



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

Yves Marcel Seraphim

**Lévi-Strauss e a técnica:  
infraestrutura e diversidade no método estrutural**

Brasília

2022

# **Lévi-Strauss e a técnica: infraestrutura e diversidade no método estrutural**

Yves Marcel Seraphim

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Sautchuk

Banca examinadora:

Prof. Dr. Carlos Sautchuk (PPGAS/UnB) – Presidente

Prof. Dr. Carlos Fausto (MN/UFRJ)

Prof. Dr. Perig Pitrou (CNRS/LAS/Collège de France)

Prof. Dr. Henyo Trindade Barreto Filho (PPGAS/UnB) – Suplente

## **Agradecimentos**

Esta dissertação foi redigida em três cidades, em diferentes partes do Vale do Itajaí, Santa Catarina. De cima do vale até a foz do rio, Petrolândia, Blumenau e Navegantes foram o palco da escrita. Embora em contato com poucas pessoas, há a quem agradecer nos três lugares. Em Petrolândia, agradeço a minha família extensa. Lá e em Blumenau, agradeço a meus pais, Dalmir B. Seraphim e Edith Weiduschat. Em Navegantes, agradeço a Lisiani Mattos. Todos contribuíram para assegurar as condições materiais e emocionais durante a redação e para garantir que os momentos de descanso fossem bem aproveitados. Por sua vez, Larissa Mattos da Fonseca e eu acompanhamos um ao outro ao longo desse trajeto pelo vale e ainda antes, no breve tempo em que ficamos em Brasília. Sem dúvida, Larissa foi a mais constante e paciente interlocutora para os pensamentos que, metamorfoseados em linhas, compõem a dissertação. Obrigado por escutar, ler, comentar e discutir este material e por fornecer inestimável companhia dentro e fora dos momentos de trabalho. A distância, Beatriz Demboski Búrigo leu esboços do texto e gentilmente contribui com dúvidas, críticas e sugestões.

Na Universidade de Brasília, agradeço aos corpos docente e técnico-administrativo do Departamento de Antropologia e da Pós-Graduação em Antropologia Social. Em particular, agradeço ao professor Carlos Sautchuk, meu orientador, pelo incentivo em seguir as pistas a propósito das intersecções entre o tema da técnica e a obra de Claude Lévi-Strauss.

O presente trabalho recebeu bolsa de mestrado custeada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Tem início a etapa final de nossa Redenção, que consiste, em meu entender, em matar o pensamento com a força hercúlea do pensamento.

Teresa de la Parra, *Memórias de Mama Blanca*

## Resumo

Esta dissertação percorre a obra de Claude Lévi-Strauss a fim de sistematizar como ele aborda os fenômenos técnicos, explicando seu papel e sua pertinência no método estrutural. O trabalho demonstra que a significação do mundo deve obedecer ao primado da infraestrutura, isto é, orbitar (mas não espelhar) a relação técnica entre sociedade e ambiente. Por serem geradoras de transformações no mundo material, as técnicas não podem ser abstraídas do estudo sígnico da lógica das qualidades sensíveis, como é o caso das análises míticas lévi-straussianas, repletas de apontamentos quanto aos modos de ação particulares aos grupos ameríndios estudados. Além de buscar resgatar o lugar das técnicas e, com elas, o lugar da empiria na obra de Lévi-Strauss, a dissertação faz do autor um interlocutor para as questões contemporâneas da antropologia da técnica, passando por alguns dos dilemas da modernidade, cujas tentativas de articulação entre técnicas e diversidade humana podem se beneficiar do caráter estrutural e rigoroso que Lévi-Strauss confere à noção de diversidade.

**Palavras-chave:** Claude Lévi-Strauss. Método estrutural. Técnica

## Abstract

This dissertation goes through the work of Claude Lévi-Strauss in order to systematize how he approaches technical phenomena, explaining its role and its relevance within the structural method. The dissertation shows that world signification must abide by the primacy of the infrastructure, which implies orbiting (but not mirroring) the technical relation between society and environment. Because techniques generate transformations on the material world, they may not be disregarded in the symbolic study of sensible qualities, as in the case of lévi-straussian myth analysis, which are filled with notes regarding modes of action particular to the studied amerindian groups. Beyond rescuing the place of techniques and, thus, the place of the empiric character in Lévi-Strauss' work, the dissertation turns the author into an interlocutor for the contemporary questions of anthropology of techniques, which pervade some dilemmas of modernity, whose attempts to articulate techniques and human diversity may benefit from the structural and rigorous character that Lévi-Strauss gives to the notion of diversity.

**Keywords:** Claude Lévi-Strauss. Structural method. Techniques

# Sumário

<b>Introdução .....</b>	<b>9</b>
<b>Capítulo I – O primado da infraestrutura .....</b>	<b>18</b>
1. 1. Técnicas: significação, fruição e os métodos do pensamento selvagem .....	19
1. 2. Um diálogo maussiano.....	30
1. 3. O primado da infraestrutura: contradições e estrutura.....	39
<b>Capítulo II – A técnica nas <i>Mitológicas</i>: procedimentos de uma ciência empírica</b>	<b>48</b>
2.1. As técnicas e a lógica das qualidades sensíveis .....	50
2.2. A técnica como tema mítico .....	54
2.3. O código culinário.....	56
2.4. O caráter técnico da moral mítica .....	60
2.5. De volta ao primado da infraestrutura: os dois determinismos e as duas deduções .....	62
<b>Capítulo III – A diversidade regulada: as ciências de Lévi-Strauss e Leroi-Gourhan</b>	<b>73</b>
3. 1. Leroi-Gourhan, tecnólogo.....	74
3. 2. Convergências: Lévi-Strauss e Leroi-Gourhan.....	80
3. 3. A diversidade hoje .....	90
<b>Conclusão .....</b>	<b>103</b>
<b>Referências .....</b>	<b>110</b>

## Lista de siglas bibliográficas

AE	Antropologia estrutural
AE II	Antropologia estrutural II
CC	O cru e o cozido
HL	História de lince
HN	O homem nu
MC	Do mel às cinzas
MP	Minhas palavras
MS	Mito e significado
OC	A oleira ciumenta
OD	O olhar distanciado
OMM	Origem aos modos à mesa
PS	O pensamento selvagem
TH	O totemismo hoje



## Introdução

Muitos mitos ameríndios contam a história de alguém que, para capturar filhotes de pássaro, sobe uma árvore ou outra forma de pico nas alturas, onde, por motivos variados, fica preso e começa a vivenciar uma série de aventuras. Muitos grupos ameríndios, em seu cotidiano, capturam filhotes de pássaro e os trazem às aldeias, onde podem se tornar animais de companhia e/ou fornecer a matéria-prima para a arte plumária. Como entender a relação entre o registro mítico e este outro, a que se pode chamar técnico, uma vez que implica uma série de habilidades, conhecimentos e gestos para concretamente trazer esses filhotes, além de, posteriormente, mantê-los por perto, vivos e alimentados enquanto se extraem suas penas para outras atividades de confecção? Seria correto dizer que a realidade mítica espelha, ou seja, reproduz a realidade técnica, ou, inversamente, que a técnica segue diretamente o que descrevem os mitos? Cumpre adiantar que não, que ambas as respostas não são adequadas para compreender como se relacionam os campos da técnica e do significado, sendo o mito uma de suas formas. Tampouco se deve abandonar a pretensão de captar a relação entre o ato e o pensamento e quando se persiste nessa direção é possível notar que algumas boas respostas já foram produzidas, uma delas está na produção científica de Claude Lévi-Strauss.

Esta dissertação estuda como o método estrutural de Lévi-Strauss aborda as atividades técnicas. Ao longo de seu programa estruturalista, a questão da técnica se faz presente em considerações sobre as qualidades sensíveis, sobre o primado analítico da infraestrutura, sobre a empiria ameríndia e sobre a estruturação da diversidade humana. Por isso, convém demonstrar nesta dissertação de que maneira as técnicas participam ativamente dos procedimentos de pesquisa do método estrutural. É necessário também evidenciar alguns diálogos intelectuais que essa temática particular propicia em paralelo ao trabalho de Lévi-Strauss. Espera-se que a apresentação sistemática dessas evidências indique que, na obra de Lévi-Strauss, a técnica é algo que se encontra continuamente, e não algo a ser postulado desde fora; e se ela, a técnica, está lá, falta entender o que significa sua presença e o que ela ensina sobre o estruturalismo.

Ao organizar as considerações de Lévi-Strauss sobre a técnica, torna-se possível contrapor uma matriz de críticas contra seu pensamento e seu método. Mesmo porque é

comum ler ou ouvir que seus trabalhos e ideias são cognitivistas, transcendentalistas, desgarrados da realidade em prol da elaboração de modelos equivocados, dado que não correspondem diretamente às formulações nativas. Prestar atenção à maneira como ele lidou com a técnica fornece meios para observar como suas noções de qualidade sensíveis e de pensamento obedecem aos gêneros de atividade técnica que variam conforme a sociedade. São as técnicas, aliás, as responsáveis pelos contatos físicos em que humano e mundo se interpelam. Mais do que contemplado como uma fonte pródiga de informações, o ambiente sensível é ativamente sentido e só assim tornado estruturante ao pensamento humano.

De imediato, esta dissertação pode interessar a dois tipos principais de leitores. Àqueles que vêm do campo de estudos da técnica ou da antropologia da técnica e se indagam quais relações existem com o estruturalismo. Àqueles que estudam o estruturalismo ou a etnologia ameríndia de base lévi-straussiana e que procuram por vínculos possíveis entre esses objetos e as atividades técnicas empiricamente descritas em etnografias de povos do continente americano. No entanto, é também com uma certa esperança generalista que esta dissertação insiste sobre a questão do método. Qualquer pesquisador preocupado com o tema da técnica sabe que seu principal desafio está na dimensão do método, tanto na captação dos dados, quanto em sua análise. Embora eu pretenda ser capaz de demonstrar com clareza suficiente os procedimentos de pesquisa particulares a Lévi-Strauss, ficaria contente se esta dissertação conseguir minimamente suscitar, entre outras coisas, compreensões, discussões e críticas que permaneçam ao nível do método.

Outro plano de debates que este texto pretende integrar é aquele que atualmente busca novos ângulos para perceber a relação entre o humano e a técnica. Demonstra-se aqui que um desses ângulos possíveis pode ser encontrado em procedimentos talvez pouco discutidos na obra clássica de Lévi-Strauss e nas correlações possíveis entre seu trabalho e o de André Leroi-Gourhan, estudioso central ao campo da tecnologia. A pretensão em contribuir ao nível do método e da abordagem geral evidenciam que, além do potencial retrospectivo e didático, esta dissertação revisita o estruturalismo a fim de oferecer fundamentos para pesquisas futuras. Tais fundamentos podem parecer tudo menos “novos”, afinal o estruturalismo data da metade do século passado e desde então se consolidou. Tenho motivos, no entanto, para crer que a maneira como o método estrutural foi explorado fora dos próprios trabalhos de Lévi-Strauss se apoiou nas partes

de sua obra menos ligadas à questão da técnica, ou mesmo quando tal ligação ocorreu, foi com pouca intenção de adentrar o debate tecnológico. Não há menos mérito nesses caminhos, mas seria um lapso jamais explorar os espaços que aproximam Lévi-Strauss e a técnica. Esta dissertação, por enfatizar essa dimensão técnica do método estrutural, ambiciona ser um canal para os que cogitarem ir nessa direção, a exemplo do crescente interesse da etnologia pelo universo técnico dos ameríndios.

Se desde agora repito a palavra “método”, por vezes exotada da antropologia social, é porque esse componente da pesquisa representa um campo de atuação fundamental para os argumentos desta dissertação. Há duas linhas que se encontram no método. Como se insinuou acima, um dos argumentos consiste em fazer notar que técnica e método andam juntos na proposta de Lévi-Strauss, de modo que um suscitou o outro nesta dissertação, inicialmente planejada sem o enfoque no método. Advoga-se, além disso, pelo discernimento estratégico e provisório – o que é distinto de uma “separação” – de dois aspectos internos ao método estrutural. Ao passo que há um nível de conhecimento comuns entre acadêmicos a propósito das características e das categorias do método estrutural ao modo de Lévi-Strauss, existe um nível menos compreendido. Quando se pensa no programa estruturalista, lembra-se com frequência do paralelo com a linguística que prescreve a primazia das relações sobre os termos, a noção de sistema, a distinção entre sincronia e diacronia, bem como aquela entre sintagma e paradigma. Recordar-se ainda das ideias de inconsciente, de sistemas como códigos, da imanência das variantes e do uso de modelos para apreender diferentes possibilidades empíricas.

Todavia, fala-se pouco no predicado técnico das qualidades sensíveis ou da infraestrutura e de seu primado reconhecido por Lévi-Strauss. Esses componentes do método abundam, ora explicita, ora implicitamente, nas análises com ênfase descritiva, baseadas comumente nas etnografias de outros autores, como, por exemplo, nas análises que preenchem as *Mitológicas*. Como já enunciado, a proposta aqui não é cindir níveis de método, mas contribuir à recuperação de sua integralidade, coisa que, no momento, pede pela atenção à questão da técnica no interior do estruturalismo, a fim de que se evidencie o lado procedimental e empirista das investigações de Lévi-Strauss.

Não são poucos os artigos, os livros, as dissertações e as teses devotados à obra de Lévi-Strauss ou a aspectos específicos dela. Furto-me de aprofundar considerações acerca das interpretações dos comentadores mais célebres de seu pensamento, mas não deixo passar a oportunidade para explicar como esta dissertação almeja se posicionar

nesse universo exegético em seu atual momento. Refiro-me a duas tendências – provavelmente não autoidentificadas assim – que hoje oferecem chaves usuais para redescobrir o trabalho de Lévi-Strauss. De um lado, há a importação, produtiva ainda hoje, de sua obra para o domínio da filosofia, vertente que identifica e sobre a qual escreve a historiadora Emanuelle Loyer em sua biografia de Lévi-Strauss (LOYER, 2018, p. 689). De outro, existe uma atitude interna à história da antropologia que busca rever e validar as contribuições de Lévi-Strauss à proporção que as identifica mais e mais com questões etnográficas (seu trabalho de campo) e etnológicas (seu americanismo) do que com o escopo mais geral de sua antropologia.

Na filosofia contemporânea são os franceses que recuperam Lévi-Strauss, o filósofo convertido antropólogo (como muitos depois dele). Entre os filósofos, destacam-se Patrice Maniglier (2005) e, mais recentemente, Gildas Salmon (2013). Pode-se indicar também Frederick Keck (2004), também convertido antropólogo após estudar como filósofo a obra de Levy-Bruhl e Lévi-Strauss. Em vez de expor as ideias de cada um, limito-me a apontar um predicado comum a todos: para eles, a obra de Lévi-Strauss é um objeto histórico. O estruturalismo se apresenta como um momento histórico em que, por ser capitaneado por um autor autoproclamado antropólogo, a antropologia toma frente da produção de conhecimento, mas sem deixar de se inserir, no fim das contas, em um empreendimento que consideram, sobretudo, filosófico, pois observado em suas continuidades com desenvolvimentos filosóficos.

A segunda tendência traduz a atual disposição que os antropólogos têm de se considerarem, antes de mais nada, etnógrafos. Por essa perspectiva – frutífera, sem dúvidas – é possível observar como certos aspectos dispersos ao longo da obra de Lévi-Strauss nascem de problemas empíricos encontrados durante seu trabalho de campo no Brasil. Coelho e Fausto (2004) demonstram como as diferentes formas de dualismo encontradas entre os Nambikwara, os Bororo e os Kadiwéu engendraram, inclusive pelas variações entre si, reflexões sobre parentesco, espaço, troca, entre outras questões que se apresentam em toda a obra lévi-struassiana. Outras etnólogas ressaltam a “indianização” da ciência de Lévi-Strauss (TAYLOR, 2011, p. 84) e afirmam ser inepta a compreensão

do estruturalismo que não enfoque sua concepção através do encontro entre pensamento europeu e pensamento ameríndio (PERRONE-MOISÉS, 2009).<sup>1</sup>

Reconheço a importância de ambas as tendências. A primeira, filosófica, por fazer comunicar o pensamento lévi-straussiano para além da antropologia, a segunda, etnográfica e etnológica, por ressaltar seu caráter empírico. No entanto, se introduzo a dissertação com a noção de “resgate” é porque acredito ser possível e necessário recolocar Lévi-Strauss no campo amplo da antropologia, não só ao alcance da etnologia indígena ou ao interesse da história da filosofia europeia. Por ser mais delicado o primeiro desses pontos, esclareço: não pretendo negar o impacto que o trabalho de campo etnográfico entre grupos ameríndios produziu no pensamento de Lévi-Strauss, apenas recordo que o projeto estruturalista não se atinha a uma área etnológica, mas alcançava a fase da antropologia, a saber, a derradeira etapa de síntese, baseada em dados etnográficos e etnológicos, e que tende “a conclusões, positivas ou negativas, mas válidas para todas as sociedades humanas” (AE, p. 356). Em entrevista a propósito de Lévi-Strauss, Philippe Descola narra algo que parece corroborar os limites de propor equivalência entre estruturalismo e pensamento ameríndio:

Havíamos escrito no prefácio da introdução ao volume que uma das razões pelas quais Lévi-Strauss era estruturalista era que havia encontrado entre os ameríndios gente espontaneamente estruturalista. Alguns dias depois da sua publicação – ou antes, porque havíamos lhe instado a entregar o manuscrito – no laboratório ele me falou: ‘Aí você exagera’. Quando perguntei por que, ele respondeu: ‘O que eu faço vai bem além do mundo ameríndio’ (DESCOLA; MATAREZIO FILHO, 2015, p. 351).

Nessa tarefa de resgate, o procedimento adotado pela dissertação será o de apreender o estruturalismo de Lévi-Strauss pelo método que ele é. Aliás, deve-se

---

<sup>1</sup> De minha parte, creio que, para Lévi-Strauss, a convertibilidade de pensamentos humanos não depende de coincidências empíricas, ou seja, de trabalhos de campo que, contingentemente, reúnam um pesquisador e um grupo com afinidades nos modos com que pensam. Fosse assim, não fariam sentido, entre outros aspectos importantes, as afirmações lisonjeiras, com mais de vinte anos entre elas, de que Bergson pensava ao modo selvagem (TH, p. 124) e de que Freud pensava à maneira dos mitos (OC, p. 235), ou seja, de que ambos procediam pelo pensamento selvagem, com as capacidades e as limitações nisso implicadas. Aqueles que defendem uma etnologização de todo o pensamento de Lévi-Strauss costumam se aninhar em *História de Lince* e, reconhecidamente (PERRONE-MOISÉS, 2009, p. 69, n. 9), favorecem uma leitura em retrospectiva a partir desse livro, em que, de fato, Lévi-Strauss enfatiza conclusões específicas a respeito da ideologia ameríndia. Não há problema em assumir que essa interpretação parte de uma dada perspectiva, em vez de outra. No entanto, parece pouco versátil manter uma só perspectiva para abordar questões que podem ser abordadas a partir dos diferentes livros e dos diferentes pontos ao longo da extensa trajetória intelectual de Lévi-Strauss.

considerar que Lévi-Strauss foi o cientista que foi não porque realizou trabalho etnográfico, tampouco porque construiu teorias, senão porque engendrou um método potente de uso quase irrestrito. Esta dissertação apura tal método, mas com uma mirada talvez experimental ou pouco usual, mas não infundada, perguntando-se qual papel exercem os fenômenos técnicos dentro do método estrutural. Assim, além de fomentar a crítica sobre perspectivas que enxergam Lévi-Strauss como um autor intelectualista ou até transcendentalista, a presença da técnica serve como o fio pelo qual seguirei sua obra.

Não pretendo, diga-se de passagem, fundamentar minha demonstração em caminhos paralelos aos que Lévi-Strauss deliberadamente construiu para serem a via principal de acesso a seu método. Por exemplo, por mais que seus trabalhos etnográficos da juventude possam apresentar páginas sobre técnica e cultura material, meu desafio consiste não em destacar a origem empírica de problemas teóricos que acompanha – algo que outros já fizeram para questões diferentes (FAUSTO; COELHO, 2004) –, mas em reunir e organizar em um só texto, a partir do fluxo central de sua obra, o modo como a técnica, e seus correlatos como infraestrutura, participaram do programa estruturalista.

Por essas razões, o cerne das referências aqui mobilizadas abrange os principais livros publicados pelo próprio L-S, internos ao escopo da antropologia, de acesso e conhecimento difusos e em textos célebres, tudo para mostrar que a hipótese levada a cabo, a de que a técnica ocupa um lugar relevante no estruturalismo de Lévi-Strauss, é central a seu método, e não uma soma de referências periféricas e obscuras ao longo de textos alternativos do autor. Não há a pretensão de “descobrir” qualquer coisa escondida ou inaudita em sua obra, mas em apontar algo que se apresenta em seus momentos-chave, particularmente no que tange ao tratamento peculiar que Lévi-Strauss conferiu ao sensível, às formas de conhecê-lo e ao seu papel na estruturação mítica.

O primeiro capítulo elenca as principais formas em que a técnica, como questão ou como fenômeno empírico, aparece na obra de Lévi-Strauss. Nesse sentido, demonstra-se que Lévi-Strauss via as técnicas como os meios de acesso à natureza, pois age sobre a matéria introduzindo diferenças necessárias para as oposições que fundam os signos e, com eles, a significação. Sem a técnica não há natureza em seu sentido cognoscível pelo pensamento humano. Além de condicionarem o pensamento que estrutura o mundo, as técnicas participam como objetos organizados por tais sistemas. Para entender a inspiração sistêmica e outras leituras de Lévi-Strauss a propósito da técnica, exploram-se essas searas do seu diálogo com Mauss. O primeiro capítulo se encerra com a explicação

do que Lévi-Strauss chamava de “o primado da infraestrutura” e de como ele, além de implicar a técnica como um fator imanente em qualquer pesquisa antropológica, considera-as no engendramento das contradições entre sociedade, mundo e pensamento e que servem de motor à estruturação.

No segundo capítulo, os volumes das *Mitológicas* provêm o exemplo de aplicação do método estrutural a fim de alicerçar as indicações redigidas no primeiro capítulo. Repetem-se, agora em registro empírico, as noções da técnica como geradora de qualidades sensíveis e como elemento tematizado pelo pensamento, no caso, pelos mitos. Somadas a essas dimensões estão aquelas que permitem identificar o caráter técnico tanto do célebre código culinário, quanto da moral implícita nos mitos. Por fim, o primado da infraestrutura é retomado pelo prisma da análise mítica, a ponto de demonstrar como os mitos, essas estruturações imaginativas, não escapam da influência, conquanto transformada e quase irreconhecível, que exerce sobre todo pensamento humano a infraestrutura, ou seja, o nexos de relações objetivas entre humanos e entre humanos e ambiente.

Por fim, o terceiro capítulo extrapola a obra de Lévi-Strauss para observar as convergências entre seu trabalho e aquele de André Leroi-Gourhan, cientista dedicado à tecnologia comparada. Novamente, enfocam-se procedimentos de método nos paralelos entre os autores, reconhecendo, ademais, uma postura comum em estudar a diversidade humana, de sistemas sígnicos e de técnicas, como algo que se produz de acordo com certas regras, cujos limites propiciam transformações. Também comparativamente, o capítulo traz à baila alguns autores contemporâneos que se debruçam sobre a relação entre diversidade e técnica para que o contraste entre eles e Lévi-Strauss e Leroi-Gourhan ressalte que aspectos das obras desses clássicos podem e devem balizar as pesquisas atuais. Aí a dissertação completa a volta sobre si mesma, pois a ideia de “retomar” o pensamento de Lévi-Strauss parecerá despropositada (afinal seu trabalho jamais foi esquecido, muito pelo contrário) enquanto não se discernir componentes pouco discutidos de seu método, tarefa iniciada no primeiro capítulo e exemplificada mais concretamente no segundo

A fim de manter rastreável o esforço da dissertação, preservando o julgamento do leitor sobre seu percurso, o texto mistura exposição simples com citações indiretas e diretas em extenso, comentadas em seguida. Daí também a opção pelas referências mediante abreviações dos títulos dos livros (cf. Lista de siglas bibliográficas), pois

dispensando para os livros de Lévi-Strauss (mas não a seus artigos ou capítulos em coletâneas) o recurso dos números de datação (um tanto mais confuso graças às reedições), fica mais evidente, a cada ocasião, a que livro se faz referência. Por consequência, é dado imediatamente ao leitor a noção de como a dissertação atravessa boa parte da obra do autor, na esperança de frear quaisquer acusações de termos interpretado toda a obra e seu método apoiados em textos específicos ou em passagens circunscritas.

Na tentativa de assegurar essa capacidade didática, vale explicitar o que está implicado nos diferentes tipos de citação. Adianto que as citações ocorrem tanto por extenso, quanto comprimidas apenas na indicação de livros e páginas; ora estão no corpo principal do texto, ora em notas de acordo com o que pareceu melhor equilibrar o fluxo de leitura com a evidenciação da fonte textual, afinal acredito que algumas das ideias aqui ventiladas não são habituais na presença de Lévi-Strauss em cursos de formação curricular em antropologia ou de áreas afins, nem no desenvolvimento de pesquisadores especializados, por exemplo, em etnologia ameríndia. Espero, ademais, que não restem dúvidas quanto ao seguinte: conquanto interpretativa, esta dissertação tem um posicionamento resolutivo a respeito da obra de Lévi-Strauss, que se pretende demonstrar e defender. Citações e referências são os meios para tanto, permitindo ao leitor elaborar sua própria interpretação dos dados com que trabalho e das conclusões que deles infiro.

Na realidade, não faço mais do que aplicar à obra de Lévi-Strauss um postulado que ele mesmo tomou emprestado de Edward B. Tylor, a saber, que se é possível apontar que há ordem em algum lugar, deve haver ordem em todo lugar (CC, p. 29, n. 2). A dissertação espera comprovar que há ordem nas evocações por vezes dispersas sobre a técnica, sugerindo, com isso, que há todo um pensamento ordenado de Lévi-Strauss a respeito dos fenômenos técnicos, sua participação na significação e na diversidade humanas e, portanto, nos métodos que se supõem aptos a apreendê-las como parte de uma realidade objetiva.

Esta dissertação, no entanto, coloca em jogo mais do que um caráter retrospectivo e possivelmente didático. Há ainda interesses futuros tendo em vista algumas tendências da antropologia do presente. Por vários motivos, como a relação entre a técnica e a crise ambiental ou o vulto que tomou a discussão sobre a agência dos não humanos ou a crise ambiental, hoje, filosofia e antropologia são atraídas para o debate sobre a técnica. Nessas circunstâncias, não faltam propósitos para conhecer ou revisitar a maneira como, para



Lévi-Strauss, a técnica é orgânica ao pensamento do mundo e aos mitos, o que compele ter clareza que se situar fora da técnica é algo impraticável, dada sua imanência. Se o ponto está em transformar a relação entre humano e não humano, então a questão está em transformar as mediações técnicas que hoje engendram as formas pelas quais habitamos o mundo. Para transformar, sabemos, é preciso conhecer, o que no caso da técnica e do método estrutural, significa um empreendimento eminentemente sensível, empírico e fundamentado na observação rigorosa da diversidade.

## Capítulo I – O primado da infraestrutura

*Os costumes remetem para as crenças, e estas para as técnicas; mas os diferentes níveis não se refletem simplesmente uns nos outros: reagem dialeticamente entre si (TH, p. 117).*

Este capítulo organiza e expõe de que maneira os fenômenos técnicos estão presentes na obra de Lévi-Strauss. O objetivo é demonstrar que, conquanto dispersas, as considerações do autor sobre a técnica tomam parte em suas ideias centrais – o que é o pensamento selvagem, como operam sistemas de classificação, como se diferenciam as sociedades, entre outras – e são impreteríveis ao entendimento do método estrutural por ele desenvolvido. Para materializar esse esforço, o capítulo se divide em três seções.

A primeira delas aborda de forma ampla o entendimento de Lévi-Strauss sobre os atributos das técnicas, em especial seu papel de mediar a existência social da natureza, e sua organização em sistema no interior de cada sociedade, o que significa compreendê-las tanto como ações, quanto como signos, duas faces de como o pensamento selvagem engendra sua estruturação do mundo mediante a participação sensível nele. O que essa seção explora é a participação das atividades técnicas como condicionadoras das qualidades sensíveis das quais fala Lévi-Strauss. As diferenças no ambiente não são dadas ou iguais para qualquer sociedade que nele habite, mas variam conforme as técnicas empregadas para interpelá-lo materialmente.

Depois, disserta-se sobre o diálogo promovido entre Marcel Mauss e Lévi-Strauss, de modo a notar particularmente como três aspectos dos escritos tecnológicos do primeiro foram incorporados – mediante transformações – pelo segundo, são eles: a concepção geral de técnica, a categoria eficácia como geradora de efeitos diferenciantes e a noção de variação sazonal, com ênfase menos na sazonalidade do que na variabilidade como marca das diferenças internas a uma mesma sociedade.

Por fim, o capítulo culmina no reconhecimento de que todos os assuntos tratados até então dizem respeito ao plano do vivido (em oposição ao do concebido), isto é, ao plano da infraestrutura. Do reconhecimento se passa à indicação e ao entendimento do que Lévi-Strauss chamava de o primado da infraestrutura, segundo o qual as relações de

uma sociedade com seu meio – relação em que residem as técnicas – se impõem de tal modo que não podem ser ignoradas na sistematização do mundo, o que, por sua vez, implica que será inevitável a existência de contradições entre os vários campos semânticos. Quando qualquer sociedade pensa as diferenças entre o modo como vive e como concebe a si mesma, as contradições emergem na forma de problemas lógicos, aos quais os mitos respondem em suas elaborações, sem jamais alcançar soluções derradeiras. Esse é, aliás, o motor do crescimento do mito, espiralando entre níveis e mais níveis de contradições. Mais do que isso, se o primado da infraestrutura é uma regra a que o pensamento obedece, mesmo que a contrapelo, mediante transformações imaginativas da realidade concreta, compete ao antropólogo fazer algo semelhante como procedimento de pesquisa, pois a infraestrutura, por ser observável sensível e diretamente nos dados etnográficos (em contraste com o conteúdo inacessível dos mitos) oferece um controle experimental à formulação de modelos. Assim, espero evidenciar o que se sugeriu na introdução desta dissertação, a saber, a correspondência entre as técnicas e o método estrutural como Lévi-Strauss o formula e o prescreve.

### **1. 1. Os predicados das técnicas e da tecnologia: significação, fruição e os métodos do pensamento selvagem**

Para ir direto ao ponto, segundo Lévi-Strauss o predicado dos atos técnicos está na produção de cortes diferenciais, objetivo dos gestos que transformam a matéria com os quais trabalham (PS, p. 93). Já de saída, portanto, torna-se difícil ver como fortuita a relação entre o autor e a dimensão técnica, quando a compreensão desta última se mostra coextensiva aos argumentos estruturalistas que reconhecem em toda sorte de afastamentos diferenciais a condição para a organização do mundo em sistemas fundados em relações de oposição. Mas se é comum entender que para Lévi-Strauss o pensamento humano classifica (e assim ordena) o mundo mediante relações de oposição, o que falta explicar é que, também para ele, a técnica não procede de outro modo e que, na realidade, a técnica não se distingue radicalmente da dimensão mental da estruturação do mundo, inclusive porque não pode deixar de participar dela. Adiante desenvolverei o que, dentro das disciplinas auxiliares das quais o etnógrafo se serve, distingue a tecnologia da zoologia e da botânica, mas desde agora é relevante notar uma forma de participação das técnicas em grades de diferenciação, a saber, o fato de elas estarem presentes como signos

dentro de sistemas classificatórios de diversas sociedades, sistemas que empregam simultaneamente animais, vegetais, partes anatômicas de alguma espécie e técnicas, ferramentas, materiais, além de objetos e fenômenos.<sup>2</sup>

Em pouco tempo a dissertação já pode anunciar um de seus argumentos centrais, ou melhor, destacar aquilo que julga ser um argumento central, embora de menção breve e direta, na obra de Lévi-Strauss. É característica da técnica causar modificações, afastamentos diferenciais entre dois estados da matéria no mundo por meio de ações humanas na natureza. Toda ação técnica gera diferenças sensíveis e, portanto, perceptíveis. Por sua vez, a natureza só existe para o humano por meio de diferenças e o que as possibilita é a grade diferenciadora que as técnicas de cada sociedade imprimem quando agem de certas maneiras – em vez de outras maneiras possíveis – com o mundo material ao seu redor. Isso significa que as técnicas, condição básica da transformação da natureza, não obedecem, elas mesmas, a outras determinações? Em outras palavras, enquanto os limites básicos da significação da natureza são dados pelas atividades técnicas de uma sociedade, essas mesmas técnicas são prévias à significação ou externas a ela? Para melhor apreciar a relação entre técnica, diferença e natureza, é necessário considerar o seguinte trecho, a partir do qual algumas considerações deste parágrafo foram extraídas:

Em primeiro lugar, as condições naturais não são aceitas passivamente. E o que é mais, elas não têm existência própria, pois são função das técnicas e do gênero de vida da população que as define e que lhes dá um sentido, explorando-as numa determinada direção. A natureza não é contraditória em si; ela só o pode ser nos termos da atividade humana particular que nela se inscreve; e as propriedades do meio adquirem significações diferentes segundo a forma histórica e técnica de que se reveste este ou aquele gênero de atividade. Por outro lado, e mesmo promovidas ao nível humano que, só ele, pode lhes conferir inteligibilidade, as relações do homem com o meio natural desempenham o papel de objetos de pensamento; o homem não as percebe passivamente, ele as tritura depois de tê-las reduzido a conceitos, para deles inferir um sistema que nunca é predeterminado: supondo-se que a situação seja a mesma, ela sempre se presta a várias sistematizações possíveis (PS, p. 113).

