

# Presentismo e Crise da Modernidade III: Fundamentos - Claude Lévi-Strauss

Eduardo Mariutti

## Resumo

Este é o terceiro texto que versa sobre o presentismo, crise da modernidade e a regressão do horizonte de expectativas. O ensaio inicial (Td 349) apresenta um diagnóstico preliminar do problema e propõe algumas possibilidades de análise, com o propósito de abrir o caminho para a discussão sobre os fundamentos teóricos que alicerçam esta temática. O segundo ensaio (Td 350) tem como eixo um breve esboço da visão de Marx sobre a temporalidade do capital e as resistências que a sua dinâmica expansiva e aglutinadora engendra. É precisamente esta tensão que permite divisar as temporalidades múltiplas da vida social que se iluminam *por oposição às pretensões universalistas do capital*. O presente texto discute outra referência teórica basilar: a polêmica sobre a relação entre temporalidade e evolução que emana da obra monumental de Claude Lévi-Strauss.

**Palavras Chave:** antropologia estrutural, modernidade, crise estrutural.

## Introdução

A referência teórica mais evidente e imediata na discussão sobre a percepção contemporânea sobre a temporalidade é a obra de Reinhart Koselleck.<sup>1</sup> Dentre os vários *insights* e temas que a permeiam é importante destacar a sua ênfase na análise das *estruturas temporais* da “história humana”<sup>2</sup> e suas narrativas, observadas principalmente a partir da tensão entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa. Este modo de apresentar o problema se mostrou particularmente fértil, dando origem a diversas linhas analíticas. Uma delas acabou por constituir outro marco fundamental na discussão: o instigante livro *Regimes of Historicity* de François Hartog<sup>3</sup> que, concentrando a análise na questão da *ordem do tempo* e dos *regimes de historicidade*, nos oferece um excelente ponto de partida para se pensar a manifestação de uma suposta *crise* no modo como percebemos a articulação entre o passado, o presente e o futuro: estamos aparentemente aprisionados à tirania do instante, em uma espécie de presente absoluto, que inaugura uma nova forma de se viver o tempo, onde o passado perdeu a sua conexão orgânica com o presente e o futuro é percebido como uma constante ameaça, “um tempo desastres que, no entanto, nós mesmos desencadeamos”.<sup>4</sup> E, dentre as várias referências exploradas por Hartog para se pensar esta questão, destaco aqui uma: o impacto que a obra de Lévi-Strauss exerceu sobre a historiografia contemporânea, particularmente no que que concerne a questão das formas de historicidade *distintas* da visão moderna. Como se sabe, Lévi-Strauss parte de *uma suposta unidade do espírito humano* e, por meio de uma perspectiva sincrônica, buscou captar uma grande diversidade de regimes de historicidade<sup>5</sup> e uma amplo e heterogêneo leque de produções

---

<sup>1</sup> Em especial *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos* Rio de Janeiro: Contraponto, 2006

<sup>2</sup> As aspas são importantes. Por humana ele entende, essencialmente, a modernidade de matiz europeia e, por extensão, o seu transbordamento para as “periferias”. cf. Reinhart KOSELLECK *Estratos do Tempo: estudos sobre história* Rio de Janeiro: Contraponto & Editora Puc-Rio, 2014 p. 15-16.

<sup>3</sup> Cf. François HARTOG *Regimes of Historicity: presentism and experiences of time*. Nova York: Columbia U. Press, 2015 p. 1-7

<sup>4</sup> Ibid p. xviii.

<sup>5</sup> Ibid p. 9.

culturais.<sup>6</sup> Em outros termos: exatamente por partir sempre do *particular*, do *concreto*, somente a (sua) antropologia poderia propor descrições apuradas do homem e da vida social *em geral*. Este é o ponto de partida do presente estudo

Mas fica a pergunta: qual a relação desta questão com o problema do presentismo e da crise da modernidade? A relação é indireta, mas bastante evidente. O presentismo desafia a concepção moderna de temporalidade tanto por romper com o passado que engendrou o presente que vivemos quanto por eliminar a ideia essencialmente moderna de que o futuro envolve algum grau de *progresso*. Embora produzida muito antes das primeiras manifestações do presentismo, a obra de Lévi-Strauss ataca frontalmente a noção ocidental de progresso como a referência fundamental ou o critério básico para se analisar as demais formas de se pensar a relação entre presente, passado e futuro. Os autoproclamados *modernos* não estavam à frente de ninguém e a sua forma de representar e perceber o tempo não pode ser considerada como superior às demais formas de se perceber e ilustrar a temporalidade. Só este motivo é suficiente para dissuadir qualquer tentativa de passar ao largo do seu pensamento. Mas há um motivo adicional. Muito antes das estripulias de Francis Fukuyama, em um breve artigo publicado em 1983, no parágrafo final, Lévi-Strauss afirmou encontrar indícios de que “nossas sociedades, responsáveis ou vítimas de tragédias horríveis”, estão “esfriando”, isto é, perdendo a sua suposta orientação para o futuro, dada a crescente importância atribuída às heranças (*patrimoine*) e às raízes.<sup>7</sup> Alguns anos depois (1998), em outro contexto,<sup>8</sup> Lévi-Strauss voltou ao assunto, explicitando melhor a questão e o sentido da sua polêmica distinção entre sociedades “frias” e “quentes”. François Hartog, por sua vez, leu esta polêmica de forma peculiar, mas muito sugestiva: o fato da sociedade ocidental estar “‘esfriando’ era, portanto, um outro nome para” [o que ele concebe como] “a crise do futuro”.<sup>9</sup> De qualquer modo, pelo menos na década de 1990, Claude Lévi-Strauss deixou explícita a tese de que toda sociedade tem história, mas o que varia é precisamente o modo como elas concebem a sua origem e a relação entre o presente, passado e futuro. Portanto, sua reflexão também abarca o problema dos regimes de historicidade, o tema que ocupa o centro deste conjunto de ensaios.

Antes de passar diretamente às questões centrais, tendo em vista o leitor que não tem muita familiaridade com a antropologia, é importante precisar melhor os termos da discussão, tal como Claude Lévi-Strauss os define. A etnografia geralmente tem como produto monografias ou relatos que resultam da pesquisa de campo, coleta, organização e sistematização de dados referentes a uma dada sociedade específica, em um período de tempo geralmente claramente demarcado.<sup>10</sup> Esta atividade configura uma espécie de primeira fase do grande empreendimento da antropologia. A etnologia, por sua vez, parte de um conjunto particular de estudos etnográficos tendo algum critério aglutinador (uma prática ou uma instituição que é particular a várias sociedades, uma região marcada pela interação entre sociedades diferentes, etc.) para identificar alguma(s) propriedade(s) mais geral ou propor algumas generalizações fundamentadas nos dados

---

<sup>6</sup> Cf. Philippe DESCOLA “Claude Lévi-Strauss, uma apresentação”. *Estudos Avançados*, Vol. 23 No. 67 (2009) p. 150

<sup>7</sup> Cf. Claude LÉVI-STRAUSS “Un Autre Regard” *L’Homme*, Vol. 33 No. 126-128 (1983) p. 10

<sup>8</sup>No último capítulo de *O Pensamento Selvagem* (ed. Original: 1962), Lévi-Strauss fez algumas críticas à Sartre que desencadearam um caloroso debate. Em 1997 Christian DELACAMPAGNE e Bernard TRAIMOND (*Les Temps Modernes*, No. 596 (nov/dez)) retomam a discussão e se posicionam favoravelmente às posições de Sartre. Lévi-Strauss, por acreditar que os dois autores desfiguraram o que ele teria dito e escrito ao longo de toda a sua carreira, responde escrevendo o artigo “Retours en Arrière” *Les Temps Modernes*, No. 598 março/abril (1998) [estou usando a tradução para o português, publicada em *Mana* 4 (2) No. 105-106 (1998)].

<sup>9</sup> François HARTOG *Regimes of Historicity* op. cit. p. 25-6.

<sup>10</sup> Cf. Claude LÉVI-STRAUSS *Antropologia Estrutural* São Paulo: Cosacnaify, 2012 p. 378-9.

etnográficos.<sup>11</sup> A antropologia, enquanto área do saber, seria a culminação do processo: a sua aspiração é produzir um conhecimento geral do homem que, por destacar “as *propriedades gerais* da vida social”,<sup>12</sup> seja capaz de ilustrar a ampla heterogeneidade das manifestações culturais e sociais no tempo e no espaço. A despeito de tais caracterizações, as diferenças apontadas são mera questão de *ênfase*, pois os três esforços *sempre* aparecem em conjunto.<sup>13</sup> Nem sempre estes termos aparecem precisamente com estas acepções ao longo da obra de Lévi-Strauss, mas é esta concepção geral que norteia o seu pensamento e articula o seu projeto intelectual.

