
A herança estruturalista de Durkheim nas ciências sociais

Durkheim's structuralistic legacy in social science

Gabriel E. Silveira¹

dr_silveira@yahoo.com

Yago Quiñonez Triana²

yagoqt@gmail.com

Resumo

Explica a assimilação de aspectos do estruturalismo de Durkheim por Bourdieu e Lévi-Strauss. Para Durkheim, as categorias fundamentais do pensamento seriam socialmente construídas, em função da superioridade ontológica do coletivo. Estas categorias teriam a estrutura de pares opostos. Bourdieu admite que este padrão está tanto na base da construção do espaço social quanto do habitus, mesmo nas sociedades contemporâneas. E Lévi-Strauss, ainda que divirja de Durkheim nos problemas e nas hipóteses, está de acordo com ele quanto aos pressupostos do estruturalismo. Chega a conceder que a estrutura totêmica, de pares opostos, seja um padrão universal.

Palavras-chave: Durkheim, estruturalismo, categoria, totemismo.

Abstract

The article discusses the assimilation of some aspects of Durkheim's structuralism by Bourdieu and Lévi-Strauss. In Durkheim's view, the fundamental categories of human thinking are socially built, due to the ontological priority of the collective. These categories seem to be structured in opposing pairs. Bourdieu admits that this type of categories is at the basis of the construction of the social space and habitus, even in contemporary societies. Although Lévi-Strauss disagrees with Durkheim in terms of problems and hypotheses, he is in accordance with him on the assumptions of structuralism. He admits, for instance, that the totemic structure of opposing pairs is a universal category.

Key words: Durkheim, structuralism, category, totemism.

Introdução

O objetivo deste artigo é discutir algumas das contribuições do pensamento estruturalista de Durkheim para as ciências sociais. Tomaremos como exemplo as assimilações de sua teoria das *formas primitivas das classificações* por Bourdieu; e de sua teoria das *formas rudimentares da vida religiosa* (totemismo) por Lévi-Strauss.

¹ Mestrando em Sociologia pela UFRGS, RS, Brasil.

² Mestrando em Sociologia pela UFRGS, RS, Brasil.

Tanto em Bourdieu como em Lévi-Strauss temos uma clara herança estruturalista de Durkheim. Pretendemos demonstrar isso no artigo. Bourdieu, por exemplo, utiliza a noção de que os objetos do cosmos totêmico são socialmente divididos segundo uma estrutura de pares que se opõem (sol/lua, terra/ar, etc.), para demonstrar finalmente que o espaço social e os esquemas de pensamento (*habitus*), que o produzem e, reflexamente, são por ele produzidos, seguem esse mesmo padrão, mesmo na sociedade moderna, sob a forma de gostos e práticas sociais distintos e distintivos (champanhe/cerveja, equitação/bocha, etc.). Isso demonstra que, apesar das diferenças evidentes entre a cosmologia totêmica dos aborígenes australianos e a cosmologia social dos franceses dos anos 70, as categorias profundas do pensamento são estruturadas segundo uma mesma matriz (estruturada).

Do mesmo modo, Lévi-Strauss vai demonstrar como os totens durkheimianos refletem padrões de pensamento universais. Durkheim bem o admitiria, mas a sua preocupação não era bem essa: ele queria demonstrar simplesmente a superioridade ontológica da sociedade sobre o indivíduo – só isso! –, mas, para tal, acabou enunciando os pressupostos estruturalistas que, mais tarde, seriam radicalizados pelo antropólogo.

Seguiremos, neste artigo, o seguinte plano de trabalho: trataremos primeiro da argumentação de Durkheim sobre a origem social das categorias; em seguida, demonstraremos como a estrutura da categoria mental fundamental, socialmente construída, é trabalhada por um sociólogo contemporâneo, Bourdieu, em contextos muito diferentes daqueles que Durkheim tinha em mente enquanto teorizava; por fim, discutiremos como Lévi-Strauss incorporou o estruturalismo durkheimiano, radicalizando a universalidade da estrutura totêmica, embora tenha partido de pressupostos metodológicos um tanto diferentes daqueles de Durkheim, chegando a resultados necessariamente diferentes, sem que isso signifique uma oposição frontal. Essa é a nossa tese.

