

Jarbas Couto e Lima

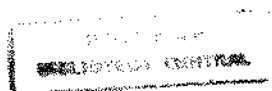
Lingüística e Antropologia: a linguagem como condição de cultura?

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Curso de Lingüística do Instituto de Estudos
da Linguagem da Universidade Estadual de
Campinas como requisito parcial para
obtenção do título de Mestre em Lingüística.

Orientadora: Profa. Dra. Cláudia Thereza
Guimarães de Lemos

Unicamp
Instituto de Estudos da Linguagem

1998



594.66.61

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	10186
V.	Es.
TOMBO BC/	36316
PRCS.	229/99
C	☐
D	☒
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	23/01/99
N.º CPD	

CM-00120463-5

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA IEL - UNICAMP

L628L Lima, Jarbas Couto e
Linguística e antropologia: a linguagem como condição de cultura?
/ Jarbas Couto e Lima. - - Campinas, SP: [s.n.], 1998.

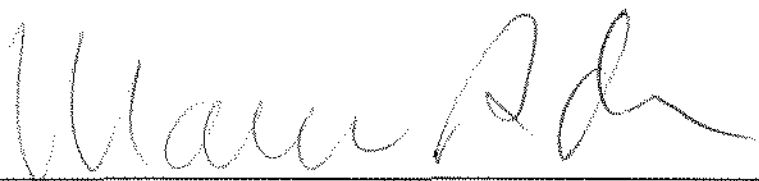
Orientador: Cláudia Thereza Guimarães de Lemos
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Estudos da Linguagem.

I. Estruturalismo. 2. Levi-Strauss, Claude, 1908-. 3. Linguagem. I.
Lemos, Cláudia Thereza Guimarães de. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

BANCA EXAMINADORA:



Profa. Dra. Cláudia Thereza Guimarães de Lemos - Orientadora



Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida



Profa. Dra. Nina Virgínia de Araújo Leite

Data de aprovação: 25 de novembro de 1998.

**Dedico esta dissertação a MÁRCIA, minha adorada
esposa e a MARIANA, minha filha querida.**

Agradeço à Profa. Cláudia Thereza Guimarães de Lemos pela confiança depositada e pela sábia orientação, à Prof. Nina Virgínia de Araújo Leite pela auxílio constante e gentil, à Profa. Mariza Corrêa pela leitura da primeira versão deste trabalho e pela sugestões apresentadas.

Agradeço também aos meus professores no Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão e aos Membros da Escola de Psicanálise do Maranhão pelo aprendizado e pelo incentivo.

« Les mythes ne disent rien qui nous instruisse sur l'ordre du monde, la nature du réel, l'origine de l'homme ou sa destinée. Les mythes nous apprennent beaucoup sur les sociétés dont ils proviennent, ils aident à exposer les ressorts intimes de leur fonctionnement, éclairent la raison d'être de certains modes d'opération de l'esprit humain, si constants au cours des siècles et généralement répandus sur d'immenses espaces, qu'on peut les tenir pour fondamentaux et chercher à les retrouver dans d'autres sociétés et dans d'autres domaines de la vie mentale où on ne soupçonnait pas qu'ils intervinssent, et dont, à son tour, la nature se trouvera éclairée.»

(Lévi-Strauss, L'Homme nu, 1971, p.571)

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
2. CAPÍTULO 1 : ANTROPOLOGIA E FONOLOGIA	16
3. CAPÍTULO 2 : A ORDEM PRÓPRIA DA CULTURA	49
4. CAPÍTULO 3 : A GUIA DE CONCLUSÃO: A LINGUAGEM COMO CONDIÇÃO DE CULTURA ?	66
5. REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA	89

RESUMO:

O objetivo deste trabalho é discutir a hipótese de Claude Lévi-Strauss no sentido de tomar-se a linguagem como condição de cultura. Parte-se do pressuposto de que a obra de Lévi-Strauss permite uma dupla interpretação relativamente a essa hipótese.

A primeira delas é construída a partir do exame da referida hipótese à luz dos fundamentos teóricos que o autor importa da Linguística Estrutural, relacionando-os à sua intenção de dar um estatuto teórico rigoroso para a Antropologia. A segunda interpretação é construída a partir do exame das noções de linguagem e cultura apresentadas em alguns trabalhos posteriores a **Antropologia Estrutural**, como **A Oleira Ciumenta** e **O Pensamento Selvagem**. Tais noções são relidas a partir de alguns pontos da elaboração de Jacques Lacan sobre a linguagem e da noção de estrutura em Edmund Leach.

Palavras-chave: 1. Estruturalismo 2. Lévi-Strauss 3. Linguagem

Introdução:

É comum encontrarmos sob o termo “estruturalismo” um conjunto de saberes heterogêneos no qual são incluídos, sob este mesmo termo, a Antropologia de Lévi-Strauss e a Lingüística da chamada Escola de Praga. Dessa forma pensa-se estar reunindo num mesmo campo a Lingüística, a Antropologia, a Psicanálise, dentre outros saberes. A que isso se deve? À aplicação de um método de investigação comum a todos esses campos? Ao uso comum de conceitos elaborados num lugar teórico comum a todos? Não é preciso ir muito longe na comparação entre esses campos para concluir que tal generalização merece uma investigação mais detida. Nosso percurso intelectual como professor de Antropologia e nosso interesse no estudo da Psicanálise colocou-nos no interior desta problemática. Especificamente, no que ela envolve as relações da Antropologia de Lévi-Strauss com a Lingüística. A atitude de alguns

literatura chamada “estruturalista” a que tivemos acesso, tem sido, muitas vezes, em dar de barato que Lévi-Strauss simplesmente faz uso de uma teoria e de um método já prontos tomados de empréstimo da Lingüística para a formulação de sua teoria antropológica. Encontramos, todavia, num campo de estudos sobre a linguagem que vai além de uma abordagem estritamente Lingüística, a Psicanálise, o germe de um questionamento sobre os fundamentos teóricos que permitem a Lévi-Strauss relacionar cultura e linguagem. De tal forma que situe a real contribuição da Lingüística para sua teorização, mas também, que vá além de uma abordagem propriamente Lingüística sobre a linguagem.

Lévi-Strauss concebe a linguagem como formalmente análoga à cultura. Para ele suas “arquiteturas” são similares. Dessa maneira Lévi-Strauss supõe encontrar na estrutura dos sistemas fonológicos o “modelo lógico” através do qual o antropólogo pode encontrar a estrutura dos fenômenos da cultura. Baseando-se nisso, pode-se realmente situar na relação entre a Lingüística e a Antropologia, tomadas como ciências, a correspondência teórica que se estabelece entre a estrutura da cultura e a da linguagem na perspectiva estruturalista de Lévi-Strauss.

Num primeiro momento, o problema das relações entre linguagem e cultura em Lévi-Strauss está realmente referido à relação estabelecida entre a Lingüística e a Antropologia, ou seja, a seus estatutos de ciências e a seus respectivos objetos, a língua e a cultura. A ambição científica de Lévi-Strauss é bastante evidente, assim como a sua crença de que a Lingüística é capaz de fornecer para a Antropologia um modelo de ciência tão rigoroso quanto o encontrado nas ciências da natureza.

Poderíamos nos perguntar, portanto, até que ponto as concepções de linguagem e cultura formuladas por Lévi-Strauss se devem à aplicação do método estrutural transportado da fonologia. Questões desse tipo surgem quase que simultaneamente à abordagem da hipótese da *analogia* entre linguagem e cultura. Por outro lado, sabemos que Lévi-Strauss com a construção da hipótese da analogia pensa estar considerando a linguagem também como condição de cultura:

“(…)Situando-se de um ponto de vista mais teórico, a linguagem aparece também como condição da cultura, na medida em que esta última possui uma arquitetura similar à da linguagem, ambas se edificam por meio de oposições e correlações, isto é, por meio de relações lógicas. Tanto que se pode considerar a linguagem como um alicerce destinado a receber as estruturas às vezes mais complexas, porém do mesmo tipo que as suas, que correspondem à cultura encarada sob diferentes aspectos” (Lévi-Strauss [1953] ed. bras. s/d: 86).

O fundamento da contribuição da Lingüística para a Antropologia, segundo a perspectiva estruturalista de Claude Lévi-Strauss, está, portanto, sustentada na hipótese da analogia entre as estruturas da linguagem e da cultura. A referida hipótese permite a Lévi-Strauss, ao tomar de empréstimo o método de análise estrutural da fonologia, tomar a estrutura dos sistemas fonológicos como “modelo lógico” através do qual o antropólogo pode *definir* a estrutura dos fenômenos da cultura. Investigar esta hipótese, em primeiro lugar, tem para nós o valor de procurar no interior da relação entre Lingüística e Antropologia a correspondência teórica que se estabelece entre a cultura e a linguagem, na perspectiva de Lévi-Strauss.

O objetivo deste trabalho, no entanto, é ir além disso. Investigar a hipótese straussiana da linguagem como condição de cultura remete-nos a uma investigação detida sobre as relações entre linguagem e cultura que vão além da aplicação do método de análise estrutural da Lingüística ao estudo dos fenômenos da cultura.

Segundo o historiador François Dosse, o lugar decisivo da elaboração de uma Antropologia estruturalista é Nova York. É lá que ocorre um encontro entre Lévi-Strauss e seu colega lingüista da New School, Roman Jakobson, decisivo, segundo Dosse, para o posterior surgimento da Antropologia estrutural: “(...) Jakobson assiste aos cursos de Lévi-Strauss sobre o parentesco e Lévi-Strauss acompanha os cursos de Jakobson sobre som e sentido” (Dosse1993: 33). Segundo Dosse, é a conselho de Jakobson que Lévi-Strauss começa a redigir em 1943 sua obra “Les Structures Élémentaires de la Parenté”, um marco definitivo para o surgimento da

Antropologia estrutural.

Segundo essa perspectiva o problema das relações entre linguagem e cultura em Lévi-Strauss está referido à relação estabelecida entre a Lingüística e a Antropologia, ou seja, a seus estatutos de ciências. Reside, portanto, na ambição científica de Lévi-Strauss, o motor de seu movimento teórico em direção à Lingüística.

Há de fato um solidário relacionamento entre lingüistas e antropólogos que permanece vivo durante muitos anos. A preocupação em aprofundar o conhecimento entre linguagem e cultura dá origem a um encontro formal entre lingüistas e antropólogos em 1952, na Universidade de Indiana, Estados Unidos. Lingüistas e antropólogos realizaram uma conferência¹ com o fim de comparar suas respectivas disciplinas. Em seu pronunciamento Claude Lévi-Strauss apontou alguns níveis distintivos da relação entre linguagem e cultura abordados nessa conferência:

1) “A relação entre uma língua e uma cultura. Para estudar uma Cultura, será necessário o conhecimento da língua? Em que medida e até que ponto? Inversamente, o conhecimento da língua implica no conhecimento da cultura, ou ao menos de alguns de seus aspectos ?” (Lévi-Strauss [1953] ed. bras. s/d:85)

2) Quanto à “... relação entre linguagem e cultura em geral” pergunta: “Mas não negligenciamos um pouco este aspecto? Durante as discussões, nunca se considerou o problema posto pela atitude concreta de uma cultura face a sua língua. Para dar um exemplo, nossa civilização trata a linguagem de maneira que poderíamos qualificar de imoderada: falamos continuamente, qualquer pretexto nos serve para nos expressarmos, interrogarmos, comentarmos... Esta maneira de abusar da linguagem não é universal; nem é mesmo freqüente. A maior parte das culturas que chamamos primitivas usa da linguagem com parcimônia;

¹ Nesta conferência Roman Jakobson apresentou um informe final intitulado “A Linguagem Comum dos Lingüistas e dos Antropólogos”, posteriormente publicado no *Suplemento do Int. Journal of American Linguistics*, XIX, Nº 2, abril, 1953. Tradução brasileira de Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. Em: *Lingüística e Comunicação*, cultrix, São Paulo, ed. bras. s/d.

não se fala quando se quer e sem motivo. As manifestações verbais são aí freqüentemente limitadas a circunstâncias prescritas, fora das quais se poupam as palavras”(Lévi-Strauss [1953] ed. bras. s/d:85-6).

3) “Um terceiro grupo de problemas recebeu ainda menos atenção. Penso aqui na relação, não mais entre uma língua - ou a própria linguagem - e uma cultura ou a própria cultura - mas entre Lingüística e Antropologia consideradas como Ciências.” (Lévi-Strauss [1953] ed. bras. s/d:86)

Esta última questão, considerada capital para Lévi-Strauss, permaneceu, porém, secundária nas discussões, segundo ele, devido às dificuldades no tratamento do problema das relações entre linguagem e cultura. Até aqui, para Lévi-Strauss, o problema das relações entre linguagem e cultura está referido à relação estabelecida entre a Lingüística e a Antropologia, ou seja, a seus estatutos como ciências. A ambição científica de Lévi-Strauss realmente se revela na sedução pelo rigor teórico encontrado na Lingüística, semelhante, segundo ele, ao das ciências da natureza. Assim poderíamos entender a acolhida que Lévi-Strauss dá a esta ciência, na pretensão de construir uma Antropologia rigorosa. Exemplo disto é a referência do autor ao rigor que os lingüistas alcançaram:

“Como para nos pregar uma peça, eis que se põem a trabalhar desta maneira rigorosa da qual nos resignáramos a admitir que as ciências da natureza detinham o privilégio. Onde, no que nos concerne, um pouco de melancolia e - confessêmo-lo - muita inveja. Gostaríamos de aprender dos lingüistas o segredo de seu sucesso. Não poderíamos, nós também, aplicar ao campo complexo de nossos estudos - parentesco, organização social, religião, folclore, arte - esses métodos rigorosos dos quais a Lingüística verifica diariamente a eficácia ?” (Lévi-Strauss [1953] ed. bras. s/d:87).

Enquanto na França, durante todo o século XIX, a Antropologia física era dominante e adotava o modelo das ciências da natureza, Lévi-Strauss inova ao transpor para a Antropologia o modelo lingüístico de cientificidade. O que o levou à ruptura com a Antropologia física foi, antes de tudo, o comprometimento desta com uma conceito de homem que se reduzia a sua constituição biológica, racial, o que, segundo o próprio Lévi-Strauss, é a base de todo racismo. Saussure, por exemplo, concebia esta abordagem sobre o homem baseada nos estatutos da física e da biologia como o fator de diferenciação da Antropologia com relação à Lingüística. Uma vez que só chegou a conhecer a Antropologia física, para o renomado lingüista era a perspectiva que esta disciplina tinha sobre o homem que permitia estabelecer uma distinção precisa entre as duas ciências: para Saussure a diferença entre a Lingüística e a Antropologia (física) decorria de que esta última “(...)estuda o homem somente do ponto de vista da espécie, enquanto a linguagem é um fato social” (Saussure [1916] ed. bras. s/d:14). Adotando uma perspectiva sobre o homem que não se reduzia a unicamente abordá-lo sob o aspecto físico, mas sobretudo em relações sociais definidas por sua função de significação, com o uso do modelo lingüístico, Lévi-Strauss realiza uma revolução na Antropologia, na medida em que supõe encontrar na Lingüística um modelo de ciência capaz de uma abordagem científica rigorosa sobre os fenômenos sociais.

A razão da opção de Lévi-Strauss pelo modelo científico da Lingüística, mais especificamente da fonologia, se justifica, nesse sentido, por esta se apresentar como uma ciência rigorosa capaz de abordar um objeto simbólico. Ou seja, a similitude entre os objetos da Lingüística e da Antropologia proposta por Lévi-Strauss reside, em primeiro lugar, no caráter simbólico desses objetos. Desta forma a Lingüística abre a perspectiva de uma abordagem científica, com o mesmo rigor das ciências da natureza, sobre um objeto cuja natureza é antes de tudo simbólica e não física.

O primeiro capítulo do nosso trabalho, portanto, trata de explicitar os termos da transposição da teoria e do método próprios da fonologia para o estudo de fenômenos da cultura. Esta reflexão é importante do ponto de vista da atribuição à Lingüística de um lugar na formulação teórica de Lévi-Strauss, assim como para situar o evento da transposição do método estrutural para a Antropologia. É através da aplicação desse método que a Antropologia torna-se a

primeira, dentre as ciências humanas, a ressaltar a cientificidade da Lingüística e a reconhecê-la como “ciência-piloto”.

Poderíamos nos perguntar até que ponto as concepções de linguagem e cultura formuladas por Lévi-Strauss se devem à aplicação do método estrutural transportado da fonologia. Entretanto, por outro lado, consideramos que, para Lévi-Strauss, as relações entre a Lingüística e Antropologia, remetem também a uma elaboração teórica original que permite relacionar linguagem e cultura, tomando a primeira como condição da segunda, mas indo-se além da aplicação do método de análise fonológico. Considerando-se um segundo momento de sua teorização, chega-se a pensar que Lévi-Strauss aponta os fundamentos da analogia entre linguagem e cultura em princípios *psico-lógicos*² cuja existência não poderia ser creditada nem à língua nem ao uso do método científico de análise. O segundo momento de nossa investigação, que compreende o segundo e o terceiro capítulos, nos remete, portanto, à seguinte questão: que concepção de linguagem é esta com a qual Lévi-Strauss conta para definir a linguagem como condição de existência dos diversos fenômenos da cultura e incluir dentre eles a língua?

Neste ponto poderemos pensar no estabelecimento de distinções teóricas importantes entre os conceitos de língua e linguagem. Dizer que linguagem é condição de cultura, não significa necessariamente dizer que língua é condição de cultura. A principal preocupação dessa etapa de nossa investigação é com a possibilidade, que nos parece presente em Lévi-Strauss, de se pensar a linguagem como uma ordem lógica subjacente aos fenômenos da cultura. Neste aspecto apostamos que, com Lévi-Strauss, é possível realizar-se uma dupla equivalência conceptual: entre linguagem e estrutura e entre cultura e simbólico, enquanto conjunto de sistemas simbólicos.

² O uso dessa grafia para o termo “psicológico” decorre de nossa intenção de distingui-lo do uso que faz dele a Psicologia.

Capítulo I

Fonologia e Antropologia

No conjunto de ensaios organizados na seção “Linguagem e Parentesco” de seu “Antropologia Estrutural” e que foram produzidos no período de 1945 a 1956, Claude Lévi-Strauss destaca a Lingüística como a ciência que realizou os maiores progressos, tomado o conjunto das Ciências Sociais. Chega mesmo a emplacar a acetosa frase sobre a posição da Lingüística entre as demais: “A única [a Lingüística], sem dúvida, que pode reivindicar o nome de ciência”(Lévi-Strauss [1945] ed. bras. s/d: 45).

As considerações feitas por Lévi-Strauss sobre o grau de cientificidade alcançado pela Lingüística se baseiam em dois momentos da relação entre a Lingüística e as Ciências Sociais. O primeiro destes momentos remonta aos sociólogos do final do século XIX que se debruçavam sobre os problemas do parentesco. Nesses estudos, segundo Lévi-Strauss, era de grande importância a assistência de lingüistas e filólogos, fornecendo ao sociólogo etimologias que permitiam estabelecer vínculos entre termos de parentesco. Esses vínculos, segundo Lévi-Strauss, não eram dados de antemão: até que chegasse o auxílio do lingüista, eles eram imperceptíveis ao sociólogo.

Mas tal procedimento, que levava em conta tão somente o aspecto etimológico dos termos, se justificava apenas numa época onde a pesquisa Lingüística se apoiava sobretudo em uma perspectiva histórica. Para Lévi-Strauss, este primeiro momento da relação entre a Lingüística e as ditas Ciências Sociais se caracterizava pela ausência de esforço no sentido de fazer beneficiar um lado da fronteira científica com os progressos metodológicos alcançados pelo outro. Com isso Lévi-Strauss demonstra uma preocupação comum a alguns lingüistas estruturalistas, a de por fim a todo tipo de isolacionismo. “Esse isolacionismo tão odioso na vida científica quanto na vida política” (Jakobson 1952:16). Preocupação que vincula-se aos princípios teórico-metodológicos do pensamento estruturalista. Segundo estes princípios, não se pode verdadeiramente *isolar* os elementos de um sistema mas tão somente *distinguí-los*. Se o processo de análise permite tratá-los separadamente é sempre de maneira artificial. A separação entre os diferentes níveis de análise, formal, semântico, descritivo, histórico, é possível, mas trata-se apenas de um procedimento metodológico que pode ser extensivo à relação entre as diversas ciências.

Assim, o nascimento da Fonologia marcará uma mudança no relacionamento entre a Lingüística e as Ciências Sociais. Segundo Lévi-Strauss, este fato subverte a situação que caracterizava até então a relação entre as referidas ciências. A Fonologia traz uma contribuição inovadora sobretudo no aspecto metodológico para as Ciências Sociais. A importância desta contribuição é considerada pelo antropólogo francês, sob este aspecto, “revolucionária”:

“A fonologia não pode deixar de desempenhar, perante as ciências sociais, o mesmo papel renovador, que a física nuclear, por exemplo, desempenhou no conjunto das ciências exatas.” (Lévi-Strauss [1945] ed. bras. s/d: 47).

O nascimento da Fonologia no interior do estruturalismo lingüístico, portanto, inaugura o segundo momento das relações entre a Lingüística e as Ciências Sociais. Este momento, apesar de ser segundo, é inaugural, pois funda uma nova Antropologia.