### **História, Etnologia e o problema da temporalidade**

No campo das humanidades, nas décadas de 1940 e 50, a grande discussão intelectual na França tinha como uma de suas principais referências as reinterpretações do legado de Durkheim referentes a um tópico fundamental: a possibilidade de construção de uma ciência social *objetiva*, isto é, que tenha como centro não os caprichos dos indivíduos e grupos na restrita área da ação social aberta às suas escolhas *conscientes* – a superfície dos eventos – mas, essencialmente, que fosse capaz de destacar as determinações sociais *inconscientes* que constroem – e, portanto, delimitam negativamente – a ação social em suas várias dimensões. Somente este tipo de conhecimento poderia constituir genuinamente uma *ciência* social digna desse nome, isto é, capaz de produzir generalizações confiáveis e teoricamente fundamentadas em proposições universais.

Tal mobilização se dava por oposição aos saberes ditos “tradicionais” produzidos no século XIX, isto é, um conjunto de disciplinas isoladas, auto referidas e com *dialetos próprios* e, portanto, incomunicáveis. A despeito da variedade de perspectivas e posições teóricas em conflito, existia um ponto em comum no diagnóstico: as “ciências sociais” encontravam-se irremediavelmente atadas à superfície dos acontecimentos, moldadas em torno da subjetividade dos “grandes atores” e, portanto, ancoradas na curta duração. Já no plano do prognóstico, emanava também uma tênue zona de consenso: tal tarefa exigiria a transposição do problema para um plano mais geral (alguns arriscavam a palavra “totalidade”), mediante a superação das disciplinas unitárias fundeadas em seus objetos e que, por serem dotadas de uma *linguagem particular* e incomensurável, eram incapazes de ultrapassar o nível dos acontecimentos. O que se propunha, portanto, era uma *síntese* entre as diversas áreas do saber. A disputa era, exatamente, em que termos ou qual ramo do saber iria fundamentar ou, pelo menos, conduzir esta síntese. De qualquer modo, o traço mais saliente em todas as vertentes que propunham a mudança envolvia demolir a ideia de que os padrões sociais eram fruto das escolhas – conscientes ou aleatórias - dos indivíduos, em prol de uma visão radicalmente distinta, que tende a explicar as instituições sociais como *emanações* de uma dimensão coletiva e – é importante reiterar - *inconsciente* que não somente precede e ultrapassa mas, sobretudo, *determina* os indivíduos.

Quem tomou uma posição de destaque nesta discussão foi Claude Lévi-Strauss. No final da década de 1940, em um famoso artigo (“História e Etnologia” (1949)), retomado

<sup>11</sup> Cf. Ibid. p. 379

<sup>12</sup> A passagem completa: “O que é, então, a antropologia? Por enquanto, digamos apenas que ela procede de uma certa concepção do mundo ou de um modo original de colocar questões, ambos descobertos por ocasião do estudo de fenômenos sociais que não são necessariamente mais simples (como se costuma tender a crer) do que os que se apresentam na sociedade do observador, mas que – em razão das grandes diferenças que manifestam em relação a estes últimos – evidenciam certas propriedades gerais da vida social, que os antropólogos tomaram como objeto.” Ibid p. 370

<sup>13</sup> “Etnografia, etnologia e antropologia não constituem três disciplinas diferentes, ou três concepções diferentes das mesmas investigações. São, na verdade, três etapas ou três momentos de uma mesma pesquisa, e a preferência por um dos termos exprime apenas a predominância da atenção voltada para um tipo de pesquisa, que nunca pode excluir as duas outras.” Ibid p. 380

posteriormente em *Antropologia Estrutural* (1958), o emergente antropólogo propôs a criação de um *espaço interdisciplinar* de pesquisa, fundado em uma *análise sincrônica*, apta a captar os elementos *invariantes* ocultos pela superfície dos acontecimentos que, por serem *primais*, são totalmente refratários à vontade humana. Para Lévi-Strauss, era a Etnologia - irmanada com a Linguística<sup>14</sup> - que deveria conduzir os termos da discussão. Caberia à História – que ele qualificava como uma disciplina *complementar* à antropologia – organizar os dados e os acontecimentos referentes às expressões *conscientes* da vida social.<sup>15</sup> Esta ideia fica nítida em uma das passagens mais citadas pelos envolvidos na polêmica:

“Portanto, é nas relações entre história e etnologia no sentido estrito que reside o debate. Propomos a mostrar que a diferença fundamental entre elas não é nem de objeto, nem de objetivo, nem de método e que, tendo o mesmo objeto, que é a vida social, o mesmo objetivo, que é a melhor compreensão do homem, e um método em que varia apenas a dosagem dos procedimentos de pesquisa, elas se distinguem sobretudo pela escolha de perspectivas complementares. A história organiza seus dados em relação às expressões conscientes, e a etnologia, em relação às condições inconscientes da vida social.”<sup>16</sup>

Assim, enquanto a Etnologia e a Linguística operariam no plano dos determinantes estruturais, caberia à História – uma nova história, distante das velhas narrativas sobre as grandes personalidades, que se entremeou ao evolucionismo - o papel de operar predominantemente, mas não *exclusivamente*, na superfície.

Embora tenha gerado muita polêmica, esta proposta não foi um ataque frontal à História, ou ao menos, ao tipo de história que começava a se delinear pela escola dos *Annales*, mas à “filosofia da história”<sup>17</sup> herdeira do iluminismo, isto é, a crença de que a História possui um *sentido geral* que, embora em ritmos desiguais, se imporá sobre todos e conduzirá à sua apoteose.<sup>18</sup> O segundo alvo de Lévi-Strauss era a velha pretensão da sociologia de desafiar o “imperialismo da História” para tentar conquistar uma posição hegemônica nas ciências

---

<sup>14</sup> O próprio Lévi-Strauss enfatiza a influência decisiva da linguística (Roman Jakobson, principalmente) sobre a sua obra, particularmente da fonologia. Do ponto de vista da linguística, a comunicação só é possível pois os fonemas são finitos e, simultaneamente, configuram um sistema ou um conjunto de sistemas onde o que importa não são os elementos tomados isoladamente (um fonema, um vocábulo, um termo, etc.), mas as relações que eles estabelecem entre si. São estas relações que, pelo contraste, confere sentido a cada um dos elementos de um sistema. Logo, precisamente por conta disto, o sistema possui leis gerais que podem ser identificadas. Esta seria a tarefa da *antropologia*: apreender os princípios gerais *inconsciente* que governam a vida cultural e as produções sociais dos homens. É precisamente a presença e a identificação deste princípio (ou princípios) geral que possibilita a compreensão da *ampla diversidade* das sociedades, espalhadas ao longo do tempo e do espaço. “Assim,” – escreve Lévi-Strauss – “tanto em etnologia como em linguística, não é a comparação que funda a generalização, e sim o contrário. Se, como cremos, a atividade inconsciente do espírito consiste em impor formas a um conteúdo, e se essas formas são fundamentalmente as mesmas para todos os espíritos, antigos e modernos, primitivos e civilizados (como mostra tão claramente o estudo da função simbólica tal como expressa na linguagem), é necessário e suficiente atingir a estrutura inconsciente, subjacente a cada instituição e a cada costume, para obter um princípio de interpretação válido para outras instituições e outros costumes, contanto, evidentemente, que se avance suficientemente na análise.” *Ibid.* p. 35

<sup>15</sup> Este ponto é desenvolvido com maestria por Henrique Estrada RODRIGUES no excelente artigo “Lévi-Strauss, Braudel e o tempo dos Historiadores” *Revista Brasileira de História* Vol. 29 No. 57 (2009)

<sup>16</sup> Claude LÉVI-STRAUSS *Antropologia estrutural op. cit.* p. 32

<sup>17</sup> O termo que ele usa é “história dos filósofos”, distinta da “história dos homens” (i.é., a História *per se*, o desenrolar da vida social no tempo e no espaço) e da “história dos historiadores” (historiografia).