A origem social das categorias

A primeira questão que gostaríamos de tratar aqui, a respeito do estruturalismo durkheimiano, é a discussão que Durkheim lançou contra Kant, além de outros, a respeito da gênese da categoria mental. Resumindo: para o filósofo alemão, algumas categorias não podem simplesmente advir da experiência empírica (tempo, espaço, número, etc.), de modo que as mesmas só podem ter origem *inata*, como criações da *razão pura*. Para o sociólogo, diferentemente, tais categorias não são outra coisa senão “representações essencialmente coletivas

(que) traduzem antes de tudo estados da coletividade” (Durkheim *in* Rodrigues, 1993, p. 157)^{3,4}.

Segundo Durant (1959), Kant criou a sua teoria “crítica” da razão para fugir à opção exclusiva, que o estado da psicologia da época impunha, pelo inatismo (razão pura) ou pelo empirismo (razão prática). Mais ou menos isso. Resumindo, grosso modo: Kant, não podendo concordar com o inatismo platônico, também não podia aceitar a idéia de John Locke segundo a qual “não existe nada na mente que não tenha estado antes nos sentidos” (*tabula rasa*); também não podia aceitar a revisão de Berkeley, pela qual existem na mente, além das intelectões da experiência, também derivações mentais dessas idéias; por fim, Kant rejeitava igualmente a solução de Hume, pela qual o conhecimento objetivo seria, finalmente, impossível, tendo em vista que, além das idéias apreendidas da experiência, o homem possuiria derivações puramente mentais dessas idéias, e muitas outras resultantes da interação entre as primeiras: para Hume, as idéias seriam necessariamente imperfeitas, subjetivas, enquanto retraduições.

Kant teria argumentado que, além de possuir aquelas categorias apreensíveis sensivelmente, porque físicas (dor, calor, etc.), o homem seria dotado de uma capacidade de abstrair as idéias através de categorias. Estas, não podendo derivar da experiência sensível, só poderiam ser *inatas* (tempo, espaço, etc.). Isto é, obra da *razão pura*. É que a razão possui níveis intermediários entre a inteligência pura e a sensação pura. Estes seriam: *sensação, percepção, concepção*.

Por fim, a incapacidade do homem de conceber aquilo que não pode sentir (tal como o tempo, o espaço, o número, etc.) teria feito com que ele postulasse para si mesmo o absoluto, Deus. Esta é justamente a *razão prática* tentando conceber aquilo que nunca sentiu (assim como ninguém pode experimentar tempo e o espaço infinitos, embora possamos concebê-los por meio de figurações, Deus, Absoluto, etc.).

Durkheim entrou diretamente nessa discussão para argumentar: nem um, nem outro. Citamos:

Eis aí dois tipos de conhecimento que são como dois pólos contrários da inteligência. Nessas condições, reduzir a razão à experiência é fazê-la esvanecer: porque é reduzir a universalidade e a necessidade que a caracterizam a puras aparências, ilusões que podem ser cômodas do ponto de vista prático, mas que não correspondem a nada nas coisas: consiste, por conseguinte, em recusar toda realidade objetiva à lógica que as categorias tem por função regular e organizar. O empirismo clássico conduz ao irracionalismo; talvez mesmo seja por este último termo que conviria designá-lo.

Os aprioristas, apesar do sentido ordinariamente ligado a etiquetas, são mais respeitadores dos fatos. Porque eles não admitem como verdade que as categorias sejam feitas dos mesmos elementos que nossas representações sensíveis; eles

³ Na verdade, a teoria das formas primitivas de classificação, segundo o exemplo que apresentamos aqui, é obra conjunta de Durkheim e Mauss.

⁴ A noção de que certas coisas não são pensáveis senão a partir de determinados estágios do desenvolvimento da sociedade, pois correspondem a esses estágios, em realidade, pode ser encontrada também em Marx.

não são obrigados a empobrecê-las sistematicamente, a esvaziá-las de todo conteúdo real, a reduzi-las a meros artifícios verbais. Eles lhes deixam, ao contrário, todas as suas características específicas. Os aprioristas são os racionalistas; crêem que o mundo tem um aspecto lógico que a razão exprime no mais alto grau (Durkheim in Rodrigues, 1993, p. 156).

