinais “diacríticos” da mesma, traços diferenciadores, portanto, “metonímicos” e não “metafóricos”.¹² Ambos os conceitos foram defendidos por Lévi-Strauss como formas de conhecimento. O primeiro conceito mais ligado ao campo do contato, do contexto, reforçando as emoções; e o segundo mais ligado à construção mental proeminentemente racional.

Deste ponto de vista, a narrativa não é “apenas uma narrativa”, mas uma forma de acesso ao comportamento humano, quando se dá a relação entre sentimento e pensamento na produção de idéias. Há uma matriz de organização mental, da qual os eixos ordenadores podem ser descobertos pelo pesquisador, eixos estes que dotam os objetos de certas atribuições – como bem vimos em *Totemismo hoje*. Se a matriz é, em outras palavras, resultado de um debruçamento da capacidade mental humana sobre os fenômenos do mundo natural, ela é, por definição, em parte inatingível na análise

antropológica, posto que o antropólogo trabalhará a partir de contextos etnográficos. No entanto, como tal objeto, ou a matriz de pensamento, é multifacetado, seu início é arbitrário: o objeto se construirá no e pelo movimento analítico do observador, tendo o antropólogo, por isso mesmo, que objetivar sua experiência como sujeito. Neste sentido, Lévi-Strauss desloca a idéia de origem cultural do pensamento para a idéia de sistema cultural. Tal sistema faz e dá sentido ao mundo dos que pertencem a uma determinada cultura.

Cabe-nos, assim, caracterizar o discurso que Lévi-Strauss chamou de mítico, para melhor entendermos suas possíveis relações com a história também como forma discursiva, que permite acessarmos uma maneira de operar o conhecimento.

O que subjaz o mito

O mito é entendido por Lévi-Strauss como a junção entre língua e fala num mesmo sistema temporal, tendo sua substância no interior de uma história narrada. Tal história é constituída por um conjunto de elementos retirados da vida social da comunidade de falantes que dá sentido ao mito, formando uma narrativa. Essa narrativa é o momento em que o mito encontra-se “cristalizado” num sistema de relações, no qual as significações são simbólicas. A passagem do mito ao rito é o ponto chave da proposta de análise antropológica dos trabalhos que utilizamos de Lévi-Strauss, uma vez que sua questão é descobrir o elemento mediador entre ambos, ou seja, o termo ambivalente que pertence aos dois extremos simultaneamente. Resumidamente, podemos entender os mitos, as narrativas, como códigos de acesso a comportamentos inconscientes presentes na vida social, na ação dos sujeitos analisados (Lévi-Strauss, 1967: 393-396).

Não seria surpreendente que o leitor se perguntasse sobre a disjunção entre a utilização da teoria dos mitos de Lévi-Strauss em fontes escritas, e não orais. Tal questão foi posta por Marcel Détiene, não para desmerecer as *Mitológicas* em sua teoria do “mitismo”,

marca central da argumentação de Lévi-Strauss sobre a universalidade do pensamento mítico, mas sim para relativizar as maneiras de pesquisadores utilizarem-na para fontes de pesquisas escritas com características parecidas com as das fontes orais analisadas por Lévi-Strauss (Détiénne, 1998: 48-84). Para sermos mais claros, definamos, resumidamente, o conceito de “mitismo” para Lévi-Strauss como a capacidade de todo comportamento se tornar parte de um mito, posto que o mito é um processo histórico em ação se tecendo permanentemente. Em suma, o universo simbólico está se fazendo o tempo todo. As narrativas de gerações sucessivas, construídas num determinado grupo humano, cristalizam, mantendo seus elementos básicos, a mesma estrutura mental do entendimento de um dado fenômeno, de um dado acontecimento (Lévi-Strauss, 1964: 9-40; 1971: 559-621).