<sup>18</sup> Cf. Márcio GOLDMAN “Lévi-Strauss e os sentidos da História” *Revista de Antropologia* V. 42 Nos. 1 e 2 (1999) p. 228-233

humanas.<sup>19</sup> Ele mesmo salienta que os historiadores, embora coloquem ênfase nos eventos que encarnam os fenômenos sociais e “o modo como os indivíduos os pensaram e viveram”, também precisam dar conta dos elementos inconscientes da vida social.<sup>20</sup> E complementa:

Seria portanto inexato dizer que, no caminho do conhecimento do homem que leva do estudo dos conteúdos conscientes ao das formas inconscientes, historiadores e etnólogos caminham em direções opostas. Ambos vão no mesmo sentido. O fato de o deslocamento que efetuam conjuntamente se apresentar a cada qual sob uma modalidade diferente – para os historiadores, passagem do explícito ao implícito e para os etnólogos, do particular ao universal – não muda em nada a identidade do procedimento fundamental. No entanto, num caminho em que seguem no mesmo sentido o mesmo percurso, apenas sua orientação é diversa. Os etnólogos caminham para a frente, buscando, através de um consciente que nunca deixam de considerar, chegar cada vez mais perto do inconsciente a que se dirigem. Os historiadores, por sua vez, avançam, por assim dizer, em marcha a ré, mantendo o olhar fixo nas atividades concretas e particulares, das quais só se afastam para encará-las sob um ângulo mais rico e mais complexo. Verdadeiro Janus de duas faces, de qualquer modo é a solidariedade entre as duas disciplinas que permite manter a visão da totalidade do percurso.”<sup>21</sup>

O tom é, portanto, supostamente conciliatório. Mas, por outro lado, Lévi-Strauss afirma explicitamente que a etnologia foi a força preponderante na renovação dos enfoques nas ciências sociais, avançando no terreno que tinha sido vislumbrado originalmente pela sociologia (Comte, Spencer e Durkheim), mas que acabou escapando dos sociólogos. A História, portanto, tinha um lugar ao lado da etnologia, mas ele era secundário.

Deste modo, dada a ousadia da proposta, os Historiadores não poderiam deixar de entrar na discussão. E Fernand Braudel não somente aceitou o desafio como se posicionou de forma particularmente incisiva e, na prática, comandou uma reação dos historiadores, baseada em dois procedimentos básicos: i) a reivindicação da precedência. A tarefa que Lévi-Strauss se propôs a realizar já estava em curso entre os historiadores. A crítica à “história acontecimental” mediante uma análise interdisciplinar baseada nas determinações sociais inconscientes já estava no centro da obra de Marc Bloch e de Lucien Febvre que, em 1929, fundaram o periódico *Annales d'histoire économique et sociale*;<sup>22</sup> ii) uma ofensiva crítica ao projeto e às ambições de Lévi-Strauss,

---

<sup>19</sup> Como salienta Christopher JOHNSON, o que Lévi-Strauss estava propondo era uma espécie de pacto de não-agressão entre a História e a Antropologia, pois ambas tinham como antagonista ferrenho a sociologia que, nas décadas de 1940 e 50, tendia a se autoproclamar como a vanguarda das ciências sociais. cf. *Paragraph* Vol. 13 No. 3 (1990) p. 231-4. Mas, para Lévi-Strauss, eram os antropólogos que deveriam fornecer as orientações e apontar a direção a ser seguida. Mas não a antropologia tal como ela existia no momento em que ele escrevia, mas o potencial ou, para usar um outro termo, as promessas de um tipo muito peculiar de antropologia, a ciência geral do homem. Neste sentido, ela seria a mais objetiva das ciências: “O que indicamos nos parágrafos acima mostra que o tipo de objetividade que a antropologia pretende vai mais longe. Não se trata de colocar-se acima apenas dos valores próprios à sociedade ou ao grupo do observador, mas de seus métodos de pensamento, de atingir uma formulação válida não apenas para um observador honesto e objetivo, mas para todo observador possível.” Claude LÉVI-STRAUSS *Antropologia estrutural* op. cit. p. 389.

<sup>20</sup> Ibid. p. 38

<sup>21</sup> Ibid. p. 39.

<sup>22</sup> Algo que Lévi-Strauss tinha plena consciência: “Foi-se o tempo de uma história política que se contentava em arrolar cronologicamente dinastias e guerras segundo o eixo de racionalizações secundárias e reinterpretações. A história econômica é, em larga medida, a história de operações inconscientes. De modo que todo bom livro de história – e mencionaremos um dos grandes – está impregnado de etnologia. Em seu *O Problema da descrença no século XVI* (1946), Lucien Febvre recorre constantemente a atitudes psicológicas e a estruturas lógicas que o estudo dos documentos, bem como o dos textos indígenas, só permite atingir indiretamente, pois que sempre fugiram à consciência dos que falavam e escreviam:

mediante a problematização da própria ideia de estrutura como uma *invariância* que, ao menos supostamente, fundamenta o pensamento de Lévi-Strauss. As estruturas também se transformam:

“Para nós, historiadores, uma estrutura é, sem dúvida, um conjunto, uma arquitetura, mas é mais ainda uma realidade que o tempo usa mal e veicula demoradamente. Certas estruturas, por viverem muito tempo, tornam-se elementos estáveis de uma infinidade de gerações: embaraçam a história, incomodam-na, e assim comandam seu fluxo. Outras estão mais prontas a serem destruídas. Mas todas são, por sua vez, sustentáculos e obstáculos. Como obstáculos, elas se marcam como limites (envoltórios, no sentido matemático), dos quais o homem e suas experiências não podem libertar-se. Pense-se na dificuldade de quebrar certos quadros geográficos, certas realidades biológicas, certos limites da produtividade, até mesmo certas sujeições espirituais: os quadros mentais são também prisões de longa duração”<sup>23</sup>

Foi contra a percepção de estrutura como uma invariância – cada vez mais formalizada pela linguística – que Braudel buscou refúgio nas correntes diacrônicas da sociologia e, principalmente, nos ramos da economia que se dedicam aos ciclos econômicos.<sup>24</sup> Disciplinas que possuem um grau relativamente elevado de formalização, predominantemente sincrônicas mas que, a princípio, podiam ser subordinadas à ideia de estrutura *como longa duração*, isto é, o *nível da realidade* onde dominam os elementos inconscientes da vida social, mas que não são imóveis, pois variam no tempo extremamente lento das *civilizações*. O que Braudel reivindica, no final das contas, é uma metodologia comum das ciências do homem baseada na ênfase na *pluralidade do tempo*, isto é, na “oposição viva, íntima, repetida indefinidamente entre o instante e o tempo lento a escoar-se”,<sup>25</sup> de onde se sobressai o tempo longo.

No entanto, a noção<sup>26</sup> braudeliana de longa duração é muito difícil de ser caracterizada ou definida com alguma precisão. No monumental *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na Época de Filipe II*,<sup>27</sup> onde as marcas de Vidal de La Blache são explícitas, esta temporalidade transparece na interação incessante entre a vida social – particularmente a civilização cristã polarizando com o islã – e o meio geográfico que *resiste* a algumas intervenções sociais<sup>28</sup> e favorece outras. É precisamente esta *interação* incessante entre a vida social e o seu meio circundante que produz uma lenta - porém *peculiar* - temporalidade de longo prazo, quase imóvel

---

ausência de nomenclatura e de escalas, representação imprecisa do tempo, características comuns a várias técnicas etc. Todas essas indicações são tanto etnológicas quanto históricas, pois transcendem testemunhos dos quais nenhum se situa – não por acaso – nesse plano.” *Ibid* p. 38.

<sup>23</sup> Fernand BRAUDEL “História e Ciências Sociais: a longa duração” Revista de História Vol. 30 No. 62 (1965) p. 268

<sup>24</sup> E seu apreço pela Economia era muito seletivo: jamais levou a sério os modelos e a própria ideia de econometria enquanto matriz para o conhecimento científico. Seu interesse era baseado fundamentalmente em François Simiand e a discussão em torno dos *ciclos econômicos*, especialmente os de longa duração, um tema que causa arrepio entre economistas contemporâneos. Mas, exatamente em que ponto os ciclos econômicos lhe interessam? Assim como o movimento da demografia – outro fetiche braudeliano – os movimentos seculares dos preços e das formas de produção (as recombinações entre a pecuária e a agricultura, a trama complexa e variável das formas artesanais de produção, os movimentos da “indústria”, etc.) permitem ao historiador captar as lentas variações na estrutura que configuram “o tempo do mundo”.

<sup>25</sup> Fernand BRAUDEL “História e Ciências Sociais” op. cit. p. 263.

