

A IDÉIA DE PROGRESSO EM "RAÇA E HISTÓRIA"
DE LÉVI-STRAUSS

Geraldo M. Coelho

Universidade Federal do Pará

"Quando se quer estudar os homens, é preciso olhar perto de si; mas para estudar o homem, é preciso aprender a dirigir para longe o olhar; para descobrir as propriedades, é preciso primeiro observar as diferenças".

J. J. Rousseau

Ensaio sobre a origem das línguas

*, INTRODUÇÃO

Inquestionável a revolução epistemológica desencadeada pelo advento e emprego da análise estrutural no campo das ciências sociais, sobretudo a partir da *Antropologia Estrutural* de Lévi-Strauss. Estava aberto o abismo, a ruptura, o corte diante de uma tradição ocidental já abalada por outras revoluções voltadas contra o an

Trabalho de conclusão do Curso de Antropologia e História do Mestrado em História da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 1976.

tropocentrismo. Numa projeção linear, iniciando com Copérnico, passando por Darwin e Marx e chegando a Freud, o homem deixou de ser o centro, respectivamente, do universo, do reino animal, da história e de si mesmo. Agora é uma estrutura: a estrutura da linguagem. (1)

Natural que diante das perspectivas abertas pelo Estruturalismo nascesse o debate, o conflito ideológico, a reação da metafísica engajada na consciência histórica do Ocidente. E, acima de tudo, o movimento em defesa da História cujo primado o Estruturalismo arruinava. Toda uma literatura se articulou entre esses dois extremos, e da qual surgiram algumas das significativas contribuições a um re-pensar sobre a natureza, a função e o objeto das ciências sociais, estas questionadas abertamente em quanto parte da teoria do conhecimento.

Não aprofundaremos aqui qualquer estudo mais específico sobre a gênese e funções iniciais do método estrutural, embora não deixemos de relacioná-las com o trabalho em si. Achamos mais significativo tentar apreender a relação entre Estruturalismo, História e Progresso, tomando por base o ensaio *Raça e História* de Lévi-Strauss, uma relação complexa, visto que a idé-

ia de progresso e o conseqüente conteúdo teológico que encerra, se indispõe em essência com o que o Estruturalismo entende por História. O extenuante debate sobre diacronia e sincronia, à primeira vista, serve como ilustração ao fato, ou seja, mede a amplitude da questão teórica. Ocorre-nos, contudo, que Estruturalismo, História e Progresso são categorias contraditórias, mas não necessariamente excludentes, primeiro pelo fato de que não existe um único Estruturalismo (veja-se nesse sentido o chamado Estruturalismo genético de Lucien Goldmann), e segundo porque certos pressupostos do método formal comportam observações dessa natureza, inclusive na indispensável associação, reconhecida por Lévi-Strauss, entre História e Etnologia. E, finalmente, porque a tentativa do Estruturalismo em elaborar uma filosofia científica o aproximou, também, de um certo mecanismo dominante nas Ciências sociais, e do qual pensou em se afastar.

O debate assim constituído, e sistematicamente apoiado em posição ditadas por determinadas ideologias, vem apresentando, sem dúvida, um rendimento real à diversificação metodológica da ciência moderna. Ainda encerra, contudo, os efeitos subjacentes de seu maior impacto: o

problema da História e do Marxismo com o conceito de progresso (evolução) que comportam.

Poderíamos chamar de crise do pensamento histórico ao que se manifestou como resultante das propostas do Estruturalismo, sobretudo porque essas propostas comportam um conteúdo epistemológico e mesmo ontológico diferente do que constituiu o domínio do marxismo. Apesar do Estruturalismo ter no marxismo uma de suas raízes, os rumos que empreendeu negaram essa **filiação** inicial. Em outras palavras, a análise estrutural em termos de História se elaborou como uma forma de reação às teorias históricas de Marx e numa escala maior, a toda uma fragmentação de conceitos provocada pelo historicismo de um lado e pelo temporalismo do outro. Destarte, o Estruturalismo só pode se libertar do historicismo investindo contra a História enquanto representação de um conteúdo ideológico, visto que para o Estruturalismo não há natureza valorativa na cultura. (2)

Excluídas certas posições mais radicais ou mesmo menos informadas, torna-se necessário apreender o que a História significa para o Estruturalismo enquanto possibilidade de apreensão da realidade, e o que fundamentalmente a

distingue dele. Em outras palavras, como operam a análise histórica e a análise estrutural quanto ao método, objeto e objetivo, e o que as diferencia diante de um resultado final.

Diz Lévi-Strauss que a noção de estrutura não se refere ou diz respeito à realidade empírica, mas aos modelos construídos em conformidade com esta, entendendo-se a Etnografia e a História como operando sobre essa realidade empírica. Contudo, não há necessariamente uma incompatibilidade entre a observação etnográfica e as pesquisas estruturais, visto que são dois níveis diferentes, correspondendo a duas etapas da pesquisa. (3) Assim, a Etnografia e a História diferem da Etnologia e da Sociologia, pois as duas primeiras se articulam na coleta e organização dos documentos, enquanto as duas últimas estudam os modelos construídos a partir e por meio desses instrumentos. Vemos, pois, que a Etnografia e a Etnologia correspondem a dois momentos de uma mesma pesquisa que termina em modelos mecânicos (seus elementos construtivos estão na escala dos fenômenos), enquanto que a História termina em modelos estatísticos (seus elementos constitutivos estão numa escala diferente). Desta forma, temos uma dupla oposição :

a primeira entre observação empírica e construção dos modelos; a segunda entre modelos estatísticos e mecânicos no posto de chegada. (4)

Sem dúvida que uma das oposições mais viáveis do Estruturalismo à História, foi quanto à concepção do tempo. Os sistemas históricos concebidos no Ocidente - com algumas variáveis, segundo suas especificidades - foram elaborados segundo uma idéia linear e contínua no tempo, e aos quais as interrupções não contaram com o sentido de descontinuidade. As teleologias se sucederam com diversas representações, desde as sustentadas pela concepção cristã do tempo até aos esquemas evolutivos dominantes nos séculos XIX e XX. Por assim dizer, a temporalidade progressiva, linear e finalista se impõe como categoria dominante no pensamento ocidental moderno susbtanciando sua mais autêntica e absoluta representação: a História.

