
ÉTICA E PROFÉTICA NAS MITOLÓGICAS DE LÉVI-STRAUSS*

Renato Sztutman

Universidade de São Paulo – Brasil

Resumo: Este artigo intenta extrair das *Mitológicas* de Claude Lévi-Strauss uma ética e uma filosofia política (em princípio, ameríndias). Busca-se aqui a um só tempo responder e estender a provocação de Pierre Clastres, para quem a análise estrutural não teria se ocupado de tamanhas questões. Para realizar esta discussão, o foco será dado em duas obras de Lévi-Strauss: *As origens dos modos à mesa*, o terceiro volume das *Mitológicas*, e *História de linco*, a última das “pequenas mitológicas”. Se a primeira finda com um excursus sobre a “moral dos mitos”, a segunda principia com uma reflexão sobre a capacidade da mitologia de fornecer leituras da história, por exemplo, o “encontro” com o mundo europeu. Essas leituras, de sua parte, devem estar na base do que a literatura etnológica recente reconheceu como movimentos proféticos.

Palavras-chave: Claude Lévi-Strauss, ética, mitologia, profetismo.

Abstract: This article focus Claude Lévi-Strauss’ reflection on amerindian ethic and political thought. We suggest that we could read many passages of *Mythologiques* as if they contained sorts of replies as well as developments of some of Pierre Clastres’ provocations and critics directed to structuralism. We will analyse particularly two books: *Les origines des manières à table*, *Mythologiques’ third volume*, and *Histoire de lynx*, the last of the *petites mythologiques*. The first one ends with an interesting reflection on the “mythical moralism”, while the second one starts with the problem of how amerindian mythologies can offer interpretations of history, interpretations of the “encounter” with europeans, for instance. These, we suppose, must be on the basis of what ethnological recent literature called “prophetic movements”.

Keywords: Claude Lévi-Strauss, ethics, mythology, prophetism.

* Conferência proferida em 28 de novembro de 2008 na Jornada “Claude Lévi-Strauss: homenagem pelos 100 anos”, organizada pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS. O autor agradece a Beatriz Perrone-Moisés e a Stelio Marras pela sua leitura generosa.

Mas o que significa essa viagem de canoa em que o valor das respectivas posições pode mudar?

Claude Lévi-Strauss, *As origens dos modos à mesa*.

[...] é possível remontar às fontes filosófica e ética do dualismo ameríndio. Ele se inspira, parece-me, numa abertura para o outro que se manifestou com toda clareza quando dos primeiros contatos com os brancos, embora estes fossem animados de disposições bem contrárias.

Claude Lévi-Strauss, *História de lince*.

Com relação à análise estrutural dos mitos, Pierre Clastres (2004, p. 316) afirmou, em um dos últimos trabalhos que publicou e que contém um programa do que seriam seus estudos futuros, que ela ocultaria a dimensão ética e política do pensamento dos ameríndios, o que implicaria a consideração dos mecanismos que cuidam para manter a sua sociedade indivisa e igualitária; os mitos chulupis, povo do Chaco paraguaio, constituiriam, desse modo, uma espécie de “acautelamento discreto contra a desigualdade”, extraído de episódios plenos de absurdo uma moral propriamente política. Conclui Clastres (2004, p. 316): “Os mitos se pensam entre si, como escreve Lévi-Strauss, mas eles pensam primeiro a sociedade: são o discurso da sociedade sobre si mesma”.

Em *A fala sagrada* (Clastres, 1990), dessa vez detido sobre a palavra dos xamãs ou profetas guarani, o autor examina como a exegese dos mitos efetuada por esses personagens pode se converter em discursos metafísicos e ações rituais, engajados tanto na constituição de uma ética comunitária e individual como na leitura de determinados acontecimentos históricos. Buscando iluminar uma dimensão segundo ele pouco explorada pela análise estrutural, Clastres lança foco sobre a relação entre os mitos e a experiência – ritual e xamanística, mas também cotidiana –, tratando de revelar neles uma pulsão de recusa da divisão social, bem como a conjuração de um poder político separado e fundado na violência, esse que poderia ser chamado de Estado. Os xamãs guarani se valem do mito, nesse sentido, para propagar valores éticos e políticos igualitários e, muitas vezes, para impelir seus seguidores ao movimento migratório em direção a uma terra sem mal, terra perdida desde tempos imemoriais, quando o pai dos gêmeos Sol e Lua os teria abandonado indo instalar-se no firmamento.

Em vista dessas questões lançadas por um discípulo apaixonado porém pouco obediente, proponho voltar para algumas passagens das *Mitológicas* de Lévi-Strauss, nas quais as expectativas clastreanas quanto à análise dos mitos podem ser inesperadamente re-encontradas.¹ Respondendo a muitos de seus críticos, Lévi-Strauss insiste no “Finale” de *L’homme nu* (1971), último volume da tetralogia, que os mitos dizem muito sobre a sociedade de onde provêm, e o fazem na mesma medida em que revelam as operações mais fundamentais do intelecto humano.² Os mitos se pensam entre si ao mesmo tempo em que pensam a sociedade de onde provêm, com a ressalva de que jamais pertencem a uma única sociedade, pois o que é mais próprio deles é viajar por entre elas e, assim, transformarem-se. A viagem pela mitologia realiza-se no rio grande em que muitos povos se encontram, e faz com que nos deparemos com o que Lévi-Strauss reconheceu como um “certo estado de espírito comum” aos dois hemisférios do continente americano. Do mesmo modo em que atendem às mesmas exigências intelectuais que subjazem a qualquer forma de pensamento racional, os mitos revelam escolhas filosóficas e éticas próprias, por exemplo, recusando pensar a moral e o sujeito ao modo da maior parte das filosofias ocidentais, e concebendo os acontecimentos fora de uma gramática histórica teleológica fundada em uma temporalidade linear. E o que subjaz a todas essas escolhas – e isso é enunciado com toda clareza em *História de linçe*, que faz as vezes de posfácio reflexivo das *Mitológicas* – é propriamente o fato de os mitos ameríndios transparecerem uma recusa da ideia de identidade, veiculando um elogio da diferença como possibilidade de existência de todas as coisas, como um motor que transita entre a ideologia e a organização sociopolítica, entre a ideia e a ação.³

¹ Sobre a possibilidade de entrever uma ética e uma filosofia política em Lévi-Strauss, Patrice Maniglier (2008, p. 38, grifo do autor, tradução de D. Pierri, L. Valentini e R. Manzi Filho) adianta: “É talvez pela mesma razão que o homem é um animal simbólico e é um animal político. Com efeito, uma das maiores contribuições da antropologia lévi-straussiana à semiologia geral consiste em pôr em evidência que, se um sistema de signos é um espaço *finito de possibilidades*, sua delimitação não se faz menos equívoca, habitada por um tremor no qual o impossível se redefine.”

² Para uma discussão crítica a respeito dessa passagem de *L’homme nu*, ver Eduardo Viveiros de Castro (2001a).

³ Para uma discussão da *démarche* lévi-straussiana em *História de linçe*, ver, especialmente, os estudos recentes de Beatriz Perrone-Moisés (2006, 2008). Ver, a propósito da ideia de “dualismo em perpétuo desequilíbrio”, Viveiros de Castro (2008a, 2008b), Tânia Stolze Lima (2008) e Marcela S. Coelho de Souza (2008).