Durkheim propõe sua solução alternativa: Segundo ele, “se se admite a *origem social das categorias*, torna-se possível uma nova atitude que permitirá [...] fugir a essas dificuldades opostas” (Durkheim in Rodrigues, 1993, p. 157 – grifei). Em algum lugar, Durkheim (1983) teria argumentado que, se os homens chegaram a conceber as categorias lógicas *abstratamente*, é porque a sociedade já lhes teria dado o exemplo *concreto*: os homens concebem a idéia de número, de gênero e de espécie, etc., porque a sociedade já havia se organizado, em relação ao número dos indivíduos, em gêneros e espécies, e assim por diante, através da estrutura familiar, dos laços de parentesco, etc.

É porque estavam agrupados que os homens puderam agrupar as coisas; isto porque, para classificar estas últimas, limitaram-se a substituí-las por grupos formados por eles próprios. E se estas diversas classes de coisas não foram simplesmente justapostas umas às outras, mas ordenadas segundo um plano unitário, é porque os grupos sociais com os quais elas se confundem são eles mesmos solidários e formam, pela sua união, um todo orgânico, a tribo [...].

[É que] as noções fundamentais do espírito, as categorias essenciais do pensamento, podem ser produto de fatores sociais (Durkheim in Rodrigues, 1993, p. 161).

A estrutura das divisões sociais na “releitura” de Bourdieu

Durkheim lembra que as formas mais rudimentares das classificações, sociais ou mentais (tanto faz), “começaram por ser dicotômicas” (Durkheim in Rodrigues, 1993, p. 162). Lembremos daquela oposição simples entre o sagrado e o profano (Durkheim, 1996). Aqui está a base de toda a hierarquização da sociedade, de toda a sua distribuição desigual: ela mesma está disposta de tal modo que em tudo as categorias se opõem, em pares opostos, tanto na idéia que se faz delas mesmas, quanto na realidade. Eis o que Durkheim escreve sobre os aborígenes da Austrália:

A divisão em fratrias [...] é considerada “como uma lei universal da natureza”. “Todas as coisas animadas ou inanimadas estão divididas por estas tribos em duas classes chamadas *Yungaroo* e *Wootaroo*”, escreve Curr, de acordo com as informações de Bridgmann. “Elas dividem as coisas entre si”, afirma o mesmo observador (Br. Smyth). Dizem que os

crocodilos são *Yungaroo* e os cangurus, *Wootaroo*. O sol é *Yungaroo*, a lua *Wootaroo* e assim por diante, tanto para as constelações quanto para as árvores, as plantas, etc. E Fison diz: “Tudo na natureza se reparte entre as duas fratrias, na opinião deles. O vento pertence a uma, a chuva à outra... Quando interrogados sobre uma estrela particular, dirão a que divisão (fratria) ela pertence”.

Tal classificação é de extrema simplicidade, pois não é mais que bipartida. Todas as coisas estão dispostas em duas categorias que correspondem às duas fratrias (Durkheim in Rodrigues, 1993, p. 185).

Bourdieu incorporou essa teoria das formas primitivas de classificação ao elaborar os seus conceitos, principalmente as noções de *habitus* (estrutura incorporada) e espaço social (estrutura objetivada). Ao estudar a distribuição sexual das coisas sociais na moral cabila, por exemplo, Bourdieu (2005) demonstra o funcionamento desse mesmo tipo de oposição. Cito:

Arbitrária em estado isolado, a divisão das coisas e das atividades (sexuais e outras) segundo a oposição entre o masculino e o feminino recebe sua necessidade objetiva e subjetiva de sua inserção em um sistema de oposições homólogas, alto/baixo, em cima/embaixo, na frente/atrás, direita/esquerda, reto/curvo (e falso), seco/úmido, duro/mole, temperado/insosso, claro/escuro, fora (público)/dentro (privado) etc., que, para alguns, correspondem a movimentos do corpo (alto/baixo//subir/descer, fora/dentro//sair/entrar). Semelhantes na diferença, tais oposições são suficientemente divergentes para conferir, a cada uma, uma espécie de espessura semântica, nascida da sobredeterminação pelas harmonias, conotações e correspondências (Bourdieu, 2005, p. 16).