Para evitar a falha da ambiguidade, permito-me outro vício, a repetição interpretativa. O parágrafo se divide em dois momentos de argumentação (como atesta o

---

<sup>2</sup> No início de *A lógica das classificações totêmicas*, segundo capítulo de *O pensamento selvagem*, Lévi-Strauss introduz essa forma de combinar seres e ações tão distintos em referência à etnografia de Dieterlein, Griaule e Zahan a respeito de classificações de povos sudaneses (PS, p. 56).

encadeamento entre as expressões “em primeiro lugar” e “por outro lado”). 1) Como já exposto antes da citação, a natureza (como uma matriz de diferenças) só existe para o humano mediada pela técnica, isto é, pela maneira de nela habitar e de sobre ela agir, transformando-a. 2) Em resposta às perguntas que formulei, considera-se que as técnicas, essas formas de ação, são igualmente objeto do pensamento. Elas existem à proporção em que são mediadas (“trituras”) pelo esquema de significação que as transforma em signos, os quais, enfim, podem ser sistematizados dentro de classificações.

A propósito do primeiro vetor de argumentação, não é demais frisar o seguinte: as formulações de Lévi-Strauss sobre a técnica denotam que ele não imaginava que a mente capturasse a natureza sem intermediários ou meios de contato. Quem atenta ao modo como as qualidades sensíveis se correlacionam com as técnicas chegará a interpretações distintas da de Tim Ingold, que lê o vínculo lévi-straussiano entre mente e mundo como se esses dois aspectos permanecessem “fixos e imutáveis enquanto a informação passa através da interface entre eles” (INGOLD, 2000, p. 18, tradução nossa). As técnicas, consideradas como ações humanas que sentem a matéria na medida em que a transformam, consistem no meio pelo qual a natureza, essa matriz de diferenças sensíveis no mundo, vem a ser perante os humanos. Se o mundo é uma fonte de informações para o pensamento humano, ele só o é na medida em que é interpelado pelas possibilidades técnicas de senti-lo e transformá-lo. Faz pouco sentido, portanto, acusar Lévi-Strauss de primazia orgânica ou cognitiva do cérebro (ibid., p. 17), quando as qualidades sensíveis só se organizam em informações (em pares de oposição) graças à interpelação material característica das técnicas.

Pode parecer que exagero a abrangência da técnica na percepção das qualidades sensíveis. Não acredito que Lévi-Strauss fosse taxativo quanto à participação da técnica, mas sua insistência pode ser medida, além de tudo, por casos que ele menciona e que são pouco intuitivos no que tange à capacidade sensória humana. A visão, por exemplo, apreende informações visuais propagadas no meio luminoso sem que haja contato carnal entre corpo e objeto mirado. No entanto, mesmo a visualização varia conforme meios técnicos e Lévi-Strauss insinua essa variação quando alude à depilação de cílios voltada à detecção visual de abelhas entre antigos ameríndios do Chaco (MC, p. 47) e quando, mais extensivamente, baseia algumas de suas interpretações sobre a astronomia ameríndia na plausibilidade de que os indivíduos dessas sociedades sejam ou fossem visualmente treinados a ponto de enxergarem e distinguirem corpos celestes que se supõem

inobserváveis sem o auxílio de instrumentos (CC, p. 267, n. 14). Isso tudo é dizer que Lévi-Strauss não supunha que as qualidades sensíveis são peças de informação dadas no mundo e que a cognição humana conseguiria importar para si durante a significação. Com as técnicas, observa-se que agir, no mundo e sobre ele é parte necessária de significá-lo.

Agora, quanto ao segundo vetor de argumentação, para Lévi-Strauss, essas classificações não podem ser estudadas por postulações que predigam quais as regras que regem o sistema, afinal sua existência varia social e historicamente e cabe à etnografia descobrir os parâmetros particulares a um dado grupo em um dado tempo.<sup>3</sup> A mediação de que fala o antropólogo não significa um nivelamento entre dois campos, aquele externo ao humano e o interno a ele. Significa, ao contrário, o provimento de meios para que um campo acesse o outro. Quando medeia uma ação humana sobre qualquer matéria, a técnica é um canal que permite comunicar o humano e seu entorno de acordo com os limites e as capacidades específicas de gestos, ferramentas e matérias envolvidos.

Em suma, as técnicas não são totalmente arbitrárias, uma vez que, como outros entes e fenômenos empíricos do mundo (a exemplo de animais, vegetais, condições climáticas, distribuição das estrelas etc.), as técnicas são percebidas pelo humano como signos, e como tais se inserem em sistemas de sentido. No capítulo a seguir, dedicado ao lugar das técnicas nas análises míticas, apresentarei alguns casos etnográficos da significação de atividades técnicas empiricamente registradas.

Ao alcançar a noção de que as técnicas estão implicadas em sistemas de classificação, creio ser melhor acompanhar a exposição e a argumentação de Lévi-Strauss reconhecendo dois vetores paralelos, mas levemente distintos, cuja separação temporária talvez se prove didática. De um lado, há o vetor da não arbitrariedade das atividades técnicas no interior de cada sociedade, de outro, o vetor da relação entre significação e contingência no que diz respeito ao desenvolvimento histórico das técnicas. Nesta ordem, abordarei ambos vetores para depois os reintegrar à unidade conceitual de onde os extraio.

Ainda que a maior parte desta seção encontre lastro em *O pensamento selvagem*, é em *Antropologia estrutural* que se encontra uma discussão direta entre Lévi-Strauss e um dos principais estudiosos franceses da técnica, além de linguista, André Georges-Haudricourt. Na realidade, a contenda se dá entorno de questões de linguística, mas entre

---

<sup>3</sup> “A verdade é que o princípio de uma classificação nunca se postula, somente a pesquisa etnográfica, ou seja, a experiência, pode apreendê-lo *a posteriori*” (PS, p. 76, grifo original).

as críticas de Lévi-Strauss ao que considera um peso excessivo conferido por Haudricourt à arbitrariedade do signo, ele alude à especialidade tecnológica de seu crítico. Que fique claro que Lévi-Strauss não levanta objeções ao postulado de arbitrariedade do signo linguístico, apenas entende, em coro a Émile Benveniste, que tal conceito é explicativo para as diferenças entre línguas, mas perde parte de seu poder explicativo no que tange as relações internas dos signos de uma mesma língua, em que as oposições e aproximações entre signos são, para utilizar o termo de Saussure, motivadas.

Em uma analogia entre linguagem e atividade técnica, Lévi-Strauss diz que a obra tecnológica de Haudricourt foi responsável por demonstrar que o caráter da relação entre ambiente e sociedade é artificial (AE, p. 100), ou seja, o contrário de ser natural, dada, espontânea ou universal em seu conteúdo. Ele continua com uma formulação que se aproxima de estudos vindouros acerca de escolhas técnicas (LEMONNIER, 2006), quando qualifica como simbólicas “as razões pelas quais diversas sociedades escolhem utilizar ou rejeitar determinados produtos naturais e, quando os selecionam, as modalidades do uso que deles fazem” (AE., p. 101). Recordo que simbólicas, para Lévi-Strauss, são as relações entre signos motivadas sistematicamente por uma ordem inconsciente e variante conforme cada sociedade.

A ideia a se destacar aqui é que quando observadas em comparação entre diferentes sociedades, as técnicas, tal qual o signo linguístico, são arbitrarias *a priori*, pois não há nada que faça de um material, ferramenta ou gesto intrinsecamente significativo e eficaz, e, por não haver um comportamento obrigatório (e que, por isso, seria consequentemente único e universal) entre sociedade e ambiente, as técnicas variam conforme as sociedades. No entanto, e novamente como o signo, dentro de cada sociedade as técnicas concretas se organizam por meio de relações dentro de um sistema coerente cujos sentidos inconscientes podem ser sondados etnograficamente. Em *Antropologia Estrutural II* esse entendimento das técnicas como signos sistematizáveis aparece de maneira explícita:

Concebe-se que certo tipo de machado de pedra possa ser um signo: num determinado contexto, ocupa, para o observador capaz de compreender seu uso, o lugar de um instrumento que outra sociedade utiliza com os mesmos fins. A partir de então, *até as técnicas mais simples de qualquer sociedade primitiva adquirem caráter de sistema, analisável nos termos de um sistema mais geral*. O modo como determinados elementos desse sistema foram selecionados, e outros excluídos, permite conceber o sistema local como um

conjunto de escolhas significativas, compatíveis ou incompatíveis com outras escolhas, e que cada sociedade, ou cada período de desenvolvimento de uma sociedade foi levada a fazer (AE II, p. 18-19, grifo nosso).

Em uma formulação breve, as técnicas se organizam em sistemas que tentam impor ordem às contingências imprevisíveis, constatação indispensável para que se possa avaliar o segundo vetor anunciado anteriormente. Acima, a analogia se deu entre técnica e signo linguístico, agora – numa ligeira diferença – será entre técnica e sistemas de classificação, assunto principal de *O pensamento selvagem*. No livro, Lévi-Strauss demonstra que a capacidade taxonômica consiste em um atributo básico a todo pensamento humano, que existe como condição vital de ordenar o mundo ao seu redor, humano e não-humano, lançando mão de um mesmo rigor metódico desde a anatomia de animais até a geografia comum a uma sociedade. No entanto, e o livro trata igualmente disto, a aptidão ordenadora dos sistemas de classificação não é suficiente para impedir alterações que são constantemente forçadas ou escamoteadas pelas contingências da realidade. O sistema consegue se refazer diante de eventos que transformam a qualidade ou a quantidade dos elementos organizados, mas nessa reorganização é possível que a ordem alcançada seja outra, pouco ou bastante diferente. Sistemas não são completamente estáveis, mesmo que devam sempre buscar estabilidade.

Também foi Lévi-Strauss que, em mais de uma ocasião, explicou que a extensão do conhecimento que cada sociedade apresenta do mundo natural ao seu redor não decorre das utilidades que os grupos encontram para as espécies com que convivem (TH, p. 114; PS, p. 25). As espécies e os materiais são primeiro conhecidos, incluídos nos sistemas de classificação e mediante eles tornados mutuamente inteligíveis, para então poderem ou não serem considerados úteis e empregáveis. Quando se depara com um objeto inédito, uma sociedade deve tirá-lo dessa área cinzenta que é a não classificação, pois essa sim é a necessidade profunda a que o pensamento obedece, não a de subsistir fisiologicamente, mas a de impor ordem a um universo de outro modo incognoscível. Como o ato do pensamento que primeiro conhece, para então tornar ou não algo útil, a técnica, ainda que implique uma direcionalidade mínima de gestos e materiais (como se verá no terceiro capítulo a propósito do pensamento de Leroi-Gourhan), existe para testar as propriedades sensíveis do mundo, mesmo que muitos experimentos de ação sobre a matéria não resultem em transformações empregadas em uma determinada vida social. Esses apontamentos figuram nas referências que Lévi-Strauss faz à revolução neolítica (PS, p.



30-32; AE, p. 361-366), e, portanto, convém explicá-la para contextualizar os argumentos do autor.

Em poucas linhas, a revolução neolítica foi o conjunto de transformações ocorridas mais ou menos simultaneamente há cerca de doze mil anos, quando sociedades em algumas regiões do mundo – com destaque à Eurásia graças à concentração de estudos sobre a região – inauguraram os procedimentos técnicos da agricultura via domesticação vegetal, da criação via domesticação animal (incluindo o uso de produtos e capacidades animais, como esterco e a tração), de determinados métodos de cerâmica e tecelagem, entre outros fenômenos. Essas circunstâncias são consideradas responsáveis, alguns milênios após sua consolidação, por um salto na capacidade demográfica de sociedades humanas, uma vez que possibilitaram maior grau de sedentarismo devido ao desenvolvimento da agricultura e da pecuária, com isso lançando as bases do futuro fenômeno de urbanização.

Tendo em vista esse arranjo coeso de transformações, Lévi-Strauss registra pelo menos três observações. De partida, é inadmissível supor que as mudanças advindas com a revolução neolítica, e mesmo aquelas anteriores, a exemplo do uso humano do fogo, sejam resultado do acaso, que contingentemente teria revelado propriedades do mundo sensível a um humano passivo e inepto perante seu entorno. Essa concepção acidental somente ganha espaço quando persiste a “ignorância da complexidade e diversidade das operações implicadas nas técnicas mais elementares” (AE II, p. 361). Em contraposição – e como segunda indicação – Lévi-Strauss afirma que historicamente toda transformação técnica foi resultado de períodos largos ou curtos de experimentação proposital e metódica por parte dos humanos.

No entanto, como no caso da revolução neolítica, foram necessários vários milênios para alcançar determinadas capacidades de alteração da matéria, o que significa que, por boa parte desse tempo, as experimentações não foram exatamente bem sucedidas em seus testes. Ainda assim, jamais se deixou de testar, não apenas por uma perseverança de eficácia material, senão, sobretudo, pela fruição que a própria experimentação oferece: “um prazer na curiosidade, conhecer por conhecer” (PS, p. 30) – se quisermos, uma eficácia intelectual em nada apartada do mundo sensível. Agora pelo caminho de longa duração histórica, retorno à ideia de que o mundo é primeiro conhecido, mesmo que imperfeitamente do ponto de vista positivo da ação, para depois poder ser tornado útil.

Tal qual conceber o mundo, agir sobre o mundo é, antes de mais nada, é uma fruição do contato entre mundo e mente.

O terceiro e último apontamento de Lévi-Strauss consiste numa espécie de alerta quanto ao pressuposto de acúmulo que a experimentação mencionada envolve. Antes, considerou-se o que Lévi-Strauss diz sobre a relação entre pensamento selvagem e ciência. Não será redundante reforçar que “pensamento selvagem” não significa “pensamento *do* selvagem”, pois é um pensamento atuante em toda e qualquer sociedade (PS, p. 257) e que é assim nomeado como uma metáfora relativa às espécies naturais ditas selvagens, que, diferente daquelas domesticadas, existem sem objetivo ou rendimento prévios que direcione seu modo de vida. O pensamento selvagem é tão científico quanto aquela forma mais particular de pensamento e que se insere como um conjunto interno ao do pensamento selvagem, ou seja, o pensamento domesticado ou cultivado (PS, p. 32), e não se trata, portanto, de um ensaio a uma ciência vindoura ou de sua versão mole e mal estruturada.<sup>4</sup> Pelo contrário, o pensamento selvagem procede por um determinismo integral e global que formula uma mesma matriz de sistematização rigorosa para seres humanos e para seres não-humanos e outros fenômenos e materiais (PS, p. 27). O reconhecimento de um determinismo estruturado, indivisível e próximo de todo tipo de experiência sensível, é a marca do caráter científico característico do pensamento selvagem.

O que a ciência no pensamento domesticado faz é transformar a atividade científica (experimentação, teste, conhecimentos positivos) num ofício próprio, cindido de outras esferas da vida em sua atuação, mas voltado para elas pelo rendimento que seu conhecimento positivo permite alcançar, mas em que a exploração científica já não produz sentido para ou junto das esferas da vida social ou religiosa, por exemplo. Isso acontece porque se multiplicam o número e a qualidade de determinismos explicativos à medida que separa o mundo em níveis de realidade apartados uns dos outros. A biologia busca as leis que determinam a evolução das espécies, ao passo que a física busca as leis que determinam os movimentos da matéria e assim por diante, numa fragmentação de

---

<sup>4</sup> Sobre a imanência da racionalidade no mundo aquém dos humanos, prolongada ainda da presença inescapável da racionalidade *nos* humanos (sob a forma do pensamento selvagem), Lévi-Strauss escreve: “Aquilo que foi chamado de ‘progresso da consciência’ na filosofia e na história responde a esse processo de interiorização de uma racionalidade preexistente, de duas formas: uma imanente ao universo, sem o que o pensamento não conseguiria atingir as coisas e nenhuma ciência seria possível; e, incluído nesse universo, um pensamento objetivo que funciona de maneira autônoma e racional mesmo antes de subjetivar essa racionalidade ambiente e de sujeita-la para domesticá-la” (HN, p. 662).

realidades e seus determinismos próprios; o oposto do determinismo integral e global do pensamento selvagem.

Lévi-Strauss, contudo, deixou claro mais de uma vez (PS, p. 313; HN, p. 659-670; HL, p. 10-12; MS, Cap. 1), que essa divisão característica da ciência moderna não é nada mais que um instante passageiro na história, pois desde o século XX os desenvolvimentos científicos rumavam para a reintegração, em direção a grandes sínteses por meio de leis comuns ao que costumamos dividir em disciplinas. Sua própria obra procurava produzir e atestar essa integração, pois junto com sua antropologia de inspiração linguística, várias disciplinas começavam a se reunir sob a égide comum das ciências da comunicação, a exemplo da genética. Acompanhando tal elaboração de novas sínteses que obedecem aos mesmos determinismos, Lévi-Strauss prevê que novamente a aproximação da experiência sensível, abandonada em prol da elaboração de conceitos distintos para cada ciência, será significativa.

Agora estamos aptos a elaborar o terceiro apontamento de Lévi-Strauss sobre a revolução neolítica. Como vimos, o que a técnica e o pensamento selvagem descobrem é, se não com completa precisão positiva como trará a ciência do pensamento domesticado, a descoberta de que existem determinismos e que convém obedecê-los. À primeira vista, a diferença entre técnica e pensamento jaz na cumulatividade visível da primeira em contraste com a constância um tanto insondável do segundo. No entanto, convém seguir as pistas de Lévi-Strauss em *Raça e história*, em que, não por acaso, o termo “cumulativo” é demonstrado como relativo à relação entre observador e observado, de modo que não há sociedade cumulativa em absoluto. “Cumulativo” designa a capacidade de uma sociedade conseguir receber uma carga suficientemente clara de informações de outra, justamente porque ambas parecem se mover em paralelo e de maneira similar, tornando nítida a observação uma da outra (AE, p. 355).

Dado que a técnica consiste em um tema capital na maneira como as sociedades industriais concebem a si mesmas historicamente, ela se torna um meio eminente para enxergar e medir as transformações diacrônicas em outras sociedades, e para negá-las em muitos casos. Embora seja difícil de perceber devido ao modo de existência histórica que criamos para nós mesmos, é forçoso supor que existam transformações nos objetos de que dispõe a humanidade (o que inclui nossos corpos), cujas história e qualidades não conseguimos observar em várias sociedades no tempo e no espaço, porque ocorrem em

meios alheios à nossa consciência histórica, mas cujas invenções, para alguns casos mais antigos, talvez usufruamos sem saber (AE, p. 366).

Se até aqui tentei juntar e organizar alguns modos em que a categoria “técnica” figura estrita e literalmente, o último movimento desta seção consistirá em isolar na obra de Lévi-Strauss a “tecnologia”, compreendida à tradição francesa como o campo de estudos e reflexão sobre os fenômenos técnicos, cujos representantes são chamados “tecnólogos”. É justo alertar que essa noção de tecnologia não representa uma dimensão filosófica ou científica imposta por cima das técnicas como se essas fossem por si só brutas e desprovidas de sistematização e ciência, perspectiva que os parágrafos acima desautorizam. À procura do lugar da tecnologia, somos lançados de volta à presença das técnicas dentro dos sistemas de classificação, entretanto, a este ponto, o retorno diz respeito a uma diferença de método entre o recurso que o etnógrafo deve fazer a disciplinas que estudam as espécies naturais ou os fenômenos climáticos e astronômicos que as classificações nativas referenciam e o recurso à tecnologia também enquanto disciplina.

Ao longo de sua carreira, Lévi-Strauss insistiu que o antropólogo ou o etnógrafo deve sempre procurar se alimentar das demais ciências, em especial naturais, que estudam, por exemplo, animais e vegetais que os nativos da sociedade em análise conhecem em seu território. Como defendeu em *O totemismo hoje*, para compreender o rendimento simbólico das diferenças entre animais (atendo-nos aqui ao código zoológico, para abreviar a explicação) enquanto meio para estruturar a diferença entre grupos sociais humanos, não basta perceber que há uma analogia externa entre duas ordens de diferenças, animal e humana, pois a coerência do sistema jaz na homologia estabelecida entre diferenças internas de cada ordem, o que, por sua vez, demanda saber que regra comanda a escolha por determinadas espécies empregadas, em vez de outras, igualmente conhecidas e possíveis (TH, p. 111).

Informar-se, nesse caso, da zoologia escrita sobre as espécies locais é uma forma de descobrir quais são as características anatômicas, fisiológicas e os comportamentais de cada uma, ou seja, é conhecer, mesmo que por uma ciência disciplinar alheia àquela dos nativos, as qualidades sensíveis dos animais de uma região, possivelmente algumas das mesmas que os nativos notam em seu convívio com elas e que ressaltam inconscientemente tanto em mitos como na organização social. Não se trata, portanto, de uma atitude de verificação da correspondência entre ciência nativa e disciplinar. Pode-se

dizer que essa expansão de conhecimentos por parte do antropólogo é um método essencial à boa apreciação de fatos humanos, ou seja, desse objeto humano que jamais deixou de prestar atenção no mundo que o circunda, a ponto de pensar e organizar a si mesmo por meio de relações observadas nessa dedicação ao ambiente.

Mais do que prescrever o método, Lévi-Strauss demonstra seu potencial em suas próprias análises. Desde o conhecimento dos animais americanos, tão mencionados em organizações clônicas ou em mitos, até os dados sobre a precipitação na América do Sul (CC, p. 254) ou a variação milenar dos corpos celestes visíveis em determinadas partes do globo (CC, p. 270-273), Lévi-Strauss procurou, ele mesmo, fazer o que acreditava ser imperativo na reintegração estruturalista da ciência moderna com o mundo sensível, a saber, a restituição do conteúdo à forma, uma vez que “a *estrutura* não possui conteúdo específico: ela é o próprio conteúdo, apreendido numa organização lógica concebida como propriedade do real” (AE II, p. 127, grifo do autor).

Não obstante, há um descompasso intrigante nessa recomendação de método. Quando sugere algumas disciplinas ou até ocupações auxiliares que contribuiriam para esse primor de método, Lévi-Strauss cita a mineralogia, a botânica, a zoologia, a astronomia (PS, p. 63). Em outro momento, quando lista não disciplinas ou profissões, mas seus objetos de estudo (minerais, vegetais, animais etc.), incluem-se também as atividades técnicas de cada sociedade (OD, p. 151). Por mais que pareça uma diferença gratuita, parece haver um motivo para o descompasso que inclui as técnicas, mas não cita os tecnólogos. Enquanto as disciplinas que estudam animais, vegetais, minerais etc. são externas ao campo disciplinar da antropologia, o estudo das técnicas, ou seja, a tecnologia, historicamente se insere mais ou menos em seu interior, ao menos na etnologia francesa. Mais que isso, e o que nos concerne aqui, a tecnologia parece se inserir dentro do programa antropológico de Lévi-Strauss.

Nessa esteira, para que não nos acusem de omissão de outras referências, vale aludir a duas ocasiões em que Lévi-Strauss disserta sobre o estudo da técnica como parte do programa antropológico. Ao discorrer sobre as diferenças entre a antropologia social britânica e a antropologia cultural norte-americana, aponta que ambas pautam técnicas e objetos, mas cada uma invertendo o ponto de partida e de chegada uma da outra (AE, p. 357-358). Os britânicos partem da organização social do grupo para descer às atividades mediante as quais ela se manifesta e às coisas nas quais ela imprime sua marca. Os

americanos começam pelas técnicas e objetos para alcançar a “supertécnica” da vida social e política.<sup>5</sup>

Alhures, comentando a disposição humanista da antropologia, Lévi-Strauss defende sua particularidade (em contraste com a filosofia e com a história) devido à combinação do que chama modos de conhecimento exteriores e interiores à sociedade que se pretende analisar. Os modos interiores concernem à vida psíquica dos nativos, enquanto os modos exteriores reúnem os planos da antropologia física, da pré-história e, enfim, da tecnologia (AE II, p. 287). Na terceira seção deste capítulo veremos que conceituar como “exterior” o domínio da tecnologia diz respeito ao primado da infraestrutura na vida humana, bem como ao controle experimental que essa dimensão diretamente observável (pois acessível aos sentidos do antropólogo) favorece.

Uma dissertação que se dedica a recorrer e apreciar o lugar da técnica no pensamento de Lévi-Strauss não pode deixar de ilustrar as influências que exerceu Marcel Mauss, um dos responsáveis por introduzir a tecnologia como uma disciplina para o plano antropológico. Não é novidade que Lévi-Strauss se sinta um discípulo de Mauss, porém a maior parte dos comentários sobre essa filiação explora outros pontos de eco da obra maussiana, com ênfase particular à noção de reciprocidade, circunstância calculada e promovida por Lévi-Strauss em *Introdução à obra de Marcel Mauss* e central a toda noção comunicativa de sua obra, haja vista a linguagem como troca de signos. Todavia, se Mauss de fato engendra um programa de estudos acerca da dádiva, não é menos verdade que ele estabeleceu também as bases da tradição francesa da antropologia da técnica. A partir de outros pontos de sua obra, há de se observar de que maneiras e quais categorias relativas à técnica do trabalho de Mauss reverberam em Lévi-Strauss e quais transformações ele imprimiu sobre elas.

## 1. 2. Um diálogo maussiano

---

<sup>5</sup> A orientação culturalista aproxima a antropologia da geografia, da tecnologia e da pré-história, enquanto a orientação sociológica a aproxima da arqueologia, da história e da psicologia. Na verdade, em ambos os casos há proximidades marcadas com a arqueologia e, em especial, com a linguística (vide o diacrítico homem/animal e a noção da linguagem como o meio de perpetuação de todas as formas de vida social) (AE, p. 359).

Que se estabeleça de partida: este estudo da influência maussiana não pretende somente reforçar, por vias menos transitadas, o trânsito incontestado que partia da obra de Mauss rumo ao pensamento de Lévi-Strauss. Antes que comentadores tivessem argumentado a favor de uma tal linhagem acadêmica, Lévi-Strauss mesmo fez questão de iluminar ou produzir o efeito de sucessão entre Mauss e ele próprio. Um tanto distinto desse esforço, o atual objetivo é detectar certas homologias, diretas ou alteradas, entre os pensamentos de ambos a fim de discernir como, dentro da obra lévi-straussiana, operam aquelas categorias e ideias que foram geradas a partir do diálogo com Mauss, diálogo que se sabe ser menos imitativo do que engenhoso e inventivo.<sup>6</sup> Para atingir esse propósito, a seção discutirá três ideias aventadas por Mauss e de que modo elas são trabalhadas dentro do *corpus* literário de Lévi-Strauss. Dando sequência ao fim da seção anterior, há de se começar com as noções de técnica e tecnologia, ilustrando o programa disciplinar que Mauss esboçou. Depois, a categoria de eficácia tomará o palco da exposição, seguida, enfim, pela concepção mais ampla de variações sazonais.

Apesar da distância que decidi tomar de uma história da antropologia *stricto sensu*, há um pequeno conjunto de informações que podem auxiliar na descrição da relação acadêmica entre Mauss e Lévi-Strauss. Como aconselhavam a etnologia museográfica da época e as lições de método de Mauss, na ocasião de seu trabalho de campo no Brasil (anos 30), Lévi-Strauss adquiriu objetos (cerâmica, plumária, armas etc.) de diversos povos indígenas que encontrou e montou uma coleção etnográfica. Foram 1.505 itens, dos quais 760 ficaram no Brasil e 745 se destinaram à França, especificamente ao Museu do Homem em Paris (LOYER, 2018, p. 209). A exposição realizada no inverno de 1936-1937 com a coleção levada à Europa foi exitosa dos pontos de vista científico e artístico (ibid., p. 172). A bem dizer, desconsiderar a tarefa laboriosa e precisa que uma tal coleção demandou, bem como o efeito científico que esta rendeu, seria deixar de lado uma parte importante de como a prática antropológica se organizava na França nos anos de formação prática de Lévi-Strauss.

Seria, ademais, dar excessiva razão ao modo como ele mesmo, já nos anos setenta, comentou em entrevista sobre a relevância que ambos Mauss e os museus conferiam aos objetos: “Em campo, intimidado por essas normas, dediquei à coleta, ao estudo e à descrição dos objetos e de suas técnicas de fabricação um tempo que lamento ter subtraído

---

<sup>6</sup> (Cf. SIGAUD, 1999).

às crenças e instituições” (L’EXPRESS, 1971, p. 141 apud LOYER, 2018, p. 207). Não só a relação com Mauss fornecia os aportes profissionais da época, como servia de objeto de contraponto para certas posturas etnográficas e teóricas de Lévi-Strauss, coisa que observaremos abaixo, sem deixarmos de contrapormos por meio de seu próprio trabalho o tom avesso às técnicas presente na última citação.

Longe de estabelecer aqui uma ordem ao arranjo da obra total de Marcel Mauss, o que se justifica é manifestar que sua produção escrita sobre a técnica esboçava – não muito mais do que isso – um programa particular de estudos.<sup>7</sup> A fim de manter a economia do texto e das ideias, convém se ater aos princípios desse programa que, enquanto plano unificador não foi mais que esboçado.<sup>8</sup> O fundamento do pensamento técnico de Mauss está na fórmula tripartite que ele compõe para definir o que é uma técnica, a saber, um *ato tradicional eficaz*. Nenhum dos elementos da fórmula é autoevidente, então observemos o que cada um significa na composição. Por *ato*, Mauss se refere às ações humanas de ordem mecânica, física ou físico-química, aludindo notadamente em *As técnicas do corpo* às ações realizadas a partir da mecânica corporal, a saber, movimentos e gestos independentemente de incluírem instrumentos externos à anatomia humana (MAUSS, 2015, p. 405). *Tradicional* diz respeito ao imperativo humano da transmissão das técnicas por parte de praticantes para aprendizes, ou seja, implica tanto didática quanto historicidade. Por fim, ser *eficaz* significa produzir efeitos esperados, de ordem material nesse caso e cuja expectativa é determinada pelos critérios e parâmetros de cada sociedade. Em resumo, as técnicas são ações corporais, cujo legado no tempo é garantido pela dinâmica de ensino e aprendizagem, e que necessariamente produzem efeitos físico-químicos que serão entendidos e avaliados socialmente como adequados (em gradações) ou inadequados.

Se acima mencionei um programa de estudos voltado à técnica é porque Mauss admitia que as técnicas em cada sociedade, nação ou civilização estavam de tal modo organizados entre si, que seria possível, e até preferível, fazer desses verdadeiros sistemas

---

<sup>7</sup> A título de organização, listo alguns textos sobre as técnicas acompanhados de suas datas de publicação. *As técnicas do corpo* (apresentado em 1934), *Tecnologia* (capítulo do *Manual de etnografia*, redigido por Denise Paulme a partir de anotações das aulas de Mauss), *Les techniques e la technologie* (publicado em 1948). Como argumentarei nesta seção, vale incluir ao lado desses que se organizam entre si num programa específico outros textos, como *Esboço de uma teoria geral da magia* (em parceria com Henri Hubert e publicado em 1904) e *Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós* (em parceria com Henri Beuchat e publicado em 1906). No mais, existe uma compilação de traduções para o inglês de artigos e trechos de textos de Mauss a respeito da técnica e da civilização (MAUSS, 2009).

<sup>8</sup> (Cf. SIGAUT, 2002).



técnicos os meios para distinguir e classificar a humanidade. Esse ímpeto de classificação se evidencia, antes de mais nada, na forma como alguns de seus textos sobre o tema se estruturam, isto é, por meio da separação de classes de fenômenos técnicos (MAUSS, 2015, p. 407). No entanto, mais do que apontar a capacidade organizativa que uma tecnologia descritiva – lembrando que, então, tecnologia não era um objeto de estudo, como se fosse uma técnica evoluída e científica, mas o campo de estudos das técnicas –, o que importa ao nosso próprio empreendimento acadêmico é salientar o caráter sistêmico das técnicas, algo que anteriormente foi indicado a propósito da obra de Lévi-Strauss.

Enquanto que na disposição textual de *As técnicas do corpo*, a sistematização das técnicas é artificial, pois realizada desde fora pelo antropólogo, há instâncias que destacam a inerência sistêmica. Nesse sentido, não parece ser desprezível o fato de que, mais de uma década após a publicação do texto recém citado (e mais célebre sobre este assunto), Mauss repita a fórmula de caracterização das técnicas, agora com a adição de outro predicado entre os elencados no parágrafo anterior:

De início, eis uma definição: chama-se técnica um grupo de movimentos, de atos, geralmente e em maioria manuais, *organizados* e tradicionais, voltados a obter um objetivo conhecido como físico ou químico ou orgânico (MAUSS, 2004, p. 436, tradução nossa, grifo nosso).

Vê-se que, para qualificar a técnica, os atos tradicionais eficazes são, além de tudo, organizados. Assim, embora não persistam em Lévi-Strauss o espírito classificatório no que tange as técnicas e o campo ou programa próprio de estudos desses fenômenos, há lugar para a noção de que tais fenômenos são igualmente sistemáticos e ordenados, e que eles implicam, por sua própria condição, efeitos que consistem na transformação humana da realidade material que o compõe (seu corpo) e que o cerca (seu ambiente). Aliás, na famosa *Introdução à obra de Marcel Mauss*, é por meio desse caráter sistemático que Lévi-Strauss menciona brevemente o esforço de Mauss no campo das técnicas do corpo, quando escreve que: “cada técnica, cada conduta, tradicionalmente aprendida e transmitida, funda-se sobre certas sinergias nervosas e musculares que constituem verdadeiros sistemas, solidários de todo um contexto sociológico” (LÉVI-STRAUSS, 2015, p. 12). Exposta a noção maussiana da condição sistemática das técnicas, é preciso agora fazer valer a explicação que fizemos da fórmula de Mauss a fim de compreender em especial que papel desempenha a categoria de eficácia no trabalho de Lévi-Strauss.