Esse tempo contínuo e finalista foi contestado pelo Estruturalismo. Como lembra Lucien Sebag, a História não escapa à regra da descontinuidade, a exemplo da noção de fato que depende de uma escala de inteligibilidade, visto que toda a linguagem, e no caso a ciência, é caracterizada pela "refração dos contínuos *atávicos*

ou humanos através de um jogo de termos que os fragmentam". (5) Desta forma, as relações para o historiador se assentam sobre a continuidade e para o estruturalista na descontinuidade, mesmo em se tratando do marxismo, pois se este utiliza uma linguagem estrutural, trata historicamente sua matéria. (6) Em síntese, o tempo estrutural é mecânico, reversível e não cumulativo, enquanto a História dispõe de um tempo estatístico, cumulativo, essencialmente teleológico.

O Estruturalismo é, pois, anti-evolucionista. A influência de Boas sobre Lévi-Strauss a antropologia estrutural se fez, por exemplo, através desse anti-evolucionismo boasiano de modelos mecânicos, muito embora Lévi-Strauss admita o evolucionismo desde que ele abandone os modelos mecânicos e assuma os estatísticos, ou seja, que deixe de ser evolucionista. Em outras palavras, a idéia de progresso que Lévi-Strauss e o Estruturalismo conceberam, está oposta a todas que formalizam o progresso como um movimento dirigido das formas mais simples às mais complexas, pois foram justamente decalcadas nessa temporalidade não descontínua a que nos referimos.

As diferenças mostradas por Lévi-Strauss

entre Etnologia e História, representam a distinção existente entre a perspectiva estrutural e a histórica ante uma realidade sincrética que é a sociedade, e que se opera no plano do método que conduz à metas distintas. Diz Sebag que independente de ser sincrônica ou diacrônica, a uma versão estrutural corresponde uma outra histórica. No primeiro caso existe um certo número de relações inteligíveis entre os termos, e voltado para o que futuramente poderia resultar do jogo dessas relações. No segundo caso, o histórico, tem-se a busca da restituição integral do processo de aspectos múltiplos que permitiram tais relações se cristalizarem. Nesse sentido, mostra Sebag que enquanto a análise estrutural, mesmo considerando as diversidades de termos e funções dos elementos discursivos, apreende estruturas subjacentes e comuns às chamadas civilizações, a análise ou perspectiva histórica, por outro lado, só atinge significações parciais, não apreendendo realidades fragmentadas e caracterizadas pelo real em oposição ao simbólico.⁽⁷⁾ ;

Não é nosso objetivo direto estudar as diferenças entre as perspectivas estrutural e histórica no conjunto das ciências sociais, vis

visto que a literatura sobre o assunto é vasta e diversificada. Não resta dúvida, contudo, que conceituações análogas se mostram presentes em quase todos os teóricos do método estrutural. Dentre essas conceituações se firma uma linha mais visível, e essa linha investe sobre o primado da História no contexto da cultura ocidental. Tende-se a contestar as chamadas forças do processo histórico em sua substância temporal, caracterizadas por um certo mecanismo operante a nível ideológico. Daí se infere, como apontamos anteriormente, que nem o marxismo escapa a essa visão processual do desenvolvimento histórico das sociedades, visto que a teoria marxista tende a isolar forças ditas primeiras - o nível econômico - no desencadeamento da História.

Tendo em vista alguns dos pressupostos aqui levantados, reduzidos, aliás, diante da massa conceitos próprios do Estruturalismo, percebe-se o conteúdo essencialmente renovador e crítico da análise estrutural. Muito mais do que outra linguagem em voga, aqui encontramos um corte na formulação teórica das ciências sociais. O Estruturalismo é, como proposta e método, fundamentalmente uma cesura, uma resposta

do viável da descontinuidade, indagando as ciências sociais em sua própria natureza. Independente da roupagem que apresenta, formal ou não formal, de modelos ou genético, o método estrutural avança sobre a realidade empírica questionando-a como tal, e nesse sentido postula' (e realiza) uma nova perspectiva ao discurso da ciência.

Raça e História de Lévi-Strauss, um dos ensaios da coleção intitulada *La question raciale devant la science moderne* preparada pela UNESCO em 1952, é um dos textos mais raros quanto ao objetivo que buscou: questionar a idéia de progresso no plano da história ocidental. Lévi-Strauss leva-nos, ou antes, obriga-nos, a uma re-leitura da visão histórico-cumulativa enquanto ideologia ⁽⁸⁾ do homem ocidental moderno, procurando anular a concepção de um tempo necessariamente finalista, e apontando a prática de um etnocentrismo que secularmente deformou a chamada consciência histórica (grifo nosso) do Ocidente. Suas relativizações esvaziam a crença do propalado gênio da cultura moderna e do seu poder sustentado em técnicas e invenções que mudaram a face do mundo, e, por isso mesmo, estabeleceram, ou tentaram, uma

neue Weltanschauung, o novo espírito de uma época a civilização mundial.

2. O PROBLEMA TEÓRICO

Em *Raça e História* ⁽¹⁾ Claude Lévi-Strauss rotula como falso evolucionismo a prática dos sistemas que pretendem suprimir a diversidade das culturas, mas fingindo reconhecê-las. Ao tratar os diferentes estados das culturas humanas, antigas ou longínquas, como estágios ou etapas (grifo do autor) de um processo único, esses sistemas estabelecem um ponto de partida uma meta final na existência de todas as culturas, e assim acabam demonstrando que admitem a diversidade cultural aparentemente. Lévi-Strauss, contudo, faz uma exceção ao darwinismo, privilegiando-o por sua importância no estudo da evolução animal, mas refuta a possibilidade de uma evolução social e cultural como a apregoada pela História, inclusive numa postura contrária à dialética tradicional, por ser um procedimento sedutor, cômodo, mas anti-científico de apresentação dos fatos.

