

DO MITO GREGO AO MITO AMERÍNDIO: UMA ENTREVISTA SOBRE LÉVI-STRAUSS COM EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO

Eduardo Viveiros de Castro, professor do Museu Nacional (UFRJ), é considerado no Brasil e no exterior um dos herdeiros do pensamento estruturalista de Lévi-Strauss. Tem tido um influente papel no debate contemporâneo sobre a percepção e compreensão das relações entre natureza e cultura, um dos principais temas tratados por Lévi-Strauss, abordando a questão a partir de uma perspectiva teórica e filosófica do pensamento ameríndio. Apesar do grande impacto da obra de Lévi-Strauss nas ciências humanas do século XX, muitas de suas facetas ainda merecem nova análise. A releitura da obra do autor proposta por Viveiros de Castro, particularmente dos seus escritos sobre a mitologia ameríndia (desde as *Mitológicas*, passando por *A via das máscaras* até *História de Lince*), lança nova luz sobre a atualidade das propostas teóricas de Lévi-Strauss, chamando a atenção para as possibilidades de análise sugeridas por sua obra ainda pouco exploradas tanto pela antropologia em geral quanto pela etnologia em particular. Esta releitura está em sintonia com um expressivo movimento de redescoberta de Lévi-Strauss no âmbito da etnologia ameríndia e com a repercussão de suas conclusões teóricas em debates mais amplos no campo das ciências humanas.

Nesta entrevista, feita no Rio de Janeiro no dia 11 de outubro de 2011, Viveiros de Castro fala sobre como, na sua interpretação, as *Mitológicas* de Lévi-Strauss podem ser lidas como mais uma versão e transformação dos mitos ali expostos. Trata-se, no entanto, de uma versão muito particular que parte do mito fundador da antropologia, a origem da separação entre natureza e cultura, e termina revelando a afinidade da mitologia lévi-straussiana com a mitologia ameríndia: se a mitologia grega revela a centralidade da relação entre pai e filho, nas *Mitológicas*, assim como nas *Estruturas elementares do parentesco*, Lévi-Strauss e a mitologia ameríndia se encontram em torno da centralidade da figura do afim. É a mitologia que nos dá acesso aos fundamentos do pensamento indígena sobre parentesco, assim como sobre a condição humana. Viveiros de Castro explora ainda os possíveis desdobramentos das ideias de Lévi-Strauss para o estudo de gênero e a relação entre o pensamento mítico e as artes.

Elsje Lagrou. Você está escrevendo um livro sobre as *Mitológicas*?

Eduardo Viveiros de Castro. Eu deveria estar escrevendo. Tenho um livro semiestruturado, todo ele organizado na minha cabeça, notas tomadas. Mas não tive ainda o tempo - não sei se essa é a palavra - para sentar e escrever um texto corrido. Sempre que escrevo, tenho de ir do começo até o final. Há gente que escreve primeiro o capítulo do meio, depois o do começo... Eu tenho de escrever da primeira até a última linha. Não consegui fazer isso ainda. Mas tenho, sim, um plano de fazer esse livro, que fiquei devendo para a Cosac [Editora Cosac Naify].

Mas fico nessa hesitação: como apresentar ao mesmo tempo uma introdução ao pensamento de Lévi-Strauss que seja uma introdução ao pensamento indígena, uma introdução à relação entre os dois. E foi assim que acabei com o livro parado. Agora, minha intenção é trabalhar somente uns poucos temas. Uma das ideias é levar completamente a sério o que Lévi-Strauss diz na Abertura de *O cru e o cozido*: que as *Mitológicas* são “o mito da mitologia”, e que, portanto, são mais uma versão dos mitos. Isso se conecta com o que ele já dizia no “A estrutura dos mitos”, em 1955, que a teoria freudiana do Édipo é mais uma versão do mito de Édipo. Ele diz isso para relativizar, neutralizar o peso e a autoridade que a interpretação freudiana tem para nós. Mas quando se trata de suas próprias *Mitológicas*, o que ele diz é que elas são, “a seu modo”, o mito da mitologia. Há uma leve ironia nessa ressalva. Elas são uma versão do mito, mas uma versão especial.

Para Lévi-Strauss, as *Mitológicas* são uma espécie de versão que engloba todas as outras versões, pois é capaz de dar conta de todas as outras e de si mesma; coisa com a qual eu justamente não concordo. Parto do princípio de que elas são só *mais uma* versão. Minha intenção é tratar as *Mitológicas* como o resultado de uma experiência, uma resposta à pergunta: o que acontece quando a mitologia filosófica ocidental encontra a mitologia indígena? Por “mitologia filosófica” entendo a mitologia que deu origem à filosofia: os mito-filosofemas do contínuo e do discreto, dos intervalos e do movimento, do número e do ritmo, do um e do múltiplo, da medida e do *logos*, do ser e do nada. Em suma, os temas que organizam as *Mitológicas*, e que são temas gregos; são temas eleáticos, temas pré-socráticos, que estão na origem da metafísica ocidental. Então minha ideia seria: tomemos as *Mitológicas* como uma versão ocidental dos mitos ameríndios, isto é, uma versão contada por um nativo do Ocidente, digamos assim. Um índio grego. Este seria o eixo teórico e retórico do livro.

Outro eixo consistiria nas mudanças de ênfase que ocorrem ao longo das *Mitológicas*, especialmente se nelas incluímos os três livros posteriores à tetralogia, isto é, *A oleira ciumenta*, *A via das máscaras* e *História de Lince*. No começo das *Mitológicas*, os mitos ameríndios aparecem um pouco como pretexto para uma teoria geral da mitologia, mas, no final de *História de Lince*, o que vemos não é mais a mitologia em geral, mas a mitologia indígena, o pensamento ameríndio; lá está a afirmação de uma ideologia especificamente indígena do dualismo, a

ideologia bipartite do dualismo em desequilíbrio perpétuo, emblematicamente associada à figura de gemelaridade desigual. Acho que há uma mudança de ênfase ao longo das *Mitológicas*, de uma visada “antropológica” sobre a imaginação mítica humana para uma teoria “etnológica” da imaginação mítica americana.

Outra coisa que eu queria fazer no livro era descrever a arquitetura das *Mitológicas*. Elas têm uma macroestrutura que, salvo engano, ninguém notou, em que o primeiro livro trata da origem do fogo de cozinha, isto é, da cultura, e o último livro, *História de Lince*, trata do fim da cultura, porque esse livro se organiza em torno de um mito de origem do homem branco – ou seja, um mito que narra o fim da cultura indígena, o fim da América indígena. Lévi-Strauss considera que a chegada dos europeus foi uma catástrofe irreparável, e que as culturas nativas americanas foram feridas de morte. A destruição da América indígena a partir do século XVI foi, para ele, uma espécie de ensaio geral para a destruição, ora em curso, do planeta pela civilização ocidental. Então eu acho que existe essa trajetória, do mito da origem do fogo ao mito do fim do mundo (do mundo indígena e, depois, do mundo todo). Não por acaso, o mito da origem dos brancos é uma inversão do mito da origem do fogo.

Há um outro movimento dentro das *Mitológicas* que é ainda mais importante. Embora Lévi-Strauss diga que o que ele faz é um estudo das representações míticas ameríndias da passagem da natureza à cultura, a série completa mostra como essa passagem é uma passagem de mão dupla, ambígua, tem voltas e tem regressões, é marcada por uma nostalgia do contínuo, uma nostalgia da volta à natureza. Ele passa metade das *Mitológicas* – se não mais da metade – mostrando como essa passagem é precária, é estreita. Vejam as célebres análises do significado do veneno, e também da mitologia do mel, do tabaco. Em vez de ser uma saída de mão única da natureza em direção à cultura, a reflexão ameríndia está marcada por uma certa nostalgia do contínuo, do mundo e do tempo em que os animais falavam.

Em sua entrevista para Didier Eribon, que lhe pergunta “O que é um mito?”, Lévi-Strauss responde: “Se perguntarmos isso para um índio americano ele dirá: um mito é uma história do tempo em que os animais falavam”. E acrescenta: essa definição, hipotética, mas verossímil, é, na verdade, muito profunda, porque os homens nunca se conformaram por terem obtido a cultura à custa da perda do acesso comunicativo às outras espécies. O mito, então, é uma história do tempo em que os homens se comunicavam com o resto do mundo.

Isso se liga à cosmologia pessimista do próprio Lévi-Strauss. Em um artigo em homenagem a Rousseau ele observa amargamente que os seres humanos, ao se separarem dos outros animais, abriram o caminho para as separações internas ao gênero humano – o etnocentrismo, o racismo –, e que esse narcisismo é o caminho para nossa perda cósmica. Essa visão pessimista e apocalíptica de Lévi-Strauss foi se acentuando com o tempo, mas já está presente desde *Tristes trópicos*, um livro que, do título à última página, é marcado por um tom austero e sombrio.