É bastante conhecido o texto *A eficácia simbólica*, no qual Lévi-Strauss analisa dados sobre um procedimento (exclusivamente oral) de cura xamânica para problemas de parto entre os Cuna, povo ameríndio do Panamá. O cerne do estudo está em compreender como atos discursivos e narrativos por parte do xamã conseguem transformar a circunstância patológica na qual se encontra sua paciente em um estado considerado normal. Trata-se de transformar um parto difícil, e até então incompleto e perigoso, num parto adequado e bem sucedido. Não é difícil perceber que a questão está em entender como atos xamânicos produzem *efeitos* nas aptidões fisiológicas da parturiente. Nesse exemplo, escolhido precisamente por esta circunstância, o xamã não conta com nada mais que suas evocações verbais cujo conteúdo combina seres míticos dos Cuna com a descrição dos processos fisiológicos da paciente. São os sentidos míticos, expressos pelas palavras do xamã, que devem assegurar a efetividade, no corpo da mulher, das operações do parto e que a asseguram, de fato, conforme a etnografia atesta.<sup>9</sup>

Como a fala estruturada em cantos, ou seja, um ato não mecânico, físico ou químico no que tange ao contato entre xamã e paciente (pois falar é obviamente um gesto mecânico e dependente da física, como todo outro), é capaz de produzir efeitos justamente mecânicos, físicos e químicos, em algo tão carnal quanto um parto? Para Lévi-Strauss, as alterações orgânicas, que não deixam de ser reorganizações da estrutura orgânica (AE, p. 202), decorrem da capacidade indutora que estruturas homólogas possuem uma sobre a outra. É a virtude estrutural dos cantos, repletos de paralelismos, reiterações, e alternância e carregados de referências míticas, que consegue inconscientemente reverberar na estrutura orgânica de uma paciente que convive com tais métodos verbais e que crê nos significados evocados, assim, incitando, a uma só vez, a reordenação dos sentidos e da fisiologia. Logo, a eficácia simbólica consiste na capacidade de transformação mútua entre diferentes estruturas do ser vivo, sejam elas aquelas dos processos orgânicos, da atividade inconsciente ou da razão consciente. Tal qual em Mauss, o principal predicado da eficácia é sua produção de efeitos, que com Lévi-Strauss parece ser ainda mais ampliada, entendida como diferenças produzidas, transformações de um estado ou um

---

<sup>9</sup> Cá está um exemplo da integração entre abstrato e sensível sobre a qual comentamos na seção anterior. No que tange à produção científica que busca entender como procedem fenômenos do tipo, Lévi-Strauss não pretende ser fiador de um monopólio das ciências humanas, nem receia um sequestro por parte das ditas ciências duras, pois mesmo que um dia se alcance uma explicação bioquímica para os efeitos xamânicos, tal ciência vindoura não fará nada que o estudo estrutural pelo comportamento observável (seara do antropólogo ou do psicanalista) já não tenha feito ao nível estrutural, variando apenas o código de coleta, tratamento e análise dos dados de uma mesma estrutura (AE, p. 202).

processo, considerando mesmo como o ordenamento de signos é efetua alterações de realidade física, química e orgânica.

Aliás, quando se fala do emprego lévi-straussiano da eficácia, seria mais preciso substituir a ideia de ampliação pela de desativação de recortes. Em seu tempo, Mauss se preocupava em diferenciar técnica, magia e arte, sendo a eficácia técnica apenas aquela cujos objetivos são realizáveis e perceptíveis materialmente a nível físico, químico ou orgânico (MAUSS, 2004, p. 436). De fato, Em *Esboço de uma teoria geral da magia*, texto com maior número de referências ao termo “eficácia”, Mauss não poupa palavras para diferenciar, por mais de uma vez, magia de técnica e suas respectivas eficácias (MAUSS, 2015, p. 55). Na contramão, a ideia de Lévi-Strauss está em argumentar que devido à afinidade entre estruturas distintas existe uma convertibilidade recíproca entre os códigos empregados para a significação – convertibilidade que se torna ainda mais patente na estruturação dos mitos.

Para um, estudar a eficácia demanda separar na vida social eixos de ação dentro dos quais existem modos de ação próprios; para o outro, a atuação da eficácia está na relação mútua entre estruturas que se revelam homólogas, ou seja, que afetam uma à outra precisamente porque não se distinguem por completo. Portanto, ao adjetivar como *simbólica* a eficácia que contempla, Lévi-Strauss faz o contrário de estreitar ou restringir a extensão da categoria “eficácia”, pois, tal qual argumenta no texto, o domínio do simbólico, ainda que variante em seu conteúdo, é limitado e operado sempre pelas mesmas leis estruturais (AE, p. 203). Nesse ponto reencontramos a diferença que Lévi-Strauss enunciou entre Mauss e si (LÉVI-STRAUSS, 2015, p. 19-20): o primeiro tentou construir uma teoria social do símbolo, ao passo que o segundo esperava fazer uma teoria simbólica da sociedade. Instigante notar, enfim, que se mais tarde alguns antropólogos questionam qual espaço o estruturalismo deixaria para a ação, observa-se, com efeito, que Lévi-Strauss já propusera uma antropologia da ação *mediante* as estruturas, e a partir daí legou à eficácia simbólica.

O terceiro tópico relativo ao pensamento técnico de Mauss concerne às ideias elaboradas, em colaboração com Henri Beuchat, em *Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades Esquimós*.<sup>10</sup> O texto não trata direta ou unicamente de técnicas, mas de

---

<sup>10</sup> Atualmente, as populações outrora designadas Esquimós se autoidentificam por meio de outros etnônimos, o mais conhecido sendo Inuit. Mas para evitar confusões nas referências optamos por manter a forma antiga, tal qual escrita no texto de Mauss e Beuchat.

morfologia social, ramo científico responsável por estudar o substrato material das sociedades, o que, ao lado das técnicas, inclui fatores como o estabelecimento no solo, o volume e a distribuição da população e os objetos com os quais ela vive (MAUSS, 2015, p. 423). Nesse ensaio, os autores partem da constatação que, enquanto alguns aspectos das sociedades Esquimós são permanentes, muitas circunstâncias técnicas, geográficas, religiosas, jurídicas, entre outras, de sua vida social mudam ao longo do ano. Eles percebem ainda que tais mudanças são metódicas, pois ao longo de diferentes anos são as mesmas alterações que se observam, as quais tendem a seguir precisamente a alternância das estações de inverno e verão. Assim, se no verão a sociedade se dispersa no território, habitando-o em pequenas unidades familiares com poucas ocasiões religiosas, quando chega o inverno os assentamentos se adensam em casas maiores ocupadas por mais gente e as instâncias religiosas se multiplicam.

Não se deve, contudo, sobre-estimar o valor explicativo que Mauss e Beuchat conferem à realidade técnica dos Esquimós e seu vínculo com o fato de as variações serem *sazonais*, isto é, darem-se conforme a mudança das estações. Tais fatores estão, é verdade, no centro da exposição e mesmo no título, mas os autores cuidam para discriminar o que efetivamente entendem como o motor das variações. Para que também reconheçamos o limite de cada parcela de argumento, convém apresentar qual o papel da premissa técnica entre os Esquimós, o que representa, para uma população que baseia sua alimentação sobretudo na caça (de diferentes espécies terrestres e marinhas, com ênfase nas segundas), compreender a organização de suas atividades venatórias.

Os autores afirmam que a técnica Esquimó de caça é baseada numa determinada forma de procurar e preda os animais que caçam, a saber, por meio do que Mauss e Beuchat chamaram de uma “simbiose” (ibid., p. 470) em que a sociedade segue e imita os movimentos das espécies predadas, as quais, conforme a alternância das estações, deslocam-se, habitam diferentes locais e mesmo subsistem de maneiras distintas. Porque o método esquimó de caça acarretava uma espécie de imitação do modo de vida de suas presas, cujas populações se caracterizavam pela concentração no inverno e pela dispersão no verão, a sociedade esquimó fazia do par diferencial “verão/dispersão de presa//inverno/concentração de presa” o meio de expressar uma alternância morfológica que Mauss concebia como uma lei geral da existência social, a saber, a variação rítmica da sociedade.

Daí resulta que o predicado sazonal das variações sociais não apenas não seja o único possível para diferentes sociedades (o que descarta um determinismo geográfico), como tampouco, para o contexto Esquimó, sejam as estações em si que balizam as mudanças, uma vez que tal relação só é significada pelo tipo de técnica venatória, em que se seguem as movimentações das espécies predadas, essas sim se dispersando ou concentrando por causa da diferença de estações. Há, inclusive, referências etnográficas à manutenção da dualidade morfológica mesmo quando a alternância climática é fraca e não favorece a variação social (MAUSS, 2015, p. 466). Mas e quanto à citada lei geral auferida a partir desse estudo etnológico? Para os autores, o fato de as sociedades terem uma existência rítmica, por assim dizer, não decorre do ritmo ambiental (embora o ritmo social possa utilizar o ritmo ambiental como meio de expressão), senão da própria necessidade de tensão e relaxamento que a vida coletiva exige para operar bem. Numa veia durkheimiana, os autores creem encontrar na variação entre modos mais ou menos coletivos e ritualizados da sociedade, um imperativo que regula e atenua a “violência” que as mentes e os organismos individuais sofrem durante os períodos de alta atividade social, cuja impetuosidade não é menos necessária à modulação de uma cadência social.

Mas como a obra de Lévi-Strauss se relaciona com esse ensaio? Embora Lévi-Strauss critique explicações baseadas na suposta afetividade da vida em sociedade (Cf. TH, p. 93-94; HN, p. 643-644), pode-se supor que ele está em acordo com outra parte da conclusão: a vida social é organizada por um ritmo, o que significa dizer que ela não se dá de uma só forma ao longo da existência de cada grupo. Lévi-Strauss talvez dispensasse o léxico que fala em apogeu, hipogeu, repouso e atividade, mas certamente não se desfaria daquilo que a experimentação bem sucedida de Mauss e Beuchat permite concluir para além dos Esquimós: toda sociedade se diferencia de si mesma, e também essas variações internas são sistemáticas.<sup>11</sup> Em sua obra, Lévi-Strauss escreve para demonstrar que inclusive as diferenças entre sociedades distintas são estruturadas, especialmente entre aquelas que se avizinham. É nesses afastamentos diferenciais entre sociedades que deve se situar o antropólogo, pois a esse nível se torna possível trabalhar hipóteses comuns a toda humanidade, justamente porque são as hipóteses que buscam compreender como se pode passar de um modo de existência social para outro.

---

<sup>11</sup> Alguns trechos de *Ensaio sobre as variações...* são provocativos na maneira como descrevem a diferenciação entre variações de uma mesma sociedade: “Dir-se-ia que são quase dois povos diferentes” (MAUSS, 2015, p. 489); “A vida social dos Esquimós submete-se assim a uma espécie de ritmo regular. Ela não é, nas diferentes estações do ano, igual a si mesma” (ibid., p. 497).

A atenção a variações na morfologia social (mantendo a premissa do aspecto morfológico, e, portanto, material, sem redução a um metabolismo psíquico da sociedade como Mauss) oferece, em especial para Lévi-Strauss, algo próximo de um método intrínseco, colado na realidade social, porque fornece mesmo em nível etnográfico uma comparação entre modos contrastantes de existência de uma mesma sociedade, sem que se tome um ou outro instante como a forma verdadeira, e os demais como formas irregulares ou desreguladas. Tal como para a análise estrutural dos mitos, é frutífero estudar as diferenças morfológicas de uma mesma sociedade como *variantes*, as quais se organizam em sistema e das quais se podem extrair as regras que possibilitam a transformação de uma em outra. Parece que não estamos distantes do que Lévi-Strauss fez em *As organizações dualistas existem?* quando propõe que diferentes (e mesmo incompatíveis) representações ideológicas da morfologia de uma mesma aldeia precisam ser entendidas como variantes, numa pesquisa que recusa buscar por qual elaboração nativa corresponde ou não a realidade observável, em prol de elaborar um modelo que dê conta dos procedimentos simbólicos que possibilitam ao analista passar de uma variante à outra.

Cabe agora justificar por que integramos esse assunto amplo a uma seção dedicada ao diálogo entre Lévi-Strauss e Mauss, numa dissertação centrada sobre a técnica. A razão principal está no destaque que Lévi-Strauss confere às variações morfológicas em diversas análises míticas suas. Ao longo das *Mitológicas*, em particular em *O cru e o cozido* e *Do mel às cinzas*, quando discute mitos e ritos de grupos ameríndios do Brasil Central que versam sobre as mudanças entre o verão e inverno, ou seja, entre seca e chuva, Lévi-Strauss recorre às etnografias que descrevem para cada estação as práticas alimentícias e a dispersão ou concentração morfológica pelo território. Também a análise de *A gesta de Asdiwal* se fundamenta em diferenças técnicas implicadas nas alternâncias climáticas e geográficas.

Mas talvez seja em *Relações de simetria entre ritos e mitos de povos vizinhos* que o que chamei de método intrínseco das variações se apresente de maneira mais concisa.<sup>12</sup> Indispensável para esse estudo é a atenção do autor às oposições entre duas economias sazonais comuns a grupos Mandan e Hidatsa das planícies norte-americanas. Há a economia do verão quando se ocupam com a agricultura próxima à aldeia e com a caça

---

<sup>12</sup> Dados semelhantes sobre os mesmos povos norte-ameríndios e suas variações vicinais são estudados nos quatro últimos capítulos de *A origem dos modos à mesa*.

nômade que persegue, território afora, as manadas de bisões, e a do inverno, quando apenas se caçam bisões, mas dessa vez sem errância, mediante a espera de que as manadas adentrem as aldeias, onde só então são predadas (AE II, p. 254-255). É essa condição dual, ou seja, diferencial, que os mitos elaboram em suas narrativas, combinando-a com códigos de parentesco, cosmologia e geografia. Não parece fortuito que o texto dedicado a comprovar que entre os costumes de sociedades vizinhas são estruturados uns em relação aos outros seja também o texto em que a análise lança mão das diferenças internas, aquelas das variações sazonais.

Em síntese, o papel de *Ensaio sobre as variações...* em meio à discussão desta seção está em assinalar que aquilo que Lévi-Strauss retém do texto é: em termos de método, o olho para as diferenças “internas” de uma sociedade, evidentes já em sua infraestrutura; e em termos de empiria, a preeminência do substrato material na interpretação das variações sociais, inclusive no modo como as próprias sociedades refletem miticamente sobre sua condição, algo a ser retomado no segundo capítulo. Não é à toa que ele sugeriu que esse é um dos três mais influentes textos de Marcel Mauss (junto de *Ensaio sobre a dádiva...* e *Uma categoria do espírito humano...*) (LÉVI-STRAUSS, 1945, p. 512). Nesse momento, após observarmos a influência da proposta tecnológica de Mauss, começamos a vislumbrar como o plano da infraestrutura, ou do vivido, situa-se no pensamento de Lévi-Strauss, tema da seção abaixo.

### **1. 3. O primado da infraestrutura: contradições e estrutura**

Até aqui constatamos que as técnicas são produtoras de diferenças. Gestos e ações agem sobre a matéria, transformando-a em algo diferente do que era antes do contato material com os humanos. A alternância nas atividades técnicas ao longo das mudanças ambientais pelas estações engendra no seio de uma mesma sociedade pelo menos dois modos distintos de ser, um se diferenciando do outro pela variação. Afinal, estar no mundo é gerar diferenças, mas é também precisar pensá-las, o que envolve organizá-las mediante uma estruturação que jamais deixa de aspirar à coerência. Conforme os termos por vezes empregados Lévi-Strauss, esta é a articulação entre o vivido e o pensado, ou ainda, entre a infraestrutura e a superestrutura, relação em que, nas palavras do autor,

observa-se o primado da infraestrutura.<sup>13</sup> Vejamos como definir a relação e o primado que ela opera.

A pergunta a ser feita é: como se passa dessa proliferação de diferenças (materiais e vividas) para o pensamento que as deve ordenar sistematicamente? Para responder, convém retornar a como Lévi-Strauss compreendia o pensamento, notadamente em sua forma selvagem. Como mencionado na primeira seção do capítulo, o pensamento selvagem organiza o universo de modo global e integral, o que é dizer que sua classificação atenta às implicações mútuas entre os parâmetros para classes distintas, porque não são cindidas e independentes. Logo, a classificação de fenômenos humanos não está livre da influência da classificação de outras classes de fenômenos, por exemplo, vegetais ou territoriais. O contrário também é verdadeiro, de modo que as ordens vegetal ou territorial não escapam às classes humanas, a exemplo do parentesco. Ao fim e ao cabo, todas as classes devem ser inferidas num mesmo sistema. Nessa inferência inconsciente de um grande sistema aparecem contradições entre certos parâmetros, classes e fenômenos. O conteúdo das contradições não é predeterminado, mas a própria circunstância da contradição pode ser pressuposta, pois é condição da tendência do pensamento selvagem em pensar a si mesmo e ao mundo a um só golpe. Ou, na formulação sumária de Lévi-Strauss, a unificação de campos semânticos heterogêneos só se realiza ao preço das contradições (PS, p. 114).

A circunstância geral é essa, porém há que se discernir o exercício distinto dos condicionantes dessa estruturação. Aí se encontrará o discernimento do que é o recorrentemente citado como o primado da infraestrutura. Por infraestrutura Lévi-Strauss referencia o plano do vivido (inclusive permutando os dois termos) em oposição ao plano do concebido, do pensado, correspondente à superestrutura. O leitor deve manter em mente que, como qualquer lição estruturalista, o sentido da oposição está na relação entre os termos, e não na separação de elementos. Talvez o mais próximo de uma conceituação da infraestrutura esteja em *A gesta de Asdiwal*, em uma nota na qual reconhece que os mitos ali estudados são atravessados por uma oposição constante entre os domínios da terra e da água, oposição mais diretamente ligada “às formas de produção e às relações

---

<sup>13</sup> A equivalência respectiva entre os pares “vivido//concebido” e “infraestrutura//superestrutura” é explicitada em nota de rodapé a propósito de um parágrafo em que o primeiro par é utilizado e contrastado. A nota diz o seguinte: “Observe o leitor francês que esse parágrafo busca formular numa linguagem mais familiar a antropólogos anglo-saxões a distinção marxista entre infraestrutura e superestrutura” (AE, p. 321, n. 28).



objetivas entre os homens e o mundo.” – e imediatamente em seguida conclui – “A análise dos mitos de uma sociedade, mesmo que formal, verifica o primado da infraestrutura” (AE II, p. 188, n. 25).

A partir daí e da leitura dos demais empregos da expressão, o que se pode extrair é a referência ao mundo natural, ao meio e, sobretudo, às maneiras pelas quais as atividades humanas permitem habitá-lo e transformá-lo, ou seja, a técnica ou ainda a tecnocracia, como ocasionalmente amalgamava Lévi-Strauss, a fim de somar à ação sobre a matéria, a divisão social do trabalho e a distribuição do material trabalhado.<sup>14</sup> Um caminho suplementar para captar como formas e relações de produção configuram a infraestrutura se faz visível no instante em que Lévi-Strauss nega que as ideias míticas (inclusive o ordenamento sêmico da natureza) causem transformações sociais, entendendo, na verdade, que só o inverso é verdadeiro, isto é, que “a concepção que os homens têm das relações entre natureza e cultura é função da maneira pela qual suas próprias relações sociais se modificam” (PS, p. 142). Se assim se concebe a infraestrutura, falta explicar o que seria seu primado.

Quando pela primeira vez menciona o primado da infraestrutura em *O pensamento selvagem*, Lévi-Strauss examina dados etnográficos sobre os Murngin, povo australiano (PS, p. 112-114). Essa sociedade vive numa região em que duas estações climáticas se opõem fortemente, uma delas, mais cumprida, caracterizada pela estiagem e pela escassez, outra, mais curta, caracterizada pelas chuvas e pela abundância. No plano social, ao contrário do que indica a assimetria de duração entre as estações, é a estação boa que engloba a estação ruim, pois a primeira é valiosa e a segunda desprezível. Assim, os Murngin devem promover um sentido (quase que uma direção literalmente) à contradição formada pelo contraste entre a assimetria climática (estação ruim > estação boa) e a assimetria social (estação boa > estação ruim). Esse sentido concernirá também as outras oposições elaboradas em sua vida social, qual seja, entre homens e mulheres, sagrado e profano, fertilidade e esterilidade, membros iniciados e não-iniciados.

---

<sup>14</sup> Para um estudo crítico da influência e da presença de Marx na obra de Lévi-Strauss, suas incorporações e interpretações, ver Álvares (2021). Creio que os comentários de Álvares a respeito da infraestrutura no pensamento de Lévi-Strauss possam ser complementados pelo tratamento mais detalhado que confiro aqui a esse tema em particular. Todavia, não será meu objetivo discutir a adequação ou inadequação do uso de “infraestrutura” em comparação com sua origem na obra de Marx e na de demais marxistas. Contento-me, nesta dissertação, com a participação da categoria “infraestrutura” como integrante interno da obra e, sobretudo, do método de Lévi-Strauss.

Cada maneira de ordenar a relação entre estações será sistematizada em conjunto com as demais relações relevantes aos Murngin, logo o sentido de cada relação ecoará nas outras e, embora jamais se livre das contradições, a sociedade decide, em sua classificação universal, quais contradições são inaceitáveis, quais são dissimuláveis e quais são conceitualmente superáveis. Do que não se pode escapar, aquilo que não se pode esquecer, é o fato que, nesse caso, a diferença entre estações é algo que se impõe à relação dos Murngin com seu meio, e que, para todos as sociedades, a infraestrutura coloca problemas. De modo que a humanidade, cuja enorme potência organizadora não consuma em definitivo a diversidade de perceptos que encontra e signos que gera, está sempre frente a contradições.

Desde essa primeira demonstração, Lévi-Strauss se adianta às críticas e declara explicitamente que o primado da infraestrutura não retorna ao determinismo geográfico (PS, p. 112). Como vimos na primeira seção, para as sociedades humanas, a natureza não determina por si mesma como ela afetará a vida social, porque sua determinação para qualquer sociedade é mediada pelas técnicas, as quais se organizam no interior de uma sociedade como sistemas de signos. O que a infraestrutura, que já inclui ao meio natural a atividade humana que o transforma, impõe não é o conteúdo da realidade não-humana, como a força das tempestades ou a aspereza de um material. O que ela impõe é a realidade vivida como algo a ser ordenado junto de realidades imaginadas, concatenação que levará a contradições, problemas lógicos a serem considerados pelo pensamento.

Se Lévi-Strauss, quando em defesa do método do modelo, afirma que a contradição é um dado a nível etnográfico (AE II, p. 82), também no momento em que aponta o primado da infraestrutura, sugere que a contradição é um dado a nível antropológico, pois, como a necessidade de modelos insinua, a sociedade real jamais corresponde completa e harmoniosamente à imagem ideal que produz de si. No lugar dessa paridade entre vivido e pensado, o que há são transformações entre os planos, em que as contradições são tanto o combustível consumido para realizar as deformações quanto o resíduo que sobra nas brechas da tênue estrutura.<sup>15</sup>

Passamos da infraestrutura ao primado da infraestrutura e desta às contradições, das quais nos ocuparemos agora. Uma vez que para que as sociedades consigam construir

---

<sup>15</sup> “Um mito pode perfeitamente contradizer a realidade etnográfica à qual pretende se referir, e essa distorção, entretanto, fazer parte de sua estrutura” (CC, p. 68).

sistemas integrais a partir de variados códigos (vegetais, astros, clãs, sexos etc.), ao menos algumas contradições persistirão, infere-se que a existência de contradições é condição e parte dessa sistematização. O pensamento tenta ordená-las e resolvê-las conforme os sentidos de que dispõe, mas esta é uma “tarefa irrealizável quando a contradição é real” (AE, p. 230), ou seja, relativa ao peso das questões que a infraestrutura coloca. Assim, a resolução das contradições não pode ser completa ou definitiva, porque algumas delas se mantêm e outras são geradas na própria tentativa de dissolvê-las.<sup>16</sup> O pensamento se esforça em criar aparelhos lógicos capazes de desatar os nós existentes entre o vivido e o pensado, como se o último pudesse mesmo exceder e controlar o primeiro. Os mitos, aliás, desde *A estrutura dos mitos*, foram descritos por Lévi-Strauss como “instrumentos lógicos” (AE, p. 216) para tentar superar contradições.<sup>17</sup>

Diferente de sua estrutura, tipicamente descontínua, pois feita por recortes e oposições nítidas, o crescimento do mito é contínuo, comandado pela obstinação do pensamento em se ocupar das camadas e camadas (cada uma ligeiramente diferente da outra) de contradições (AE, p. 230). Daí a figura constante da espiral que Lévi-Strauss usava para ilustrar o processo de crescimento e desenvolvimento dos mitos (MC, p. 372; OMM, p. 423). Mas, além do modo de crescimento, é possível entrever seu insumo. Enquanto a vocação do pensamento (e do mito) é organizar pequenas, mas potentes, redomas de ordem, seu alimento é a desordem, a entropia.<sup>18</sup> Versa o parágrafo final de *O homem nu* que sequer entre ser ou não ser cabe escolher, pois o humano consegue intuir as duas possibilidades e é o choque entre essas evidências contraditórias que ocasiona, tal qual outras contradições que vimos, o motor do pensamento humano (HN, p. 670).

À proporção que as contradições aparecem mediante a relação da infraestrutura – e não diretamente a partir dela –, vale notar que os seres e coisas concretas cuja

---

<sup>16</sup> Que fique claro que, além de estarem presentes nos mitos, as contradições despontam ao nível do vivido, como escreve Lévi-Strauss: “O que elas [as especulações míticas] pretendem, em última análise, não é descrever o real, mas justificar as limitações a que ele se sujeita, já que as posições extremas são imaginadas apenas para serem demonstradas como insustentáveis; tal procedimento, próprio da reflexão mítica, implica a admissão (mas na linguagem dissimulada do mito) de que *a prática social, assim aprofundada, é maculada por uma contradição impossível de superar*” (AE II, p. 189-190, grifo nosso).

<sup>17</sup> Também ao nível do método de análise as contradições aparentes ganham um papel relevante, o de insinuar que há relações significativas ainda não apreciadas pelo estudioso: “A antiga mitografia se teria desvencilhado sem maiores problemas de uma tal dificuldade, pois bastava-lhe, em casos desse tipo, imputar ao pensamento mítico a frouxidão e o caráter sempre aproximativo das análises com as quais se contentava. *Nós partimos do princípio inverso: o aparecimento de uma contradição prova que a análise não foi suficientemente profunda e que certas características distintivas passaram despercebidas*. Eis a prova disso no caso que nos ocupa” (CC, p. 193, grifo nosso). Ao analista, o aparecimento de novas contradições são indícios de que a pesquisa está em um caminho fértil.

<sup>18</sup> (Cf. ALMEIDA, 2021, Cap. 7).

participação em sistemas de classificação os eleva à condição de classificadores concretos podem, além de veicular noções abstratas, atestar, precisamente em suas qualidades sensíveis, possíveis resoluções ou mediações para os problemas por meio deles concebidos. O pensamento encontra a resposta possível – mas não perpétua ou infalível – lá onde esboçou as perguntas. Assim, na empreitada de montar um grande sistema coerente, em que haverá contradições e especulações abertas, algumas dessas, *a posteriori*, deixarão de ser apenas esquemas abstratos, porque sua imagística será lançada de volta, reincorporada ao real em qualidades sensíveis cuja significação dedutiva não decorre do esmero empírico, como acontece para tantas, senão do próprio imperativo de significar por um sistema pretensamente coerente, mesmo que para isso transcenda a experiência concreta.

No entanto, como temos salientado, por dividir o mesmo sistema com deduções empíricas, mesmo as deduções que transcendam os dados da empiria ocuparão os costumes da sociedade em questão como se fossem parte incontestada da realidade objetiva. A vocação integradora do pensamento selvagem irmana o concebido ao vivido, mesmo que *a posteriori*. Em síntese, seria um equívoco, e este é o argumento de Lévi-Strauss a favor do primado da infraestrutura, supor que a superestrutura se organiza à proporção que se distancia da infraestrutura, como se a segunda equivalesse ao domínio da contingência a ser só capturada e organizada pela primeira. Pelo contrário, o *modus operandi* da organização superestrutural costuma voltar ao concreto, à infraestrutura, para exprimir problemas e contradições abstratas que engendrou também face a ela.

Todavia, a despeito das diferenças discutidas entre a infraestrutura e a superestrutura, ou entre o vivido e o concebido, Lévi-Strauss não imaginava que essas oposições ofuscassem algumas capacidades comuns. Ambos os planos são operados de maneira inconsciente e os dois constituem “códigos cujas função e campo de aplicação podem ser permutados” (AE II, p. 91-92). Em outras palavras, os dois planos devem ser tratados como aspectos de um mesmo sistema subjacente inconsciente e produtor de sentido, sem que isso diminua o primado da infraestrutura, afinal, sua força não está em imprimir conteúdos significantes na superestrutura, mas em a atrair para um campo de relações de onde ela não pode escapar, o que significa que jamais o mundo sensível e vivido será desprezível à faculdade imaginativa humana, não tão hercúlea ou autônoma como se pode supor.

Suponho que um leitor atento contestará esta seção por se dedicar tão de perto à infraestrutura, quando o próprio Lévi-Strauss disse que o que fazia era uma “teoria das superestruturas” (PS, p. 142). A objeção é válida. Por ora, adianto somente que ao fim do próximo capítulo exploraremos algo semelhante, a saber, a relação entre dois determinismos que Lévi-Strauss reconheceu como operantes na estrutura e na elaboração dos mitos, um deles relativo à infraestrutura, outro aos feixes míticos em que cada versão responde a outras, da mesma sociedade e de grupos vizinhos.

Para concluir, e manter o compromisso com um resgate de método, cabe notar como a infraestrutura desempenha uma função objetiva na pesquisa antropológica. Diferente de mitos, crenças e outras realidades pensadas (verbalizadas, inscritas ou encenadas), que não podem ser acessadas diretamente pelo antropólogo, a não ser em narrativas, gestos e outras linguagens (estas sim acessíveis ao pesquisador), o plano do vivido fornece um controle experimental à antropologia (AE, p. 321), uma vez que é observável a qualquer observador atento. As estruturas modeláveis, e seu estudo, portanto, estão sempre engrenadas às relações objetivas entre pessoas, ou seja, à sociologia concreta e às circunstâncias da infraestrutura tecnoeconômica desse grupo, de modo que minimamente haverá em todo estudo uma dupla crítica externa ao modelo, que, só constrangido assim, sabe quais caminhos pode ou não seguir para ilustrar uma realidade etnográfica ou etnológica (AE II, p. 289).

Na realidade, é justo dizer que é porque as estruturas de significação não escapam totalmente da influência da infraestrutura que somos capazes de estudá-las. Caso contrário, os mitos seriam histórias herméticas cujo significado, sem quaisquer referências externas, jamais seria apreensível desde fora pelo antropólogo. Lévi-Strauss explicita essa ideia do primado da infraestrutura como uma condição de método quando escreve:

Mesmo obras ideológicas cuja estrutura se revela deveras abstrata (tudo o que se inclui sob a rubrica ‘mitologia’) e que o espírito parece elaborar sem se sujeitar demasiado as coações da infraestrutura técnico-econômica, permaneceriam rebeldes a descrição e a análise se não se prestasse uma minuciosa atenção as condições ecológicas e as diferentes maneiras como cada cultura reage ao seu meio ambiente natural (OD, p. 172).

Mais uma vez, como se há de ver em seguida, o constrangimento que serve de baliza à estrutura da sociedade e ao modelo do cientista não acarreta um vínculo direto de causa e consequência entre o vivido e o concebido, pois o último pode transformar o

primeiro imaginativamente. Contudo, para entender o sentido das transformações (e, assim, da estrutura) se faz necessário conseguir comparar como uma sociedade existe objetivamente e como ela se pensa, ou seja, quais regras permitem passar de um plano a outro. Essa comparação é o controle experimental e se realiza apenas a partir do plano vivido, o plano da infraestrutura.<sup>19</sup>

Tanto o pensamento inconsciente (a função simbólica) de uma sociedade, quanto as táticas de pesquisa de um antropólogo devem seguir um controle semelhante. Esse paralelismo entre realidade estudada e realidade do estudo não se dá por acaso. Lévi-Strauss pensava que qualquer ciência, que se pretenda enquanto tal, deve, sobretudo, caminhar rumo à integração entre realidade e método (TH, p. 117). Esse é o objetivo e essa é a objetividade de sua obra, a qual chama de estrutural menos uma teoria do que um método.

Para apreciar o desenvolvimento do método é preciso acompanhar seu emprego não apenas nos apontamentos literais de Lévi-Strauss, mas também em seu tratamento de dados. Nessa direção, uma apreciação do lugar da empiria, e, como tal, da infraestrutura e seu primado nas *Mitológicas* oferece um bom caminho para compreender como o método estrutural jamais dá as costas aos fenômenos técnicos. Demonstrar que os mitos, exercícios especulativos do pensamento humano, necessariamente atentam à realidade infraestrutural permitirá concluir que toda atividade humana, vivida ou concebida, também presta esse tributo. Munidos com o material etnológico das *Mitológicas*, e com especial atenção às técnicas ameríndias mencionadas na tetralogia, a última seção do capítulo seguinte retornará ao primado da infraestrutura, para explicar mais

---

<sup>19</sup> Em *O cru e o cozido*, há uma formulação nítida desse procedimento científico de controle via infraestrutura: “Cada versão [do mito] fornece uma imagem particular da realidade — relações sociais e econômicas, atividade técnica, relação com o mundo etc. —, e a observação etnográfica deve dizer se essa imagem corresponde ou não aos fatos. *A crítica externa permite, assim, ao menos a título de hipótese de trabalho, substituir as ordens relacionais já obtidas por uma ordem absoluta*, construída segundo a regra de que os mitos cujo conteúdo exprime diretamente a realidade observada são mitos do primeiro nível, os outros, mitos do segundo, terceiro ou quarto nível etc. E estarão tanto mais afastados do tipo logicamente mais simples (pois não se trata aqui de prioridade histórica) quanto mais numerosas forem as transformações necessárias — torções, por assim dizer — para reencontrá-lo” (CC, p. 378, grifo nosso). Algo semelhante é sustentado quando Lévi-Strauss, mencionando como os mitos de origem de grupos Zuni (ou Ashiwi) se reportavam às relações técnicas entre caça e agricultura, aponta que se ater apenas aos dados na forma em que apresentados dentro das narrativas míticas seria uma limitação e um erro: “seria impossível chegar a essa explicação [da relação entre caça e agricultura] caso os ritos, as técnicas, os conhecimentos e as crenças das populações em questão não pudessem ser estudados sociologicamente, e independentemente de sua incidência mítica. Caso contrário, ficaríamos presos num círculo” (AE II, p. 153).

detalhadamente sua atuação nos mitos e na análise mítica, algo que completará a argumentação iniciada neste capítulo.

