

Kant na noite do Ártico: uma reavistação do “pensamento selvagem”

Luís Quintais

Departamento de Antropologia
Faculdade de Ciências e Tecnologia
Universidade de Coimbra
lfgsq@antrop.uc.pt

Resumo O presente artigo tenta reavistar as ideias de Claude Lévi-Strauss acerca da mente como um universal. Identifica os contornos pelos quais o “pensamento selvagem” de Lévi-Strauss é uma espécie de manifestação idealizada da mente humana, isto é, um objecto com propriedades transparentes no qual e pelo qual a opacidade de todo o pensamento (especialmente o “civilizado” ou “científico”) pode ser ultrapassada.

Palavras-chave Pensamento selvagem; linguagem; mito.

Abstract The present paper tries to revisit Claude Lévi-Strauss’s ideas about the mind as a universal. It captures the lineaments by which Lévi-Strauss’s “savage mind” is a kind of idealized manifestation of the human mind, that is, an object with transparent properties in which and by which the opacity of all thought (especially the “civilized” or “scientific” one) could be overcome.

Key words Savage mind; language, myth.

Boas, Kant, Lévi-Strauss

Este é um ensaio sobre Claude Lévi-Strauss, mas começa com uma imagem que me persegue há muito. Franz Boas lendo a *Crítica da Razão Pura* pela noite do Ártico adentro.

Em 1883, Boas, então um jovem estudante de física, deixou a Alemanha e partiu para Baffinland no Canadá setentrional. A sua intenção primeira era estudar o modo como os esquimós percebiam a cor do gelo e da água do mar no seu meio natural. Durante essa longa estadia de um ano no Ártico, Franz Boas sujeitou-se a condições ecológicas de extrema dureza, e um dos aspectos mais violentos da sua experiência de *fieldworker* traduziu-se no isolamento intelectual que teve de suportar. De modo a manter-se ocupado

durante as longas e frias noites árticas, Boas lia uma cópia da *Crítica da razão pura*. Consigo imaginá-lo concentrado, procurando, por exemplo, compreender a justeza da caracterização que Kant aí faz de “esquema”, noção que mais tarde viria a fertilizar o pensamento de Frederic Bartlett ou Jean Piaget, e que a antropologia americana retomou com efeitos consideráveis no nosso entendimento do que é a cognição enquanto propriedade emergente do sistema cérebro-mente na sua interacção com uma ecologia manifestamente simbólica e social.

Dir-se-ia, como assinala Bradd Shore (1996:19), que o interesse de Boas pela antropologia emergiu do estranho encontro entre a hospitalidade esquimó e a influência kantiana. Dir-se-ia também que a antropologia moderna tem aqui uma das suas histórias mais emblemáticas que se desdobra afinal na problematização da relação entre o mundo objectivo e as representações mentais.

A dificuldade do empreendimento fez recuar os melhores. Boas não foi excepção, tal como o não foi Rivers. E só Lévy-Bruhl e, muitos anos mais tarde, Lévi-Strauss lhe procuraram dar uma resposta. Lévy-Bruhl viria a tropeçar numa linguagem desajustada a uma correcta enunciação do que poderia ter sido uma resposta particularmente influente à ponderação entre mundo objectivo e representações mentais, sendo, porém, provável que encontremos nas suas páginas matéria de assombro pelo facto de se encontrar sempre à beira de qualquer coisa de teoricamente significativo.

De alguma forma, e como nos sugerem em tempos e lugares distintos figuras como Rodney Needham (1973:164) ou Bradd Shore (1996: 28), os *Carnets* de Lévy-Bruhl estão carregados de intuições brilhantes (e de revisões profundas do seu próprio trabalho) que o tempo se encarregaria de fazer esquecer. Só hoje, por exemplo, temos a noção de que a sua “participação” faz colocar o assento em processos que contaminam *formas de pensar* (e não formas de pensamento, assinale-se) distintas. Lévy-Bruhl antecipa, a meu ver, muito daquilo que passa por uma atenção aos processos de *incorporação* que só viria a ser destacado em décadas mais recentes (ver, e.g., o influente texto de Csordas, 1990). Mas, mais uma vez, e reforce-se este aspecto, a nomenclatura em uso foi decisiva para um afastamento de quaisquer cogitações acerca do que pretenderia Lévy-Bruhl, tomando-se como consensual a sua suposta partição entre ontologias de pensamento distintas (lógicas e pré-lógicas), com todas as inflexões racialistas que se lhe reconhecem.