Sobre a narrativa mítica, Détiénne afirma sua característica oral como forma ativa de construção da memória. Ao contrário da história, a repetição de um discurso oral tem implicações sensíveis distintas das provocadas pelo discurso escrito. O contato entre o intérprete e o auditório é fundamental para que a narrativa seja entendida num plano mais básico da construção dos fatos que se encadeiam. Para sedimentar tal plano primeiro da narrativa, o intérprete utiliza recursos visuais os mais variados, como a pantomima e diferentes tons de voz, e corporais, com posições para cada passagem da narrativa, provocando efeito imediato no auditório. Imediatamente, inicia-se um segundo plano da narrativa, a partir do momento em que cada indivíduo do auditório elaborará diferentes versões acerca do que escutou. Já na narrativa escrita, mais precisamente histórica, o discurso sofre uma série de depurações racionais lógicas entre a forma de se coletar os dados, a coleta desses, sua arrumação numa cadeia lógica de acontecimentos, as estratégias para narrá-los diante de sua natureza específica – se são fontes escritas ou iconográficas, por exemplo – até chegar ao leitor. Também se constrói memória desta forma, mas, ao contrário da narrativa mítica, como afirma Détiénne, quando os aspectos

inconscientes predominam, na narrativa escrita, o que predominam são os aspectos conscientes (Détienne, 1998: 194).

O que estamos dizendo, até aqui, é que, *grosso modo*, por detrás do que se chama de discurso histórico, ou história como disciplina ou campo de conhecimento, historiografia, há uma série de operações mentais que a fundam. Tal como o totemismo, a história é informada por lógicas de pensamento, ou mesmo instâncias inconscientes desse, produzindo formas discursivas como chaves de acesso ao seu plano estrutural – como vimos através de Lévi-Strauss. A construção do pensamento racional no ocidente tem uma história, ou pelo menos certas características específicas de uma época de mudança psicológica que fornecem pistas acerca da diferenciação – em planos de predominância mais ou menos consciente – de formas de pensar. É o que veremos a seguir.

O psicológico de Vernant e o “*momentum*” de Mauss

“Foi no século VI antes da nossa era, nas cidades gregas da Ásia Menor, que surgiu uma forma de reflexão nova, inteiramente positiva, sobre a natureza.” (Vernant, 1973: 293-319, 293) Esta frase dá início ao argumento central de Jean-Pierre Vernant, qual seja, de que é historicamente localizável a disjunção entre a forma de pensamento racional das demais. Para ele, a invenção da filosofia representa o processo no qual há a união, numa mesma narrativa, do entendimento racional do homem, dos deuses e da natureza, pela primeira vez diferenciados uns dos outros. A base psicológica desse sistema filosófico de pensamento permitiu a exposição do funcionamento das coisas, influenciando diretamente na forma de entendimento do mundo. Os níveis do real, desta forma, são admitidos como formas explicativas do conhecimento das coisas, dialeticamente, e não através de um sistema total e coerente (Vernant, 1973: 303). A partir de então, o pensamento filosófico impede em sua essência a confusão entre coisas de naturezas distintas. Segundo Vernant, o conhecimento racional passa a ser

ensinável, posto que não se trata de uma forma de conhecimento místico, modificando em vários setores as maneiras do homem ordenar o mundo – seja na arquitetura, urbanização, no comércio, por exemplo (Vernant, 1973: 304).¹³

Se Lévi-Strauss estava interessado, como vimos, em desvendar um tipo de lógica/inteligência apreendida pelas formas sensíveis, revelando um tipo de racionalidade abstrata das categorias mentais, Vernant se interessou em estudar os quadros de pensamento e de mudanças das “funções psicológicas”. Antes de mais nada, devemos, então, entender o significado deste conceito, já exposto sumariamente e de modo muito parecido por Lucien Febvre, anos antes dos trabalhos de Vernant (Cf. Febvre, 1992: 207-220).

A criação de imagens, como afirmou Vernant, está de acordo com o “instrumental mental” de uma dada forma de pensamento, com variações possíveis de sociedade para sociedade. (Vernant, 1973: 6) Por “instrumental mental” Vernant, *grosso modo*, compreende o equilíbrio de opostos psicológicos no interior do sujeito, e a racionalização como o mecanismo pelo qual os sujeitos se projetam e se vêem numa ordem social. (Vernant, 1976: 3-9) Lembremos de um texto de Marcel Mauss, como argumento didático, para depois voltarmos a Vernant.