As passagens que pretendo iluminar aqui, e que me parecem revelar uma interessante articulação, pertencem ao terceiro volume das *Mitológicas*, *A origem dos modos à mesa* (Lévi-Strauss, 2006), concluído com uma reflexão sobre uma filosofia moral da “boa distância” capaz de conduzir a um certo “humanismo bem ordenado”, e à última das “pequenas” *Mitológicas*, *História de lince* (Lévi-Strauss, 1993), na qual uma vocação de “abertura ao outro” conectada a uma ideologia bipartida – um “dualismo em perpétuo desequilíbrio” – podem nos aproximar, mas apenas nos aproximar se seguirmos os ensaios de Michel de Montaigne, dos modos pelos quais os povos ameríndios conceberam e responderam a um acontecimento fatídico, o encontro com o mundo europeu, ocidental. A reflexão sobre a moral imanente – a *ética* – que salta de um vasto conjunto de mitos sul e norte-americanos, e que está relacionada a uma necessidade de modelagem do sujeito, dá passagem para uma meditação sobre a relação, estabelecida pelos ameríndios, entre os episódios concebidos no mito e aqueles vividos na história, por exemplo, entre a imaginação de uma separação entre demiurgos e humanos e o encontro entre brancos e índios, acontecimento que pode ser lido e vivido de um modo por assim dizer *profético*. Note-se que ao deslindar essa ética e essa profética na análise dos mitos ameríndios, Lévi-Strauss acaba por sinalizar uma ética e mesmo uma profética muito particulares. Tudo se passa como se este autor fizesse o seu pensamento afetar-se pelo pensamento dos ameríndios, fazendo brotar positivamente dessa espécie de confusão ou simbiose um “coletivo franco-índigena”, para usar a bela expressão cunhada por Beatriz Perrone-Moisés (2008). Tudo se passa como se, além de descrito, ou melhor, parcialmente descrito, o pensamento ameríndio servisse a Lévi-Strauss como operador de uma visada crítica ao pensamento ocidental moderno, sobretudo no que diz respeito aos modos pelos quais este fundamentou uma conduta relativa à alteridade e ao trato do homem com o mundo natural. E não seria surpreendente concluir que Lévi-Strauss integra ao seu pensamento sobre a alteridade toda a relação com isto que se convencionou chamar de “natureza”.

Tratar todas essas questões de modo puramente abstrato é perder de vista o raciocínio particular das *Mitológicas*, todo ele efetuado por meio de uma imagística, de uma lógica do sensível, das formas, dos intervalos

temporais. Os mitos, já escrevia Lévi-Strauss no texto programático de 1955,⁴ operam por meio de imagens, que se desfiguram umas nas outras e decolam de sua base linguística. São, nesse sentido, como poemas, mas não o são plenamente, pois à diferença desses, que se fazem valer pela sua intraduzibilidade, os mitos têm como propriedade fundamental a transformação de suas mensagens, códigos e armações. Uma das imagens mais importantes de *As origens dos modos à mesa* é a da viagem de canoa de Sol e Lua, evocada por uma série de mitos amazônicos e que ressoa fortemente em mitos norte-americanos. O fato de os astros alocarem-se cada qual em uma das extremidades do barco que navega por cursos horizontais ou verticais nem sempre regulares remete ao tema da boa distância passível, codificável de maneiras diversas. “Mas o que significa essa viagem de canoa em que o valor das respectivas posições pode mudar?”, pergunta-se Lévi-Strauss (2006, p. 122).

Em *História de lince*, outra imagem da dualidade é explorada, dessa vez a dos gêmeos que ao se diferenciarem um do outro perfazem um movimento de separação entre as esferas do cosmos. Esse tema é encontrado sobretudo em mitos tupi-guarani, ressoando fortemente em outros povos sul e norte-americanos, e apresentando uma interessante afinidade com as figuras antitéticas do vento e do nevoeiro, que surgem na mitologia do Noroeste da América do Norte. Tanto no caso dos gêmeos antitéticos como no par vento e nevoeiro, a ação de um dos polos é desfeita pela do outro, revelando um dualismo em perpétuo desequilíbrio, no qual os polos são incessantemente recriados.

No final de *As origens dos modos à mesa* Lévi-Strauss alega que, se a lógica dos mitos se assemelha à nossa (tal a tese forte de *O pensamento selvagem*, já exposta em “A estrutura dos mitos”), o mesmo não pode ser dito com relação à sua moral; essa difere substancialmente da nossa atinando para uma outra espécie de humanismo e para uma outra concepção da subjetividade, todas dadas na recusa de uma separação radical entre o homem e o mundo

⁴ Trata-se aqui do artigo “A estrutura dos mitos”, publicado em *Antropologia estrutural* (Lévi-Strauss, 2008), que contém o programa da análise estrutural do mito, apresentando, entre outras coisas, o conceito de “mitema” e a “fórmula canônica do mito”. Lévi-Strauss atenta aí para o fato de que a lógica do pensamento mítico revela uma dialética sem síntese, em que contradições são resolvidas por novas contradições; o mesmo tema voltaria nas *Mitológicas* aparecendo nos termos das filosofias ameríndias em *História de lince*.

natural.⁵ A filosofia moral que se revela nas páginas de *As origens dos modos à mesa* traduz em termos do comportamento humano o que pode ser expresso em termos cósmicos, astronômicos e meteorológicos. Da mesma maneira que é preciso manter separados céu e terra para que não ocorra uma conjunção ou disjunção catastrófica, é preciso cuidar das relações matrimoniais e das potencialidades dos corpos.⁶

Em *O cru e o cozido* (Lévi-Strauss, 2004), o primeiro volume das *Mitológicas*, o problema da passagem do contínuo ao descontínuo se expressa fortemente nos mitos sobre a origem do fogo de cozinha, que aparece como possibilidade de mediação entre o plano terrestre e o celestial. Esses mitos, em sua maioria de origem jê e bororo, expressam-se sobretudo num eixo espacial: para que céu e terra permaneçam suficientemente separados, mas sem perder de vista sua conexão, faz-se necessária a mediação efetuada pelo fogo doméstico, pela arte culinária. O excesso de mediação, ou melhor, a conjunção entre esses patamares provocaria um mundo queimado; já da sua ausência resultaria um mundo podre, estado de incomunicabilidade. Em *As origens dos modos à mesa*, o eixo privilegiado é agora o temporal, e a separação que boa parte dos mitos selecionados enfatiza é aquela entre dia e noite e entre as estações, concomitante ao aparecimento dos astros Sol e Lua e das constelações. O estabelecimento das distâncias espaciais cede lugar para o das periodicidades, que vão do cosmos aos corpos humanos, sobretudo os femininos. Todos esses elementos devem dispor-se em uma boa distância, ou seja, não podem permanecer nem tão próximos, nem tão distantes, e isso envia diretamente à

⁵ Se a base do naturalismo moderno consiste em associar o humano ao animal – daí toda a teoria da evolução das espécies e do homem, que nasce sobretudo com Darwin – isso não significa uma extensão da moralidade para o âmbito das relações entre o homem e o assim chamado mundo natural. Como pontua Lévi-Strauss, uma das revoluções prometidas pela antropologia (estrutural) seria a de dissolver a fronteiras entre as leis da física e as da moral, o que significa um deslocamento com relação à própria filosofia kantiana. Cito uma meditação do autor a esse respeito: “No final do século XVIII Kant considerou que a maior aquisição da humanidade em seu tempo foi ter reduzido o mistério humano do universo em dois termos: o ‘céu estrelado’ sobre as nossas cabeças e a ‘lei moral’ dentro de nós, e ele estava se referindo à revolução newtoniana, de um lado, e ao seu próprio trabalho, de outro. A segunda revolução antropológica irá talvez nos colocar em uma posição de ultrapassar essa dualidade e de compreender, de acordo aos mesmos princípios, o ‘céu estrelado’ e a ‘lei moral’.” (Lévi-Strauss, 1953, p. 350-351, tradução minha). Ora, a tal revolução antropológica não poderia ser viável, em Lévi-Strauss, sem o diálogo com o pensamento ameríndio, esse que deixa entrever essa outra moral, esse outro humanismo.

⁶ Sobre o moralismo lévi-straussiano, confessadamente inspirado em autores clássicos como Michel de Montaigne e Jean-Jacques Rousseau, mas também na mitologia ameríndia, ver especialmente Catherine Clément (1985).

problemática matrimonial e ao tema do casamento sensato. A boa distância entre os patamares e entre os astros e constelações é também aquela que deve se dar entre os cônjuges de modo a evitar seja o incesto, sejam as uniões perigosas. Com respeito a esse último aspecto, despontam nos mitos figuras do excesso e da transgressão, como mulheres ávidas, amantes grudentas, homens com pênis imensos, todos eles pondo em risco a ordem das coisas por conta de uniões improváveis entre coisas muito diversas. Se o tema do estabelecimento de intervalos, se a passagem do contínuo ao discreto diz respeito ao modo de operação dos mitos em qualquer tempo ou espaço, em *A origem dos modos à mesa* essa boa distância é associada a uma moral imanente própria aos povos ameríndios, a uma ética do decoro e moderação que salta dos mitos para ganhar a experiência, como podemos atestar nas referências aos rituais de puberdade das moças, às práticas culinárias cotidianas e à própria organização social.