Antes, vale delinear o significado do percurso realizado pelo atual capítulo. Ele começou com o argumento de que as qualidades sensíveis se fundamentam nas atividades técnicas que consistem nos meios materiais que geram as diferenças entre características perceptíveis, prontamente estruturadas em sistemas de organização do mundo. A segunda seção deu um passo para trás, retornando ao diálogo entre Mauss e Lévi-Strauss para demonstrar como as noções maussianas de técnica, tecnologia e mesmo morfologia influenciaram aspectos importantes do trabalho de seu aluno. Ao fim, notou-se o que significava infraestrutura para Lévi-Strauss e de que maneira essa dimensão vivida por um dado grupo deve ser incluída na análise estrutural a seu propósito. Em resumo, o capítulo sobrevoou diferentes pontos da obra de Lévi-Strauss, apontando nesse trajeto que o pensamento sobre as técnicas não está em caminhos alternativos ou em reflexões secundárias, mas plenamente inserido no método estruturalista. Falta agora, como anunciado acima, corroborar esse argumento em um âmbito de um campo empírico constante e saliente, como no caso ameríndio estudado nas *Mitológicas*.

## Capítulo II – A técnica nas *Mitológicas*: procedimentos de uma ciência empírica

*Não seremos parciais a ponto de dar razão aos mitos contra os tecnólogos... (OMM, p. 265).*

Este capítulo aprecia como os livros da série *Mitológicas*, e eventualmente outros textos sobre o estudo dos mitos, de Claude Lévi-Strauss, incorporam e se aproximam da técnica como um assunto antropológico. Isso significa investigar de que modo, segundo Lévi-Strauss, os mitos e a sua análise mobilizam as ações e processos que relacionam humanos a não humanos (animais, vegetais, materiais inorgânicos etc.). Adiantando uma das ênfases notadas, tal estudo ilumina a preocupação empírica que acompanhou Lévi-Strauss por sua obra, independentemente de os dados etnográficos serem os seus ou, mais comumente, de outrem. A escolha em dedicar um capítulo às análises míticas se justifica por propiciar uma avaliação do lugar da empiria no método estrutural. Tendo em conta que são registrados em campo, os mitos são dados empíricos que referenciam outros dados empíricos, a saber, o ambiente tal qual ele é vivenciado por meio das atividades técnicas. Por sua vez, ao método cabe investigar a quais referências concretas os mitos aludem. Como há de se ver, essas referências não costumam ser reproduções diretas do plano vivenciado, pois se estruturam por meio de transformações daquilo que a observação técnica descreveria.

Pelo ângulo técnico, é possível melhor compreender uma das proposições teóricas conhecidas desde *O pensamento selvagem*, qual seja, a lógica das qualidades sensíveis. Sem dúvida, esse é um elemento que decorre da atenção à empiria de escopo material. Mas seria desacertado limitar a empiria do estruturalismo lévi-straussiano ao plano de uma percepção desvinculada das ações, como se o humano somente contemplasse o ambiente sem transformá-lo em interações materiais. O que as diferentes dimensões da presença da técnica na tetralogia revelam é que Lévi-Strauss jamais incorreu nessa simplificação. Não porque a lógica das qualidades sensíveis fosse insuficiente, mas porque ela mesma pode decorrer da maneira como as ações técnicas mobilizam qualidades e engendram categorias empíricas e sensíveis, que servem de ferramentas conceituais para as evoluções abstratas do pensamento.



Ainda que este capítulo se dedique às análises míticas preconizadas por Lévi-Strauss, faz-se necessário advertir que as conclusões a partir daqui produzidas são cabíveis a propósito de outros temas abordados pelo estruturalismo em questão. Fato é que o mito não diz respeito apenas a narrativas verbalizadas ou encenadas. Lévi-Strauss fez entender isso, sobretudo, pelo método que une materiais etnográficos os mais distintos a materiais míticos. Na verdade, ele afirma que não faz sentido separar de antemão o que é ou não relativo a um mito, e, portanto, o que participa ou não da análise mítica (CC, p. 22).<sup>20</sup> Inclusive, a grade de significação definida pelas regras da construção mítica age, para os participantes de uma cultura que respeite o mito, como produtor de sentido não ao mito em si, mas ao mundo, à sociedade e, sobretudo, às perguntas que a sociedade faz face ao mundo (OD, p. 210).

Esse modo de encarar e explicar o mito evidencia que seu estudo, tal qual sua estrutura, jamais é internalista, no sentido de que compreender a sistematicidade de mitemas em certas regiões do mundo significa compreender como as sociedades se lançavam ao mundo, como pensavam que o mundo se lançava sobre elas e como reagiam a esse diálogo. Assim, um capítulo como este, que estuda a análise mítica, não espera se distinguir dos demais devido ao objeto mitológico. Pretende-se, pelo contrário, integrar essa parte da obra de Lévi-Strauss às demais partes, em especial no que diz respeito à participação de considerações sobre técnica e infraestrutura no método estrutural.

Além da busca por iluminar aspectos menos visitados da organização interna da teoria e do método de Lévi-Strauss acerca dos mitos, este capítulo pode se provar oportuno ao movimento crítico que os estudos sobre técnica e tecnologia dirigem à premência de categorias analíticas como cosmologia ou ontologia na antropologia atual. Com efeito, a virada ontológica produziu até hoje uma abordagem da relação entre humano e ambiente cuja atenção às naturezas e aos seres não humanos se dedica pouco ou nada às técnicas, mantendo-se ao nível das conceituações sobre naturezas (HUI, 2020, p. 34-35), negligenciando as atividades práticas (rituais ou técnicas), em prol da atenção à cosmologia e aos sistemas de classificação (COSTA; FAUSTO, 2010, p. 99). Uma vez

---

<sup>20</sup> “Tampouco não deve causar surpresa o fato de este livro, declaradamente à mitológica recorrer a contos, lendas e tradições pseudo-históricas e fazer amplas referências a ritos e cerimônias. Na realidade, rejeitamos as opiniões precipitadas sobre o que é e o que não é mítico e reivindicamos para nosso uso toda e qualquer manifestação da atividade mental ou social das populações estudadas que, no curso da análise, se revelar capaz de completar o mito ou esclarecê-lo, mesmo que não constitua, no sentido que os músicos dão ao termo, um acompanhamento ‘obrigatório’” (CC, p. 22).

que Lévi-Strauss é considerado uma das principais fontes inspiradoras para esse movimento antropológico, convém salientar como seu pensamento nunca se dissociou da técnica, mesmo que não fosse esse o seu objeto em primeiro plano. Para apresentar as associações presentes entre as técnicas e a obra lévi-straussiana, este capítulo parte da instância em que as duas coisas convergem, no estudo dos mitos, distinguindo e descrevendo cinco dimensões da presença da técnica nas *Mitológicas*.

Cada seção do capítulo se ocupará de uma dimensão, sem a pretensão de oferecer um recorte definitivo entre si, pois é certo que elas se interseccionam, de modo que uma pode ser identificada no interior da outra. A primeira seção indica como as técnicas concretas, isto é, os modos pelos quais a ação humana transforma a matéria, participam da significação realizada pela lógica das qualidades sensíveis. Em seguida, uma breve seção delinea o pensamento a respeito da técnica manifestado nos mitos que tematizam a origem das técnicas entre os humanos. Depois, aponto razões para perceber o caráter técnico implicado na centralidade do código culinário ao longo dos livros. Também na próxima seção o objetivo é evidenciar o caráter técnico, desta vez, porém, da moral imanente aos mitos. Por fim, a última seção intenta explicar como os mitos, e seu estudo, obedecem ao primado da infraestrutura; isso é dizer que mesmo quando seus enredos transformam das formas mais estranhas a realidade empírica, os mitos nunca se desprendem dela por completo.

## **2.1. As técnicas e a lógica das qualidades sensíveis**

O primeiro sentido das técnicas nos livros combina empiria quanto às ações humanas sobre a matéria e abrangência quanto à diversidade de ações em uma mesma sociedade ou em sociedades diferentes. O caráter empírico se manifesta nas descrições esmeradas de duas ordens. A primeira delas, mais ampla, diz respeito ao que Lévi-Strauss chama, por vezes, de “gênero de vida”, isto é, o conjunto sistemático das atividades de subsistência, como caça, agricultura, pesca, coleta e as amálgamas específicas que cada sociedade realiza ou mesmo dispensa. Por sua vez, a segunda ordem implicada, mais recorrente, é aquela dos processos de transformação da matéria causados ou assistidos pelos humanos em seus contatos concretos com vegetais, animais e toda sorte de matéria. Nessa direção, vários trechos das *Mitológicas* relatam desde gestos particulares a longas

operações técnicas. Com efeito, não era apenas à botânica e à zoologia que se dedicava Lévi-Strauss quando pesquisava sobre o ambiente em que vivem as sociedades que estudava. Em outro texto, ele mesmo citou os elementos empíricos necessários ao antropólogo nos seguintes termos: “as plantas e os animais conhecidos de cada sociedade, as suas *utilizações técnicas particulares* e, tratando-se de espécies comestíveis, as diferentes maneiras de as preparar” (OD, p. 151, grifo nosso).<sup>21</sup>

Notar a participação da técnica permite compreender melhor uma nuance da teoria lévi-straussiana do pensamento. Por um lado, é bem sabido que Lévi-Strauss buscou demonstrar que na inteligência humana, e especialmente nos mitos, as qualidades sensíveis são de tal modo organizadas – estruturadas em relações e proposições (relações entre relações) – a ponto de serem promovidas a uma existência lógica (CC, p. 197). É esta lógica que encontra em oposições sensíveis como *cru/cozido*, *fresco/apodrecido*, *molhado/seco* os signos para discursar sobre quaisquer realidades vivenciadas pelos humanos.

Por outro lado, discute-se menos como as qualidades sensíveis aparecem para a cognição humana, muito embora seja evidente que algumas das qualidades sensíveis mencionadas acima, como tantas outras, somente se concretizam mediante transformações técnicas. Mais especificamente, refere-se aqui ao sentido de técnica *como* transformação (SAUTCHUK, 2017, p. 25), o nexos, portanto, entre sua dimensão operacional (de gestos, dinâmicas entre matérias) e a conseqüente produção de efeitos concretos que decorrem da modificação sensível das qualidades sensíveis. Tal qual retomaremos à frente, o caso das qualidades culinárias é certamente o mais nítido nesse sentido, não à toa ocupando um tema central das *Mitológicas*.

Não obstante sua atenção às qualidades transformadas pela ação humana sobre a matéria, Lévi-Strauss, de fato, não identificava nesse ângulo técnico o único a suprir a lógica do concreto. Nem toda matéria ou ser vivo percebido pelos humanos está

---

<sup>21</sup> O que é levemente diferente de sugerir que para Lévi-Strauss “a natureza torna-se como um gigantesco reservatório de propriedades observáveis dentro do qual o espírito terá toda a possibilidade de vir colher objetos para convertê-los em signos” (DESCOLA, 2011, p. 38). Os diversos exemplos de técnicas descritas ao longo das *Mitológicas*, bem como a afirmação categórica de Lévi-Strauss de que as técnicas se juntam ao cabedal empírico a ser observado pelos antropólogos, essas duas dimensões mostram ao menos parte dos objetos colhidos para a conversão signífica já é efeito de ações humanas no mundo material. Então, não se deve supor que os mitos escolhem como matéria-prima uma natureza previamente não transformada ou não mediada pelas técnicas. O que se passa é o ordenamento signífico de um mundo já interpelado pelas transformações sensível que as técnicas promovem.

diretamente implicado em ações técnicas de transformação de sua matéria. O que é certo é que tudo o que é minimamente perceptível ao humano, assim o será mediante a exigência mínima da significação, a oposição binária. O fato de a significação se realizar por meio da oposição binária deve ser entendido como um imperativo de diferenciação, pois concebe como impossível a significação de algo por si só. O sentido não é senão a abdicação do sentido próprio, em prol das qualidades que permitem ao intelecto passar de uma coisa à outra, assim as significando por essa relação de transformação. Dessa maneira, a mente opera as qualidades sensíveis da anatomia e do comportamento de animais e plantas, a exemplo de sua coloração, tamanho, corpo, agilidade, hábitos, capacidades, não porque cada característica exista apartadamente, mas porque elas se tornam cognoscíveis quando em oposição umas às outras, integrando afinal um sistema total de oposições e correlações. Por seu turno, os modos de ação fornecem pelo menos duas outras dimensões para a sistematização das qualidades sensíveis. Em primeiro lugar, algumas oposições entre qualidades sensíveis decorrem necessariamente de transformações da matéria, como a diferença entre cru e cozido, a qual depende de ações técnicas sobre as matérias a serem ingeridas.

Além disso, as técnicas, elas mesmas, podem ser opostas por suas qualidades sensíveis distintas, a exemplo do contraste discutido em *Do mel às cinzas* entre ignição por percussão (rápida e barulhenta) e por fricção (lenta e silenciosa). Não é difícil constatar que essas qualidades existem somente com a efetivação de distintos gestos humanos visando a ignição. Outros exemplos semelhantes estão na oposição entre atividades. Um tal caso é visível na comparação realizada dos mitos Bororo e Mundurucu sobre a origem dos porcos-do-mato (CC, p. 122-123). Entre outras coisas, Lévi-Strauss aponta que esses mitos de origem se estruturam mediante a oposição caça//pesca, ou seja, por meio de uma diferenciação de atividades técnicas, reforçada ainda pela oposição entre eficácia e ineficácia, a saber, bom caçador//mal pescador.

Também é em *Do mel às cinzas* que se pode encontrar uma instância mítica cujas qualidades sensíveis decorrem nitidamente de uma mediação técnica. É a própria linha central do livro, a oposição entre mel e tabaco, que indica essa dimensão dos modos de ação com tais substâncias. A oposição entre os dois é radical, pois Lévi-Strauss demonstra que o mel é o mais-que-cru, consumível e delicioso sem a necessidade de elaborações culinárias, ao passo que o tabaco significa o mais-que-cozido, uma vez que um método

comum de o consumir demanda a queima completa da folha seca.<sup>22</sup> Logo, se é explícito que o título do primeiro volume, *O cru e o cozido*, estampa um contraste entre um estado não elaborado e outro mediado pela técnica culinária, não se deve inferir um raciocínio diferente para entender título igualmente técnico do segundo volume que, não por acaso, evita a substantivação dos elementos naturais, o que levaria a adotar o título “Do mel ao tabaco”.

O que esse e outros exemplos evidenciam é o fato de que inúmeras, senão todas, qualidades sensíveis somente se tornam signos para o pensamento mítico quando mediadas pelas ações humanas que as transformam e as vinculam e as separam de modos particulares em cada sociedade – em outras palavras, às técnicas. Vimos na primeira seção do primeiro capítulo, por meio de uma citação indispensável de *O pensamento selvagem* (PS, p. 113), que há um imperativo técnico no esforço humano de ordenar o mundo enquanto lhe confere sentido. Compensa retomar alguns apontamentos feitos anteriormente.

Do ponto de vista da diversidade do pensamento humano – perspectiva estruturalista por excelência –, a natureza não existe por si só, ou seja, ela não é um ente ou conjunto de entes cujas características independem de sua relação com os humanos e que se lhes impõe imediatamente. Daí a correção proposta por Lévi-Strauss ao alegar que no lugar dessa natureza transcendental, a humanidade sempre se depara com uma natureza forjada pelas técnicas que lhe dão contornos definidos e significado, esses sim elaborados por cada sociedade.

Aliás, quando se escreve que “a natureza não é contraditória em si” (PS, p. 113) inclui-se que as diferenças que nela percebemos como marcantes não são emanações suas, projetadas desde fora para o interior do corpo e da cognição humanos, afinal “ao tentar conhecer o mundo, o espírito realiza operações que não diferem em natureza daquelas que se desenrolam no mundo” (OD, p. 171-172). As diferenças, ou contradições, são produzidas no decorrer da atividade humana no mundo, de maneira que não há, em um exemplo simples, matéria mole ou dura por si só, mas apenas em oposição a outras matérias conhecidos por um dado grupo e de acordo com o gesto e a ferramenta que

---

<sup>22</sup> Nota-se ainda, a fim de ressaltar que as técnicas de consumo importam tanto quanto ou mais do que as matérias consumidas, que entre os ameríndios da América do Sul o tabaco pode ser consumido em forma líquida e viscosa (MC, p. 62), bem como a cera de abelha queimada servia para afastar tempestades (MC, p. 415).

exercem o toque e ação técnica. Além disso, vale notar que se cada contorno particular assumido pela assim chamada natureza decorre da exploração “numa determinada direção” (PS, p. 113.), infere-se que toda sociedade deixa de explorar outras direções possíveis. Em resumo, a primeira lição é a de que todo entorno não humano, o meio a qual se chama natureza, somente ganha sentido por meio das técnicas (historicamente definidas) que uma sociedade realiza. Uma segunda lição, talvez mais simples, é a de que as relações técnicas, que conjugam humanos e natureza, tornam-se elas mesmas objetos do pensamento. A seguir observo, no que diz respeito às *Mitológicas*, como as técnicas são pensadas no interior do pensamento humano, mais particularmente, ameríndio.

## 2.2. A técnica como tema mítico

A segunda dimensão é interna aos mitos, pois em diversos momentos dos livros a técnica é precisamente aquilo que se origina ou que se consolida dentro das narrativas míticas. Trata-se de uma reflexão sobre a técnica especialmente visível nas cosmogonias. Muitas vezes a técnica é discutida sob o termo – traduzido por Lévi-Strauss em seus resumos dos mitos – de “artes da civilização”. Essas artes são as capacidades ou conhecimentos que eram inacessíveis ou desconhecidas por parte dos humanos até que um evento mítico mudou a situação. A produção e o emprego do fogo doméstico, os adornos, a culinária e a agricultura são algumas das artes cuja aprendizagem ou posse humanas são temas míticos.

Nessa dimensão cabe diferenciar duas formas de tematização das técnicas nos tempos prístinos dos quais nos contam os mitos. Há instâncias em que seres detinham o objeto resultante da técnica e outras em que seres detinham a capacidade técnica ela própria. Nas palavras de Lévi-Strauss a respeito da detenção original do fogo pronto pelo jaguar e da capacidade ígnea pelo macaco, o primeiro era dono das artes *sub specie naturae* (dos quais a humanidade roubou o fogo), e o segundo, das artes *sub specie culturae* (com quem a humanidade aprendeu a fazer o fogo) (CC, p. 159).

Em entrevista ao filósofo da técnica Yuk Hui, Eduardo Viveiros de Castro comentou alguns aspectos relativos à concepção técnica dos mitos ameríndios. Seus apontamentos convergem com o exposto nos parágrafos acima, isto é, que os mitos imaginam as técnicas e os artefatos como existentes, de início usufruídos por animais ou

espíritos, antes mesmo de existirem entre os humanos. Isso permite algumas conclusões, feitas por Viveiros de Castro. Primeiro, para os mitos ameríndios, técnica não é sinônimo de invenção ou criatividade, afinal o que eles relatam são apenas episódios de transferência, seja por ensino, doação ou roubo, em que tais técnicas terminam em mãos humanas. Uma vez que a técnica encontra a humanidade, em vez de ser uma criação original sua, infere-se que “a técnica não é imanente aos humanos; sempre vem de fora. A essência da cultura é a aculturação” (VIVEIROS DE CASTRO; HUI, 2021, p. 394, tradução nossa).

Como se vê, os mitos tematizam a entrada num estado cultural (a passagem natureza/cultura, se quisermos), sem que haja propriamente uma invenção da cultura. A passagem não ocorre entre a inexistência de uma técnica ou um artefato e sua inauguração por parte dos humanos. Em vez disso, “passagem” denota antes a transmissão, a transferência de um detentor técnico para outro, inclusive ao ponto em que o detentor original pode até perder a técnica. Nesses casos, ela não é imaginada como um processo a ser ensinado (compartilhado, portanto), mas é representada, mediante sinédoque, na forma do objeto gerado pela técnica (e que pode ser usurpado). Enfim, o que se nota de forma incipiente aqui é que além dos mitos implicarem a técnica em seu funcionamento, pois dependem da inserção técnica do ser humano no mundo das qualidades sensíveis, também há uma espécie de reflexão mítica a respeito das técnicas como objeto de pensamento e juízo.

Aproveito o ensejo de citar um dos proponentes do perspectivismo ameríndio para tecer um breve comentário sobre o tema do corpo no mundo ameríndio, algo que participa da elaboração do modelo perspectivista, mas que o precede. Foi o mesmo Viveiros de Castro, em reconhecimento à inspiração lévi-straussiana de seu trabalho, que escreveu que seu desenvolvimento etnográfico e etnológico sobre o tema da corporalidade é tributário “às análises desenvolvidas nas *Mitológicas* [...] de que as sociologias ameríndias formulam-se diretamente nos termos de uma dinâmica dos corpos e dos fluxos materiais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 16). Ora, não seria a técnica o exato processo de conjugar “dinâmicas de corpos” com “fluxos materiais”? Mais uma vez convém notar que, mais do que o caráter sensível, o caráter técnico (das transformações sensíveis) do estruturalismo foi intuído por outros estudiosos inspirados e que a atual pesquisa faz pouco mais do que sugerir que tal percepção deve ser vista como algo além

de uma impressão dispersa, pois culmina em procedimentos centrais do método estrutural.

### 2.3. O código culinário

A terceira dimensão consiste na técnica, ou tecnoeconomia, como código. Para a antropologia estruturalista, código é todo conjunto de signos a cujas propriedades são atribuídas funções comunicativas, servindo de meio para a transmissão da mensagem de cada mito. Os mitos – e, na verdade, a vida social como um todo – versam sobre e se estruturam a partir dos mais variados temas e planos da realidade, e, por isso, há uma diversidade de conjuntos sógnicos elegíveis para sustentar a significação do mundo. Para o caso das *Mitológicas*, são bastante presentes os códigos da astronomia (estrelas, constelações e sua sazonalidade ao longo do ano), do parentesco (as regras de aliança, as interdições ao incesto), do sexo (a divisão sexual do trabalho numa sociedade) etc., cada qual expressando parcialmente, e de maneira ímpar, as relações pelas quais uma sociedade significa o mundo, às outras sociedades e a si mesma. Em especial, o mito é uma máquina intercódigo (HN, p. 41-42). Aliás, pode-se dizer que essa caracterização resume seu funcionamento: os mitos se transformam toda vez que a mensagem transmitida por um código é convertida em outro código. Essa transposição de códigos pressupõe traduções com alterações de sentido que promovem novas alterações, e assim por diante, *ad aeternum*.

Haja vista que ao antropólogo não cabe se contentar com a compreensão da mensagem do mito, isto é, discernir qual seu enredo, a mensagem relevante de fato ao estudioso está na observação meticulosa de como cada replicação do mito, suas versões, sequências e mitos similares, traduzem mediante diferentes códigos as relações significativas. A mensagem profunda está menos no que o mito representa, e mais no que ele transforma de uma versão a outra fazendo uso de diferentes conjuntos de signos. Logo, para entender os mitos é preciso entender os conjuntos de signos, essas parcelas da realidade objetiva que servem de matéria para sustentar a comunicação mítica. Aí está o plano empírico em que o etnógrafo elege uma parte objetiva da realidade para observar em cada sociedade. A parcela observada com fôlego nas *Mitológicas* resulta da presença investigativa do etnógrafo na cozinha da sociedade em questão, o que lhe permitirá reunir



dados concretos, a tal ponto sistematizáveis que demonstrem que “a culinária de uma sociedade é uma linguagem, na qual ela traduz inconscientemente sua estrutura” (OMM, p. 448).

Quanto à relação entre culinária e técnica, basta apresentar uma breve emenda de quando Lévi-Strauss diz a respeito de diversos mitos e costumes estudados na quarta parte de *Do mel às cinzas*: “os mitos transmitem a mesma mensagem por intermédio de vários códigos, dentre os quais os principais são o culinário – isto é, técnico-econômico – o acústico, o sociológico e o cosmológico” (MC, p. 443, grifo nosso).<sup>23</sup> Além de toda a redação a respeito das matérias e técnicas da cozinha, Lévi-Strauss é categórico ao incluir o código culinário no código tecnoeconômico, apontando no mínimo uma equivalência parcial entre os dois. Em termos de códigos, nem toda tecnoeconomia é diretamente culinária, mas toda culinária é tecnoeconômica. Embora seja comum reconhecer que a culinária ameríndia foi um campo de estudos central para Lévi-Strauss, pouco se atenta ao fato de que esse destaque implica a centralidade da técnica na tetralogia.

Sobre essa discussão, Carlos Fausto equaciona a centralidade da culinária na tetralogia, alegando que essa atenção é típica dos franceses e de sua relação com a alimentação, ou mesmo de uma afinidade culinária entre franceses e ameríndios (FAUSTO; MATAREZIO FILHO, 2014, p. 155-156). Não nego essa correspondência que “etnologiza” a própria figura de Lévi-Strauss, bem como é muito oportuno o esforço de Fausto em ressaltar a veia empírica de Lévi-Strauss (ibid., p. 150), mas trata-se de dar um passo além. Segundo o argumento do presente capítulo, existe uma postura teórica de Lévi-Strauss a respeito do primado da infraestrutura e, como tal, de técnicas como aquelas envolvendo a culinária. Talvez se devesse dizer, espaiando a pista da correspondência franco-ameríndia de Fausto, que o infranível do argumento de Lévi-Strauss aciona uma certa tradição francesa de pensamento sobre a técnica para compreender a dimensão concreta dos mitos ameríndios. Em outras palavras, talvez não seja demasiado arriscada a afirmação de que Lévi-Strauss traz o estudo da mitologia de seu lugar abstrato, imaginário ou meramente filosófico para uma conexão fundamental com o mundo empírico justamente através do jogo de espelhos antropológico que passa pela espessura

---

<sup>23</sup> A fim de evitar mal-entendidos, convém acrescentar que, na sequência após o trecho citado, Lévi-Strauss salienta o valor operacional exclusivo do código acústico para esse conjunto, pois é o único, entre os códigos presentes nos mitos analisados nessa parte do livro, que fornece um meio de convertibilidade comum a todos: o som. Há sons nas operações de cozinhar e de comer, nos comportamentos entre humanos e mesmo na alternância de estações.

epistemológica da técnica. Em uma palavra, é como se a compreensão da mitologia ameríndia passasse também pela conexão entre sua tecnologia e aquela de tradição francófona.<sup>24</sup>

No que diz respeito à culinária, a formulação mais sistemática de Lévi-Strauss certamente se encontra na seção *Pequeno tratado de etnologia culinária*, presente em *Origem dos modos à mesa*. Ali ele desenvolve o modelo do triângulo culinário, cujo vértice superior representa o cru, enquanto os dois vértices inferiores são o cozido e o apodrecido. Formado por esses termos está apenas um campo semântico externo a qualquer sociedade, pois os grupos particulares jamais praticam sua culinária – incluindo as formas de consumo cru – segundo categorias (e processos) tão amplas e abstratas: “para qualquer culinária, nada é simplesmente cozido, mas deve sê-lo de um determinado modo” (OMM, p. 432). A operatividade do triângulo está antes no empreendimento de esquematizar sob a forma de um modelo os processos técnicos da culinária através de oposições significativas do plano empírico, seja no nível material (mediação por instrumentos//imediação; queima//defumação etc.) ou sociológico (endoculinária//exoculinária; cotidiano//ritual; econômico//dispendioso etc.).

Convém entender que o modelo do triângulo não exaure universalmente os modos de sistematização das práticas e categorias culinárias. Lévi-Strauss se contenta em afirmar que o esquema triangular compreende aspectos de diversas culinárias de povos ameríndios, bem como de sociedades europeias, em especial, a francesa (OMM, p. 443). Tal esquema, no entanto, não passa de uma transformação possível dentre outras. Inclusive, uma dessas transformações é esboçada a respeito da cozinha Blackfoot, cujo delineamento de um modelo “quadrado e distendido”, opondo duas formas de quase-cru a duas de mais-que-cozido, é resultado, mais uma vez, da atenção aos modos de preparo alimentício, ao seu caráter de conservação ou perecimento e aos objetos utilizados (OMM, p. 446).

---

<sup>24</sup> Leroi-Gourhan, sobre quem parte do terceiro capítulo discorrerá, afirmou que depois de seus escritos sobre as técnicas envolvidas em produtos alimentares (em *O meio e as técnicas*), praticamente não houve progresso no estudo da “gastronomia comparada”, mas cita o trabalho de Lévi-Strauss como uma exceção a essa carência (LEROI-GOURHAN, 1984b, p. 131, n. 1). Haja vista a mirada tecnológica de Leroi-Gourhan, isso reforça o argumento aqui desenvolvido de que a abordagem que Lévi-Strauss dedica à culinária é, de fato, técnica. Aliás, a noção de que o cozido só pode ser estudado pelo modo particular com que um grupo cozinha é bastante similar à relação que Leroi-Gourhan enxerga entre tendência e fato técnicos, em que vale antes falar da diversidade de ferramentas concretas ao longo das sociedades do que se deter sobre tipos ou formas abstraídas das situações empíricas. Também esse tópico será abordado extensamente no capítulo 3, inclusive em sua convergência com o trabalho de Lévi-Strauss.

Até aqui mencionei a diversidade no que diz respeito a métodos de preparo culinário, mas Lévi-Strauss alude ainda à diversidade de modos de consumo alimentício, ou seja, de modos à mesa. Isso porque, nosso autor argumenta, para o mundo ameríndio (e o europeu de outrora) os modos à mesa, ou mesmo as diferenças entre modos à mesa distintos de sociedade em sociedade, constituem um código livre, isto é, um canal linguístico que, como outros, permite a formulação de mensagens nas quais os receptores compreendem algo como a transformação das estruturas, a diversidade localizável de estilos sociais, regionais ou nacionais de comer, nesse caso (OMM, p. 451-452). Diferente é o caso da Europa no século XX, em que os modos à mesa deixaram de ser um código livre e se resignaram a ser o meio de transmissão de uma única mensagem forçada, qual seja, o julgamento dos costumes como corretos ou incorretos. Nessa esteira, a dimensão seguinte da técnica na tetralogia desenvolve como a culinária ameríndia também implica a moral, porém de maneira bastante distinta.

Antes, porém, uma última nota é oportuna para o argumento geral deste capítulo. A centralidade do código culinário é algo contingente à pesquisa de Lévi-Strauss ou uma condição que todo estudioso dos mitos ameríndios encontraria? Em *O homem nu*, próximo ao fim de seu périplo pelo mundo dos mitos, Lévi-Strauss repara que na América do Norte e alhures o código alimentar é facilmente convertido em um código baseado na diferença entre nudez e vestimenta e nos diferentes modos de vestir e adornar o corpo – daí o título do livro (HN, p. 331). Nota-se, pois, que mesmo se ele houvesse iniciado sua pesquisa a partir de tais mitos norte-americanos e sua codificação das vestimentas, a culinária não daria lugar a um código menos empírico e técnico. Nas páginas da tetralogia que conhecemos, certamente a culinária possui um lugar único, mas essa condição não deve ser lida como uma necessidade imposta diretamente pelos mitos. Afinal, não é um ou outro código que faz os mitos observarem o primado da infraestrutura, senão o primado da infraestrutura que faz os mitos observarem certos códigos.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Para que não reste dúvida que o código culinário é considerado por Lévi-Strauss não apenas como técnico, mas como relativo à infraestrutura, cabe citar como o autor conclui uma reflexão voltada a mitos ameríndios que tematizam as operações particulares do forno de terra: “Analisando e discutindo a ideologia do *forno de terra* em regiões afastadas das duas Américas, com as proibições e prescrições a ela ligadas, sublinhamos que a análise formal dos mitos, longe de voltar as costas para considerações fundadas sobre a infraestrutura técnico-econômica das sociedades em questão, liga-se necessariamente a ela, de modo que os estudos estruturais esclarecem as modalidades da existência prática: mas cabe a essas esclarecê-los em ação de retorno” (MP, p. 92).

## 2.4. O caráter técnico da moral mítica

Em *A moral dos mitos*, última seção de *A origem dos modos à mesa*, Lévi-Strauss ensaia uma síntese etnológica da moral ameríndia. Essa moral se expressa principalmente pelas boas distâncias, aquelas bem marcadas (oposições diatônicas) e que, em sua posição, enaltecem os pontos intermediários entre polos desastrosos. Ao longo dos livros, formulações dessas boas distâncias se referem a diversos códigos, desde o casamento (que não deve ser nem endogâmico, com consanguíneos, nem ultraexogâmico, com animais e espíritos) até a cosmologia (mediações necessárias para evitar o mundo queimado ou o mundo apodrecido). Como argumentei na seção anterior, a culinária consiste em um dos códigos trabalhados pelo pensamento mítico e, como tal, ela emitirá uma mensagem própria a respeito da moral da boa distância. Sublinho que ao afirmar que os mitos expressam uma moral própria, ecoo outros estudos que, embora com outras ênfases, realizam o mesmo argumento (SZTUTMAN, 2009), em particular a compreensão de que Lévi-Strauss – e os que o seguem –, em vez de formular uma moral a partir dos mitos, extrai uma moral que lhes é imanente (TEIXEIRA-PINTO, 2009, p. 197).