Deixa claro o autor da *Antropologia Estrutural* que o evolucionismo sociológico prece

de o biológico, e responde a um velho problema filosófico (?) ao qual inexistente a certeza de resolução. Nesse sentido, aponta as sistematizações de uma visão teológica da vida social desde a retomada feita por Pascal das concepções antigas acerca de uma humanidade viva que passa por estágios (infância, adolescência e maturidade), até o século XVIII e sua teoria mecanicista do desenvolvimento social. Assim o Iluminismo fundamentaria os esquemas dominantes do evolucionismo - que de resto é uma **abreviatura** da metafísica ocidental - nas *espirais* de Vico antecedendo os *três estados* de Comte e ainda a *escada* de Condorcet. Os séculos XIX e XX retomariam, mediante nova ordenação teórica, a mesma tradição da linearidade do tempo histórico.

Essa concepção de um progresso linear e comum a todas as culturas, sobretudo quando encerrada em esquemas que se servem das chamadas *forças desencadeadoras do processo histórico* (grifo nosso), cai por terra diante da análise antropológica de Lévi-Strauss. O método estrutural, por força de seus instrumentos de análise, considera a realidade social em sua totalidade, relativizando, pois, a idéia de um pro -

gresso operante nas comunidades humanas com seus sistemas culturais apreendidos como um todo ou em parte como o todo.

O evolucionismo sociológico encarou o progresso como o movimento que os grupos humanos experimentam na organização social e material de sua realidade, das formas simples às complexas, numa dimensão temporal também linear. Lévi-Strauss refuta essa perspectiva ao estabelecer relações e analogias entre culturas que existiram num tempo e num espaço diferentes em relação a uma dada sociedade. As generalizações estabelecidas pelo evolucionismo tendo por base a função dos instrumentos materiais, tanto os que modificam o meio como os que servem para outras destinações, são imprecisas e equivocadas. Não é, por exemplo, o estudo dos instrumentos em pedra talhada ainda fabricados por certas tribos australianas e americanas que permitirá, com efeito, compreender o uso dos utensílios da época paleolítica. Se num plano marcadamente objetivo. Como pretendemos estudar mais detalhadamente o ensaio como um todo, evitaremos a sucessão cansativa das notas, citando apenas o que for mais relevante e significativo à compreensão do texto.

tivo e real - instrumento para instrumento - pouco se pode apreender, muito mais problemático e fechada fica a questão quando projetadas sobre os sistemas simbólicos, ou seja, a língua, os mitos, a religião e a organização social.

Por força de um etnocentrismo em larga escala - e aqui, mais precisamente, o eurocentrismo - a civilização ocidental encarou as culturas estranhas ao seu meio como as **antes** simples, primitivas, de um processo que também deveria levá-las para o nível vivido pelo homem moderno. Aqui encontramos uma medida estabelecida que aparece de forma implícita no pensamento ocidental, ou seja, uma noção de tempo decalcada numa pretensa e necessária complexização das sociedades como único elemento atestador de uma evolução efetiva. Nesse sentido, como antes anotamos, esquema evolutivo algum escapa à regra criticada por Lévi-Strauss, visto que todas as concepções de uma evolução das sociedades humanas obedecem ao esquema dominante encerrado no progresso linear, ou seja, das representações primitivas às acabadas.

Lévi-Strauss não nega o progresso como tal, mas ao contrário, reconhece, como no caso da Europa, a existência de um processo delimi-

tado aproximadamente desde o uso dos utensílios de sílex grosseiramente talhados, até o domínio de certas práticas como a cerâmica, agricultura e metalurgia. O progresso não o incomoda, portanto, mas sim como sua idéia se inseriu em certas formações teóricas e metodológicas do pensamento moderno, idéia essa que comporta um comodismo semelhante ao da divisão da Pré-História em Idades da Pedra Lascada, Pedra Polida e dos Metais, comportamento metodológico ainda vigente há cinquenta anos atrás, e que foi imposto como expressão de uma realidade histórica pretensa.

Entendemos que o conceito de **progresso** em Lévi-Strauss repousa sobre a **complexificação** emergente do próprio método estrutural, e não do que levam a supor certos indicadores externos isolados. A existência em uma dada cultura de utensílios superpostos - sílex e metal - empiricamente apreendida, pressupõe, como faz o evolucionismo tradicional, a existência de um processo evolutivo de uma forma simples a outra complexa, geralmente extensiva a outros componentes do sistema cultural. O problema, segundo Lévi-Strauss, não se reduz à constatação do progresso, de resto inerente aos grupos hu-

manos, mas sim a maneira de ordená-los numa série regular e contínua.

Essa ordenação é dominante na medida em que se percebe, muitas vezes, que a existência do progresso como continuidade é falha. O que pode parecer, à primeira vista, como desenvolvimento de uma técnica mais complexa a partir de outra mais simples, pressupondo, portanto a continuidade de um processo, muitas vezes ~~es~~ resulta da contingência do encontro de ~~ubitu~~ras possuidoras de níveis tecnológicos diferentes, e que a mais *primitiva* tende a copiar a *mais desenvolvida*. O raciocínio, nesse sentido, é válido para também ser aplicado às etnias, visto que o homem de Neanderthal, na Europa, não precedeu as formas mais antigas do Homo Sapiens, mas sim essas formas foram suas contemporâneas.

Assim, o progresso entendido por Lévi-Strauss é um valor que existe, mas que, ao contrário do evolucionismo, prescinde o necessário e o contínuo. Uma certa concepção da dialética parece se fazer presente em seu raciocínio quando mostra que o progresso se faz por saltos, pulos, em mutações, e, o mais importante, que não se dirige necessariamente além e

na mesma direção. Essa dialética a que nos referimos apreende o progresso como movimento, tanto para frente como para trás, e não necessariamente revestida de um conteúdo mecanicista e finalista. A História, portanto, não é cumulativa para Lévi-Strauss, e salvo ~~exceções~~ temporais, não apresenta uma permanente combinação favorável para assim o ser, não o sendo, também, privilégio de uma civilização especificamente caracterizada. Nesse sentido, e contesando o eurocentrismo, ele apresenta a América como o cenário de uma história cumulativa ~~re~~presentada, em grandes linhas, por seu aproveitamento pelos grupos que cruzaram o Estreito de Behring.