E.L. Você chamaria essa trajetória do pensamento de Lévi-Strauss de uma “amerindianização” do estruturalismo?

E.V.C. A trajetória interna às *Mitológicas* (no sentido ampliado)? Creio que sim. E mesmo se tomarmos o conjunto da obra lévi-straussiana. Notem o penúltimo capítulo do *História de Lince*, intitulado “A ideologia bipartite dos ameríndios”. Ele é uma óbvia alusão à “ideologia tripartite dos indo-europeus”, o eixo da obra de Dumézil. O primeiro livro de Lévi-Strauss, *As estruturas elementares do parentesco*, se apoia inteiramente sobre a oposição entre natureza e cultura como uma característica antropológica, hominizante; nas *Mitológicas*, ela se transforma em uma oposição etnológica, porque ali se trata de saber como essa oposição é pensada na mitologia ameríndia. Em *História de Lince* ele afirma que nunca disse que o dualismo era uma propriedade do espírito (ou do cérebro) humano, e que sempre esteve interessado apenas na ideologia dualista ameríndia. Isso não é rigorosamente verdade, porque já no artigo de 1956, “As organizações dualistas existem?”, ele aproxima os dualismos ameríndios a materiais melanésios, indonésios, e por aí afora.

Enfim, acho que se dá uma progressiva “etnologização”, digamos, do escopo analítico da antropologia estrutural. Esse movimento é ambíguo, porque há momentos de sua obra tardia em que Lévi-Strauss volta a falar no espírito humano. Mas a impressão que tenho é que ele tende progressivamente a interpretar suas próprias conclusões em termos de uma descrição do pensamento indígena. Penso que o *História de Lince* talvez seja o momento mais significativo nesse sentido, até porque ele foi escrito na época do quinto centenário da invasão da América. O livro começa com o tema da “abertura ao outro” que, ao contrário dos europeus, os índios teriam mostrado no mal-encontro quinhentista, tema este que se ligaria, diz Lévi-Strauss, às fontes filosóficas e éticas do dualismo ameríndio. Trata-se, portanto, em *História de Lince*, de realizar uma reflexão sobre a especificidade da *antropologia indígena*, isto é, do modo como os povos indígenas pensam a questão do humano.

E.L. Podemos falar em dois Lévi-Strauss?

E.V.C. Não é descabido pensar em uma diferença entre dois Lévi-Strauss. Costumo brincar dizendo que é como os dois gêmeos do *História de Lince*: há um Lévi-Strauss que é como o gêmeo demiurgo e outro que é como o gêmeo deceptor, ou *trickster*. Um que milita em favor da ordem, das classificações, da passagem da natureza para a cultura, do descontínuo, do discreto, e outro que está interessado nas regressões, nos cromatismos, nas topologias bizarras, nas transformações não-comutativas, nos dualismos em desequilíbrio, em suma, em tudo aquilo que parece escapar, precisamente, à ordem, à simetria, ou que enviesa e complica as oposições binárias e as analogias de proporcionalidade a que se costuma reduzir o estruturalismo.

Em parte isso pode estar associado à “dupla personalidade” de Lévi-Strauss: de um lado, fortemente racionalista, cientificista, intelectualista, e, de outro lado, esteta, artista, *bricoleur*, surrealista à la Max Ernst, amante dos paradoxos e das aporias. Acho que há duas correntes imaginativas no pensamento de Lévi-Strauss que costumam fluir em direções diferentes, o que permite a ele dizer coisas aparentemente contraditórias. Por exemplo, dizer que só agora a ciência está chegando aonde o pensamento indígena já tinha chegado há milênios, ao começar a ser capaz de matematizar o sensível e dar conta do qualitativo; e, em outro momento, dizer: sejamos realistas, a ciência acessa o real, ela fala do mundo; enquanto o mito só nos diz algo sobre a sociedade e a mente dos homens que o contam, não diz nada sobre a realidade última das coisas.

E.L. Lévi-Strauss pode ser ao mesmo tempo místico e cientificista?

E.V.C. Houve quem o chamasse de relativista, como no famoso debate com Roger Caillois à época da publicação de *Raça e história* (ver o artigo de Lévi-Strauss, *Diogène couché*). De outro lado, ele foi, evidentemente, tomado como o patrono de uma antropologia naturalista e universalista. Não vejo essa ambivalência como um defeito, mas como uma complicação a explorar e desenvolver.

Lévi-Strauss é interessante porque tem uma intuição etnográfica prodigiosa. Todo etnógrafo americanista que leu as *Mitológicas* se lembra que, logo ao chegar no campo, imediatamente reconheceu temas sobre os quais Lévi-Strauss foi o primeiro a chamar a atenção, e nos quais não se prestaria atenção se não o tivesse lido. A começar pelo óbvio: a importância fundamental da cozinha, a importância *metafísica* do “cru e do cozido” no pensamento indígena, e mais geralmente o enorme rendimento semiótico e conceitual da materialidade sensível dos processos e fenômenos cotidianos. Essa intuição etnográfica de Lévi-Strauss é o que conta, e o que faz com que sua obra tenha uma perenidade para além das ambições de fazer uma “matemática do homem”, uma ciência exata do espírito humano, ou coisa parecida. Estes são desideratos que vão e vêm. Há gerações em que estão na moda, outras em que são ignorados ou combatidos... Mas a intuição etnográfica de Lévi-Strauss eu acho que não, essa haverá de ficar. A sensibilidade que ele mostra para com a arte indígena, por exemplo. Ao mesmo tempo, veem-se também certas lacunas óbvias no pensamento dele em relação ao mundo indígena, aspectos que não lhe interessam.

E.L. Acha que poderíamos associar estes dois estruturalismos em Lévi-Strauss à existência de dois conceitos de natureza presentes na sua obra, como afirma Philippe Descola?

E.V.C. Acho que é assim: existem, de fato, dois Lévi-Strauss. Eu não associaria isso necessariamente a dois conceitos de natureza... Não sei. Acho que há uma coexistência sincrônica de dois estilos, de duas questões, de dois modos

de tratar o material etnográfico. E há uma mudança diacrônica: esses dois estruturalismos vão mudando de importância à medida que a obra dele progride. No primeiro Lévi-Strauss você vê, claramente, um estruturalismo muito durkheimiano, em que o conceito de estrutura social é muito presente; pouco a pouco, o conceito de estrutura vai deixando de ser seguido pelo adjetivo “social”, e a própria palavra “estrutura” vai se tornando menos frequente. As *Mitológicas* mostram poucas ocorrências da palavra “estrutura”; quando ela aparece, designa arranjos muito locais, subestruturas de grupos de mitos sem valor de “lei”. Não existem estruturas elementares da mitologia, como havia estruturas elementares do parentesco; a menos que se tome a célebre fórmula canônica do mito como a Estrutura Elementar da Mitologia. Mas isso é discutível: primeiro, porque estruturas não são animais solitários, elas aparecem sempre em grupos; segundo, porque a fórmula canônica extravasa em muito o plano das narrativas míticas, ela descreve uma transformação semiótica que articula diversos códigos materiais.

Acho que há um estruturalismo maior, digamos, e um menor. Um estruturalismo preocupado com a classificação e um preocupado com os processos que perturbam a classificação, que atravessam a classificação, que a problematizam, e problematizam a razão, de certa maneira. Pode ser que essa sugestão de Descola tenha uma relação com isso... Mas acho que não. Eu precisaria voltar aos textos de Philippe [Descola], e pensar.

E.L. Descola diz que, de um lado, Lévi-Strauss usa um conceito unitário de natureza, no qual o espírito humano se refletiria na estrutura do mundo, e, por outro, trabalha sistematicamente com o dualismo entre natureza e cultura. O dualismo como metodologia, num caso, e um conceito unitário de natureza como ontologia, no outro.

E.V.C. Lévi-Strauss sempre foi um naturalista, sempre teve uma concepção unitária da natureza, em um certo plano. E a oposição natureza/cultura é, para Lévi-Strauss, interna à natureza. A cultura é o modo humano de exprimir ou manifestar a natureza. Mas, ao mesmo tempo, a oposição natureza/cultura vai mudando, como eu disse, de estatuto. Ela começa sendo uma oposição ontológica. A natureza é a necessidade, a cultura é a contingência; a natureza é o universal, a cultura é o particular. Depois, a oposição vira uma oposição “metodológica”, como ele diz em *O pensamento selvagem*. E ela termina por ser uma oposição etnológica, isto é, uma oposição cultural. A oposição natureza/cultura deixa de ser natural, e passa a ser cultural; portanto, sujeita a diferentes construções. Ao mesmo tempo, Lévi-Strauss entende que essa oposição, embora cultural, é um universal. Todas as culturas humanas opõem natureza e cultura, embora não oponham da mesma forma. No fundo, a oposição natureza/cultura é universal, como a proibição do incesto, e ao mesmo tempo, como esta proibição, ela se realiza diferentemente em cada lugar. A oposição natureza/

cultura não é como a proibição do incesto; ela é a proibição do incesto. Então ela não é nem natural nem cultural. A oposição natureza/cultura é o que faz a passagem da natureza à cultura.