Contra Lévy-Bruhl escreveram, e com efeitos diversos, Malinowski (1992 [1925]), Evans-Pritchard (1937) e Lévi-Strauss (1990 [1962]). Mas é sobre este último que procurarei ater-me, não para evidenciar em que sentido Lévi-Strauss contradita Lévy-Bruhl, mas para tentar circunscrever de que forma e com que eficácia Lévi-Strauss nos dá, através do “pensamento selvagem”, uma teoria da mente, e que teoria é essa, que tipo de relação é que tal teoria tem com o mundo.

Ontologia de profundidade

Em primeiro lugar é necessário reconhecer o lugar que a linguagem – ou uma certa concepção de linguagem – tem na elaboração da teoria da mente que encontramos em Lévi-Strauss. É a linguagem que lhe fornece a modulação necessária entre o exterior e o interior, entre a superfície e a profundidade, entre fenómenos manifestos e estruturas abstractas latentes em que se desdobra o pensamento. A ontologia lévi-straussiana do mental é, se quisermos, uma *ontologia de profundidade*. O antropólogo é, neste sentido, alguém que progride da *contingente semântica* para a *necessária sintaxe* ou estrutura.

Há em Lévi-Strauss uma psicologia profunda que se abastece numa certa concepção do linguístico como matriz que analogicamente denuncia o que opera no interior. Geertz, como se sabe, irá inverter wittgensteinianamente este quadro, abandonando esta pretensão à profundidade, assumindo uma concepção do psicológico como função dessa interminável conversa que opera publicamente, exteriormente, como se toda a psicologia profunda nada mais fosse que o produto de elaborações exteriores sem fundamento último, matriz derradeira, como se toda a psicologia profunda nada mais fosse do que um “jogo de linguagem”. Em grande medida, uma parte considerável da antropologia contemporânea assumiu esta estratégia geertziana como declinação tácita e sem excepções. Daí que a herança de Lévi-Strauss – a de uma psicologia profunda com traços fortemente intelectualistas e racionalistas – só possa ser ponderada à luz do trabalho de cognitivistas como Sperber (ver, e.g., 1996) ou Boyer (ver, e.g., 2002). Dir-se-ia que os grandes racionalistas – tributários de ideias de “natureza humana” e de psicologia profunda a que Lévi-Strauss deu uma tonalidade particular – são hoje uma minoria pautada por definições e auto-definições de heterodoxia.

Lévi-Strauss representa esse grande sonho da contemplação das espessas águas do inconsciente categorial humano, sendo o antropólogo aquele que é capaz de, para lá das diferenças de superfície, recuperar o fogo sagrado da cultura que não é, neste sentido, mais do que o fogo sagrado da Razão.

O estruturalismo surge-nos aqui como uma espécie de legado desconfortável, e certamente inadequado, que, de modos distintos, mas sempre tributários, continuamos a reiterar. Em grande medida, a metalinguagem do estruturalismo continua a reclamar de nós o seu espectro em muito do que toma a cultura como linguagem. A analogia entre linguagem e cultura é, aliás, um dos eixos em que se construiu uma parte significativa da tradição antropológica. Como se sabe, mesmo Geertz (1973), escorando-se em Ricoeur e em Wittgenstein (aos quais Lévi-Strauss se manteve *quase* indiferente)¹, nada mais fez senão do que realizar a imagem ao espelho desta relação, dizendo-nos, em suma, que da linguagem importaria não tanto a sintaxe quanto a semântica. A cultura seria eminentemente pública: teias de significado tecidas nesse *exterior* em que decorre o teatro humano. Seja como for, contrariando esta espécie de *externalismo* que parece atravessar uma parte significativa do pensamento euro-americano do século XX (que tem por momentos apicais teses comportamentalistas e teses wittgensteinianas), Lévi-Strauss irá reclamar uma via radicalmente distinta, e não menos influente: um *internalismo* que o alia a pensadores tão diversos como Kant, Freud, ou Chomsky. E entre estes, a sua proximidade ou aliança com Kant ou com o seu contemporâneo Chomsky são evidentes, pesem embora as diferenças assinaláveis que existem, em particular, entre o projecto de Chomsky e o projecto de Lévi-Strauss.² A procura de uma psicologia profunda é assim, e de formas diferenciadas, um projecto que atravessa igualmente grandes racionalistas como Kant, Chomsky ou Lévi-Strauss, ou grandes irracionaisistas como Freud.

Um dos enunciados que define o projecto de Lévi-Strauss será porventura aquele que nos diz que são as estruturas inconscientes nas quais

¹ É famosa, porém, a resposta que Lévi-Strauss viria a dar a uma das observações de Ricoeur acerca da noção de “inconsciente” kantiano em que se pauta o pensamento de Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1964: 19).