Uma das imagens mais profícuas que se empresta para expressar esse problema é a da viagem de canoa de Lua e Sol, como aparece nos mitos amazônicos e de certos povos da América do Norte. Segundo Lévi-Strauss (2006, p. 459), a canoa, esse objeto técnico, é evocado por “separar e unir seres que, se ficassem perto demais ou longe demais um do outro, deixariam os homens mergulhados na impotência ou na insensatez”. Os seres míticos em questão são idealmente Sol e Lua, cada qual devendo se situar numa das extremidades do barco, cujo meio é preenchido por passageiros heterogêneos – geralmente animais – que variam quanto ao número.⁷ Os passageiros podem ser também uma dupla de pescadores, um jovem e um velho, um herói poderoso e uma figura atrapalhada. Note-se que os personagens são sempre antitéticos e devem manter-se em suas posições para garantir a embarcação. Um deles, geralmente associado ao Sol, senta-se na parte de trás do barco (popa), o que é curioso, pois é onde se posicionam na vida cotidiana mulheres e crianças. O percurso, que pode ser longo, diz respeito muitas vezes a um caminho que leva à morada do Sol, o eixo horizontal tornando-se vertical; afinal, nenhuma distância pode ser maior do que aquela que separa a terra do céu.

⁷ O importante, alega Lévi-Strauss, é que o esforço dos mitos ameríndios consiste em reduzir a multiplicidade de personagens no interior da canoa à dualidade das posições de dianteira e traseira, o que significa também uma redução dos pequenos aos grandes intervalos. O autor envereda por uma complexa discussão sobre os sistemas numéricos ameríndios, pontuando as distinções entre povos sul e norte-americanos, discussão que infelizmente não poderá ser desenvolvida aqui.

Lévi-Strauss conclui, na última parte de *As origens dos modos à mesa*, que a canoa ocupa a mesma posição lógica que o fogo doméstico nos mitos de *O cru e o cozido*. Ambos perfazem um esforço de mediação entre extremos; no caso do fogo, entre o céu e a terra, entre o cru e o cozido; no caso da canoa, entre a proximidade e a distância excessivas. Note-se aqui a passagem de uma mediação entre termos, efetuada pela lógica das qualidades sensíveis, para uma mediação entre relações, reveladora de uma “verdadeira lógica das proposições” (Lévi-Strauss, 2006, p. 171). A canoa que se move ao longo de um curso, fluvial ou não, por vezes instável, oferece a imagem de um equilíbrio precário, não livre de reveses, entre dia e noite, Sol e Lua, proximidade e distância. Um equilíbrio que teve de ser conquistado pondo fim a um tempo no qual as periodicidades seguiam desgovernadas, sendo os dias e as noites intermináveis ou de duração incerta. Outra imagem, complementar a essa, invade esses mitos, a dos “rios de mão dupla”, na qual o problema de tempo se traduz no espaço. O conjunto de mitos amazônicos apresentado por Lévi-Strauss releva o contraste – muito devido ao fato de proverem de regiões equatoriais – entre a *simetria* percebida entre a duração do dia e da noite com a *assimetria* vivida pela diferença na duração das viagens rio acima e rio abaixo. Como pode a mesma distância ser percorrida em tempos tão diversos? A essa indagação os mitos oferecem a imagem desses rios de mão-dupla, expressão invertida da canoa, nos quais a duração da viagem da ida é equivalente à de volta.

A perda desse caráter duplo dos rios, bem como a instauração dos intervalos temporais entre noite e dia, coincide, nos mitos em questão, com a origem da vida breve, origem do envelhecimento e da morte, que não deixa de ser o estabelecimento de outra periodicidade, a da vida humana. À realidade assimétrica vivida nos cursos dos rios, o mito oferece a imagem absurda e simétrica dos rios de mão-dupla. Já a imagem mítica de dias e noites intermináveis, eternos, assimétricos, vem para se contrapor à realidade dos dias e noites de mesma duração. Tudo se passa como se para uma situação de equilíbrio fosse necessário contrastar uma situação de desequilíbrio, da mesma maneira que o vivido exige que se conceba uma ordem que lhe seja invertida, o que por vezes poderia nos levar a crer que o absurdo é o próprio vivido e não o imaginado. Eis aqui um mecanismo fundamental dos mitos e, particularmente, dos mitos ameríndios. O equilíbrio representado pela canoa é ameaçado a todo momento pela instabilidade do deslocamento, que pode fazê-la virar e

que costuma acarretar uma *inversão das posições*. Desequilíbrio e equilíbrio revelam-se, tal como o par contínuo e o descontínuo, não numa relação linear, mas, como propõe Viveiros de Castro (2008b, p. 3) em sua interpretação fascinante das *Mitológicas*, num “movimento em espiral próprio à toda transformação mítica”, um movimento a um só tempo reversível e irreversível, um perpétuo desequilíbrio.⁸ Haveria portanto uma alternância entre fases de equilíbrio e desequilíbrio, de continuidade e descontinuidade, e essa pode ser compreendida como uma *reversibilidade relativa*.⁹

A canoa representa, em suma, a necessidade de arbitragem do próximo e do distante, do tempo que passa rápido demais e daquele se alonga em demasia; a oposição entre Sol e Lua que ela põe em cena significa nada mais do que a exigência de oposição. Mas sempre uma *boa* oposição, aquela que não existe apenas para separar, mas também para unir, donde Lévi-Strauss representa a mediação efetuada pela canoa como aquela capaz de obter a intersecção entre uma relação de conjunção e uma relação de disjunção. Ela é tanto uma relação como outra, e isso implica a *boa* distância, nem tão grande nem tão pequena. Na última parte de *As origens dos modos à mesa*, Lévi-Strauss aproxima tais operações e temas míticos à realidade cotidiana e ritual da culinária. A culinária nada mais seria, nesse sentido, do que uma tecnologia de mediação que permite a passagem do não-elaborado ao elaborado, do cru ao cozido, do contínuo ao descontínuo. Mas ela é também uma linguagem mais geral no sentido de que podemos falar numa culinária de pessoas, de meninas púberes, por exemplo, essas também em estado de transição visto como perigoso não apenas para elas mesmas. Daí a necessidade de proibições e prescrições comportamentais e alimentares rígidas, bem como de um período intermediário de reclusão responsável por fixar nos corpos vulneráveis uma série de afastamentos internos. A culinária cotidiana e o ritual como culinária de pessoas – analogia extraída do pensamento indígena, e não apenas uma metáfora do autor – consistem a um só tempo numa ação sobre o mundo natural – sobre a

⁸ Em “Claude Lévi-Strauss, fundador do pós-estruturalismo”, texto de uma conferência ainda inédito, apresentado em outubro de 2008 na USP, Viveiros de Castro aprofunda essa interpretação geral das *Mitológicas*. Não haveria aqui, contudo, como esmiuçar esse argumento.

⁹ Note-se que se a preocupação dos mitos amazônicos é produzir a simetria entre dia e noite, os mitos norte-americanos, cuja experiência remete a zonas bastante setentrionais, partem de um dilema diverso: evitar que a duração da noite e do dia sejam idênticas e que, por isso mesmo, o Sol, que não reluz à noite, desapareça.

caça, a pesca e as plantas cultivadas – e sobre as pessoas, os sujeitos. A culinária, apresentada no “Pequeno tratado”, penúltimo capítulo do livro, não se restringe aos ingredientes e aos modos de preparo dos pratos, mas também aos modos à mesa, incluídos neles os modos de digestão e excreção.