Mas se, como Lévi-Strauss argumentou com tanta eloquência no capítulo final de *O pensamento selvagem*, a ideia de que historicidade é a essência do humano nada tem de universal, muito pelo contrário, ela é o modo especificamente ocidental de imaginar o humano – a história é o centro de nossa etnoantropologia, a Antropologia do Ocidente moderno –, então não haveria, em princípio, nenhuma razão de força maior para supormos que a oposição natureza/cultura seja um universal.

E.L. É uma oposição que ele não abandona, mas que ao longo das *Mitológicas* vai ganhando cada vez menos espaço para trabalhar outros tipos de oposições. E.V.C. Menos espaço, e como disse Philippe, Lévi-Strauss usa a oposição como um coringa no baralho. Mas, na verdade, existe um problema. Lévi-Strauss escolheu dentro da imensa mitologia ameríndia uma vertente: os mitos de origem do fogo e de origem da cultura, que são mitos de origem da humanidade; são mitos de origem da antropologia, de alguma forma. Então, num certo sentido, as *Mitológicas* são o mito da mitologia, mas também são o *mito da antropologia*, porque esses mitos são a antropologia indígena, são os mitos que contêm a teoria indígena sobre a natureza e a condição humanas: como os homens são o que são, por que os homens são o que são. Lévi-Strauss não está preocupado com a mitologia de origem dos fenômenos naturais; ele está preocupado com a mitologia de origem da humanidade. A origem da cultura, a origem dos homens. Quer dizer, a mitologia em que ele está interessado é a mitologia antropológica: qual é a etnoantropologia indígena? Quando ele diz: eu estou interessado nas representações míticas da passagem da natureza à cultura, ele está dizendo: eu estou interessado em saber o que os índios pensam a respeito daquilo que me interessa como antropólogo, a saber, a passagem da natureza à cultura, que é o problema central de nossa antropologia. Então, de alguma forma, o que ele faz é dizer: muito bem, vamos ver como é que os índios pensam essa passagem. É claro que há uma contaminação, aí, das questões dele pelas questões indígenas, mas ele escolheu os mitos que tratam do problema que interessa a ele. É claro que, nesse percurso, ele vai se debruçar sobre muitas outras coisas: a origem dos animais, a origem da cor dos pássaros, a origem do Sol e da Lua. Mas tudo isso está costurado pela questão de saber o que são os seres humanos, como eles se pensam dentro do mundo, como aqueles seres humanos, os índios, pensam a humanidade.

Não é por acaso também – embora que eu saiba ele não tenha falado sobre isso, mas não deixa de ser curioso –, que o “mito único”, o mito arquetípico de origem do fogo, que é o eixo central das *Mitológicas*, seja uma versão, no final das contas, do mito grego de Prometeu. O mito do desaninhador de

pássaros, isto é, o mito de origem do fogo civilizador, traz um herói que sobe a um outro nível cósmico (pode ser só o alto de uma árvore, pode ser o mundo celeste), pega o fogo do céu, e termina preso entre o céu e a terra, até que eventualmente desce com o fogo. Na versão de referência dos Bororo, aparecem uns urubus que comem as nádegas do herói, o que nos faz pensar, evidentemente, no fígado de Prometeu devorado pela águia. E há o tema da origem das mulheres, bem entendido: uma aliança entre o povo do céu e o povo da terra que passa pela mulher-estrela, um casamento com as mulheres celestes. Pandora, em suma: o presente envenenado que os deuses dão aos humanos, que eram todos masculinos, como vingança pelo roubo do fogo. Zeus cria a mulher para os homens brigarem entre si. E como se sabe, a armadura sociológica dos mitos ameríndios se estrutura em torno de conflitos entre afins masculinos, isto é, homens relacionados por meio de uma mulher.

Há assim uma relação da mitologia ameríndia com a mitologia grega que Lévi-Strauss jamais menciona. Acho que é quase um efeito retórico-artístico, essa semelhança evidente e tácita, que fica como pano de fundo da análise. Não me lembro de Lévi-Strauss observar: vejam, leitores, que esse mito bororo é o mito de Prometeu, afinal. E não me lembro de ter lido alguém discutindo isso (certamente alguém já o fez). Em parte, porém, acho que Lévi-Strauss diria: nesse nível é banal, Geriguiguiatugo (o herói bororo) é Prometeu, tudo bem... Mas nesse plano de generalidade tudo é parecido com tudo. Bem, talvez nem tanto, não é? Na verdade, a história de um homem que fica preso numa montanha – esse é o mito de Asdiwal, o ensaio “A gesta de Asdiwal” (reeditado em *Antropologia estrutural II*) é um modelo reduzido das *Mitológicas*, uma versão “fractal” das *Mitológicas*.

E.L. É implícita essa relação com a mitologia grega, mas na *História de Lince*, Lévi-Strauss contrasta explicitamente o modo de pensar gêmeos no universo europeu e no ameríndio.

E.V.C. Exatamente. Há um fundo mitológico ocidental que no *História de Lince* passa ao primeiro plano, com os dióscuros gregos e os gêmeos ameríndios, mas acho que em todas as *Mitológicas* existe esse fundo. Eu diria que o fundo é, de fato, o mito prometeico. Com diferenças importantes, é claro, que valeria a pena explorar mais.

Por exemplo, toda a mitologia cosmogônica grega tem uma armadura sociológica, para falarmos como Lévi-Strauss, estruturada em torno da relação de paternidade. Os deuses se sucedem em gerações pai-filho, Uranus, Cronos e Zeus. E há canibalismo de pai para filho, ou de filho para pai. Já na mitologia ameríndia essa relação assimétrica, a armadura sociológica tensa, marcada pelo canibalismo real ou potencial, passa por relações de afinidade: é o sogro, ou o cunhado, que é o Outro da história. Não esqueçamos ainda da perversidade bem lévi-straussiana da escolha do mito bororo, M1,¹ como mito de referência

dessa mitologia da afinidade: o mito bororo é totalmente “edipiano” – trata-se de um filho que viola a mãe, o pai busca se vingar e acaba morto pelo filho –, mas Lévi-Strauss o interpreta como um conflito de cunhados, porque os Bororo são matrilineares: o pai é um afim do filho, o filho é um irmão de clã da mãe, o filho é como um cunhado. Portanto, não se trata mais de um conflito freudo-edipiano, mas de um conflito levi-straussiano entre afins.

Nos mitos jê que se seguem ao M1, o conflito motor torna-se um conflito entre afins propriamente ditos, dois cunhados. Mais adiante na série, aparece a figura onipresente na mitologia ameríndia, o *sogro* canibal, o dono do fogo, que é um animal, o urubu ou a onça, e que faz um contraste nítido com o *pai* canibal da mitologia grega, edipiana, freudiana. Essas diferenças são interessantes: de um lado, uma mitologia em que a afinidade aparece como idioma central do conflito, de outro, uma mitologia em que a parentalidade, a paternidade especialmente é central.

O mito mais difundido das Américas, diz Lévi-Strauss, é o mito do incesto entre irmão e irmã que dá origem às manchas da Lua. Essa afirmação de que esse é o mito mais difundido é como uma provocação subliminar que sugere que este é o verdadeiro mito ameríndio de Édipo, o verdadeiro incesto ameríndio é o incesto irmão-irmã. Tanto que ele começa com mãe e filho, no mito bororo, para dizer: não, eles são uma transformação da relação entre irmão e irmã. A mitologia ameríndia está estruturada em torno desse incesto irmã-irmão, portanto, em torno de conflito entre cunhados, motivado pela avareza, isto é, a recusa do dom (ou não cedi minha irmã a um outro homem, ou não recebi a contrapartida pela irmã que cedi). Ora, essa é a mitologia que já está em *As estruturas elementares do parentesco*. Quer dizer, é a mitologia “de Lévi-Strauss”. Há como uma reverberação entre a mitologia do parentesco lévi-straussiana e a mitologia indígena de origem da cultura. As antropologias lévi-straussiana e indígena são curiosamente ressoantes. Se isso é um acaso ou não, não sei. Penso que não. Acho que é um caso de, com perdão do trocadilho, afinidade profunda entre os dois pensamentos.

E.L. Nesse caso as antropologias lévi-straussiana e indígena são ressoantes, mas no caso das pequenas diferenças é Lévi-Strauss que acaba tendo que abrir mão da procura pelas grandes diferenças; o pensamento ameríndio se impõe.