A análise de como este segundo momento da relação entre a Lingüística e as Ciências Sociais se dá no interior da formulações de Lévi-Strauss nos colocará no curso de uma investigação sobre os fundamentos da Antropologia Estrutural. A princípio nosso trabalho se pautará na análise do conjunto de ensaios de Lévi-Strauss referidos acima e contidos em sua obra “Antropologia Estrutural”.

Na seção do “Antropologia Estrutural” intitulada “Linguagem e Parentesco”, encontramos um primeiro artigo que foi originalmente publicado no *Journal of the Linguistic Circle of New York* em agosto de 1945. Neste artigo - reproduzido em “Antropologia Estrutural” sob o título de “A Análise Estrutural em Lingüística e em Antropologia” - o autor nos remete às implicações mais importantes, para a Antropologia, desta “revolução” que representou o surgimento da Fonologia para as Ciências Sociais. A importância da contribuição pode ser observada, segundo o antropólogo francês, se lançarmos mão do artigo de N. Trubetzkoy “La Phonologie Actuelle”, publicado em Paris em 1933. Segundo Lévi-Strauss, neste “artigo programa” Trubetzkoy explicitará os procedimentos fundamentais do método fonológico. A preocupação de Lévi-Strauss, por sua vez, consistirá na verificação da possibilidade da transposição desses procedimentos metodológicos da fonologia, expostos por Trubetzkoy, ao estudo de fatos da ordem da cultura.

Façamos uma análise cuidadosa do artigo de Trubetzkoy citado por Lévi-Strauss - ao qual tivemos acesso em espanhol com o título de “La Fonologia Actual” - para melhor entendermos este momento no qual nasce a fonologia, que, como já dissemos, se tornará, segundo Lévi-

Strauss e muitos outros, a base de uma revolução epistemológica nas Ciências Sociais dos meados do século XX. Trubetzkoy inicia seu artigo situando historicamente os primeiros lingüistas a se colocarem um problema que seria, posteriormente, fundamental para o surgimento da fonologia de sua época: o estudo das chamadas “oposições fônicas”. Este ato faria dos lingüistas que o realizaram os precursores da fonologia incipiente. Dentre eles está J. Winteler (1876), o primeiro a indicar a necessidade de distinguir dois tipos de oposições fônicas, segundo a capacidade de cada uma delas para expressar ou não diferenças semânticas ou gramaticais. Segundo Trubetzkoy a importância deste autor se reduz ao fato de este ter sido o primeiro a admitir a existência de tais oposições, sem que no entanto isso tenha exercido qualquer influência sobre o desenvolvimento da fonologia como ciência.

Outros autores, como H. Sweet e seu discípulo O. Jespersen, tiveram idéias análogas quanto ao estudo das oposições fônicas, porém estes últimos também, segundo Trubetzkoy, não souberam retirar de suas luminosas idéias nenhuma consequência de ordem metodológica. Para Trubetzkoy, isso decorre do fato destes autores serem foneticistas, o que os conduziu naturalmente a analisar as oposições fônicas seguindo métodos puramente fonéticos. Segundo Trubetzkoy, nem F. de Saussure, fundador da Lingüística moderna, chegou a uma solução do problema metodológico que consistia em encontrar uma alternativa para a análise das oposições fônicas que se restringisse a abordá-las pelo aspecto fisiológico. Para Trubetzkoy, ainda que se possa encontrar no *Curso de Lingüística Geral* a distinção entre o *som* “material” e o *significante* “incorporal” e que Saussure tenha dado grande importância à fonologia, isso não resolvia o problema metodológico, já que Saussure continuava a propor o uso do mesmo método dos foneticistas para descrever e estudar os fonemas.

Em verdade, encontramos no *Curso de Lingüística Geral* uma passagem que indica que a fonologia para Saussure é uma ciência natural, é a “fisiologia dos sons”:

“A fisiologia dos sons (em alemão *lautphysiologie* ou *sprachphysiologie*) é frequentemente chamada de ‘fonética’ (em alemão *phonetik*, inglês *phonetics*, francês *phonétique*) este termo

nos parece impróprio, substituímo-lo por fonologia”(Saussure [1916] ed. bras. s/d: 43).

Para Trubetzkoy, somente J. Baudoin de Courtenay realiza uma correta distinção entre fonética e fonologia, criando assim as condições para a elaboração de uma metodologia própria da fonologia e uma abordagem metodologicamente adequada das oposições fônicas. Ao proclamar uma diferença precisa entre os *sons da fala* e as *imagens fônicas* que compõem uma língua considerada, Baudoin de Courtenay pode propor a criação da “fisiofonética” que se ocuparia dos sons, e de uma outra ciência que se ocuparia dos fonemas denominada “psicofonética”, visto que estes últimos eram definidos como “o equivalente psíquico do som”. Com esta definição de fonema Baudoin de Courtenay cria uma distinção entre o aspecto físico dos sons da fala e o aspecto psíquico dos fonemas, apesar de propor uma equivalência entre eles, reduzindo o fonema a uma imagem do seu correspondente físico, os sons.

Esta distinção, contudo, ainda é considerada insatisfatória por Trubetzkoy, já que, diferentemente de Courtenay, o príncipe estruturalista vê nos sons tanto o aspecto físico quanto psíquico, colocando a distinção entre sons da fala e fonema como situada no caráter diferencial deste último, remetendo a solução da questão para a noção saussureana de valor lingüístico :

“... por una parte, los ‘sonidos’ no constituyen fenómenos físicos, sino psicofísicos por definición (un sonido es ‘un fenómeno físico perceptible por medio del oído’ o bien una ‘impresión auditiva causada por un fenómeno físico’) y, por la otra, **lo que distingue el fonema del sonido no es su carácter puramente psíquico, antes bien su carácter diferencial, lo qual hace de él un valor lingüístico**”.³ (Trubetzkoy [1933]: 16)

O trabalho destes precursores, porém, serviu para que S. Karcenwski, R. Jakobson e Trubetzkoy pudessem fundar a fonologia como ciência. Assim, quando juntos propuseram ao primeiro congresso de lingüistas de Haya um programa para o estudo dos “sistemas fonológicos”,

puderam estar cientes de que o terreno já estava preparado. Este programa de estudos despertou o interesse do Círculo Lingüístico de Praga, em cujas publicações surgiram os primeiros trabalhos de fonologia de diferentes autores, dentre eles a importante obra de Jakobson “Remarques sur L’Évolution Phonologique du Russe”⁴.

O momento fundante da ciência fonológica tem nestes fatos os seus antecedentes históricos. Trubetzkoy toma, portanto, como ponto de partida do seu artigo “La Fonologia Actual”, uma análise das concepções teóricas dos precursores da fonologia sobre as oposições fônicas com o objetivo de distinguir estas concepções daquelas encontradas na fonologia de sua época. Isto significa que, neste artigo, Trubetzkoy está interessado, sobretudo, em distinguir um procedimento metodológico próprio da fonologia de sua época. A principal diferença entre as concepções fonológicas de sua época relativamente àquelas de seus precursores reside, portanto, numa precisa diferenciação entre fonética e fonologia: para Trubetzkoy, a fonologia de sua época, não tem somente a consciência da diferença fundamental entre fonética e fonologia, mas procura fazer da ênfase dada a esta diferenciação a chave da sua contribuição para o estudo das “oposições fônicas”. Mais do que simplesmente colocar a diferença entre a fonética e a fonologia, segundo Trubetzkoy, a fonologia de sua época “...no deja de acentuarla con toda energia de que es capaz (Trubetzkoy [1933]:18).

Este parece ser o ponto realmente importante para que possamos situar os avanços teóricos e metodológicos realizados pela fonologia de que nos fala Lévi-Strauss. A diferença entre fonética e fonologia é seguidamente demarcada por Trubetzkoy. Através desta diferenciação é que seu artigo “La Fonologia Actual” começa o adquirir o seu caráter verdadeiramente “programático”. A partir dela são definidos o objeto, os objetivos e o método da fonologia estrutural, como mostra o quadro abaixo. É importante ressaltar que o quadro abaixo foi formulado por nós a partir das distinções da fonologia em relação à fonética encontradas no artigo de Trubetzkoy que ora analisamos:

³ O grifo em negrito é meu.

⁴ Este estudo também é citado no artigo de Lévi-Strauss *A Análise Estrutural em Lingüística e em Antropologia*, para discutir o problema de situar o estágio dos estudos de parentesco em relação aos estudos lingüísticos na véspera da “revolução fonológica”.

	Fonética	Fonologia
Objeto de estudo	- os fatores materiais da fala, quais sejam, as vibrações do ar, a posição e os movimentos dos órgãos que os produzem. - o que se pronuncia em realidade ao se falar uma língua.	- Os fonemas “(...) vale decir los elementos constitutivos del significante lingüístico, elementos incorporeales, puesto que el significante mismo lo es (segun F. De Saussure)” (Trubetzkoy [1933]: 19). - O que se crê pronunciar ao se falar uma língua.
Objetivos	- descobrir as diferenças de sons que permanecem imperceptíveis ao falante. - Estudar o mecanismo de funcionamento dos órgãos articulatórios.	- “ Estudiar las diferencias que cada uno debe notar en su lengua materna, puesto que ellas son las que sirven para diferenciar el sentido de las palabras de las frases” (Trubetzkoy [1933] : 19).
Atitude em relação a seu objeto	- Atomista: cada som é estudado de forma isolada, sem levar em consideração sua relação com os demais sons da língua - Individualista: Chega-se à generalização através de uma quantidade razoável de estudos parciais consagrados a sons isolados.	- Estruturalista : parte do sistema , como de um todo orgânico para estudar sua estrutura. - Universalista: Dedicase a descoberta de Leis universais na estrutura da linguagem.

Com efeito, o procedimento metodológico de caráter estruturalista que diferencia a fonologia da fonética - esta última de natureza atomista - tem como ponto central a concepção de fonema baseada no seu aspecto diferencial, e não simplesmente no aspecto psicofísico dos sons da fala. Isto representa atribuir a certas relações lógicas, em detrimento de qualquer outro aspecto, um papel de grande relevância na definição de fonema. Que relações são estas?

O procedimento estruturalista se fundamenta, portanto, na tese de que o fonema constitui-se num “elemento diferencial”. Para Trubetzkoy, isto equivale a dizer que o fonema é antes de tudo um *valor lingüístico*, no sentido saussureano. Assim ao tratar o fonema como *valor lingüístico*, Trubetzkoy enfatiza o caráter relacional e sistêmico do fonema, pois para Saussure a língua é “um sistema de valores puros”(Saussure [1916]ed. bras. s/d:130). Por outro lado, esta concepção do fonema e das relações lógicas que o definem não deixa de repousar no princípio saussureano da *arbitrariedade do signo*. Do ponto de vista da língua concebida como sistema, este princípio esvazia os seus elementos constitutivos de qualquer relação necessária no vínculo interno que une um som a uma idéia. Sabemos que, para Saussure, considerando-se os elementos que entram em jogo na constituição do signo, quais sejam, o “conceito” e a “imagem acústica”, o vínculo que os une é inteiramente arbitrário, ou seja não há nenhuma relação de motivação na “escolha” de um pelo outro. Uma vez que estes elementos lingüísticos a que nos referimos são ambos, para Saussure, de natureza psíquica e dada esta combinação (conceito/imagem acústica) produzir apenas *forma* e não substância, a principal consequência disto é que os valores lingüísticos tornam-se inteiramente relativos.

Disto decorre também que o valor atribuído ao signo lingüístico torna-se inteiramente dependente da noção de sistema. Assim sendo, é justificado que o procedimento analítico do lingüista deva partir do sistema para obter os elementos que o constituem, como quer a fonologia de Trubetzkoy. Segundo Saussure, o sistema lingüístico é uma *totalidade solidária*, o que faz com que o valor de um termo lingüístico seja definido apenas pela presença simultânea de outros. Os valores são...

“...puramente diferenciais, definidos não positivamente por seu conteúdo, mas negativamente por suas relações com os outros termos do sistema. Sua característica mais exata é a de ser o que os outros não são”(Saussure [1916] ed. bras. s/d:136).

Com efeito, o modo como Trubetzkoy trata o fonema, como um elemento diferencial, é portanto, uma forma de aplicar a teoria do valor lingüístico saussureana ao estudo dos fonemas. Ao transportar o modelo teórico saussureano da língua para sua aplicação no estudo do fonema,

tanto Trubetzkoy, quanto Jakobson e Karcewski contróem, na fonologia uma metodologia que toma como ponto de partida o **sistema fonológico**, pois só partindo desta “totalidade solidária” se poderá apreender a estrutura do sistema. Um elemento somente poderá ser definido se tomado em sua relação diferencial com os demais elementos do sistema. Desta forma é que a fonologia defendida por Trubetzkoy é definida como “estruturalista por natureza”, o que significa que enfoca primordialmente o sistema como um todo para, a partir daí, encontrar sua estrutura.

Isto, contudo, não basta para fazer da fonologia uma “ciência piloto”, pois, como já dissemos, segundo Lévi-Strauss a fonologia iria operar uma revolução científica na Linguística e nas ciências sociais. Para tanto, algo de novo se iria associar à contribuição que seus fundadores retiraram de Saussure e dos demais precursores no estudo das oposições fônicas. O caminho que conduz à contribuição inovadora dos fundadores da fonologia decorre de um aprofundamento no estudo das *oposições fônicas*. Isso leva os fonólogos à elaboração de uma definição de “oposição fônica” apresentada no “Projeto de Terminologia Fonológica Standardizada”(Ver: “Trabalhos do Círculo Lingüístico de Praga”, vol IV). No sentido definido no “Projeto”, uma “oposição fônica” é uma diferença fônica suscetível de ser em ampla medida útil para diferenciar as significações intelectuais de um língua dada. Para compreendermos a dimensão do legado teórico da fonologia aplicado por Lévi-Strauss no estudo dos fenômenos culturais, precisamos apresentar, mesmo que de maneira resumida, o quadro conceptual da fonologia estrutural da época.

Trubetzkoy concebe as *oposições fônicas* como correlações lógicas, portanto as diferencia em dois tipos, as *disjunções* e as *correlações*, sendo a *correlação* uma propriedade que consiste na *oposição* entre a presença e ausência de uma *qualidade fonológica* que distingue vários pares de fonemas. Como, por exemplo, em português, a oposição entre a presença e ausência de sonoridade que distingue os pares de fonemas *b: p, d: t*. Por outro lado, as *oposições fônicas* têm a propriedade da *disjunção* quando duas - ou mais - unidades fonológicas pertencentes ao mesmo sistema se opõem uma a outra sem formar entre si um par de *correlações*, como, por exemplo, [p] e [s]. Além disso, Trubetzkoy define a presença de uma qualidade fonológica numa correlação como *série marcada* e sua ausência como *série não-marcada*. Por

último chama a faculdade que certas correlações possuem de combinarem-se entre si de *feixes de correlação*.

Não podemos, portanto, perder de vista que a concepção estruturalista das oposições fônicas se constitui e se reafirma a partir do caráter relacional do fonema. Posto isso, chegamos ao ponto de articulação da teoria do valor saussureana com a noção de “oposição fônica”. Isto se expressa quando Trubetzkoy afirma que “una cualidad fonológica sólo existe como término de una oposición fonológica” (Trubetzkoy [1933]: 24). Dado que uma qualidade fonológica é um dos termos de uma oposição dentro de um sistema fonológico, esta qualidade fonológica terá o seu valor lingüístico estipulado na oposição em relação aos termos do sistema. Assim, o valor lingüístico de um fonema é definido pela diferença em relação ao seu oposto e em relação aos demais elementos do sistema. Isso cria, segundo Trubetzkoy, a necessidade de se estudar *regras* de emprego dos fonemas, bem como as condições de valor de uma oposição dada e as combinações de fonemas admitidos numa língua dada.

É importante notar, entretanto, que, como nos alerta Benveniste, Saussure jamais empregou a palavra *estrutura*. A palavra empregada pelo mestre genebrino e cuja noção é considerada essencial em sua teoria e a de *sistema*.

“(…) A noção de língua como sistema havia muito que era admitida pelos que haviam recebido o ensinamento de Saussure, primeiro em gramática comparada, depois em Língua Geral. Se se acrescentam estes dois outros princípios, igualmente saussureanos, de que a língua é forma, não substância e de que as unidades da língua não podem definir-se a não ser por suas relações, indicam-se os fundamentos da doutrina que iria, alguns anos mais tarde, por em evidência a estrutura dos sistemas lingüísticos.” (Benveniste 1988:100)

Mas, para firmarem a fonologia como uma ciência dentro dos padrões epistemológicos das ciências da natureza da época, esta geração de fonólogos foi além no aspecto metodológico do problema. Para isso são definidos outros procedimentos metodológicos mais genéricos os quais Lévi-Strauss ressalta em seu artigo e cuja validade para a Antropologia ele irá verificar.

Desses procedimentos metodológicos da fonologia apontaremos abaixo aqueles que são considerados por Lévi-Strauss importantes para a Antropologia estrutural, em sua transposição para o estudo dos fenômenos da cultura:

a) Levar em conta o caráter concreto do objeto de estudo:

“Pero lo que sobretudo importa es que esa teoria se apoya sobre una masa de hechos concretos y la circunstancia de que toda ella ha nacido de los trabajos sobre problemas concretos de la fonologia de la más distintas lenguas. La fonologia actual no se limita a declarar que los fonemas son siempre miembros de un sistema , sino que muestra⁵ sistemas fonológicos concretos poniendo en evidencia su estructura.” (Trubetzkoy [1933]: 27).

b) Investigar as leis fonológicas válidas para todas as línguas:

“...aplicando los principios de la fonologia a muchas lenguas enteramente diferentes, con el fin de poner en evidencia sus sistemas fonologicos, y estudiando la estructura de esos sistemas, no se tarda en advertir que ciertas combinaciones de correlaciones pueden ser halladas en las mas diversas lenguas, en tanto que otras no existen en ninguna parte. Trátase aqui de leyes de la estructura de los sistemas fonológicos. Aun quando se las obtiene por pura inducción empirica, tales leyes se dejan a veces deducir logicamente, lo qual les otorga un carácter absoluto (Trubetzkoy [1933]: 27).

c) O estudo comparado:

“La investigacion de leyes fonológicas generales supone el estudio comparado de los sistemas fonológicos de todas

las lenguas del mundo, con exclusion de sus relaciones genéticas”
(Trubetzkoy [1933]: 28)

d) O estruturalismo e universalismo sistemático da fonologia.

Este último aspecto do método da fonologia, sobre o qual nos detivemos acima, merece que digamos um pouco mais sobre ele. Segundo Trubetzkoy, há uma diferença significativa em relação às teorias de Ferdinand de Saussure e de J. Baudoin de Courtenay: estes autores elaboraram suas teorias em uma época em que a Lingüística científica se resumia à Lingüística histórica. Esta última, por sua vez, dado seu caráter atomístico, se preocupava em estudar os elementos lingüísticos tomados isoladamente, o que logicamente se opunha às tendências universalistas e estruturalistas das teorias de Saussure e B. de Courtenay. Consequentemente, a defesa da legitimidade de suas teorias teria levado estes autores a uma atitude psicológica que impingia uma certa degradação à lingüística histórica. Isto é assinalado, sobretudo com a ênfase à oposição entre a “sincronia” e a “diacronia” proposta por Saussure. A posição adotada por Trubetzkoy a respeito das diferenças entre sincronia e diacronia, na fonologia é, por assim dizer, mais amena. Para ele, admitir uma oposição radical entre os dois eixos da linguagem, seria uma concessão ao atomismo dos neogramáticos:

“Puesto que un sistema fonológico no representa la suma de fonemas aislados, sino un todo orgánico cuyos fonemas constituyen los miembros y cuya estructura se halla sometida a leyes, la ‘fonología histórica’ no puede circunscribirse a la historia de los fonemas aislados, sino que debe encarar el sistema fonológico como una entidad orgánica en via de desarrollo. Contemplados desde ese punto de vista, los cambios fonológicos y fonéticos adquieren un sentido y una razón de ser. Al tiempo que se halla hasta cierto punto determinada por las leyes generales de estructura - que excluyen ciertas combinaciones y favorecen la existencia de otras -, la

³ Grifo meu.

evolucion del sistema fonológico está gobernada en cualquier momento dado por la tendencia hacia un fin.” (Trubetzkoy [1933]: 29).

A fonologia nascente, segundo Trubetzkoy, teria seu “estruturalismo” e seu “universalismo sistemático” caracterizados por esta diferença em relação a Saussure: por considerar a “evolução” dos sistemas fonológicos. Uma outra diferença importante é que há, nesta época, um movimento de ruptura com o “atomismo” que dominava não somente a Lingüística mas um conjunto de outras ciências. Segundo Trubetzkoy a fonologia de sua época faz parte de um movimento científico mais amplo, que envolvia a física, a química, a biologia, a psicologia e que envolveria posteriormente a Antropologia.

Consideramos a incursão que realizamos até aqui no artigo de Trubetzkoy, deste modo, suficiente para uma primeira apresentação dos fundamentos teóricos da fonologia estrutural. Retomando agora a questão da relação da Antropologia com a Lingüística, vejamos como Lévi-Strauss avalia a aplicação do método estrutural da fonologia ao estudo dos objetos da Antropologia. Isso desde já pressupõe que a hipótese da semelhança entre estes objetos ou bem está na própria natureza deles, ou bem decorre da próprio processo de formulação do método estrutural, uma vez que na fonologia é o próprio processo de análise das oposições fônicas que permite elaborar propriamente o conceito de fonema e assim *construir* o seu objeto.