<sup>26</sup> Uso esta palavra pois não se trata nem de um conceito e nem de uma categoria. Braudel sempre se mostrou muito reticente com relação a qualquer tipo de filosofia da história e era particularmente avesso a formalizações. Conceitos e modelos para ele não passam de “feixes de explicações”

<sup>27</sup> Fernand BRAUDEL *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na época de Filipe II* Lisboa: Dom Quixote, 1995

<sup>28</sup> Mas, como Braudel costumava frisar, essa resistência não é absoluta. Dada a necessidade, o homem pode se envolver na difícil tarefa de drenar pântanos, represar ou modificar o curso dos rios, etc.

e que ajuda a delimitar e a tornar *discerníveis* as variações cíclicas das demais temporalidades.<sup>29</sup> No entanto, um dos elementos distintivos de sua abordagem é a necessária articulação entre o tempo e o espaço, duas dimensões *indissociáveis* que interagem de forma dinâmica, delimitando as *condições de possibilidade da história humana*. Neste sentido preciso é possível aspirar à uma história total: frente à aparentemente agitada superfície dos eventos, e através de um ângulo ou ponto de vista, o historiador pode captar o evoluir de um complexo conjunto espaço-temporal, cuja singularidade é revelada pela longa duração. Uma temporalidade *densa*, quase imóvel, onde “todos os andares, todos os milhares de andares, todos os milhares de fragmentos do tempo da história são compreendidos a partir desta profundidade, desta semi-imobilidade; tudo gira em torno dela.”<sup>30</sup>

É possível agora fazer uma síntese parcial. A consolidação das ciências sociais generalizou a necessidade de se destacar os fenômenos inconscientes ou semiconscientes que, precisamente por conta desta característica, não são diretamente visíveis na vida cotidiana e em suas representações mais imediatas. Um esforço que foi acompanhado por outro: encontrar alguma forma de coordenar e articular um vasto e heterogêneo conjunto de saberes produzidos por diversas ciências especializadas que, até então, andavam predominantemente isoladas mas que, com a grande expansão das universidades que se seguiu à Segunda Guerra Mundial, passaram a interagir – e a concorrer por uma posição central – de forma cada vez mais sistemática. Claude Lévi-Strauss insistia na necessidade de reduzir as manifestações da vida social – inclusive as suas representações – a elementos fundamentais e invariantes até um nível “em que os fenômenos conservam uma significação humana e permanecem compreensíveis – intelectual e sentimentalmente – para uma consciência individual”,<sup>31</sup> isto é, ressaltar *uma forma comum* que ilustraria a grande diversidade das sociedades humanas. Fernand Braudel, por outro lado, insistia na necessidade de se levar em conta a articulação e a pluralidade *das durações* e, dentre estas, a ênfase na longa duração. Em sua visão, esta perspectiva favorece a percepção da eterna tensão entre continuidade e mudança que se manifesta em *todas* as sociedades e, portanto, esta seria a “linha mais útil para uma observação e uma reflexão comum às ciências sociais.”<sup>32</sup> A primeira

<sup>29</sup> Com o tradicional refinamento e elegância da sua prosa, no prefácio à primeira edição de *O Medirerrâneo*, Fernand Braudel descreve a primeira parte do livro: “A primeira trata de uma história, quase imóvel, que é a do homem nas suas relações com o meio que o rodeia, uma história lenta, de lentas transformações, muitas vezes feitas de retrocessos, de ciclos sempre recomeçados; não quis desprezar essa história, quase fora do tempo, de relação com as coisas inanimadas (...).” *op. cit.* p. 25

<sup>30</sup> Fernand BRAUDEL “História e Ciências Sociais” *op. cit.* p. 271. Reinhart KOSELLECK, em uma passagem luminosa, sintetiza com muita clareza a feição geral do pensamento braudeliano: “Aquilo que Fernand Braudel chamou de *longue durée*, a longa duração que subjaz ou precede estruturalmente toda história individual, precisa ser diferenciado a partir de aspectos temporais. Ou são precondições que podem ser delimitadas geográfica ou biologicamente e cuja duração escapa à intervenção humana ou são estruturas de repetição adotadas conscientemente pelo ser humano, que as ritualiza, as enriquece culturalmente e as assimila, tendo em vista ajudar a estabilizar as sociedades. A região mediterrânea investigada por Braudel, cujas condições extra-humanas determinam histórias seculares, tem uma duração diferente da continuidade que surge das ações humanas. Com isso, já distinguimos dois estratos de tempo que aparentemente remetem a durações semelhantes. No entanto, uma delas, a duração que garante a continuidade das condições naturais, pode agir de modos que escapem à nossa consciência, que só aos poucos a apreende. Não podemos controlar inteiramente as precondições geográficas e biológicas das histórias humanas, embora isso aconteça cada vez mais, graças ao progresso das ciências naturais. O outro tipo de duração vive da repetição que nasce da vontade e da intenção. Ele garante a durabilidade e a constância dos modos de conduta social. Do ponto de vista empírico, as estruturas de repetição naturais e aquelas reguladas pelos seres humanos se interpenetram, mas precisam ser claramente separadas do ponto de vista da teoria do tempo.” Rio de Janeiro: Contraponto, 2014 p. 12-3.

<sup>31</sup> Claude LÉVI-STRAUSS *Antropologia estrutural* *op. cit.* p. 390. (grifo meu).

<sup>32</sup> A Passagem completa é bem ilustrativa: “Não sei se este artigo, muito claro, muito apoiado, conforme o hábito dos historiadores, em exemplos, terá a aprovação dos sociólogos e de nossos outros vizinhos.

vista, trata-se de opor uma perspectiva geral e essencialmente a-histórica, baseada na identificação de estruturas elementares a uma visão cuja ênfase recai na identificação da *singularidade* dos fenômenos situados em uma articulação espaço-temporal definida. Se uma simplificação como esta do problema for aceita, não faria sentido pensar a questão da historicidade a partir de Lévi-Strauss. Contudo, antes de apontar *em que termos* esta oposição não é fidedigna, é necessário desenvolver outros aspectos do seu pensamento.

### **Possibilidades de conhecimento: o Pensamento “selvagem” e o “civilizado”**

Em *O Pensamento Selvagem*, publicado originalmente em 1962, Lévi-Strauss dá um passo importante em sua crítica ao eurocentrismo e à teoria da modernização, questionando frontalmente a arraigada caracterização do pensamento dos povos “primitivos” como incapaz de operar com abstrações e, por conta disto, o “selvagem” estava fadado a ter o seu interesse despertado apenas pelas coisas diretamente ligas às suas necessidades mais básicas. O argumento principal do livro é que, do ponto de vista da capacidade de abstração, o pensamento selvagem e o civilizado *não* são diferentes. O pensamento selvagem é perfeitamente capaz de desenvolver sistemas sofisticados de classificação que, portanto, pressupõe a capacidade de estabelecer relações fundamentalmente abstratas entre ideias gerais e manifestações particulares. E, por conta disto, este tipo de pensamento *também* parte do pressuposto que existe algum grau de ordem na realidade. “Ora, essa exigência de ordem constitui a base do pensamento que denominamos primitivo, mas unicamente pelo fato de que constitui a base de todo pensamento, pois é sob o ângulo das propriedades comuns é que chegamos mais facilmente às formas de pensamento que nos parecem mais estranhas”.<sup>33</sup> Logo, a diferença entre o pensamento selvagem e o civilizado *não* reside em critérios que indiquem uma hierarquia ao estilo superior/inferior, avançado ou atrasado. Ambas formas de pensamento são baseadas em abstrações propensas a aplicações práticas e, cada um a seu modo, buscam dar conta das relações entre o geral e o particular. No limite, portanto, só se percebe a diferença *ressaltando* a sua *base comum*, isto é, a(s) semelhança(s) que possibilita a sua diferenciação enquanto *tipos* de pensamento.

Logo, de forma congruente com a sua orientação geral, Lévi-Strauss procura identificar e destacar as *propriedades invariantes* de todos os sistemas de pensamento ou, em outros termos, da *mente* humana. Há dois, e aparentemente apenas dois, pontos de entrada para se penetrar na natureza e produzir conhecimento. Ou se privilegia a *percepção sensorial e a intuição* (caso em que se opera predominantemente com *signos*) - a “ciência do concreto” - típica do pensamento selvagem ou, de forma alternativa, a ênfase é posta *no afastamento* da experiência sensível por meio de conceitos, hipóteses e “estruturas”. A princípio, enquanto tipos de pensamento, *nenhuma das duas formas é superior ou inferior* em sua capacidade de gerar “ordenações verdadeiras” da realidade (isto é, que produzem resultados que, com algum grau de intencionalidade, *afetam* a operação da sociedade). Isso evidencia a base do estruturalismo de Lévi-Strauss: a relativa independência entre os *resultados* da ordenação e seus princípios (ciência ou magia) é um indicativo de que *o número de estruturas é finito*. Logo, ‘a estruturação’ possuiria uma eficácia intrínseca, quaisquer que fossem os princípios e os métodos nos quais ela se inspirasse.”<sup>34</sup>

---

Duvido. Não é nada útil, em todo caso, repetir, à guisa de conclusão, seu *leitmotiv*, exposto com insistência. Se a história é levada, por natureza, a prestar uma atenção privilegiada à duração, a *todos* os movimentos entre os quais ela pode se decompor, a longa duração nos parece, neste complexo, a linha mais útil para uma observação e uma reflexão comum às ciências sociais. Seria muito pedir a nossos vizinhos que, num momento das suas reflexões, tragam a este eixo suas constatações ou suas pesquisas?” *ibid* p. 291

<sup>33</sup> Claude LÉVI-STRAUSS *O Pensamento Selvagem* Campinas: Papyrus, 2008 p. 25.