E.V.C. As pequenas diferenças são interessantes, porque a impressão que dá é de que Lévi-Strauss vai interpretar os gêmeos ameríndios de uma maneira irônica ou paradoxal. Pois esses gêmeos – relação que para nós seria o paradigma da identidade, a gemelaridade – nunca são iguais. A identidade é impossível, é transitória, é ilusória: este é um tema sobre o qual Lévi-Strauss insiste.

Mas, ao mesmo tempo, ele não está dizendo que a alternativa à identidade é a oposição binária, descontínua, diametral. Na mitologia europeia dos gêmeos, observa Lévi-Strauss, os gêmeos são ou idênticos, ou antagônicos. Na

mitologia ameríndia, eles divergem ou convergem, mas não se antagonizam nem se fundem; supõem sempre uma pequena diferença que vai aumentando ou vai diminuindo, mas nunca acaba, é assintótica. Em suma, é uma diferença contínua, não é uma diferença descontínua, não é uma oposição. Há aí uma inovação importante, porque normalmente se associa Lévi-Strauss às oposições binárias.

E.L. Nesse ponto entra a temporalidade. Com o tempo as diferenças entre os gêmeos vão aumentando. Sempre tem um que nasce primeiro, que é o irmão mais velho, e esta pequena diferença vai resultar em diferenças maiores, como um sortudo e outro azarado...

E.V.C. Há uma evolução do pensamento de Lévi-Strauss nessa direção e também há outra coisa: acho que os gêmeos ameríndios, para Lévi-Strauss, são uma espécie de fusão paradoxal da consanguinidade com a afinidade. Esses gêmeos, “na verdade”, são afins. Para começar, porque na mitologia tupinambá (central em *História de Lince*) eles não são filhos do mesmo pai: um deles é filho do gambá, outro da onça, ambos humanizados. Não são irmãos nem sequer parentes, porque o parentesco tupinambá é inteiramente patrilateral. Mas, são tratados como gêmeos. Em seguida, eles têm um tipo de relação que é claramente marcada por valores de afinidade: são quase cunhados, são gêmeos-afins, digamos assim. Enquanto os gêmeos europeus são ou idênticos ou totalmente opostos, como se fossem inimigos, os gêmeos ameríndios não são nem inimigos nem irmãos. São alguma coisa que está no meio, que seria, precisamente, o afim.

A ideia do dualismo em desequilíbrio, com a qual Lévi-Strauss caracteriza a mitologia gemelar da América, é absolutamente central, porque tira do dualismo de Lévi-Strauss seja a interpretação estática e equipolente, seja a interpretação dialética que implica uma síntese conciliatória. A interpretação do dualismo ameríndio por Lévi-Strauss é que se trata de um dualismo *interminável*: toda divisão é imperfeita, deixa um excesso, cria um suplemento, e esse excesso ou suplemento está no real, é o real. É aqui que está, penso, o cerne da metafísica de Lévi-Strauss: na ideia de que o real é precisamente o que *excede* o pensamento. O pensamento tenta capturar o real com uma malha, uma grade binária; essa grade, essas discriminações categoriais ou classificatórias nunca conseguem partir o bolo exatamente no meio; para corrigir essa diferença, o ligeiro excesso sobra para um lado ou outro, o pensamento corta em outra direção; e jamais consegue uma divisão equitativa de todas as partes. Parte-se do mundo para o pensamento, parte-se o mundo para o pensamento; mas não se volta jamais ao mesmo mundo a partir do pensamento, o mundo partido para o pensamento não se recompõe jamais inteiramente.

É o que ele vai dizer em *História de Lince*, quando se pergunta: “qual é a lição desses mitos?”. Dados dois termos, eles nunca serão iguais entre si, haverá sempre um desequilíbrio. Tenta-se resolver esse desequilíbrio multiplicando os dualismos, aproximando-se do real e nunca se consegue chegar. Esta ideia já está

explicitamente formulada, em “A estrutura dos mitos”, de 1955, reeditado em *Antropologia estrutural*. A aproximação do real pelo pensamento é interminável, não vai chegar nunca a coincidir com o real. A condição da significação é a não-coincidência entre o pensamento e o mundo. Este é o tema que acompanha o estruturalismo desde a “Introdução à obra de Marcel Mauss”, que Lévi-Strauss escreveu em 1950. O “dualismo em desequilíbrio perpétuo” do livro de 1991 (*História de Lince*) é o último avatar do desajuste entre a série do significante e a série do significado, do texto de 1950. Uma das séries é da ordem da história, a outra é da ordem da estrutura. O significante é da ordem da estrutura, porque a língua significou de uma vez só, mas o que ela significa vai mudando com o tempo; o significado é da ordem da história, e a história jamais coincidirá perfeitamente com a estrutura, como os dois gêmeos ameríndios.

Enfim, o pensamento jamais coincidirá com o real. Lévi-Strauss dirá que é isso que permite a arte, a criação, a imaginação. Ao mesmo tempo, isso tem uma evidente conotação trágica. Curiosamente a interpretação canônica que se faz da obra de Lévi-Strauss sempre pretendeu que ele era o pensador do equilíbrio, da ordem, da estrutura, a combinatória perfeita, quando, na verdade ele sempre enfatizou o contrário. Ainda que se possa dizer que são dois estruturalismos contraditórios, que ora ele fala uma coisa ora outra, eu diria que há uma linha fundamental, e que essa linha é a linha menor, a linha do desequilíbrio, da imperfeição, da assimetria constitutiva do real.

E.L. Concordo que este dualismo em permanente desequilíbrio é muito forte no pensamento de Lévi-Strauss. Mas o que surpreende é que ele não explora essa ideia para entender a dinâmica da relação de um par absolutamente central que é a dupla homem/mulher, irmã/irmão. Esta ideia não poderia também ser aplicada com proveito no caso das relações de gênero ameríndias?

E.V.C. O único lugar em que ele fala um pouco mais sobre a questão do gênero – do ponto de vista indígena – é em *A Origem das maneiras à mesa*, e mesmo assim, não muito. Em *As estruturas elementares do parentesco*, ele simplificou drasticamente a questão. Decidiu que era um fato empírico que os homens trocavam as mulheres e não o contrário, e formalizou tudo a partir dessa constatação, fundada, claramente, em preconceitos clássicos. Fala até na poligamia natural dos grandes primatas. Mas, anos mais tarde, ele fez duas observações importantes, a segunda muito mais importante do que a primeira. Primeiro, disse: bem, mas todas essas estruturas dariam no mesmo se fossem as mulheres que trocassem os homens e não o contrário, “como é o caso”. Depois, ele avança decisivamente e diz: não são homens que trocam mulheres, nem mulheres que trocam homens, são famílias que trocam relações de parentesco. Homens e mulheres trocam relações entre si, o que é uma maneira bem mais instigante, e, no meu entender, correta, de formular a questão.

Na verdade o problema do gênero nunca preocupou Lévi-Strauss. Quando ele estuda a mitologia sobre o assunto, ele a trata do ponto de vista de um manual de etiqueta: manual de boas maneiras das moças, guia do casamento feliz, obrigações do bom marido, deveres da boa esposa etc. Isso dito, há uma vertente que ele desenvolve – mais uma vez, aqui ele abriu um caminho que se mostrou muito fecundo –, a saber, a questão da periodicidade feminina (a menstruação), da relação entre a sexualidade, a fisiologia da reprodução humana e os ritmos cósmicos. A questão, em suma, do papel cosmológico da mulher, que lhe dá um estatuto especial no pensamento indígena.

Para Lévi-Strauss, os índios associariam a mulher à natureza e os homens à cultura, ainda que para ele e para eles isso não implique o mesmo tipo de juízo de valor que para “nós”. Pode ser tomado justo ao contrário, no sentido de que as mulheres aparecem como um operador crucial para o pensamento humano sobre ritmicidade universal. A mulher como origem e guardiã da ideia de temporalidade, que tal?

Já as dimensões propriamente políticas – qual é a cosmopolítica do gênero na América indígena? – ele não aborda muito de frente. Ainda que *A origem das maneiras à mesa* e outros textos tragam várias indicações interessantes sobre a relação entre caça de escalpos e menstruação, a famosa questão do papel das mulheres nos rituais canibais etc. Num certo plano, para Lévi-Strauss, a metadiferença de sexos – isto é, o gênero – é *uma* das codificações básicas da relação de alteridade, mas não, como pretenderá mais tarde Françoise Héritier, a matriz última de todo e qualquer conceito de alteridade. Note-se que essa alteridade constitutiva do laço social, em *As estruturas elementares do parentesco*, está subordinada à alteridade entre afins do mesmo sexo, masculino na verdade. O fato de que a mulher seja de outro sexo é puramente, vamos chamar assim, contingente. Se só houvessem homens no planeta, ou só mulheres, daria no mesmo – é sempre possível trocar relações, desde que eu defina alguns termos como “mesmo” e outros como “outro”.