Valendo-se da chamada história cumulativa, Lévi-Strauss aponta outro dos pré-conceitos por muito tempo existente e dominante na perspectiva histórica moderna, e naturalmente, apreendido pelo falso evolucionismo. ~~Faz-se~~ da prática etnocêntrica que opõe à história cumulativa uma outra estacionária. A história cumulativa seria aquela revestida de significação (grifo do autor), e a história estacionária existiria como que esvaziada de qualquer significado. Sucede que essa história estacio-

nária, contudo, nasceria (grifo nosso) por força de um etnocentrismo por demais evidente na tradição ocidental, e que pretendeu mostrar (e mesmo conseguiu por muito tempo) como não relevantes as culturas cujo significado o observador não encontrou. Estáticas, destituídas de significado, vazias de conteúdo dinâmico, assim foram captadas essas culturas, e que de ~~se~~to serviram para a formulação do maniqueísmo colonialista cuja ideologia é por demais conhecida de todos. Para esse tipo de observador, mostra Lévi-Strauss, a relatividade de Einstein opera em sentido inverso ao do observador do mundo físico, visto que tende a considerar como mais ativas as culturas que se dirigem em direção a sua, e não em sentido oposto.

É necessário esclarecer, contudo, ~~que~~ Lévi-Strauss ao mostrar que a história estacionária é etnocentricamente caracterizada pela ausência da significação, não propugna a idéia de ~~a~~prender as culturas apenas pelas parcelas significativas que tenham oferecido à humanidade. Assim, a Índia não será apenas o sistema filosófico-religioso que elaborou, a China com a pólvora e a bússola, os esquimós e beduínos com suas técnicas de sobrevivência aos meios hostis,

ou o Ocidente com suas máquinas para tudo. O fundamental não são os elementos isolados, mas sim a maneira como cada cultura os agrupa, retém ou exclui, visto que a forma de resolver problemas e perspectivas valores é aproximadamente a mesma para todos os homens.

Aos que temem um provável e excessivo apego de Lévi-Strauss à antropologia, o que significaria ~~f~~izer uma relativização quanto ao papel do Ocidente no plano das demais civilizações, *Raça e História* encerra um conjunto de posições bem significativas. Destarte, a elaboração do pensamento levistraussiano como proposição teórica e mesmo perspectiva metodológica, privilegia o Ocidente como representação de uma cultura respeitada em sua complexidade e copiada em seus padrões gerais. Em outras palavras, a ~~v~~ivilização ocidental contém uma gama de valores que, num certo sentido, podem ser tomados como paradigma de uma expectativa sócio-cultural. Isto equivale a dizer que Lévi-Strauss não contesta o conjunto de significações presentes na cultura ocidental, mas se dá o direito, decorrente de uma postura científica, de apreender essas significações, por um outro prisma, a análise estrutural, procurando situá-las em outro ní

vel de compreensão.

Além das preocupações de Lévi-Strauss quanto ao aspecto teórico de suas formulações, um sentido prático e coerente emerge do desenvolvimento de sua análise. Em outras palavras, o autor do **Pensamento Selvagem** não entende o progresso como fruto de uma generalização mais ou menos vazia do pensamento ocidental, mas sente o conjunto de suas evidências, discordando apenas de como a idéia de progresso, assentada fundamentalmente na continuidade, foi incorporada ao discurso da História.

O Ocidente, segundo Lévi-Strauss, exerce sobre as outras culturas um elevado poder de mutação, visto que o modelo ocidental é incessantemente copiado da Ásia à América. Assim, a filosofia desenvolvida pelos países periféricos nas assembléias internacionais não reflete uma luta contra a ocidentalização, mas sim contra os limitados recursos concedidos pelo Ocidente a essas culturas para que melhor se ocidentalizem. Diante de certas evidências, diz Lévi-Strauss de nada adiantaria defender as culturas humanas contra elas próprias, sobretudo porque desde há um século, principalmente por força da industrialização, o Ocidente tende a se expandir cada vez

mais pelo mundo.

Mesmo sem negar a evidência empírica do progresso, Lévi-Strauss, contudo, alimenta uma perspectiva conflitante (ou contraditória) do processo. Por um lado reconhece que as forças do progresso se lançam, inicialmente, através de seus móveis intrinsecamente econômicos, presu^opondo sua ação sobre bases também materiais das culturas a eles (os móveis) sujeitas. Por outro lado - e nesse sentido talvez esteja seu grande acerto visto que inverte as linhas dominantes na tradição historiográfica ocidental - não estabelece níveis de significado para as situações em conflito. Em outras palavras, as culturas que tentam preservar algo de sua herança em face da ocidentalização (aqui o conceito de ocidentalização pode ser tomado como designativo de um processo que não envolva o Ocidente em sentido estrito), o fazem ao nível das superestruturas. Optam, assim, pelos aspectos mais frágeis da vida cultural, e que tendem a ser varridos diante do ímpeto estabelecido pelas reformas. Mesmo as próprias estruturas, num dado momento da ocidentalização, sucumbiram ante o ritmo imposto pela infraestrutura, provocando a total descaracterização cul

tural desses grupos humanos.

Não resta dúvida que a ocidentalização (aqui sugerida com o significado de progresso) não se fez pelo consentimento implícito das culturas, mas por força daqueles mecanismos que Darcy Ribeiro conceituaria como a *atualização histórica*, e que operam nesse sentido. Os soldados, as feitorias, os missionários do Ocidente, cobriram o mundo, subverteram a maneira de ser dos grupos que dominaram, impondo aos povos com outra organização soluções que não lhes convinham. A desigualdade das forças cobrou sua diferença.