Então, aqui também as categorias de pensamento e, sobretudo, os esquemas mentais de classificação teriam sua origem social. Mas não só isso: como ficções bem fundamentadas (fundadas no acordo tácito sobre o mundo social, que as fazem “*tão reais*”), as estruturas de divisão social (objetivas) se reproduzem nos *habitus* individuais (subjetivos), que têm toda a probabilidade estatística de reproduzir aquelas mesmas estruturas (objetivas) de que são o produto.

Como se vê, em Bourdieu (1996) a coisa é um pouco mais complicada. Mas trataremos de simplificar o esquema aqui, ainda que grosseiramente. Primeiro, temos que imaginar uma *espaço social* que seja uma verdadeira “estrutura” social objetiva; uma estrutura de posições relativas, cada posição não possuindo uma definição substancial, senão uma definição relacional, pois elas se definem, cada uma, umas em relação às outras, por oporem-se umas às outras, por não sê-las mutuamente, pela sua exterioridade mútua, etc.

Assim, no caso da França dos anos 1970, estudado por Bourdieu (1996), temos o seguinte: quem bebe champanha – privilegiadamente os patrões urbanos – não se define, no espaço social, apenas por tomar o champanha, mas também e sobre-

tudo pelo fato de preferir a champanha ao uísque (isto é, em oposição aos intelectuais), ao vinho tinto (isto é, em oposição aos empregados rurais) e à cerveja (em oposição ao proletariado urbano), e assim sucessiva e reciprocamente. Tal estrutura social vai reproduzir-se em todos os domínios da prática, desde a escolha dos automóveis, até a prática de esporte, porque a posição ocupada na estrutura é internalizada pelos indivíduos sob a forma de *habitus*, princípios de ação e de pensamento que funcionam na base daquelas oposições. Volto a citar:

Os *habitus* são princípios geradores de práticas distintas e distintas – o que o operário come, e sobretudo sua maneira de comer, o esporte que pratica e sua maneira de praticá-lo, suas opiniões políticas e sua maneira de expressá-las diferem sistematicamente do consumo ou das atividades correspondentes do empresário industrial; mas também são esquemas classificatórios, princípios de classificação, princípios de visão e de divisão e gostos diferentes [...] Mas o essencial é que, ao serem percebidas por meios dessas categorias sociais de percepção, desses princípios de visão e de divisão, as diferenças nas práticas, nos bens possuídos, nas opiniões expressas tornam-se diferenças simbólicas e constituem uma verdadeira *linguagem*. As diferenças associadas a posições diferentes, isto é, os bens, as práticas e sobretudo as *maneiras*, funcionam, em cada sociedade, como as diferenças constitutivas de sistemas simbólicos [...], conjuntos de traços distintivos e sistemas diferenciais constitutivos de um sistema mítico [...] (Bourdieu, 1996, p. 22).

Esse *modus operandi*, como podemos perceber pela comparação dos raciocínios de Durkheim e de Bourdieu, permite explicar tanto a constituição da cosmologia social das sociedades primitivas quanto das sociedades complexas, pois tanto as primeiras quanto as últimas têm um traço comum, uma *estrutura*, mental e social, que opera mais ou menos da mesma maneira. A diferença, quanto a *esse* aspecto, parece ser meramente de grau.

Por fim, todos os objetos sociais estão relacionados a estas posições opostas. Eles aparecem (quase) sempre em pares opostos... e é dessa maneira que eles são concebidos, ainda que confusamente, pelo senso comum. Essas oposições, tão reais (embora sejam construídas), informam mentalmente as práticas, que vão reproduzir aquelas divisões na realidade. Isso porque as categorias mentais (os *habitus*) são adaptadas às respectivas formações ou aos respectivos estamentos sociais de que são o produto. Bourdieu exemplifica:

[...] uma diferença, uma propriedade distintiva, cor da pele branca ou negra, magreza ou gordura, Volvo ou 2VC, vinho tinto ou champanha, Pernod ou uísque, golfe ou futebol, piano ou acordeão, bridge ou bocha (procedo por oposição porque é assim que se faz, na maioria das vezes – mas as coisas são mais complicadas) só se torna uma diferença visível, perceptível, não indiferente, socialmente *pertinente*, se ela é percebida por alguém capaz de *estabelecer* a

diferença – já que, por estar inscrito no espaço em questão, esse alguém não é *indiferente* e é dotado de categorias de percepção, de esquemas classificatórios, de um *gosto*, que lhe permite estabelecer diferenças, discernir, distinguir – entre uma reprodução e um quadro ou entre Van Gogh e Gauguin (Bourdieu, 1996, p. 23).

Se entendemos bem, este é o mesmo raciocínio de Durkheim (*in* Rodrigues, 1993): basta perguntar a um primitivo sobre uma estrela particular e ele dirá a qual fratria ela pertence.

A herança estrutural de Durkheim em antropologia

Na base de todos os sistemas de crenças e de todos os cultos deve haver, necessariamente, um certo número de representações fundamentais e de atitudes rituais que, apesar da diversidade de formas de que umas e outras possam revestir, têm sempre a mesma significação objetiva e preenchem as mesmas funções (Durkheim, 1996, p. X).

Não é difícil ler as frases anteriores e achar nelas uma certa semelhança com o que se convencionou chamar “estruturalismo”, se não o seu princípio metodológico básico. O antropólogo Lévi-Strauss pode talvez ser considerado o mais reconhecido representante desta corrente no âmbito das ciências sociais. Precisamente ele cita, no seu texto “A noção de estrutura em etnologia”, o seguinte trecho do também antropólogo Radcliffe-Brown:

A análise busca reduzir a diversidade a uma ordem, qualquer que possa ser. Por trás da diversidade, pode-se com efeito discernir os princípios gerais, em número limitado, que são aplicados e combinados de maneiras diversas (Radcliffe-Brown *in* Lévi-Strauss, 1962).

Lévi-Strauss comenta, sobre esse trecho, que “não há nada a acrescentar a este programa lúcido” (Lévi-Strauss, 1962). As semelhanças parecem evidentes e não queremos acreditar que isto possa atribuir-se a um modo de raciocínio humano universal. Efetivamente, muitos textos introdutórios do estruturalismo localizam sua origem na filosofia de Aristóteles; mas, embora esta interpretação seja incontestável desde um ponto de vista histórico, queremos afirmar aqui a particularidade metodológica do estruturalismo como método próprio das ciências sociais, sem, com isso, deixar de reconhecer a influência de formas de pensamento anteriores. Por isso, uma certa continuidade entre as observações do sociólogo e do antropólogo vai ser tomada como hipóteses de trabalho nos próximos capítulos.

Embora Lévi-Strauss tenha reconhecido em Durkheim um mestre, não deixou de criticar as suas conclusões em relação ao fenômeno do totemismo nas *Formas elementares da*

vida religiosa. Para ele, Durkheim não conseguiria realmente explicar o totemismo, pois “este (Durkheim), em última análise, também deriva os fenômenos sociais da afetividade. Sua teoria do totemismo parte da necessidade e se completa recorrendo ao sentimento” (Lévi-Strauss, 1962, p. 150). Esta crítica revelaria uma contraposição insuperável entre os dois autores? Até que ponto é determinante a influência do pensamento de Durkheim na proposta metodológica do Lévi-Strauss?

Naturalmente a obra destes dois pensadores é muito extensa e complexa para tentar uma comparação integral no âmbito deste trabalho. Por isso, reduziremos nossas observações a alguns elementos metodológicos no âmbito específico do estudo do totemismo. Os dois estudaram este fenômeno por razões diferentes; Durkheim viu nele a forma mais primitiva de religião. Escolheu a mais simples para, a partir do estudo desta, generalizar as suas conclusões ao sentimento religioso em geral. Era sua idéia que “todas as religiões são comparáveis, e como todas são espécies dum mesmo gênero, há necessariamente elementos essenciais que lhes são comuns” (Durkheim, 1996, p. X). Esta convicção lhe permitia partir da idéia que, para estudar o fenômeno religioso, podia partir da análise da sua manifestação mais simples, por conveniência metodológica (pois é mais fácil estudar um objeto menos complexo) para assim, posteriormente, generalizar as suas conclusões ao fenômeno religioso como um todo. Achamos que isto pode ser interpretado também como a procura de elementos constantes, permanentes (*estruturas*). Justificando a escolha do totemismo como uma forma religiosa que lhe ia permitir esboçar reflexões de caráter geral, Durkheim vai escrever:

Se a tomamos como objeto da nossa pesquisa é que nos pareceu mais apta que outra qualquer para fazer entender a natureza religiosa do homem, isto é, para nos revelar um aspecto essencial e permanente da humanidade (Durkheim, 1996, p. VI).

Esses elementos essenciais e permanentes estariam por trás da aparente variedade das diferentes manifestações do mesmo fenômeno; mas, para poder perceber isto, para poder ver continuidade na diversidade, é necessário ter presente a idéia de um conceito que seja comum a elas, que seja geral. Não reflete este fenômeno a imagem de uma estrutura? Uma estrutura geral e permanente, onde as peculiaridades empíricas vão ser estudadas em função da sua posição na estrutura e não em função dos seus elementos particulares.

Vista assim, a metodologia durkheimiana pareceria aderir totalmente à metodologia estruturalista. Se assim fosse, onde fica a particularidade de Lévi-Strauss? Ele somente aplicou, anos depois, a mesma metodologia na antropologia? Naturalmente a resposta é negativa, e é o mesmo Durkheim quem esclarece este ponto:

[A antropologia] não busca situar as religiões nos meios sociais de que fazem parte e diferenciá-las em função dos meios diferentes aos quais estão assim relacionadas. [...] seu objetivo é atingir, para além das diferenças nacionais e históricas, as bases universais e verdadeiramente humanas da vida religiosa (Durkheim, 1996, p. 87).

Durkheim interpreta assim a antropologia (neste caso específico, o trabalho “Totemism” de Frazer) como uma disciplina que se pode permitir a comparação diacrônica de várias manifestações do fenômeno que estuda. Este método comparativo é impossível em sociologia segundo Durkheim, pois “os fatos sociais são função do sistema que fazem parte; não se pode, portanto, compreendê-los quando separados deste sistema” (Durkheim, 1996, p. 88). É evidente que se trata de uma visão reducionista da antropologia e que evidencia o caráter embrionário da disciplina que o Autor conheceu; mas, ainda assim, podemos extrair dela uma conclusão útil para nós. O trabalho de Durkheim visa a “explicar uma realidade próxima a nós, capaz portanto de afetar nossas idéias e nosso atos” (Durkheim, 1996, p. V-VI).

O único interesse dele pelas tribos australianas que praticam o totemismo está na sua capacidade explicativa do fenômeno religioso contemporâneo. *As formas elementares da vida religiosa* não é outra coisa que o intento do Autor por reforçar a sua idéia de uma superioridade ontológica da sociedade sobre o indivíduo. Através de um trabalho cientificamente correto, ele quis demonstrar como a religião não é outra coisa que a manifestação do caráter coercitivo da sociedade. O totem é a materialização da superioridade do grupo, do clã, sobre os indivíduos.

Para Durkheim, este é um fenômeno universal, que se faz ainda mais evidente no caso por ele estudado, pois trata-se de um exemplo simplificado dos nossos fenômenos religiosos. Para ele a religião tem uma função de coesão social, e é neste sentido que temos que entender fenômenos como o totemismo: os ritos são maneiras de agir que nasceram no meio de grupos destinados a manter estados mentais desses grupos. Assim, a superioridade do coletivo sobre o indivíduo não se expressa de forma física e evidente; é através de condicionamentos mentais e “afetivos”. Durkheim subordina ou integra a sua interpretação do totemismo com a sua visão geral da sociedade como fenômeno de natureza *sui generis* que exerce uma influência irresistível sobre os sujeitos.