Não importa o sexo, só importa saber se a pessoa é do meu grupo ou de um outro grupo, isso bastaria para criar “gênero”. Então o gênero não é problematizado. Há outros momentos da obra de Lévi-Strauss em que a oposição homem/mulher vai aparecer com a mulher representando o outro grupo, porque ela representa o cunhado real ou potencial. Sua figura representa (isto é, esconde) a de um marido, ou a de um irmão. Conforme ela seja a minha irmã, conforme ela seja a minha esposa, ela representa um *outro* homem, que se perfila por assim dizer, por trás dela. Então ela é, na verdade, esse outro. É por isso que as mulheres têm um papel importante no canibalismo, porque têm uma relação complexa com o inimigo. São elas que domesticam o inimigo. Mas, sem dúvida, o gênero é uma área pouquíssimo explorada por Lévi-Strauss. Poderíamos dizer que a teoria lévi-straussiana do gênero teve de esperar Marilyn Strathern para ser elaborada.

A única pessoa que fez, de fato, uma teoria estruturalista do gênero foi Marilyn Strathern. Ela até brinca, dizendo que quando fala em *cross-sex* e *same-sex*, não se deve confundir com a linguagem técnica do parentesco, que concerne ao paralelismo e cruzamento de primos etc., pois não tem nada a ver. Mas é claro que tem a ver! Tem, sim, a ver com as oposições cruzado e paralelo de Lévi-Strauss. Não porque o que diz Marilyn seja derivado do que diz Lévi-Strauss, mas o contrário – é possível reler as oposições clássicas de tipo paralelo/cruzado, tão fundamentais para a teoria da troca matrimonial, nos termos strathernianos das *cross-sex* e *same-sex relations* de *O gênero da dádiva*. É Marilyn quem vai, finalmente, fazer uma teoria relacional do gênero. Françoise Héritier fez, ao contrário, uma teoria substancialista.

E.L. Na abordagem de Héritier a oposição de gênero é universal, desigual e fixa. E.V.C. É, puro substancialismo. Para Héritier, o gênero é a matriz cognitiva da diferença, do igual e do diferente. Acho que isso é um *parti-pris* arbitrário, baseado em uma metafísica naturalista que supõe uns tais “dados biológicos de base”. No meu entender, Héritier descaracterizou completamente a teoria do parentesco de Lévi-Strauss para produzir sua própria teoria de gênero. Que, aliás, pretende provar uma coisa que Lévi-Strauss jamais pretendeu, a saber, a “dominância” universal do masculino sobre o feminino.

E.L. Mas Lévi-Strauss tirou o corpo fora, não é? Porque ele diz que se podia trocar os signos...

E.V.C. Ele não *justifica*, ao contrário de Héritier, a dominância universal masculina. Ele diz: esta é uma questão empírica. Mas Héritier quer mostrar que não é uma questão empírica, que é uma questão conceitual. Ela procura mostrar como a tal dominância se exprime em todas as terminologias de parentesco e enraíza o argumento em uma teoria da identidade ou diferença das substâncias corporais. Lévi-Strauss jamais se comprometeu com isso. Há um artigo excelente de Jeanne Favret-Saada, chamado *La-pensée-Lévi-Strauss* (datado de 2000), que é de uma ironia devastadora contra Françoise Héritier e outros, como Maurice Godelier ou Pierre Legendre, que estavam, na época, opondo-se à legalização da união civil homossexual na França, valendo-se para isso do argumento de que Lévi-Strauss haveria *demonstrado* que o fundamento inconcusso do parentesco humano era o triângulo: tem que ter um homem (o pai), uma mulher (a mãe) e um outro homem (o célebre irmão da mãe); não pode ser três homens... Favret-Saada, além de demolir o argumento, acusa, com razão, Lévi-Strauss de não ter intervindo para desautorizar as pessoas que falavam em nome dele. Ao mesmo tempo, mostra que ele nunca afirmou o que queriam fazê-lo afirmar.

Acho que Strathern é infinitamente mais próxima de Lévi-Strauss do que Héritier, porque ela tem, de fato, uma teoria estrutural de gênero. Tal como entendo a concepção de gênero de Strathern, o gênero *não* é uma relação entre

dois sexos, mas é uma *relação entre duas relações*, uma relação de tipo “mesmo-sexo” e uma relação de tipo “sexo-oposto”, o que é uma ideia que se pode deduzir de Lévi-Strauss. Em um comentário que publiquei em 1990 a *O exercício do parentesco [L'exercice de la parenté]*, de Hérítier – muito antes de ter tido coragem para ler *O gênero da dádiva*, de Strathern –, eu dizia que, para Lévi-Strauss, a diferença entre homens e mulheres não é uma oposição entre dois sexos, é uma diferença entre um termo e uma relação. Porque, para cada sexo tomado como termo, o outro sexo é uma relação, não é um termo. Então, para cada sexo, o outro sexo é sempre tomado como uma relação a um terceiro termo: para uma mulher, por trás de um homem tem outra mulher; para um homem, por trás de uma mulher tem outro homem. Precisa-se sempre de três. Para Hérítier bastam dois: para se ter o universo, basta um homem e uma mulher. Ou seja, a base do parentesco humano, a saber, a diferença entre uma irmã e uma esposa, ou entre um irmão e um cunhado, não pode ter explicação, a não ser pela ideia arbitrária de que na cabeça dos seres humanos é muito feio misturar sexualmente substâncias idênticas.

E.L. O acúmulo de substância ganha um valor central na sua explicação das regras que regulam relações sexuais e casamento.

E.V.C. É um universal cognitivo, enquanto Lévi-Strauss produziu uma teoria na qual a diferença entre irmã e esposa é anterior, em certo sentido, à diferença entre homem e mulher. Há um maravilhoso mito aguarnuna, citado por Anne-Christine Taylor. Ele explica a origem das mulheres. A história põe em cena dois primos cruzados, isto é, cunhados potenciais, no tempo em que ainda não existiam mulheres. Eles tinham relações homossexuais; aquele que era penetrado sexualmente tornou-se a primeira mulher. Ora, rapidamente surge a pergunta: como pode haver primos cruzados antes de haver mulheres? Porque a definição de primo cruzado diz que são filhos de irmãos de *sexo oposto*! Em suma, o mito está afirmando, por assim dizer, que a afinidade (o cruzamento dos primos) é anterior à diferença de sexos; é o efeito que cria a causa, o cruzamento-afinidade que cria a diferença de sexos, e não a diferença de sexos que cria o cruzamento.

E.L. Este mito jivaro vai além do mito kaxinawa em que esse homem-mulher – homem que é tomado por mulher – chega a engravidar, mas não consegue parir e morre.

E.V.C. Talvez esse personagem aguaruna morra também, não me lembro... Mas, de qualquer maneira, acho que ele vira mulher porque as mulheres já estão na origem das mulheres. É preciso pressupor as mulheres para poder criá-las. Pressupor a mulher “transcendental” que não existe, para poder haver cruzamento, para, em seguida, criar a mulher “empírica”. E isso é muito parecido com a teoria de Strathern: é uma relação de mesmo sexo que se transforma numa relação

de sexo cruzado, ou seja, produz, dentro do mesmo sexo, uma oposição de sexo cruzado, e termina separando os dois sexos que estão contidos em cada termo.

E.L. Pois é, o que mostra que o tema poderia ter sido mais explorado por Lévi-Strauss. Ele deixa o material surgir, mostra sua riqueza, mas sempre volta à questão da mulher como natureza e podridão.

E.V.C. Inclusive ele tem uma interpretação da teoria indígena sobre a sexualidade feminina, que, ao meu entender, é muito simplista: vê a mulher como algo sujo, feio, fedorento. Esta é uma interpretação algo superficial. Não que não esteja presente nos mitos, mas a impressão que tenho é que não é do interesse de Lévi-Strauss. Todas essas questões surgiram depois. Não esqueçamos disso. Não era só ele; quase nenhum antropólogo, na década de 1940, ou de 1950, estava discutindo isso. A questão surge na década de 1970, e Lévi-Strauss, de fato, não acompanhou, não se interessou em explorar essa mitologia. Muito embora a diferença de sexo esteja no centro de tudo, pois, afinal, foi ele quem fez a grande teoria antropológica do parentesco do século XX.

Luisa Elvira Belaunde. Há temas de gênero nas *Mitológicas* que Lévi-Strauss não parece perceber, ainda que eles surjam de sua própria análise. Voltando ao incesto ameríndio entre irmãos, contado no mito pan-amazônico da origem das manchas da Lua, Lévi-Strauss só vê nele o que interessa diretamente à aliança entre homens afins e deixa de lado o resto, por exemplo, a questão da procura de conhecimento, da origem do desenho e da vingança, já que, tipicamente, é a irmã quem delata o irmão incestuoso quando ela marca o rosto de seu amante noturno desconhecido com jenipapo, o que conduz à morte do irmão, à origem dos ciclos menstruais e à gravidez.