Desta forma Lévi-Strauss acentua, como entendemos, a identidade entre a expansão econômica ocidental e o conceito de progresso, falso conceito, pois, aprendido pelo historicismo ocidental e levado às últimas consequências por sempre renovadas formas de etnocentrismo que fundamentaram a ideologia da mais recente expansão ocidental. Mas se a noção de progresso prendeu-se ao Ocidente, ou melhor, à dominação ocidental, convém explicitar o que representa para Lévi-Strauss o objetivo do Ocidente enquanto civilização:

"A civilização ocidental procura por

um lado segundo a expressão de *Ellie White*, aumentar continuamente a quantidade de energia disponível per capita; por outro lado, procura proteger e prolongar a vida humana, e se queremos resumir, considerar-se-á que o segundo aspecto é uma modalidade do primeiro, porque a quantidade de energia disponível aumenta, em valor absoluto, com a duração e integridade da existência individual. Para afastar qualquer discussão; admitir-se-á, também de saída, que essas características *éticas* podem-se acompanhar de fenômenos compensatórios, servindo-lhes de algum modo de freia: por exemplo, os grandes massacres que constituem as guerras mundiais, e a desigualdade que preside à repartição da energia disponível entre os indivíduos e as classes".
(9)

Temos; pois, alguns dos valores mais professados pela civilização ocidental, e que se somam a outros que já nos referimos, traçando o perfil de uma das mais discutidas representa -

ções da cultura humana. Aqui não sucede, contudo, um exclusivismo do Ocidente nessas práticas, que talvez sejam a sua fraqueza, pois todas as civilizações assim o fizeram, inclusive acumulando os progressos mais decisivos. Diz Lévi-Strauss que ainda hoje vivemos e dependemos das grandes descobertas, como a agricultura, criação de animais e tecelagem, a despeito da preocupação de certos espíritos anti-científicos que tendem a privilegiar tão somente as descobertas mais atuais. Em outras palavras, creditam ao acaso, por exemplo, as descobertas da revolução neolítica, enquanto acreditam ser relevante apenas o que nasceu à luz de uma outra tecnologia, negando assim a importância da relação entre as culturas. Os progressos obtidos pela revolução neolítica demonstram o contrário, e a parcela do acaso é mínima nessas descobertas **realmente** revestidas de tecnologia, visto que "*as sociedades que denominamos primitivas não são menos ricas em homens como Pasteur e Polissy que as outras*". (10)

Assim, em Lévi-Strauss, o progresso não é obra gerada pelo acaso. E para que se compreenda o progresso em termos gerais, e o do Ocidente em particular, é preciso ter em mente que

o progredir se faz em moldes de acumulação de tecnologia, com cada geração acrescentando uma parcela sobre o que a geração anterior legou. E por isso não se deve atribuir às presente revoluções tecnológicas do Ocidente uma dimensão extrema, visto que em relação ao tempo da humanidade esse movimento corresponde a um milésimo de sua totalidade. Mas em relação a **outras** civilizações, como se mostra o Ocidente em termos de apropriação tecnológica?

Mostra Lévi-Strauss que sob a **relação** das invenções técnicas e do pensamento científico que as tornou possível, a civilização ocidental se mostrou mais cumulativa que as **outras**. Soube, pois, acrescentar à base neolítica novas melhoras e técnicas, tais como a escrita alfabética, a aritmética e a geometria, superando portanto outras civilizações que também contaram com a revolução neolítica. **Lévi** Strauss, contudo, distingue uma grande interrupção nesse processo cumulativo do Ocidente, uma estagnação para ser mais preciso, compreendida entre o primeiro milênio anterior à era cristã e o século XVIII. A revolução tecnológica então operada, diz Lévi-Strauss, foi de tal significação que somente a revolução neolítica

se mostrou como equivalente.

O objetivo perseguido por Lévi-Strauss, conforme antes anotamos, parece ser o de esvaziar, através da relativização cultural, o conteúdo que a história do Ocidente atribuiu ao sentido de progresso da civilização ocidental. Primeiro porque em termos da humanidade, **essas** duas revoluções (neolítica e tecnológica), com um intervalo de aproximadamente 10 mil anos, concentraram-se num período de tempo que não lhes permitiu operar altas sínteses técnicas, ou seja, mudanças significativas nas relações do homem com a natureza. Segundo, porque outras revoluções com mesmas características cumulativas puderam desenrolar-se em tempo e espaço diferentes, mas que o sistema de referências não pode mensurá-las em suas significação. Assim, pois, essas outras revoluções não tem um sentido (grifo do autor) para o homem moderno da civilização ocidental. Finalmente, a revolução neolítica se desencadeou simultaneamente em distintas partes do mundo, inclusive na América pouco depois que na Europa; e que a revolução tecnológica (industrial), embora começada na Europa Ocidental, não é um fato dependente exclusivamente de certas e dominantes con-

dições apresentadas pelo Velho Mundo, visto que o industrialismo enquanto revolução tecnológica se estendeu a outros povos.

Torna-se, assim, mais nítida a preocupação de Lévi-Strauss em rebater vigorosamente diversas formas de etnocentrismo dominantes na História. Essa preocupação não se revela apenas na oposição que move ao evolucionismo clássico, mas também ao questionamento que faz a um dos pontos de apoio do etnocentrismo: a **prioridade** diante do histórico, ou seja, o ponto de partida do progresso.

Buscando contestar as falsas prioridades que algumas civilizações assumiram diante do processo histórico, Lévi-Strauss ainda se vale da revolução neolítica desencadeada simultaneamente na bacia do mar Egeu, no Egito, no Oriente Próximo, no vale do Indo e na China, e na América, essa pouco depois da Europa. Esta não é para o autor dos *Tristes Trópicos*, sem dúvida, uma questão relevante, pois nada de significativo pode esclarecer, e muito menos depende do gênio de uma raça ou cultura. Diz Lévi-Strauss:

"Ao contrário, estamos certos de que a questão da prioridade não tem importância, precisamente por

que o aparecimento simultâneo das mesmas perturbações tecnológicas (seguidas de perto por perturbações sociais), em territórios tão vastos e em regiões tão afastadas, mostra bem que ela não **pende** do gênio de uma raça ou de uma cultura, mas de condições tão gerais, que elas se situam fora da consciência dos homens" (11).