<sup>34</sup> *Ibid* p. 27.



Logo, ao contrário do que costuma se imaginar, o pensamento mágico é um todo coerente e articulado. E, portanto, não pode ser considerado *um momento ou uma etapa* da evolução da técnica ou da ciência. Ele *independe* do *outro sistema* que constitui a ciência. Logo, a diferença entre os dois modos de pensamento *não reside nas operações mentais que ambas formas pressupõem* - que são, a rigor, semelhantes - mas sim *nas funções dos tipos de fenômenos* a que são aplicados (e, portanto, não na natureza destes fenômenos). A conclusão lógica dessa posição é que a ciência e a magia não devem ser contrapostas, mas, pelo contrário, colocadas em paralelo, isto é, vistas como dois modos de produção de conhecimento *diferentes, mas principalmente com relação aos resultados teóricos e práticos*. Em termos mais rigorosos: o pensamento “selvagem” e o “civilizado” não são *essencialmente* diferentes. Pelo contrário: possuem uma base comum. A diferença entre ambos não envolve maior ou menor complexidade, maior ou menor “avanço” mas, essencialmente, esta diferença reflete o fato de que existem apenas “dois níveis estratégicos em que a natureza se deixa abordar pelo conhecimento científico - um aproximadamente ajustado ao da percepção e ao da imaginação, e outro deslocado; como se as relações necessárias, objeto de toda ciência, neolítica ou moderna, pudessem ser atingidas por dois caminhos diferentes: um muito próximo da intuição sensível e outro mais distanciado”<sup>35</sup>.

A primeira impressão do homem que se julga civilizado sobre o pensamento mágico é destacar o seu caráter ilusório, supostamente decorrente da *ingenuidade* típica da *falta* de um raciocínio formal e abstrato, isto é, da ausência de uma abstração baseada na noção de causalidade e determinação. Mas qualquer análise mais detida sobre essa forma de pensamento teria de reconhecer que o pensamento mágico está ancorado em uma concepção de determinação muito mais radical do que a típica do conhecimento científico “civilizado”. Lévi-Strauss enfatiza que a magia parte de um determinismo global e integral, muito mais “intransigente e imperioso” do que a noção de determinação das ciências modernas. O uso do plural em ciências não é fortuito: é típico do pensamento científico “moderno” *distinguir* níveis ou domínios sujeitos a determinismos que, *por definição*, são inaplicáveis aos demais. Logo, tanto o pensamento selvagem como o civilizado - cada um a seu modo - são abstratos e racionais. Mas operam de forma diferente. Do ponto de vista da nossa ciência, qualquer reivindicação de universalidade *depende da clara delimitação de um objeto* que corresponde apenas a uma parcela da realidade. Logo, os princípios e leis gerais só tem validade para os fenômenos que fazem parte de um mesmo domínio e, portanto, não podem ser transpostas de forma direta para fenômenos concernentes a objetos distintos.<sup>36</sup> Já o pensamento mítico e a magia assumem *uma determinação geral*, que não pode ser atingida delimitando objetos dotados de racionalidades próprias.

A diferença - pensada através da *identidade* anteriormente apontada - fica clara se recorrermos à um clássico exemplo de Evans-Pritchard ao qual Lévi-Strauss também faz alusão. O pensamento mágico é capaz de identificar claramente o que um cientista chamaria de *causas* de um acidente: o teto de um celeiro desaba sobre um conjunto de pessoas que se abrigavam do sol dentro dele. A causa destacada pelo “cientista”: o celeiro caiu porque sua viga central foi corroída por cupins. O “selvagem” não questionaria esse argumento. Sequer atribuiria à essa causa a intervenção das forças mágicas. A magia não está no que motivou a ruptura da viga, mas sim na complexa e *única* conjunção de causas que gerou a *circunstância* em que as pessoas

---

<sup>35</sup> Ibid p. 30.

<sup>36</sup> Um exemplo: por tratar *exclusivamente* de bens úteis e escassos, a ciência econômica ortodoxa é capaz de produzir generalizações genuinamente universais. No entanto, as leis e princípios que o economista deduz deste recorte não podem ser simplesmente transferidos de forma direta para outro domínio da realidade, como a política, por exemplo.

estivessem reunidas no celeiro no momento exato em que ele desabou.<sup>37</sup> Como sugere Lévi-Strauss, “toda ciência foi construída sobre a diferenciação do contingente e do necessário, que é também a do fato e da estrutura”<sup>38</sup>. Mas aqui reaparece a diferença (e a continuidade) entre o pensamento mágico e o científico. O pensamento mítico *elabora estruturas organizando os fatos* (ou os seus resíduos). Logo, ele privilegia e permanece predominantemente na esfera da “experiência vivida”. A ciência, por sua vez, pelo menos no seu nascedouro, reivindicou um *afastamento* desta orientação. Por conta disto a ciência parte *de sua própria instauração*, gerando estruturas (isto é, cria o seu próprio ponto de partida: teorias e hipóteses) que, por sua vez, criam seus meios e resultados *sob a forma de fatos*. Em termos mais simples: a ciência moderna cria fatos através das estruturas, enquanto o pensamento mítico cria *estruturas* (o mito) através dos fatos. A diferença básica repousa, portanto, no modo como se concebe as funções e as relações entre fato e estrutura. A *estrutura* sempre tem prioridade no pensamento “civilizado”, enquanto o *fato* é o mais importante no pensamento mágico.<sup>39</sup>

### **Sociedades Quentes e Frias, História estacionária e cumulativa.**

Agora é possível tratar de forma direta a questão da historicidade a partir de ótica de Claude Lévi-Strauss. Esse é um tema muito controverso e que gerou muita polêmica, em grande parte pela escolha dos termos. Quente e frio, estacionário e cumulativo suscitam imagens que remetem a um ranço etnocentrista. Nada poderia ser mais falso e injusto com esse grande antropólogo. A diferenciação entre “sociedades frias” e “quentes” aparece da seguinte forma: as sociedades frias se preocupam predominantemente em tentar “preservar a sua existência” resistindo às mudanças pelo congelamento da história. Neste caso a mudança é *percebida* como desagregação e desordem. Já as sociedades quentes tendem a crer que a história é a força motriz do seu desenvolvimento e, portanto, “interiorizam” a história (a mudança produz (ou aperfeiçoa) a ordem).<sup>40</sup> A distinção é sugerida por Lévi-Strauss da seguinte forma:

“Em resumo, estas sociedades que se poderia chamar de “frias”, porque o seu meio interno está próximo do zero de temperatura histórica, distinguem-se, por seu efetivo restrito e por seu modo mecânico de funcionamento, das sociedades “quentes” aparecidas em diversos pontos do mundo após a revolução neolítica, e onde diferenciações entre castas e classes são solicitadas sem tréguas, como fonte de provir e energia.”<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Cf. E. E. EVANS-PRITCHARD *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande* Oxford: Clarendon Press, 1976 p. 22-3. Nas palavras do próprio Evans-Pritchard: “We shall give a false account of Zande philosophy if we say that they believe witchcraft to be the sole cause of phenomena. This proposition is not contained in Zande patterns of thought, which only assert that witchcraft brings a man into relation with events in such a way that he sustains injury.” p. 22

<sup>38</sup> Claude LÉVI-STRAUSS *O Pensamento Selvagem* op. cit. p. 37.

<sup>39</sup> Esta passagem é bastante ilustrativa: “Entretanto, não voltamos à tese vulgar (e aliás inadmissível, na perspectiva estreita em que se coloca) segundo a qual a magia seria uma forma tímida e balbuciante da ciência, pois privar-nos-íamos de todos os meios de compreender o pensamento mágico se pretendêssemos reduzi-lo a um momento ou a uma etapa da evolução técnica e científica. (...) O pensamento mágico não é uma estréia, um começo, um esboço, a parte de um todo ainda não realizado; ele forma um sistema bem articulado; independente, nesse ponto, desse outro sistema que constitui a ciência, salvo a analogia formal que os aproxima e que faz do primeiro uma espécie de expressão metafórica do segundo. Portanto, em lugar de opor magia e ciência, seria melhor coloca-las em paralelo, como dois modos de conhecimento desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos (pois, desse ponto de vista, é verdade que a ciência se sai melhor que a magia, no sentido de que algumas vezes ela também tem êxito), mas não devido à espécie de operações mentais que ambas supõem e que diferem menos na natureza que na função dos tipos de fenômeno aos quais são aplicadas.” *Ibid* p. 28.

<sup>40</sup> Cf. François HARTOG *Regimes of Historicity* op. cit. p. 24-5.