² Seja como for, estamos perante uma procura de um nível onde se fundam as *mitológicas* ou onde se produzem e realizam as *gramáticas*. Se um dos momentos iniciais da chamada “ciência cognitiva” está certamente em Chomsky, um dos menos óbvios poderá estar em Lévi-Strauss, algo que Dan Sperber refere num texto recente (2008).

assentam *fundamentalmente* língua e cultura que fornecem à linguística e à antropologia as suas linguagens-objecto privilegiadas. E a importância de que se revesteriam estas estruturas inconscientes apelaria a uma invisibilidade que se inscreveria no humano e que o definiria. Lévi-Strauss é assim uma espécie de sacerdote do invisível capaz de cometer este gesto de exumação do invisível. Afirma ele a propósito do “etnólogo” em *Anthropologie structurale*:

“O etnólogo interessa-se sobretudo por aquilo que não é escrito, não tanto porque os povos que ele estuda são incapazes de escrever, mas porque aquilo que o interessa é diferente de tudo aquilo que os homens sonham habitualmente fixar na pedra ou no papel” (1974: 33).

Uma homologia entre a multiplicidade de aspectos da vida social é reclamada. Tal homologia depende, em grande medida, dum nível profundo de invisibilidade que se traduziria num código universal, isto é, numa *Ur*-matriz que definiria a semelhança entre estruturas linguísticas e simbólicas ou culturais. De outro modo ainda, dir-se-ia que Lévi-Strauss reclama uma congruência entre o exterior e o interior, entre a superfície e a profundidade. Para ele, existe uma ordem no mundo exterior e existe a nossa percepção e conceptualização dessa ordem. Entre estes dois universos, um exterior e outro interior, não existe qualquer incompatibilidade. Acresce ainda que tal congruência não é demonstrável. Reclama-se, pois, uma espécie de continuidade *tácita* entre o sensível e o inteligível.

A articulação entre o sensível e o inteligível terá assim de ser compatível com as leis universais que regem o espírito humano. Este último tem, então, de ser considerado como uma coisa entre coisas, ou, como Lévi-Strauss virá a escrever:

“Como o espírito é também uma coisa, o funcionamento dessa coisa instrui-nos sobre a natureza das coisas: mesmo a reflexão pura resume-se a uma interiorização do cosmos. Sob uma forma simbólica, ela ilustra a estrutura do exterior (*de l’en-dehors*)” (1990: 296n).

A estratégia lévi-straussiana funda-se numa congruência entre exterior e interior que é preservada pela linguagem e pelas culturas tomadas como instâncias de mediação do sensível e do inteligível. O mundo *out*

there pauta-se por princípios de ordem que a linguagem espelha e assume *transversalmente*: a eficácia das palavras e dos princípios de ordem que as animam podem ser encontrados, por exemplo, na eficácia com que as trocas matrimoniais fazem preservar uma espécie de óptimo contratual básico sem o qual não é possível haver sociedade. E estes princípios de ordem dizem-nos tanto do funcionamento da sociedade quanto do funcionamento do “espírito humano” e da sua arquitectura neuronal: a sociedade, a mente, o cérebro, são assim avatares uns dos outros, avatares de uma natureza que se desdobra em “formas” que podem ser reconstituídas porque aquele que as reconstrói reconhece em si o trabalho e inapagável presença de tais formas.³ A linguagem (entre o som e o sentido) é aqui *transversal* a esta recursividade entre ordens de complexidade diversa, ou como escreverá Lévi-Strauss:

“Completamente no fundo, aí onde a língua está directamente relacionada com leis neuropsicológicas que actualizam as propriedades entre mapas cerebrais entre os quais existem homologias, o simbolismo fonético consegue exprimir-se. Lá no cimo, nessa zona em que a língua, transcendida pelo mito se embrenha em realidades externas, ver-se-ia aparecer um simbolismo semântico que toma o lugar do outro. Mas por mais afastados que estejam estes dois extremos da escala sobre a qual se arrumam as funções linguísticas, estes dois simbolismos, um fonético, o outro semântico, oferecem uma nítida simetria. Respondem a exigências mentais do mesmo tipo voltadas ora para o corpo, ora para a sociedade e o mundo” (Lévi-Strauss, 1977: 17).

Uma Arcádia da mente

O confronto com a natureza – a selva amazónica – e com as suas formas é transposto, numa recursiva e constante viagem sem paralelo, para um confronto com aquilo que está inscrito na natureza profunda do humano que aqui é ainda o Homem.