Lévi-Strauss e Durkheim: respostas diferentes a um mesmo problema

Chegamos assim indiretamente à crítica que faz Lévi-Strauss a Durkheim. Por que o antropólogo não aceita as conclusões do sociólogo? Simples: porque elas partem de hipóteses diferentes. Durkheim quer demonstrar a superioridade ontológica do coletivo; Lévi-Strauss está, pelo contrário, procu-

rando uma explicação do totemismo que dê conta da sua interpretação estruturalista das culturas. Isto é, o totem deve refletir um fenômeno estrutural e a explicação do fenômeno deve explicitar esta situação.

Assim, Lévi-Strauss critica os estudiosos que tentaram interpretações ingênuas do fenômeno, incapazes de explicar por que o totemismo é difundido em todo o planeta, no âmbito de culturas tão diferentes e como se dá a escolha do totem. A escolha dos totens era o resultado de um pretexto arbitrário ou existia um estímulo natural? Em alguns casos, a escolha do totem podia ser resultado de uma empatia com as características de um animal ou uma planta, mas não era sempre assim; aliás, muitas vezes o animal totêmico não possuía nenhum caráter atrativo com que o homem pudesse se identificar. A hipótese alternativa baseava-se na idéia de que os primitivos desconheciam o processo de fecundação da mulher e acreditavam que o espírito do animal, o planta totêmica, tivesse entrado no corpo da mulher, sendo assim a escolha um fato arbitrário. Mas, se esta explicação funcionava em alguns casos, deixava fora muitos exemplos do fenômeno totêmico que não funcionavam segundo esta lógica.

Lévi-Strauss vai assim acompanhar as reflexões de Radcliffe-Brown para enunciar as conclusões que este não fez. A intuição era que as espécies naturais totêmicas estavam organizadas em *pares de opostos*. Os totens seriam a formalização de correlações e oposições. Essa é a estrutura fundamental, conforme vimos no capítulo 2. A explicação do fenômeno totêmico não mais teria que ser procurada nas características dos animais; estes deixariam de ser criaturas temidas, admiradas ou cobiçadas. Lévi-Strauss acha muito mais convenientes as noções de oposição, correlação e de par de oposições, pois, para ele, estas categorizações “têm uma longa história” e pertencem também ao campo da lingüística estrutural que está, na visão dele, estreitamente ligada, no âmbito da metodologia, com a antropologia estrutural. Lévi-Strauss só pode criticar em Radcliffe-Brown o fato de não ter visto o alcance das suas intuições e traz a seguinte citação:

A concepção australiana do que designamos aqui pelo termo “oposição” é uma aplicação particular da associação por contrariedade que é um traço universal do pensamento humano e que nos incita a pensar por meio de pares de contrários (Lévi-Strauss, 1962, p. 166).

Estas afirmações estão levando Radcliffe-Brown “além de uma simples generalização etnográfica: até as leis da linguagem e mesmo do pensamento”. Naturalmente, esta última conclusão pertence a Lévi-Strauss, que pretende ver as conseqüências implícitas nas observações de Radcliffe-Brown que o mesmo Autor não teria reconhecido. Isto lhe deixa a estrada livre

para afirmar que o totemismo reflete uma estrutura de pensamento, de interpretação do mundo, que é universal, imanente no ser humano, essencial⁵. E não só, Lévi-Strauss vai muito mais além, em relação ao seu colega, para concluir que a “descoberta” do caráter universal que o fenômeno totêmico exprime revelaria também uma estrutura onde os aspectos de uma cultura vão ser explicados através da sua posição nela. Assim,

cada nível da realidade social lhe aparece como um complemento indispensável, na ausência do qual seria impossível compreender outros níveis. Os costumes se relacionam com as crenças e estas com as técnicas (Lévi-Strauss, 1962, p. 167).

Estas frases parecem resumir alguns dos pressupostos do estruturalismo antropológico, o qual, segundo Lévi-Strauss, deve desenvolver uma metodologia que permita a construção de modelos a partir da observação dos fatos. Dita observação pode levar à determinação de muitos modelos diferentes que interpretam o mesmo fenômeno (crítica ao empirismo), mas ele não vê nisso um problema, pois há sempre um modelo melhor:

[...] o modelo melhor será sempre o modelo *verdadeiro*, quer dizer, aquele que, sendo sempre o mais simples, responde à dupla condição de não utilizar outros fatos além dos considerados e dar conta de todos (Lévi-Strauss, 1952, p. 8).