<sup>41</sup> Claude LÉVI-STRAUSS *Antropologia Estrutural II* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. p. 36

Como os principais exemplos de sociedades “quentes” eram da Europa ou das zonas de colonização surgiram críticas que batiam mais ou menos na mesma tecla: Lévi-Strauss critica abertamente a noção de “sociedades primitivas” para, na sequência, reiterar essa mesma ideia de outro modo, sugerindo uma distinção preconceituosa entre sociedades com e “sem história”.

A crítica não se sustenta. Em primeiro lugar, Lévi-Strauss afirma categoricamente que a diferenciação é um *modelo teórico*, isto é, de cunho heurístico e que nunca existiu e nunca existirá na história. E, o que é mais importante, tal como também polêmica distinção entre história cumulativa e estacionária, a diferença radica-se *no ponto de vista do observador*. Isto é, como as sociedades percebem *conscientemente* o tempo e a sua “história”. Toda sociedade é *igualmente* histórica (do jeito que entendemos esta expressão). Mas apenas algumas admitem isto explicitamente, enquanto a maioria resiste à essa ideia. Em *O Pensamento Selvagem* isto já estava particularmente claro:

“É preciso, ainda, distinguir vários tipos de encadeamentos históricos. Estando ainda na duração, alguns deles apresentam um caráter recorrente: assim o ciclo anual das estações, o da vida individual ou o das trocas de bens e serviços, no seio do grupo social. Esses encadeamentos não suscitam problemas, pois se repetem periodicamente na duração, sem que sua estrutura seja necessariamente alterada; o objetivo das sociedades “frias” é fazer de maneira tal, que a ordem de sucessão temporal influa tão pouco quanto possível sobre o conteúdo de cada uma. Sem dúvida, só o conseguem imperfeitamente, mas é a norma que se fixam. Além do fato de que os procedimentos por elas empregados são mais eficazes do que certos etnólogos contemporâneos o admitem (Voght), a verdadeira questão não é saber quais os resultados reais obtidos mas que intenção durável as direciona, pois a imagem que se fazem de si mesmas é uma parte essencial de sua realidade.”<sup>42</sup>

A questão, portanto, não é uma gradação da historicidade, *mas o modo como uma sociedade a vivencia*: isto é, como os indivíduos de uma determinada sociedade pensam a história. Se ela é percebida como uma ameaça constante à sua estabilidade, a sociedade é “fria”. Já se, pelo contrário, a história é presentida como o elemento que confere sentido e significado à vida social e, principalmente, é encarada como uma *ferramenta de transformação* que torna possível atuar no presente e modifica-lo, a sociedade em questão é “quente”. Logo, o que varia não é a “historicidade”, mas a autoimagem subjetiva das sociedades e o modo como elas *percebem* – e, portanto, “fabricam” – a história. Ou, na lúcida formulação de Hartog, o que varia é o modo como as sociedades articulam o presente, o passado e o futuro.<sup>43</sup> Foi deste ângulo que ele explicitou a questão dos distintos *regimes de historicidade*.

A distinção entre a história cumulativa e estacionária produziu o mesmo tipo de desentendimento: o progresso – ou, pelo menos, a mudança – seria o traço distintivo das sociedades cumulativas enquanto o imobilismo o marco das sociedades estacionárias. Em suma: aparentemente, uma simples reformulação da velha distinção entre sociedades tradicionais e

<sup>42</sup> Claude LÉVI-STRAUSS *O Pensamento Selvagem* op. cit. p. 260

<sup>43</sup> E é exatamente a variação nestas formas de articulação que Lévi-Strauss estava interessado. “A história mítica apresenta, então, o paradoxo de ser simultaneamente disjunta e conjunta em relação ao presente. Disjunta, porque os primeiros antepassados eram de uma outra natureza que não a dos homens contemporâneos: aqueles foram criadores, estes são copistas; e conjunta porque, desde o surgimento dos ancestrais, nada mais ocorreu além de fatos cuja recorrência periodicamente apaga a particularidade. Falta demonstrar como o pensamento selvagem consegue não apenas ultrapassar essa dupla contradição mas retirar dela a matéria de um sistema coerente em que uma diacronia, de qualquer forma domada, colabora com a sincronia, sem risco de que entre elas surjam novos conflitos.” *Ibid* p. 262.

modernas. Esta crítica é particularmente ingênua pois, como se sabe, os pontos nodais da obra de Claude Lévi-Strauss ficam mais salientes quando se destaca a sua crítica radical ao “*falso*” *evolucionismo* em curso desde o final do século XIX: a tentativa de suprimir a diversidade das culturas encarando-as como estágios em uma via única de desenvolvimento que possui um único ponto de partida e converge para o mesmo fim. Isto fica explícito na imagem sugestiva proposta em “Raça e História”<sup>44</sup> por Lévi-Strauss para caracterizar a percepção preponderante entre os cientistas sociais sobre a marcha das civilizações. A tendência mais influente e generalizada visualiza as diversas sociedades como se elas se sucedessem *no tempo*. A civilização superior galga um degrau acima das demais que, frente a esse desafio, precisam igualar o feito. Mas isto não é, em sua opinião, uma caracterização acurada. Deveríamos imaginar as civilizações como se estivessem esparramadas *pelo espaço*. E, acrescenta, o “progresso” não é nem necessário e nem contínuo, mas opera por *saltos* ou grandes *mutações*.

“Estes saltos e pulos não consistem em ir sempre além na mesma direção; acompanham-se de mudanças de orientação, um pouco à moda dos cavalos do xadrez, que têm sempre diversas progressões à sua disposição, mas nunca no mesmo sentido”<sup>45</sup> (342-3)

A palavra *mutação* é a chave, pois é duplamente imprevisível: não se sabe quando ela pode ocorrer e, fundamentalmente, não é possível antecipar as consequências futuras elas trarão. Longe, portanto, de imaginarmos um indivíduo que, ao progredir, adiciona um novo degrau sobre os anteriores, para poder prosseguir, devemos imaginar um apostador que arrisca a sua sorte em diversos dados onde apenas ocasionalmente o resultado combinado é vantajoso. Na maior parte das vezes, o que se “ganha” em um lance pode se perder nos demais. Nos mesmos termos, sugere Lévi-Strauss, raramente a “história” é cumulativa.

Os processos de acumulação *não são* o privilégio de nenhuma civilização. Isto porque a diferença entre a história cumulativa e estacionária *radica-se no ponto de vista do observador*. Os fenômenos que parecem estar em sincronia e apontando para a mesma direção da civilização do observador tendem a ser vistos como “cumulativos”, enquanto os que ficam fora do seu quadro de referência são percebidos como “estacionários”:

“Se atribuímos à América o privilégio da história cumulativa, não é, com efeito, apenas porque lhe reconhecemos a paternidade de um certo número de contribuições que lhe emprestamos, ou que se parecem com as nossas? Mas qual seria a nossa posição na presença de uma civilização que se tivesse dedicado a desenvolver valores próprios, onde nenhum fosse suscetível de interessar à civilização do observador? Este não seria levado a qualificar esta civilização de estacionária? Em outras palavras, a distinção entre as duas formas de história depende da natureza intrínseca das culturas às quais se aplica, ou resulta da perspectiva etnocêntrica na qual sempre nos colocamos para avaliar uma cultura diferente? Consideraríamos, assim, como cumulativa toda cultura que se desenvolvesse num sentido análogo ao nosso, isto é, cujo desenvolvimento fosse dotado para nós de *significação*. Ao passo que as outras culturas nos pareceriam como estacionárias, não necessariamente porque o são, mas porque a sua linha de desenvolvimento nada nos significa, não é mensurável nos termos do sistema de referência que utilizamos.”<sup>46</sup> (344)

---

<sup>44</sup> Texto publicado originalmente em 1952 e republicado com pequenos ajustes em *Antropologia Estrutural II*.

<sup>45</sup> Claude LÉVI-STRAUSS *Antropologia Estrutural II* op. cit. p. 342-3

<sup>46</sup> *Ibid* p. 344

*Do seu ponto de vista, um habitante de uma tribo amazônica pode enxergar a nossa sociedade como estacionária pois o que nós entendemos como mudança (incremental ou “revolucionária”) não produz sentido em seu quadro de referências.*<sup>47</sup>

E, por fim, a distinção entre história cumulativa e estacionária também é empregada de forma recorrente por nós mesmos, *com relação à nossa própria sociedade*:

“Que seja este o caso, isto resulta de um exame, mesmo sumário, das condições nas quais aplicamos a distinção entre as duas histórias, não para caracterizar sociedades diferentes da nossa, mas no próprio interior desta. Esta aplicação é mais frequente do que se acredita. As pessoas idosas consideram geralmente como estacionária a história que decorre na sua velhice, em oposição à história cumulativa que os anos mais jovens testemunharam. Uma época na qual não estão mais ativamente empenhadas, onde não têm mais papel ativo, não tem mais sentido: nada se passa aí, ou o que se passa só lhes aparece com características negativas; ao passo que seus netos vivem este período com todo o fervor que perderam seus antepassados. Os adversários de um regime político não reconhecem de bom grado que este evoluiu; condenam-no em bloco, repelindo-o para fora da história, como uma espécie de intervalo monstruoso, somente no fim do qual a vida recomeçará. Completamente distinta é a concepção dos partidários, e sê-lo-á tanto mais, é bom observar, quanto mais intimamente participarem e num grau elevado, do funcionamento do aparelho.”<sup>48</sup>

Portanto, tudo gira em última instância no plano das percepções:

“A historicidade ou mais precisamente, a riqueza em acontecimentos de uma cultura ou de um processo cultural, são função, não de suas propriedades intrínsecas, mas da situação em que nos encontramos em relação a elas, do número e da diversidade de nossos interesses, que nela empenhamos.”<sup>49</sup>

A humanidade não evolui em um sentido único e, ao mesmo tempo, nunca fica estacionária. Se em um determinado plano ou de acordo com um certo ângulo de visão uma sociedade particular parece ficar imóvel ou regredir, isto não implica que em outras dimensões ou mediante outros olhares ela seja o palco de transformações significativas.