Sobre esta questão, o que podemos considerar por enquanto é que, para Lévi-Strauss, é possível supor uma semelhança formal entre a cultura e a linguagem. No que se refere aos estudos de parentesco, por exemplo, ele considera isso bastante evidente:

“No estudo dos problemas de parentesco (e sem dúvida também no estudo de outros problemas), o sociólogo se vê numa situação formalmente semelhante à do lingüista fonólogo: como os fonemas, os termos de parentesco são elementos de significação; como eles, só adquirem esta significação sob a condição de se integrarem em sistemas; os ‘sistemas de parentesco’, como os ‘sistemas fonológicos’, são elaborados pelo espírito no estágio do pensamento inconsciente;

enfim a recorrência, em regiões afastadas do mundo e em sociedades profundamente diferentes, de formas de parentesco, regras de casamento, atitudes identicamente prescritas entre certos tipos de parentes etc. faz crer que, em ambos os casos, os fenômenos observados resultam do jogo de leis gerais mais ocultas(...).⁶ (...) numa outra ordem de realidade, os fenômenos de parentesco são fenômenos de mesmo tipo que os fenômenos lingüísticos.” (Lévi-Strauss [1945] ed. bras. s/d: 48-49).

Consideramos de fundamental importância uma análise mais detida do conteúdo destas afirmações de Lévi-Strauss, cuja validade parece se sustentar na aplicação do método estrutural da fonologia aos estudos antropológicos. Lévi-Strauss supõe encontrar nos estudos do parentesco uma tendência a se passar de uma interpretação “atomista” para uma abordagem estruturalista. Segundo Lévi-Strauss, os estudos sobre o parentesco estavam, sobretudo com Rivers - para quem, por exemplo, o casamento entre primos cruzados na Índia era subproduto da organização dualista lá existente -, inteiramente submetidos a uma “abordagem diacrônica” e “atomista”. Nestes estudos os fatos de parentesco eram tratados de maneira isolada, “(...)cada detalhe de terminologia, cada regra especial de casamento, é ligada a um costume diferente, como uma consequência ou vestígio: cai-se num excesso de descontinuidade” (Lévi-Strauss[1945]ed. bras. s/d:50).

Este “excesso de descontinuidade” tem, segundo Lévi-Strauss, pouca capacidade explicativa, ignora ou generaliza uma série de fenômenos do problema do parentesco: para Lévi-Strauss o casamento entre primos cruzados, por exemplo, antes de ser consequência ou vestígio de um costume isolado é um caso privilegiado no qual coexistem dois aspectos de um mesmo princípio geral da organização social, o “princípio da reciprocidade”, através do qual realiza-se, numa sociedade, “a passagem da hostilidade à aliança, da angústia à confiança, do medo à amizade”(Lévi-Strauss 1976:107). O “princípio da reciprocidade”, segundo Lévi-Strauss, age de duas maneiras diferentes e complementares:

⁶ Grifos meus.

“...ou pela constituição de classe que delimita automaticamente o grupo dos cônjuges possíveis ou pela determinação de uma relação, ou de um conjunto de relações que permitem dizer em cada caso se o cônjuge considerado é desejável ou excluído. Os dois critérios são dados simultaneamente mas sua importância relativa varia.”(Lévi-Strauss 1976:107)

No caso dos primos cruzados, entretanto, os dois aspectos do princípio de reciprocidade coexistem e têm a mesma importância relativa. Com isso Lévi-Strauss ressalta as características de anterioridade e generalidade da noção de sistema para o entendimento dos fenômenos do parentesco. Diferentemente do modo como Rivers vinha tratando o fenômeno do parentesco, como uma união diferencial explicada por uma causa única⁷, Lévi-Strauss sustenta a tese de que, embora cada um dos possíveis *traços* do fenômeno do parentesco - no caso do casamento entre primos cruzados, a união preferencial com a filha do tio materno - tenha sua própria história e esta possa ser diferente para cada um dos grupos onde o *traço* apareceu, eles não são isolados e independentes um dos outros:

“Cada qual aparece, ao contrário, como uma variação sobre um tema fundamental, como uma modalidade especial que se desenha sobre um pano de fundo comum, e é unicamente aquilo que há de individual em cada qual que pode ser explicado por causas particulares ou área cultural consideradas” (Lévi-Strauss 1976:164).

Esta concepção, segundo o fundador da Antropologia estrutural, legitima uma abordagem que passe a considerar os sistemas de parentesco em seu “conjunto sincrônico”. Isto levaria o antropólogo a tratar os *atos do parentesco* do mesmo modo que o fonólogo trata os fonemas, ou seja, a partir do sistema que constituem. A partir daí é possível encontrar a “estrutura global do parentesco” refletida em cada um dos sistemas.

⁷ Rivers explica o casamento entre primos cruzados, nas ilhas Bank, como união preferencial com a filha do tio materno como um privilégio matrimonial em relação às moças do grupo transmitido ao filho da irmã pelo irmão da mãe.

Entretanto, para que os elementos de parentesco sejam comparados aos fonemas é necessário, segundo Lévi-Strauss, uma definição mais acurada dos próprios sistemas de parentesco. Para Lévi-Strauss, o que se denomina comumente sistema de parentesco recobre duas ordens diferentes de realidades: a primeira é constituída pelos *termos* do parentesco, ou seja, as palavras que servem para exprimir diferentes tipos de relações familiares. Por exemplo: pai, mãe, tio, primo, etc. Entretanto, o fenômeno do parentesco não se resume a esta nomenclatura, que comporia o que é denominado por Lévi-Strauss como “sistema terminológico”, ou seja, uma espécie de léxico, onde os termos tem sua significação dada de forma isolada, sem considerar sua posição no sistema tomado como um todo. Ficar na análise deste “sistema” seria, segundo ele, adotar uma posição atomista. Numa outra ordem de realidade, à qual somente se teria acesso por uma aplicação do método estrutural, está o ‘sistema de atitudes’, através do qual indivíduos ou grupos de indivíduos “se sentem - ou não se sentem, conforme o caso - obrigados uns em relação aos outros a uma conduta determinada: respeito ou familiaridade, direito ou dever, afeição ou hostilidade” (Lévi-Strauss [1945] ed. bras. s/d:53). Para Lévi-Strauss, a “analogia” dos “sistemas de parentesco” com os “sistemas fonológicos” é válida apenas quando o antropólogo leva em conta os primeiros como sendo sistemas de atitudes, pois, neste caso, cada elemento do parentesco, assim como o fonema, é definido por sua relação com os demais elementos do sistema.

Para Lévi-Strauss, a diferença apontada entre o “sistema terminológico” e o “sistema de atitudes” implica em supor a inexistência de relações de correspondência termo a termo entre *atitudes* e *nomenclaturas*. Segundo ele, se há correspondência ela se dá através do restabelecimento de uma interdependência ao modo de uma “integração dinâmica” entre estas duas ordens de realidade do sistema de parentesco.

Lévi-Strauss utiliza a análise realizada sobre o problema do tio materno, clássico nos estudos de parentesco, para situar, num “exemplo concreto” as distinções e correlações existentes entre sistema terminológico e sistema de atitudes, assim como para demonstrar uma aplicação prática do método estrutural num problema próprio da Antropologia. Segundo Lévi-Strauss, nas ciências sociais, durante todo o século XIX pelo menos, tratou-se a recorrência de relação entre

tio materno e o *sobrinho* num grande número de sociedades como a sobrevivência de um regime matrilinear, tratamento este somente contestado com propriedade por R.H.Lowie em sua obra “The Matrilineal Complex”, de 1919. Lévi-Strauss reputa a Lowie a engenhosidade de criar, com esta obra, a única base positiva de uma teoria do parentesco com base numa concepção sistemática do parentesco, em contraposição ao atomismo dominante do século XIX. O princípio de Lowie para explicar o problema da recorrência de tipos regulares da relação entre *tio materno* e *sobrinho* em várias sociedades consiste em tratá-lo como “um caso particular de uma tendência muito geral de associar **relações** sociais definidas com **formas**⁸ definidas de parentesco sem considerar o lado materno ou paterno.”⁹

A partir deste princípio de Lowie, Lévi-Strauss terá um suporte razoavelmente firme para construir um teoria do parentesco baseada em processos intrínsecos ao próprio sistema. A partir daí Lévi-Strauss suporá o seguinte: assim como nos sistemas fonológicos os sons de uma língua são “escolhas” dentro de um universo amplo de possibilidades do aparelho vocal, nos sistemas de parentesco, as atitudes existentes no interior de um sistema considerado são definidos dentro de uma diversidade de atitudes interindividuais possíveis. Da mesma forma que nos sistemas fonológicos, nos sistemas de parentesco apenas alguns elementos constituirão as combinações de uma dada estrutura.

É importante considerar que a distinção operada por Lévi-Strauss entre *sistema de terminológico* e *sistema de atitudes*, não significa que ele abrace a tese de que ninguém poderá compreender um termo se não tiver um conhecimento não-linguístico deste termo. Ou seja, de que as atitudes atribuídas culturalmente ao tio ou a um sobrinho precisem ser vivenciadas para que se compreenda o sentido das palavras *tio* e *sobrinho*. Ao que nos parece, Lévi-Strauss apenas quer remeter a questão da significação das atitudes sociais para a estrutura dos sistemas sociais. Ao dar relevo ao aspecto estrutural do problema do parentesco, Lévi-Strauss procura o significado de uma determinada atitude do sistema de parentesco num código que opera a partir das relações entre os termos do sistema.

⁸ Grifos meus.

⁹ R.H. Lowie, citado por Lévi-Strauss (Lévi-Strauss,[1945],ed. bras. s/d:56).

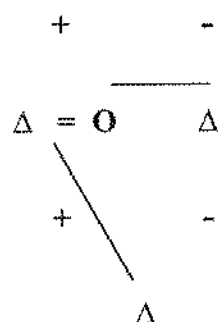
Ainda no caso específico do problema do Tio Materno, ou “avunculado”- termo mais adequado para designar o fenômeno nos estudos do parentesco- a concepção de Radcliffe Brown indica a existência de *um sistema de atitudes antitéticas* . Esta concepção será tomada por Lévi-Strauss para buscar neste sistema de atitudes antitéticas, os pares de oposições que são tão caros ao fonólogo. Segundo Lévi-Strauss, um par de oposições, no caso do problema do tio materno, é visto por Radcliffe Brown da seguinte forma:

“Num caso, o tio materno representa a autoridade familiar; ele é temido, respeitado, obedecido e possui direitos sobre seu sobrinho, no outro, é o sobrinho que exerce privilégios de familiaridade em relação a seu tio, e pode tratá-lo mais ou menos como vítima. Em segundo lugar existe uma correlação face ao tio materno e a atitude com relação ao pai. Em ambos os casos encontramos os mesmos dois sistemas de atitudes, mas invertidos: nos grupos onde a relação entre pai e filho é familiar, a relação entre tio e sobrinho é rigorosa; e lá onde o pai aparece como o austero depositário da autoridade familiar, é o tio que é tratado com liberdade.”(Lévi-Strauss [1947] ed. bras. s/d:57).

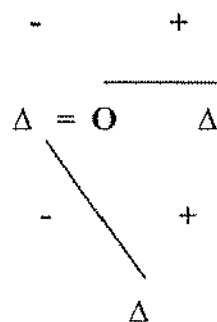
A objeção que Lévi-Strauss apresenta para a interpretação que Radcliffe-Brown faz do avunculado é a de que para este último o *sentido* destas oposições é determinado pelo tipo de filiação. Assim, no regime patrilinear, onde o pai representa a autoridade, a relação entre tio materno e sobrinho é, digamos, afável. Inversamente, no regime matrilinear, o tio materno encarna a autoridade e tem relações rigorosas com o sobrinho. Para Lévi-Strauss é possível uma outra interpretação na qual se adote como princípio que a relação avuncular não se dá entre dois termos - tio materno/sobrinho - “...mas a quatro termos: ela supõe um irmão, uma irmã, um cunhado e o sobrinho”. Ademais, no que ele denomina “sistema global de parentesco”(...) “se acham presentes quatro tipos de relações organicamente ligadas, a saber: irmão/irmã, marido/mulher, pai /filho, tio mat./filho da irmã.” (Lévi-Strauss [1945] ed. bras. s/d:61)

Lévi-Strauss analisa o problema do parentesco em diversas sociedades e chega a duas conclusões fundamentais: primeiro, que os problemas do parentesco devem ser tratados como

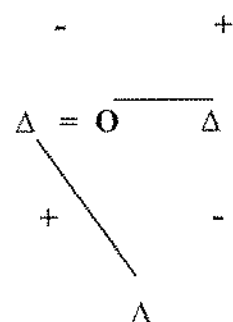
relações internas ao sistema. Segundo, considerando-se o “sistema global” de parentesco, que nele ocorre a mesma relação fundamental entre os quatro pares de oposição que são necessários para sua elaboração. Isso induz o fundador da Antropologia estrutural a formular uma *lei*, válida para qualquer sistema de parentesco considerado, segundo a qual “a relação entre o tio materno e o sobrinho está para a relação entre irmão e irmã, como a relação entre pais e filho está para a relação entre marido e mulher” (Lévi-Strauss [1945] ed. bras. s/d:59). A partir desta lei, Lévi-Strauss propõe os seguintes esquemas interpretativos para cada sistema de parentesco por ele estudado:



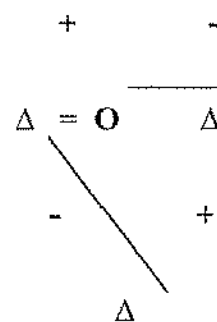
Trobriand - matrilinear



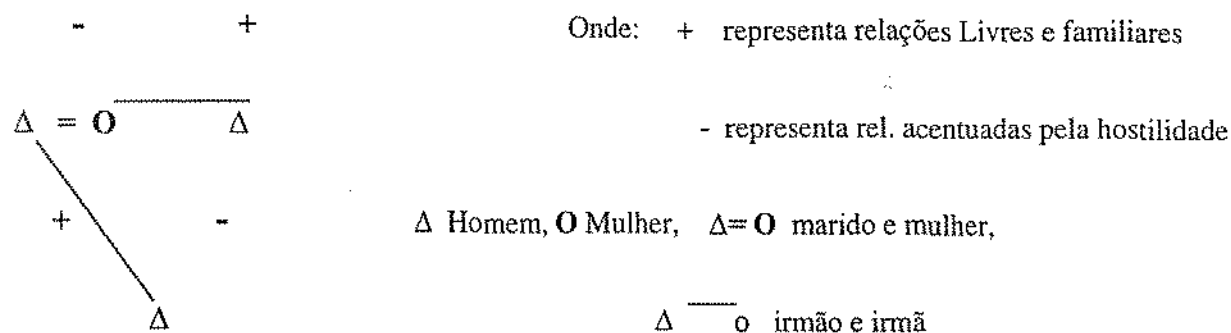
Tcherkesses - patrilinear



Siuai - matrilinear



Tonga - patrilinear



Lac. Kutubu - patrilinear

Com o esquema acima podemos entender o que Lévi-Strauss considera a estrutura mais simples do parentesco, que ele chama de “átomo de parentesco”:

“Esta estrutura está fundada, ela própria, sobre quatro termos (irmão, irmã, pai, filho) unidos entre si por dois pares de oposições correlativos e tais que, em cada uma das duas gerações em causa, existe sempre uma relação positiva e uma negativa.” (Lévi-Strauss [1945] ed. bras. s/d: 64)

Este procedimento metodológico de Lévi-Strauss representa um golpe na concepção atomista e naturalista do parentesco, as relações do parentesco não serão mais definidas por vínculos de filiação ou consangüinidade, simplesmente. O que Lévi-Strauss adota como ponto de partida não é mais a família biológica, mas o próprio sistema de parentesco tomado como sistema simbólico: “o que é verdadeiramente elementar não são as famílias, termos isolados, mas a relação entre estes termos.”(Lévi-Strauss [1945] ed. bras. s/d: 69)

Estas considerações a respeito da aplicação da análise estrutural aos estudos do parentesco indicam a possibilidade, para Lévi-Strauss, da aplicação do método estrutural da fonologia aos estudos de parentesco, já que pressupõe os mesmos procedimentos fundamentais indicados na análise estrutural dos sistemas fonológicos:

1) é aplicado na análise de um problema cuja concretude reside no estudo realizado por Lévi-Strauss sobre a organização social de várias *sociedades concretas*: os indígenas das ilhas Trobriands, na Oceania, dos Tcherkesses, no Cáucaso, etc., das quais o autor diz “mostrar” “sistemas de parentesco concretos”.

2) apresenta a possibilidade, às vezes por indução empírica, outras por dedução lógica, de analisar as estruturas de diferentes sistemas de parentesco e propor a *existência de leis universais*.

3) Tais leis são obtidas por um *estudo comparado dos sistemas* de parentesco em várias sociedades do mundo. Assim como a fonologia faz com as diferentes línguas.

4) Quanto ao *estruturalismo e universalismo sistemático* de sua Antropologia, serão discutidos com mais profundidade na seqüência deste trabalho.

Deste modo, investigar os fundamentos de uma concepção de linguagem em Lévi-Strauss nos permitirá compreender porque, para ele, a língua fornece um “modelo lógico” capaz de explicitar a estrutura das demais formas de sistemas de significação presentes na cultura. Ao aderir às concepções de um outro fonólogo da época, R. Jakobson, sobre os fundamentos da linguagem, Lévi-Strauss adota também a concepção lógica dos sistemas de significação adotada pelos estruturalismo lingüístico. De fato, para Jakobson, é possível partirmos do estudo de uma língua particular para chegarmos a uma teoria geral da linguagem, concebida como uma forma de comunicação, dentre outras; consideradas todas as outras formas de comunicação, é possível concebê-la a partir de uma mesma teoria geral da linguagem.

A busca de invariantes universais também se sustenta teoricamente nas descobertas de Jakobson sobre as regularidades encontradas nos sistemas fonológicos e que desembocaram na tese da existência de universais que fundamentam os sistemas fonológicos das línguas de todo o mundo. Segundo Jakobson, a análise lingüística consiste em desmontar, por níveis de análise, as unidades constitutivas mais complexas do discurso em *morfemas* que são seus últimos elementos dotados de significação. Num nível mais profundo, a análise lingüística consiste em alcançar os últimos elementos constituintes dos morfemas, que são capazes de *diferenciar* um morfema de

outro. A estes elementos últimos Jakobson dá o nome de *traços distintivos*, não sendo os fonemas nada mais do que feixes de traços distintivos.

Na obra “Fundamentals of Language” Jakobson apresenta, em primeiro lugar a língua no nível dos “traços distintivos”. Este nível, segundo ele, é o que permite que o falante de uma língua ao ouvir uma fala nesta língua divida facilmente e de maneira inconsciente a corrente sonora contínua em um número determinado de unidades que se sucedem. Estas unidades apresentam, cada uma delas, um número determinado de traços que, por sua vez, se apresentam cada um deles como um termo de uma correlação que é usado nesta língua com um valor diferencial.

Os morfemas constituem estruturas compostas de *traços distintivos* que são as últimas a serem dotadas de significado próprio. Assim, como pretendemos já ter mostrado em Trubetzkoy, para diferenciar um morfema de outro, o falante seleciona entre duas qualidades polares de uma mesma categoria (contraste grave/agudo) ou entre presença ou ausência de uma determinada qualidade (oposição sonoro/surdo). Segundo Jakobson, é da posse de um *código* que compreende todos os traços distintivos de sua língua que o falante é capaz de distinguir os *morfemas* e as *palavras* inteiras e assim fazer o recorte necessário à significação.

Desta forma, a análise estrutural na Lingüística separa, ainda que de maneira artificial, dois níveis principais da linguagem. Por um lado o *nível semântico*, que compreende as unidades significativas simples e complexas, do morfema ao discurso. Por outro lado, separa, por assim dizer, o *nível diferencial*, que corresponde às unidades significativas simples e complexas cuja função é diferenciar as diversas unidades significativas.

Uma proposta mais detalhada sobre a importância dos níveis da análise lingüística e da própria língua é encontrada em Benveniste. Segundo ele, a noção de nível é essencial para uma adequação da análise à natureza articulada da linguagem e ao caráter discreto dos seus elementos. Esta adequação está, segundo Benveniste, correlacionada com a aplicação da técnica da análise distribucional:

“O procedimento inteiro da análise tende a delimitar os elementos através das relações que os unem [relação sintagmática e relação paradigmática]. Consiste em duas operações que se comandam uma à outra e das quais todas as outras dependem: 1º a segmentação; 2º a substituição” (Benveniste, 1988:128).

Entretanto, na medida em que *segmentação* e *substituição* não têm o mesmo alcance analítico, segundo Benveniste, pode-se observar uma diferença entre as duas operações: embora seja preciso, em primeiro lugar, *segmentar* o “texto” - para Benveniste; para Jakobson, “discurso” - em partes cada vez mais reduzidas e a partir daí, identificarem-se esses elementos não segmentáveis, há um nível, o dos elementos não segmentáveis, em que somente as *substituições* operam.