Nos mitos estudados, a moral culinária, notadamente aquela do consumo, manifesta-se nos objetos que medeiam a relação entre humanos e alimentos. Lévi-Strauss nota que, ao contrário do higienismo europeu segundo o qual as pessoas protegem sua pureza da impureza presente nos alimentos externos (bem como as luvas protegem as mãos das matérias manuseadas, e o chapéus protegem a cabeça das intempéries climáticas), para os ameríndios, os objetos mediadores agem a fim de proteger a pureza do mundo das sujeiras humanas (OMM, p. 456). Mas o que Lévi-Strauss entende por objeto técnico? Em suas palavras, objeto técnico é aquele cuja função atribuída, bem como à cultura que o erige, é “a de *ao mesmo tempo separar e unir seres* que, se ficassem perto demais ou longe demais um do outro, deixariam o homem mergulhado na impotência ou na insensatez” (OMM, p. 459, grifo nosso).

Numa definição ampla, Lévi-Strauss alega que os objetos técnicos são, sobretudo, mediadores. Sua mediação implica os dois movimentos mencionados no grifo, um negativo, dado que os objetos isolam, separam corpo e matéria; outro positivo, porque eles geram padrões de medida e formas de correspondência. É esta segunda atribuição que tempera (em sentido musical) as relações concretas do mundo, pois condiciona todo gesto, ato e processo a uma medida e a uma duração razoáveis, ritmando e domesticando

as trocas entre humanos e mundo. Vale apontar que a ideia relacional de objetos técnicos como mediadores afasta, portanto, a abordagem de Lévi-Strauss de perspectivas hoje em voga que pretende substantivar agência em artefatos, independentemente das operações técnicas das quais participam como matéria ou ferramenta.

Após notar uma lógica das qualidades sensíveis no primeiro livro, e uma lógica das formas no segundo, no terceiro volume Lévi-Strauss deslinda uma lógica das proposições, isto é, uma razão mítica que opõe não apenas categorias sensíveis ou formais e abstratas, mas que contrasta modos distintos de oposição. Em outras palavras, as proposições são modos de relacionar relações – e não mais termos – de modo que se pode qualificar e valorar os métodos de relação. É aí que entram as medidas, como diferenças entre proporções de relações a princípio semelhantes. Por sua vez, muitas vezes as medidas decorrem de, ou ao menos implicam, medidores na forma de objetos, propositores afinal. Ao fim e ao cabo, os objetos técnicos são a forma concretizada, materializada da boa medida, tanto por agirem como intermediários para as ações humanas, quanto por, nessa mediação, engendrarem um meio de medir, de moderar – como algo que se faz com *modo*, ao mesmo tempo método e etiqueta – a relação com o mundo.

Não é à toa que um dos protagonistas míticos de *A origem dos modos à mesa* seja uma canoa que ao mesmo tempo em que separa dentro de si seus passageiros (os personagens sol e lua; um na popa, outro na proa, por exemplo), acarreta distanciamentos espaciais externos, pois navegar implica a separação de diferentes superfícies terrestres. Retomando o código culinário, vale citar também a presença do forno nos mitos americanos. Devido a fatores como a complexidade de sua fabricação, o emprego coletivo, os cuidados para seu funcionamento, a lentidão do cozimento que promove, a contenção do fogo, o forno está envolto numa série de mediações igualmente materiais e sociais, e assim “manifesta de modo mais pleno uma homologia formal e íntima entre a infraestrutura e a ideologia” (HN, p. 601).

Creio ser possível ainda aventar uma hipótese sobre o caráter técnico da associação ameríndia que atribuí maldade e perigo às doenças, ao arco-íris e ao veneno do timbó – um objeto técnico quando se aceita que essa caracterização não depende da “artificialidade” de um objeto, mas de seu envolvimento em um processo técnico. Enquanto a moralidade técnica está atrelada aos objetos como responsáveis por intervalos na relação entre humanos e ambiente, a pesca que emprega o veneno do timbó é de certo

modo imoral – e repreendida por espíritos quando descontrolada –, porque, como já sugeriu Descola (2011, p. 44), age não sobre indivíduos nitidamente distintos, mas sobre toda a superfície da água por onde se espalha aos poucos e de forma indiscriminada, sufocando indistintos peixes abaixo.<sup>26</sup>

Em suma, a centralidade dos objetos técnicos aos argumentos da moral mítica não me parece trivial, e, portanto, cabe argumentar que a moralidade ameríndia como compreendida por Lévi-Strauss – e, como tal, bastante referenciada pela etnologia correspondente – é técnica. Um bom exemplo está na ambivalência que palavras como “medida” e “mesura”, utilizadas por Lévi-Strauss para aludir ao que os mitos indicam como virtuoso ou adequado, pois tais termos significam, a uma só vez, medição e reverência, critério de ação – seja física ou interpessoal – ante o mundo.

## **2.5. De volta ao primado da infraestrutura: os dois determinismos e as duas deduções**

A última e mais ampla dimensão da técnica nas análises mítica de Lévi-Strauss retoma o peso explicativo da infraestrutura em seu estruturalismo e, portanto, engloba os predicados das demais seções até aqui. O autor era direto ao afirmar que parte de sua obra, ou mais especificamente *O pensamento selvagem*, é uma teoria das superestruturas, pois se voltava aos procedimentos do pensamento envolvidos na classificação simultânea de mundo e sociedade. No entanto, como vimos no capítulo anterior, Lévi-Strauss jamais deixou de alertar ao primado da infraestrutura. Vejamos agora para a análise mítica o que é a infraestrutura em sua obra.

---

<sup>26</sup> Essa maneira de entender o papel do timbó nos mitos ameríndios não corresponde àquela que Lévi-Strauss formulou: “O cromatismo do veneno é de ordem ideológica, já que está ligado à noção de um intervalo minúsculo entre a natureza e a cultura. O do arco-íris é empírico e sensível” (CC, p. 321). Suponho, tal qual Descola (2011, p. 44), que também o cromatismo do veneno é empírico. Se convirjo com Descola nessa caracterização empírica do cromatismo do veneno, a atual seção deste capítulo parece contradizê-lo quando ele insinua que “jamais Lévi-Strauss considera os artefatos como mediações de natureza e de cultura; ao contrário, utiliza-os muitas vezes como símbolos da cultura opostos às substâncias naturais” (ibid.). De fato, Lévi-Strauss por vezes apresenta artefatos e mesmo procedimentos técnicos como artes da civilização que antagonizam e revolucionam a imperícia de um estado prévio e não abonado, ao qual se pode chamar natureza. Ele assim o faz – e este foi meu argumento na seção passada –, porque essa é a postura de alguns mitos, ao menos parte dela. Por sua vez, a atual seção insiste que a moral que Lévi-Strauss identificou nos mitos é uma moral técnica, justamente porque se sobressai quando tematiza ações mediadas por diversos instrumentos.

O capítulo 1 já demonstrou que Lévi-Strauss não se deteve especificamente para definir infraestrutura, porém os contextos de emprego do termo, bem como as expressões que acompanham o vocábulo servem de pistas para um delineamento à parte. A fim de garantir a compreensão desse assunto, repito algumas das definições traçadas anteriormente. A infraestrutura, em primeiro lugar, consiste na ordem da realidade objetiva e vivida pelos humanos, ordem que pode ser observada e registrada pelo etnógrafo independentemente de como uma sociedade a representa. Por outro lado, a ordem do concebido, a exemplo do mito e da religião, forma precisamente o campo da representação, da superestrutura (AE, p. 452-453). Particularmente, a ordem vivida é aquela das relações concretas entre as pessoas e entre pessoas e ambiente. Isso se confirma quando se atenta à conjunção dos termos “infraestrutura” e “tecnocconomia/tecnocconômico”, algo que implica, como vimos, os gêneros de vida em sentido amplo, sedimentados sobre as operações técnicas específicas que vinculam humanos e não humanos em cada sociedade.

Em trechos dedicados à explicação de como os mitos funcionam, é também comum que a palavra infraestrutura apareça. Seu lugar explicativo consta em um dos dois determinismos que Lévi-Strauss evoca para ensinar a existência mítica. Os dois determinismos operam simultaneamente no pensamento humano, mas são de naturezas distintas, um parecendo arbitrário da perspectiva do outro. Conquanto Lévi-Strauss não estivesse preocupado com a categorização exaustiva de suas categorias explicativas, não será equivocado denominar, para fins didáticos, um dos determinismos de infraestrutural e contingente, enquanto se chama o outro de determinismo mental.

O primeiro remete à relação tanto entre humano e ambientes quanto entre humano e história – vínculo que não estudaremos aqui. O segundo é relativo às exigências mentais, ou seja, às regras universais do pensamento, independentemente de tecnocconomia ou história. Quanto ao determinismo infraestrutural, diz-se que as condições tecnocconômicas – ou seja, a “relação com um meio ambiente particular” (OD, p. 167) – predominantes num certo espaço e tempo – exercem, desde fora, um poder de atração sobre a ideologia superestrutural, inflexionando-a e a deformando de várias maneiras. Do seu lado, o determinismo mental é o condicionamento interno dos mitos, sua transformação, pois é ele que liga qualquer mito à sucessão de versões prévias – repercutindo os edifícios ideológicos dos episódios míticos anteriores nos atuais e nos subsequentes – ou ao conjunto de versões estrangeiras (HN, p. 606).

No fim, os mitos resultam de um compromisso entre os dois determinismos, sem causa e efeito discerníveis, ao menos no que é cabível à análise sincrônica, haja vista a inacessibilidade ao primeiro relato de um mito, à sua origem. Lévi-Strauss compreende que ainda que o equipamento mental humano seja universal, ele jamais existe no vácuo, como se vivesse inteiramente livre de condições históricas e ambientais concretas e particulares. A infraestrutura, isto é, as condições tecnoeconômicas que são igualmente históricas, não fornece peças para serem estruturadas, senão formam engrenagens próprias que, em todos os tempos, completam a máquina mental, só assim alcançando a capacidade de significação. Aos estudos, somente estão disponíveis os efeitos dessa interação – os mitos – e nunca, ou muito dificilmente, a discriminação de qual determinismo opera em tal ou qual engrenagem mítica (OD, p.154)

Um exercício de exegese detalhará o papel da infraestrutura nos mitos. No *Finale* de *O homem nu*, depois de comentar o determinismo mental imanente às transformações míticas em suas versões, Lévi-Strauss evoca o determinismo infraestrutural:

O outro [determinismo] age de modo por assim dizer transversal, por imposições de origem infraestrutural que exigem a modificação de determinados elementos, o que acarreta a reorganização do sistema para acomodar tais diferenças a necessidades de ordem externa. Das duas uma: ou a infraestrutura pertence à natureza das coisas que põe em operação e nesse caso, inerte e passiva como elas, nada pode gerar; ou ela é da ordem do vivido e se encontra perpetuamente em estado de desequilíbrio e tensão, caso em que os mitos não poderiam dela provir por uma causalidade que logo se tornaria tautológica. Estes constituem, antes, respostas temporárias e locais a problemas colocados pelos ajustes realizáveis e oposições impossíveis de superar, que então tratam de legitimar ou ocultar. O conteúdo que o mito assume não é anterior, mas posterior a esse impulso primeiro; longe de derivar de um conteúdo, o mito dele se aproxima, atraído por sua gravidade específica. Em cada caso particular, ele aliena nesse contato parte de sua liberdade aparente que, olhada de outro ângulo, não é senão uma submissão a sua própria necessidade. A origem desta se perde na aurora dos tempos, jaz no âmago do espírito, e seu desenvolvimento espontâneo é retardado ou acelerado, inflete-se ou bifurca, sofrendo imposições históricas que a engatam, por assim dizer, em outros mecanismos com os quais seus efeitos vêm a se compor, sem trair sua orientação primeira (HN, p. 606-607).

O excerto desdobra a influência da infraestrutura nos mitos e nega a primeira opção aventada, a consubstancialidade entre infraestrutura e mito que, ademais, envolveria continuidade de um no outro. Na direção oposta, Lévi-Strauss elege, em seguida, a correlação – feita já em *Antropologia Estrutural* (AE, p. 321, n. 28) e referenciada anteriormente – entre infraestrutura e a ordem do vivido, cuja existência é



necessariamente desequilibrada e contraditória. Nessa esteira, a relação entre mito e infraestrutura não será uma de causalidade imediata, dado que os mitos são reações particulares a problemas insuperáveis na vida social. Então, no lugar de pensar que o mito se edifica a partir dos conteúdos dispostos na vida tecnoeconômica, deve-se conceber esses conteúdos como atratores, que magnetizam o mito, o qual não se confunde com eles, mas que, preso nessa vizinhança magnética, não está livre para ignorá-los.

Por essas razões, o termo “*contraintes*” [constrangimentos/limites] – central à antropologia da técnica francesa e nada relativo a determinismos geográficos, porque sempre relativo às capacidades de interação entre ação humana e material – às vezes acompanha os termos “infraestrutura” ou “tecnoeconomia”, denotando nessa junção o enquadre necessário do qual o mito não pode se desprender por completo, pois mesmo quando suas narrativas deformam aquelas circunstâncias observadas na ordem do vivido, o mito obedece à regra de veicular relações da infraestrutura organizada tecnicamente por uma dada sociedade.<sup>27</sup> Se o estudo dos mitos exige um conhecimento vasto da empiria, é porque a própria elaboração dos mitos jamais escapa ao imperativo primeiro de atenção ao mundo empírico, para só então transformá-lo imaginativamente, tendo em vista os limites traçados pelas demais sequências narrativas na mesma sociedade e pelas versões de outras sociedades.

Um bom exemplo de como a estrutura mítica é regida tanto pelas relações sociais entre sociedades (o que inclui distintas versões de uma narrativa) quanto pela atração constante da infraestrutura está na aparição mítica de certos animais ausentes do território ocupado normalmente por um dado povo. Essa é a situação para o porco-espinho nos mitos de ameríndios das planícies estado-unidenses, região que não habitam, mas onde emergem como personagem relevante e poderoso em determinadas histórias e onde seus espinhos, adquiridos via comércio ou por expedições de caça fora do território, serviam de matéria-prima para bordados entre os povos locais, os quais teriam, historicamente, emigrado de regiões ao Norte, em que porcos-espinho de fato vivem (OMM: p. 243-245). Há, para esses povos das planícies, um paradoxo entre seu uso técnico e artístico dos espinhos, por um lado, e a ausência geográfica dos animais que lhes forneciam tal matéria, por outro. O primado da infraestrutura está nessa necessidade de não descartar a situação

---

<sup>27</sup> Noto que, também em suas relações com outros mitos, as narrativas “não existem como radicais livres”, porque elas são necessariamente solidárias a outros episódios míticos da mesma sociedade e às versões de outras sociedades, de maneira que a aptidão de emprego dos conteúdos míticos está minimamente implicada no conjunto total de relações vigentes entre feixes míticos (Cf. OMM, p. 246).

vivida, mesmo que contraditória, característica, aliás, que o primeiro capítulo apontou como estruturante.

Em resposta ao paradoxo, os mitos das sociedades em pauta elevam o porco-espinho a um domínio sobrenatural e potente, algo distinto do modo corriqueiro como os Ojibwa e os Algonquinos orientais, convivas territoriais do porco-espinho o imaginam em seus próprios mitos. O valor desse exemplo jaz na atenção que mesmo uma ausência infraestrutural implica quando ela pode ser comparada com presenças do passado e do presente, no segundo caso em relação a outros grupos. Logo, a infraestrutura não comanda o que entra ou não no enredo mítico, ou como entra, mas ela sugere a que a elaboração mítica deve reagir, de modo que o discurso mítico evolua de acordo com leis próprias, leis de significação, na mesma medida em que segue “se ajustando, graças a mecanismos lógicos cuja complexidade ilustramos como um exemplo, à infraestrutura técnico-econômica de cada sociedade” (MP, p. 75).

Um exemplo similar se encontra em *O homem nu*, quando Lévi-Strauss observa a presença do salmão nos mitos dos norte-americanos Kalapuya, em cujo território não se podia pescar tal peixe, incapaz de subir as altas quedas locais. Ele comenta que por essa ausência tecnoeconômica do salmão, os mitos de origem a seu respeito se reportavam menos à existência prática do que à especulativa, reservando narrativamente o caráter nutritivo das águas não tanto à pesca quanto à produção de água potável. Não à toa, Lévi-Strauss disserta sobre esse contexto a partir da seguinte colocação: “Não é possível discutir a mitologia dos Kalapuya, ou qualquer outra, aliás, sem levar em conta a infraestrutura” (HN, p. 249). Ambos os casos acima, do porco-espinho nas planícies e do salmão em partes do Oregon, por envolverem um animal conhecido e até utilizado, mas que não pode ser obtido localmente, ilustram como a infraestrutura, de fato, suscita reações por parte do pensamento, o qual reage simultaneamente às impressões suscitadas por sintagmas e paradigmas de outros mitos. Assim procedem os dois determinismos dos quais fala Lévi-Strauss.

Casos como os acima relatados reiteram que os mitos não são reproduções fiéis dos elementos presentes numa dada vida social. Esmiuçar essas transformações entre vivido e concebido é uma das tarefas da análise estrutural e há mais o que comentar nesse sentido. O mecanismo da inversão não é uma realização menos empírica que a transposição direta da ordem tecnoeconômica vivida para a ordem concebida. Afinal, também a inversão decorre do que Lévi-Strauss, no texto *The deduction of the crane*,

chama de dedução empírica, isto é, a atribuição nos mitos “de função, valor ou significado simbólico a um ser natural por causa de um julgamento empírico duradouro, associando o ser com a atribuição” (LÉVI-STRAUSS, 1971, p. 3, tradução nossa). Por exemplo, a atribuição mítica do fogo culinário ao jaguar na América do Sul é uma inversão da correlação predadora entre esse animal e o humano após o tempo mítico, sendo que na ordem vivida é o humano quem conhece e utiliza o fogo para comer cozido, ao passo que o jaguar se alimenta da presa crua. Como esse exemplo denota, as funções semânticas de possuidor de fogo e comedor de cru podem ser atribuídas por inversão, porque resultam de uma dedução empírica que atesta um aspecto distintivo na alimentação de homens e de jaguares (ibid., p. 4).

A transformação se evidencia também quando os mitos assinalam qualidades e comportamentos distintos ou alheios àqueles que o animal empírico apresenta ao convívio objetivo e sensível – e que é reelaborado de forma indireta pela imaginação. As *Mitológicas* estão recheadas de exemplos a princípio estranhos e que servem, aliás, como charadas ao autor e ao leitor. Por que os mitos ameríndios afirmam que o sariguê copula pelas narinas (CC, p. 205) ou que as preguiças excretam meteoros quando não conseguem descer das árvores (OD, p. 112)? Essas amostras ilustram a dedução empírica dos mitos, pois inferem respectivamente o par de orifícios nasais como receptáculo sexual adequado a um animal com glândula bífida (dupla), e imaginam um efeito drástico (a queda astronômica) para a interrupção da bem pontuada rotina digestiva da preguiça. As técnicas, enquanto modos específicos de ação, são igualmente matéria de transformações, a exemplo de mitos norte-americanos que tematizam patos cegados pela extinção de uma lareira iluminante, transformando assim a técnica, difundida na região, dos caçadores de patos que usavam uma viseira para se cegarem parcialmente ante um fogo empregado para atrair suas presas, os patos (HN, p. 392).

Para além do exposto até aqui, ao conceito de dedução empírica, Lévi-Strauss complementa o conceito de dedução transcendental. Esse par conceitual não é mencionado de forma corrente em seus textos e tampouco creio que o expor seja algo inovador ou necessário para o exercício da análise mítica. O proveito de o referenciar é, antes de mais nada, interpretativo, porque o par elucidado de que maneira Lévi-Strauss entendia como qualquer elaboração mítica, inclusive as mais esdrúxulas, está sujeita ao primado da infraestrutura. No parágrafo anterior expus que à medida que o mundo é observado e experimentado empiricamente, o material mítico se constitui mediante a

atribuição de qualidades semânticas aos seres e aos fenômenos empíricos, a exemplo dos comportamentos animais e também das técnicas que vinculam humanos e outros seres. Na dedução empírica, as associações feitas são objetivamente rastreáveis, ou seja, o antropólogo pode encontrar na realidade concreta suas bases reais, pois decorrem de um jogo imediato com as qualidades sensíveis do mundo, seja para misticamente as replicar e as ratificar, seja para as inverter e as desmentir (LÉVI-STRAUSS, 1971, p. 3).

Em contrapartida, a dedução transcendental, ao invés de se apoiar em quaisquer bases empíricas, assenta-se na necessidade lógica de “atribuir certas propriedades a um dado ser porque a dedução empírica previamente conectou tal ser com outro com base em um conjunto de propriedades correlativas” (LÉVI-STRAUSS, 1971, p. 4). A fim de não prejudicar a explicação, reproduzo novamente o exemplo utilizado por Lévi-Strauss, partindo de deduções empíricas para demonstrar uma dedução transcendental. Sociedades de grupos linguísticos Tupi e Caribe, mediante dedução empírica, associam o sapo cunuaru à chuva, pois ele canta quando está prestes a chover. Além disso, esse sapo vive em árvores ocas que contêm água dentro de si. Nessa água o sapo submerge parcialmente células cônicas que ele modela com resina e nas quais deposita seus ovos. Com o cumprimento sucessivo da dedução empírica, alguns mitos das Terras Baixas da América do Sul concebem correlação e oposição entre o sapo cunuaru e espécies de abelha que constroem seus ninhos em troncos secos e que modelam células feitas de cera com resina para acomodar suas larvas e armazenar o mel produzido.

As relações são patentes: correlação na habitação de troncos secos, somada da oposição entre molhado e seco; correlação na produção de células de resina, mas enquanto as abelhas estocam mel, o sapo está envolto de água. A dedução empírica levou a vincular as observações desses dois animais, mas como entender a identificação estabelecida por grupos Tupi nortenhos (Tembé e Tenetehara) do jaguar como detentor do mel, e de que o sapo é a “mãe dos jaguares” ou de que pode se metamorfosear neles? De pronto, Lévi-Strauss evita restringir a investigação à etnozologia, pois ela não conseguiria explicar esses predicados. Para compreender se faz necessário incluir essas caracterizações míticas em um sistema de relações em que cada predicado existe como aspecto de um todo ordenado (LÉVI-STRAUSS, 1971, p. 5). Recordando a dedução empírica, reportada acima, que faz do jaguar o dono do fogo, Lévi-Strauss faz sentido da correlação e a oposição entre sapo e jaguar ao concluir:

Por dedução empírica direta, o sapo é o (atual) mestre da água e por dedução empírica indireta (invertida), o jaguar antigamente era o mestre do fogo. Se o sapo está oposto à abelha, que tem mel em vez de água (enquanto o sapo tem água em vez de mel), podemos introduzir uma dedução transcendental para concluir que o jaguar (oposto ao sapo por dedução empírica) deve ser como a abelha e, portanto, de alguma maneira possui mel (loc. cit.).

Vê-se que a dedução transcendental não se dá de forma direta e sem intermediários, pois age como uma complementação necessária à significação das qualidades sensíveis, tornando efetivamente lógicos os sistemas de signos (nos mais diversos códigos) que as deduções empíricas começaram a talhar na forma de mitos. Dito de outro modo, os significados gerados pela dedução transcendental fazem cumprir as condições sem as quais os julgamentos fundados na dedução empírica não se tornariam coerentes, ou seja, sem as quais os mitos não seriam sistemáticos e sistematizáveis (ibid., p. 19).<sup>28</sup> Evitemos equívocos: não se deve equacionar dedução empírica com reflexão da realidade e dedução transcendental com sua deformação arbitrária, distinção que fabricaria uma falsa cisão entre operações míticas realistas e imaginárias.

Assim como a dedução empírica pode mesmo inverter qualidades sensíveis, a dedução transcendental não é de todo “antiempírica”. Convém apenas notar que seu procedimento lógico não exige correspondência, direta ou invertida, com a empiria, pois tal contato com o sensível já foi promovido pela dedução empírica à qual a transcendental se integrará.<sup>29</sup> Os esquemas abstratos aos quais obedece a dedução transcendental não a impedem de os reincorporar ao concreto, a exemplo da conceituação que enxerga uma

---

<sup>28</sup> Além do tratamento detalhado em *The deduction of the crane* (1971), menções explícitas às duas categorias de dedução são poucas e estão espalhadas nos demais textos sobre mitos a partir de, pelo menos, 1967, quando, em *Do mel às cinzas*, Lévi-Strauss as menciona em uma nota de rodapé que referencia *The deduction of the crane* à época ainda no prelo. No entanto, em *A oleira ciumenta* (1985), Lévi-Strauss menciona com certa frequência as duas deduções, circunstância que se explica pela aplicação declarada da fórmula canônica. A conexão parece estar no último membro da fórmula, aquele que sofre a dupla torção, porque essa dupla torção é a transformação estrutural que “fecha o esquematismo mítico” (ALMEIDA, 2021, p. 273), tal qual descrito para a dedução transcendental. Logo, parece correto afirmar que “dedução transcendental” é um termo correspondente, embora em outro plano explicativo, a “dupla torção”. Caso essa equivalência soe equivocada, convém precisar quais diferenças estariam em jogo entre dois modos de formular um método de captação das transformações que estruturam os mitos.

<sup>29</sup> A dedução transcendental pode ganhar um caráter empírico *a posteriori* por duas razões apontadas por Lévi-Strauss. Primeiramente, não há nada que impeça a dedução transcendental de se apoiar sobre qualidades sensíveis realmente existentes, afinal, independentemente dessa coincidência ou não, a função da dedução transcendental é permitir o fechamento semântico – precário, parcial e a ser continuado indefinidamente nos feixes míticos – de um sistema de signos. Em segundo lugar, talvez mais pertinente, por formarem os mitos, quaisquer características, inclusive aquelas que o antropólogo conseguir identificar como decorrentes de deduções transcendentais, tendem a ser tomadas pelos nativos como verdades experienciáveis, indistintas, portanto, das realidades que, de um ponto de vista externo, chamamos empíricas (LÉVI-STRAUSS, 1971, p. 19).

oposição abstrata no rosto dessemelhante de uma ave, de um lado a vida, e do outro, a morte (HN, p. 537-538). Ao fim, entender as duas deduções afasta qualquer concepção do mito e do estudo do mito como simples distanciamento do real ou descaso com a infraestrutura empírica.

De volta à discussão geral, mesmo o reconhecimento do primado da infraestrutura na elaboração mítica não deve ser visto como uma causalidade que, sozinha, determina os mitos, algo que as inversões míticas demonstram bem nas suas reelaborações da empiria. Mais que isso, Lévi-Strauss aposta numa certa recursividade entre infraestrutura e ideologia, tendo em vista que não se pode estudar a ideologia de cada grupo humano “sem ter em conta as relações concretas que cada um mantém com o mundo; pois a ideologia expressa bem tais relações ao mesmo tempo que elas a traduzem” (HN, p. 588). Longe de configurar um determinismo geográfico, ou sequer um determinismo técnico, a infraestrutura determina sobretudo limitações e potencialidades, que condicionam o enquadre do pensamento mítico e lhes dão algo sobre o que pensar. Quer as narrativas aceitem e reproduzam, quer elas neguem e deformem, as relações técnicas entre humanos e ambiente são inescapáveis, tal como o é a exigência mental de sistematização do mundo. Não é cabível separar um condicionamento do outro, mas é preciso evitar a opinião de que o segundo sobreescreve o primeiro.

Apreciar a diversidade e a complexidade da presença das técnicas nos estudos mitológicos de Lévi-Strauss revela que o tema não é secundário. Parece adequado dizer que ao se aprofundar nas *Mitológicas*, a antropologia pode extrair outros programas além da virada ontológica, raramente centrada na tecnicidade imbuída nos mitos e nas realidades ameríndias. Talvez o diálogo entre Viveiros de Castro e Yuk Hui indique estar em curso uma reconciliação com a técnica no campo ameríndio, o qual – assim espero ter demonstrado – já tem na conhecida obra de Lévi-Strauss uma base fecunda também para essa temática. Parece promissor conceber um horizonte de ênfase empírica que se volte à “infraestrutura tecnoeconômica, para a qual é preciso, como sempre, olhar primeiro, se se pretende tornar inteligíveis os afastamentos diferenciais entre as ideologias” (HN, p. 100). Ao compreender melhor as infraestruturas, assim evidenciando as diferenças entre modos de pensamento, a antropologia não estaria senão reabilitando de fato a noção de estrutura de Lévi-Strauss, isto é, as regras de transformação que permitem passar de uma sociedade à outra, vistas então como variações. Para entender essas passagens, essas

transformações, é preciso conhecer a infraestrutura por meio das quais vivem e pensam as sociedades.

Para isso, o primado das infraestruturas demanda um entendimento duplo: primeiro, para construir as análises míticas, sempre que possível, deve-se ter em conta a empiria e só a partir dela erigir modelos; segundo, os mitos podem reproduzir, inverter e transformar de várias maneiras aquilo que a empiria lhes apresenta, mas na condição de jamais a ignorarem. Esses dois princípios da operação mítica (e de sua análise) expressam algo que foi enunciado no início do capítulo – a primazia da empiria.

Implicada nessa primazia está a asserção de que o mito jamais consiste em uma fuga efetiva da realidade, pois não é uma elaboração completamente livre da mente humana, como se a mente se opusesse aos sentidos como cativos ao mundo carnal da infraestrutura. O mito não pode ser senão uma elaboração, mesmo que negativa ou alterada do mundo empírico e sensível. É por essa razão que Lévi-Strauss concebe a mente – e o corpo, em unidade – como parte integral e integrante do mundo, de modo que o mito, decorrente da elaboração mental, revela-se mais uma forma de participação humana em um universo concreto que o humano só entende por dele não se diferenciar, coisa que não aconteceria “se o espírito, o corpo a que pertence o espírito, e as coisas que o corpo e o espírito apercebem, não fossem parte integrante de uma só e mesma realidade” (OD, p. 170).

Aliás, quando debatia as faculdades perceptivas humanas, Lévi-Strauss se apoiava na teoria de que qualquer órgão sensorial somente é capaz de perceber na medida em que processa traços distintivos, ao invés da realidade pura e imediata, cuja informação que permaneceria amorfa até que o cérebro a decupasse enfim. A atividade estrutural não está contida no cérebro, nem no corpo como um todo.<sup>30</sup> Se os órgãos perceptivos apresentam

---

<sup>30</sup> É um tanto mais comum referenciar um monismo entre corpo e mente na obra de Lévi-Strauss por meio de alusões ao texto *Estruturalismo e ecologia* (uma conferência publicada no compilado *O olhar distanciado* de 1983, e originalmente proferida em 1972, em que, de fato, tal questão introduz e encerra as reflexões do texto. No entanto, penso ser relevante indicar que o monismo já estava presente pelo menos desde a redação de *O cru e cozido*, no início dos anos sessenta, o que significa que essa compreensão é imanente a todo período de produção das *Mitológicas* (e não apenas à sua conclusão), e provavelmente é coextensivo a todo o programa estruturalista concebido enquanto tal. O fim do excerto a seguir, retirado do primeiro volume das *Mitológicas*, demonstra essa ideia: “consequentemente, se se pudesse demonstrar que, também neste caso, a aparente arbitrariedade, a pretensa liberdade de expansão, a invenção supostamente desenfreada supõem regras que operam num nível mais profundo, a conclusão inelutável seria de que o espírito, deixado a sós consigo mesmo e liberado da obrigação de compor-se com os objetos, fica de certo modo reduzido a imitar-se a si mesmo como objeto; e que, não sendo as leis de suas operações nesse caso fundamentalmente diferentes daquelas que ele revela na outra função, *o espírito evidencia assim sua natureza de coisa entre as coisas*” (CC, p. 29, grifo nosso).

atividade estrutural é porque também o mundo ao redor, desde os átomos aos organismos, são estrutura (OD, p. 169).<sup>31</sup> Isso é dizer, enfim, que “o pensamento e o mundo que o engloba e que ele engloba são duas manifestações correlatas da mesma realidade” (HN, p. 654).

Do ponto de vista conceitual do pensamento de Lévi-Strauss, a empiria – dentro da qual estão as técnicas, qualidades sensíveis, comportamentos humanos, trocas etc. – sempre se manifesta ao ser humano de maneira inteligível, pois é necessariamente mediada por um esquema conceitual que a realiza como estrutura (PS, p. 156). Não fosse assim, o mundo sensível consistiria apenas na matéria manipulada pela forma da mente. Em vez dessa divisão, o que se passa é um condicionamento mútuo entre as exigências mentais perenes e as variações de relações com ambientes, essas últimas promovendo os limites e as barreiras dentro das quais o pensamento exercita sua velha ginástica.

Quanto ao ponto de vista do método, Lévi-Strauss declara: “o estudo empírico condiciona o acesso à estrutura” (OD, p. 152), pois, em termos de método, é a partir da sistematização dos fatos observáveis que se pode alcançar o modelo de inteligibilidade que os torna sistematizáveis. Ambos os pontos de vista teórico e metodológico atravessam, a uma só vez, as distintas dimensões da técnica presentes nas *Mitológicas*, pois convergem na compreensão de que os mitos se estruturam, entre outras coisas, a partir de como cada sociedade humana interage com aquilo que difere dela, o ambiente, seus seres orgânicos e inorgânicos. Do mesmo modo, se, como já explicou Lévi-Strauss, a boa análise mítica é aquela que procede como um mito, convém que os estudiosos conheçam as interações particulares que as técnicas instauram em toda sociedade. Afinal de contas, “a antropologia é acima de tudo uma ciência empírica” (OD, p. 151).

---

<sup>31</sup> Parece razoável que o caráter técnico da moral anunciada anteriormente possa ser identificado como uma expressão etnológica ameríndia, e, como tal, ela se assimilaria a outras considerações sobre a moral ou a ética ameríndia, que nela observam uma recusa à “lógica da identidade e da unidade” (SZTUTMAN, 2009, p. 315) ou um horror ambos à indistinção e à identidade em prol de uma “linguagem das disjunções”. Creio, contudo, que o que se avalia neste capítulo é capaz ainda de apontar outra dimensão moral. Em seu estudo sobre a moral ameríndia presente nos mitos apreciados pelas *Mitológicas*, Teixeira-Pinto escreve algo que pode servir de pista: “não me parece necessário aqui perder tempo com o modo como os mitos operam, pois é disso que trata boa parte da obra de Lévi-Strauss. O que interessa aqui é a questão relativa ao conteúdo mesmo do que há de ‘moral’ na imanência aos mitos” (TEIXEIRA-PINTO, 2009, p. 198). A pista está em ir na contramão de sua distinção entre operação mítica e moral dos mitos, não porque distingui-los não se provou profícuo, mas porque na indissociação jaz uma moral da estrutura: o humanismo lévi-straussiano.