E.V.C. Essa questão do conhecimento é um dos temas que gostaria de explorar no livro. Lévi-Strauss tem uma fascinação pela etnossemiótica indígena, pelo que chama de patologias da comunicação: a mensagem não ouvida, o enigma sem resposta, a promessa fatídica, o equívoco, o mal-entendido.

Nas *Mitológicas*, os processos semióticos e os processos materiais são tematizados como se em total continuidade: por isso o grande rendimento da noção de “código” nessas análises. A questão do conhecimento, por isso, seria uma questão que, em princípio, deveria interessá-lo. Repare que no começo de *O cru e o cozido* ele coloca a questão de por que o jaguar se mostra tão indiferente quando o herói mata a esposa humana dele, e por que o mito bororo do desaninhador trata o incesto do filho com a mãe com total indiferença ética. Não é o filho que é punido, o pai é punido por ter tentado matar o filho. Mas, ainda que Lévi-Strauss tenha uma resposta brilhante para a indiferença – ela é o efeito de superfície de uma operação de cancelamento lógico da posição da mulher na dinâmica do mito – a análise não vai muito além. Acho que o nível de abstração em que o autor estava não lhe permitia alcançar essas questões

– que, na verdade, são imensas – como essa questão do conhecimento. Acho que o instrumental de Lévi-Strauss não estava preparado para trabalhar com estes temas.

E.L. Mas ele fez associações reveladoras sobre o excesso ou a falta de abertura dos diferentes orifícios corporais e sua relação com a etiqueta, com a comunicação...

E.V.C. É, porque ele tem uma imaginação visual, espacial, prodigiosa – aqueles incríveis diagramas dele. Lévi-Strauss vê os mitos através dessa geometria de buracos, aberturas, torções. Tem uma imaginação topológica riquíssima, mas quando se trata de questões fenomenológicas, digamos assim, seu interesse não é o mesmo. Talvez, porque nunca tenha tido uma experiência de campo muito longa.

E.L. Acho que ele deixa aflorar a fala do nativo de uma forma bem mais autônoma do que estamos acostumados. Como no paradigma boasiano, em que está tudo na fala, em que Boas toma o material e deixa as associações se fazerem sem exegese.

E.V.C. Exatamente. Daí essa impressão desorientadora que os mitos dão. Compare-se, por exemplo, com uma *thick description*, descrição profunda, do tipo que James Weiner faz com os mitos da Nova Guiné, em *The heart of the pearl shell*. Os mitos ficam densos de significado, viram mitos hermenêuticos, com várias camadas de sentido. O que gosto, nas *Mitológicas*, é justamente do contrário: os mitos são absolutamente planos. A impressão que tenho é que é assim mesmo, em geral. Talvez não seja assim em todos os lugares. Mas onde ouvi esses mitos, eles são contados do jeito que aparece no livro. É claro que eles têm mil ressonâncias, poéticas e semânticas, alusões culturais recônditas, que uma análise estrutural feita a partir de fontes secundárias, a grande distância fenomenológica do contexto original de enunciação dos mitos, e uma transcrição em francês, nunca vão revelar. Mas eu digo, essa frieza – como dizer? – essa ausência de profundidade que nós estamos acostumados a ver no romance, a recusa de qualquer exploração da interioridade do personagem, tudo isso dá ao mito um sabor extremamente contemporâneo, uma atmosfera kafkiana ou beckettiana, por aí.

E.L. Ou de moralidade...

E.V.C. Isso, ausência de moralidade ou de moralismo. A ideia de que o herói é uma pessoa que tem interioridade, tem culpa, tem consciência, tem sentimentos, o que está ausente nos mitos. O mito parece desenho animado. O que não quer dizer que não suscite emoções em seus ouvintes. É possível chorar lendo Kafka. Lévi-Strauss está querendo mostrar que os mitos têm uma relação entre eles que é *independente* dessas ressonâncias, por assim dizer, privadas, íntimas, que os mitos suscitam em cada cultura particular. A relação que lhe interessa é uma relação formal, como a que liga diferentes estilos de pintura.

L.E.B. Isso está presente na metodologia. Quando ele fala da metodologia das *Mitológicas*, usa duas imagens principais: o caleidoscópio e o tricô. Ele diz que vai “*tricoter en rosace*” [tricotar em rosácea], fazendo rosáceas cada vez maiores à medida que realiza a análise das transformações dos mitos, deixando-se guiar pela bússola da lógica das próprias transformações formais. É interessante que usa este método para demonstrar uma atividade do espírito humano na sua liberdade, sem os constrangimentos materiais, como diz. Mas o tricô é corporal e ameríndio.

E.V.C. Tenho a impressão de que as pessoas que não trabalham na América – que não estudaram com os índios – fazem uma leitura de Lévi-Strauss completamente diferente da nossa, quer concordem com ele, quer não, com seu método ou sua abordagem. Pois quem morou entre os índios imediatamente reconhece o “ambiente” das *Mitológicas*. Você entende imediatamente aquelas páginas sobre abertura e fechamento, aquelas histórias de veneno, cauim, cru, cozido, cromatismo, mel, tabaco... As pessoas que não conhecem esse mundo ficam achando que se trata de um jogo totalmente gratuito. Ledo engano.

A primeira vez em que eu fui pegar mel com os Araweté, um homem subiu lá no alto da árvore. Um jatobá imenso, uns 30 metros de altura, e começou a botar fogo no “pênis” – como eles chamam –, isto é, na entrada protuberante de uma colmeia de mel de xupé. E ele começou a soprar fumaça ali para dentro, para as abelhas tontear. Embaixo eu estava enrolando um cigarro, fui acendê-lo, uma mulher falou rápido para mim assim: “você vai fumar?” Eu falei: “Ué?” E ela: “Não pode fumar, não pode fumar quando se está tirando mel, a pessoa cai lá de cima”. Veja só... Notem que o sujeito lá em cima estava acendendo um charuto, não é? O homem lá em cima, soprando fumaça pela extremidade de um charuto (um pênis), mas soprando *para dentro* da colmeia, para as abelhas saírem e ele poder derrubar o mel etc. – ele estava *fumando ao contrário*, várias vezes. E por isso eu não podia fumar embaixo. Um mito ao vivo: você não pode fumar aqui embaixo, tem um homem que está acendendo um charuto, que é de mel, lá em cima, tem abelha dentro. Uma pequena historinha lévi-straussiana.

Agora, isso não quer dizer que os mitos sejam só isso, que tenham só esse nível. Terry [Terence Turner] nunca entendeu isso – ou seja, ele pensa que Lévi-Strauss não entendeu o mito. Terry toma o mito kayapó da origem do fogo e liga cada elemento, cada microdetalhe do mito a um aspecto específico da sociedade kayapó, ou melhor, da teoria do Terry sobre a dinâmica da sociedade kayapó. Isso não está errado, só que Lévi-Strauss diria: é verdade, mas, ao mesmo tempo, esse mito se transforma nesse mito, que se transforma em outro mito, e o que você vai fazer com a sociedade kayapó, nesse plano?

E.L. Lévi-Strauss produz uma sociologia das substâncias em vez de uma sociologia da sociedade.

E.V.C. A obra de Lévi-Strauss aponta sempre para duas direções: uma aponta para o passado, outra aponta para o futuro, no que diz respeito à antropologia. Tem uma coisa meio retrógrada, antiga, tradicional, muito racionalista, formalista; e tem uma outra direção de onde ainda tem muita coisa a ser tirada. Cada vez que leio Lévi-Strauss, encontro coisas diferentes, surgem possibilidades de exploração que não tinha encontrado porque não sabia coisas que hoje sei, porque li outras coisas, e porque mudou a problemática, mudou a época. Então, por exemplo, reler as *Mitológicas* com a questão do gênero na cabeça, permite ver uma porção de coisas que antes não se veria.

L.E.B. Essa questão vem reforçar a ideia de Lévi-Strauss como um nativo grego que vai falar da mitologia ameríndia e, pouco a pouco, vai se transformando, e, no final, a abordagem do incesto, do tema dos gêmeos, e a própria metodologia de transformação dos mitos se tornam, cada vez mais, ameríndios.

E.V.C. Exatamente.

L.E.B. O que acontece com a música? Se as *Mitológicas* são uma grande partitura musical, não se trata de música ameríndia. Trata-se da fuga de Bach. É uma sinfonia de fugas.

E.V.C. Conheço música muito pouco, mas a impressão que tenho é que Lévi-Strauss, enquanto músico, é totalmente ocidental. A música indígena nunca lhe inspirou nada. Ele nunca usou trabalhos de musicólogos americanistas para fazer nada. Ele diz que o lugar que o mito ocupa no pensamento ameríndio passou para a música no pensamento ocidental, para a música clássica ocidental. Porque para ele, música é a música clássica que vai de Bach a Wagner, Stravinsky, porque o que vem depois da música moderna, a música serial, a música dodecafônica, disso ele tem horror.