Os mitos evidenciam que modos inapropriados podem produzir catástrofes cósmicas. Nesse sentido, toda essa culinária encerra uma educação moral, em que o objetivo é disciplinar a desordem ou entropia latente tanto no cosmos como nos corpos, e em especial nos corpos femininos, esses que adquirem regras periódicas de modo análogo ao mundo natural. As figuras femininas, nas *Mitológicas*, em especial em *Do mel às cinzas* (Lévi-Strauss, 2005), segundo volume, revelam a afinidade com o tema do mel, esse alimento infraculinário, pois que paradoxalmente dado pela natureza, logo instrumento da sedução que contém um perigo de reversão a um estado contínuo, de regressão à natureza. Poderíamos aqui acrescentar uma outra culinária de corpos, aquela à qual se submetem os xamãs durante seu aprendizado iniciático, ele também repleto de prescrições e proibições. Note-se que esses personagens estão associados a um elemento supraculinário, duplamente mediado (pela secagem e pela incineração), que é o tabaco, outro protagonista de *Do mel às cinzas*, elemento mediador por excelência entre o mundo humano e não-humano dos animais, espíritos e divindades. Trata-se, no caso dos xamãs, do mesmo modo, de domesticar um corpo perigoso, pois que em constante conjunção com um mundo não-humano.

A moralidade imanente veiculada nos mitos de *As origens dos modos à mesa* encerra, portanto, uma imagem do sujeito algo estranha a boa parte das práticas teóricas ocidentais. Para nós, diz Lévi-Strauss, o sujeito é puro, toda a “sujeira” vem de fora, do mundo. Para eles, o perigo emana do interior dos corpos, que contêm, digamos assim, forças –subjetividades – naturais ou sobrenaturais.¹⁰ O impuro é o próprio sujeito, são as jovens púberes que se preparam para as regras, são os xamãs que contêm dentro de si outras subjetividades. As primeiras devendo ser submetidas a um ritual sob controle coletivo, os segundos devendo adquirir um autocontrole. Meninas e xamãs não são ameaças apenas para si mesmos, mas para todo o universo, já que re-encenam

¹⁰ Note-se que essas oposições entre “nós” e “eles” são sempre heurísticas. Lévi-Strauss mantém aqui seu diálogo crítico com Sartre (ver nota 12) e com uma tradição filosófica extensa centrada na imagem da autonomia do sujeito, mais precisamente, com a assim chamada filosofia do sujeito.

as transformações narradas no mito, transformações que continuam a ocorrer no tempo atual.

Ao postular essa analogia corpo, sujeito e mundo, os mitos desenham a sua moral *imane*nte. E a enunciação dessa imanência nos livra da ideia de uma Moral rígida baseada em valores transcendentais, nos conduzindo a uma *ética* num sentido mais próximo ao atribuído por um filósofo como Spinoza, preocupado com modos de existência imanentes, sempre dependente de afecções corporais.¹¹ A moral *imane*nte, a ética que escapa dos mitos recolhidos por Lévi-Strauss parte não da imposição de leis cósmicas, e muito menos divinas, sobre os sujeitos, mas de uma série de analogias entre o cosmos e os corpos. As regras de civilidade a que se refere Lévi-Strauss estão longe de serem leis propriamente ditas, visto que podem ser remodeladas conforme a situação, respondendo menos a “mensagens forçadas” do que a “códigos livres”, ou seja, sempre considerando as relações envolvidas. Noutras palavras, os sujeitos não agem segundo leis cósmicas preestabelecidas, mas concebem que sua própria ação se faz absolutamente necessária para o estabelecimento das regras adequadas, da *boa* distância. O lugar dos rituais na parte final de *As origens dos modos à mesa* é, portanto, fundamental: é preciso cuidar das meninas para que elas não produzam uma desordem cósmica. Algo próximo será encontrado nos mitos de *História de linçe*: é preciso incorporar os brancos em modelos dicotômicos para que a sua diferença desgobernada não resvale em uma catástrofe: a violência e a desigualdade capazes de fazer colapsar céu e terra.

Contra Jean-Paul Sartre, mais uma vez, Lévi-Strauss alega num dos últimos parágrafos de *As origens dos modos à mesa*:¹² “O inferno somos nós mesmos”. Ou, dito de outro modo, o inferno é o sujeito, herói da cosmologia sartriana. E extrai daí uma lição de modéstia – uma espécie de moralismo imanente – e ao mesmo tempo uma deferência para com o ambiente em que vivemos:

¹¹ É nesse sentido que Gilles Deleuze (2002) opõe em Spinoza o sentido da Lei como instância transcendente que determina a oposição dos valores Bem e Mal do Conhecimento como potência imanente que determina a diferença qualitativa dos modos – bons e maus – de existência e aponta uma “filosofia prática”.

¹² Sobre o debate entre Lévi-Strauss e Sartre, ver o tão lido capítulo final de *O pensamento selvagem* (Lévi-Strauss, 1989), no qual Lévi-Strauss insiste que as concepções de sujeito e de história defendidas por Sartre não são mais do que versões da mitologia particular dos modernos, ou seja, impassíveis de serem generalizadas. Ver também um retorno mais recente sobre essa polêmica (Lévi-Strauss, 1998).

Neste século em que o homem teima em destruir inumeráveis formas de vida, depois de tantas sociedades cuja riqueza e diversidade constituíam desde tempos imemoriais seu maior patrimônio, nunca foi necessário dizer, como o fazem os mitos, que um humanismo bem ordenado não começa por si mesmo. Coloca o mundo antes da vida, a vida antes do homem, o respeito pelos outros seres antes do amor-próprio. E que uma estadia de um ou dois milhões de anos nesta terra – já que de todo modo há um dia de acabar – não pode servir de desculpa para uma espécie qualquer, nem a nossa, dela se apropriar como coisa e se comportar sem pudor ou moderação. (Lévi-Strauss, 2006, p. 460).¹³

O humanismo bem ordenado aqui apresentado em um tom quase *profético* – eis mais uma variação sobre o tema lévi-straussiano do cataclismo, da “entropologia”, ou seja, de que toda ordem caminha ao caos e à sua dissolução¹⁴ – soa como alternativa ao humanismo moderno, esse que preza por uma separação rígida entre o homem e o mundo, a natureza e a cultura, o sujeito e as coisas. A lição ameríndia consiste em evidenciar que a fronteira entre o homem e o mundo é mais tênue do que se pôde imaginar, tudo o que resta a fazer, nesse sentido, é estabelecer oposições e distâncias adequadas entre as diferentes relações de modo a evitar o caos e o silêncio absolutos, de modo a criar formas.¹⁵ Ora, essas oposições e formas, eis a outra parte da mesma lição, não podem ser fixas nem estáveis.

¹³ Lévi-Strauss antecipa, ao final de *As origens dos modos à mesa*, argumentos da ecologia política e dos movimentos socioambientais. Em uma entrevista recente, Viveiros de Castro (2008c, p. 257) defende que a antropologia atual deve ajudar a nós – ocidentais, modernos – a abandonar uma perspectiva antropocêntrica: “Se a exigência parece paradoxal, é porque ela o é; tal é nossa presente condição. Mas nem todo paradoxo implica uma impossibilidade; os rumos que nossa civilização tomou não têm nada de necessário, do ponto de vista da espécie humana. É possível mudar de rumo, ainda que isso signifique muito daquilo que muitos considerariam como a essência mesma da nossa civilização. Nosso curioso modo de dizer ‘nós’, por exemplo, excluindo-nos dos outros, isto é, do ‘ambiente’.”

¹⁴ “Entropologia” é o neologismo empregado por Lévi-Strauss (1955) no final de *Tristes tropiques*. Para uma discussão desse sentido da entropia, ver Mauro Almeida (1999) e Maniglier (2008).

¹⁵ Essa devolução do homem ao mundo está presente em ensaios anteriores de Lévi-Strauss, como aquele que faz uma homenagem a Rousseau em *Antropologia estrutural dois* (Lévi-Strauss, 1976). Lévi-Strauss recupera aí a noção rousseauiana de “piedade” ou “comiseração” atentando que a identificação entre o homem e o mundo natural é condição para o pensamento. Note-se, no entanto, que a noção de “natureza” em Lévi-Strauss permanece complexa. Philippe Descola (2004), por exemplo, refere-se à necessidade de pensarmos “duas naturezas” em Lévi-Strauss. Já Patrice Maniglier (2000) atenta para uma passagem, na obra do autor, na ênfase de uma separação rígida entre homem e mundo natural para a contestação dessa fronteira na proposição de um novo humanismo, “interminável”.