Mas salientar que o eixo da distinção é a *perspectiva do observador* não esgota a questão. Para que exista algum proveito na noção de história cumulativa é necessário deixar claro que este atributo não diz respeito às sociedades, mas no modo como – e se – elas se relacionam:

“Portanto, não há sociedade cumulativa em si e por si. A história cumulativa não é propriedade de certas raças ou de certas culturas que se distinguiriam, assim, das outras. Ela resulta de sua *conduta* mais do que de sua *natureza*. Exprime uma certa modalidade de existência das culturas, que não é senão a sua maneira de estar em conjunto. Neste sentido, pode-se dizer que a história cumulativa é a forma de história característica destes superorganismos sociais que constituem os grupos de sociedade, ao passo que a história estacionária - se é que ela existe verdadeiramente - seria a característica desse gênero de vida inferior, que é o das sociedades solitárias.”<sup>50</sup>

<sup>47</sup> “Cada vez que que somos levados a qualificar uma cultura humana de inerte ou estacionária, devemos, portanto, nos perguntar se este imobilismo aparente não resulta da ignorância que temos de seus s interesses verdadeiros, conscientes ou inconscientes, e se, tendo critérios diferentes dos nossos, esta cultura não é, a nosso respeito, vítima da mesma ilusão. Ou melhor, apareceríamos um ao outro como desprovidos de interesse, muito simplesmente porque não nos parecemos.” Ibid p. 346. Trata-se, portanto, de uma via de mão dupla.

<sup>48</sup> Ibid p. 344-5

<sup>49</sup> Ibid p. 345

<sup>50</sup> Ibid p. 361

É, portanto, a *heterogeneidade cultural* que confere um caráter cumulativo à história das macrosociedades.

### **História e Historicidade**

Ao contrário do que se costuma alegar, Claude Lévi-Strauss nunca foi um “inimigo da história” como disciplina acadêmica e fonte para o conhecimento sobre a vida social. Esta imagem foi construída por conta das agudas críticas que ele endereçou a algumas tendências historiográficas que tinham atingido o apogeu no século XIX e que ainda eram influentes nas décadas de 1950 e 60, época em que Lévi-Strauss se envolveu em diversas polêmicas sobre as relações entre a história e as ciências sociais. O alvo seu alvo principal sempre foi muito claro: a história linear radicada no nível dos acontecimentos e fundamentada na noção de progresso cumulativo que, de forma mais ou menos matizada, toma as “sociedades civilizadas” como o parâmetro para medir o grau de “desenvolvimento” das demais. Ele também se insurgiu contra a (ainda hoje) arraigada percepção de que a principal – ou, para os mais fanáticos, a *única* via – para se explicar um fenômeno social envolve reconstituir o *processo* que o engendrou, destacando os “eventos” principais e situando-os no tempo. Isto é, argumenta-se que a diacronia é superior à sincronia por dois motivos: i) é a única forma de inteligibilidade capaz de apreender o movimento e a mudança social; ii) análises sincrônicas são inadequadas no campo das humanidades, pois não dão conta da peculiaridade da *ação social humana* e da natureza das instituições sociais.<sup>51</sup> A proposta de Lévi-Strauss, como se pode notar sem muito esforço, é radicalmente distinta. Embora a dimensão temporal pontilhada por eventos seja relevante, ela não é intrinsecamente superior a uma perspectiva sincrônica, baseada no ordenamento lógico de um conjunto finito de elementos fundamentais como grade de inteligibilidade dos fenômenos da humanidade. A ênfase naquele estilo de interpretação simplesmente reflete a forma dominante como as sociedades ocidentais – que se julgam civilizadas e em incessante transformação – percebem o tempo. Passado, presente e futuro são considerados como instâncias separadas. O passado confere inteligibilidade ao presente que, por sua vez, aponta para um futuro que será compartilhado por todas as sociedades, embora cada uma irá progredir em um ritmo próprio. É precisamente neste ponto que as duas dimensões de sua crítica se articulam: não se pode fundar uma ciência social baseada em uma perspectiva e uma visão de mundo *particular* e, com base nestes padrões, julgar sociedades diferentes. Somente a antropologia, centrada em uma análise sincrônica, seria capaz criar o conhecimento de uma sociedade particular que fizesse sentido tanto para ela, nos seus próprios termos, como para qualquer outra. Somente um conhecimento desta natureza poderia ser qualificado de “objetivo”.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Cf. Claude LÉVI-STRAUSS *O Pensamento Selvagem* op. cit. p. 284

<sup>52</sup> “A ambição primeira da antropologia é atingir a objetividade, inculcar o gosto por ela e ensinar seus métodos. É preciso, entretanto, precisar essa noção de objetividade. Não se trata apenas de uma objetividade que permita a quem a pratica abstrair suas próprias crenças, preferências e ideias pré-concebidas, pois tal objetividade caracteriza todas as ciências sociais, que de outro modo não poderiam pretender ao título de ciência. O que indicamos nos parágrafos acima mostra que o tipo de objetividade que a antropologia pretende vai mais longe. Não se trata de colocar-se acima apenas dos valores próprios à sociedade ou ao grupo do observador, mas de seus métodos de pensamento, de atingir uma formulação válida não apenas para um observador honesto e objetivo, mas para todo observador possível. O antropólogo faz mais do que calar seus sentimentos, fabrica novas categorias mentais, contribui na introdução de noções de espaço e de tempo, de oposição e de contradição, tão estranhas ao pensamento tradicional quanto as que encontramos atualmente em certos ramos das ciências naturais.” Claude LÉVI-STRAUSS *Antropologia Estrutural* op. cit. p. 389-90.

Além destas críticas e cunho mais geral, Claude Lévi-Strauss contesta dois princípios básicos que costumam nortear a pesquisa e a moldar as narrativas construídas pelos historiadores. A forte tendência em considerar o *evento/acontecimento* como um elemento que faz parte dimensão empírica e, por outro lado, o privilégio da cronologia – o tempo linear - como forma de classificar, medir e indexar a gigantesca massa de dados que se impõe aos olhos do historiador. De forma mais direta: boa parte dos historiadores confunde os artefatos mentais que constroem para organizar o seu pensamento com a própria *realidade*, isto é, agem como se o que ele concebe como o evento (a queda de Bastilha, etc.) e o tempo *como medida* fizessem parte do real.

Vamos desenvolver antes a segunda crítica para, depois, apresentar com mais detalhes a primeira objeção. Quando os historiadores organizam os seus “fatos” *principalmente* do ponto de vista da cronologia (uma tendência que não é, nem nunca foi absoluta, contudo) eles confundem um *código ordenador peculiar* com uma substância ou parte da “realidade” a ser investigada. Isto é, a cronologia representa um conjunto de significações que *não* corresponde aos fatos, pois está em uma dimensão distinta destes:

“Isso posto, em que consiste o código do historiador? Certamente não em datas, pois que estas não são recorrentes. Podem-se codificar as mudanças de temperatura com a ajuda de algarismos, pois a leitura de um algarismo na escala termométrica evoca a volta de uma situação anterior: cada vez que eu leio 0°, eu sei que gela e coloco meu sobretudo mais quente. Mas, tomada nela mesma, uma data histórica não teria sentido, pois não remeteria a outra coisa que não a si mesma: se eu ignoro tudo dos tempos modernos, a data 1643 nada me diz. O código só pode, então, constituir-se de classes de datas, em que cada data significa, quando mantém, com outras datas, relações complexas de correlação e oposição. (...) Quanto à própria história, ela não é representável sob a forma de uma série aperiódica da qual conheceríamos apenas um fragmento. A história é um conjunto descontínuo formado de domínios da história, cada um dos quais é definido por uma frequência própria e por uma codificação diferencial do antes e do depois. Entre as datas que os compõem uns e outros, a passagem não é mais possível, assim como entre números racionais e números irracionais. Mais exatamente: as datas próprias a cada classe são irracionais em relação a todas as das outras classes.”<sup>53</sup>

E quem *define* – constrói – esses diversos domínios descontínuos é, precisamente, o historiador E, no final das contas, todo período (ou duração) só pode ser identificado levando em conta a sua *coerência lógica* e não uma relação temporal indexada por variáveis discretas.<sup>54</sup>

Por fim, como no caso da “data”, também não se deve tomar o “fato” como uma *realidade empírica* porque ele sempre é *construído* pelo historiador.<sup>55</sup> É o historiador que – muitas vezes de

<sup>53</sup> Ibid p. 287-8.