Por exemplo, ao segmentar a seguinte palavra:

Fr. *Raison* , “Razão” em [r]-[ɛ]-[z]-[õ], em que se podem operar as seguintes substituições pelas quais identificamos fonemas da língua francesa:

[s] em vez de [r] (*saïson*, “estação”);

[a] em vez de [ɛ] (*rasons*, “raspemos”);

[y] em vez de [õ] (*rayon*, “raio”)

[ɛ] em vez de [õ] (*raisin*, “uva”)

Além do mais, essas substituições podem ser arroladas: a classe dos substitutos possíveis de [r] em [rezõ] compreende [b], [s], [m] [t] [v]

Segundo Benveniste, os fonemas são os elementos segmentáveis mínimos cuja análise permite identificar traços distintivos. Por exemplo, no fonema [d'] isolam-se quatro traços distintivos: oclusão, dentalidade, sonoridade, aspiração. Entretanto, por não poderem os traços distintivos realizarem-se fora da articulação fonética em que se apresentam e por não serem

ordenados sintagmaticamente: a oclusão é inseparável da dentalidade e o sopro, da sonoridade, ambos são passíveis de serem analisados apenas pela operação de substituição.

Dessa forma, Benveniste distingue duas classes de elementos mínimos: os que são ao mesmo tempo segmentáveis e substituíveis, os fonemas e os que são apenas substituíveis, os traços distintivos dos fonemas.

A partir desses processos Benveniste atinge o que chama:

“Os dois níveis inferiores da análise, o das entidades segmentáveis mínimas, os fonemas, o nível fonemático, e o dos traços distintivos, que propomos chamarem-se merismas (gr. *mérisma*, - atos, ‘delimitação, parte, pedaço’), o nível merismático.” (Benveniste 1988: 128)

Uma vez que, chegando-se a este ponto, a análise não pode descer para um nível inferior ao merismático, Benveniste propõe que a análise vise o nível superior, composto de porções de texto mais longas.

Por exemplo:

Seja a cadeia ingl. [li:vineiz] “leaving things (as they are)”. Identifica-se, em diferentes posições, as três unidades fonemáticas [i], [ə], [n], tenta-se ver se essas unidades nos permitem delimitar uma unidade superior que as conteria e, assim, encontram-se seis combinações possíveis dessas unidades [iən], [inə], [əin], [əni], [niə], [noi].

Segundo Benveniste, há nesse exemplo duas combinações que encontram-se efetivamente na cadeia, mas realizadas de tal maneira que têm dois fonemas em comum. Diante dessas opções, portanto, deve-se escolher uma e excluir outras: em [li:vineiz] será ou bem [noi], ou bem [əin]. Ante a estas opções Benveniste nos diz que o falante rejeitará [noi] e escolherá [əin]. Coloca-se Benveniste, contudo, a pergunta que é também a nossa: “de onde vem a autoridade dessa decisão?”. Ele mesmo responde:

“Da condição lingüística do sentido ao qual deve satisfazer a delimitação da nova unidade de nível superior: [eín] tem um sentido, [noi] não tem” (Benveniste 1988: 131)

Em suma, Benveniste propõe que, embora a técnica da análise distribucional não o ponha em evidência, o nível é um operador, na medida em que “uma unidade lingüística só será concebida como tal se se puder identificar em uma unidade mais alta (Benveniste 1988: 131). Assim, do fonema passa-se ao nível do signo, do signo ao nível da palavra, da palavra à frase, da frase ao nível do discurso.

Benveniste ainda propõe uma teoria da relação entre os níveis, que segundo ele, baseia-se num princípio de relação entre forma e sentido. Retomemos, no entanto, a questão das invariantes universais.

O problema das relações invariantes universais que organizam os sistemas fonológicos, segundo Jakobson, tem raízes históricas no questionamento bastante antigo sobre a existência e definição de elementos diferenciais últimos na linguagem, cujo início remete aos gramáticos sânscritos (*sphota*) e a Platão (*stojjeion*). O estudo propriamente lingüístico sobre as invariantes universais da linguagem, porém, começou apenas em 1870, prosseguindo com o surgimento do estruturalismo do qual o autor faz parte. Adotando a mesma solução apresentada por Trubetzkoy -já comentada neste trabalho - para a querela sobre “oposições fônicas”, Jakobson considera a relação entre as entidades fonológicas e os sons como a questão crucial para uma concepção de oposição fônica que permita chegar a uma distinção precisa entre a fonética e a fonologia. O método estruturalista é o que, segundo ele, propriamente diferencia e vincula a fonética à fonologia, já que através dele se pode definir as relações entre as entidades fonológicas e os sons. Os limites deste vínculo da fonética com a fonologia se definem “na relación que guardan las entidades fonologicas con el sonido”. (Jakobson [1956]1967:15-16).

Ao analisar a questão das relações entre as entidades fonológicas e os sons, Jakobson parte da premissa de que os fonemas, concebidos como feixes de traços distintivos, estão ligados internamente aos sons concretos. Ou seja, situa os traços distintivos dentro dos sons da fala. Isso

corresponde a situar o fonema no interior da fala, no seu nível motor, acústico ou auditivo. Com esta concepção do fonema como imanente aos sons da fala, Jakobson pretendia se opor às diversas concepções que de maneiras diferentes desvinculam os fonemas dos sons concretos, tais como:

a) O ponto de vista “mentalista” - o fonema é concebido como equivalente mental de um som situado fora da mente;

b) O ponto de vista “reductor do código” - situa o fonema no código e as variantes fonológicas na mensagem;

c) O ponto de vista “genérico” - opõe o fonema ao som como a classe à espécie. O fonema é concebido como a classe dos sons que apresentam propriedades semelhantes;

d) O ponto de vista “ficcionalista” - Os fonemas são entidades abstratas, fictícias.

Apresentaremos d) o ponto de vista “algébrico” de forma isolada, pois é nele que Jakobson encontrará uma oposição mais clara à sua premissa. Segundo esse ponto de vista existe uma separação máxima entre fonema e som. Essa corrente que tem em Hjelmslev seu principal representante, pretendia, segundo Jakobson, que a Linguística se transformasse na álgebra da linguagem, que operasse com *entidades não-nomeadas* naturalmente, mas apenas com aquelas entidades nomeadas arbitrariamente por uma escrita fonética, que pudesse ser empregada para o estudo dos fonemas de qualquer língua. Dessa maneira, para Jakobson, a proposta de Hjelmslev consiste em separar o “plano da expressão”, ou seja, “o significante (no sentido saussureano) de seu aspecto sonoro”. Seria construir um código ocasional em oposição ao fenômeno universal da fala, o que significa, para Jakobson, pretender estudar os fonemas sem recorrer a suas premissas fonéticas. Procedimento do qual discorda:

“Todo intento de reducir el language a sus elementos invariantes últimos, mediante un mero análisis de su distribucion en el texto y sin referéncia a sus correlatos empíricos, está condenado al fracasso.” (Jakobson [1967]1956:25).

Segundo Jakobson, uma teoria do valor que considere apenas o caráter formal dos elementos dos sistemas fonológicos não reproduz os diferentes traços distintivos em que se baseia a trama fonética nem a relação estrutural entre eles. À semelhança da música, os sistemas fonológicos, ainda que possam dispor de uma notação gráfica, não podem abstrair-se da matéria sonora que organizam. Assim, a forma fonológica deve ser estudada em sua relação com a matéria sonora selecionada pelo código da língua em questão, compreendendo um processo pelo qual a matéria sonora é elaborada pelo código, que lhe impõe uma organização segundo as leis próprias da língua. Para Jakobson, isso representa uma intervenção da cultura na natureza, uma função presente na língua de impor regras lógicas a um contínuo sonoro.

Jakobson nos diz ainda que a estrutura fonológica da sílaba - que, segundo ele, é o “esquema elementar” em torno do qual os fonemas se agrupam - vem determinada por um conjunto de regras que constituem um “**modelo lógico**” o qual se repete cada vez que aparecem as seqüências lógicas de fonemas no contínuo da fala. Sabemos que Lévi-Strauss utiliza o “modelo lógico” da língua como um modelo capaz de reconstituir as lógicas internas subjacentes aos fenômenos da cultura. Isso, para ele, é possível tão somente por haver semelhança entre as estruturas dos dois tipos de fenômenos - culturais e lingüísticos -, as quais o “modelo lógico” serviria para explicitar. Entretanto, segundo Lévi-Strauss, isto é possível apenas enquanto um procedimento científico, sem que, no entanto, uma estrutura interfira na constituição da outra.

Sob esse aspecto, parece-nos que o problema da Lingüística estrutural é semelhante ao da Antropologia estrutural, isto é, a definição de princípios de classificação. Do ponto de vista da ciências humanas, a análise estrutural de fato representa um avanço pois, com o método estrutural ultrapassa-se o modelo de classificação genética, a busca de uma origem comum, de um protótipo, para as diferentes culturas ou línguas, conforme o caso. Com esse procedimento refutam-se os critérios classificatórios de natureza histórica como os únicos capazes de explicitar as relações de similitude supostas existentes nos fenômenos. Para os estruturalistas, as congruências entre as culturas, assim como entre as línguas não se dão por um parentesco exclusivamente genético.

“O parentesco de estrutura pode resultar de uma origem comum; pode igualmente provir de desenvolvimentos realizados independentemente por várias línguas, mesmo fora de qualquer relação genética.” (Benveniste 1988: 116)

Esse problema de classificação é, portanto, um problema também de distinção entre filiação e afinidade, distinção esta que só se torna possível para as ciências humanas com o surgimento desse novo método classificatório que se baseia na análise de processos lógicos concebidos como estruturas. A partir daí, é possível supor analogias entre as estruturas e reconhecer na comparação feita entre elas leis de transformação que permitem passar de uma estrutura a outra.

Para Jakobson, no caso da fonologia a descrição comparativa dos sistemas fonológicos de diversas línguas cotejadas até mesmo com a aquisição da fonologia e a regressão fonológica do afásico permitiriam a identificação de leis, leis de implicação vigentes nas diferentes línguas do mundo. Os avanços que representariam esses estudos para a fonologia, colocariam para os fonólogos a tarefa de buscarem as leis gerais que regem os diferentes sistemas fonológicos das diferentes línguas.

“Cada paso que se da en esta dirección nos permite reducir la lista de los rasgos distintivos empleados por las lenguas del mundo; la supuesta multiplicidad de los rasgos se muestran en buena medida ilusoria.(...)Es preciso completar el estudio de las invariaciones dentro del sistema fonemático de una lengua con la búsqueda de invariaciones de validez universal en el sistemas fonemático del language.” (Jakobson 1967:38-39)

Este avanço científico da fonologia que denuncia a existência de leis universais nos sistemas fonológicos, é utilizado por Lévi-Strauss também como um modelo, mas, neste caso, como modelo de ciência, cujo método é capaz de dar conta de processos análogos na cultura, uma vez que os sistemas culturais podem ser concebidos como sistemas de significação. Daí o trabalho do Antropologia estrutural envolver a busca das constantes universais da cultura, as

quais poderiam expressar a existência de leis de valor universal assim como ocorre na linguagem. Este fato é de fundamental importância para as pretensões de Lévi-Strauss de definir um alto grau de cientificidade para as ditas ciências sociais.

Para Lévi-Strauss, não se trata, todavia, de reduzir a sociedade à língua, ainda que possa tomar a linguagem como condição da cultura ao admitir analogias entre as estruturas dos fenômenos, mas será preciso antes compreender qual sentido adquire a noção de linguagem em Lévi-Strauss. Ao dizer que “conosco a linguagem está dada”, Lévi-Strauss trata de supô-la como algo que vai além da língua e que subjaz a outros fenômenos culturais. Utilizar o modelo fonológico elaborado pela Linguística para definir relações supostas na língua, para buscar regras lógicas similares supostas como também subjacentes aos fenômenos da cultura, é uma maneira de definir tais regras pela ciência, mas que não é a única.

Dai a importância do método estrutural para que se possa conduzir a análise dos diversos aspectos da vida social a um nível mais profundo. O que, com Lévi-Strauss, num primeiro momento, é levado às últimas consequências e irá desembocar no ideal da elaboração de um código universal aplicável a qualquer ordem de estrutura. O procedimento do antropólogo, neste caso, seria o de mostrar:

“... uma espécie de código universal, capaz de exprimir as propriedades comuns às estruturas específicas provenientes da cada aspecto. O emprego deste código deverá ser legítimo para cada sistema tomado isoladamente e para todos, quando se trata de compará-los. Estaremos assim em posição de saber se atingimos ou não sua natureza mais profunda e se coexistem ou não em realidades do mesmo tipo”
(Lévi-Strauss [1951] ed. bras. s/d:79).

Com o objetivo de propor aos lingüistas a realização deste empreendimento, até certo ponto ingênuo, de aplicação de um código universal ao estudo das propriedades comuns às estruturas específicas de cada língua a partir do modelo das estruturas do parentesco de cada região estudada, Lévi-Strauss faz uma síntese das características estruturais de diversos sistemas

de parentesco de algumas regiões estratégicas do mundo. Isso o leva a considerar cinco grandes áreas do mundo, segundo a modalidade de suas estruturas de parentesco:

a) Área Indo-Européia:

- Muitos elementos disponíveis para ocupar a mesma posição na estrutura
- Estrutura com organização simples.

b) Área Sino-Tibetana:

- Elementos pouco numerosos
- Estrutura com organização complexa

c) Área Africana:

- Diversas modalidades intermediárias entre os tipos “a” e “b”

d) Área Oceânica:

- Elementos pouco numerosos
- Estrutura com organização simples

e) Área Norte-Americana:

- Elementos em número relativamente elevado
- Estrutura com organização relativamente simples
- Assimetria da estrutura em relação à estrutura da língua.

Desta forma Lévi-Strauss chega a acreditar, ainda que não por muito tempo, na seguinte hipótese: desde que o lingüista disponha de características estruturais como as descritas acima, caberá a ele, comparando-as às estruturas de parentesco, “...dizer se as estruturas lingüísticas

destas regiões podem ser, mesmo aproximativamente, formuladas nos mesmos termos ou em termos equivalentes” (Lévi-Strauss [1951] ed. bras. s/d: 82)

Nós não chegamos a pesquisar sobre a existência de trabalho de lingüistas nessa área, uma vez que nosso interesse repousa menos na verificação empírica da hipótese da comparação entre as estruturas de um determinado tipo de sistema de parentesco e a língua correspondente, do que com a investigação da hipótese da analogia entre linguagem e cultura de modo geral.

A hipótese de um código universal capaz de exprimir as estruturas específicas é posteriormente considerada legítima somente se tomada como decorrente da aplicação do método científico. O método estrutural supõe a semelhança entre os fenômenos da cultura, incluindo-se a língua, sob um aspecto essencial, o da natureza de sua organização interna. Entretanto, este ideal classificatório que seria o de dispor de leis universais capazes de regerem fenômenos análogos quanto a suas estrutura parece filiar Lévi-Strauss ao ideal positivista de ciência de Auguste Comte. Essa possível influência é mencionada por Dosse (1993) em sua história do estruturalismo.

As leis de estrutura se constróem como uma atividade do pensamento humano. Segundo Lalande (1993) a palavra *lei* envolve diferentes sentidos que, segundo ele, são

“...escalonados em série contínua, e ligados por transições estreitas entre dois sentidos limites: o de regra imperativa, anterior aos fatos que rege; o de fórmula geral, estabelecida *a posteriori* pelo estudo dos fatos de que ela é a lei.” (Lalande 1993: 610).

Lévi-Strauss parece ver na forma que o pensamento humano encontra de estruturar a realidade estes dois sentidos limites de lei, que em um constante movimento pendular e impossibilitado de unir os dois pontos extremos desse semicírculo, insiste em tocá-los repetidas vezes. Pelo menos na versão straussiana o estruturalismo, assim como a ciência de um modo geral, opera como que inspirada no modelo de Auguste Comte. Pende em primeiro lugar para o

segundo sentido limite de lei indicado por Lalande, isto é, como “fórmula geral, estabelecida *a posteriori* pelo estudo dos fatos de que ela é lei”.

Para Comte poder formular sua “filosofia positiva”, ele diz ter encontrado “uma grande lei fundamental” no progresso do conhecimento humano:

“A lei consiste em que cada uma de nossas concepções principais, cada ramo de nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estados históricos diferentes: estado teológico ou fictício, estado metafísico ou abstrato e estado científico ou positivo.”(Comte [1842] 1983: 4)

Desse modo, no processo de desenvolvimento do conhecimento humano, Comte supõe encontrar os três estados referidos acima e os define da seguinte maneira: o “estado teológico”, como o movimento do “espírito humano” para a busca de “conhecimentos absolutos” de fenômenos que seriam produzidos por “forças sobrenaturais”; o “estado metafísico” como a substituição dos “agentes naturais” por “forças abstratas” como produtoras dos fenômenos; por último, o “estado positivo” que reconhece os limites do “espírito humano” para obter “noções absolutas” e assim,

“...renuncia a procurar a origem e o destino do universo, a reconhecer as causas íntimas dos fenômenos, para se preocupar unicamente em descobrir, graças ao uso bem combinado do raciocínio e da observação, suas leis efetivas, a saber, suas relações invariáveis de sucessão e de similitude (Comte [1842] 1983: 4)

O segundo sentido de *lei* apresentado por Lalande, o de “regra imperativa anterior aos fatos que rege”, sustenta propriamente a idéia de Lévi-Strauss de que há uma estrutura subjacente aos fenômenos da cultura, na medida em estes sejam produtos da condição classificatória do pensamento humano. Se podemos ver neste sentido da noção de *lei* uma referência ao conceito de “imperativo categórico” kantiano, pelo qual Lévi-Strauss não negará ter estado bastante interessado, ela não será menos percebida em Comte. Comte admite que no “estado positivo”

“... a perfeição do sistema positivo à qual este tende sem cessar, apesar de ser muito provável que nunca deva atingi-la, seria poder representar todos os diversos fenômenos observáveis como casos particulares de um único fato geral, como a gravitação o exemplifica”
(Comte, [1842] 1983: 4)

A ambição científica de Lévi-Strauss parece estar a meio caminho de uma teoria geral do conhecimento humano. Isso se revela, principalmente em sua preocupação em apontar nos fenômenos sociais o que Comte supõe encontrar no âmago do conhecimento humano, a busca de “relações invariáveis de sucessão e similitude”¹⁰(Comte, [1942],1983:4). A hipótese da analogia entre a linguagem e a cultura não deixa de se sustentar na hipótese de que toda criação humana consiste em estabelecer relações entre termos, constituindo-se assim numa linguagem.

Este aspecto da questão da analogia entre cultura e linguagem nos dirige, sobretudo, para um estudo da chamada “função simbólica”, de onde resulta, segundo Lévi-Strauss, a *representação desdobrada* como o impulso original que constrange os homens a trocarem palavras. Por esta abordagem que envolve uma discussão sobre os conceitos de cultura e linguagem em Lévi-Strauss atingiremos, além de outras coisas, um outro aspecto da relação entre Lingüística e Antropologia. Para isso temos que dar ao estruturalismo de Lévi-Strauss o estatuto de uma teoria própria sobre a linguagem no sentido genérico do termo.

¹⁰ Um dos sentido de “similitude” indicados por Lalande é “...característica daquilo que é semelhante (...) quer dizer, análogo. Em particular, característica das figuras geométricas semelhantes: ‘a idéia de similitude, quer dizer, da semelhança de duas figuras que diferem apenas pela escala sobre as quais são construídas deve certamente também ser contada entre os dados da intuição imediata’(Cornout, “Traité de L’enchâînement” , etc. Cap II § 27)” (Lalande, “Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia” (Tradução de Fátima Sá Corrêa...et ali - São Paulo, Martins Fontes, 1993: 1019)

Capítulo II

A Ordem Própria da Cultura

“Cada coisa sagrada deve estar em seu lugar¹¹.”

(Frase de um pensador indígena)

Por várias vezes, no artigo “Linguística e Antropologia” (capítulo IV do Antropologia Estrutural) que teve origem em uma adaptação do seu pronunciamento na conferência de lingüistas e antropólogos de 1952, o autor afirma que linguagem e cultura tiveram desenvolvimentos paralelos no espírito humano, diferenciando além disso os níveis de realidade em que aparecem. As atividades sociais pertencem a um nível mais superficial, acessível à observação empírica, enquanto que a linguagem pertenceria a um nível mais profundo. Este seria, segundo Lévi-Strauss mais um motivo para não ser permitido estabelecer uma correlação entre uma e outra enquanto tais, mas, ao contrário, somente no que diz respeito a suas estruturas. A preocupação de Lévi-Strauss está, sobretudo, voltada para conceber a existência de leis universais que constituem uma atividade inconsciente, mas sem condicioná-las à língua, a qual é tomada somente como fonte de demonstração da existência de tais leis, naquilo que sua estrutura é tomada como modelo.

Assim, o que pode se revelar como analogia entre as estruturas da língua e da cultura, se dá apenas ao nível mais profundo da estrutura¹², pressupondo-se, para definir os tipos de relações lógicas supostamente análogas, a aplicação do método estrutural. Tomar um modelo lógico

¹¹ citado por Lévi-Strauss (Lévi-Strauss 1976: 30).