Ao se contrapor ao humanismo e ao sujeito modernos, a filosofia moral ameríndia deslindada por Lévi-Strauss faz despontar um outro humanismo e uma outra subjetividade (uma outra corporalidade), abrindo possibilidades para uma outra maneira de agir sobre e, ao mesmo tempo, de ser agido pelo mundo. Trata-se de um humanismo para o qual a humanidade é um atributo distribuído pelo cosmos e, nos termos *perspectivistas* propostos por Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima, para o qual todo ser dotado de intencionalidade – animal, planta, espírito, artefato – pode ser sujeito.¹⁶ Trata-se, pois, de um “humanismo interminável”, no dizer de Patrice Maniglier (2000, 2008), não menos de Lévi-Strauss do que dos ameríndios, visto que o autor faz com que seu pensamento torne-se impregnado com o pensamento dos selvagens, fazendo deste uma alternativa a nós, uma lição para nós. Nesse sentido, esse “humanismo interminável” seria capaz de apontar uma “ética da coexistência” entre seres e mundos diversos, como sugere Catherine Clément (1985), ela também fascinada pelo caráter profícuo da metáfora da viagem de canoa de Lua e Sol.

Examinemos agora a passagem do tema da filosofia moral da boa distância – essa que está baseada em uma *abertura ao mundo* – ao da ideologia bipartida dos ameríndios – essa que nos conduz a uma “abertura ao outro”. Ou seja, passamos da temática da dissolução do sujeito para a crítica da noção de identidade.

Note-se, antes de tudo, que os mitos da viagem de canoa de Sol e Lua trazem a imagem dos gêmeos antitéticos e impossíveis, que serve como chave para o argumento de *História de lince*. Tomemos alguns breves exemplos. Em um conjunto de mitos iroqueses, apresentados em *As origens dos modos à mesa*, um gêmeo maléfico faz a mãe morrer no parto e corta-lhe a cabeça que, pendurada pela avó, vira Sol ou Lua, dependendo da versão. De sua parte, o gêmeo benéfico empreende uma viagem a leste com quatro animais para colocar os astros celestes em movimento e, assim, estabelecer as periodicidades e os afastamentos. Em um mito amazônico, também incluído nesse volume, um dos gêmeos consegue criar os rios de mão dupla, mas todo esse esforço é em vão, pois que desfeito pelo outro, responsável pela imperfeição do mundo.

¹⁶ A passagem de uma reflexão sobre o perspectivismo como cosmologia ameríndia para uma antropologia propriamente perspectivista é discutida em Viveiros de Castro (2002, 2008a).

Note-se que na mitologia ameríndia os gêmeos antitéticos não raro assumem a forma de Sol e Lua, e esses empreendem uma viagem ao céu. Esse é o caso, por exemplo, dos mitos guarani, mencionados em ambos os volumes aqui tratados. Sol empenha-se em estabelecer distâncias e dar formas ao mundo, ao passo que Lua, desastrado, perfaz um movimento inverso, de volta ao contínuo, e acaba sendo devorado por ogros, carecendo ser ressuscitado mais de uma vez pelo irmão, que a essa altura teria se transformado em uma espécie de xamã, mediador entre os polos, transformador dos polos. Vemos aí uma das expressões mais claras do desdobramento do “dualismo em perpétuo desequilíbrio” a que faz referência Lévi-Strauss em *História de lince*.

As imagens da viagem de canoa de Sol e Lua e a dos gêmeos impossíveis variam sobre o mesmo tema: de um lado, o equilíbrio precário deste “barco bêbado”, que deve separar e unir a um só tempo elementos antitéticos, de outro, o desequilíbrio dinâmico posto em ação pelo par de dióscuros, que nada mais faz do que desdobrar oposições, desenhando um movimento de recusa tanto da fixidez como da identidade, e que proclama que todo “Eu é um outro”.¹⁷ Se essa recusa por assim dizer ontológica manifestava-se, nos excursos de *As origens dos modos à mesa*, mais fortemente por meio de um problema ético, em *História de lince*, ela se revela através de um problema histórico. Por que, pergunta-se Lévi-Strauss, povos tão afastados, da América do Sul e do Norte, integraram os colonizadores – os brancos – tão facilmente em sua mitologia? E ainda: por que a imagem dos gêmeos antitéticos é, em muitos casos, boa para pensar tanto as relações com esses personagens, como as respostas possíveis às situações nas quais eles se impõem? Ora, essa facilidade, propõe Lévi-Strauss, diz respeito ao fato de que o lugar desses forasteiros só poderia estar prefigurado numa mitologia apoiada sobre sistemas de pensamento baseados em princípios dicotômicos, que perfazem uma dialética sem síntese.

Tudo se passa como se uma diferença mínima – implícita no par de gêmeos que, no entanto, já diferem pela oposição mais velho/mais novo – pudesse se desdobrar incessantemente de modo a produzir todas as formas de diferença, inclusive as mais extremadas, como entre homens e animais, humanos e deuses, índios e brancos. Os brancos, estrangeiros radicalmente diferentes

¹⁷ A ressonância da poesia de Rimbaud na obra de Lévi-Strauss bem poderia render um novo ensaio. Por ora, recordemos a análise que esse autor faz do soneto “Voyelles”, em *Olhar, escutar, ler* (Lévi-Strauss, 1997), encontrando na sua composição um engenho próximo ao do pensamento mítico.

com os quais se estabelecem relações de profunda desigualdade – eles são os donos das mercadorias, da tecnologia, das armas de fogo com as quais exercem violência, etc. –, tornavam-se pensáveis no momento em que eram integrados a esquemas prévios de trato com a alteridade (humana e não-humana). Tudo se passa como se eles fossem convidados a integrar mais uma viagem de canoa pelos caminhos tortuosos do cosmos ameríndio. Essa “abertura ao outro”, que permite o forasteiro desconhecido adentrar a canoa, não poderia deixar de ser um modo de regrar a distância estabelecida com ele.

O tema dos gêmeos antitéticos surge do cruzamento de dois conjuntos de mitos, as histórias de Lince e Coiote, ligadas aos mitos de origem do nevoeiro e do vento, dos povos da Colúmbia Britânica, e a “cosmogonia” (termo não exatamente apropriado) dos Tupinambá do século XVI. O primeiro conjunto constitui a história de dois personagens antitéticos que são “como gêmeos”. Semelhantes de início, contudo, acabam por se diferenciar física e moralmente: Lince alonga o focinho de Coiote, este afunda o focinho daquele. Deixarei esse conjunto de lado. O segundo conjunto tem como ponto de partida as narrativas recolhidas por André Thevet na França Antártica (Thevet, 1953). Em poucas palavras, Thevet conta a história de uma sucessão de destruições e recriações do mundo, tendo como protagonistas demiurgos, que são geralmente enganados pelos homens lançando sua fúria sobre eles. Essas sucessões são acompanhadas de um desdobramento de oposições entre personagens antitéticos: criadores e criaturas, brancos e índios, aliados e inimigos. Esses personagens são muitas vezes irmãos ou mesmo gêmeos de mesmo sexo que se diferenciam. Tal é o caso dos filhos de Sumé, Aricuté e Tamendonaré, um de temperamento agressivo, o outro de índole pacífica. Outro par intrigante é formado pelos filhos de uma mulher com um deus, Maíra Atá, e Gambá. Essa figura feminina re-envia para o tema da avidez e do excesso que povoa as *Mitológicas*. A sua história é bem conhecida. Devido ao seu comportamento displicente, ela é abandonada pelo marido demiurgo, que parte ao firmamento. Seguindo sozinha na mata, é estuprada e engravidada por Gambá depois de já estar grávida. Continuando o seu caminho, conversa com os filhos que traz no ventre até que se depara com um povo jaguar, que a devora, mas mantém as crianças, educando-as. Mais tarde, essas crianças vingarão a mãe e seguirão em busca do pai celestial, trilhando um caminho de flechas que alcança o céu. É então que o irmão mais velho destaca-se por uma série de criações, interrompidas pelo mais novo, que põe tudo a perder, até que é devorado por um

ogro, devendo ser ressuscitado a todo momento. Assim como Lince e Coiote, senhor do nevoeiro e senhor do vento, o par de gêmeos que muitas mitologias associam a Sol e Lua opõe, de um lado, o demiurgo que promulga as regras do cosmos e separa os patamares e, de outro, o enganador que deseja promover um retorno ao tempo do mito, produzindo uma série de quedas – muitos menos definitivas do que a de Adão – que asseguram, por outro lado, o movimento espiralado do mundo.