Música, para ele, é uma grande metáfora do mito, é o equivalente do mito no mundo do Ocidente. Acho que a música é importante para Lévi-Strauss porque tanto a música quanto o mito são... bem, uma é o oposto da outra. O mito é inteiramente traduzível, e a música é inteiramente intraduzível. A música não tem tradução e o mito é o contrário, é absolutamente traduzível. Mas, ao mesmo tempo, o que caracteriza o mito e a música é que ambos são autorreferenciais. O mito só se refere a si mesmo; ele não tem nenhum significado, apenas utiliza o mundo para produzir os seus significados. Então há uma analogia profunda entre a música e o mito, que são artes puramente formais. O mito é uma espécie de música do pensamento, digamos assim, música do conceito.

É como se o mito fosse a música do significado, e a música fosse o mito do significante. A música é o significante puro, a poesia está no meio do caminho. Do mito vai-se para a poesia, e da poesia se vai para a música. A música

é o significante puro, sem significado nenhum. É só o jogo dos significantes, reduzidos a sua matéria sonora totalmente purificada. E o mito é como se fosse o significado puro, num certo plano. Quer dizer, são os significados que o homem produz a partir do mundo, das qualidades sensíveis – cor, gosto, cheiro, texturas, temperaturas – e faz com isso uma música. Compõe sinfonias de significados, que são os mitos. O que acontece quando você junta o cru com o podre? O que acontece quando você junta o céu com a água? Você compõe uma espécie de sinfonia de significados. Então é como se a música e o mito fossem separados, a série do significante e a série do significado. No mito o significado predomina, e é por isso que ele é totalmente traduzível, e na música é o significante que está totalmente liberado de qualquer responsabilidade de significar. O mito pode ser contado em qualquer língua, pode ser deformado. A música, ao contrário, não se pode interpretar, no sentido de dizer o que significa. Ela significa o que se quiser. Ela produz um efeito. O mito também é um pouco isso. Agora, o interesse dele pela música indígena é nulo, que eu saiba.

L.E.B. Ou ele poderia ter escrito as *Mitológicas* com base numa estrutura musical indígena.

E.V.C. Reparem que ele não leva isso muito adiante. Só em *O cru e o cozido* e depois ele volta no final de *O homem nu* com o Bolero de Ravel, faz umas considerações, mas o único livro que é estruturado retoricamente como uma sinfonia – como uma sinfonia não, como várias formas musicais clássicas – é *O cru e o cozido*. Depois ele abandona isso. E a fuga é essa estrutura em contraponto, é uma estrutura que Lévi-Strauss vai encontrar nos mitos. Bach é o músico do código. Há uma afinidade muito grande entre a maneira como Lévi-Strauss analisa os mitos e a maneira como Bach compunha as suas peças.

Lévi-Strauss sempre teve um cuidado imenso com a forma dos seus trabalhos, isto é, o estilo. Ele é um grande estilista da língua francesa. E sempre teve interesse em fazer obras experimentais. As *Mitológicas* são uma obra elaborada de uma forma completamente inaudita, no que concerne ao objeto. Não é uma monografia nem um tratado. Ao mesmo tempo, ele sempre destacou as propriedades estéticas do pensamento indígena. Chama a atenção o fascínio imenso que tem pela arte indígena, principalmente as artes plásticas e gráficas em geral. Já as artes musicais, ou mesmo as artes poéticas, são aspectos pelos quais não mostrou grande interesse.

E.L. Gostaria que você falasse sobre o papel da arte na reflexão de Lévi-Strauss. Você diz que se poderia associar o *bricoleur* e o engenheiro de Lévi-Strauss, por um lado, com a figura e o conceito de Deleuze e Guattari, por outro.

E.V.C. Esta é uma pura sugestão para quem entender, fizer. Porque Lévi-Strauss disse que o engenheiro é o homem do conceito e o *bricoleur* é o homem do signo. No *O que é a Filosofia?* Deleuze e Guattari se perguntam: e esses outros

pensamentos, que não o pensamento filosófico grego? Se a filosofia possui o conceito, como é que a ideia se manifesta nessas outras tradições de pensamento extrafilosóficas, pré-filosóficas, quase-filosóficas – como na China e na Índia. Para estas dão o nome genérico de “figura”. Mas é um nome que cobre tudo que não é um conceito.

A impressão que tenho é que eles estão seguindo a representação clássica de Vernant e Detienne, da oposição mito e filosofia. O que se tem antes da filosofia é o discurso do mestre da verdade, que é um discurso transcendente, da verdade oracular, absoluta, e do outro lado há o conceito, que é um objeto produzido na discussão da pólis democrática e é imanente à discussão. A palavra “figura” tem um estatuto ambíguo no texto. Se Lévi-Strauss associa a palavra “conceito” ao engenheiro, o conceito de “conceito” de Deleuze e Guattari é muito diferente. Mas não seria, talvez, absurdo, imaginar que essa ideia de figura (em oposição ao conceito) que aparece em Deleuze e Guattari defina algo como a oposição entre pensamento selvagem e pensamento domesticado.

Sabemos, ao mesmo tempo, que o engenheiro é algo inteiramente teórico, porque ninguém fabrica conceitos do nada, todo mundo é *bricoleur*. Pode haver uma tendência à diminuição da bricolagem nas mãos do engenheiro porque ele pode mandar fazer sob medida os seus instrumentos, enquanto o *bricoleur* tem que pegar pedaços do que já existe. O engenheiro manda fazer sob medida, mas tem que usar os materiais que existem na face da Terra, usar da tecnologia que a história entregou para ele. Ou seja, ele também é um tipo de *bricoleur*, mas a recíproca não é verdadeira. Então, o mesmo se aplicaria no caso do conceito e da figura: o conceito seria um tipo de figura, mas a figura é o caso geral, o conceito seria um caso particular.

E.L. Por outro lado, é interessante lembrar que Lévi-Strauss vai levar longe essa ideia da arte como modo de conhecer.

E.V.C. Temos um paradoxo aqui, porque ele diz que a ciência é insuperável como conhecimento, mas, ao mesmo tempo, afirma que se o mundo acabasse, se acabasse toda a história humana, o que sobraria seriam as obras de arte. Então, mais uma vez, há essa dualidade. Ele tem uma admiração imensa pela ciência, mas a arte possui um valor superior. Tem uma concepção racionalista de ciência, e romântica de arte. Então, as duas coisas coexistem no pensamento dele: racionalismo iluminista e romantismo.

E.L. A arte tem esse encanto do significado que excede, pois aquilo que sobra é o que dá o encanto à arte, esta tensão entre a obra e o referente que sempre o transcende. Quando a ciência deu conta de tudo, morreu a arte, acabou.

E.V.C. Mas, ao mesmo tempo, ela não vai conseguir, por conta dessa inesgotabilidade do real. A impressão que dá é que antes tudo era arte. Lembra um pouco a ideia de Rousseau, que ele gosta tanto, de que antes o homem falou por

poesia, depois passou a falar em prosa. O primeiro homem falou por metáfora, depois passou a falar literalmente. É como se todo o conhecimento, o pensamento selvagem inteiro fosse artístico, e no mundo moderno ele foi reduzido à arte. Ele diz que a arte é como a reserva ecológica do pensamento selvagem no mundo moderno. O que implica que, antes, toda prática era arte, assim como “todo dia era dia de índio”.

E.L. Nesse sentido chama a atenção a diferença entre a interpretação do efeito cognitivo da arte em [Alfred] Gell e Lévi-Strauss. Para Gell, o prazer que a obra de arte dá vem do fato de que se fica enfeitiçado pelo domínio tecnológico do artista manifestado na obra; não se consegue acompanhar nem conceber como ele a fez. Enquanto, para Lévi-Strauss, a arte produz um prazer cognitivo porque dá um poder ao espectador que, além de compreender como o artista fez a obra, ainda tem a vantagem de imaginar as soluções das quais o artista teve que abrir mão.

E.V.C. É verdade, ele fala isso em *O Pensamento selvagem*.

E.L. Então, a arte é como um primeiro modo de conseguir lidar com o mundo e produzir um conhecimento sobre ele, mas o encantamento vem do fato de que nunca se consegue domá-lo totalmente.

E.V.C. No final de *O homem nu* aparece a questão da função simbólica, quando ele fala do riso e da resolução súbita de uma descarga emocional, produzida pela quebra de uma tensão, que ele associa também ao prazer estético. No caso de Gell você é hipnotizado.

E.L. Você é capturado.

E.V.C. Pelo labirinto... Capturado pelo labirinto cognitivo que oferece a obra de arte. Para Lévi-Strauss aparece mais como uma resolução de um enigma.

E.L. Em Lévi-Strauss temos o modelo reduzido, a miniatura como modo específico de a arte construir seu conhecimento sobre o mundo.

E.V.C. Você vira deus. Consegue fazer a intuição coincidir com o entendimento, uma pequena epifania.