## Capítulo III – A diversidade regulada: as ciências de Lévi-Strauss e Leroi-Gourhan

“O estruturalismo reintegra o homem na natureza” (HN, p. 663).

Neste capítulo final da dissertação, deixa-se de mirar exclusivamente a obra de Lévi-Strauss, em prol de apreciar juntamente dela as convergências com o pensamento de André Leroi-Gourhan, etnólogo, arqueólogo e pré-historiador, nome central nos estudos franceses sobre técnica e tecnologia. Demonstrar-se-á que se ambos, Lévi-Strauss e Leroi-Gourhan, são conhecidos por pautarem certas disposições universalistas (quanto a racionalidade e a eficácia, respectivamente), essa postura serve, sobretudo, como ponto de partida para observar de que maneiras a diversidade humana se produz, e quais são as regras e os procedimentos dessa criação. Além disso, constatadas certas afinidades entre o trabalho dos dois autores por meio do modo como se aproximam da diversidade, este capítulo examina expoentes contemporâneos a propósito da relação entre técnica e diversidade.

Vou na contramão da divisão entre escolas representadas, de um lado, por Leroi-Gourhan e seus alunos no campo da técnica, e, do outro, por Lévi-Strauss e seus estudantes ligados ao estruturalismo e ao americanismo. Não que isso seja inexato quanto à história institucional da antropologia na França – questão que não me interessa aqui –, mas porque em termos de pensamento e método há convergências pouco exploradas, conquanto por vezes reconhecidas e que ultrapassam o dilema de identificar se um e outro estão em total acordo ou conscientemente cooperando. Estudar Lévi-Strauss em paralelo com Leroi-Gourhan permite entender melhor o estilo da relação diversidade//unidade de Lévi-Strauss, convergência que ele mesmo insinuou. Não se trata de igualá-los, mas, dentro de uma dissertação devotada a Lévi-Strauss, de enxergar seu trabalho pelos matizes que emanam de *Evolução e técnicas* de Leroi-Gourhan, notadamente aqueles de método e diversidade.

Para avaliar como a relação entre diversidade e técnica persistem após o trabalho de Lévi-Strauss e Leroi-Gourhan, a última seção apreciará resumidamente o trabalho de alguns acadêmicos contemporâneos cujos temas atravessam tal relação. Suas ideias serão comparadas com aqueles de Lévi-Strauss e Leroi-Gourhan para entender como esses dois se distanciam de pressupostos culturalistas vigentes. Ademais, há de se sugerir que o pensamento e o método dos dois se pautavam por uma noção regulada de diversidade, no sentido de que partem de posições universalistas justamente para observar quais são os modos pelos quais a diversidade se produz incessantemente. Esse percurso indicará que a produção da diversidade segue certas regras que permitem estudar a variação mítica e técnica humanas não como contingências, mas como necessidades de diferenciação que são estabelecidas no contato sensível e imaginativo entre humano e mundo. Este, aliás, deve ser o interesse plenamente atual nas obras de Lévi-Strauss e Leroi-Gourhan: a apreciação inseparável entre o ser humano e seu entorno, sem que um determine completamente o outro, e cuja variação empírica dessas relações atesta como são reguladas as transformações pelas quais humano e ambiente se prolongam um no outro.

### **3. 1. Leroi-Gourhan, tecnólogo**

Alerto que não se pretende aqui encontrar em ou imputar a Leroi-Gourhan uma vertente escondida ou heterodoxa do estruturalismo, interpretação aventada, mas sem o esforço de justificativa, por Collins (2020). Uma tal pretensão se vê ainda menos fundamentada quando, como em nosso caso, o estudo se concentra nos dois volumes de *Evolução e técnicas*, publicados em 1943 e 1945, ou seja, enquanto Lévi-Strauss dava os primeiros passos no que se tornaria seu programa estruturalista. A escolha por esses volumes acontece tendo em vista seu método de elaboração, de alguma maneira semelhante ao da sequência das *Mitológicas*.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Também o antropólogo Perig Pitrou acredita que seria frutífera a leitura cruzada do trabalho de Lévi-Strauss e o de Leroi-Gourhan, expectativa à qual esperamos atender: “Longe de procurar uma técnica universal, a questão seria, ao contrário, refletir sobre a diversidade de soluções exploradas; nesse caminho, um leitura cruzada de *O homem e a matéria* (Leroi-Gourhan, 1943) e das *Mitológicas* (Lévi-Strauss 1964-1971) poderia servir de repertório para empreender uma investigação comparativa desse tipo” (PITROU, 2016, p. 7, tradução nossa).

Os livros se assemelham porque: 1) reúnem um alto número de dados originais de um largo escopo geográfico, com Leroi-Gourhan, basicamente todo o globo, com Lévi-Strauss todo o continente americano (somado de algumas incursões na Europa e na Ásia). 2) os dados reunidos não obedecem a um único período de tempo na história. 3) os dados e as interpretações atravessam fronteiras étnicas. 4) a análise está menos na exegese exterior aos dados do que na sua descrição pormenorizada, seja narrando as propriedades materiais e capacidades gestuais, seja redigindo resumos dos mitos estudados. No mais, a segunda seção deste capítulo expandirá comparações entre os dois autores, a ponto de identificar convergências não intencionais em suas obras.

Ao longo dos dois volumes, Leroi-Gourhan realiza uma classificação descritiva dos meios elementares da ação, dos quais dispõe o ser humano para agir sobre a matéria no mundo. Incluídos aí estão meios gestuais como a preensão e a percussão (cada qual composto por uma diversidade de subtipos) bem como outros externos ao corpo, a saber, o fogo, a água e o ar. Também em toda técnica estão as matérias, cujas propriedades físico-químicas são centrais para entender as transformações que sofrem quando interpelados pelos meios de ação. A tarefa é realizada reunindo e justapondo informações etnográficas e históricas sobre técnicas em diferentes povos do mundo. Além do tipo de atividade (aquisição, consumo, fabricação), o critério de agrupamento e classificação dos dados está principalmente nas diferenciações entre matérias. No primeiro volume, são estudadas as técnicas de fabricação, ao passo que as técnicas de aquisição e consumo ocupam o corpo do segundo volume. O método de exposição é sobretudo empírico e descritivo, pois consiste em ilustrar verbal e imagetivamente os procedimentos tomados pelos meios de ação para atacar determinadas qualidades das matérias sobre as quais trabalham, fazendo-as responder em transformações eficazes.

Não será um crime eximir este capítulo de detalhar o andamento de *Evolução e técnicas*, especialmente quando, para isso, há o excelente artigo de Brito (2015). Então, a partir de agora, o objetivo concentra-se em explicar um par de termos cunhados por Leroi-Gourhan para mediar as dimensões da universalidade e da diversidade no que tange os fenômenos técnicos. Tendência técnica e fato técnico, ou apenas tendência e fato, são os componentes desse par. Foi Brito quem, como que ao avesso do que se pretende aqui, escolheu não se ocupar demoradamente em suas elaborações a respeito de tendência e fato, pois enxerga nessas categorias “um controle temático inicial de método” (BRITO,

2015, p. 211), dimensão que não estava no centro da discussão de seu artigo. Em contrapartida, esta é exatamente a dimensão que interessa à presente dissertação.

Mas o que são tendência e fato, afinal? Em primeiro lugar, são duas faces do fenômeno técnico, o qual Leroi-Gourhan qualifica como evolutivo, predicação que há de se discutir abaixo. Como se sabe, não há ou não houve massa humana sem técnicas próprias, constatação da qual se pode aferir duas coisas: 1) a técnica é um aspecto universal da humanidade, o que torna coextensivas as categorias “técnica” e “humanidade”; 2) cada grupo humano real apresenta um conjunto técnico próprio, particular e diferente dos demais, seja em comparações sincrônicas ou diacrônicas. Cada observação aponta para um lado, a primeira rumo à onipresença do fenômeno técnico, a segunda em direção ao particularismo concreto de cada conjunto técnico conforme a sociedade em questão. O que Leroi-Gourhan fez, e menos por uma necessidade lógica do que pela apreciação extensiva dos fenômenos empíricos, foi notar que ambas as constatações acima podem ser enganosas se não forem bem articuladas.

Com efeito, cada grupo humano desenvolveu e desenvolve continuamente um conjunto de ferramentas, gestos e procedimentos próprios para solucionar os problemas que a relação com a matéria os proporciona, entretanto, comparando os mais díspares contextos, é perceptível que certas soluções gerais se repetem em diferentes pontos do globo, o que é dizer que a variação de soluções é finita, limitada. Para conseguir alterar as propriedades de certos sólidos plásticos de baixa coesão, a exemplo do solo, diversas sociedades, muitas desconexas umas das outras, recorreram à enxada, utensílio cujo meio de ação representa a percussão arremessada (LEROI-GOURHAN, 1984a, p. 136-140). Por outro lado, seria ignorar as evidências físicas afirmar que a enxada de sociedades da região circumpolar e a enxada de sociedades africanas são uma mesma coisa. Na verdade, seria equivocado postular que as enxadas de sociedades africanas são iguais entre si.

Atravessando as sociedades, modificam-se os materiais usados na fabricação da enxada, a maneira como é montada, os gestos que a animam, bem como o solo que contra o qual se choca. Permanece o fato de que sua utilização só será tecnicamente eficaz à proporção que for realizada uma série de percussões arremessadas. Isso não permite elicitar uma “tendência-enxada”, pois a tendência não está vinculada a tipos de objeto. O que se passa é que as tendências, ocorrendo antes em linhas do que autonomamente, reúnem-se e se arranjam de maneira idêntica em diferentes espaços e tempos, devido aos limites comuns com que vive a humanidade. Tampouco isso significa que a enxada exista

para um único fim, mas sim que a razão de sua existência (e coexistência em diferentes contextos históricos e etnológicos) obedece aos modos pelos quais a matéria se deixa ser transformada. As ferramentas surgem, então, como o compromisso entre as capacidades dos meios de ação por parte dos humanos e as propriedades (em estado de trabalho) da matéria. Em outras palavras, o surgimento das ferramentas é limitado porque no mundo há um limite para os meios de ação do corpo humano, bem como para as propriedades materiais existentes.<sup>33</sup> Assim, a tendência traduz “a escolha inevitável e limitada que o meio propõe à matéria viva” (LEROI-GOURHAN, 1984a, p. 15), ou conforme outra formulação da obra, ela introduz os critérios de aplicações mecânicas que as técnicas devem seguir.

Vale observar que o critério diferencial da classificação descritiva feita no decorrer dos dois volumes de *Evolução e técnicas* é a matéria (ibid., p. 229), não o corpo como no caso de Mauss. Essa substituição não representava a negação do trabalho de Mauss, apenas circunscrevia melhor o projeto de Leroi-Gourhan, pois, ao classificar a matéria conforme suas propriedades de transformação (ex: sólidos estáveis, fibrosos, semi-plásticos...) mediante os meios de ação dos humanos, ele percebeu que debaixo da diversidade de matérias encontradas no mundo, disponíveis então às mãos e ferramentas humanas, existe um número finito, limitado das propriedades transformacionais. Por sua vez, isso apontava à conseqüente limitação de ações eficazes para a moldagem de cada uma dessas propriedades. Daí a tendência como a restrição mecânica, porque relativa à matéria e ao movimento, dos caminhos virtuais que levarão a gestos e ferramentas concretos.

A pergunta que resta é: se a tendência restringe as possibilidades técnicas conforme critérios de aplicações mecânicas, por que as ferramentas de mesma utilização (uma enxada, um arpão etc.) ao redor de um mesmo mundo, sujeitos às mesmas leis de mecânica, não apresentam uma mesma forma? A resposta suscita simultaneamente o que Leroi-Gourhan chama de fatos técnicos, e uma apreciação de como as tendências se

---

<sup>33</sup> Ênfase em “propriedades”, tendo em vista que se poderia afirmar que a variação de matérias no mundo é muito maior do que a de meios elementares de ação sobre ela, apontando, por exemplo, a grande diferença de solos, os quais podem ser feitos de areia, terra, neve, gelo etc. Essa diversidade geográfica não é o que está em jogo aqui, afinal, em que pesem as variações tanto da composição quanto da aparência de cada matéria, o que importa para Leroi-Gourhan são suas propriedades durante o estado de trabalho, ou seja, suas capacidades de transformação. É isso que o leva a agrupar como fluidos elementos tão díspares quanto água, trigo e maçã, pois todos podem existir na forma de uma massa móvel que o humano precisa conter por meio de utensílios ou estruturas (LEROI-GOURHAN, 1984a, p. 217).

realizam objetivamente. O fato é a face sensível e empírica da tendência, o que equivale a dizer que o fato é a ponta da multiplicação e da concretização técnicas, pois consiste em cada utensílio e objeto criado pelos humanos, tão variados quanto concretos. No entanto, o fato não está desconectado da tendência, ambos são contíguos. Quando ensaia uma gradação de fatos, os graus mais elevados são aqueles de maior índice de diferenciação, como a diferença entre o arpão de alguns grupos Esquimós e o arpão de outros grupos também considerados Esquimós. Por outro lado, o grau inicial corresponde ao princípio de aplicação mecânica, no caso do arpão, a geração de um objeto com capacidade de propulsão, atravessamento de meios físicos e perfuração. Nota-se que esse grau inicial não implica um objeto concreto, isso porque corresponde simultaneamente a uma tendência técnica. Logo, seria desacertado ver na tendência técnica uma antítese à diversidade, como se ela fosse reservada ao fato. Mas para compreender como as tendências se convertem em fatos objetivos é preciso antes evidenciar como Leroi-Gourhan concebia o meio pelo qual a tendência se realiza.

Na realidade, a tendência se realiza ao passar de um meio a outro, como uma efetivação de suas diferenças. Um deles, o meio interno, consiste na mescla de tradições mentais vivas de uma dada massa humana temporalmente circunscrita; o outro, o meio externo, é tudo aquilo que rodeia uma massa humana, desde os aspectos geográficos, animais, vegetais, bem como – e isso deve ficar claro – outras massas humanas que fornecem tanto matérias, ferramentas e ideias (LEROI-GOURHAN, 1984b, p. 254). Leroi-Gourhan é taxativo quando afirma que o meio externo por si só é inerte, o que deve desativar a suspeita de que seu determinismo técnico (expressão que não teme usar) não é uma versão do determinismo geográfico, nem de um determinismo histórico que reconhece somente alguns povos como responsáveis pela difusão de certas ideias e técnicas, que seriam como que impostas ou naturalmente transpostas da porção “humana” do meio externo a outros meios internos. É ao meio interno que cabe a qualidade ativa na relação, e, portanto, é a partir dele que a tendência irradia, materializando-se em toda a membrana de contato entre meio interno e externo.<sup>34</sup> Essa irradiação que a tendência

---

<sup>34</sup> “A tendência, fenômeno da escala biológica, encontrou-se assim inserida no quadro do grupo humano: sentida pelo homem, traduz-se numa intenção criadora, cuja materialização está ligada, de um modo secundário, aos materiais do meio externo e, *de um modo essencial, à relativa riqueza do meio interno*. A origem do progresso técnico reside, pois, nessa parte do meio interno que é o meio técnico, enquanto a sua expressão está nesses cortes do movimento evolutivo que são as invenções. O meio técnico pode conceber-se como composto por elementos que se enriquecem com a invenção anterior e preexistem como base da invenção seguinte” (LEROI-GOURHAN, 1984b, p. 298, grifo nosso).

indica não é sinônimo de uma imposição da vontade ou da imaginação humana sobre a matéria, porque, como vimos, suas propriedades de transformação são limitadas e limitam as aplicações mecânicas possíveis.

Toda essa concepção de meios interno e externo que, em sua colisão, fazem materializar as tendências técnicas, remete ainda a outro vetor do pensamento de Leroi-Gourhan: sua noção de devir étnico. Para ele, os grupos étnicos não são tanto entidades quanto são devires étnicos, algo que ressoa com vertentes mais recentes da antropologia, mas cuja razão parece jazer, diferentes destas, na técnica. São devires à medida que a tendência ela mesma é constantemente realizada e reatualizada pela associação de capacidades renovadas a cada aperfeiçoamento da ação que o meio interno exerce sobre o externo. Uma roda, por exemplo, ao materializar um feixe de tendências mecânicas permite a elaboração de novas combinações em que sua capacidade se torna um pressuposto da invenção, e assim sucessivamente.

Nesse fluxo há pouco espaço para a cristalização de massas humanas na forma de entidades bem delimitadas. Muito menos se pode discriminar com total precisão técnicas como pertencentes a um ou a outro grupo (afinal, são devires), uma vez que a materialização do atrito entre meio interno e externo, ou seja, a realização da tendência, frequentemente envolve dois ou mais grupos étnicos relacionados, um agindo como meio externo para outro, somado, é claro, das matérias e ambientes disponíveis. Distante da noção culturalista de que os objetos materiais são elementos que compõem um inventário particular e único a um só grupo ou subgrupo, para Leroi-Gourhan uma ferramenta jamais é *de* um grupo cultural, ou seja, as ferramentas não pertencem a etnias, elas são a membrana materializada da dupla articulação entre grupos humano e ambientes, e entre diferentes grupos humanos – uma formulação similar à de Lévi-Strauss para os mitos, seres da tradução (das fronteiras, portanto), que simultaneamente articulam uma sociedade à infraestrutura ambiental que ela vivencia e às demais sociedades com a qual ela convive.

Em linhas gerais, cá estão abreviadas algumas noções fundamentais à explicação e ao método que oferece Leroi-Gourhan. O que se espera ter ressaltado é o intrincado jogo entre diversidade e unidade ou universalidade, expresso na relação entre as leis de determinação técnica (as tendências) e as matérias e objetos concretos (os fatos). A tarefa

posta às mãos de uma Tecnologia Comparada, como cunhou Leroi-Gourhan<sup>35</sup>, é eminentemente empírica e descritiva. Sua meta não é dissolver os fatos técnicos em tendências, mas, ao constatar a repetição de certas aplicações mecânicas e a obediência similar às propriedades das matérias, reconhecer os limites imanentes ao ordenamento da “exploração do tecido de relações que se instauraram entre o homem e a matéria que ele dominou” (LEROI-GOURHAN, 1984a, p. 237). Tanto a solução encontrada para integrar diversidade e unidade quanto a primazia de uma empiria não nominalista, uma empiria atrelada às leis, ressoam com o método estruturalista de Lévi-Strauss, comparação que será realizada abaixo. Além das possíveis aproximações, a próxima seção testará alguns encaixes entre os pensamentos dos dois autores, notadamente para observar como as determinações das técnicas e dos mitos podem se tocar numa unidade profunda.

### **3. 2. Convergências: Lévi-Strauss e Leroi-Gourhan**

Foi Lévi-Strauss quem reconheceu em retrospecto, e não sem algum espanto, que no decorrer de suas carreiras, ele e Leroi-Gourhan tentaram fazer coisas parecidas (LÉVI-STRAUSS, 1988; LÉVI-STRAUSS; ERIBON, 2005, p. 101-102). Assim, a atual seção se inicia com breves comentários a propósito das considerações de Lévi-Strauss sobre as semelhanças entre seu pensamento e o de Leroi-Gourhan, e depois se encaminha para elaborações próprias sobre essa relação. Em 1986, quando convidado a comentar a obra do recém falecido Leroi-Gourhan, Lévi-Strauss destacou que ambos organizavam suas pesquisas de maneira que a diversidade de dados empíricos fosse reduzida às relações invariantes, as quais seriam estudadas não por sua estabilidade, senão pelo modo com as quais só existiam graças às transformações constantes (LÉVI-STRAUSS, 1988, p. 203). Além do mais, essas transformações em movimento independem dos sujeitos humanos que elas implicam, são desenvolvimentos impessoais.

Para Lévi-Strauss, as transformações são a própria natureza dos mitos, vide a figura da garrafa de Klein que às vezes utilizava para entendê-los, segundo a qual o interior da forma (do mito) é exatamente o que lhe permite passar de uma versão à outra (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, n. 5). Em Leroi-Gourhan, nos dois volumes de

---

<sup>35</sup> A Tecnologia Comparada seria uma disciplina à parte, não um setor da etnologia ou da antropologia. Seria, aliás, mais próxima da Paleontologia e da Biologia por seu interesse pela caracterização de processos evolutivos (LEROI-GOURHAN, 1984b, p. 330; BRITO, 2015).



*Evolução e técnicas*, a transformação consiste nas maneiras pela qual a tendência técnica universal – categoria abstrata e identificada *a posteriori* para abranger o determinismo que estreita gradualmente os modos pelos quais os seres vivos e a matéria se relacionam mediante ações – é configurada localmente, e só assim concretizada, sob a forma de fatos técnicos empíricos e vividos. Em ambos os autores, as regras de transformação são os invariantes no universo pesquisado, figurando como arremates teóricos inferidos após a análise exaustiva de dados a nível etnográfico.

Ademais, quando se declara que a existência de técnicas e dos mitos é efeito de regras universais, para ambos, Lévi-Strauss e Leroi-Gourhan, faz sentido descartar explicações fundamentadas na transmissão de mitos e técnicas específicas como se fossem conteúdos enviados nesta ou naquela direção, ou ainda como se chegassem a determinadas regiões porque foram emanadas a partir de centros difusores. Em outras palavras, os dois desativam o argumento que justificava com a noção de difusão tanto a presença de narrativas míticas similares em sociedades que não se conheciam, quanto a presença de ferramentas similares em locais distantes e sem contato aparente. Ao contrário, o que Lévi-Strauss e Leroi-Gourhan atestam é que a coincidência de fatos empíricos não necessariamente advém de uma movimentação igualmente empírica, tal como supõe o foco na hipótese migratória do difusionismo. Talvez esse posicionamento consista menos em uma tática intelectual do que no efeito dos limites interpretativos impostos pelo material empírico sobre o qual cada um se debruçava, o qual não autorizava a saída difusionista.

Não se tratava de negar as migrações ou de destituí-las de sua capacidade de fazer transitar regional ou globalmente certos elementos e aspectos de um ou mais grupos humanos. É preciso dar um passo para trás: as coincidências de certos padrões ocorrem porque sobre todo grupo humano incidem o mesmo conjunto de regras invariantes, formando então um mesmo mecanismo de criação mítica ou uma mesma tendência técnica de elaboração dos meios de ação sobre a matéria. Inclusive, ambos os autores destacam o caráter impessoal do funcionamento dessas regras, as quais existem e operam sem que os sujeitos concretos delas tenham consciência – suavizando-se assim o papel intelectual e inventivo de indivíduos sobre mitos e técnicas. No limite, pode-se até alegar que os autores compartilham a postura que enxerga nas ciências humanas não um método para o construir o humano, senão um meio para compreendê-lo nas regras gerais que se escondem por trás dos fatos aparentes da vida em sociedade.

Além da semelhança nas conclusões sobre a natureza das técnicas e dos mitos, Leroi-Gourhan e Lévi-Strauss se identificam graças a uma disposição de método bastante elementar do pesquisador, aquela que acredita ser “impossível falar de o que quer que seja sem antes saber do que se está falando” (LÉVI-STRAUSS, 1988, p. 205, tradução nossa). Tal qual Leroi-Gourhan precisou se tornar versado e experimentado em diversas esferas de ação técnica, desde métodos de trançados à utilização da força motriz da água, utilizando seu próprio corpo no processo, Lévi-Strauss foi, como argumentamos no capítulo anterior, um estudioso de zoologia, botânica, astronomia e tecnologia, especialmente a fim de conhecer o universo sensível (que inclui as ações humanas) dentro do qual as sociedades ameríndias viviam e vivem<sup>36</sup>. É por isso que, nos mesmos comentários sobre as convergências que ligam ele e Leroi-Gourhan, não poupou palavras ao condenar um:

tipo de verborragia sociológica ou semiótica que acredita ser possível falar do simbolismo ou da função significativa dos objetos materiais sem se assegurar antes do que eles são em si mesmos e de como foram fabricados. Um pouco como se se pretendesse falar dos atributos de tal ou qual família animal sem nada saber de sua anatomia ou de sua fisiologia (LÉVI-STRAUSS, 1988, p. 205, tradução nossa).

Até aqui acompanhamos sobretudo as palavras que Lévi-Strauss dedicou diretamente a Leroi-Gourhan, porém o estudo comparado dos dois autores permite estabelecer novas afinidades e apontar diferenciações. Para evitar mal-entendidos, fica convencionado desde já que, para os propósitos desta seção do terceiro capítulo, quando o texto mencionar a técnica e seu estudo, ele se refere ao trabalho de Leroi-Gourhan, e quando ele mencionar o mito ou o pensamento como um todo e seu estudo, refere-se ao trabalho de Lévi-Strauss. Quando se quiser falar da técnica em Lévi-Strauss, seu nome será explicitado.

Uma das afinidades entre as obras de ambos os autores está na maneira como tanto as técnicas quanto os mitos não aludem somente, e nem principalmente, a um só grupo étnico ou sociedade. Seguindo seus métodos – que são bem sucedidos quando replicam a realidade, mais do que se aplicam sobre ela –, os dois delineiam uma certa imanência da comparação ou da comunicação, a saber, não é exclusividade do antropólogo pautar a determinação dos fenômenos humanos, materiais ou não, na forma de trocas, respostas e

---

<sup>36</sup> Semelhantemente, Lévi-Strauss disse: “sempre lamentei, ao me dirigir a artesãos, ter de usar perífrases pesadas e desajeitadas quando eles dispõem de termos precisos para cada ferramenta, cada material, cada gesto” (LÉVI-STRAUSS; ERIBON, 2005, p. 127).

impedimentos entre diferentes grupos, signos, matérias e técnicas. Os humanos, eles mesmos, existem, pensam e produzem como se estivessem discutindo com outros pensamentos e ferramentas. Mais especificamente, os mitos sempre se estruturam por um duplo diálogo: de um lado (o eixo sintagmático), cada proposição constituinte das narrativas dialoga com acontecimentos prévios e posteriores ao evento sobre o qual fala; de outro (o eixo paradigmático), todo mito é como uma reação a outro mito – o qual tendemos a identificar como “de outro grupo” – sobre o mesmo tema, a exemplo da variação de inúmeras histórias de “origem do fogo”. Por sua vez, as técnicas emergem da interação entre meio interno e meio externo, diálogo contínuo da escala empírica em que meios de ação e matéria conversam.

Além disso, há uma aproximação na maneira como o caráter responsivo de ambos os casos abraça a diversidade dos fenômenos. A partir de Lévi-Strauss, e a contrapelo do que se fez por algum tempo na mitologia comparada, estudar mitos é necessariamente relegar qualquer empreendimento de depuração, como se entre as variantes houvesse uma matriz para as outras ou mesmo uma que melhor identifica a sociedade que a narra. É da natureza dos mitos variar, precisamente pelos mecanismos de diálogos entre eles, discutidos acima, o que significa que essa sina de metamorfose é tão incontida quanto estruturada. Será sempre, pois, artificial, mas didático para análises e comparações, a identificação de uma narrativa *x* como a “origem do fogo” para o povo *a*, porque a narrativa *x* está relacionada ao mesmo tempo com outros episódios que não citam o fogo, bem como decorre da assim classificada “origem do fogo” de outrem.

Ora, nada muito distante do que se configura com os fatos técnicos, os quais se caracterizam pela presença concreta entre os grupos humanos (tais como os mitos, que são objetivamente narrados) e cujas diferenças entre si (como as diferenças entre versões míticas) são inegáveis, inclusive para as “mesmas” ferramentas de grupos vizinhos ou de grupos sem contato algum. Então, termos gerais como “arpão” ou “enxada” são de certo modo dispensáveis ao tecnólogo, porque não se referem nem a ferramentas concretas de algum tempo-espaço, nem a uma tendência, que se assim fosse seria como uma alma na fila à espera da encarnação, independentemente do arranjo de condições humanas e materiais em que virá ao mundo. As diversidades técnica e mítica não são apenas pontos iniciais das pesquisas, um instante de coleta bruta para a extração de procedimentos universais, não porque não se possa tentar traduzir tais procedimentos, mas porque tal tradução é de pouco valor metodológico, uma vez que não fornece uma chave pronta à

aplicação imediata na investigação de outros dados desses dois campos antropológicos. A cada vez é preciso recorrer à abertura e à descrição dos fenômenos, constatar a invariância das leis.

O que permite abstrair um mito, sair dele rumo à reflexão a seu respeito, não é uma forma ou uma substância, mas justamente outros mitos existentes, ou mesmo virtuais, cuja realização lógica (pela oposição ou correlação de signos) pode ou não estar registrada empiricamente. Nas técnicas, as coisas se passam de maneira semelhante, pois como vimos, há pouco uso para a abstração de ferramentas em tipos gerais, e a tendência se permite entrever, a partir da variação que abre caminho à constatação da invariância de algumas aplicações mecânicas ao longo de objetos concretamente diferentes, mas que por compartilharem o funcionamento podem ser agrupados.

Essa espécie de coextensividade entre a diversidade e as suas leis cumpre um papel relevante na reflexão dos autores. Embora nem um nem outro prescindia de categorias para a distinção descritiva entre realidade aparente e realidade subjacente, essa divisão não aspira ao estatuto de verdade. Reiteradamente, Lévi-Strauss explicava que seu estruturalismo não era uma modalidade refinada de análise formal, pois esta elaborava suas conclusões, ainda tendo o estudo dos mitos como exemplo, na extração de conteúdos ou de regras invariantes em detrimento da variedade de episódios míticos. Se a análise estrutural possui o nome que tem é porque a noção de estrutura pressupõe a recusa ao recorte truncado entre concreto e abstrato, de modo que o conteúdo se organiza, se estrutura, sobretudo, pelas qualidades sensíveis (as mais concretas possíveis, portanto) dispostas em relações de oposição e correlação (AE II, p. 144).

Explicitar tal postura analítica é uma tarefa que se beneficia de uma visita ao objetivo traçado ao início de *O cru e o cozido*, ou seja, o de mostrar como “categorias empíricas, com as de cru e cozido, fresco e podre, molhado e queimado etc. [...] podem servir como ferramentas conceituais para isolar noções abstratas e encadeá-las em proposições” (CC, p. 19). O que se sente lendo os volumes das *Mitológicas* é que este objetivo condiz com a própria operação dos mitos, e não somente com uma meta intelectual inaugurada ou proposta por Lévi-Strauss. Com efeito, o que são os mitos senão o encadeamento proposicional, frasal, dessas e de outras qualidades sensíveis? Dito de outro modo, o observador aberto aos mitos notará que se a natureza constantemente é evocada nas narrativas míticas não o é apenas para fornecer personagens como recipientes vazios, a exemplo de uma rã, mas para fornecer juntamente algumas de suas

características perceptíveis, como a vida anfíbia, a locomoção por saltos, a viscosidade, a maneira como gera sua prole etc. Mais do que isso, as características de qualquer integrante mítico serão perceptivelmente opostas às de outros seres específicos: basta rememorar o caso mencionado no capítulo anterior e que ilustrava a antítese entre os comportamentos do determinadas rãs e as características de habitação das abelhas sul-americanas. Em suma, a estrutura não se dá à revelia do mundo concreto, mas através dele.

A tendência técnica, atravessadora dos meios, não se situa de maneira muito distinta. Apesar de Leroi-Gourhan a chamar de “abstrata” em comparação aos fatos técnicos, concretos, a verdade é que a diferença nos adjetivos é um tanto suavizada pela contiguidade entre os dois aspectos. Quando esboça uma graduação dos fatos, nada mais que uma ilustração organizativa do aumento da diversidade de ferramentas, o autor sugere que o grau mais amplo dos fatos equivale a um grau da tendência (LEROI-GOURHAN, 1984a, p. 29). Apreciar essa contiguidade possibilita uma noção de reversibilidade analítica, sobre a qual versa Leroi-Gourhan na última página de *O homem e a matéria*:

O determinismo técnico leva a considerar o propulsor uma característica natural, inevitável, nascida da combinação de algumas leis físicas e da necessidade de lançar o arpão. A graduação do fato permite percorrer o caminho inverso, verificar que do propulsor do Alasca meridional, último grau do fato, se chega ao propulsor, impessoal, inexistente, que é ao mesmo tempo o primeiro grau do fato e a própria tendência (LEROI-GOURHAN, 1984a, p. 237).

Fato e tendência estão integrados, o que não significa que possuam um mesmo estatuto de materialidade, predicado do primeiro, mas indica que sob a alcunha quiçá artificial e dispensável de “tendência” estão certas leis de existência técnica, as quais apenas se revelam, e, portanto, só podem ser estudadas mediante sua realização em meios favoráveis, a saber, naquelas membranas entre meio interno e externo que consigam torna-los mutuamente comunicáveis. Também o mundo das técnicas, de materializações irreversíveis, matérias resistentes e ações ineficazes, é um mundo organizado de maneira imanente, em que o estudioso, quando sobre ele se debruça, não faz nada senão traduzir uma sistematicidade que independe de suas classificações.

Algo fundamental aos objetivos desta dissertação é atestar que nada na obra de Lévi-Strauss recorre a explicações ou princípios transcendentais. Espero que os paralelos traçados com um trabalho tão materialista, em sentido amplo, quanto o de Leroi-Gourhan sirvam a esse propósito. Para finalizar a comparação falta escrever sobre o passo mais radical dado pelos dois autores, cada qual a seu modo, rumo à imanência das explicações sobre o ser humano. Refiro-me ao fato de que os dois consideram que o resultado de seus estudos excede o escopo humano. É certo que ambos são considerados autores universalistas, pois suas obras trabalham um escopo amplíssimo quanto ao objeto de estudo e às conclusões dali auferidas, identificando leis gerais do pensamento e da evolução técnica. No entanto, é passada a hora de reformular com cautela a maneira como se interpreta seu universalismo, quer se concorde com ele ou não.