Essa ideia de uma diferença irreduzível e propulsora de movimento – tudo o que está feito pode ser desfeito, e todo o equilíbrio não é senão pausa momentânea do desequilíbrio – está na base da compreensão ameríndia dos acontecimentos e, como propõe Lévi-Strauss em *História de lince*, do acontecimento fatídico, o encontro com os brancos. Já no relato de Thevet, colhido em meados do século XVI, lemos que os brancos são filhos do demiurgo Maíra Monan, abandonado pelos seus. Lévi-Strauss sinaliza, portanto, que os brancos ocupam, em grande parte dessas mitologias, o lugar estrutural de um certo tipo de personagem que, abandonado pelos seus, retorna muito tempo depois na figura da opulência. O que faz o mito é integrar essas figuras históricas num sistema de diferenças, por definição estrutural. E esse sistema pode ser muito bem vislumbrado a partir do tema da gemelaridade impossível.¹⁸

O tema tupi encontra ressonância em um conjunto de mitos timbira que Lévi-Strauss denomina “sentença fatídica”. Esses mitos focalizam o sacrifício, por parte de parentes ou afins, de personagens dotados de poderes sobrenaturais, como é o caso do Maíra Monan do mito tupi. Tal acontecimento faz estourar uma separação, uma dualidade onde não havia, por exemplo entre deuses/heróis e humanos ou entre brancos e índios. Em um mito timbira, Aukê, filho de (mais) uma mulher ávida com Cobra, irrita os parentes maternos por causa de seus poderes sobrenaturais e é queimado vivo. Retorna tempos depois como um homem muito poderoso. Nas versões iluminadas por Lévi-Strauss, ele aparece como homem branco, dono das mercadorias, da tecnologia e, em algumas versões colhidas no século XIX, como o Imperador Dom Pedro II. Como em outros mitos, tal aquele narrado por Thevet, a sentença

¹⁸ Mais uma vez, vemos a análise estrutural dos mitos recuperar a polêmica com Sartre. Em *História de lince*, Lévi-Strauss avança na discussão a respeito dos regimes de historicidade não-ocidentais, no caso, ameríndios. Para uma reflexão interessante sobre os “sentidos da história” em Lévi-Strauss, ver Goldman (1999).

fatídica libera uma dualidade, remetendo “à afirmação implícita de que toda unidade contém uma dualidade e que, quando esta se atualiza, não importa o que se queira ou o que se faça, não pode haver igualdade entre as metades” (Lévi-Strauss, 1993, p. 67). Assim como o motivo dos gêmeos antitéticos, o motivo da sentença fatídica envia para o dualismo em perpétuo desequilíbrio, que serve de motor para o pensamento ameríndio oferecendo uma interessante chave de leitura da história. Estamos aqui próximos do que Marshall Sahlins (1990) chamou de *mitopraxis*.

Ao discutir o mito de Aukê, Lévi-Strauss faz referência à análise de Manuela Carneiro da Cunha (1987, p. 30) sobre o surto messiânico canela (timbira) ocorrido em 1963, esse que poderia ser pensado como uma re-encenação do mito, “virando-o pelo avesso”. Lévi-Strauss não aprofunda aqui uma reflexão sobre a relação entre mito e profetismo, limitando-se a compreender a estrutura do motivo da “sentença fatídica”. No entanto, não seria errôneo afirmar que ao sinalizar que o mito oferece uma interessante chave de leitura da história, ele aponta ali uma espécie de profetismo implícito. A inversão a que se refere Carneiro da Cunha (1987) consiste no fato de que o movimento profético canela buscou um retorno ao tempo do mito, no qual os brancos – identificados aos vizinhos desse povo – não tinham se constituído como tais, muito menos se apropriado da opulência que passaram a deter. Ora, o retorno ao mito, profetizado pela chegada da irmã de Aukê, permitiria reaver o que foi perdido pelos índios, mas para tanto seria necessário submeter toda a sociedade a um estado liminar, capaz de negar o atual estado de coisas social e fazer com que as distâncias sociais fossem abolidas, fundando uma nova ordem. Conforme Carneiro da Cunha (1987), o movimento profético, inversão do mito, que mantém no momento o seu modelo – o dualismo em perpétuo desequilíbrio, diria Lévi-Strauss –, nada mais seria do que uma resposta a um só tempo política e cognitiva à imensa desigualdade vivida entre brancos e índios. Desigualdade que deve resvalar para uma situação de boa distância, algo que pode ser obtido, nesse caso extremo, por meio de uma suspensão temporária das regras para refundá-las em outro plano.

Permito-me aqui mais um parêntese. O conjunto de mitos da sentença fatídica envia para o tema da “má escolha”, que se espalha por todas as terras baixas da América do Sul e que se revela capaz de incorporar o episódio da origem ou da separação dos brancos. Uma das atualizações mais expressivas desse mito diz respeito às diferentes escolhas realizadas por índios e brancos

no tempo do mito, quando de seu afastamento definitivo. Os primeiros escolhem o arco, e os segundos as armas de fogo, hipóstase de seu poder destrutivo.¹⁹ Mitos como esse podem estar na base de um certo *fervor profético*, assemelhando-se por vezes aos *cargo cults* melanésios, que, centrados na manipulação de artefatos ocidentais, programam um retorno ao tempo primordial, na retomada de algo que teria sido perdido, bem como uma inversão da posição assimétrica que favorecia os brancos. O exemplo canela descrito por Carneiro da Cunha (1987) seria, nesse sentido, bastante ilustrativo. Por outro lado, mitos como esse podem apenas embasar uma reflexão e uma postura éticas, visto que equacionam as tecnologias dos brancos a um poder destrutivo e mesmo maléfico, tendo na decisão de abrir mão das armas uma decisão menos inábil do que sábia, revelando o apreço a um sistema de valores julgado correto, capaz de neutralizar determinados perigos e excessos. O fervor profético e o aprofundamento ético seriam, pois, duas possibilidades inscritas no mito podendo ser imaginadas, elas também, como em perpétuo desequilíbrio. O caso guarani, vislumbrado entre outros pelo casal Pierre e Hélène Clastres, é um bom exemplo disso.

Outro profetismo, desencadeado no começo do século XVI no México, é trazido à baila por Lévi-Strauss no final de “Relendo Montaigne”, penúltimo capítulo de *História de lince*. Lévi-Strauss lança foco ao episódio em que o conquistador sanguinário Cortez e seus homens são recebidos com todas as regalias por Montezuma, chefe supremo dos antigos mexicas, uma vez que este reconhece neles o retorno de Quetzacoatl, deus tolteca. Prestes a serem conquistados pelos espanhóis, os mexicas rememoravam o período em que eles também se viam na posição de conquistadores, desta vez dos antigos toltecas, e isso vinha na forma de uma profecia, que identificava os europeus opulentos e sua fúria ao deus vencido e sua prole. Lévi-Strauss destaca um

¹⁹ Ver, sobre esse propósito, análise de uma narrativa como essa em um artigo de Stephen Hugh-Jones (1988). Tal análise é retomada por Viveiros de Castro (2001b) em seu comentário a um conjunto de narrativas indígenas sobre a origem dos brancos. Viveiros de Castro atenta que os mitos de origem dos brancos são muitas vezes a transformação de um outro conjunto mítico, o da origem da vida breve. Em ambos os casos, tematiza-se a perda de capacidades criativas-transformacionais: de um lado, a perda da longevidade, da imortalidade; de outro, a do conhecimento curativo e tecnológico, da opulência material. Vale lembrar que nessa mitologia sobre a origem dos brancos, o “branco” é menos um personagem histórico do que alguém que ocupa uma posição estrutural. Ver, nesse sentido, análises intrigantes sobre a interface entre o mito e a história de Dominique Gallois (1994) e Oscar Calavia Saez (2000).

aspecto de Quetzacoatl, que permite a conexão com as representações míticas tratadas até então.