E.L. Se no caso de Gell, o espectador se torna paciente, no caso de Lévi-Strauss, torna-se duplamente agente – inclusive mais do que o próprio artista, o que mostra o papel libertador da cognição para Lévi-Strauss.

E.V.C. Esse é um ponto interessante. Para Lévi-Strauss, de fato, o espectador é o verdadeiro artista.

E.L. Você cita uma frase visionária de Lévi-Strauss com relação à máscara, que gostaria que comentasse: “Uma máscara não é aquilo que ela representa, mas, sobretudo, aquilo que ela transforma, isto é, o que ela escolheu não representar”.

E.V.C. Esta frase está no *A via das máscaras*. Não me lembro exatamente do contexto. É quando ele está dizendo que essa máscara é, na verdade, uma transformação daquela. Mas então, ao transformar aquela, ela está, justamente, não representando o que aquela máscara representa. Essa frase dele tem um duplo sentido. Ele está, claramente, sugerindo que a máscara não tem função representativa. A relação real da máscara não é com o monstro ou espírito imaginário que ela quer representar, mas com uma outra máscara que ela transforma. É a mesma coisa que se perguntar: o mito kayapó exprime a sociedade kayapó ou transforma um mito bororo? É claro que Lévi-Strauss está forçando a mão. É uma afirmação retórica. A máscara é um bom exemplo porque, no que poderíamos chamar a ontologia lévi-straussiana, o espírito que a máscara representa não existe. Então a única coisa que a máscara pode estar representando é outra máscara, porque não há nenhum animal, digamos, na floresta parecido com aquela máscara.

E.L. Acho que o rendimento dessa frase está também no fato de ela apontar para uma teoria não representacionista das artes ameríndias.

E.V.C. Claro. E o mito é a mesma coisa. O mito não é o que ele representa, mas o que escolheu não representar, isto é, outro mito que ele resolveu transformar em vez de copiar. Essa frase é muito sutil porque é uma representação negativa: a máscara não representa. Transformar é o contrário de representar. Portanto, representar seria o contrário de transformar, seria copiar, produzir o idêntico. Seria como se a representação pura fosse uma cópia, e a transformação fosse a antirrepresentação. É como se toda significação fosse uma transformação, e não uma representação, como se fosse uma teoria não-representativa da significação. Porque o que essa máscara significa é a outra máscara. Quando se olha essa máscara, o que se vê é a outra máscara, que não está lá.

E.L. E, além do mais, tem-se a ideia de o espírito não ser nunca uma imagem fixa.

E.V.C. Exatamente. E como Aristóteles [Barcelos Neto] mostra na sua tese de doutorado, as máscaras do Xingu não são a cara dos espíritos, são as máscaras que os espíritos usam.

E.L. É de fato. As máscaras dos apapaatai são a roupa que fazem para se mostrar ou para se proteger.

E.V.C. A cara do espírito é igual à nossa, digamos assim. O que caracteriza os espíritos é que eles usam essas máscaras. Os xinguanos não estão representando os espíritos, estão representando os espíritos se representando. Como já dizia Irving Goldman: quando os Kwakiutl estão usando as máscaras nos festivais de

inverno não são os espíritos autênticos, são os representantes autênticos dos espíritos. Eles não estão encarnando o espírito, não é o espírito que está sendo representado, é a representação do espírito que é verdadeira ou não.

E.L. No contexto do uso xamanístico da ayahuasca surge um fenômeno parecido. No caso dos Kaxinawa, nas visões produzidas pelo cipó, o espírito está sempre assumindo outra forma, e a transformação da forma, do corpo, é descrita como um processo de tirar e colocar outra vestimenta, outra capa, como dizem.

E.V.C. Exatamente. Ele muda de forma como quiser.

L.E.B. Isso tem a ver com a metodologia do tricô nas *Mitológicas*. Por trás do esforço de Lévi-Strauss de fazer essa grande malha está o jogo das transformações.

E.V.C. O tricô e outras formas de tecido... O tricô tem apenas a vantagem que a separação entre as linhas é maior. Porque o tecido é feito só de relações, não é? Assim, passa-se do fio para o objeto de maneira contínua, sem mudança de plano ontológico. O tricô é um fio, e, de repente, vai formando um objeto plano. Em vez de ser unidimensional, ele vira bidimensional, simplesmente porque vai sendo costurado, ou até tridimensional, pode-se fazer uma esfera de tricô, o que sugere que não há diferença entre a relação e o termo, o termo é só uma relação muito embrulhada. Acho que o mito é a mesma coisa, feito das relações dele com outros mitos. Não há nenhuma diferença entre as relações internas ao mito e as relações de um mito com um outro mito. Passa-se de um mito para outro da mesma maneira que se passa de um episódio para outro episódio dentro do mito. Ou seja, o mito é feito, por dentro, das mesmas relações que o ligam com outros mitos. É como o fio e o tricô, é como se cada objeto de tricô fosse um mito, e os fios ligassem esses objetos. É uma questão de densidade apenas: se é mais denso, tem-se um mito, se é menos denso tem-se dois mitos com a relação entre eles. Mas não há nenhuma diferença de patamar entre a narrativa, as relações internas e as relações externas.

L.E.B. A ideia de Lévi-Strauss como um nativo grego que viaja tecendo uma grande malha de mitos pelas Américas faz pensar em Ulisses que também viaja enquanto Penélope fica em casa tricotando. E, claro, depois, cada noite, ela desfaz o que fez. Porém Lévi-Strauss nesse *élan*, nessa sinfonia, faz um enorme tecido.

E.V.C. É bonita essa imagem de Lévi-Strauss como Ulisses e Penélope ao mesmo tempo. No fundo as *Mitológicas* são uma Odisseia. É uma viagem que o autor faz pelas Américas inteiras, e volta para o Brasil Central. E no último livro das *Mitológicas*, o *História de Lince*, ele volta à história do *dénicheur d'oiseaux* [desaninhador de pássaros]. É como se ele fizesse esta viagem toda e voltasse para o desaninhador, para o ninho, para casa.

NOTA

- 1 M1 é o primeiro mito das *Mitológicas*, o mito do desaninhador bororo, que opera como mito de referência. Todos os mitos analisados por Lévi-Strauss são numerados e referidos sob o código M e o respectivo número (N.E.).

Elsje Lagrou é professora do Departamento de Antropologia Cultural e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). É membro do comitê de gestão científico do Groupement de Recherche International (GDRI) do Musée du quai Branly, em Paris, e suas pesquisas atuais abordam temas relacionados à antropologia da arte, das imagens, dos objetos, dos rituais, do xamanismo e das filosofias sociais ameríndias. É autora de *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica* (2007) e *Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação* (2009).

Luisa Elvira Belaunde é professora visitante no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e professora da Pontifícia Universidade Católica del Perú. Suas pesquisas atuais abordam etnografia amazônica e gênero. É autora de, entre outros livros, *Kené: arte, tradición y ciencia* (2009) e *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos* (2005).

Palavras-chave:

Lévi-Strauss; Estruturalismo;
Mitologia; Gênero; Arte.

Resumo:

Nesta entrevista, Eduardo Viveiros de Castro discorre sobre os “dois Lévi-Strauss” presentes na obra do autor, a partir de uma reflexão sobre a importância das *Mitológicas*, série coroada pelo *História de Lince*. Nota-se nesta sequência de estudos uma progressiva “etnologização” do escopo analítico da antropologia estrutural. Esse movimento é ambíguo, com idas e vindas, mas se mostra claro em *História de Lince*, no qual se percebe a importância do tema da “abertura ao outro”, tema este que se ligaria às fontes filosóficas e éticas do dualismo ameríndio. Trata-se, portanto, em *História de Lince*, de realizar uma reflexão sobre a especificidade do modo como os povos indígenas pensam a questão do humano. Do primeiro volume das *Mitológicas* ao *História de Lince* observa-se também a transformação de uma mitologia grega, ponto de partida filosófico do autor, embora nunca revelado de forma explícita, em uma mitologia ameríndia.

Keywords:

Lévi-Strauss; Structuralism;
Mythology; Gender; Art.

Abstract:

In this interview, Eduardo Viveiros de Castro discusses the “two Lévi-Strauss” beginning with a reflection on *Mythologiques*, the series crowned by *The story of Lynx*. In this sequence of studies one can observe a progressive “ethnologization” of the analytical scope of structural anthropology. This movement is an ambiguous one, with ups and downs, but it is clear in *The story of Lynx*, where one realizes the importance of “openness to others”, theme that would connect to the philosophical and ethical sources of Amerindian dualism. Therefore, analyzing *The story of Lynx* is concerned with the specificity of indigenous people’s thought about the human issue. From the first volume of *Mythologiques* to *The story of Lynx* one also sees a Greek mythology, philosophical starting point of the author, albeit never explicitly revealed, transforming into an Amerindian mythology.