Dividindo suas angústias sociológicas com os leitores de seu artigo “Noção de técnica corporal”, Mauss reclama da falta de análise sobre as formas de utilização do corpo nas mais diversas sociedades. As maneiras de ser das pessoas através dos seus corpos tinham de ser vistas e entendidas em suas “maneiras adquiridas” frente às até então predominantes “maneiras naturais”. Deslocando o paradigma da discussão até então estabelecida sobre os tipos de usos do corpo do campo biológico para o campo psicológico, Mauss aponta a tríade fundamental para o entendimento não essencializado do corpo do homem, quando: “ato técnico, ato físico, ato mágico-religioso são confundidos pelo agente. São estes os elementos de que dispomos”. (Mauss, 1974: 209-233, 217) Quando há um ato corporal característico de uma dada sociedade, pouco ou não observado comumente em

nenhuma outra, o sociólogo tem diante de si a junção daquelas características da tríade, constituindo o que Mauss chama de "*momentum psicológico*". Assim, a técnica corporal está ligada à confiança na sua eficácia cultural, na vida prática, integrando num momento psicológico vários elementos sociais no sujeito. A confiança, portanto, passa a ter um papel de regulação do sentimento socialmente construído no sujeito, passível de ser apreendido pelo antropólogo ou pelo analista. Por isso, pode-se dizer que os sujeitos vivem as funções psicológicas, pois Mauss acredita num homem total, sintetizando uma unidade de sentido que é inconsciente.¹⁴

A criação de imagens através de um sujeito e uma sociedade "imaginante", isto é, em "ação imaginativa", teria como resultado o que Vernant chamou de "função psicológica", e Mauss de "*momentum psicológico*". Em outro artigo, Vernant, influenciado por Meyerson, desenvolve este conceito, ao afirmar que, na Grécia do século VII – um século antes do surgimento do pensamento filosófico, segundo Vernant – o homem e a natureza faziam um par dialético que resultava no trabalho (Vernant, 1989: 1-33). Inspirado por Karl Marx, Vernant, neste mesmo artigo, afirma que seu objetivo é entender que operações são sentidas mais ou menos como trabalho, com quais aspectos, quais "conteúdos psicológicos". A investigação histórica racional de Vernant daria, então, sentido aos aspectos psicológicos do trabalho para os gregos, entendendo as fontes de investigação como referências não verdadeiras, mas sim produzidas através de certas diretrizes de pensamento que faziam parte daquela época da vida social grega. Neste sentido, Vernant produziu um outro artigo, sob influência direta de Meyerson, defendendo a tese de que o entendimento da concepção de trabalho na Grécia é possibilidade de acesso ao comportamento social mental dos gregos, e de tantas outras sociedades – uma vez que um objeto não é produzido para somente atender às necessidades de um usuário (Vernant & Vidal-Naquet, 1989: 34-41).

Meyerson, Lévi-Strauss, Vernant e Détienne: uma união possível através do historicismo de Ranke

Até aqui, destacamos os pontos fundamentais no texto de Meyerson sobre a constru o do conhecimento histórico, relacionando-os, em seguida, com parte da teoria do conhecimento de Lévi-Strauss no intuito de entendermos sua teoria dos mitos, em contraposi o a sua idéia de história. Depois, relacionamos o que Meyerson e Lévi-Strauss apontaram sobre a rela o do plano do inconsciente com as formula es dos discursos histórico e mítico, com os limites desta mesma teoria apontados por Détienne, o que remeteu-nos às pesquisas sobre a história do pensamento racional filosófico elaboradas por Vernant, sob forte influência de Meyerson. Cabe, agora, concluirmos todas estas rela es teórico-conceituais entre mito e história.

Seguindo a pista deixada pelo próprio Meyerson no texto por nós utilizado, visitemos o historicismo de Leopold von Ranke, tendo como referência os textos "Diálogo político" e "Da unidade essencial dos povos romanos e germânicos e de sua comum evolu o". Vejamos, primeiramente, os argumentos centrais de ambos, para depois fazermos as rela es com a idéia de mito e história presentes em Lévi-Strauss, passando por Meyerson, Détienne e Vernant.