O caso mesoamericano não se afastaria dos demais, comprovando a vigência de um “estado de espírito comum a todos os povos do Novo Mundo” e a persistência da “rocha matriz da mitologia americana” (Lévi-Strauss, 1993, p. 200-201). Lévi-Strauss escreve:

Se os povos da America setentrional assimilavam os gêmeos a animais, ursos ou salmões, em asteca a palavra *coatl* possui o duplo sentido de “serpente” e de “gêmeo”. O nome do deus Quetzacoatl pode, portanto, ser interpretado ao mesmo tempo como “Serpente Emplumada” ou “Gêmeo Magnífico” – sendo esta última acepção talvez proveniente do fato de que, no registro astronômico, Quetzacoatl representava o planeta Vênus, gêmeo sob seus dois aspectos de estrela vespertina e estrela matutina. (Lévi-Strauss, 1993, p. 202).

Temos aqui uma relação dialética que permanece carente de síntese: de um lado, uma oposição máxima – entre um ser do baixo e outro, do alto – e uma oposição mínima – os gêmeos.

O nome Quetzacoatl conotaria, assim, o limite superior e o limite inferior da categoria de oposição. [...] O deus representa sozinho um gêmeo entrando, por assim dizer, em divergência como o fazem os gêmeos de todos os mitos americanos, cujas respectivas origens e naturezas diversas afastam progressivamente um do outro. (Lévi-Strauss, 1993, p. 202).

Os mexicas ou astecas, à diferença dos povos das terras baixas sul-americanas, mantiveram os gêmeos unidos na figura dual de um deus, de onde provém todo o poder – capaz de se transfigurar em algo como um Estado –, mas também toda a possibilidade de sua destruição. Com efeito, entre povos da Columbia Britânica, como os kwakiutls, encontramos essa atribuição de caráter divino aos gêmeos, mas, de modo próximo ao que lemos no México, sustenta-se o perigo potencial que deve ser, portanto, contornado por uma série de cuidados e esforços rituais, que incluem o sacrifício animal e humano.

Como sugere Serge Gruzinski (1985), em seu *Les hommes dieux do México*, as personificações de Quetzacoatl integram o panteão nahua de homens-deuses que são entronizados, reinam, e depois são destituídos, prometendo retornar. São empoderados e depois destruídos, na mesma medida em que

são a um só tempo divinos e perigosos. Isso, para o autor, revela uma filosofia política por meio da qual podemos compreender as diversas manifestações proféticas, que eclodiram entre os séculos XVI e XVIII, durante o período colonial, e que ocorriam de preferência em momentos de vácuo ou concentração do poder, o que seria revelador de uma estrutura de longa duração, para usar uma expressão cara aos historiadores. Nas palavras de Gruzinski (1985, p. 17, tradução minha): “O homem-deus constitui a expressão original e suprema do poder político e, de fato, de todos os poderes. Não apenas no lugar do soberano, ele irradia sua força divina, mas ele é o deus sem com isso, por paradoxal que possa parecer, perder sua própria identidade”. O pano de fundo da identificação de Cortez e seus homens ao deus tolteca, em 1519, condiz a um movimento brutal de centralização política, estado que o pensamento desses índios postula que não pode durar, já que não obedece à lógica de *alternância* de poderes divinizados. Sabemos com Gruzinski, mas também desde Robert Lowie (1948), que os astecas não constituíam um império propriamente dito, e sim uma “liga” de três povos que não fugiria à feição “separatista” da maior parte dos povos americanos; tampouco seus líderes político-religiosos seriam dotados de um poder divino absoluto, submetendo-o a mecanismos programados de contestação.

Em *Historia de lince*, Lévi-Strauss (1993, p. 82) retoma um longo debate sobre a relação entre o concebido e o vivido, alegando que o mito sempre traz implícito uma teoria do ritual, este que tem “por origem e condição um retorno do homem à natureza”, ou, se preferirmos, um retorno ao contínuo. Mas, logo em seguida, ele reforça um argumento lançado no “Finale” de *L’homme nu*, que consiste em afirmar que o ritual cria sempre “a ilusão de um vivido impossível” (Lévi-Strauss, 1993, p. 84), uma espécie de ilusão de total reversibilidade, por isso mesmo estando fadado ao fracasso. Ora, o profetismo seria uma espécie de ritual, ou melhor, para usar uma expressão muito esclarecedora de Viveiros de Castro (2002, 2008a), uma espécie de “aquecimento histórico” do ritual – “aquecimento histórico”, na verdade, do xamanismo, que nada mais é do que uma modalidade de ritual, que tem como palco determinadas experiências subjetivas. A expressão “fadado ao fracasso” sempre me intrigou. Parece-me uma licença poética na qual a figura de Sísifo retorna. Ou seja, não é porque a empresa do ritual ou do profetismo seja improvável que ela é impossível; os seus mecanismos de reversibilidade, ainda que relati-

vos, surtem efeito sobre o real, efeito de reorganização tanto cognitivo quanto sociopolítico.²⁰

Tendo em vista essas reflexões algo implícitas em *História de lince*, finalizemos este artigo com uma glosa que, aliás, retoma o seu mote: a reflexão de Pierre Clastres sobre a mitologia de povos ameríndios, buscando extrair dela uma ética e uma filosofia política, que também pode ser dita profética. Em sua antologia de textos guarani, *A fala sagrada*, Clastres (1990) discorre sobre o trabalho de exegese dos xamãs mbyá do mito dos gêmeos antitéticos. As versões chiripá e mbyá são muito próximas daquela colhida por Thevet no século XVI, e o próprio Clastres cuida de incluí-la em sua coletânea. Clastres interessa-se em evidenciar como a exegese desse mito pode estar engajada na produção de uma espécie de discurso metafísico e profético, na medida em que se vale dos problemas mitológicos para pensar a condição humana na terra, concebida como “terra má”, e as maneiras de superá-la, aproximando-se assim dos deuses, esses que vivem sob um estado de “perfeição” ou “madureza” (*aguyje*). Clastres reproduz a fala de um desses xamãs, que utilizam a noite para testar suas elucubrações. Em vez de apenas contar o mito dos gêmeos, falando aliás muitas vezes da perspectiva do gêmeo maior – o demiurgo, o Sol –, ele arriscava interpretações e exortações que diziam respeito ao comportamento dos homens e ao modo pelo qual poderiam aproximar-se dos deuses. Falava, ao mesmo tempo, sob a perspectiva de um líder espiritual e político mbyá, mestre de sessões de dança e reza que conduz os seguidores em migrações na busca de novos lugares e da terra sem mal (*yvy marã e’y*).

Uma frase proferida por esse homem impressionou Clastres (2003, p. 188) e continua a nos impressionar: “As coisas em sua totalidade são Uma; e para nós que não desejamos isso, elas são más”. O Um é, nesse pensamento, signo do corruptível, do finito ou, como prefiro, do ser individuado.²¹ A terra do Um é aquela em que os homens só podem ser homens, pois já não mais conhecem os deuses. A fórmula perfeita, diz o xamã, é a do Dois, que abre para a possibilidade de ser homem e deus. Estamos aqui diante da crítica ameríndia ao humanismo moderno, da dualidade interna e imprescindível a que se referia Lévi-Strauss, sendo esta a base do que Tânia Stolze Lima (1996,

²⁰ Uma revisão dos debates etnológicos sobre os profetismos ameríndios – e suas implicações sobretudo políticas – pode ser encontrado em Sztutman (2005).

²¹ “Individuado” no sentido de Gilbert Simondon (1964).

2008) e Eduardo Viveiros de Castro (2002) chamariam, em vista das sociocologias ameríndias, de regimes perspectivistas de subjetivação.²² E estamos diante também dessa possibilidade de ler os acontecimentos e lhes fornecer uma resposta a um só tempo cognitiva e sociopolítica.

Pierre Clastres (2003, p. 189) vê nas palavras desse xamã uma “insurreição ativa contra o Império do Um”; o Um designando a um só tempo o princípio de identidade, que funda as metafísicas ocidentais e sua tradução sociopolítica, a emergência de um poder político que, no afã de unificar os homens, produz uma desigualdade gritante no campo das relações sociais.²³ Para Clastres, o discurso profético dos Guarani não é apenas uma recusa desse poder, fortemente identificado ao mundo dos brancos.²⁴ O discurso profético guarani é, antes de tudo, uma recusa dessa terra má, terra do infortúnio. Reside aí sua radicalidade: é preciso atravessar o grande oceano e encontrar, finalmente, a terra sem mal; enquanto isso desenrola-se um tempo de espera propiciado por danças e rezas.