A familiaridade destas afirmações com a introdução de *As formas elementares da vida religiosa* não parece ser uma coincidência. Quando Durkheim justifica a escolha do totemismo como objeto de estudo, que vai lhe permitir atingir conclusões sobre qualquer fenômeno religioso, ele dirá:

[...] as religiões primitivas não permitem apenas destacar os elementos constitutivos da religião: têm também a grande vantagem de facilitar a sua explicação. Posto que nelas os fatos são mais simples, as relações entre os fatos são também mais evidentes (Durkheim, 1996, p. XIII).

Não seria este um exemplo dum modelo do tipo definido por Lévi-Strauss? Aparentemente sim. Então por que ele vai criticar as conclusões oferecidas pelo sociólogo? Acreditamos que as diferenças de método, embora evidentemente existam – pois seria uma falácia afirmar que os dois utilizam o mesmo método – não explicariam esta divergência. Vejamos esta citação: “Os fatos devem ser estudados em si mesmos (que processos concretos os trouxeram à existência?) e também em relação ao conjunto.” Quem fala é Lévi-Strauss e não Durkheim; as semelhanças metodológicas não são pequenas, pelo menos no âmbito teórico geral.

Onde se acha então a fonte da divergência? A nossa hipótese é que se explique por causa das hipóteses divergentes. Dian-

⁵ Bourdieu demonstrou, como vimos, a coincidência de um padrão estrutural entre os cabilas e os franceses.

te do mesmo fenômeno e utilizando métodos que se baseiam nos mesmos pressupostos gerais, eles chegam a conclusões diferentes porque formulam perguntas diferentes ao objeto de estudo. Estão procurando corroborar intuições diferentes. Sem poder dizer que o trabalho de um refute o do outro, eles determinam uma convivência teórica sem uma contradição frontal, porque os dois afrontaram o mesmo problema procurando respostas diferentes.

Conclusão

Tanto em Bourdieu como em Lévi-Strauss, como em vários outros autores, temos uma herança estruturalista de Durkheim que eles retrabalharam sem tirar quase nada. Aliás, parece-nos que eles até radicalizaram a coisa.

Bourdieu, ainda que assuma um estruturalismo mitigado (pois o indivíduo de Bourdieu tem um *habitus* estruturalmente determinado, porém criativo, cognitivo, construtivo...), ele incorpora o esquema dos *pares opostos* como sendo a estrutura fundamental, tanto dos esquemas mentais como do espaço social, que se produzem e reproduzem mutuamente.

Lévi-Strauss, por sua vez, não só aceita os pressupostos estruturalistas de Durkheim, mas chega a conclusões ainda “mais estruturalistas”, pois vê, nos pares de opostos dos totens (que eles estudaram na Austrália), as formas universais das categorizações humanas. Durkheim reconhecia este fato, mas, para ele, o importante nos totens era que eles representavam fisicamente a superioridade ontológica do coletivo sobre o indivíduo.

Referências

- BOURDIEU, P. 1996. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas, Papirus, 231 p.
- BOURDIEU, P. 2005. *A dominação masculina*. 4ª ed., Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 158 p.
- DURANT, W. 1959. *A história da filosofia: vida e idéias dos grandes filósofos*. 10ª ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional, 474 p.
- DURKHEIM, É. 1983. *Lições de sociologia: a moral, o direito e o estado*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 206 p.
- DURKHEIM, É. 1996. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo, Martins Fontes, 609 p.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1952 [1980]. *A noção de estrutura em etnologia*. São Paulo, Abril Cultural, 181 p. (Os pensadores).
- LÉVI-STRAUSS, C. *Totemismo hoje*. 1962 [1980]. São Paulo, Abril Cultural, 139 p. (Os pensadores).
- RODRIGUES, A.J. 1993. *Durkheim: sociologia*. 6ª ed., São Paulo, Ática, 108 p.

Submetido em: 26/09/2006

Aceito em: 20/10/2006