Podemos caracterizar, muito sumariamente, a historiografia de Ranke pelas rela es que estabelece entre os distintos elementos "reais espirituais", por ele assim chamados, presentes nas culturas nacionais – entendendo-se por cultura costumes específicos do comportamento de sociedades/povos determinadas –, não apenas relacionando entre si suas histórias fatuais. Para Ranke, a cada período da história, estas rela es v o mudando num movimento interno específico de cada uma das sociedades, em seu caso, os Estados nacionais europeus. Quando pensa a Europa como um "concerto", estabelece que o conjunto das rela es políticas pode existir, preservando os costumes nacionais. Cada na o teria o seu costume peculiar, dentro da harmonia orquestral européia, ou seja,

cada nação seria um “instrumento musical”, preservando seu som característico sem destoar do conjunto da obra que seria o “concerto”. Lançando mão do conceito de “equilíbrio sob tensão”, Ranke argumenta que o desenvolvimento de cada Estado, e suas características culturais específicas, ditará o lugar de cada um deles no concerto europeu, qual seja, no cenário político mais amplo das relações entre Estados nacionais na Europa (Ranke, 1979: 181-207).

Para Ranke, num plano há o espírito ativo individualmente no desenvolvimento destes povos, mas noutro eles partilham de uma associação profunda entre si. Esta seria a unidade essencial dos povos que “evoluíram” juntos.¹⁵ Como estes povos teriam a mesma origem dos costumes, uma espécie de “primos culturais”, podem ser estabelecidas comparações entre eles através do estudo das ações dos homens no tempo passado, tendo como ponto de partida o singular, exatamente aquilo que não se repetiu. O singular seria o fato de cada povo ter se constituído numa unidade nacional politicamente independente, tendo em comum o fato de compartilharem da mesma raiz história, pela origem de seus costumes. O historiador teria a função de recolher os testemunhos dos homens em suas ações através da documentação oficial, fazendo-se o cruzamento entre o seu olhar e o das testemunhas. Assim, os eventos não possuem um caráter de aridez, mas sim de conjunto de percepções humanas.

As conexões com a visão de Meyerson são estabelecidas a partir do peso da razão na construção do discurso histórico. O pensamento do historiador seria informado por uma série de critérios mais ligados ao plano consciente do que ao plano inconsciente do pensamento. Neste sentido, a diferenciação do pensamento que informa os costumes dos povos relativa à história como forma de conhecimento seria de predominância do inconsciente sobre o consciente. Ambas são formas de pensamento, como Lévi-Strauss argumentou acerca do totemismo, e depois do pensamento mítico – mais ligado, seguindo a idéia de Ranke, aos costumes dos povos, e não à história.

Se Ranke destacou as singularidades específicas dos costumes de cada povo, exatamente o que lhe dava certa identidade, Lévi-Strauss defendeu o estudo dos elementos simbólicos não fazendo sentido, caso analisados fora de seu contexto sociocultural específico.¹⁶ Ambos autores defendem a possibilidade de estabelecer comparações entre traços culturais semelhantes, para uma compreensão maior do desenvolvimento das unidades culturais.

Como último ponto característico da presença do historicismo de Ranke no texto de Lévi-Strauss, temos a discussão estabelecida pelo primeiro acerca da diferença entre os seus aspectos “formal” e “real”.¹⁷ O primeiro aspecto nos remeteria para a fachada das coisas, dos fatos históricos e dos costumes, e o segundo ao que temos de mais específico em cada povo, região, lugar, que estamos observando. Já dissemos que Ranke afirmava que cada povo tinha suas especificidades de costumes. Isto somente poderia ser obtido pelo historiador através do trabalho com a documentação, porque assim tais costumes seriam passíveis à percepção do pesquisador. Vernant defendeu esta mesma idéia para a questão da história do pensamento, no entendimento das mudanças e permanências das “funções psicológicas” em cada cultura. O historiador só se interessaria pelo que fosse observável, na visão de Ranke, ou pesquisável em fontes que não versassem sobre “uma verdade única”, mas sim representassem modos de pensar, na visão de Vernant. Desta feita, se cada nação é diferente da outra no aspecto real, elas não podem ser comparadas como melhores ou piores entre si. De forma parecida, Lévi-Strauss propõe que o historiador, apesar de ter os mesmos objeto e objetivo que o etnólogo, orienta o seu trabalho para a apreensão dos dados relativos às ações conscientes dos homens na vida social de tempos passados, já que os fenômenos culturais são construções muito fluidas no tempo, resultado de condições inconscientes da vida social. E, para isso, o historiador lançaria mão de um intenso e meticuloso trabalho de interpretação e de documentos.