¹² Usar o termo estrutura desta maneira parece redundante, pois, de certo modo, “estrutura” já pressupõe um nível profundo. Insistimos em usá-lo desta forma, entretanto, para diferenciar do uso que se faz do termo no campo da

retirado da língua para ser aplicado no estudo dos fenômenos da cultura, com o intuito de demonstrar sua estrutura, é algo que depende da aplicação do método estrutural, mas também que tem como condição conceber-se a estrutura como uma linguagem subjacente a qualquer fenômeno cultural, dentre eles a língua. Contudo, ainda não exploramos suficientemente o que a analogia entre língua e cultura deve ao fato de ambas terem, segundo Lévi-Strauss, a mesma função, fato apontado por Lévi-Strauss quando diz que fenômenos culturais, como os sistemas de parentesco, os mitos, o totemismo são ‘sistemas de significação’, ou seja, são linguagem.

Com efeito, a aplicação do método estrutural ao estudo dos fenômenos da cultura conduz Lévi-Strauss a construir uma modo de explicação da cultura que a concebe como constituída por “sistemas de significação”. Isso nos leva a questionar em que se sustenta esta possibilidade - apontada por Lévi-Strauss no estudo dos sistemas de parentesco - de conceber-se a cultura como sistemas de significação. De acordo com o nosso ponto de vista, tal concepção de cultura é, num primeiro momento - como procuramos apontar no capítulo anterior - resultante de uma tentativa de aplicação do método estrutural da fonologia nos estudos antropológicos. Investigaremos agora outro pressuposto que o pensamento de Lévi-Strauss admite, a saber, que a analogia entre cultura e língua reside na possibilidade de serem ambas tratadas como “sistemas simbólicos”. Mas o que significa dizer que tanto no caso da língua quanto no caso da cultura estamos lidando com “sistemas simbólicos”, com “sistemas de significação”?

Sigamos Lévi-Strauss, talvez ele próprio nos dê a chave de seu pensamento. Ao analisar o artigo de Trubetzkoy “La Phonologie Actuelle”, Lévi-Strauss aponta particularmente que a primeira possibilidade de aplicar-se o método estrutural da fonologia nos estudos antropológicos estaria em considerarmos o caráter “inconsciente” do objeto da fonologia, os sistemas fonológicos. É comum vermos Lévi-Strauss, em suas incursões Linguísticas, tratar a língua como uma elaboração coletiva, de caráter “inconsciente” - o que significa tão somente, para ele, que o falante não tem ciência das leis sintáticas e morfológicas da língua. Isso faz da língua um fenômeno social e como tal, com uma ordem e funcionamento próprios, independente da

Antropologia, no qual a palavra estrutura, como é usada pelo estrutural-funcionalismo inglês, serve para descrever relações ao nível dos fenômenos.

influência individual do falante. Esta concepção garantiria, pela própria autonomia do seu objeto de estudo, a língua, o rigor científico do método aplicado pelos fonólogos. Para encontrar as leis de sua estrutura, o lingüista precisaria apenas aplicar bem o método. Desse modo, ao supor a possibilidade de aplicação de um método científico através do qual o investigador tivesse acesso às estruturas tanto da língua quanto dos fenômenos culturais, Lévi-Strauss está também supondo o caráter “inconsciente” das leis que regem a estrutura desses fenômenos. De tal forma que tais leis seriam resultantes das regularidades que o cientista chegasse a encontrar na análise da estrutura, uma vez que em seu funcionamento na língua, assim como nos fenômenos culturais, é “inconsciente”. Para Lévi-Strauss a ciência representa um modo de classificar dentre outros. O “pensamento selvagem” assim como outras formas de pensamento adotam uma ordem classificatória estruturalmente semelhante entre si. A semelhança, segundo ele, reside no caráter *psico-lógico* e inconsciente da estrutura. Por outro lado, a aplicação do método estrutural, exatamente por ser uma maneira de ordenar, científica e estruturalmente semelhante ao modelo das ciências da natureza, daria às leis de estrutura o estatuto daquelas encontradas em ciências que, como diria Lévi-Strauss, “podem reivindicar este nome”, ou seja as ciências naturais.

De maneira geral, podemos afirmar que é o fato de os fenômenos culturais serem de uma ordem que os faz estruturalmente condicionados à linguagem. Ou seja, que as mais diferentes formas de expressão cultural guardam uma analogia: o fato de serem estruturadas. Assim, mesmo um procedimento científico adotado na apreensão da estrutura de um fenômeno, não passa de um modo de expressão cultural, ou seja de um modo de ordenação de fatos e dados culturalmente definida. Resta, contudo, ainda discutirmos como o fundador da Antropologia Estrutural explica o modo de ordenação de caráter inconsciente que rege as diferentes “formas de vida social”. Lévi-Strauss parece indicar essa preocupação quanto se pergunta sobre a natureza das diferentes formas de vida social:

“As diferentes formas de vida social, incluída a língua, são substancialmente da mesma natureza: sistemas de conduta dos quais cada um é uma projeção, no plano do pensamento consciente e

socializado, de leis universais que regem a atividade inconsciente do espírito?” (Lévi-Strauss [1951] ed. bras. s/d: 75).

Mas se nos perguntássemos onde estaria a origem¹³ de tal atividade, não a encontraríamos, de acordo com Lévi-Strauss, senão na estrutura natural do cérebro humano.

Já dissemos, e nunca é demais repetir, que para Lévi-Strauss a cultura e a língua têm em comum sobretudo o fato de ambas terem “estruturas” análogas. A apreensão da “estrutura” se revela, contudo, somente por análise, dado o caráter inconsciente de suas leis. Mas, por outro lado, para o antropólogo francês, há um “espírito” comum a toda estrutura. A presença desse “espírito”, marcada pela sua ausência no debate entre lingüistas e antropólogos, foi proclamada por Lévi-Strauss na conferência sobre Antropologia e Lingüística realizada em 1952, nos Estados Unidos.

“Não nos lembramos [lingüistas e antropólogos] suficientemente de que a língua e a cultura são duas modalidades paralelas de uma atividade mais fundamental: penso, aqui, neste hóspede presente entre nós, se bem que ninguém o tenha lembrado de convidá-lo aos nossos debates: o espírito humano.” (Lévi-Strauss [1953] ed. bras. s/d:89).

Como podemos ver, Lévi-Strauss atribui a presença da estrutura em diversas formas da vida social, inclusive no pensamento, à atividade inconsciente do “espírito humano”. O Espírito humano é pois o lugar da estrutura. Antes da óbvia consequência psicológica, esta asserção indica, primeiramente, uma consequência sociológica, pois retira da chamada “consciência coletiva” o engendramento e a manutenção de regularidades existentes na vida social, como, por exemplo, a “escolha” de uma determinada coisa como símbolo para representar um determinado

¹³ Claude Lépine, em dissertação de Mestrado apresentada na USP, em 1974, aponta a existência de dois aspectos na noção de inconsciente em Lévi-Strauss: primeiro, como uma “razão natural”, um princípio efetivo de organização da vida mental, como uma razão que se pensa espontaneamente nos homens ; em segundo lugar, como aquilo que permite e garante a apreensão do fenômeno social, uma vez que a vida subjetiva tanto do etnógrafo quanto do indígena é organizada pelos mesmos princípios lógicos de operações mentais. Os sistemas simbólicos que constituem a cultura seriam, portanto, dotados de uma ordem própria de natureza inconsciente. (cf. Lépine, Claude - “O Inconsciente na Antropologia de Lévi-Strauss”, São Paulo, Editora Ática, 1976)

valor no sistema monetário. Lévi-Strauss faz uma referência a esta questão numa passagem do seu artigo “Linguagem e Sociedade”, capítulo III do “Antropologia Estrutural”:

“... a pretensa consciência coletiva se reduziria a uma expressão, no nível do pensamento e condutas individuais, de certas modalidades temporais de leis universais em que consiste a atividade inconsciente do espírito.”(Lévi-Strauss [1951] ed. bras. s/d:83).

Lévi-Strauss nos dá elementos suficientes para pensar que os fenômenos da cultura têm suas estruturas condicionadas à existência do inconsciente, pensado como uma linguagem. Mas seria preciso sermos muito infiéis ao próprio autor para não considerarmos que sentido ele atribui à noção de linguagem e de inconsciente.

Lembremos que Lévi-Strauss procura na língua um “modelo lógico” capaz de explicitar a estrutura das outras formas de vida social, ainda que isto não signifique tratar o *modelo* da língua como a origem dos demais. Mesmo quando o fundador da Antropologia estrutural cria o axioma de que “Todo problema é de linguagem”, não está pensando na língua como fundadora do humano, ou seja, da “função simbólica”, mas que a cultura, tendo a mesma função que a língua, poderá receber o mesmo tratamento também quanto a sua forma, ou seja, ser tratada como linguagem. A linguagem, não a língua, é vista em Lévi-Strauss como um critério essencial para atestarmos a passagem da sociedade do estado de natureza para a cultura. Assim é que se poderia dizer com Lévi-Strauss que “o critério essencial da cultura é a linguagem” (Lévi-Strauss 1989:140).

Isto nos faz ver porque, no caso dos sistemas de parentesco, por exemplo, Lévi-Strauss não postula uma correlação entre língua e atitudes, ainda que tome o sistema de atitudes e os sistemas fonológicos para compará-los. Ele postula sim uma correlação “entre expressões homogêneas, já formalizadas, da estrutura linguística e da estrutura social.” (Lévi-Strauss [1953] ed. bras. s/d: 90).

Parece portanto que Lévi-Strauss está preocupado em indicar com o paralelismo entre língua e cultura, além da analogia entre as estruturas dos dois tipos de fenômenos, a função

comum que a língua, assim como as outras formas de expressão cultural, desempenha na vida social. Assim, ele encontrará nos estudos de Kroeber sobre a moda algo semelhante ao que encontrou nos estudos que realizou sobre os sistemas de parentesco. Ou seja, que em ambos os casos, assim como na língua, estamos diante de “um conjunto de operações destinadas a assegurar, entre os indivíduos e os grupos, um certo tipo de comunicação” (Lévi-Strauss [1951] ed. bras. s/d:77). Sendo que, segundo Lévi-Strauss, pode-se pensar as regras do casamento como um sistema mais grosseiro que o da língua, mas que preserva em sua constituição um grande número de traços comuns a ambos.

Lévi-Strauss encontra nos fenômenos da cultura um estado de coisas que resulta da **função simbólica**. Ele se pergunta:

“...Como no caso das mulheres, o impulso original que constrangeu os homens a ‘trocar’ palavras não deve ser procurado numa representação desdobrada, ela mesma resultante da função simbólica fazendo sua primeira aparição? Desde que um objeto sonoro é apreendido como oferecendo um valor imediato, ao mesmo tempo para aquele que fala e para aquele que escuta, ele adquire uma **natureza contraditória**, cuja neutralização só é possível pela **troca de valores complementares** a que se reduz toda a vida social”.(Lévi-Strauss [1951] ed. bras. s/d:78).

No caso da língua como no caso dos demais fenômenos culturais a estrutura é estrutura de um sistema. Assim definir um elemento significa indicar o seu lugar no sistema composto por esses elementos. O que apenas se torna possível quando leva-se em conta a estrutura desse sistema.

Dessa maneira, o conceito de estrutura¹⁴ vai adquirindo um sentido mais preciso na obra de Lévi-Strauss. Pode-se, portanto, presumir que tal conceito envolve, como na noção de língua

¹⁴ Lalande considera o emprego do termo “estrutura”, como “gestalt”, “num sentido especial e novo” - ao contrário do sentido que tem na biologia e na psicologia-. Segundo ele, “emprega-se (...) para designar, por oposição a uma simples combinação de elementos, um todo formado de fenômenos, tais que cada um depende dos outros e só pode

de Saussure, a idéia de que há uma *ordem* própria dos fenômenos da cultura. Isto indica um modo de tratar diferentes fenômenos culturais como análogos à língua e como condicionados à linguagem.

Podemos nos perguntar a partir de que referenciais teóricos Lévi-Strauss supõe possível a analogia entre as *funções* dos fenômenos referidos. Antes, porém, é importante notar que os fundamentos lingüísticos da teoria estrutural antropológica não tem, todavia, pelo menos diretamente, a mesma origem daqueles encontrados na teoria estrutural lingüística. No caso da Antropologia - ainda que não se deva desprezar as relações pessoais entre Mauss e Saussure - é a partir da noção de troca simbólica formulada por Marcel Mauss, de que uma sociedade é feita de indivíduos que se **comunicam** entre si, que Lévi-Strauss diz encontrar a função dos fenômenos culturais: função de comunicação sustentada no caráter simbólico dos objetos trocados. Esta função de comunicação foi observada nas sociedades humanas, segundo Lévi-Strauss, pelo menos em três níveis: comunicação de mulheres, comunicação de bens e serviços, comunicação de mensagens. É baseando-se na concepção das “trocas simbólicas” que no curso de sua elaboração teórica o fundador do Antropologia estrutural chega a uma definição de cultura, inteiramente dependente da noção de comunicação:

“ A cultura não consiste, portanto, exclusivamente em formas de comunicação que lhes sejam próprias (como a linguagem), mas também - e talvez sobretudo - em regras aplicáveis a toda sorte de ‘jogos de comunicação’, quer estes se desenrolem no plano da natureza ou no da cultura (Lévi-Strauss [1952] ed. bras. s/d:25).

Foi em decorrência desta concepção de cultura com função de comunicação, que foi possível introduzir no estudo da ordem dos fenômenos da cultura concepções derivadas da teoria lingüística no que se refere não mais à aplicação do método fonológico, mas à própria função comunicativa da linguagem, bem como à ordem nela existente.

ser o que é na e pela sua relação com eles” (Lalande, André - Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia; tradução de Fátima de Sá Corrêia...et ali - São Paulo, Martins Fontes, 1993).

O conceito de cultura em Lévi-Strauss como um “sistemas de significação” encontra, por outra via, seu fundamento sociológico na obra de Marcel Mauss, em que a importância dada aos sistemas simbólicos pode ser medida na seguinte fórmula, proferida numa conferência para psicólogos em 1924:

“Enquanto os senhores seguem esses casos de simbolismo muito raramente e com freqüência em série de fatos anormais, nós seguimos inúmeros deles de uma maneira constante e dentro de séries imensas e dentro de fatos normais” (Mauss, citado por Lévi-Strauss 1974: 6).

Um primeiro aspecto da noção de cultura como simbolismo em Lévi-Strauss, que é estreitamente derivada de Mauss, servirá para que ele possa conceber cultura também como sistema. Para Mauss, a cultura é oposta ao indivíduo. Para ele o indivíduo enquanto tal nem é formador de cultura nem é resultante dela, como um produto. Cultura é um sistema autônomo. Neste sentido, Lévi-Strauss adota o princípio simbólico que Mauss defende para indicar a natureza sistêmica dos fenômenos sociais. Para Mauss, as condutas individuais não são simbólicas por elas mesmas. Elas são os elementos que compõem um sistema como um constructo coletivo. Ao conceber a cultura enquanto sistemas de significação, Lévi-Strauss não se propõe, todavia, a negar a realidade social, nem propriamente a dar ao símbolo um lugar de precedência em relação ao sistema. Mas ao dizer com Mauss que “o social só é real enquanto integrado em sistema”(Lévi-Strauss, 1974:14) nos parece que Lévi-Strauss, no máximo - o que não consideramos que seja pouco-, está indicando que há uma ordem na cultura que é sistêmica. Que tal ordem, por também ser simbólica é análoga àquela do universo lingüístico que, para ele, é o que sempre tende a ser sistemático.

“Mauss estava certo ao constatar, desde 1920, que ‘em resumo, desde que chegamos à representação das propriedades mágicas, estamos diante de fenômenos semelhantes ao da linguagem’ pois foi a Lingüística - e mais particularmente a Lingüística estrutural - que nos familiarizou desde então com a idéia de que os fenômenos fundamentais da vida do espírito, aqueles que condicionam e

determinam suas formas mais gerais, situam-se no estágio do pensamento inconsciente.” (Lévi-Strauss 1974:19)

O caráter sistêmico e inconsciente dos fenômenos da cultura expresso na noção de “fato social total” é o que permite, segundo Lévi-Strauss, ao etnógrafo o distanciamento necessário em relação ao seu objeto, a saber, a cultura do outro. Ao mesmo tempo é também o que permite a reintegração de ambos, o etnógrafo e o outro, na via inconsciente da estrutura. O inconsciente em Lévi-Strauss em função disso é concebido, de um lado, como leis que estruturam os sistemas simbólicos que constituem a cultura, estando sua origem na natureza do cérebro, como razão natural; de outro, como o lugar epistemologicamente garantido da apreensão de tais leis, que podem ser traduzidas em modelos lógicos, ou seja, que podem tomar o “inconsciente” como objeto. Para Lévi-Strauss o inconsciente é, antes de tudo, um modo de leis estruturais regerem os sistemas de relações concebidas enquanto tais.

Podemos encontrar aqui uma vertente do pensamento de Lévi-Strauss que explica sua concepção de linguagem, pois trata-se de abordar o problema da correlação entre língua e cultura dando-se ênfase ao aspecto da natureza simbólica de ambas. Este aspecto do problema traz à baila o “princípio da arbitrariedade do signo”, assim como foi formulado por Ferdinand de Saussure, princípio este que, posto sob uma análise rigorosa por Benveniste, teve sua validade posta em dúvida. Assim, Lévi-Strauss parte da crítica de Benveniste para negar a arbitrariedade apriorística do signo lingüístico e afirmar a arbitrariedade dos fenômenos da cultura. Fenômenos estes que eram tidos, comumente, pelos antropólogos como motivados, seja por aspectos geográficos, raciais, seja pelas determinações da natureza sobre o homem.

Sabemos, porém, desde o “Curso de Lingüística Geral”, que Ferdinand de Saussure, ao discorrer sobre a natureza do signo lingüístico, critica o conceito de língua como nomenclatura, ou seja, como “uma lista de termos que correspondem a outras tantas coisas” (Saussure [1916] ed. bras. s/d: 79). Em alternativa a esta visão que considera simplista do vínculo que une um *nome* a uma *coisa*, Saussure apresenta o “**signo lingüístico**” como sendo aquilo que “une não

uma coisa a uma palavra, mas o conceito a uma imagem acústica”. Desta forma é que ele propõe um terminologia que chame o *conceito* de “**significado**” e a *imagem acústica* de “**significante**”, preservando o termo “**signo**” para indicar a combinação do significado com o significante.

Uma das características primordiais do signo lingüístico é sua “arbitrariedade”, segundo Saussure, isto quer dizer que “o laço que une o significante ao significado é arbitrário”(Saussure, [1916] ed. bras. s/d: 81). A diferença entre as línguas seria suficiente para indicar a validade de tal princípio. Pois, se tomássemos, como fez Saussure, em francês, o significado de “boeuf”, para este mesmo significado teríamos um significante diferente em alemão, “oks” e em português, “boi”.

Para Saussure a principal consequência do princípio da arbitrariedade é que os signos só são aceitos como “modo de expressão”, após sua fixação por uma regra. “É essa regra que obriga a empregá-los, não seu valor intrínseco” (Saussure, [1916], ed. bras. s/d: 82). Isto decorre do sentido que o princípio da arbitrariedade do signo tem para Saussure, de que a relação entre o significante e o significado é “imotivada”, ou seja, o significante não tem com o significado nenhum laço natural que fixe o seu uso como um modo de expressão no uso da linguagem. Como já dissemos, para Saussure, sua fixação depende de uma lei que está ligada ao fato de a língua ser um fenômeno, por natureza, coletivo. O que não quer dizer que esta “lei” seja uma regra livremente consentida, mas que decorre da própria ordem da língua como “algo que se suporta”(Saussure[1916]ed. bras. s/d: 85).

Lévi-Strauss, entretanto, irá por em dúvida esta concepção de natureza do signo, ainda que sua teoria admita uma concepção de linguagem como algo que tem uma ordem própria, concepção esta que também é encontrada em Saussure em relação à língua. Sua discordância relativamente a Saussure se refere especificamente ao “princípio da arbitrariedade do signo”¹⁵, como foi concebido por Saussure. Lévi-Strauss se apoia em Benveniste para dizer que “a técnica não é tão natural nem a linguagem tão arbitrária” (Lévi-Strauss [1956] ed. bras. s/d:111).

¹⁵ Grifo meu.

Benveniste escreve um artigo na “Acta Lingüística” de Copenhague, em 1939, que recebe o mesmo título do capítulo do Curso de Lingüística Geral que trata do signo, a saber, “A Natureza do Signo Lingüístico”. Ao fazer isso Benveniste parece desejar rescrever o que os discípulos de Saussure haviam apreendido da natureza arbitrária do signo. Em seu “A Natureza do Signo Lingüístico”, Benveniste coloca em xeque o que comumente se compreende como “arbitrariedade do signo” em Saussure. Apesar disso, não se afoba em sua crítica: admite a bipartição do signo (significante/significado) antes de por em dúvida se a arbitrariedade estaria de fato no âmbito da relação que une estas duas faces do signo. Segundo Benveniste, quando Saussure toma o signo lingüístico como aquilo que une o significado ao significante e trata esta união como “imotivada”- o que indica que não há entre o primeiro e o segundo “nenhuma ligação natural na realidade”- , o mestre genebrino estaria “falseando” seu raciocínio “pelo recurso inconsciente e sub-reptício a um terceiro termo que não estava compreendido na definição inicial. Esse terceiro termo é a própria coisa” (Benveniste 1988: 54).