Assim, a divisão feita anteriormente por Lévi-Strauss entre história cumulativa e história estacionária ganha outra dimensão. Nos mostra o antropólogo francês que, a rigor, essa divisão é arbitrária, destituída de qualquer **notúdo** prático e marcadamente obscura, visto que resulta de uma relativização de nossos interesses. Quanto à apropriação de tecnologia - e o exemplo se estende a outros campos da produção humana, todas as culturas, em graus diferentes, desenvolvem e aprimoram suas técnicas. **AAssu** sendo, não existe a diferença, salvo em nível ideológico, entre essas duas pretensas representações históricas (cumulativa e estacionária). São os mecanismos da distorção - principalmente o etnocentrismo - que levam essas distinções a ad

quirir um falso sentido valorativo, representando a persistente sobrevivência de velhos dualismos, a exemplo de povos **Civilizados** e povos **bárbaros**.

Desta forma, a idéia de culturas mais cumulativas e **menos** cumulativas, indicando maior ou menor progresso dos grupos humanos, reduz-se a um problema dependente do cálculo das probabilidades diante de combinações de maior ou menor complexidade, mas que Lévi-Strauss sintetiza, parafraseando Hume, ao dizer que "o progresso **é** é máximo de progresso num sentido pré-determinado pelo gosto de cada um" (12).

Ainda quanto ao problema da história cumulativa - e aqui, mais precisamente, **u** culturas mais cumulativas - mantém Lévi-Strauss uma posição crítica ao propalado poder de uma cultura, existindo isolada, ser mais criativa (grifo **so**) do que as demais. Em outras palavras, o que de verdadeiro ocorre é uma coligação (grifo do autor) entre culturas através de migrações, empréstimos, relações comerciais, guerras e outras modalidades de contacto cultural, e **essas** coligações são que permitem a formação de séries cumulativas. Ou ainda, para que uma cultura defendesse o atual nível de progresso como

resultante de uma superioridade autônoma, teria que ter um tempo maior do que o do próprio desenvolvimento da humanidade. Em outras palavras, são falsas as articulações teóricas que resultam de esquemas ideológicos que buscam, segundo uma diversificada, mas, conhecida, retórica, apregoar as virtudes e grandezas dos gênios encerrados em lâmpadas étnicas.

Lévi-Strauss parece muitas vezes refletir sobre o óbvio, mas é a clareza com que expõe suas críticas e argumentos às diversas modalidades do etnocentrismo que cria essa falsa perspectiva. Com efeito, ainda encontramos, e com relativa frequência, a presença desses equivocados conceitos dominando parte da produção histórica moderna, e isto é fato tanto no plano formativo (?) das escolas quanto no chamado nível acadêmico. Sucede que uma noção imprecisa do que seja realmente a inter-complementariedade nas ciências trabalha nesse sentido, e só mais recentemente essas barreiras tendem a ser removidas, muito embora seja um processo cujos resultados não se manifestam a curto prazo.

Lévi-Strauss se indaga por que as grandes transformações da humanidade se verificaram nos últimos 10 mil anos, enquanto as primeiras

civilizações possuem 200 a 500 mil anos. Essa preocupação que anteriormente apresentamos em termos numéricos (invenções em função do tempo da humanidade), é aqui retomada em nível analítico, e segundo o problema do progresso relacionado com as culturas humanas. Mais uma vez Lévi-Strauss insiste que não se trata de uma superioridade do homem neolítico comparado com o paleolítico, mas porque na história humana uma combinação de um grau determinado levou um tempo específico para sair. Destarte, essa combinação ocorrida no neolítico não estava completa no paleolítico, excluídos, pois, os elementos casuais que já nos referimos.

Contudo, e esse é um dado significativo, Lévi-Strauss não rotula ou qualifica como estagnados os momentos carentes dessa combinação. Antes, toma-os como etapas de experimentos, de avanços e recuos, de um negociação cultural. Sem dúvida a totalidade das invenções articuladas por uma cultura decorre, também, de uma projeção no tempo, mas o que aí é verdadeiro, não o é no espaço. Assim, as culturas solitárias ressentem-se do vazio espacial representado pelo isolamento que lhes é imposto por uma maneira de ser específica. São, pois, os contactos e as in

terferências recíprocas que, somadas as diferenças próprias de cada formação cultural, fecundam no tempo a contigência do espaço, e permitem a acumulação das invenções.

Esse ponto de vista é ilustrado por Lévi-Strauss no momento em que ele coloca de um lado a Europa dos primórdios do Renascimento, e, do outro, a América pré-colombiana. No primeiro caso, encontramos a síntese de influências diversas, como as tradições grega, romana, germânica e anglo-saxônica, e a presença árabe e chinesa. No segundo, no que pese o nível cultural do México e Peru ser, em alguns casos, mais complexo do que o da Europa, falta a diversificação dos vários aspectos de culturas tradicionalmente diferentes, visto que somente a diferenciação é capaz de gerar novas sínteses, além da existência de uma organização cultural pouco flexível.

Desta forma, Lévi-Strauss complementa sua idéia anterior acerca da diferença entre história cumulativa e história estacionária, que seriam representações deformadas por um prisma que as identificou como evidenciando o **grossosso** ausente, respectivamente. Temos, assim, uma nova dimensão do problema, que é ao mesmo tempo sua redução a nível de diferenciação de uma mes

ma realidade, mas sem o concurso de conceitos necessariamente excludentes e falsos em suas formulações.

Com esse tipo de conclusão, nos parece, a noção de progresso é fortemente questionada como tal, visto que aqui se evidenciaram **alibões** que escapam a uma mensuração formal, e, num certo sentido, de inequívoco conteúdo metafísico. Nesse sentido, conclui Lévi-Strauss:

"Portanto, não há sociedade cumulativa em si e por si. A história cumulativa não é propriedade de certas raças ou de certas culturas que se distinguiram, assim, das outras. Ela resulta de sua "conduta" (grifo do autor) mais do que de sua "natureza" (grifo do autor). Exprime uma certa modalidade de existência das culturas que é apenas sua "maneira de ser conjunta" (grifo do autor). Nesse sentido pode-se dizer que a história cumulativa é a forma de história característica desses super-organismo sociais que constituem os grupos de sociedade, ao passo que a história estacionária - se é que ela existe ver

dadeiramente - seria a marca desse gê
nero de vida inferior que é o das so
iedades solitárias"⁽¹³⁾.