Tanto para Détienne e Lévi-Strauss, como para Meyerson e Vernant, a construção do discurso do historiador envolve o

entendimento da ação dos homens em espaços bem localizados temporalmente, no passado, tal como o etnógrafo, num primeiro momento, e o etnólogo, num segundo momento, com relação ao tempo ainda vivido. Tanto o etnólogo quanto o historiador podem observar e analisar as diferenças entre as sociedades, as formas de pensamento, as culturas, as operações psicológicas e, depois, num segundo momento, explicá-las. Acreditamos que, revisitando o historicismo de Ranke – definidor do que se entende por fazer história no Ocidente –, os quatro autores relacionam as muitas semelhanças entre o trabalho do historiador e o do etnólogo: pesquisam sociedades nas quais não vivem, alargam experiências particulares a experiências gerais construídas pelos homens, e podem mesmo elevar isto a um caráter ainda mais geral das experiências dos homens em outros tempos, para que sejam mais bem compreendidos. Seja lidando com mitos, seja lidando com razões mais explícitas acerca da nossa possibilidade de compreensão.

Notas

*Agradeço a troca de idéias, sobre os autores tratados neste artigo, com Maurício Siaines, bem como a sua generosidade intelectual.

**Licenciado e Bacharel em História pela PUC-Rio; Mestre e Doutorando em Antropologia no PPGSA-IFCS/UFRJ, Professor e Coordenador da Graduação (Licenciatura) em História e da Pós-Graduação (Especialização) em História Social e Econômica do Brasil da Faculdade São Bento da Bahia. Na mesma instituição, é professor de Sociologia no curso de Licenciatura em Filosofia.

¹Sobre ambas perspectivas históricas, conhecidas como “história mestra da vida”, de um modo bastante generalizado, por ser propedêutica em relação aos acontecimentos do presente, ver Haddock (1989: 15-30). Para a mudança de paradigma do modo de se entender a história no Iluminismo, ver Haddock (1989: 105-126).

²Muito semelhante às definições de Cassirer é o comentário de Jean-Pierre Vernant acerca do que representaria o conhecimento dos psicólogos para Meyerson: “Para Meyerson, a sorte dos psicólogos é precisamente que o homem é criador de formas, de objetos, de obras que podem ser observados, relacionados, analisados. Todo pensamento é encarnado; o espírito só pode funcionar operando por signos, objetivando-se por meio dos mediadores. Logo de início, as atividades mentais orientam-se para a realização, a efetivação; não são separáveis da série das linguagens que o homem edificou para comunicar-se e, ao se comunicar, construir um mundo de objetos, uma compreensão do outro, uma experiência de si.” Vernant (2001: 121-138, 131).

³ Usamos a seguinte edição: Claude Lévi-Strauss, *Totemismo hoje*, in *Lévi-Strauss*, São Paulo, Abril Cultural, 1976, pp. 95-187, Coleção *Os Pensadores* vol. L, pp. 101-111.

⁴Sobre este ponto, sempre é bom rever Durkheim & Mauss (1999: 399-455).

⁵Este comentário pode ser mais bem entendido através de Kuper (1978: 87-119).

⁶ Segundo ele mesmo afirmou na época, Radcliffe-Brown escreveu *Estrutura e função na sociedade primitiva* no sentido de organizar mais claramente suas teorias antropológicas mais utilizadas e debatidas na antropologia, mais especificamente sobre parentesco, religião, totemismo, bem como definir, nos capítulos finais, os conceitos de sistema e de estrutura em antropologia. Por tais características, bem como pelo autor ser notoriamente conhecido dentro e fora da antropologia britânica, o livro teve repercussão muito ampla logo após seu lançamento. Isso pode explicar, em parte, o acesso crítico mais rápido de Lévi-Strauss às idéias de Radcliffe-Brown que, por sua vez, tentava operar uma declarada diferenciação entre seu conceito de estrutura e o de Lévi-Strauss, já explicitado desde 1949 com a publicação de *As estruturas elementares do parentesco*. Apesar de ter sido somente traduzida para o inglês em 1967, Radcliffe-Brown analisou o volumoso estudo de Lévi-Strauss, comentando-o em algumas conferências, pouco depois de seu lançamento. Cf. Kuper (1978: 68-86).

⁷ Utilizamos a seguinte edição: Marcel Mauss, *Ensaio sobre a dádiva*, Lisboa, Edições 70, 2001. Com relação ao “princípio de reciprocidade”, cf. Lévi-Strauss (1982: 92-107).