Partindo de uma interpretação particular sobre os conceitos saussureanos, interpretação esta que invoca um pensamento “sub-reptício” ou uma “vontade” não manifesta de Saussure, Benveniste apresenta a “coisa”. Ou seja, traz à baila o “objeto real” para o âmbito da definição de signo. A “coisa” é tomada como “(...) a princípio, expressamente excluída da definição do signo, e que nela [na definição] se introduz como um desvio e aí instala para sempre a contradição” (Benveniste 1988: 54). Benveniste atribui esta exclusão ao fato de Saussure ter estabelecido, a princípio, que “a língua é forma, não substância”, daí haver como decorrência a forçosa exclusão da substância, ou seja da própria coisa.

Benveniste propõe, portanto, uma interpretação da concepção de signo saussureana que inclua o “terceiro termo” a que se refere:

“(...) ora, é somente se se pensa no animal boi, na sua particularidade concreta e substancial que se tem base para julgar ‘arbitrária’ a relação entre “boi” de um lado, “oks” de outro como uma mesma realidade.” (Benveniste 1988: 54-55).

Benveniste encontra as razões disto que chama “anomalia” no raciocínio de Saussure sobre a natureza do signo lingüístico numa característica que ele considera própria do pensamento histórico e relativista do fim do século XIX. Esta característica reside no emprego do método comparativo para observar...

“..nos diferentes povos as reações suscitadas por um mesmo fenômeno: a infinita diversidade das atitudes e dos julgamentos leva à consideração de que nada é aparentemente necessário.(...) O verdadeiro problema é muito mais profundo. Consiste em reencontrar a estrutura íntima do fenômeno do qual não se percebe senão a aparência exterior e em descrever a sua relação com o conjunto das manifestações de que depende” (Benveniste 1988: 55)

Adotando uma perspectiva diferente daquela adotada por Saussure, Benveniste afirma que o laço que une o significante ao significado é **necessário**: se observarmos um falante de uma determinada língua, para ele o *conceito* (significado) é “forçosamente idêntico”, na sua consciência, ao “*conjunto fônico*” (significante) a que está ligado. Isto se deve, segundo ele, ao fato de que significado e significante são “impressos” simultaneamente no “espírito” do falante. Segundo esta perspectiva de Benveniste, “O espírito não contém formas vazias, os conceitos são nomeados.”

Portanto ao considerar que o signo não é arbitrário em sua natureza ou seja, quanto a sua própria constituição, Benveniste coloca-se numa perspectiva diferente da que apresentamos acima como sendo a concepção de arbitrariedade própria de Saussure. Contudo Benveniste não é de todo contrário ao princípio da arbitrariedade, ele sugere uma “zona” onde o princípio da arbitrariedade tem sua validade. Este domínio situa-se fora do signo lingüístico. Em vez de situar-se no seu interior, na relação entre significante/significado, situa-se na relação “Signo”/ “elemento da realidade”. Para Benveniste “O arbitrário só existe aqui em relação com o fenômeno ou objeto material e não intervém na constituição própria do signo”. (Benveniste1988:57).

Esta nova concepção da natureza do signo apresentada por Benveniste, assim como aconteceu com a de Saussure, terá suas consequências. Vimos que para Saussure a imutabilidade e mutabilidade do signo se dão em decorrência deste último ser arbitrário, o que quer dizer “imotivado”, pois nenhum indivíduo ou grupo de indivíduos, enquanto tais, poderiam modificá-lo ou mantê-lo imutável por uma regra livremente consentida. Por outro lado, de maneira diferente, para Benveniste a arbitrariedade do signo lhe é exterior, ou seja, ocorre entre o signo já constituído e o elemento da realidade. Desta forma, dada a arbitrariedade entre o signo e o objeto, a “fixação” ou “substituição” que ocorrem na relação entre um e outro, é dependente apenas de “fatores históricos”:

“Não é entre o significante e o significado que a relação ao mesmo tempo se modifica e permanece imutável, é entre o signo e o objeto; é, em outras palavras, a motivação objetiva da designação, submetida como tal, à ação de diversos fatores históricos.” (Benveniste 1988: 58).

Para Benveniste isso conduz a uma consequência - a que Lévi-Strauss atribui muita importância - que diz respeito principalmente à teoria do valor lingüístico. Segundo ele, a concepção de signo comumente atribuída a Saussure atrela erroneamente a noção de valor lingüístico a sua noção de arbitrariedade: apenas porque não está, segundo Saussure, *naturalmente* fixada a relação entre significado/significante é que seria possível se pensar numa teoria do valor lingüístico. O fato de Benveniste negar a arbitrariedade como algo imanente ao signo tem uma consequência diferente: a recusa da noção de valor como dependente da relação imotivada entre significante e significado. O valor lingüístico, para Benveniste, seria inteiramente dependente da relação entre os próprio signos já constituídos e não da relação que os constitui:

“O caráter absoluto do signo lingüístico assim entendido comanda, por sua vez, a necessidade dialética dos valores em constante oposição, e forma o princípio estrutural da língua.” (Benveniste 1988: 59).

Vejamos como Lévi-Strauss adota uma atitude, digamos, intermediária em relação a Saussure e Benveniste. O fundador da Antropologia estrutural, elabora, por assim dizer, uma síntese das duas concepções sobre a natureza do signo.

As concepções sobre natureza do signo lingüístico em Lévi-Strauss aparecem, primeiramente, no posfácio que escreve para seus ensaios sobre linguagem e cultura. Este debate a que nos referimos ocorre num contexto específico em que o autor responde à acusação de seus críticos - Haudricourt e Granay - de que ele errava ao **não** considerar a linguagem e a cultura como realidades inteiramente opostas, uma vez que na linguagem estaríamos diante de uma “dupla arbitrariedade”- a do significante em relação ao significado e a do signo em relação ao objeto “real” - enquanto que a cultura seria consequência de uma relação direta que a sociedade mantém com a natureza.

Para Lévi-Strauss nem a linguagem é tão arbitrária assim, nem os meios de intervenção da cultura na natureza tem uma relação tão necessária com esta última. A concepção de cultura apresentada pelos seus críticos é inadmissível para Lévi-Strauss, pois, segundo ele, “limitaria sua função simbólica”.

Vejamos em primeiro lugar, como Lévi-Strauss aborda a questão da arbitrariedade na língua. O autor concorda, num primeiro momento, com Benveniste sobre a arbitrariedade do signo em relação ao objeto “real”. Entretanto, admite a arbitrariedade apenas como um caráter apriorístico do signo lingüístico:

“Na natureza de certos preparados á base de leite fermentado, nada existe *a priori* que imponha a forma sonora: *fromage* (queijo), ou melhor, *from* - pois a desinência é comum a outras palavras(...), até aí o signo lingüístico parece arbitrário” (Lévi-Strauss [1956] ed. bras. s/d:112).

Considerado arbitrário *a priori* o signo lingüístico deixa de sê-lo *a posteriori*. Para Lévi-Strauss, as “opções fonológicas” se são *a priori* arbitrárias em relação ao “*designatum*” não o

seriam *a posteriori*. Estas “opções fonológicas” desde que “escolhidas” pela língua, influenciariam, *a posteriori*,

“...não talvez o sentido geral das palavras, mas na sua posição dentro de um meio semântico. Esta influência *a posteriori* se produz em dois níveis: o fonológico e o lexical. (Lévi-Strauss [1956] ed. bras. s/d: 112).

A influência que os grupos de fonemas teriam *a posteriori* sobre o *designatum* seria justificada pelos estudos dos fenômenos da sinestesia, segundo os quais os falantes de uma língua associam algumas propriedades físicas - cores, por exemplo - às propriedades fonológicas estruturais da língua. Uma vez adotada pela língua a associação dos fonemas a determinadas propriedades físicas de um objeto designado, o uso *a posteriori* destes fonemas para designar outros objetos afetariam o conteúdo semântico ao qual estarão vinculados. Segundo Lévi-Strauss, isso explica o lamento de Mallarmé, para quem as palavras francesa “jour” e “nuit” apresentavam uma relação invertida no vínculo com seus respectivos objetos.

O mesmo ocorre no léxico: uma vez estabelecido, no léxico, o vínculo entre um significante e um significado, vínculo este que é concebido por Lévi-Strauss - assim como por Benveniste - como já dado *a priori*, a influência sobre os objetos que este léxico viesse a designar *a posteriori* dependeria da relação entre os signos de um dado sistema. Ou seja, tanto Benveniste quanto Lévi-Strauss baseiam as relações estabelecidas entre os signos na noção de sistema, ainda que com alguma modificações na concepção da natureza do signo. Para eles os signos, sejam de que natureza forem, tem seus valores semânticos dependentes apenas das relações estabelecidas com os demais signos do sistema.

A diferença de maior relevância apontada por Lévi-Strauss não contradiz a concepção de língua como sistema:

“Assim, o caráter arbitrário do signo lingüístico é apenas provisório. Uma vez criado o signo, sua função torna-se relativa, de um

lado à estrutura natural do cérebro, de outro ao conjunto dos outros signos
- que para o universo lingüístico é o que sempre tende a ser sistemático”¹⁶

Lembremos que, para Lévi-Strauss, o pensamento mítico, por exemplo, é a reorganização de uma “experiência sensível” - experiência, *a priori*, natural - ao nível de um “sistema semântico”. Este momento de reorganização, segundo ele, coloca para os fenômenos da cultura a mesma função dos signos já constituídos, cujos valores serão definidos por sua relação com os elementos do sistema. A cultura seria, portanto, composta de vários sistemas de reorganização das experiências sensíveis, o que dá a esta última sua função de comunicação, entendida aqui como decorrente da relação entre os signos.

“A partir do momento onde numerosas formas de vida social - econômico, lingüístico, etc. - se apresentam como relações, abre-se o caminho a uma Antropologia concebida como uma teoria geral das relações, e a análise das sociedades em função dos caracteres diferenciais, próprios aos sistemas de relações que as definem”.
(Lévi-Strauss,[1956], ed. bras. s/d: 117).

É baseando-se nas idéias expostas acima que Lévi-Strauss suporá, pela via de uma teoria da estrutura, uma analogia formal entre língua e cultura. Ainda que apontando diferenças relevantes sobre a concepção de signo, mantém-se a concepção de uma ordem sistemática que, pelo menos *a priori*, é arbitrária. Mesmo não sendo arbitrários *a posteriori*, os termos desse sistema continuam relativos a uma ordem própria. Ora, na medida em que Lévi-Strauss concebe a cultura como “sistemas simbólicos”, como “sistemas de significação” ele parece estar dizendo que os fenômenos culturais têm uma ordem sistemática, afinal, uma estrutura. Porém, se podemos inferir disso que essa estrutura da cultura tem uma ordenação autônoma, própria, não podemos estar seguro de que Lévi-Strauss esteja com isso dizendo que as tentativas de definir as relações estabelecidas nessa estrutura, ao modo da fonologia, por exemplo, sejam a própria natureza delas.

¹⁶ Esta citação foi traduzida por nós do texto em inglês do “Estrutural Antropology”, Anchor Books Edition, 1967, New York. Isto se deveu ao fato de termos encontrado erros grosseiros quanto à terminologia Lingüística, no texto em português.

De nosso ponto de vista, a necessidade de ordenar, classificar, parece ser, para Lévi-Strauss, condição de cultura e é a própria ordenação classificatória que faz da cultura linguagem. Podemos concluir disso que a própria maneira de definir *como* a cultura é estruturada é, portanto, dependente da própria condição do pensamento de ser ordenado como uma linguagem.

Capítulo 3:

A guisa de conclusão: a linguagem como condição de cultura ?

Para discutir a idéia de Lévi-Strauss de que todo fenômeno cultural envolve uma linguagem, um princípio de ordenação, tomemos a crítica que o antropólogo E. R. Leach faz à noção de estrutura adotada por ele. Assim poderemos ver - como de fato afirmou o próprio Lévi-Strauss - que não há, no fundo, nenhuma incompatibilidade entre suas propostas, ainda que Leach seja comumente citado como um dos principais críticos de Lévi-Strauss.

Apresentaremos, resumidamente, algumas idéias de Leach concernentes à linguagem, mais especificamente, à distribuição lingüística dos povos *kachins* e *chans* da alta Birmânia e sua relação com as reflexões do autor sobre a teoria dos sistemas sociais. Em sua obra intitulada "Sistemas Políticos da Alta Birmânia", Leach, sem dúvida, privilegia o aspecto político da mudança lingüística observada na sociedades por ele estudadas. Procuramos, entretanto, recortar algo de sua análise que tende para uma reflexão lingüística. Ainda que considerando tal reflexão datada, é importante ressaltá-la como suporte de uma tese sobre a teoria dos sistemas sociais no que toca o pressuposto de desequilíbrio destes últimos. Mais do que considerar, todavia, o aspecto político dos processos sociais da mudança lingüística apontados por Leach, pretende-se dar ênfase à sua intenção de apresentar a mudança lingüística como um processo de identificação cultural. O que consiste para ele em considerar que esse processo de identificação de um povo com uma língua, ou com variedades dela, pode sustentar a tese do desequilíbrio dos sistemas sociais, ou seja, de sua dinamicidade.

A contribuição de E. R. Leach para a teoria dos sistemas sociais é o ponto de maior importância do livro em questão. Contudo, não seria vão ressaltar que essa teoria dos sistemas

sociais apresentadas por Leach, ao questionar os pressupostos de uma teoria sociológica baseada no equilíbrio dos sistemas sociais derivados do uso de analogias orgânicas, também inaugura uma crítica à corrente emergente na Antropologia de sua época, a saber, o Estruturalismo francês. Sua crítica parte de um suposto equívoco na concepção estruturalista dos sistemas sociais assim como na hipótese da analogia destes com os sistemas lingüísticos, que consistiria em concebê-los como equilibrados.

Consideremos a questão aí apontada por Leach, ainda que não concordemos em que, para Lévi-Strauss, a ordenação estrutural dos sistemas simbólicos implique imutabilidade. A crítica de Leach, seja em relação às teorias organicistas, seja em relação ao estruturalismo francês, consiste em apontar que o suposto equilíbrio dos sistemas, segundo ele, sustentado por essa teoria, é apenas um artifício intelectual do antropólogo, já que a prática etnográfica atesta seu desequilíbrio. A tese que Leach defende é a seguinte:

“(...) embora os fatos históricos nunca estejam, em todo e qualquer sentido, em equilíbrio, podemos obter percepções genuínas se, para o propósito de análise, inserirmos esses fatos no molde construtivo de um sistema de idéias do tipo *como se*, composto de conceitos que são tratados *como se* fizessem parte de um sistema de equilíbrio. Além do mais, pretendo ter demonstrado que esse procedimento fictício **não é apenas uma ferramenta analítica do antropólogo¹⁷social**, mas corresponde também ao modo como os kachins apreendem seus próprios sistemas por meio das categorias verbais de sua própria língua.”(Leach 1996:51)

Leach combate, nos antropólogos organicistas, a concepção de sistemas sociais como se estes fossem reais, naturalmente existentes e, conseqüentemente, combate a idéia de que a maneira como são ordenados seja inerente a tais sistemas, como se este fosse um fato da natureza. No modo de ver de Leach, os sistemas sociais, não sendo naturais, só podem ser assim concebidos, enquanto sistemas, quando os fatos etnográficos e históricos são ordenados por uma

¹⁷ Grifo meu

“ficção do pensamento”.

“Primeiro criamos um conjunto de categorias verbais que são cuidadosamente dispostas para formar um sistema ordenado, depois ajustamos os fatos a estas categorias verbais, e de repente ‘vêm-se’ os fatos ordenados sistemicamente! Mas nesse caso o *sistema* é uma questão de relação entre conceitos, e não de relações “realmente existentes” dentro dos dados factuais brutos...” (Leach 1996:54)

Pretendemos mostrar que, sob esse aspecto, Leach não está em total desacordo com Lévi-Strauss. Para o autor de “Sistemas Políticos da Alta Birmânia”, o sistema, do ponto de vista “empírico”, não está ordenado. Na verdade, o empírico é marcado pela contingência, portanto, segundo ele, não se pode nem afirmar se aí há sistema. O sistema é, para ele, construído na relação entre os conceitos. Desta forma, portanto, o sistema é uma construção do pensamento: “a ficção do pensamento é apenas um meio para atingir um fim” (Leach 1996:59).

Acompanhando o desenvolvimento de seu argumento façamos um resumo do modo como Leach descreve os povos estudados por ele, a saber, os povos denominados *kachin* e os *chan*, ambos situados no nordeste da Birmânia, localidade que Leach chamará de região das Colinas de *kachin*, servindo este termo para designar a região onde estão situados tanto os *kachin* quanto os *chan*:

“Num nível grosseiro de generalização, os chans ocupam os vales ribeirinhos onde cultivam arroz em campos irrigados; são um povo relativamente sofisticado, com uma cultura algo semelhante a dos birmaneses. Os Kachins, por outro lado, ocupam as colinas onde cultivam arroz usando sobretudo as técnicas de cultura itinerante através de derrubadas e queimadas.” (Leach 1996: 65)

Ao iniciar sua análise por uma visada sobre a situação “ecológica” dos povos estudados, o autor está pretendendo demonstrar, antes de tudo, que “a situação ecológica é um fator *limitante*, e não determinante da ordem social.” (Leach 1996: 91). Desta forma rompe com a idéia de que haja qualquer ordem geográfica naturalmente dada na sociedade.

No que se refere a seu trabalho etnográfico, o interesse inicial de Leach reside em investigar se uma única estrutura social prevalece ao longo de toda a região Kachin. Baseado em dados históricos, Leach chega à conclusão, entretanto, de que essas sociedades estão em permanente mudança estrutural, cujo mecanismo ele tenta explicar. O autor descobre que os povos *Chan e Kachin* estabelecem categorias para se nomearem enquanto grupo e para definir de maneira sistemática os tipos de relações sociais que estabelecem entre si.

A categoria *chan*, portanto, é usada para denominar os povos que se encontram territorialmente dispersos, mas que tem uma cultura razoavelmente uniforme. No aspecto lingüístico, ainda que esses povos apresentem uma considerável variação dialetal, pode-se dizer, de acordo com Leach, que os *chan* da Birmânia do Norte e do Yun-nam Ocidental falam uma mesma língua, o tai. Segundo Leach, as exceções são os *chan* de Mong Hsa que falam um dialeto do maru, os *chan* do vale do Kubaw que falam uma corruptela do birmanês e pequenos bolsões heterogêneos de *chan* nas regiões do alto Chindwin e do vale do Hukawng, cuja língua é principalmente o jinghpaw, com forte mistura do tai e do assamês.

Leach, portanto, não encontrará nessa disposição social dos nativos que, segundo ele, é um fato empírico, nenhuma regularidade absoluta, seja geográfica, seja cultural. A única maneira de identificá-los como um grupo específico é, segundo Leach, referindo-se à própria nomeação que eles se conferem e que denota para eles uma estabilidade social representada pela identidade cultural assim como serve para diferenciá-los do grupo oposto que são os *Kachin*.

Sobre a categoria *kachin* Leach diz que, originariamente, ela era aplicada indistintamente aos povos cuja sociedade era intrinsecamente desequilibrada e que habitavam as

fronteiras do Nordeste da Birmânia. Apenas posteriormente foi usada para designar os povos políglotas que viviam no distrito de Bhamo e no estado de Hsemwi do Norte. Estes povos eram falantes de línguas e dialetos conhecidos pelos nomes de jinghpauw, gauri, maru, atsi, lachi e lisu. Era, entretanto, comum os etnógrafos utilizarem a categoria *kachin* como uma categoria cultural ou geográfica. Entretanto, a partir de 1900, segundo Leach, também...

“... as idéias etnológicas dos lingüistas começaram a impor-se. Grierson e outros especialistas formularam a teoria segundo a qual uma análise da atual distribuição de línguas e dialetos revelaria o curso das migrações históricas das diversas ‘raças’ das quais supostamente descendem a população moderna” (Leach 1996: 107)

Mas Leach não concorda com os princípios dessa doutrina. Para ele, todos os povos da região de Bhamo e de Myitkyina que não são chans nem birmaneses se consideram kachin, independente da língua que falam.

Diferentemente dos *chan* os *kachin* estabeleceram subcategorias as quais, segundo Leach, são de três tipos: lingüística, territorial e política. Leach, sem dúvida, se debruçará mais detidamente sobre as categorias políticas, especialmente aquelas que os próprios kachin denotam pelos termos *gumsa* e *gumlao*. Entretanto, recortaremos do autor uma breve análise das subcategorias de tipo lingüístico elaboradas pelos kachin que inclui uma indicação de como elas se combinam com as diferenças políticas desses povos.

Dada a diversidade lingüística observada na região das Colinas de Kachin, o que interessou a Leach foi algo mais que a tradicional preocupação histórica dos linguistas da época, que tentavam responder de que modo a distribuição diferenciada de línguas veio a ocorrer. Para Leach, o mais importante foi o dado que encontrou naquela região: sociedades que, do ponto de vista do observador, apresentavam culturas quase idênticas em outros aspectos, mas que, entretanto, mantinham diferenças lingüísticas consideráveis. Ou, ao contrário, sociedades culturalmente distintas, mas que apresentavam grandes semelhanças Lingüísticas. Podemos observar com isto que a ênfase de Leach na abordagem dos fatos lingüísticos foge àquela dos

linguistas tradicionais, que tendiam a estabelecer correspondência, por exemplo, entre uma “raça” e uma língua específica. Vejamos o que diz Leach sobre isso:

“Numa comunidade mista de falantes de lisu, de atsi, de maru e de jinghpaw, os falantes de jinghpaw *enquanto grupo* manifestarão decerto alguma solidariedade entre si contra o resto. Isso porém é totalmente diferente de afirmar que todos os falantes de jinghpaw da Região das Colinas de kachin são de certo modo distintos enquanto grupo social de todos os falantes de atsi ou de todos os falantes de maru. Politicamente falando, os atsis são totalmente indistinguíveis, como grupo, dos jinghpaws *gumsa*” (Leach 1996:109).