Assim, temos a oposição de Lévi- Strauss aos espíritos que, mesmo cercados de boas intenções, procuram identificar as contribuições das raças e culturas à civilização como um todo absoluto, isolando potencialidades e genialidades, esquematizando uma linha de desenvolvimento que terminaria, necessariamente, em uma noção abstrata: a civilização mundial. Não existe para Lévi-Strauss esse meta-organismo capaz de ordenar e se valer de uma hipotética contribuição de cada cultura à constituição de um plano universal e homogêneo sintetizado em cada homem do mundo moderno. Civilização mundial é uma forma vazia, e se existe de fato, não é formada pela síntese das contribuições de cada cultura, mas pela diferenciação que lhes é inerente, ou seja "a civilização mundial só poderia ser a coligação, em escala mundial, de culturas, preservando cada qual sua originalidade"⁽¹⁴⁾.

A exemplo dos critérios de análise do discurso de Foucault, procura Lévi-Strauss substituir os temas de uma história totalizante pelas análises diferenciadas. Assim como para o

autor de *As Palavras e as Coisas* a episteme de uma época não representa a totalidade de seus conhecimentos, ou o estilo geral e dominante de suas pesquisas, mas o afastamento, as distâncias, as diferenças, também para Lévi-Strauss a civilização mundial não se constroi na totalidade, no contínuo, no uniforme. Nesse sentido ele se aproxima de Foucault quando este denuncia, no discurso das ciências, as noções que admixam transparecer velhas formas de continuidade, opostas à "vivacidade da diferença"⁽¹⁵⁾.

Diante de tantas perspectivas, a conclusão de Lévi-Strauss em relação ao progresso enquanto diversidade entre as culturas, é por ele admitida como contraditória, paradoxal. Isto porque o progresso assim entendido levará, a longo ou curto prazo, a uma homogeneização (grifo do autor) dos recursos de cada sociedade, e quanto mais prolongada for essa situação, mais fraca se tornará a perspectiva do desenvolvimento das condições culturais necessárias ao progresso. Tendo em vista esta hipótese pouco alentadora, propõe Lévi-Strauss duas alternativas, dois **remédios** como ele denomina, que poderão modificar as linhas básicas do quadro apresentado. Em primeiro lugar, sugere que as socieda

des humanas promovam afastamentos diferenciais (grifo do autor) em seu interior, ou seja, mantendo o desequilíbrio ou diversidade de seus componentes, como os grupos confessionais, profissionais e econômicos. As grandes revoluções, tratadas por Lévi-Strauss, como a neolítica e a industrial, foram acompanhadas de uma diversificação do corpo social e da diferenciação de status entre os grupos, principalmente sob o ponto de vista econômico. Assim, pois, as sociedades se homogêneas fossem, anulariam as contribuições diversificadas de seus segmentos, visto que na desigualdade de seus componentes se sustenta aquilo que é a substância do progresso.

É preciso se atentar para o fato de que, pensando dessa maneira, não está Lévi - Strauss justificando a razão de ser de uma doutrina rotulada como liberal econômica, e para a qual convergem as críticas de uma teoria social que aponta como responsável pela exploração do trabalho humano. O que ele propõe é que seja abandonada a relação de causa e efeito entre o desenvolvimento técnico e a exploração do homem, substituída por uma relação funcional entre os dois fenômenos, cessando, pois, a assertiva de que todo o progresso tecnológico (industrial) acar-

reta necessariamente a exploração do homem pelo homem. Assim sendo, não aceita Lévi-Strauss a desigualdade entre grupos sociais como expressão acabada de uma injustiça social historicamente justificada.

Poder-se-ia dizer, à primeira vista, que Lévi-Strauss investe particularmente contra o marxismo enquanto proposta de re-ordenação social, ao defender o desequilíbrio entre as classes. Acharmos que não. Aqui Lévi-Strauss reflete sobre os sistemas sociais que, escudados numa ideologia do que num projeto social, pretendem impor às sociedades uma uniformidade, monotona e cansativa, que de resto anularia os verdadeiros móveis do progresso mediante a homogeneização a que se referiu. Não é o rebate levi-straussiano a um marxismo, mas a uma política político-doutrinária que, a título de equilibrar as forças sociais do sistema, poderá fechar as portas à necessária verificação cultural sustentada na diversidade dos componentes de uma dada sociedade. Isso nos lembra, a propósito, os temores que Freyer revela em sua *Teoria da Época Atual* quanto a uma possível mecanização do corpo social, denunciando os que buscam o gerenciamento para uma sociedade tão infalí-

vel quanto insuportável.

A segunda proposta de Lévi-Strauss à busca do progresso na diversidade, é a maior abertura da coligação que ele propôs inicialmente, representando o aumento das culturas em interação, ampliando a complexidade e a **versidade** de iniciais. Mesmo a relação dominante-dominado vigente no colonialismo clássico, uma relação unilateral, criou condições nesse sentido, e o recente movimento de emancipação dos antigos territórios coloniais acelera, em tese, uma constituição mais complexa de coligações culturais. Também Lévi-Strauss, porque reflete a partir de uma realidade cultural e não se perde no aludido abstracionismo das estruturas, **apostamente** engajado num delírio filosófico burguês, pode dizer que *"talvez seja preciso interpretar o aparecimento no mundo, de regimes políticos e sociais antagônicos"*, pois as formas variáveis de existir cultural manterão indefinidamente *"esse desequilíbrio de que depende a sobrevivência biológica e cultural da humanidade"* (16).