Este último assunto da seção salientará o pensamento de Lévi-Strauss por duas razões, além da circunstância de esta ser uma dissertação devotada particularmente ao seu trabalho. A primeira razão está na aparente falta de compreensão ou de interesse a propósito dessa dimensão da obra de Lévi-Strauss, alvo comum de críticas sobre seu pretensão universalismo, do qual pouco se procura entender, situação que esperamos modificar. A segunda delas é que os dois volumes (publicados nos anos sessenta) de *O gesto e a palavra* de Leroi-Gourhan, apesar de não darem continuidade exata ao empreendimento de *Evolução e técnicas* (publicados nos anos quarenta), levam a cabo a desde então presente preocupação do autor com o tema geral da evolução, favorecendo desta vez uma paleontologia para além do humano. Quanto a essa temática em *Evolução e técnicas*, e para manter sucinta a exposição, convém concentrar-se em uma passagem de Leroi-Gourhan:

Existe, pois, todo *um aspecto de tendência técnica relacionado com a construção do próprio universo*, sendo tão normal que as telhas sejam de duas águas, os machados encabados ou as flechas equilibradas a um terço do seu comprimento, como é normal para os gastrópodes de todos os tempos possuírem uma concha enrolada em espiral (LEROI-GOURHAN, 1984b, p. 257, grifo nosso).

Vê-se no excerto, e rememorando outras considerações acima sobre a noção de tendência técnica, que o humano, limitado pela tendência, dá vida, por assim dizer, a procedimentos materiais tão consistentes que diferentes grupos étnicos, sem que o saibam, concretizam coisas similares, algo que Leroi-Gourhan não receia chamar, em

referência à biologia, convergências técnicas, a saber, que as técnicas se transformam dentro da evolução cujas coincidências factuais são resultados apartados da materialização das mesmas leis (loc. cit). Creio que o efeito intencionado pelo autor, ao empregar “convergência”, não seja de analogia, mas de participação, no sentido de que a evolução técnica e a evolução biológica participam de um mesmo processo regulado de organização do universo. Não é à toa que o filósofo Bernard Stiegler, comentando a obra de Leroi-Gourhan, sugeriu identificar na técnica uma organização do inorgânico (STIEGLER, 1998), nada distante, portanto, da organização que a evolução biológica permite conhecer para os seres orgânicos.

Retornando a Lévi-Strauss, acredito que sua obra introduza um sentido extra humanista de universal, qual seja, um universalismo em que as leis de transformação produtoras da diversidade humana são coextensivas às leis que regem o universo. É um universalismo em que o que está em jogo é menos o caráter ubíquo de algo, mas a própria arquitetura do universo. Imagino que isso soe descomedido para o ofício de um antropólogo. Essa impressão, contudo, só encontra guarida quando se concebe – mesmo dentro de correntes atuais que creem descentrar o humano da antropologia – o humano como um ser desligado do universo que habita. A despeito de alguns erros e excessos, a antropologia aceita que outras ciências expliquem pelo menos algumas questões relativas ao humano. Menos aceito, inclusive entre antropólogos, é que a antropologia possa contribuir para outras ciências em questões que não incluam o humano. Exatamente essa, no entanto, é a aposta de Lévi-Strauss, pois crê que estudando mitos e outros temas, é possível encontrar leis de organização e transformação dos humanos que sirvam ainda como um meio para conhecer mutuamente o universo fora do *anthropos*, justamente porque ele não difere em natureza do universo no qual age e pensa – conclusão que boa parte dos nativos estudados pela antropologia aceita de bom grado e preconiza, cada qual a seu jeito.

Dois bons exemplos nessa direção estão nas últimas páginas do *Finale* de *O homem nu* (sem dúvida, um lugar prestigioso na obra) e em sua empolgação posterior com a genética. No *Finale*, Lévi-Strauss discorre sobre como teorias de variadas ciências (zoologia, botânica, física, química etc.) identificam procedimentos de análise estrutural encarnados às coisas, se quisermos, um estruturalismo orgânico – recordo que o bom método é aquele que repete os métodos *do* mundo. Talvez o exemplo mais fascinante seja a compreensão de percepção óptica segundo a qual a própria visão filtra os perceptos

mediante uma grade de oposições, como claro e escuro, movimento ascendente e movimento descendente etc. (HN, p. 668).<sup>37</sup> Quanto ao entusiasmo com a genética, basta dizer que nela o antropólogo enxergava a ciência que encontrou nos fundamentos biológicos dos seres orgânicos, verdadeiros códigos linguísticos, operando oposições binárias no cerne da vida. Ademais, o leitor pode retornar ao primeiro capítulo desta dissertação, à parte dedicada a explicar o que é a eficácia simbólica, pois lá explico como tal conceito se baseava na existência de uma homologia entre as mais diversas estruturas, sejam elas realizadas em códigos fisiológicos ou narrativos.<sup>38</sup> Deixa-se para trás a barreira de supor que conhecer o homem nada poderá ensinar que não seja humano.

Ao fim e ao cabo, parece menos imprudente ensaiar uma metáfora radical entre mito e matéria, ambos igualmente maleáveis apenas conforme suas regras. Um leitor mais acostumado com Leroi-Gourhan poderia me repreender, pois, diferente do mito, a organização a que tende a matéria é progressiva, cada vez mais aperfeiçoada. Sobre isso, é possível considerar o seguinte. Parece plausível uma leitura que encontra na noção de “aperfeiçoamento” não tanto uma comparação entre povos menos ou mais aperfeiçoados – afinal no livro, o termo para comparação entre a membrana técnica dos povos é de mais ou menos “apetrechados” –, senão uma comparação entre o humano e o meio externo em que vive, comparação realizada pelo meio técnico. Tal aperfeiçoamento seria aquele em que o homem observa paulatinamente seus próprios meios de ação sobre a matéria serem ultrapassados pelo aperfeiçoamento de suas ferramentas.

Uma razão para crer na ênfase paleontológica dessa interpretação é a conexão que ela propicia entre *Evolução e técnicas* e as conclusões mais inquietantes da obra paleontológica por excelência de Leroi-Gourhan, *O gesto e a palavra*, quando nos previne de que a sina evolutiva para os humanos está em se ver pálido perante a capacidade do meio técnico que exteriorizou (LEROI-GOURHAN, 1985, p. 219-230). Talvez, então, a técnica, este inorgânico organizado, faça aquilo que Lévi-Strauss nos ensinou sobre os mitos: ela ultrapassa o humano, destinado a ser, sobretudo, o meio, o canal de regras e

---

<sup>37</sup> Lévi-Strauss fecha o rol de exemplos de outras ciências da seguinte maneira: “Assim, seguindo vias criticadas por serem excessivas e exclusivamente intelectualistas, o pensamento estrutural recobre e traz à superfície da consciência verdades profundas e orgânicas. Apenas os que o praticam conhecem, por experiência íntima, a impressão de plenitude propiciada por seu exercício, na qual o espírito sente que comunica verdadeiramente com o corpo” (HN, p. 668).

<sup>38</sup> O texto *A eficácia simbólica* foi originalmente publicado em 1949, na fase inicial do estruturalismo enquanto programa científico. É notável que desde então Lévi-Strauss contemplava que a participação do humano no mundo implicava que seu entendimento dele se faz possível porque a cognição humana e a estruturação do mundo não são estranhas uma à outra. Em termos da história de seu pensamento, esta é mais uma evidência a favor da impressionante continuidade de sua obra ao longo de décadas.



sistemas cuja eficácia independe, em boa medida, de qualquer forma de tomada de consciência. Complementarmente, Lévi-Strauss concluiu que, ao perceber que o rigor da organização dos mitos lhes conferiu uma existência como verdadeiros objetos, também os objetos ganham existência mítica; isto é, a matéria, em seu caminho à entropia derradeira, tende à organização, à estrutura. Em suas palavras:

o universo, a natureza, o homem, que ao longo de milhares, milhões, bilhões de anos, não terão afinal feito, como um vasto sistema mitológico, nada além de exibir os recursos de sua combinatória, antes de involuírem e se aniquilarem na evidência de sua decadência (HN, p. 669).

O que Lévi-Strauss e Leroi-Gourhan jamais esqueceram – e que insinua a tradução entre mito e matéria – é o compromisso envolvido em afirmar que o humano obedece a leis que não são de todo estranhas àquelas que regem o mundo ao seu redor. Tal compromisso exige entender que nem o pensamento (racional, diga-se de passagem), nem a eficácia (seja técnica ou simbólica) dependem exclusivamente de predicados humanos, como se a espécie vivesse, à parte das outras, num universo cujo único limite fosse o sim ou o não do humano. Por isso, nem Lévi-Strauss nem Leroi-Gourhan recorrem ao monopólio das ciências humanas e sociais sobre o humano; eles complicam a situação através de métodos em que se descobrem as leis que organizam a existência humana, por meio das leis pelas quais sua diversidade se expressa, ou seja, pelo estudo da miríade de fatos empíricos de diversos grupos no tempo e no espaço.

É assim que se efetiva na prática científica antropológica aquilo que discuti ao início do primeiro capítulo: a reintegração do conhecimento que Lévi-Strauss antevia quando discutia os métodos de operação do pensamento selvagem. *Reintegração*, porque a ciência do pensamento domesticado não passa de uma transformação momentânea a ser revertida no futuro – nosso presente do século XXI –, ponto em que sensível e inteligível não se excluem, quando os múltiplos determinismos, um para cada disciplina científica, serão preteridos ante a possibilidade de sínteses cada vez mais englobantes.

Se o prognóstico de Lévi-Strauss se confirmou ou não, ou se se confirmará, é difícil dizer, tal como é difícil colocar em palavras a audácia desse universalismo radical, o qual só se alcançou pelo caráter igualmente radical da diversidade humana que ele estudou, bem como o fez Leroi-Gourhan, a seu modo e com outros programas em mente. O que é possível, porém, é avaliar como os dois tópicos que esta dissertação aborda,

técnica e diversidade, encontram respaldo no pensamento e na antropologia contemporâneos. Ao observar essa discussão hoje, convém ainda perceber de que maneira os trabalhos de Lévi-Strauss e Leroi-Gourhan são ou não acionados como influências.

### **3. 3. A diversidade hoje**

Afora a valia histórica, qual é o interesse em estudar hoje dois autores consolidados no cânone da Antropologia? Nos capítulos anteriores, a dissertação, diferente de reconstruir a trajetória intelectual de Lévi-Strauss, sistematizou em particular que papel desempenham os fenômenos técnicos dentro do método estrutural. Por sua vez, as seções deste capítulo apontaram para algumas convergências no método de Lévi-Strauss e o de Leroi-Gourhan, esse segundo voltado à tecnologia como uma disciplina científica à parte. Resta notar agora, a partir da perspectiva e da crítica fornecida pelos dois autores, de que maneira os fenômenos técnicos estão presentes na antropologia do tempo presente. Esse, afinal, é um interesse atual em se aproximar de Lévi-Strauss e, suplementarmente, de Leroi-Gourhan, cujos legados devem ser combinados e rigorosamente recuperados na maneira como é pesquisada hoje a relação entre diversidade e técnica, a qual se liga necessariamente às relações mais gerais entre diversidade e unidade humanas, e entre humanidade e o universo ao seu redor.

Com efeito, recentemente a questão da diversidade, fundante para a antropologia (assim como a questão da universalidade), passa a ser abordada por meio de prismas que, embora variem entre si, compartilham algum grau de envolvimento com a questão da técnica, porque preocupados com temas da relação entre humano e ambiente. Algumas abordagens encontram a técnica desde seu ponto de partida, influenciadas diretamente por antropólogos e filósofos clássicos na área, enquanto outras a encontram no meio do caminho, como ramificações de suas preocupações amplas em relação ao ambiente, à biodiversidade e ao conhecimento tradicional. Nesta seção, introduzo e discuto algumas das vertentes contemporâneas que animam a discussão da técnica através da diversidade, ou, reciprocamente, da diversidade através da técnica. Obviamente, o propósito aqui está longe de ser exaustivo. Pode-se dizer que se trata de uma mirada em que o modo convergente como Lévi-Strauss e Leroi-Gourhan serve de prisma para leitura e crítica, a fim de ressaltar por contraste o que um interesse renovado por esse prisma pode oferecer à produção científica hoje. Por isso, essa comparação gerará ao seu fim alguns

apontamentos projetivos sobre maneiras para se forjar, a partir dos procedimentos convergentes de Lévi-Strauss e Leroi-Gourhan, os fundamentos para integrar cada vez mais efetivamente os fenômenos técnicos no núcleo da análise antropológica.

A variedade de autores passa por aqueles menos diretamente atrelados ao problema da técnica, como os brasileiros Mauro Almeida e Manuela Carneiro da Cunha, até aqueles que ou já fizeram ou fazem da técnica centro de suas investigações, como no caso de Tim Ingold, Carole Ferret, Perig Pitrou, incluindo Yuk Hui, cuja formação como filósofo não é impeditivo para sua inclusão aqui, uma vez que é um dos principais articuladores da questão da técnica como um todo nas humanidades contemporâneas, algo que faz em diálogo aberto com os antropólogos da virada ontológica. Nosso objetivo não se limita a uma breve apresentação das ideias desses autores, pois dentro de uma dissertação a respeito de Lévi-Strauss, cujo trabalho foi pareado nesse capítulo ao de Leroi-Gourhan, convém argumentar como a antropologia atual pode se beneficiar ao retomar a obra dos dois clássicos tanto no que tange a seus métodos para estudar a técnica quanto a seu tratamento rigoroso da diversidade.

Difundindo seu programa na forma da aglutinação “tecnodiversidade”, Yuk Hui age hoje como um intermediário entre a filosofia da técnica e a antropologia, dualidade que parece estar traduzida, na ordem respectiva, em sua formulação, em que “tecno” diz respeito a uma investigação conceitual do que é a técnica, e “diversidade” concerne à variação de sistemas conceituais pelos quais a técnica se define. Seu trabalho mais representativo nesse aspecto é *The question concerning technology in China*, livro no qual desenvolve uma longa história dos conceitos míticos e filosóficos chineses relativos à técnica, argumentando contra a universalidade analítica baseada em pressupostos gregos, como aqueles implicados no conceito de *technē* ou no mito de Prometeu.

A exploração da tecnodiversidade é seu programa de estudos e seu instrumento para realiza-lo é a noção de cosmotécnica, segundo a qual nem os fatos técnicos locais podem ser entendidos fora dos princípios cosmológicos que os guiam, e nem a cosmologia está completa sem as atividades que propicia (HUI, 2017, p. 4). Logo, há pouco sentido em falar em “técnica”, pois o que há são sempre “cosmotécnicas” de uma dada cultura – sendo de sua escolha o termo “cultura” – no tempo e no espaço. No caso a que mais se dedicou, trata-se das diferentes cosmotécnicas no decorrer da história intelectual e material da China, em uma análise que recorre constantemente a traduções dos vocábulos chineses para a técnica, bem como à explicação de continuidades e

diferenças entre as variadas correntes filosóficas locais, desde a China Antiga aos acadêmicos nacionais do tempo presente.

Nesse livro e em outros textos, Hui referencia o trabalho de Leroi-Gourhan, com especial menção às categorias de tendência técnica e fato técnico, as mesmas que foram abordadas na seção anterior (HUI 2016, p. 8-9; HUI, 2020, p. 125). Nesse diálogo, o filósofo se contrapõe a Leroi-Gourhan, pois considera que este último categoriza a técnica ou a tecnologia como um “universal antropológico” (HUI, 2016, p. 4). Hui acredita que embora seja possível manter uma postura universalista para estudar a evolução e a hominização, os fatos técnicos envolvidos nesses processos são muito diversos, e sobretudo, são percebidos e conceituados de maneira diferente de acordo com cada cosmologia (ibid., p. 9).

Tendo em vista a pequena revisão feita na seção passada a respeito do pensamento de Leroi-Gourhan, é importante registrar alguns posicionamentos quanto às interpretações de Hui. Ele supõe que Leroi-Gourhan enxerga a tendência como universal e necessária e o fato como acidental (ibid., p. 8). Por isso, acredita que pode fornecer uma resposta melhor, uma resposta cosmológica, para o aspecto variante, aquele dos fatos técnicos e que pertenceria ao campo do sentido. No entanto, já se equivoca quando imputa o termo “acidental” para Leroi-Gourhan, pois se a tendência só se realiza no fato, ele é tão necessário quanto à tendência e, por isso mesmo, jamais acidental ou contingente. Coincidências, sim, há diversas no meio, compondo um feixe de incidências necessárias dentro de um dado campo de atuações de meios interno e externo, o que não as torna arbitrárias ou secundárias.

Eis o erro de Hui. Quando indaga a si mesmo se a forma como Leroi-Gourhan estuda a técnica é eficiente para explicar a diversificação de tecnologias ao redor do mundo, Hui responde com o que acredita ser melhor para captar a diversidade técnica: seu próprio programa, ou seja, entender as variações técnicas por meio das variações cosmológicas e metafísicas. Hui parece não perceber que Leroi-Gourhan empregou as categorias “tendência” e “fato” justamente para apreciar a espantosa diferenciação empírica em meio ao mesmo conjunto de regras limitadas. Isso tudo é dizer: diferente do apelo de Hui às filosofias êmicas a respeito dos fenômenos técnicos locais, o que Leroi-Gourhan atesta é que não é preciso sair de dentro do campo da técnica para explicar como a técnica, esta dimensão inorgânica, organiza-se. Nada disso seria possível sem seu método de extensas sequências de descrição minuciosa dos gestos que ligam humanos às

matérias, igualmente detalhadas em suas propriedades físico-químicas de transformação. Se é válida e relevante a abordagem conceitual e culturalista de Hui, pois permite compreender como as ideias e a moral de um grupo participam de sua vida técnica, seus estudos não podem ignorar que as relações necessárias entre fatos técnicos se dão nas características sensíveis das matérias em questão e na capacidade gestual de as transformar, isto é, que tais relações se dão nos fenômenos técnicos eles mesmos.

Os trabalhos de Yuk Hui, não é difícil perceber, apreendem a técnica como um sistema conceitual, o qual ele prefere não cindir da cosmologia e da moral – duas categorias que ele não se preocupa em definir. Por isso, parece correto afirmar que sua perspectiva de cosmotécnicas consiste em uma exploração dos conceitos e ideias locais (como em oposição a “universais”) ao redor das práticas. No entanto, raros são os exemplos de descrições de atividades técnicas. Quando aparecem, estão em exemplos ilustrativos oferecidos por outros filósofos, contemporâneos ou antigos, chineses ou europeus.

Além disso, em seu estudo sobre o contexto chinês, e fora dele, Yuk Hui mantém diálogo com antropólogos como Phillipe Descola e Eduardo Viveiros de Castro, em particular, com o desafio por eles colocado à solidez da noção de “natureza”, a qual, segundo eles, varia conforme a ontologia considerada. O que Hui adiciona à problematização dessa categoria é o potencial do imperativo técnico, capaz de demonstrar por sua própria variação que as naturezas interpeladas também variam (HUI, 2020, p. 34-35; VIVEIROS DE CASTRO; HUI, 2021, p. 5). Ao passo que Hui tenta atualizar a seu modo aspectos da obra de Leroi-Gourhan, alguns dos principais expoentes da virada ontológica tentam atualizar o pensamento de Lévi-Strauss. Independentemente do que se considera exitoso ou não nessas atualizações, não parece duvidoso afirmar que nenhum desses esforços se fundamenta nos modos como suas fontes de inspiração vinculavam seus métodos aos fenômenos técnicos. Hui discorda, como vimos, de como Leroi-Gourhan o faz com as noções de tendência e fato técnicos; Viveiros de Castro admite que sua obra pouco se baseou em dados sobre a realidade técnica dos ameríndios (VIVEIROS DE CASTRO; HUI, 2021, p. 3)<sup>39</sup>. Pelas maneiras como Leroi-Gourhan e Lévi-Strauss são atualizados e citados pelos antropólogos e pensadores atuais pode aparentar, quanto ao primeiro, que o programa da tecnologia comparada é homogeneizador e que o

---

<sup>39</sup> “Receio não ter muito a dizer sobre a relação entre técnica e cosmos nas culturas ameríndios. Essa é uma séria lacuna no meu trabalho” (VIVEIROS DE CASTRO; HUI, 2021, p. 3, tradução nossa).

estruturalismo, no caso do segundo, desde o início voltou as costas para os fenômenos técnicos. Não é o que verificamos ao longo da dissertação.

Em certo sentido, seria fácil imaginar aproximações entre o programa de Yuk Hui e o método estruturalista, tendo em conta notadamente a aderência que a dissertação destaca entre infraestrutura e elaboração mítica, elaboração provavelmente tida como cosmológica nos termos do filósofo. Todavia, isso não acontece – e há, inclusive, uma passagem em que Hui chama a abordagem de Lévi-Strauss de “transcendentalista” (HUI, 2017, p. 5) – porque não se entende como as técnicas desempenham um papel relevante no trabalho estruturalista e, especialmente, porque para compreender isso é necessário observar a primazia da empiria (e da imanência) em sua obra. Caso queira expandir seu projeto de pesquisa para além do plano conceitual, isto é, abordar não só o que se pensa sobre a técnica, mas aquilo que ela faz, Yuk Hui talvez não precise de Lévi-Strauss, mas certamente precisa de dados empíricos a propósito das atividades técnicas nas culturas que pretende estudar.

Deixo antever aqui a função que cumprem os comentários críticos que atravessarão esta seção. Trata-se de demonstrar como algumas abordagens atuais da diversidade compõem o que chamo de uma diversidade *frouxa*, em que a variação humana (e demais variações extra-humanas que a acompanhem) é sobretudo constatada, oposta, então, às diversidades *reguladas* de Lévi-Strauss e Leroi-Gourhan, na qual as regras – daí o “regulada” – de variação se tornam também objeto de estudo.

Quanto ao questionamento de tendência antropológica à pluralidade mundos, acompanho Tim Ingold, estudioso reconhecido no campo de estudos de antropologia ambiental ou ecológica, que reservou para a conclusão de seu último livro uma discussão sobre a fragmentação e a integralidade da vida e do mundo (INGOLD, 2022). Esse argumento não é recente nos trabalhos de Ingold, e uma das influências notáveis em sua apreciação da unidade está no modo como compreende as técnicas, o qual ressoa, não por acaso, com Leroi-Gourhan – razão de inclui-lo nesta seção. Ambos convergem quando observam as atividades técnicas, especialmente o uso de ferramentas, como meios de acesso imanentes àquilo que, de início, parece ser uma realidade difícil de captar. Assim, a objetividade da análise técnica se baseia em uma espécie de “interobjetividade” que as atividades fornecem. Com isso, não pretendem que o antropólogo ou o etnógrafo se torne imediatamente habilidoso ou que ele dê um passo para “se tornar nativo”. Trata-se, quase ao contrário, de uma contraposição à força da noção de “nativo”, uma vez que se baseia

na imanência das práticas e da aprendizagem, destacando ainda outro princípio de método, o da experimentação prática com vistas à eficácia – alcançada ou não, deve ser a meta do praticante pesquisador, como o é com os praticantes experientes.

Ingold integra seu método à teoria que desenvolve, segundo a qual a antropologia deve enfatizar os processos contínuos de engajamento entre humano e ambiente, processos mediados, é claro, por toda sorte de atividades técnicas. Essa seria uma antropologia voltada à ontogênese, à geração de seres e formas. Nessa perspectiva, “universal” não diz respeito a características que servem de denominador comum, pois consiste em “um campo de variação contínua [...] um plano de imanência a partir do qual a diferença é continuamente emergente” (INGOLD, 2022, p. 356-357). O reconhecimento da diferenciação humana – que Ingold prefere no lugar de “diversidade” – aflora precisamente ao se notar que um mesmo mundo provê possibilidades para ontogêneses distintas, porém não avulsas.

Hoje, na França, dentro de linhagens acadêmicas que remontam a Lévi-Strauss e Leroi-Gourhan, dois autores se destacam por conjugarem diversidade e técnica por meio de programas que enfatizam a dimensão metodológica: Perig Pitrou e Carole Ferret. Pitrou desenvolve a sistematização de uma antropologia da vida que une as teorias vernaculares do conceito de vida aos procedimentos técnicos por meio dos quais os humanos coordenam suas capacidades às dos seres e processos visíveis e invisíveis (PITROU 2015; 2016). O objetivo é reformular a questão da vida, a partir de uma mirada pragmática e em que as ações mundanas dos humanos exigem minúcia na análise para compreender como se dá a eficácia dentro de processos considerados vitais e, menos explicitamente, para sondar os limites dessa ubíqua categoria que chamamos vida tendo por base os conhecimentos das ciências biológicas, e até então, menos contribuições por parte da antropologia – situação que cientistas como Pitrou buscam reverter.

Carole Ferret (2014), por outro lado, organiza seu programa menos em torno de uma categoria central do que no aprimoramento do método antropológico voltado às técnicas. Em que pese identifique seu trabalho como uma antropologia da ação, o objetivo está menos em desvendar o que significa a categoria “ação” – algo que a discussão sobre agência realizava e realiza –, e mais na organização rigorosa da diversidade de ações presentes dentro de uma mesma sociedade. Ferret segue o caminho aberto pelo tecnólogo e linguista André-Georges Haudricourt (2013), que elaborou quatro critérios (combinados em dois pares) para diferenciar os gestos técnicos que os humanos estabelecem quando

domesticam vegetais, animais, agindo também em seus respectivos meios. A antropóloga, por sua vez, favorece o desdobramento etnográfico dos critérios para classificar as ações de modo que os gestos técnicos, os “como” de cada procedimento material, formem um sistema visível e tabelável.

No fim, tanto Ferret quanto Pitrou sugerem caminhos para organizar a diversidade interna e externa aos limites da etnografia. Se os procedimentos de pesquisa que sugerem forem efetivamente difundidos, não tardará para que projetos como esse, cuja partida é a diversidade – como o era para Lévi-Strauss e Leroi-Gourhan –, alcancem à ponta da unidade, onde se ensaiam possíveis elaborações de regras incrustadas na variação de gestos e de processos vitais. Aí está uma inspiração lévi-straussiana baseada menos em um campo etnológico específico, e mais na primazia de um método em que comparações sobre fenômenos sensíveis são coerentes na exata medida em que a apreensão da diversidade não compromete à da unidade e vice-versa. Por isso, e para reforçar a eficácia do empreendimento, parece produtivo fortalecer esses trabalhos contemporâneos com referências nítidas e diretas às obras de Leroi-Gourhan e Lévi-Strauss, aumentando tanto o alcance de fenômenos abrangíveis (do discernimento de matérias à análise mítica) quanto o rigor do estudo.

Quanto ao Brasil, há pelo menos dois pesquisadores de renome, admitidamente inspirados pelo estruturalismo, cujas reflexões participam do debate geral da diversidade, passando pela questão das atividades técnicas. De maneira distinta um do outro, são Mauro Almeida e Manuela Carneiro da Cunha que recentemente animam tal temática, sem dialogar diretamente, no entanto, com o campo antropológico da técnica, contato possível que, espero mostrar, renderia boas complementações ao trabalho de ambos. A partir dos anos 2000, Carneiro da Cunha concentra seu esforço de pesquisa na interface entre biodiversidade (e agrobiodiversidade) e conhecimentos de populações tradicionais brasileiras, especialmente na Amazônia. Organizando uma rede de pesquisadores, ela reúne e sistematiza dados sobre a grande variedade nativa de vegetais cultivados. Ao passo que essa diversidade realmente age como base de segurança alimentar aos povos, uma vez que fornece cultivares adequados para diferentes circunstâncias ambientais e sazonais, nem todas as variedades, argumenta a antropóloga, apresentam qualidades pragmáticas evidentes (CARNEIRO DA CUNHA, 2017). Mais importante que a utilização ou não das variedades, é o valor que a diversidade por si só representa. Assim, menos do que selecionadoras, as populações tradicionais são colecionadoras de uma



diversidade que produzem por meio de seu modo de vida, o que inclui trocas, casamentos, deslocamento territorial e outras práticas sociais em que a geração de variedades vegetais é um entre distintos efeitos.

Carneiro da Cunha corrobora nessas pesquisas o pensamento de Lévi-Strauss, discutido no primeiro capítulo, para quem a relação de conhecimento do e no mundo possui uma fruição em si mesma. O valor da diversidade não é apenas contemplativo, mas experimental. Este seria o caso para a agrobiodiversidade, obtida não por cálculos voltados unicamente a isso, mas pela vontade de conhecer sempre mais os vegetais com que se convive. Carneiro da Cunha alerta, nesse sentido, que as investigações que se detiverem sobre essas formas concretas da diversidade vegetal não devem se limitar à observação de produtos e resultados, pontas finais de processos maiores. Creio, porém, que esse alerta possa se aplicar, em alguma medida, aos seus trabalhos.

É verdade que os processos geradores de biodiversidade envolvidos no parentesco, no ritual e em outros aspectos sociais são estudados, mas quando se menciona a importância do conhecimento tradicional, a impressão que fica é que tal expressão fecha uma porta que deveria ser aberta: as técnicas. Quando escreve sobre a prática da coivara na Amazônia, a antropóloga indica que de fato observa esse assunto (CARNEIRO DA CUNHA, 2019). No entanto, também é aí que o regime descritivo passa a ser menos o da variação de técnicas, do que o de prática comum entre diferentes povos indígenas, o que não deixa de ser verdade, mas que inibe o potencial de evidenciação do vínculo entre diversidade técnica e agrobiodiversidade. O conhecimento tradicional – para manter o termo da autora – é plural, não porque variam os conteúdos de habilidades técnicas conforme cada sociedade, mas porque a variação de sociedades é coextensiva, e, como tal, dependente da variação de técnicas, das infraestruturas que fundamentam a vida material e alimentam a vida mental.

Mauro Almeida, por sua vez, aborda ultimamente a diversidade por meio da ligação entre a pluralidade de ontologias e a possibilidade de acordos e encontros pragmáticos entre elas. Seu estudo, então, tenta qualificar o que é e como se dá uma circunstância de integração, mesmo que instável e incompleta, entre duas ou mais metafísicas diferentes. Assim, ele desenvolve o que considera ser o complemento necessário à virada ontológica, qual seja, uma virada pragmática apta a “reconhecer o contato entre ontologias por meio de encontros pragmáticos que transpõem fronteiras ontológicas” (ALMEIDA, 2021, p. 330-331). É fácil notar que muitos dos exemplos que

elencas em suas pesquisas lidam justamente com atividades técnicas: a contagem de peixes em um rio, a manutenção sustentável de animais caçados em um território, a adoção de ferramentas de metal. Essas situações se tornam de particular interesse para Almeida, à medida que incluem pelo menos dois grupos que se baseiam em ontologias nada semelhantes, como na interação entre cientistas, gestores governamentais e pescadores ou seringueiros (nos dois primeiros casos citados), ou na interação entre indígenas e grupos “importadores” de ferramentas metálicas.

As concordâncias efetivadas se dão em um campo pragmático que depende mais da convergência quanto à eficácia do que da concordância sobre como os fenômenos são entendidos e explicados. Nota-se, no mais, que Almeida não destoa muito do que foi apresentado acima tanto para Ingold quanto para Leroi-Gourhan, isto é, que há meios possíveis para atravessar fronteiras étnicas ou ontológicas. Mas enquanto os outros dois autores postulam a experimentação técnica como esse mecanismo de tradução, Almeida fala na capacidade universal humana de adquirir diferentes *habitus* (ALMEIDA, 2021, p. 189) – noção não tão distante da técnica, por sua origem maussiana em *As técnicas do corpo*. Enfim, embora não estude as regras de variação entre o que chama de ontologias, Almeida, por identificar formas eficazes de contato entre elas, sugere a imanência de possibilidades comuns ante a irradiação da diversidade.

Quais são, afinal, as principais diferenças entre as tematizações da diversidade resumidas acima e aquelas que Lévi-Strauss e Leroi-Gourhan produziram? Note que, em que pese os autores e as autoras que selecionei de fato discutam a diversidade, essa categoria aparece um fundo comum de variações que é percebido à medida que se dá conta de que uma dada massa humana faz ou pensa não é igual ao que fazem ou pensam outras massas humanas. A diferença, seja ela entre ontologias, cultivares agrícolas ou gestos técnicos, é a chave para essa diversidade. A partir daí, a diversidade é constatada para que se qualifiquem seus muitos componentes, identificando, então, o que cada grupo humano apresenta de único.

Em outras palavras, primeiro, as etnografias e seus dados empíricos fazem reparar a diversidade, depois, por reconhecê-la, retorna-se ao plano etnográfico para observar cada vez mais variações em diferentes códigos. A diversidade torna-se, assim, um meio, um acesso para toda sorte de objeto antropológico, como artefatos, música, parentesco, técnicas. O que fazem Leroi-Gourhan e Lévi-Strauss, por outro lado, é situar a diversidade como o próprio objeto. Mais que vislumbrá-la ou descrevê-la em suas partes, o que ambos

pretendem é agarrá-la pelos chifres. Como o fazem? Buscando decifrar seus meios e modos de operação, o que os leva a encarar a diversidade não tanto como algo que é dado, mas como o que se produz constantemente como o resultado da dinâmica relacional da técnica e do mito.

Tal qual Mauro Almeida (2021, p. 252-255) diferenciou o relativismo culturalista dos estadunidenses do relativismo estrutural de Lévi-Strauss, aqui discernimos duas noções de diversidade. Uma delas *frouxa*, aproximada semanticamente de multiplicidade ou pluralidade, ou seja, em que impera o predicado “múltiplo” e cujo estudo significa a soma de pesquisas do maior número possível de culturas – ou outros termos – incomensuráveis. A outra, estrutural ou *regulada* (para incluir Leroi-Gourhan sem lhe imputar o tom estruturalista), que enfatiza o predicado “variável”, de modo que seu estudo faça das noções de variação e transformação um objeto próprio, a ponto de detectar leis na passagem de uma expressão humana à outra, tanto entre códigos distintos de uma mesma sociedade, quanto entre sociedades distintas.<sup>40</sup>

Tendo em vista o fato de esta dissertação tratar da relação entre a obra de Lévi-Strauss e a questão da técnica, recordo que a diversidade na forma de transformações de que fala Lévi-Strauss é, sim, relativa às variações de infraestrutura, o que inclui a técnica. Em citações presentes nos capítulos anteriores, Lévi-Strauss mencionava nominalmente a observação da infraestrutura como controle científico necessário à compreensão de afastamentos diferenciais na ideologia dos povos. Também já sugerimos que se Lévi-Strauss empregava com certa frequência a noção maussiana de “variações sazonais” é porque as transformações infraestruturais em uma mesma sociedade oferecem quase uma lei condensada de como a variação técnica é acompanhada de outras tantas mudanças na vida social. Logo, nem a diversidade empírica, nem as leis de transformação (verdadeiro objeto do estruturalismo) estão descoladas de um substrato técnico e imanente.