Para Leach a identidade Lingüística pode ser usada de várias maneiras diferentes. Em primeiro lugar, para distinguir classes sociais: segundo ele, na Birmânia do Norte, tanto o tai quanto o jinghpaw podem ser considerados línguas do que seria lá uma espécie de “classe média alta”. Por outro lado, ele aponta uma mudança lingüística à qual os grupos que falam tai e jinghpaw tenderam historicamente: “assimilar” a língua de seus vizinhos que falam naga, maru e palaung. Essa “assimilação” se deveu, segundo Leach, ao fato de:

“...nas regiões de língua mistas o poder político ter tido a hegemonia dos aristocratas de fala tai ou jinghpaw. Assim ‘tornar-se tai’ ou ‘tornar-se jinghpaw’ teve vantagens políticas ou econômicas. Em reação a isso, os aristocratas genuinamente tais ou jinghpaws desenvolveram por seu turno formas Lingüísticas próprias. Fizeram isso mediante a incorporação em sua fala diária de numerosas expressões floreadas e poéticas tiradas da linguagem de seu ritual religioso.” (Leach, 1996:110)

Em segundo lugar, a identidade lingüística poderia ser usada como “um distintivo de solidariedade política ou ‘nacional’”. Segundo Leach, na Birmânia do Norte, essa solidariedade política é encontrada em grupos lingüísticos localizados, como o hpon, o maingtha, o gauri e o duleng.

Em terceiro lugar, para o autor de “Sistemas Políticos da Alta Birmânia”, a identidade lingüística pode ser um fenômeno eminentemente histórico. As comunidades de línguas jinghpaw, maru, nung se apresentaram para Leach como misturadas, mas segundo ele, “deve ter havido uma época no passado em que esse grupos lingüísticos estavam territorialmente separados” (Leach 1996:110). Entretanto, não é o valor histórico desses fenômenos lingüísticos o que interessa a Leach. Seu olhar estivera voltado para o que ele considera um paradoxo aparente, que reside no fato de que “... embora em certos casos os Kachins pareçam ser excessivamente conservadores quanto a falar uma língua, (...) em outros parecem quase tão dispostos a mudar sua língua quanto um homem dispõe a trocar de roupa” (Leach 1996: 111).

Segundo Leach, este paradoxo demonstra a relação que, para ele, um homem em geral tem com a língua, uma relação marcada pela afirmação sobre o seu status social, o que faz do uso desta ou daquela variação da língua, ou da própria língua, um ato ritual, que expressa solidariedade ou distância social em relação a seus vizinhos.

No caso das comunidades de Hpalang supracitadas, sua estrutura poliglota composta por seis grupos lingüísticos é explicada por Leach como sendo a composição de seis facções que usam a língua como um distintivo de solidariedade e da diferença entre grupos. Paralelamente a este fenômeno, Leach pode observar também a existência, em outras regiões das Colinas de Kachin, de subgrupos Kachins diferenciados que adotam a mesma língua, o jinghpaw.

A análise destes dois fenômenos, a partir da noção de identidade lingüística, conduziram Leach a uma reflexão sobre as relações entre os sistemas políticos *gumsa* e *gumlao* e os grupos territoriais e lingüísticos nas Colinas de Kachin. De forma resumida, podemos dizer que, para Leach, há uma preocupação em investigar as relações entre a identidade política e o uso de uma determinada língua, ou variedade dela, como fator de diferenciação entre os grupos. O sistema *gumsa* é, desta forma, “um sistema que implica uma hierarquia ordenada do mundo social; implica também uma integração política em grande escala. Cada grupo estabeleceu uma relação com todos os outros”(Leach 1996:112). A tese de Leach é que em tais sistemas políticos centralizados é impossível a manutenção a longo prazo de diferenças lingüísticas localizadas. Isto

o leva a concluir que

“... se encontrarmos um sistema político que abarca vários grupos lingüísticos e esses grupos lingüísticos são ordenados numa hierarquia de classe, superior e inferior, há uma probabilidade prima facie de que a situação Lingüística seja instável e de que os grupos lingüísticos de classe superior tendam a assimilar os grupos de classe inferior” (Leach 1996: 112) .

Por outro lado, o sistema *gumlao*, teoricamente oposto ao *gumsa* é, segundo Leach, “um republicanismo anárquico. Cada homem é tão bom quanto o seu vizinho, não existem diferenças de classe, nem chefes;” (Leach 1996:112). Neste sistema “o faccionarismo é frequente”, sendo possível encontrar diferentes unidades lingüísticas correspondentes às pequenas entidades políticas locais autônomas.

A suponível correspondência dos sistemas *gumsa* e *gumlao* com as respectivas estruturas sociais homogêneas ou heterogêneas é, entretanto, contestada por Leach. Sua teoria dos sistemas sociais não admite a uniformidade de tais sistemas. Leach procura demonstrar que no caso kachin é diferente:

“Presumo que dentro de uma área definida de uma forma um tanto arbitrária - isto é, a região das Colinas de Kachin - existe um sistema social. Os vales entre as colinas estão incluídos nessa região, de modo que os chans e os kachins são, nesse nível, parte de um sistema social único. Dentro desse sistema social maior existem, num período dado, um número de subsistemas significativamente distintos que são interdependentes. Três desses sistemas poderiam ser classificados como chan, kachin *gumlao* e kachin *gumsa*. Considerados simplesmente como modelos de organização, podemos pensar nesses sistemas como variações sobre um tema. A organização kachin *gumsa* modificada numa direção seria indistinguível da dos chans; modificada noutra direção, seria indistinguível da kachin *gumlao*. Consideradas historicamente, tais

modificações realmente ocorrem, e é lícito falar de kachins que se tornaram chans e de chans que se tornaram kachins. Quando, pois, eu na qualidade de antropólogo, examino uma dada localidade kachin ou chan, devo reconhecer que qualquer equilíbrio do tipo que parece existir pode ser, na verdade, um equilíbrio muito transitório e instável. Além disso, devo estar constantemente ciente da interdependência dos subsistemas sociais. Em particular, se examino uma comunidade kachin gumsa, devo esperar que grande parte do que constatar pode ser ininteligível, a não ser por referência a outros modelos de organização correlatos, por exemplo, chan ou kachin *gumlao*.”(Leach 1996:121)

A tese do desequilíbrio dos sistemas sociais é, portanto, a base de toda crítica à teoria da cultura que trate esta última de maneira estática e pregnante. O uso de termos como “ordem” “sistema”, “estrutura”, somente poderá ser licenciado, de acordo com Leach, com a ressalva de que são artifícios do pensamento na tentativa que o antropólogo faz de dar conta de uma realidade cuja estrutura é, para ele, de fato, inapreensível. Por último, uma vez admitindo-se que a língua é um fenômeno social, o seu desequilíbrio enquanto sistema é uma consequência do processo de identificação cultural que dá à língua o status de um objeto simbólico que permite aos homens com eles se identificarem e se diferenciarem e estabelecerem entre si relações sociais baseadas na solidariedade e no poder.

Retomemos o momento a que nos referimos no capítulo anterior, no qual Lévi-Strauss toma o inconsciente como o termo mediador entre o eu e outro. Aí Lévi-Strauss supõe estar, em comparação com a Psicanálise, diante do mesmo problema: o de uma pesquisa rigorosamente positiva:

“assim, a apreensão (que só pode ser objetiva) das formas inconscientes da atividade do espírito conduz do mesmo modo à subjetivação, pois, definitivamente, trata-se de uma operação do mesmo tipo que, na psicanálise, faculta-nos a reconquista, para nós mesmos, do nosso *eu* mais estranho e, na indagação etnológica, nos faz alcançar o mais estranho dos outros como se fosse um entre nós. Nos dois casos: é o

mesmo problema que se coloca: o de uma comunicação procurada, tanto entre um eu subjetivo e um eu objetivante, quanto entre um eu objeto e um outro subjetivado. E, também nos dois casos, a pesquisa mais rigorosamente positiva dos itinerários inconscientes desse encontro, traçada definitivamente na estrutura inata do espírito humano e na história particular e irreversível dos indivíduos ou dos grupos é a condição do êxito. (Lévi-Strauss 1974:22)

Ora, é um equívoco supor que a Psicanálise encontre o seu rigor numa pesquisa positiva. Esse equívoco de Lévi-Strauss só se pode sustentar por sua suposição de que a estrutura de que a Psicanálise trata é aquela mesma cujo modelo ele dirá que os fonólogos encontraram primeiramente na língua, ou seja, aquela definida a partir da aplicação do método de análise estrutural. Considerando-se este sentido da noção de estrutura é possível dizer que a língua enquanto tal não serve mais ao estruturalismo de Lévi-Strauss do que para fornecer o modelo de apreensão do seu objeto, a estrutura dos fenômenos da cultura. E que aí está um campo onde é possível se estabelecer uma distinção precisa entre a Psicanálise de J. Lacan e a etnologia de Lévi-Strauss. Ou seja, uma distinção do que estes saberes fazem da linguagem e da Linguística nos quais estão presentes.

Ao identificar o inconsciente com o coletivo do social e, ao mesmo tempo, com relações universais de funcionamento da mente humana, Lévi-Strauss o reduz ao aspecto lógico da estrutura. Sendo sobretudo a partir daí que poderá conceber a analogia entre linguagem e cultura.

Lacan, assim como Leach, apresenta uma preocupação semelhante no que toca a questão da cultura como um simbolismo ordenado. Entretanto, impossibilitados, pela escopo de nosso trabalho de entrar mais a fundo em sua teoria, passemos uma vista d'olhos nos seus "Escritos" para indicarmos a maneira como, inicialmente, ele concebe as relações entre linguagem e cultura. Escreve ali o autor, tomando o viés de uma palestra solicitada por uma instituição de estudantes de letras, em um texto intitulado "A Instância da Letra no Inconsciente

ou a Razão desde Freud” . É bom observarmos que o próprio título do texto já dá o tom do que queremos dele ressaltar e que, não obstante o aspecto genérico deste texto, ele nos parece ser suficiente para colocar a questão que nos interessa. Considerando-se que, segundo o próprio Lacan, a qualidade do objeto deste texto é “literária”, sigamos o seu ensinamento e tomemos isso ao pé da letra.

Não se deve estranhar o privilégio dado ao simbólico e à linguagem por Lacan. Esse privilégio consiste em dar a dignidade necessária à fala, pois a experiência do analista “recebe dela seu instrumento” (Lacan 1992: 225). Lacan, entretanto, ainda vai mais longe: segundo ele, “para além dessa fala, é toda estrutura da linguagem que a experiência psicanalítica descobre no inconsciente”(Lacan 1992: 225).

Há, portanto, uma analogia estabelecida por Lacan entre linguagem e inconsciente que não deve ser confundida com aquela que estabelece Lévi-Strauss entre linguagem e cultura, ainda que este último considere o caráter inconsciente dos fenômenos da cultura. Num exemplo que o acaso nos presenteou vejamos em que ponto se baseia a principal distinção entre Lévi-Strauss e Lacan quanto a um aspecto de suas concepções de linguagem, o da significação. Lembremos de que, para Lévi-Strauss, Mallarmé reclama da inadequação das propriedades físicas das palavras “jour” e “nuit” aos referidos objetos a que elas supostamente estariam ligadas. As propriedades físicas, sinestésicas, das palavras estariam, para o poeta, segundo Lévi-Strauss, em desacordo com o conteúdo semântico dos fenômenos “dia” e “noite”. Isso serve a Lévi-Strauss para indicar que a significação depende em certa medida das propriedades físicas dos significantes. Ora, Lacan está a larga distância disso. Vejamos o que diz Lacan:

“o dia e a noite não são de modo algum algo que seja definível pela experiência. A experiência pode indicar apenas uma série de modulações, de transformações, e mesmo uma pulsação, uma alternância da luz e da obscuridade, com todas as suas transições. A linguagem começa na oposição - o dia e a noite. E a partir do momento em que há o dia como significante, esse dia é entregue a todas as vicissitudes de um jogo por

meio do qual ele acabará por significar coisas bem diversas”. (Lacan, 1988: 192-193)

Em quais premissas lingüísticas Lacan se fiará para reconhecer a significação como tal, uma vez que ela já está aí desde Freud, segundo Lacan ? Teremos que chamar Saussure à baila mais uma vez, agora com Lacan. No pensamento lacaniano as ordens do significante e do significado são concebidas como distintas e separadas. Esta distinção para Lacan vai além da questão do arbitrário do signo. Ou seja, ultrapassa a questão simplesmente estrutural, para não dizer sistêmica, de Lévi-Strauss à qual a questão do arbitrário se coloca. Lacan privilegia os vínculos próprios ao significante e volta-se para a questão da função significante na gênese do significado. Na perspectiva da Psicanálise, como diz Lacan, o olhar sobre a linguagem não se obscurece.

“... na ilusão de que o significante responde à função de representar o significado, ou melhor: que o significante tenha que responder por sua existência ao título de um significação qualquer, seja ela qual for” (Lacan, 1992: 228)

Neste ponto queremos salientar que Lacan não se coloca a questão, que é a de Lévi-Strauss, da reintegração da cultura na natureza. Antes, ele destroça a dualidade natureza e cultura. Entretanto, também para Lacan, linguagem é condição de cultura e esta não será uma premissa desprezível no pensamento lacaniano:

“... a dualidade etnográfica da natureza e da cultura, está em vias de ser substituída por uma concepção ternária - natureza, sociedade e cultura - da condição humana, cujo último termo seria possivelmente redutível á linguagem, ou seja, ao que distingue essencialmente a sociedade humana das sociedades naturais” (Lacan 1992:226).

Deste modo supomos que, ainda que sejam necessárias as distinções, as concepções de Lévi-Strauss, Leach e Lacan sobre linguagem e cultura são, num aspecto, semelhante: há uma concordância entre eles, ainda que em perspectivas diferentes, em que, num certo sentido, a linguagem é condição de cultura.

Sabemos que, entre as concepções de linguagem de Lévi-Strauss e Lacan há diferenças - e grandes: Lacan privilegia a "letra", o que quer dizer, a essência do significante, cujo vínculo se estabelece não mais no sentido vertical saussureano, o do significado mas na sua relação com outro significante. O significante estabelece os seus vínculos na "cadeia significante". Para Lacan, além do mais, o significante é um sinal que não remete a um objeto. O significante, para Lacan, é também o sinal de uma ausência. Como, para ele, o significante faz parte da linguagem - o que quer dizer que estabelece relações- ele o define o significante como um sinal que remete a um outro sinal que é como tal estruturado para significar a ausência .

Lévi-Strauss, diferentemente, num primeiro momento, se embrenha numa teoria de códigos abstratos, cujas leis lógicas que estabelecem as relações entre os elementos da significação se reduzem ao sumo das transformações de grupos de sistemas. A hipótese da analogia entre as estruturas dos sistemas fonológicos com os demais sistemas simbólicos que formam a cultura conflui na análise estrutural de Lévi-Strauss para um espécie de definição formal dessas estruturas, o que para Leach só pode ser artificial. O ideal de um código universal que pudesse ser aplicado como modelo de análise decorre do aprisionamento momentâneo de Lévi-Strauss à Fonologia. Consideramos, porém, que a concepção de linguagem em Lévi-Strauss não se reduz apenas à vertente metodológica do seu pensamento.

Antes, entretanto, de confundirmos o pensamento de Lévi-Strauss com a aplicação do método de análise estrutural, vejamos a força da função significante indicada por Lacan nos próprios estudos que Lévi-Strauss realiza sobre o mito e sobre o que ele chama de "pensamento selvagem"

Por esse caminho, consideramos ser possível não nos desviarmos de onde a linguagem nos interroga em Lévi-Strauss. É justo, depois de um árduo percurso sobre uma parte obscura de

sua obra, que retenhamos um certo olhar do autor sobre a linguagem, aquilo que pode ser lido nas entrelinhas de seu estruturalismo.

Para isso devemos levar em conta o fato de que a atenção de Lévi-Strauss sempre está voltada para a possibilidade de estabelecer relações entre esferas que, num primeiro momento, nada leva a aproximar. Procedendo dessa maneira, Lévi-Strauss está operando a partir do mesmo princípio que opera no pensamento do chamado “senso comum” ou “pensamento popular”: a “descoberta” de analogias entre coisas, em princípio, dessemelhantes. Lévi-Strauss estuda a possibilidade de encontrar-se este mesmo princípio operando no pensamento mítico.

O problema de Lévi-Strauss consiste também, por esse ângulo, em procurar saber até que ponto as analogias entre sistemas, em princípio, dessemelhantes é totalmente arbitrária. Ele se pergunta, por exemplo, em que se baseia a correspondência estabelecida pelos habitantes das ilhas do estreito de Torres, que separa a Austrália da Nova Guiné, entre sua distribuição social em clãs e os nomes de animais. Ou, em que se baseia o fato de que na América do Sul povos das famílias lingüísticas Karib “(...)dão nomes de animais a povos estrangeiros e lhes atribuem uma aparência física, um caráter e um comportamento de acordo. O povo dos sapos tem pernas longas e ventre inchado, o dos bugios tem barba, etc (Lévi-Strauss 1985:13). Alguns povos, segundo Lévi-Strauss chegam a elaborar verdadeiras teorias de evolução das espécies baseadas em correspondências estabelecidas entre homens e animais, entre animais e animais ou entre os próprios homens de tribos diferentes.

As relações de analogia estabelecidas entre o mundo natural e o mundo animal, no caso dos povos indígenas estudados por Lévi-Strauss, utilizam-se de traços que correspondem menos a propriedades objetivas do que a valores que possam ser considerados éticos ou morais. Segundo Lévi-Strauss, conjugam-se critérios relacionados à experiência e critérios que correspondem a valores simbólicos:

“Os animais projetam suas características empíricas sobre os grupos humanos que se consideram seus descendentes, e esses grupos humanos

projetam sobre o mundo animal o seu sistema de valores e suas categorias”. (Lévi-Strauss 1985: 15)

Segundo Lévi-Strauss, alguns outros povos sul-americanos classificam os seus clãs ou os de seus vizinhos por critérios que ele denomina “imaginários”. Dentre esses critérios Lévi-Strauss inclui algumas características lingüísticas:

“Os sikuani dos llanos da Venezuela atribuem muitas vogais nasalizadas a seus vizinhos, os Saliva, que segundo os mitos refugiam-se num forno de barro quando veio o Dilúvio, ao passo que eles, os sikuani, conseguiram flutuar sobre uma jangada, e têm muitas vogais orais. Essa oposição entre fonemas escuros e fonemas claros também pode ser encontrada na Austrália, onde se considera que os Yalbiri ou Lander Walbiri falam ‘alto’ ou ‘claro’, isto é, com consoantes não agrupadas, ao passo que os outros grupos falam ‘pesado’ ou ‘fechado’.” (Lévi-Strauss 1985: 16-17)

É tomando, portanto, como ponto de partida a questão da analogia, comumente estabelecida no “pensamento popular”, entre as ocupações profissionais e a personalidade daqueles que as exercem que Lévi-Strauss escreve “A Oleira Ciumenta”. Nesse livro a verdadeira intenção de Lévi-Strauss é investigar os mitos das Américas constituintes de uma cosmogonia que contém a “(...) idéia de que o ceramista e os produtos da sua indústria desempenham um papel mediador entre as forças celestes e as forças terrestres, aquáticas ou subterrâneas (...)” (Lévi-Strauss 1985: 20). Assim como no caso da analogia estabelecida no “pensamento popular” entre as ocupações profissionais e personalidade, um dos problemas levantados por Lévi-Strauss no estudo desses mitos, particularmente, consiste em trazer à luz analogias tanto de estrutura quanto de conteúdos entre eles, ainda que se trate de mitos provenientes de regiões muito distantes entre si.

Segundo Lévi-Strauss, a análise desses mitos revela, em primeiro lugar, que:

“não apenas na América, mas também em outras partes do mundo, a passagem do contínuo ao descontínuo resulta da intervenção

de divindades exigentes e rancorosas. Surge assim o lugar concedido ao ciúme nos mitos sobre a origem da cerâmica”(Lévi-Strauss 1985: 31).

O trabalho de Lévi-Strauss, a partir daí, consiste em demonstrar que esses mitos e crenças estabelecem ligações triangulares entre três elementos que neles aparecem¹⁸: cerâmica, ciúme e Engole-vento que estabelecem as seguintes relações: a cerâmica e o ciúme, o ciúme e o engole-vento, o engole-vento¹⁹ e a cerâmica.