Clastres, escrevendo ao longo dos anos 1970, vê nesses discursos uma “genealogia da desgraça”. Décadas depois, a monografia de Elizabeth Pissolato (2007) sobre os Mbyá do litoral sudeste traz uma interpretação diversa desse profetismo, vislumbrado pelo autor no Paraguai. Se o profetismo é ainda uma recusa do Estado, enquanto um “estado de espírito” que fixa os homens em formações centralizadas e os separa dos deuses, ele não deve ser entendido nem como ilusão (segundo a licença poética de Lévi-Strauss), nem como ascetismo ou desengano (no sentido fatalista de Clastres). Esse profetismo, implícito aliás no xamanismo e na mitologia, aparece como condição de uma duração mais longa e saudável nesta terra, ou seja, como longevidade e possibilidade de extrair do mundo cósmico modos de habitar este mundo. Os profetas ou xamãs mbyá aparecem, segundo o retrato da autora, como figuras-chave na constituição dos vínculos sociais, sendo geralmente líderes espirituais e

²² Ver, sobretudo em Lima (1996, 2008), um esforço notável de aproximar o “dualismo em perpétuo desequilíbrio” atentado por Lévi-Strauss e o mecanismo “contra o Estado”, contra o Um, vislumbrado por Pierre Clastres ao que se convencionou chamar de “perspectivismo ameríndio”.

²³ Sobre a análise clastreana da metafísica guarani, bem como de sua comparação com a metafísica grega, ver Nicole Loraux (1987) e Bento Prado Jr. (2004).

²⁴ Como evidência Spensy Pimentel (2008), em etnografia recente que retoma o tema do mito dos gêmeos e sua articulação em situações contemporâneas, grande parte das versões kaioiwá (guarani) em vez de identificarem os brancos aos demiurgos caracteriza-os como descendentes de Gambá, enganador fétido.

políticos, realizando o papel de protetores de seus parentes e seguidores. Não se trata de recusar este mundo, mas de transformá-lo perpetuamente, estar lá e cá ao mesmo tempo, fazendo com que os homens sejam homens e deuses, gêmeos impossíveis, mas que nem por isso deixam de desdobrar sua existência.

Esse povo que não cessa de contar e recriar a história dos gêmeos Sol e Lua em sua viagem incerta pelo caminho que une a terra ao céu permite-nos re-encontrar algumas das lições que Lévi-Strauss, profundamente afetado pelo mundo ameríndio, inscreveu nas suas *Mitológicas*. Neste artigo iluminaram-se apenas algumas dessas lições – lições éticas e proféticas, baseadas que estão numa recusa ativa contra o enrijecimento de dualismos que desejam manter-se em perpétuo desequilíbrio e que jamais aceitariam submeter-se à lógica da identidade e da unidade.

Referências

ALMEIDA, M. Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura em Lévi-Strauss. *Revista de Antropologia*, v. 42, p. 163-198, 1999.

CALAVIA SAEZ, O. O Inca pano: mito, história e modelos etnológicos. *Mana*, v. 6, n. 2, p. 7-35, 2000.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Lógica do mito e da ação: o movimento messiânico canela de 1963. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo, Brasiliense. 1987. p. 13-52.

CLASTRES, H. *La terre sans mal: le prophétisme tupi*. Paris: Seuil, 1975.

CLASTRES, P. *A fala sagrada: cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Papirus. 1990.

CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

CLASTRES, P. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

CLÉMENT, C. *Lévi-Strauss ou La Structure et Le Malheur*. Paris: Seghers, 1985.

COELHO DE SOUZA, M. S. Por que a identidade não pode durar: a troca entre Lévi-Strauss e os índios. In: QUEIROZ, R. de C.; NOBRE, R. F. (Org.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 265-300.

DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

DESCOLA, P. Les deux natures de Lévi-Strauss. In: IZARD, M. (Org.). *Cahiers L'herne: Lévi-Strauss*. Paris: Éditions de l'Herne, 2004. p. 296-305.

GALLOIS, D. T. *Mairi revisitada: a reintegração da fortaleza de macapá na tradição oral dos Wajãpi*. São Paulo: NHII-USP: Fapesp, 1994.

GOLDMAN, M. Lévi-Strauss e os sentidos da história. *Revista de Antropologia*, v. 42, p. 223-238, 1999.

GRUZINSKI, S. *Les hommes-dieux du Mexique: pouvoir indien et société coloniale: XVIIe–XVIIIe siècles*. Paris: Éditions des Archives Contemporaines, 1985.

HUGH-JONES, S. The gun and the bow: myths of white men and Indians. *L'homme*, année 28, n. 106-107, p. 138-155, 1988.

LÉVI-STRAUSS, C. Anthropology in historical perspective. In: TAX, S. et al. (Ed.). *An appraisal of anthropology today*. Chicago: University of Chicago Press, 1953. p. 349-352.

LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955.

LÉVI-STRAUSS, C. *L'homme nu: Mythologiques IV*. Paris: Plon, 1971

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus, 1989.

LÉVI-STRAUSS, C. *História de linçe*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LÉVI-STRAUSS, C. *Olhar, escutar, ler*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

- LÉVI-STRAUSS, C. Voltas ao passado. *Mana*, v. 4, n. 2, p. 105-117, 1998.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O cru e o cozido: Mitológicas I*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Do mel às cinzas: Mitológicas II*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, C. *A origem dos modos à mesa: Mitológicas III*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- LIMA, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996
- LIMA, T. S. Uma história do Dois, do Uno e do Terceiro. In: QUEIROZ, R. de C.; NOBRE, R. F. (Org.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 209-273.
- LORAUX, N. Note sur l'Un, le Deux et le Multiple. In: ABENSOUR, M. (Org.). *L'Esprit des lois sauvages: Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris: Seuil, 1987. p. 155-172.
- LOWIE, R. Some aspects of political organization among the American aborigines. *Journal of Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, v. 78, p. 11-24, 1948.
- MANIGLIER, P. L'humanisme interminable de Lévi-Strauss. *Les temps modernes*, v. 609, p. 216-241, 2000.
- MANIGLIER, P. La condition symbolique. In: HÉNAFF, C. (Org.). *Lévi-Strauss: langage, signes, symbolisme, nature*. Paris: Minuit, 2008. p. 37-53. (Revue Philosophie).
- PERRONE-MOISÉS, B. Mitos ameríndios e o princípio da diferença. In: NOVAES, A. (Org.). *Oito visões da América Latina*. São Paulo: Senac, 2006. p. 241-257.
- PERRONE-MOISÉS, B. *Um coletivo franco-indígena*. Comunicação apresentada no 32º Encontro da Anpocs. Caxambu, out. 2008. Manuscrito.

PIMENTEL, S. *Kuarahy e Jasy em busca da origem: um olhar sobre o mito dos gêmeos entre os Guarani-Kaiowa e as relações de contato*. Comunicação apresentada no 26º Encontro da ABA. Porto Seguro, jun. 2008. Manuscrito.

PISSOLATO, E. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbyá (guarani)*. São Paulo: Unesp: ISA: NuTI, 2007.

PRADO JR., B. Lembranças e reflexões sobre Pierre Clastres: entrevista com Bento Prado Jr. (entrevista com Piero Leirner e Luiz Henrique de Toledo). In: CLASTRES, P. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2004. p. 423-444.

SAHLINS, M. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SIMONDON, G. *L'individu et sa genèse physico-biologique: l'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Paris: PUF, 1964.

SZTUTMAN, R. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

THEVET, A. *Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVIe siècle: le Brésil et les brésiliens*. Paris: PUF. 1953.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A propriedade do conceito: sobre o plano de imanência ameríndio*. 2001a. Manuscrito.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os termos da outra história. In: RICARDO, C. A. (Org.). *Povos indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: ISA, 2001b. p. 35-40.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: QUEIROZ, R. de C.; NOBRE, R. F. (Org.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a. p. 79-124.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Compte-rendu de Claude Lévi-Strauss, *Oeuvres* (Bibliothèque de la Pléiade). *Gradhiva: Revue Semestrielle d'Anthropologie et de Muséologie*, Paris: Musée du Quai Branly, v. 8, p. 130-135, 2008b.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis (entrevista a Renato Sztutman e Stelio Marras). In: SZTUTMAN, R. (Org.). *Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008c. p. 226-259.