⁸ Tal pergunta é o elemento-chave de “O método comparativo em antropologia social”, publicado em 1951. Utilizamos a seguinte edição: “O método comparativo em Antropologia Social”, in *Radcliffe-Brown* (seleção de textos organizada por Júlio Cezar Melatti), São Paulo, Ática, 1995, pp. 43-58. Coleção *Grandes Cientistas Sociais*, no. 3. Para a referida pergunta, cf. pp. 43-48.

⁹ Sobre as relações com a teoria do totemismo de Durkheim estabelecidas tanto por Radcliffe-Brown, tanto como Lévi-Strauss na construção de suas próprias teorias do conhecimento antropológico, ver Neville Dyson-Hudson (s/d.: 230-259). Sobre a construção dos modelos estruturais, o autor chama a atenção para a influência de Radcliffe-Brown na perspectiva estrutural da teoria do totemismo de Lévi-Strauss, em semelhanças e diferenças, utilizando os mesmos textos de ambos autores que nós estamos utilizando neste trabalho.

¹⁰ Cf. Lévi-Strauss (1976: 168-169).

¹¹ Para uma “recente” auto-reflexão acerca desta polêmica, ver entrevista de Lévi-Strauss concedida a Eduardo Viveiros de Castro (1998).

¹² Lévi-Strauss já havia afirmado esta idéia em um texto de 1951, originalmente publicado em inglês. Para o mesmo artigo, utilizamos a única edição brasileira: Claude Lévi-Strauss, “Linguagem e sociedade”, in *Antropologia estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975, pp. 71-83.

¹³ Todo este processo de modificação social provocado pelo surgimento do pensamento filosófico na Grécia pode ser melhor entendido em Vernant (1989).

¹⁴ Parecido com o lugar do psicanalista freudiano em relação ao analisado, podemos pensar nos agentes históricos diferentes daqueles entendidos através de formas discursivas que chegaram até nós. Assim, razão e irrazão não se excluem, mas se intercalam dependendo da posição que nos encontramos em relação a quem analisa o objeto, ou seja, em relação aquele que tenta compreender, num dado momento histórico, os significados do objeto. Merleau-Ponty afirma que a antropologia pode ser o espaço do encontro dos signos e significados presentes em diversas narrativas trabalhadas pelas ciências humanas em geral. Para conexões entre os primeiros trabalhos de Lévi-Strauss e as perspectivas gerais da antropologia de Mauss, ver, Merleau-Ponty (1975: 383-396).

¹⁵ Ranke operou a partir da idéia de existir uma certa unidade entre as nações européias, povos europeus, que são apenas seis – três com a predominância do elemento germânico: francês, espanhol e italiano; e outros três com o germânico: alemão, inglês e escandinavo. Ver Ranke (1979: 65-79).

¹⁶ Lévi-Strauss (1975: 13-41). Para maiores comentários acerca da visão de história de Lévi-Strauss, ver Goldman (1999: 55-64). Este texto ajuda a melhor compreender uma série de questões tratadas neste trabalho, servindo de contraponto crítico a nossa própria leitura da teoria levistraussiana da história.

¹⁷ Cf. Ranke (1979: 146-207). Entre conceitos fundamentais de Lévi-Strauss, Ian Meyerson, Jean-Pierre Vernant e Marcel Détienne, entendendo mais especificamente o conceito de “totemismo” do primeiro.

Referências

CASSIRER, Ernst. 1997. *A filosofia do Iluminismo*. 3^a. Edição. Campinas: Editora da UNICAMP.

CASTRO, Eduardo Viveiros de e LÉVI-STRAUSS, Claude. 1998. "A Antropologia de cabeça para baixo: entrevista com Lévi-Strauss." In: *Mana*, 4 (2): 119-126.

DYSON-HUDSON, Neville. s/d. "Estrutura e infra-estrutura na sociedade primitiva: Lévi-Strauss e Radcliffe-Brown." In: MACKSEY, Richard e DONATO, Eugenio (orgs.). *A controvérsia estruturalista: as linguagens da crítica e as ciências do homem*. São Paulo: Cultrix : 230-259.

FEBVRE, Lucien. 1992. "Histoire et Psychologie." In: *Combats pour l'Histoire*. Paris: Armand Colin: 207-220.

GEERTZ, Clifford. 1973. "The cerebral savage: on the work of Claude Lévi-Strauss." In: *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books: 345-359.