Num segundo passo da análise do mitos americanos, Lévi-Strauss aponta a segunda relação que neles se estabelece: entre ciúme e engole-vento. Segundo Lévi-Strauss, nas regiões estudadas, o pensamento mítico atribui a essa categoria engole-vento valores semânticos iguais ou muito próximos. O nome engole-vento advém, segundo Lévi-Strauss, dos traços encontrado no próprio pássaro: o nome se refere à enorme boca do pássaro e à sua voracidade. Há, entretanto, segundo Lévi-Strauss, grandes disparidades entre os mitos nos quais aparecem engole-vento. Por exemplo, entre os Maia-Quiché da Guatemala, segundo Lévi-Strauss “são os pássaros noturnos a quem os senhores do reino infernal de Xibalba confiam a guarda de seus jardins” (Lévi-Strauss

¹⁸ Segundo Lévi-Strauss, os índios Jivaro, que vivem na fronteira entre o Equador e o Peru, contam em um dos seu mitos, o seguinte: “...que o Sol e a Lua, que eram humanos, viviam antigamente na Terra e dividiam a mesma casa e a mesma mulher. Ela se chamava Aoho, isto é, Engole-vento, e gostava do abraço quente do Sol, mas tinha medo do contato com Lua, cujo corpo era muito frio. Sol resolveu fazer ironias sobre essa diferença. Lua, humilhado, subiu para o céu agarrando-se num cipó, e ao mesmo tempo soprou sobre Sol, eclipsando-o. Quando os dois maridos desapareceram, Aoho se sentiu abandonada. Tentou seguir Lua até o céu, levando um cesto cheio de argila que as mulheres usam para fazer cerâmica. Lua percebeu, e para se ver livre dele de uma vez por todas cortou o cipó que unia os dois mundos. A mulher caiu com o seu cesto, a argila se espalhou sobre a Terra, e hoje pode ser encontrada em vários lugares. Aoho se transformou no pássaro que tem o seu nome, e a cada lua, pode-se ouvir seu lamento, chorando pelo marido que a abandonou.

Mais tarde, o Sol também subiu para o céu, usando um outro cipó. Mas, mesmo lá no alto, a Lua continua a fugir dele, os dois nunca caminham juntos e nunca podem se reconciliar. Por isso o Sol só pode ser visto de dia, e a Lua de noite.

‘Se’, diz o mito, ‘o Sol e a Lua tivessem entrado em acordo para compartilhar a mulher, em vez de cada um querê-la só para si, entre os Jivaro os homens também poderiam ter uma mulher em comum. Mas, como os dois astros ficaram com ciúmes um do outro e brigaram pela mulher, os Jivaro sempre sentem ciúme e não param de se desentender por causa das mulheres que querem ter’.

A argila que serve para fabricar os recipientes destinados às festas e aos rituais provém da alma de Aoho, e as mulheres vão apanhá-la nos lugares onde caiu, enquanto Aoho se transformava em Engole-vento.”(Lévi-Strauss 1986: 23-24)

¹⁹ Termo usado por Lévi-Strauss para designar uma categoria na qual o pensamento mítico reúne os pássaros da família do caprimulgídeos que são mais conhecidos no Brasil pelo termo “curiango” e os da subfamília dos cordeilíneos que no Brasil são conhecidos como “bacurau”.

1985: 53). Já entre os Tupi do Amazonas é uma divindade com o mesmo statuto da lua que, para esses últimos, é a deusa da vegetação. Nesse exemplo, portanto, segundo Lévi-Strauss, o engole-vento passa de servir aos deuses ao status próprio de uma divindade.

Diante do caráter heteróclito dos mitos de engole-vento, caráter este que é ressaltado de maneira exaustiva em “A Oleira Ciumenta”, Lévi-Strauss busca uma maneira de classificá-los. Passando, por transição, de uns a outros, Lévi-Strauss encontra uma continuidade entre eles.

Dado este triângulo de relações suposto nos mitos das Américas do Sul e do Norte, Lévi-Strauss depreende a lógica do pensamento mítico analisando as conexões supostas existentes no triângulo mítico apontado acima, da seguinte maneira: a primeira conexão, entre ciúme e cerâmica resulta, segundo ele, de que as teorias indígenas mais elaboradas acerca da cerâmica colocam-na como objeto de um conflito: todos os mitos das américas do Sul e do Norte colocam continuamente a posse e o uso da cerâmica como o objeto de uma rivalidade entre as forças do alto e as de baixo, de um conflito cósmico.

A segunda conexão, entre ciúme e Engole-vento, resulta , segundo Lévi-Strauss,

“de um dedução empírica que imputa ao pássaro uma natureza sofredora e um grande apetite, devido a sua vida solitária, aos seus hábitos noturnos, seu grito lúgubre e seu bico grande, que lhe permite engolir os maiores insetos” (Lévi-Strauss 1985: 69).

A terceira conexão entre cerâmica e engole-vento, segundo Lévi-Strauss é particularmente importante porque põe em jogo certos princípios fundamentais da análise estrutural dos mitos. Ele adota assim um procedimento analítico específico no caso desta conexão:

“Para demonstrar a conexão entre o engole-vento e a cerâmica teremos que recorrer a um pássaro [joão-de-barro] que não aparece em nenhum dos mitos considerados até agora. Mas esse procedimento se justifica por duas razões. Primeiramente, esse pássaro figura em outros mitos que, como mostraremos, estão em relação de transformação com os primeiros(...) além disso, os hábitos do pássaro, de acordo com as

informações dos viajantes e zoólogos, contrastam em vários aspectos com os do engole-vento (Lévi-Strauss 1985: 69-70).

Lévi-Strauss conclui que a conexão entre cerâmica e engole-vento é uma relação estabelecida indiretamente...

“...por intermédio de um pássaro cujos hábitos observáveis e mitos colocam em correlação e oposição com o engole-vento: pois esse pássaro, no qual se invertem todas as valências semânticas do outro remete, diretamente à cerâmica” (Lévi-Strauss 1985: 77).

A lógica do pensamento mítico obedece, portanto, segundo Lévi-Strauss, a dois modos de operação. Segundo ele os homens conjugam a observação empírica, alimentada pela curiosidade pelos seres e pelas coisas que os cercam, com as inferências não validadas pela experiência , mas que satisfazem a imaginação e a reflexão.

Lévi-Strauss já havia escrito antes disso uma obra, “O Pensamento Selvagem”, com a intenção de se contrapor aos que atribuem uma indigência intelectual ao pensamento indígena, ao chamá-lo “pensamento selvagem”. Os partidários desse ponto de vista mencionam duas situações para justificar a suposta miséria intelectual dos selvagens: a primeira diz respeito a sociedades em cujas línguas faltam termos para exprimir conceitos genéricos como os de árvore ou animal, ainda que os possuam para exprimir conceitos específicos, como um inventário minucioso de espécies e variedades. A segunda situação remete àquelas sociedades cujas línguas têm termos muito gerais e esses termos prevalecem sobre as denominações específicas.

O argumento de Lévi-Strauss reside em indicar que a seleção conceptual varia conforme a língua:

“...o uso de termos mais ou menos abstratos não é função de capacidades intelectuais, mas de interesses desigualmente marcados e detalhados de cada sociedade particular, dentro da sociedade nacional.”
(Lévi-Strauss 1976: 20).

De acordo com o que foi dito acima, pode-se inferir que, para Lévi-Strauss, a construção de conceitos numa determinada língua, antes de ser uma capacidade específica do mente, corresponde à atenção às propriedades do real dispensada pelos homens de um determinada sociedade. O principal equívoco de quem argumenta em defesa da hipótese de uma carência intelectual dos “selvagens”, segundo Lévi-Strauss, é negligenciar a diversidade do pensamento humano.

Lévi-Strauss também não admite que os seres e coisas que são objetos do conhecimento indígena, o sejam na medida em que sejam úteis. No caso das espécies animais e vegetais, por exemplo, “elas são classificadas úteis e interessantes porque são primeiro conhecidas (Lévi-Strauss 1976: 29). Ao apresentarmos a análise que faz Lévi-Strauss das relações de analogia estabelecidas nos diferentes mitos, assim como da questão da suposta indigência intelectual dos “povos indígenas”, estamos, dessa maneira, apontando para o ponto que nos interessa: a concepção de linguagem como uma estrutura subjacente aos fenômenos culturais:

“A verdadeira questão não é saber se o contato de um bico de picanço cura dores de dentes, mas, se é possível, de certo ponto de vista, fazer juntos ‘irem’ o bico de picanço e o dente do homem (congruência, cuja fórmula terapêutica não constitui mais que uma aplicação hipotética, entre outras) e, por intermédio desses agrupamentos de coisas e de seres, introduzir um princípio de ordem no Universo; porquanto, a qualificação, qualquer que seja, possui uma virtude própria em relação à falta de classificação.” (Lévi-Strauss 1976: 29)

É correto pensar, portanto, que, para Lévi-Strauss, a ordem e a sistemática está na base de qualquer pensamento. Ela é montada sob a regência da ‘congruência’. Consequência disso é que toda verdade, nessa perspectiva, antes decorre da ordenação e da coerência, o que para Lévi-Strauss é tão válido para o “pensamento selvagem” quanto para o pensamento científico da cultura ocidental.

É numa concepção de linguagem que privilegia a ordem em detrimento dos termos isolados que o conceito straussiano de estrutura se assenta. Neste sentido por ele atribuído,

linguagem é, por assim dizer, uma ordem lógica que ordena os fenômenos simbólicos do que se costuma denominar cultura. A cultura, de acordo com Lévi-Strauss, nada mais é do que a emergência, ao nível da vida social, desses fenômenos simbólicos ordenados. Lévi-Strauss esforça-se, portanto, em indicar, de maneira geral, como opera essa lógica que constitui a estrutura dos fenômenos culturais. Sua obra “A Oleira Ciumenta” consiste em analisar isto no plano dos mitos.

Assim, para Lévi-Strauss a lógica dos termos heteróclitos, ou seja, as relações necessárias estabelecidas entres esses termos que, em princípio, nada leva a relacioná-los é perfeitamente possível pois suas relações tornam-se necessárias *a posteriori*. Isto ocorreria, segundo ele, da seguinte forma:

“É só em relação ao conteúdo que [os termos] podem ser chamados heteróclitos; pois, pelo que se refere à forma, existe entre eles uma analogia, que o exemplo do *bricolage* permitiu definir: esta analogia consiste na incorporação, à sua própria forma, de certa dose de conteúdo, que é de certa forma igual para todas as imagens significantes do mito, os materiais do *bricoleur*, são elementos definíveis por um duplo critério: serviram como palavras de uma linguagem que a reflexão mítica “desarma”, à maneira do *bricoleur* que cuida das peças de engrenagem de um velho despertador desmontado; eles podem servir ainda para o mesmo uso, ou para uso diferente, por pouco que sejam desviadas de sua primeira função. (...) esta lógica funciona um pouco ao modo do caleidoscópio.” (Lévi-Strauss 1976: 56-57)

Segundo Lévi-Strauss, dessa forma é possível construir-se estruturas análogas por meio de recursos lexicais diferentes. “O elementos não são constantes apenas as relações” (Lévi-Strauss 1976: 76). Nesse sentido é que para ele os termos não tem nunca significação intrínseca, “sua significação é ‘de posição’, função da história e do contexto cultural por um lado, e por outro, da estrutura do sistema em são chamados a figurar” (Lévi-Strauss 1976: 77). Um outro aspecto interessante dessa concepção de linguagem como estrutura em Lévi-Strauss é que,

segundo ele, os traços de distinção observados nos termos que compõem o sistema são escolhidos pelo próprio sistema que lhes dá significados arbitrários ao ordená-los. É a partir dessa ordenação que emerge a “mensagem”. Tal ordenação repete-se, portanto, operando em vários eixos:

“As relações que [o mito e o totemismo] estabelecem entre os termos são, na maioria das vezes, baseadas na contiguidade (serpente e termiteira, entre os Luapula, como também entre os Toreiya, da Índia do Sul²⁰), ou na semelhança (formiga vermelha e cobra-capelo, semelhança pela ‘cor’, segundo os Nuer)” (Lévi-Strauss 1976 : 85).

Em suma, a partir de um segundo momento de sua teorização que, podemos dizer, representa um ir além do uso do método estrutural, Lévi-Strauss procura demonstrar que as lógicas que estruturam qualquer fenômeno cultural concebido como um sistema simbólico são análogas, sobretudo em um ponto: para ele, o fato de haver ligação entre os termos é mais essencial do que a natureza dessas ligações.

Segundo Lévi-Strauss o trabalho da ciência lingüística é, portanto, levantar hipóteses sobre a natureza das relações estabelecidas entre os termos dos sistemas estudados. Para Lévi-Strauss a noção de “oposição binária”, por exemplo, é uma tentativa da Lingüística estrutural de superar as dificuldades de definir relações considerando a natureza dessas últimas. Tais definições, entretanto, para Lévi-Strauss, permanecem hipotéticas. Uma vez que os fenômenos simbólicos, incluindo-se a língua, tem sua lógicas construídas com base na qualidade, segundo Lévi-Strauss, a natureza deles continua inapreensível.

“A noção de oposição binária é feita a expensas de uma diversidade de natureza, insidiosamente reconstituída em proveito de cada oposição: diminuído num plano, o número de dimensões se restabelece em outro. Poderia muito bem acontecer, entretanto, que, em lugar de uma dificuldade de método, tivéssemos aí um limite inerente à natureza de certas operações intelectuais, cuja fraqueza, e

ao mesmo tempo força, seria de poderem ser lógicas, embora permanecendo enraizadas na qualidade. (Lévi-Strauss 1976: 89)

A hipótese de Lévi-Strauss de que a linguagem é condição de cultura, portanto, pode adquirir um novo sentido baseado na concepção de estrutura como linguagem, que nos parece ser decorrente de sua elaboração posterior à publicação de “Le Totemisme aujourd'hui” (1962). Assim a analogia entre a língua e a cultura passa a se estabelecer não pela aplicação do método de análise estrutural importado da Lingüística e menos ainda, do postulado de uma similitude objetiva entre língua e cultura. Tudo se encaminha, a partir daquele ponto do pensamento straussiano, ao contrário, para conceber os fenômenos culturais pelo aspecto *psico-lógico*. O termo linguagem, sob esse aspecto, denota um sentido equivalente à estrutura, como aquilo que ordena os fenômenos simbólicos, que, por sua vez, assim o são por serem ordenados. Essa interpretação da hipótese da linguagem como condição de cultura nos parece possível ao mesmo tempo em que pode talvez aproximar Lévi-Strauss teoricamente mais da Psicanálise do que da Lingüística. Dessa maneira, Lévi-Strauss concebe a linguagem num sentido cada vez mais distante daqueles fixados pela Lingüística, ainda que desta última não prescindia. O termo linguagem passa a designar mais uma lógica subjacente a qualquer fenômeno cultural, porque simbólico, do que estritamente um fenômeno lingüístico.

Dessa forma totemismo, o mito, a própria língua e, porque não dizer, a arte e a ciência têm suas existências atribuídas a uma ordem cujo funcionamento é psíquico. Ou seja, para Lévi-Strauss, a estrutura, antes de ser definida cientificamente, é o que ordena o próprio pensamento científico, assim como qualquer outro fenômeno da cultura. A forma de definir a estrutura dos fenômenos simbólicos é sempre arbitrária, insidiosa e temporária e vem atender à exigência de ordenação própria da linguagem que, neste caso, é condição de cultura.

Tomar uma determinada forma de ordenar, isolando arbitrariamente certos fenômenos e agrupando-os entre si para dar-lhes um sentido, como a verdadeira, atende a exigências de outro

²⁰ “Os membros do clã da serpente rendem um culto aos formigueiros (...) por que servem de morada às serpentes (Thurston, vol.VII. p.176). Da mesma forma, na Nova Guiné, “(...) certos tipos de plantas, como seus parasitas animais e vegetais, são tidos como pertencendo ao mesmo conjunto mítico e totêmico.” (Wirz, vol II p. 21)

tipo, também de ordem cultural, mas também política. Na via do político, portanto, qualquer fenômeno cultural estará, a partir daí, inscrito, desde que nele se inscreva uma subjetividade. Desse ponto de vista a linguagem será sempre condição de cultura, uma vez que a primeira é a condição de entrada do sujeito no mundo.

SUMARY

The aim of this work is to discuss the hypothesis put forward by Claude Lévi-Strauss that language could be taken as a condition for culture. Our initial assumption is that Lévi-Strauss works allow a double interpretation relatively to such hypothesis.

A first interpretation is built upon the examination of that hypothesis under the light of the theoretical principles set up by Structural Linguistics, as well as by relating them to Lévi-Strauss's intention of giving a strict scientific status to Anthropology. The second interpretation is built upon the examination of the notions of language and culture presented by Lévi-Strauss in some of the works published after *L'Anthropologie Structurale*, such as *La Potière Jalouse* and *La Pensée Sauvage*. Such notions are revised on the basis of some of the points concerning language as developed by Jacques Lacan as well as of the notion of structure present in Edmund Leach's work..

Palavras-chave: 1. Estruturalismo 2. Lévi-Strauss 3. Linguagem

Referência Bibliográfica :

BACON, Francis - **Novum Organum ou Verdadeiras Indicações Acerca da Interpretação da Natureza.** São Paulo: Abril Cultural, 1984.

BADCOCK, C.R. - **Lévi-Strauss: Estruturalismo e Teoria Sociológica** - Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

BENVENISTE, Émile - **Problemas de Lingüística Geral** - Campinas: Pontes, 1988.

_____ - **O Vocabulário das Instituições Indo-Européias** Campinas: Editora da Unicamp, 1995 2v. (Coleção Repertórios).

BONOMI, Andrea - **Fenomenologia e Estruturalismo.** São Paulo: Perspectiva, 1974.

COELHO, Eduardo Prado (Seleção e Introdução) - **Estruturalismo: Antologia de Textos Teóricos.** Lisboa: Portugalia, 1968.

COMTE, Auguste - **Curso de Filosofia Positiva.** São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

DOSSE, François - **História do Estruturalismo** v. 1: o campo do signo, 1945-1966 I. São Paulo: Ensaio, Campinas: Edusp, 1993.

DUCROT, Oswald - **Estruturalismo e Lingüística.** São Paulo, Cultrix. ed. bras. s/d.

_____ e Todorov, Tzvetan - **Dicionário Enciclopédico das Ciências da Linguagem**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1988.

DURKHEIM, Émile - **As Formas Elementares de Vida Religiosa**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.

_____ - **Sociologia e Filosofia**. Rio de Janeiro: Forense, 1970.

EVANS-PRITCHARD, E.E. - **História do Pensamento Antropológico**. Lisboa, Edições Setenta, ed. bras. s/d.

FOUCAULT, Michel, et Ali - **Estruturalismo e Teoria da Linguagem**. Petrópolis: Vozes, 1971.

HJELMSLEV, L. - **Prolegomena to a Theory of Language** Indiana: University Publications in Anthropology and Linguistics, VIII, 1953.

JAKOBSON, Roman - **Selected Writings**, VII, Contributions To Comparative Mythology Studies in Linguistics and Philology, 1972-1982. New York; Mouton Publishers, 1985.

_____ **Lingüística e Comunicação**. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

_____ e M. Halle - **Fundamentals of Language**. S'Gravenhage, 1956.

LACAN, Jacques - **Escritos**. São Paulo: Perspectiva, 1992

_____ **O Seminário: as psicoses**. Livro 3, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1988.

LALANDE, André - **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LEACH, E. R. - **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Edusp, 1996.

- _____ **As idéias de Lévi-Strauss.** São Paulo: Edusp/ Cultrix, 1970.
- LÉPINE, Claude - **O Inconsciente na Antropologia de Lévi-Strauss.** São Paulo: Editora Ática, 1979.
- LÉVI-STRAUSS, Claude - **Structural Anthropology.** New York: Anchor Books Doubleday & Company, 1967.
- _____ **Antropologie Estructurale.** Paris: Librarie Plon, 1962.
- _____ **As Estruturas Elementares do Parentesco.** São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.
- _____ **A Oleira Ciumenta.** São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____ **Le Totemisme aujourd'hui .** Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- _____ **Totemismo Hoje.** São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os Pensadores)
- _____ **Minhas Palavras.** São Paulo: Brasiliense, 1991.
- _____ **O Pensamento Selvagem.** São Paulo: Ed. Nacional, 1976.
- _____ **A Noção de Estrutura em Etnologia.** São Paulo: Abril Cultural, 1985. (coleção: "Os Pensadores").
- LYONS, John - **Lingua(gem) e Lingüística: uma introdução-** Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1987.
- MACKEY, Richard e Donato, Eugênio (organizadores) - **A Controvérsia Estruturalista: as linguagens da crítica es as ciências do homem.** São Paulo: Cultrix, ed. bras. s/d.

MARI, Hugo; Rodrigues, Juan e Pinto, Júlio (organizadores) - **Estruturalismo: Memórias e Repercussões**. Rio de Janeiro: Diadorim, 1995.

MAUSS, Marcel - **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU, 1974, 2 v.

MILNER, Jean Claude - **Introduction à Une Science du Langage**. Paris: Editions du Seuil, 1989.

PIAGET, Jean - **O Estruturalismo**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

RIVERS, W. R - **The History of Melanesian Society** Londres: 1914.

SAUSSURE, Ferdinand - **Curso de Lingüística Geral**. São Paulo: Cultrix/Edusp, ed. bras. s/d.

TRUBETZKOY, N, E. Sapir y Otros - **Fonologia y Morfologia**. Buenos Aires: Editora Paidós, ed. bras. s/d.