Reconhece Lévi-Strauss que essa é uma situação complexa, e por isso devem os regimes, sistemas e organismo internacionais dividir a responsabilidade de salvaguardar o progresso

como ele entende, e que somente existe na diversidade dos grupos humanos. Como bem diz, é preciso que se perceba que a humanidade é rica em possibilidades imprevistas, e por isso o progresso não é cômodo, confortável, mas dinâmico, cheio de aventuras e rupturas. Não se pede a manutenção de frágeis e mesmo descaracterizadas tradições locais, mas a compreensão de que na diversidade está a unidade, ou seja, de que o progresso humano, o desenvolver social, está contido naquilo que as culturas retêm em sua expressão, independente das formas, símbolos e outras representações que agora e futuramente venham a apresentar.

Assim, pois, se caracteriza esse processo essencialmente contraditório, sobretudo porque a contribuição de cada cultura diversificada tende a se identificar, esvaziando a diversidade inicial que é o que torna sua colaboração necessária. Lévi-Strauss não apresenta soluções ao problema, mas sugestões que podem ser improváveis diante do fazer e re-fazer contínuo do homem, mas que não se afastam do ser viável, pois para o pensamento selvagem nada do que é humano lhe permanece estranho. Mais do que uma antropologia, este é o humanismo de Lévi-Strauss.

Raça e História, como uma fração do pensamento levistraussiano, encerra também seu humanismo, e mais do que uma proposta de fé, é a confiança concreta no pensamento selvagem. Somente mediante esse compromisso de Lévi-Strauss com o Homem, é que podemos avaliar certas passagens de seu pensamento, nas quais o rigor de uma análise científica salta aos olhos como um quadro cujas tintas tem as cores de seu tempo, mas que revelam a persistência de uma estética otimista.

Por acreditar no que acima imaginamos ter apreendido como parte da razão levistraussiana, concluímos este trabalho com o que consideramos uma verdadeira síntese de *Raça e História* ou seja, que devemos

"... evitar, sem dúvida, um particularismo cego, que tenderia a reservar o privilégio da humanidade a uma raça, uma cultura ou uma sociedade; (mas) também jamais esquecer que nenhuma fração da humanidade dispõe de fórmulas aplicáveis ao conjunto, e que uma humanidade confundida num gênero de vida único é inconcebível, pois seria uma humanidade petrificada"⁽¹⁷⁾.

3. CONCLUSÃO

Pouco se pode concluir após ter comentado um texto como "*Raça e História*", caracterizada pela objetividade das análises e pela clareza do pensamento de Lévi-Strauss. Achamos que a melhor conclusão a ser tirada é realmente no plano mental, tendo em vista o tipo de denúncia que implicitamente encontramos no ensaio levistraussiano, e que nos remete a uma reflexão quanto à sobrevivência, em formas claras ou disfarçadas, do velho etnocentrismo ocidental.

Essas inúmeras manifestações do historicismo, suficientemente fortes e dotadas, às vezes, de nova roupagem, ainda se insinuam por sobre o pensamento científico moderno, condicionando uma série de postulações que agradam aos adeptos de uma falsa ciência, sobretudo quando comprometida com as práticas doutrinárias e ortodoxas que negam a natureza essencialmente provisória da ciência.

Investir contra o Estruturalismo com essas armas não convencionais e portanto anti-científicas, é retonar e reproduzir certas encaixões que impuseram à razão científica alguns de seus mais célebres recuos. A análise estrutu

ral não pretende ser uma verdade inquestionável, à semelhança dos dogmas de uma ciência marginal, mas antes uma proposta de abertura de novos caminhos à reflexão científica, que mais amadurecerá as bases epistemológicas dada a ciência moderna.

Assim sendo, o Estruturalismo, a exemplo de outros sistemas teóricos, não é uma formação acabada (nada existe de acabado na ciência); é sujeito, portanto, a uma série bem real de postulações críticas, questionando seus conceitos, discutindo seus pressupostos, apontando suas contradições e imprecisões. Entretanto, é necessário que se proceda em nível científico, e não dirigindo contra a análise estrutural o fogo cerrado de argumentações convincentes por seu comodismo e sabido academismo.

O fato do Estruturalismo ter colocado em xeque o primado absoluto da História, não significa que a negou, mas apenas reduziu sua dimensão enquanto tentativa de apreensão da realidade, e esse fato, um dos mais poderosos cortes que as ciências sociais conheceram, **abdou** por completo as perspectivas dominantes do saber científico enquanto teoria do conhecimento.

Este nos parece, sem dúvida, o grande significado do Estruturalismo, de resto uma opção metodológica a mais na grande abertura da pesquisa científica.

N O T A S

1. Eduardo Prado Coelho. Introdução a um pensamento cruel: Estruturas, Estruturalidade e Estruturalismos. In: Estruturalismo. Portugália Editora, Lisboa, 1968, p. XXXVIII-XXXIX.
2. Roberto Mangabeira Unger. O Estruturalismo e o futuro das ciências culturais. In: Estruturalismo. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, s/d, 15/16, p. 99-101.
3. Claude Lèvi-Strauss. A noção de Estrutura em Etnologia. In: Estruturalismo. Tempo Brasileiro, op.cit., p.73-74.
4. Id. ib., p.80-81.
5. Lucien Sebag. História e Estrutura : In: O Método Estruturalista. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1967, p.32.
5. Id. ib., p.34
7. Id. ib., p.45-47.
8. Entendemos por ideologia o que conceitua Althusser: "Um sistema (possuindo sua lógica e rigor próprios) de repre

- sentações (imagens, mitos, idéias ou conceitos, segundo a ocasião) dotado de uma existência e de um papel histórico no seio de uma dada sociedade". George Duby. História social e ideologias das sociedades. In: História: Novos Problemas. Livraria Francisco Alves Editora, Rio de Janeiro, 1976, p. 132.
9. Claude Lévi-Strauss. Raça e História. In: Antropologia Estrutural Dois. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1997, p. 351.
10. Id. ib., p. 354.
11. Id. ib., p. 356-357.
12. Id. ib., p. 358.
13. Id. ib., p. 361.
14. Id. ib., p. 363.
15. Michel Foucault. Resposta a uma questão. In: Epistemologia, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, s/d, 28a. p. 62.
16. Claude Lévi-Strauss, Raça e História, op. cit., p. 365.
17. Loc. cit.