GOLDMAN, Márcio. 1999 "Lévi-Strauss e os sentidos da história." In: *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: 55-64.

HADDOCK, B. A. 1989. *Uma introdução ao pensamento histórico*. Lisboa: Gradiva.

KUPER, Adam. 1978. *Antropólogos e antropologia*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1967. "Estruturalismo e crítica". In: Eduardo Prado Coelho (seleção e introdução), *Estruturalismo: antologia de textos teóricos*. Lisboa: Portugalíia: 393-396.

_____. 1964. *Mitologiques I: Le cru et le cuit*. Paris : Plon.

_____. 1971. *Mitologiques IV: L'homme nu*. Paris: Plon.

_____. 1975. "Introdução: história e etnologia." In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 13-41.

_____. 1975. "Linguagem e sociedade." In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 71-83.

_____. *Totemismo hoje*. 1976. In: *Lévi-Strauss*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção *Os Pensadores* vol. L: 95-187.

_____. "O princípio de reciprocidade." 1982. In: *As estruturas elementares do parentesco*. 2. Edição. Petrópolis: Vozes: 92-107.

_____. *O pensamento selvagem*. 1997. 2^a Edição. Campinas: Papyrus.

MAUSS, Marcel. "As técnicas corporais." 1974. In: *Sociologia e Antropologia*. 2 vols. São Paulo: EPU, EdUSP, v. 2: 209-233.

_____. 2001. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70.

MERLEAU-PONTY, Maurice. 1975. "De Mauss a Claude Lévi-Strauss." In: *Merleau-Ponty*. São Paulo: Abril. Coleção *Os Pensadores*, vol. XLI: 383-396.

MEYERSON, Ian. 1956. "Le temps, la memoire et l'histoire." In: *Journal de Psychologie*: 333-354.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1989. "Religião e sociedade." In: *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Lisboa: Edições 70: 243-255.

_____. 1995. "O método comparativo em Antropologia Social." In: *Radcliffe-Brown* (seleção de textos organizada por Júlio Cezar Melatti). São Paulo: Ática. Coleção *Grandes Cientistas Sociais* n. 3: 43-58.

RANKE, Leopold von. 1979. "Da unidade essencial dos povos romanos e germânicos e de sua comum evolução." In: *Ranke* (org. por Sérgio Buarque de Holanda). São Paulo: Ática. Coleção *Grandes Cientistas Sociais* no. 8: 65-79.

_____. 1979. "As grandes potências." In: *Ranke* (org. por Sérgio Buarque de Holanda). São Paulo: Ática, coleção *Grandes Cientistas Sociais* no. 8: 146-180.

_____. 1979. "Diálogo político." In: *Ranke* (org. por Sérgio Buarque de Holanda). São Paulo: Ática, coleção *Grandes Cientistas Sociais* no. 8: 181-207.

VERNANT, Jean-Pierre. 1973. "Introdução." In: *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. São Paulo: DIFEL, Editora da Universidade de São Paulo: 3-9.

_____. 1973. "Do mito à razão". In: *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. São Paulo: DIFEL, Editora da Universidade de São Paulo: 293-319.

_____. 1981. *As origens do pensamento grego*. 3^a Edição. São Paulo: DIFEL.

_____. 1989. "Trabalho e natureza na Grécia Antiga." In: VERNANT, Jean-Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. *Trabalho e escravidão na Grécia Antiga*. Campinas: Papyrus: 1-33.

_____. 1989. "Aspectos psicológicos do trabalho na Grécia Antiga." In: VERNANT, Jean-Pierre e VIDAL-NAQUET, Pierre. *Trabalho e escravidão na Grécia Antiga*. Campinas: Papyrus, pp: 34-41.

_____. 2001. "Ler Meyerson." In: *Entre mito e política*. São Paulo: EdUSP: 121-138.

Abstract

The importance of Claude Lévi-Strauss to Social and Cultural History is very known for his studies about the narratives of mental structures and the meaning of various social historic universes. The objective of this article is to analyze the possibilities of connections between the fundamental concepts of Lévi-Strauss, Ian Meyerson, Jean-Pierre Vernant and Marcel Détiene, in order to understand more specifically the concept of "totemism" of the first.

Keywords: historic theory; history and anthropology; narrative and memory.