<sup>54</sup> Como foi aqui apontado, Fernand Braudel *também rejeita* a cronologia como indexador e busca construir a sua história levando em conta a pluralidade das durações. O aspecto mais relevante e incisivo da crítica deste notável historiador é que, a rigor, tanto a velha história acontecimental quanto as perspectivas estruturalistas mais radicais (se Lévi-Strauss faz parte desta classificação, é outra questão) *não conseguem ultrapassar o nível superficial dos acontecimentos*. No caso da “velha história” isto é nítido: a narrativa segue a trama sequencial dos acontecimentos, pautados por grandes personagens, batalhas épicas, etc., mas sem que se denotem rupturas, acelerações ou transformações radicais de sentido. O tempo é meramente cronológico, o tempo de relógio, um parâmetro *externo* à vida social. O estruturalismo, tomado na sua forma mais radical, é atemporal por definição. A questão é como passar do plano das estruturas para o do acontecimento: se esta passagem é feita de forma direta caímos de novo no plano da história acontecimental.

<sup>55</sup> Essa passagem é particularmente ilustrativa: “Desde que se pretenda privilegiar o conhecimento histórico, sentimo-nos no direito (que de outra forma não pensaríamos em reivindicar) de sublinhar que a própria noção de fato histórico encobre uma dupla antinomia. Pois, por hipótese, o fato histórico é o que se passou realmente; mas onde se passou alguma coisa? Cada episódio de uma revolução ou de uma guerra se resolve numa multidão de movimentos psíquicos e individuais; cada um desses movimentos traduz evoluções inconscientes, e estas se resolvem em fenômenos cerebrais, hormonais ou nervosos, cujas referências também são de ordem física ou química. Consequentemente, o fato histórico não é mais dado

forma inconsciente - *decide* o ângulo (a economia, a política, etc.) e a *perspectiva* que utilizará para organizar os dados e conduzir a sua explicação e, fundamentalmente, as camadas temporais (i.é. quando começa e termina um determinado processo ou período) e a sua “pressão”:

“Para codificar certos períodos da história usamos muito as datas, e para outros menos. Essa quantidade variável de datas aplicadas a períodos de duração igual mensura o que se poderia chamar de pressão da história: há cronologias “quentes”, que são as das épocas em que numerosos acontecimentos oferecem, *aos olhos do historiador*, o caráter de elementos diferenciais. Outros, ao contrário, em que, para ele (se não, certamente, para os homens que os viveram), poucas coisas se passaram e às vezes nada.”<sup>56</sup>

Aqui ressurge a distinção discutida na seção anterior entre as sociedades “frias” e “quentes” que, como foi apontado, não deve ser pensada como uma propriedade da sociedade ou do período em questão, mas como uma qualificação que depende *do ponto de vista do observador*, no caso, o historiador que constrói o seu objeto e atribui a ele alguma coerência e relevância.

### Conclusão: Regimes de Historicidade

Como argutamente afirmou François Hartog, ao destacar as *múltiplas* formas com que uma sociedade particular *reage* a um “grau de historicidade” *que é o mesmo para todas as sociedades humanas*, ele abriu caminho para se pensar a questão dos distintos regimes de historicidade e, portanto, de analisar *diferentes* tipos de experiência temporal e de percepção da história.<sup>57</sup> Portanto, ao rejeitar a concepção moderna da história como o molde ou o padrão de referência fundamental para se organizar o pensamento sobre esta questão, Lévi-Strauss aponta para a constituição de uma ciência humana balizada por pelo menos dois grandes eixos.. O primeiro deles envolve a noção de relatividade total: não há nenhum ponto de referência fixo ou *externo* aos fenômenos de significação humana que possa ser usado como a base ou o fundamento de uma explicação científica da vida social. Daqui decorre a percepção de que não faz sentido classificar – a não ser do idiossincrático ponto de vista do observador – sociedades como atrasadas, subdesenvolvidas, etc. O segundo eixo é a noção de que a vida social tem como base um conjunto finito de elementos fundamentais que, por sua vez, pela combinação formam *sistemas* numerosos, mas não infinitos.<sup>58</sup> É precisamente este aspecto que torna possível uma ciência da sociedade humana e, simultaneamente, impede que a abordagem relativista desague na homologia entre todos os discursos, típica de algumas correntes que se proclamam “pós-modernas”.

---

que os outros; é o historiador ou o agente do devir histórico que o constitui por abstração e como sob a ameaça de uma regressão ao infinito.” *O Pensamento Selvagem* op. cit. p. 285.

<sup>56</sup> Ibid p. 287 (grifo meu).

<sup>57</sup> *Regimes of Historicity* op.cit p. 9

<sup>58</sup> Em *Tristes Trópicos*, há uma passagem muito elucidativa: “o conjunto dos costumes de um povo é sempre marcado por um estilo; eles formam sistemas. Estou persuadido de que esses sistemas não existem em número ilimitado, e que as sociedades humanas, como os indivíduos - nos seus jogos, seus sonhos e seus delírios - jamais criam de maneira absoluta, mas se limitam a escolher certas combinações num repertório ideal que seria possível reconstituir. Fazendo o inventário de todos os costumes observados, de todos os imaginados nos mitos, e também dos evocados nos jogos das crianças e dos adultos, dos sonhos dos indivíduos são ou doentes, e das condutas psicopatológicas, poder-se-ia estabelecer uma espécie de quadro periódico como o dos elementos químicos, em que todos os costumes reais ou simplesmente possíveis apareceriam agrupados em famílias, e no qual só nos restaria reconhecer os que as sociedades efetivamente adotaram.” Claude LÉVI-STRAUSS *Tristes Trópicos* São Paulo: Ed. Anhembi, 1957 p. 186



Uma famosa passagem de Evans-Pritchard<sup>59</sup> ilustra a variedade das formas de se experimentar o tempo:

“Though I have spoken of time and units of time the Nuer have no expression equivalent to 'time' in our language, and they cannot, therefore, as we can, speak of time as though it were something actual, which passes, can be wasted, can be saved, and so forth. I do not think that they ever experience the same feeling of fighting against time or of having to coordinate activities with an abstract passage of time, because their points of reference are mainly the activities themselves, which are generally of a leisurely character. Events follow a logical order, but they are not controlled by an abstract system, there being no autonomous points of reference to which activities have to conform with precision. Nuer are fortunate.”<sup>60</sup>

Trata-se, neste caso, de uma temporalidade muito distinta da forma moderna, ocidental e “capitalista” de se perceber e de se viver o tempo (abstrato, linear e medido pelo relógio) que, por sua vez, se mescla ao *estilo* de atividade social que predomina entre os Nuer: marcada pela *indistinção* entre “trabalho”, lazer e educação. Logo, *temporalidades* distintas se combinam com formas peculiares de *historicidade* (isto é, o modo como a “história” é socialmente percebida e representada por sociedades diferentes)<sup>61</sup>, fato que abre um terreno extremamente fértil para a análise e a crítica social. Na linha do que foi discutido até aqui, o próximo texto desta série versará de forma mais direta sobre a questão abstrata da temporalidade e, fundamentalmente, dos regimes de historicidade.

---

<sup>59</sup> Foi Edward Palmer Thompson que ajudou a disseminar esta ideia, ao citar a frase no clássico THOMPSON, Edward “Tempo, Disciplina de Trabalho e Capitalismo Industrial” in: *Costumes em Comum* São Paulo: Cia das Letras, 2005

<sup>60</sup> E. E. EVANS-PRITCHARD *The Nuer* Oxford: Clarendon Press, 1940 p. 103

<sup>61</sup> “As for why I have opted for (regimes of) “historicity” rather than of “temporality,” the latter has the disadvantage of referring to an external standard of time, such as can still be found in Braudel, where the different durées are all measured against an “exogenous,” mathematical, or astronomical time (which Braudel himself calls the “imperious time of the world”)” François HARTOG *Regimes of Historicity* op. cit. p. xvi. Ver também Justin C. MUELLER *The Temporality of Political Obligation* Nova York: Routledge, 2016 p. 16-20