Mais do que isso, não só o estruturalismo não é transcendentalista (como acusam alguns) como não é, agora em termos menos filosóficos do que antropológicos,

---

<sup>40</sup> “Logo, a noção de diversidade cultural não é pensada estaticamente, diferente de uma amostragem inerte. Os homens não elaboraram culturas diferentes porque estavam isolados uns dos outros geográfica e ambientalmente (isso só seria verídico se as sociedades existissem em isolamento), mas porque elas jamais estão completamente sozinhas, e, portanto *devem se opor, se distinguir, se aproximar, imitar outras sociedades*. Muitos costumes surgem não de necessidades internas, mas de não ficar por baixo em relação a um vizinho pioneiro em regular algum campo de pensamento ou de atividade no qual não se tivesse pensado impor normas. *A diversidade é menos função do isolamento dos grupos do que das relações que os unem*” (AE II, p. 342, grifo nosso).

culturalista. Destaco que também Leroi-Gourhan está nas antípodas no culturalismo. Mesmo que possa recorrer a outras disciplinas, o culturalismo consiste em um fechamento de dupla pinça em torno do humano: 1) cada cultura particular será compreendida se, e somente se, fecharmos um cerco ao redor do que se considera ser características próprias; 2) o humano, como um todo, será compreendido se, e somente se, fecharmos um cerco ao redor do que se considera serem leis próprias, relativas à humanidade e nada mais. É claro que tais estudos permitiam a entrada de disciplinas auxiliares, inclusive nos campos das ciências físicas e naturais. Notem, no entanto, que, além de filtrar o acesso de entrada, o truque do cerco está em não deixar nada sair. Para o culturalismo, as explicações sobre o humano, ao menos aquelas que dizem respeito à sua cultura, não serão exportadas para outras áreas, afinal o humano é a exceção, formada, aliás, por uma miríade de exceções, uma para cada cultura.

Recuperando o que foi discutido ao longo do capítulo, compete observar que a tendência em Leroi-Gourhan, na medida em que é uma relação entre matéria e biologia (relação entre o inorgânico e o orgânico) pode ser comparada à relação entre a ordem cognitiva e às qualidades sensíveis em Lévi-Strauss. Nos dois casos, trata-se de dinâmicas universais, que não se expressam jamais de forma crua na superfície da realidade. Acusar Leroi-Gourhan de determinismo técnico é comparável a acusar Lévi-Strauss de determinismo mental ou cognitivo. Ambos estabelecem uma ligação fundamental entre as expressões humanas e o fato de que tais expressões se caracterizam pelo vínculo necessário com o mundo. Guardadas aí as especificidades, é claro, a principal delas sendo o caráter evolutivo e em alguma medida teleológico das técnicas, se comparado ao caráter sincrônico do pensamento e dos mitos.

Tais acusações ganham corpo graças a um certo temor, por parte do culturalismo vigente, de que o contato com o mundo físico ou biológico implique condições, mesmo que criativas, ao devir da diversidade humana. De certa forma, muitas ressalvas levantadas contra os métodos de Lévi-Strauss e Leroi-Gourhan correspondem a uma tentativa de fechar a via de mão dupla que os dois abriram quando enxergaram no ser humano (inclusive na variedade de suas expressões étnicas) a atuação de regras da composição de um universo que lhe excede e que se lhe escapa à consciência.

Na contramão, o estruturalismo de Lévi-Strauss e a tecnologia de Leroi-Gourhan integram por completo o humano no universo. A distância do culturalismo vem de um professor comum, Marcel Mauss, que preferia, no lugar de “cultura”, a categoria

“civilização” e que advogava pela integridade fisio-psico-sociológica do homem *total*. Leroi-Gourhan seguiu com o uso de civilização em seus trabalhos iniciais e mais tarde, como comentamos, desenvolveu uma noção de grupo étnico como uma sucessão de devires em meio ao contato com a matéria e com outros grupos (e suas ideias, objetos e matérias), de modo que faz pouco sentido delimitar perímetros entre grupos fixados. Lévi-Strauss, no entanto, não prescindiu completamente da noção de cultura, mas a definição positiva que oferece não se baseia no arranjo organizado de certas características próprias, pois consiste no “conjunto etnográfico que, do ponto de vista da pesquisa, apresenta afastamentos significativos em relação a outros [...] cujos limites, conforme prova a experiência, coincidem aproximadamente” (AE, p. 301).

Dito de outra maneira, a cultura é uma referência etnográfica, porque empírica, na qual coincidam, convirjam fronteiras de diferenciação. Não há substância, apenas a simultaneidade, a concordância mais ou menos estável em como significados são afastados. O que há, enfim, é comunicação entre diferentes modos de significar. Caso as culturas fossem substantivas e irreduzíveis umas às outras, sua variação seria subentendida como contingente por inteiro – e aí está a querela de Lévi-Strauss com os historiadores – pois é preciso arrefecer o poder explicativo dos acontecimentos para afirmar que há regras de diferenciação e que a diferenciação é a regra que tenta ordenar os eventos e acasos. Essa relação estabelecida entre regra e diversidade é o que chamo de diversidade *regulada*, cujo estudo reconhece a imanência da diversidade sem que isso signifique tomá-la como algo dado. É um estudo que pergunta: em um mundo de possibilidades comuns e compartilhadas *como* as coisas se diferenciam?

Em *O totemismo hoje*, Lévi-Strauss, após revisar um tema clássico da antropologia da religião até então, conclui o caráter ilusório do problema totêmico, ou mais do que isso, retira dele a qualidade de um objeto antropológico. Minha expectativa é que esta seção tenha realizado algo em certa medida semelhante, mas inverso. O que verificou a presente revisão de autores contemporâneos que tocam diretamente no tema da diversidade, em contraste com Lévi-Strauss e Leroi-Gourhan, é que a diversidade, mais do que um mote ou um pano de fundo para a antropologia, pode ser um objeto próprio por meio das leis de transformação que a concretizam, seja em mitos ou em técnicas.

Não é demais repetir: sem suspender os dispositivos culturalistas não é possível entender plenamente a obra de Lévi-Strauss, nem a de Leroi-Gourhan e tampouco, diga-se de passagem, a de Mauss, quem lançou as bases dos modos de pensamento que seus

alunos incorporaram cada qual a seu modo. Isso não significa que a técnica seja o centro necessário ao redor do qual orbitam todos os estudos desses autores, mas, com certeza, é ela que possibilita tatear e reconhecer as incompatibilidades entre o culturalismo, de um lado, e o estruturalismo e a tecnologia comparada, de outro. Por que a técnica? Porque sempre introduz uma empiria radical, materializada e, assim, requer, a partir dela, tratamentos específicos para os dados produzidos. É impossível separar a tecnologia, como campo de estudo ou como dimensão etnográfica, da primazia que confere ao método; e é impossível separar o método que pretende ser rigoroso do universo que ele almeja replicar. Questões e ambições desse calibre parecem não persistir no modo como a antropologia encara a diversidade hoje, pouco ligada à técnica, ou quando efetivamente a interpelando, por meio de preceitos culturalistas que negligenciam o caráter transformativo que anima o encontro entre gesto e matéria.

Que o humano é uma parte do universo, e que é esse o sentido forte e científico de *universal*, foram conclusões reveladas pela incansável interação com empiria ao longo do trabalho dos dois autores, em que pese as diferenças em seus caminhos. Assinaladas as convergências entre o pensamento de Lévi-Strauss e o de Leroi-Gourhan, faz sentido argumentar a favor de uma espécie de homologia, por exemplo, entre a estrutura da tendência técnica e a estrutura dos mitos? Eu diria que tais estruturas são leis um tanto distintas para realidades que se influenciam, como vimos com o primado da infraestrutura, mas que nem por isso se confundem.

Falar em leis e realidades distintas não impede que se imagine sua unidade derradeira, a qual provavelmente jamais se permitirá abordar diretamente. Mas, uma vez postas diante de nossos olhos, as obras dos dois autores fornecem algumas das primeiras e mais potentes tentativas, a partir de fatos humanos, no entendimento de que o tecido da realidade não se faz tangível nem na superfície de cada expressão materializada, nem na elaboração de regras que independem da concretude dos elementos por elas regidos. A boa distância que seus métodos encontraram é aquela que separa um fato concreto de outro, isto é, aquele intervalo espantosamente regulado, mas não autoevidente, que afasta uma expressão real da outra, e cuja apreensão denuncia haver ordem logo ali onde as coisas parecem tão arbitrárias: no contato do corpo com a matéria e na transformação imaginativa desse contato em histórias.

## Conclusão

Ao fim de um percurso intensivo pela obra de Claude Lévi-Strauss aquilo que o título desta dissertação talvez trouxesse na forma de uma interrogação se converteu em uma assertiva com ramificações inesperadas à partida do estudo. As pistas que segui inicialmente eram um tanto baseadas em impressões e cumpriu ao trabalho combinado de leitura da obra e redação deste texto investigar se onde eu enxergava fumaça havia mesmo fogo. O trabalho exposto ao longo dos capítulos indica que sim. Isso não é fruto de uma percepção mais aguçada do que outras, mas de uma certa combinação gratuita ou não calculada entre um treinamento em antropologia da técnica, ainda tímido no Brasil, e um interesse amplo quanto ao estruturalismo de Lévi-Strauss. Mas, independentemente das condições que fundaram a pesquisa e do impacto que ela terá ou não, o que as linhas desta dissertação podem significar para os que a leem? Há dois vetores de respostas para essa pergunta. Os dois se complementam, mas o primeiro se localiza no interior da exegese da obra estruturalista e o segundo a excede, carregando sugestões para linhas futuras de pesquisa em antropologia.

O vetor interno e didático diz respeito à necessidade de ajustar as interpretações sobre a obra de Lévi-Strauss, notadamente no que tange os modos pelos quais se o introduz e se o ensina em espaços de formação acadêmica. A dissertação se esforçou em desatar alguns nós imprecisos que figuram nos resumos e nos primeiros contatos de estudantes com o método estrutural. Trabalhei para demonstrar que tal método não é intelectualista, pois jamais abstrai o mundo sensível das populações estudadas ou suas relações sociais objetivas, e muito menos se descola da empiria que analisa.

Pelo contrário, a menção constante de diversos códigos técnicos (como a culinária, a vestimenta, a caça etc.) atestam que o estruturalismo nota que quando o discurso nativo faz referências torcidas sobre esses fenômenos observáveis, assim o faz porque nessa transformação entre o vivido e o concebido jaz um campo de transformações igualmente objetivo aos olhos do antropólogo. Em suma, porque lida com um dos nomes obrigatórios nos currículos de antropologia e de ciências sociais, o caráter didático da dissertação foi algo levado em conta ao longo da escrita para, de uma só vez, aumentarmos a gama de entendimentos sobre esse autor e calibrarmos melhor quais caracterizações efetivamente cabem para seus procedimentos de pesquisa.

Por sua vez, o segundo vetor é externo e prospectivo, pois concerne ao horizonte de estudos possíveis que o método estrutural, quando lido pelo prisma da técnica, permite fundamentar. Entre as atitudes possíveis que uma antropologia atenta ao caráter técnico do estruturalismo pode tomar, vale discutir algumas. A nível etnológico, há hoje um interesse renovado no mundo material das sociedades ameríndias, promovido particularmente pelos estudos sobre as relações que esses grupos entretêm com animais e vegetais. Para esse caso, como para tantos outros, convém reconhecer o papel precursor de Lévi-Strauss, especialmente nas *Mitológicas*, pois, embora o mito não possa servir como chave mestra e imediata para conhecimentos positivos sobre o mundo, o mito só se deixa conhecer por meio do mundo, aquele mundo vivido tecnicamente pelas diversas populações indígenas. Isso significa que, para além de fonte de inspiração e de sua formulação metodológica, as *Mitológicas* são livros que reúnem descrições etnográficas de procedimentos técnicos dos povos ameríndios, com os quais o autor relaciona as atividades contadas em mitos. Seria infecundo não tomar com seriedade esse aspecto de uma tetralogia cujo mito inicial (e constante reincidente) narra uma atividade que se insere em um sistema técnico maior, a saber, o ato de desaninhar pássaros a fim de levá-los às aldeias onde, além de serem animais de companhia, fornecerão suas penas como matéria-prima para a arte da plumária ameríndia.

Nesse sentido, não há mal em questionar se a tendência a equivaler ou justapor, como ocorre em análises de contextos ameríndios, “cosmologia” e “sociologia” (culminando em termos como “sociocosmologia”) não faz perder de vista transformações significativas entre códigos distintos. Haja vista que a coerência da estrutura se revela em suas transformações, pode ser rentável manter algumas distinções para que se enxergue essas torções. Se uma dada sociedade divide o trabalho de forma  $x$ , mas em um mito seu narra a si mesma como dividindo o trabalho de uma forma  $-x$ , e, em um certo ritual, distribui objetos de trabalho de uma forma  $1/x$ , o sentido deve ser buscado nem em  $x$ , nem em  $-x$  ou em  $1/x$ , mas nessa torção que faz passar de um ao outro. Um exemplo simples está na inversão que operam as versões Tsimshian da gesta de Asdiwal. Ao passo que essa sociedade canalizava o sistema de herança através da linha materna (um homem passa suas posses ao filho de sua irmã), o mito citado conta que um herói herdou terras de seu pai (AE II, p. 189). Há, portanto, uma inversão entre o que se observa concretamente e o aquilo que o mito postula. Como vimos, especialmente no segundo capítulo, o mesmo acontece com atividades técnicas e suas referências míticas. Não se



deve confundir, contudo, transformações do tipo como evidências de que o mito se equivoca ou até mente. Pelo contrário, é ali que se tornam significantes as realidades inconscientes sobre como uma sociedade tenta resolver suas contradições.

Se a etnologia ameríndia pode se beneficiar da mirada técnica de um de seus autores mais importantes, a situação não é menos verdadeira desde o ponto de vista da antropologia da técnica. Um caso pertinente está no debate sobre como as ações técnicas estão vinculadas a outros tipos de atitudes humanas. Um caso antigo, mas atualmente retomado, são as ideias de André-Georges Haudricourt (2013) a propósito das correspondências ou da homologia entre atitudes perante diferentes ordens de alteridade (não humanos, estrangeiros, espíritos etc.). Em outras palavras, Haudricourt identifica que, para uma mesma sociedade, ao longo da variação de códigos de relação social com a alteridade, desde a domesticação vegetal à hospitalidade, passando pelas formas de governo, permanecem os mesmos princípios de atitude.

Por outro lado, como vimos, Lévi-Strauss demonstra que entre a infraestrutura e a superestrutura, bem como na conversão entre diferentes códigos da vida social, o que há é, sobretudo, transformação, de modo que diferentes esferas da sociedade, conquanto eventualmente possam, não precisam replicar umas às outras de forma semelhante. Diferentes códigos se respeitam e se respondem, isso é verdade, mas não cumpre depreender daí que sejam linhas paralelas traçando a mesma reta em porções diferentes do esquadro social. Isso é dizer também que a estrutura não é um princípio ou matriz subjacente e virtual do qual emanam atualizações similares para contextos diferentes. Pelo contrário, a estrutura são as regras de transformação segundo as quais as várias expressões humanas são deformações umas das outras respeitando parâmetros internos (do próprio grupo) e externos (de outros grupos), gravitando ao redor da realidade vivida pelos humanos, a supracitada infraestrutura.

Só assim, aliás, é que se leva a cabo a crítica de Lévi-Strauss de que a estrutura não pode ser cindida em forma e conteúdo, em que supostamente a primeira seria o sumo do sentido que pode ser extraído como que às custas do bagaço que se suporia ser a realidade sensível (AE II, p. 144). Logo, como um mito que, ao selecionar um dado animal (ou um conjunto de animais) como protagonista de um episódio, assim o faz levando em conta as características sensíveis de sua anatomia ou comportamento desse (em contraste com a anatomia e o comportamento de outros animais), também a matéria escolhida para compor uma dada ferramenta é avaliada em suas propriedades técnicas,

isto é, aquelas acionadas mediante o gesto humano e o contato com o meio físico em que incidirá. Nos dois casos, o que há é uma organização meticulosa do mundo sensível, organização arbitrária quando vista a partir de outra forma de organização, mas motivada e necessária quando observada desde dentro de uma mesma sociedade, gerando o que chamamos “sentido”.

Além disso, e em uma nota mais geral, não deixa de ser valiosa a constatação de que as análises míticas de Lévi-Strauss são a prova de que os fenômenos, aparentemente tão distantes quanto o mito e a técnica, estão, sim, mutuamente relacionados, desde que se entenda que tal relação jamais representa um espelhamento entre um e o outro. Igualmente importante foi entender como demasiado imposta a distância que se costuma reportar quanto aos estudos de Lévi-Strauss e aqueles do mais influente tecnólogo francês, Leroi-Gourhan. Repito que não é o caso de identificar estruturalismo no trabalho do segundo ou tecnologia comparada nos livros do primeiro. É a convergência em alguns – não todos – de seus métodos que aparenta, ademais, levar ambos a uma perspectiva em que a diversidade e o universal jamais se autoexcluem, à medida que a diversidade existe por meio de regras de transformação, regras que não se afastam das regras que compõem tudo mais o que existe no universo.

Para ambos os cientistas, a não excepcionalidade humana, sua inserção dentro de organizações mais amplas como a ordem das coisas ou a evolução, não significa uma diminuição das ciências sociais e humanas perante outras disciplinas, mas as coloca em pé de igualdade. Afinal, se o humano é parte integrante do universo e coextensivo a ele, um e outro podem se explicar mutuamente e não há ciência menos verdadeira ou completa quanto à exploração da realidade. De certo modo, o que diferencia os ramos científicos são os métodos por meio dos quais se aproximam de diferentes seções da realidade – seccionamento talvez fadado segundo a esperança de Lévi-Strauss quanto à vindoura síntese e integração gerais das ciências, retomando aquilo que a ciência do concreto sempre fez.

Creio estar aí a razão pela qual os dois se preocupavam com a caracterização científica de seus projetos, não pela suposta autoridade decorrente, mas porque se contentar com menos significaria uma de duas coisas. Ou o estudo do ser humano escapa às ciências porque há nele um grau absoluto de diversidade em que apenas cada cultura encontra os sentidos que produz, de modo que o gênero humano é singular porque cada uma de suas expressões é singular e será considerado impossível gerar regras e sínteses

explicativas comuns às várias humanidades. Ou o ser humano, como o animal que é (e, portanto, independentemente de suas variações), deve ser estudado pelos mesmos métodos e conforme os mesmos dados que outras ciências aplicam, por exemplo, a outros animais e seres vivos, como é o caso da sociobiologia. É esse dilema que as ciências de Lévi-Strauss e Leroi-Gourhan engenhosamente e deliberadamente descartam, quando percebem que o diverso e o regulado, isto é, a variação e a submissão a regras comuns, são condições um para o outro. Mas, antes de mais nada, a condição científica para efetivar tais programas está no método.

A elaboração de novos métodos parece ser a marca da antropologia da técnica. Enquanto outras áreas da antropologia se especializam na discussão sobre renovação de conceitos, epistemologias, ontologias ou mesmo sobre práticas de escrita, a antropologia da técnica, sem desconsiderar ou desmerecer quaisquer dos elementos acima, testa diferentes maneiras de captar, descrever, ilustrar e analisar fenômenos empíricos pouco acompanhados de verbalizações, onde o problema do sentido se coloca com todo o seu peso. Foi como parte desse empreendimento coletivo que esta dissertação abordou a obra de Lévi-Strauss. Nesse caso, não há muito para falar sobre procedimentos em campo, mas há o bastante a propósito da relação entre registros materiais e técnicos em campo e os demais tipos de dados produzidos, sobre organização social, mito, rito etc.

Ao fim, não ficaria desapontado se o principal apontamento deste trabalho se resumisse a três coisas, cada qual de um capítulo, e em um acúmulo linear de compreensões: o entendimento do primado da infraestrutura, a participação sensível da técnica nos mitos, e, portanto, na análise mítica e, por último, a noção de uma ciência da diversidade regulada. Em outras palavras, é ao nível do método que espero contribuir, não mais do que permite o procedimento etnológico e bibliográfico de Lévi-Strauss, mas não menos do que um merecido ajuste da extensão de o quão sensível e imanente, porque material e técnico, é o método estrutural. Então vale recapitular o que caracteriza cada um dos três aspectos mencionados acima como contribuições estruturalistas cuja compreensão sistemática essa dissertação espera legar.

Em primeiro lugar, há a atração inescapável que exerce a infraestrutura, isto é, as condições concretas vividas pelas pessoas de uma sociedade, num nexos que congrega as relações entre pessoas e as relações com o ambiente. Toda forma de produção de significado reporta à infraestrutura, por isso ela é inescapável, o que, entretanto, não implica que os signos serão dispostos na forma de réplicas da infraestrutura. O que

acontece é que a significação, por mais estranha e misteriosa que pareça (vide o estranhamento que causam tantos episódios míticos), não ignora a realidade concreta daqueles que a produzem, mas o modo como presta tributo a ela é criativo, pois medeia com diversas transformações a passagem do vivido ao imaginado, revelando nessas torções as maneiras inconscientes por meio das quais uma sociedade concebe e tenta superar as contradições que vive e que, tão pronto, geram ainda mais contradições entre o que vivem e como pensam sua vida. É, aliás, dessa espiral contínua de contradições que a estruturação faz seu motor, sempre com novas oposições a mediar a custo de outras, e assim sucessivamente. Em termos de procedimento de pesquisa, esse primado da infraestrutura requer que, sempre que possível, o estudioso compare todo tipo de ordem sîgnica de uma sociedade à sua realidade sensível – algo que sugere a qualidade transitiva e inter-referencial dos dados sociais em que um plano remete sempre a outro –, porque nas transformações constatadas entre diferentes dimensões jaz ainda um outro plano para análise, aumentando, com um só golpe, o quantidade de material analisável e a correlação entre eles.

A partir daí, o segundo ponto, em alusão mais particular à análise mítica, organiza-se ao redor de como os mitos, em conformidade com o primado da infraestrutura, abrangem atividades técnicas e seus efeitos materiais. Se já está solidificada a noção de que os mitos se constroem por meio da organização qualidades sensíveis em proposições produtoras de sentido, parece menos estabelecida a consciência de que tais qualidades sensíveis frequentemente decorrem de operações técnicas, como o caso das qualidades culinárias conforme os modos de elaborar o alimento. Por isso, em diversos momentos durante suas análises míticas, Lévi-Strauss importa descrições de como a sociedade (ou sociedades) em questão realizava as atividades técnicas que efetivam as qualidades sensíveis com que um dado mito transmite sua mensagem. No que tange ao método, entender essa intimidade entre técnica, qualidades sensíveis e mito, implica reconhecer e trabalhar o alto grau de empiria material envolvido no estudo desses objetos do pensamento. Isso reforça também que estudar um mito é sair dele, circunstância mais pacificada quanto à investigação das relações existentes entre um mito e suas demais versões, mas menos consolidada no que diz respeito às relações infraestruturais.

O fato de que o método estrutural rastreia transformações só é bem compreendido quando se tem em mente que, nesse esforço, percebe-se que as transformações ocorrem de maneira sistemática. Não é, portanto, apenas dentro de uma sociedade que o

significado se constitui, como uma ilha isolada baseada numa ordem particular e única. A própria diversidade é campo de atuação do sentido, de modo que também na passagem entre sociedades (bem como na passagem de códigos dentro de uma mesma sociedade) há coerência a ser detectada pela análise. Para Lévi-Strauss, a quem a noção de comunicação desde cedo serviu de paradigma, a exploração dos ordenamentos sígnicos do mundo – dentro dos quais há a técnica – é uma tarefa realizável do ponto de vista das fronteiras entre diferenças de ordenamentos, onde signos, códigos e mensagens comunicadas se transformam à medida que encontram diferentes situações vividas às quais responder. Na prática, isso significa que toda pesquisa etnográfica conta ainda com os materiais de outras populações, especialmente aquelas vizinhas ou em antigo contato com a sociedade estudada, para entender um tópico por vezes considerado internalista e completamente relativo: o sentido, compreendido então de forma não substantiva, porque se depreende das diferenças, das muitas oposições existentes mesmo entre grupos próximos.

Esses são alguns dos procedimentos de pesquisa que esta dissertação espera conseguir fornecer. Prospectivamente, a proposta deste texto consiste em apreciar a união entre o tema da técnica e o estruturalismo para, no mínimo, contribuir na expansão de campos analisados pela antropologia contemporânea, a qual parece carecer de métodos que possibilitem transcender o verbo humano como suporte empírico. Isso se aplica especialmente nos ângulos de observação dos antropólogos a toda forma de interação entre humanos e não humanos, cuja relação concreta é precisamente a técnica em toda sua diversidade. Estudos assim podem se beneficiar desta tentativa de reverter a situação atual do estruturalismo, caído em desuso ou mencionado como referência histórica da disciplina. É notável ainda que tal forma de referenciar ou esquecer se fundamentem em considerações que tratam o método estrutural como intelectualista, representativista e pouco afeito às ações do mundo material e às contradições ali presentes. O oposto de tudo o que creio ter demonstrado com extensão e rigor a propósito do método estrutural, de seus procedimentos e de um horizonte futuro que, mais uma vez, pode contar com Lévi-Strauss para despontar.

## Referências

- ALMEIDA, Mauro. **Caipora e outros conflitos ontológicos**. São Paulo: Ubu, 2021.
- ÁLVARES, Lucas Parreira Lévi-Strauss diante de Marx. **R@U – Revista De Antropologia Da UFSCar**, v. 13, n. 1, p. 236–262, 2021.
- BRITO, Rainer. A proposta da Tecnologia Comparada. **Anuário Antropológico**, v. 40, n. 1, p. 203–232, 2015.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Traditional peoples, collectors of diversity. *In*: LEWIS, J.; BRIGHTMAN, M. (ed.) **The anthropology of sustainability: beyond development and progress**, New York: Palgrave Macmillan, 2017, p. 257–272.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Antidomestication in the Amazon: swidden and its foes. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 9, n. 1, p. 126–136, 2019.
- COLLINS, Jacob. Parallel structures: André Leroi-Gourhan, Claude Lévi-Strauss, and the making of French structural anthropology. **History of the Human Sciences**, v. 34, n. 3-4, p. 307-335, 2021.
- COSTA, Luiz; FAUSTO, Carlos. The return of the animists: recent studies of Amazonian ontologies. **Religion and Society**, v. 1, p. 89-109, 2010.
- DESCOLA, Phillippe. As duas naturezas de Lévi-Strauss. **Sociologia & Antropologia**, v. 1, n. 2, p. 35-51, 2011.
- DESCOLA, Philippe.; MATAREZIO FILHO, Edson. Entre filosofias e etnologias, uma conversa sobre Claude Lévi-Strauss – Entrevista com Philippe Descola. **Cadernos de Campo**, v. 24, p. 349-367, 2015.
- FAUSTO, Carlos; COELHO, Marcela. Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios. **Revista de antropologia**, v. 47, n. 1, p. 87-131, 2004.
- FAUSTO, Carlos; MATAREZIO FILHO, Edson. Às voltas com Lévi-Strauss, entrevista com Carlos Fausto. **Campos**, v. 15, n. 2, p. 147-160, 2014.
- FERRET, Carole. Towards an anthropology of action: from pastoral techniques to modes of action. **Journal of Material Culture**, v. 19, n. 3, p. 279-302, 2014.
- HAUDRICOURT, André-Georges. Domesticação de animais, cultivo de plantas e tratamento do outro. **Série Tradução**, n. 7, 2013.
- HUI, Yuk. **The question concerning technology in China: an essay in cosmotechnics**. Falmouth: Urbanomic, 2016.
- HUI, Yuk. On cosmotechnics: For a Renewed Relation between Technology and Nature in the Anthropocene.” **Techne: Research in Philosophy and Technology**, v. 21, n. 2–3, 2017, p. 01–23.
- HUI, Yuk. **Tecnodiversidade**. São Paulo: Ubu, 2020.
- INGOLD, Tim. **Perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. London: Routledge, 2002.

INGOLD, Tim. **Imagining for real**: essays on creation, attention and correspondence. Abingdon: Routledge, 2022.

KECK, Frédéric. **Lévi-Strauss et la pensée sauvage**. Paris: PUF, 2004.

LEMONNIER, Pierre. **Technological choices**: transformation in material cultures since the Neolithic. London: Routledge, 2006.

LEROI-GOURHAN, André. **Evolução e técnica I**: o homem e a matéria. Lisboa: Edições 70, 1984a

LEROI-GOURHAN, André. **Evolução e técnica II**: o meio e a técnica. Lisboa: Edições 70, 1984b.

LEROI-GOURHAN, André. **O gesto e a palavra II**: memórias e ritmos. Lisboa: Edições 70, 1985.

LÉVI-STRAUSS, Claude. French Sociology. *In*: GURVITCH, Georges; MOORE, Wilbert (ed.), **Twentieth Century Sociology**. New York: Philosophical Library, 1945, p. 503–537.

LÉVI-STRAUSS, Claude. The deduction of the crane. *In*: MARANDA, P.; MARANDA, E. K. (ed.), **Structural analysis of oral tradition**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971, p. 03-21.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado** [MS]. Lisboa: Edições 70, 1978.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O olhar distanciado** [OD]. Lisboa: Edições 70, 1986a.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A oleira ciumenta** [OC]. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986b.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Minhas palavras** [MP]. São Paulo: Brasiliense, 1986c.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “...Nous avons lui et moi essayé de faire à peu près la même chose...”. *In*: CNRS (org.). **André Leroi-Gourhan ou les voies de l'homme** – Actes du colloque du CNRS, mars 1987. Paris; Albin Michel, 1988, p. 201-206.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de lince** [HL]. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido** [CC]. São Paulo: Cosac Naify, 2004a.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Do mel às cinzas** [MC]. São Paulo: Cosac Naify, 2004b.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A origem dos modos à mesa** [OMM]. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O homem nu** [HN]. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

LÉVI-SRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem** [PS]. Campinas: Papirus, 2012.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. *In*: MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2015, p. 09-44.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural** [AE]. São Paulo: Ubu, 2017a.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural II** [AE II]. São Paulo: Ubu, 2017b.
- LÉVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier. **De perto e de longe**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- LOYER, Emmanuelle. **Lévi-Strauss**. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2018.
- MANIGLIER, Patrice. Des us et des signes. Lévi-Strauss: philosophie pratique. **Revue des métaphysique et de morale**, v. 45, n. 1, p. 89-108, 2005.
- MAUSS, Marcel. Les techniques et la la technologie. **Revue du MAUSS**, n. 23, p. 434-450, 2004.
- MAUSS, Marcel. **Techniques, technology and civilization**. New York: Berghahn Books, 2009.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Os Brasis em Lévi-Strauss. **Diacrítica: filosofia e cultura**, v. 23, n. 2, p. 57-73, 2009.
- PITROU, Perig. Life as a process of making in the Mixe Highlands (Oaxaca, Mexico): towards a “general pragmatics” of life. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 21, n. 1, p. 86-105, 2015.
- PITROU, Perig. Êtres vivants/artefacts, processus vitaux/processus techniques: remarques à propos d’un cadran analytique. *In*: PITROU, P.; COUPAYE, L.; PROVOST, F (dir.), **Des êtres vivants et des artefacts** (atas do colóquio), 2016. Disponível em: <https://journals.openedition.org/actesbranly/653>. Acesso em: 24 maio 2022.
- SALMON, Gildas. **Les structures de l’esprit: Lévi-Strauss et les myths**. Paris: PUF, 2013.
- SAUTCHUK, Carlos. Introdução: técnica e/em/como transformação. *In*: SAUTCHUK, C. (org.), **Técnica e transformação: perspectivas antropológicas**. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2017, p. 11-33.
- SIGAUD, Lygia. As vicissitudes do ‘Ensaio sobre o dom’. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, v. 5, n. 2, p. 89-124, 1999.
- SIGAUT, François. La formule de Mauss. **Techniques et culture**, v. 40, p. 153–168, 2002.
- STIEGLER, Bernard. Leroi-Gourhan: l’inorganique organisé. **Les cahiers de médiologie**, n. 6, p. 187-194, 1998.
- SZTUTMAN, Renato. Ética e profética nas *Mitológicas* de Lévi-Strauss. **Horizontes Antropológicos**, v. 15, n. 31, p. 293-319, 2009.



TAYLOR, Anne-Christine. Dom Quixote na América: Claude Lévi-Strauss e a antropologia americanista. **Sociologia & Antropologia**, v. 1, n. 2, p. 77-90, 2011.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio. Lévi-Strauss, as luzes e os instrumentos das trevas: sobre a moralidade selvagem. **Ilha – Revista de Antropologia**, v. 11, n. 2, p. 193-217, 2009.

VIVIEROS DE CASTRO, Eduardo. Prólogo. *In*: VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 11-23.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Claude Lévi-Strauss, fundador do pós-estruturalismo**. 2008. Disponível em: <https://canibaisavulsas.wordpress.com/2010/05/13/levi-strauss-fundador-do-pos-estruturalismo/>. Acesso em: 04 abr. 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; HUI, Yui For a strategic primitivism: a dialogue between Eduardo Viveiros de Castro and Yuk Hui. **Philosophy Today**, v. 65, n. 2, p. 391-400, 2021.