Os povos da Amazónia epitomizam, mas suas mito-lógicas, o que de mais profundo e mais singular subjaz às produções culturais humanas: o espírito e as suas regras que funcionariam aí ainda numa transparência que

³ É importante salientar aqui o modo como o pensamento de Goethe (1993) sobre as “formas” na natureza ilumina o pensamento de Lévi-Strauss.

a modernidade se encarregaria inelutavelmente de toldar. O crepúsculo da cultura seria assim a turvação completa dessa Razão magnífica.

Kant na noite do Ártico, mas também Kant na Amazônia. Porque as viagens de Lévi-Strauss seriam afinal uma demanda por um lugar onde o brilho ínsito do humano poderia ainda ser contemplado, apreciado, como quem contempla ou aprecia uma paisagem ou uma peça de Racine (Lévi-Strauss, 1994: 46). Porque algures nessa heterotopia da Razão se poderia ainda identificar a essência mito-lógica da mente entregue a si mesma. Dir-se-á que Lévi-Strauss incorre aqui numa espécie de invulgar primitivismo: a mente ameríndia é a epítome da Razão humana, por excelência; mais: a mente ameríndia presta-se – pela sua transparência – a uma incursão na mente *tout court*, já que a complexidade das cidades e das aquisições da vida moderna resvalam flagrantemente para a opacidade dos desígnios do humano, o mesmo é dizer, para o crepúsculo da cultura e da Razão. E veja-se o que Lévi-Strauss escreve sobre a arte moderna, para compreendermos este negrume que parece atravessar, para ele, as produções humanas que o cânone civilizacional ocidental foi propondo (ver, a este propósito, o estudo clássico de José Guilherme Merquior, 1975).

A Amazônia é, em Lévi-Strauss, uma Arcádia da mente. E há vários modos de o descortinarmos. Em primeiro lugar, porque o mito detém um “valor intrínseco” que lhe é dado pela sua “estrutura permanente”: o mito suprime o tempo cronológico, reiterando, em simultâneo, passado, presente, e futuro (Lévi-Strauss, 1974: 231). O mito é, neste sentido, encarado como uma criação humana dotada de uma estrutura dupla, *histórica e a-histórica*. Ele releva da *palavra* e da *língua*, mas a sua singularidade prende-se com um terceiro nível que lhe confere o carácter de “objecto absoluto” (Lévi-Strauss, 1974: 231.). Ou seja, e como escreverá a dado momento: “Se quisermos dar conta das características específicas do pensamento mítico, deveremos estabelecer que o mito é simultaneamente na linguagem, e para lá dela” (Lévi-Strauss, 1974: 230). Acresce ainda que a permanência do mito, da sua singularidade, está também no facto de, para Lévi-Strauss, se tratar de um modo de discurso onde, salienta o nosso autor, “o valor da fórmula *traduttore, traditore* tende praticamente para zero” (Lévi-Strauss, 1974: 232). Ao contrário da poesia, o mito é traduzível: as qualidades que lhe conferem a sua singularidade permanecem inalteráveis, pesem embora as inúmeras transformações (contingentes) que lhe possamos imprimir: “o valor do mito como mito persiste, apesar da pior tradução” (Lévi-Strauss,

1974: 232). O mito é assim uma linguagem, mas uma linguagem que exerce as suas prerrogativas a um outro nível de significação: ele tende “a *descolar* do fundamento linguístico sobre o qual principiou a rolar” (Lévi-Strauss, 1974: 232). O voo do mito, se me for permitida a expressão, faz-se para dizer algo. O que dizem então os mitos? Para Lévi-Strauss, os mitos – a arquitetura mito-lógica ameríndia – *dizem a mente* que os construiu.

Ou seja *a mente cria e espelha os mitos que por sua vez criam e espelham a mente*. A simetria e o carácter especular desta recursividade é enfatizada por Lévi-Strauss, podendo tal recursividade ser afinal traduzida numa ideia de um pensamento entregue a si mesmo, como se os mitos nos demonstrassem a operacionalidade de um pensamento que se sujeita, unicamente, às determinações intelectuais que o enformam e nada mais.

É assim esta Arcádia do pensamento: um lugar onde a Razão se conforma às lógicas que ela própria criou e cria continuamente no seu jogo complexo de correlações e oposições. Um lugar onde o tempo se suspendeu e a harmonia do pensar ocorre sem constrangimentos históricos, temporais.

O “pensamento selvagem”, pois.

É por se encontrar submetido apenas aos seus próprios propósitos lógicos que ele se afigura como a forma não domesticada do pensamento único, esse “espírito humano”, grande orquestrador dos universos do simbólico. Se desde cedo admite a possibilidade de um dia se chegar à conclusão de que, entre o pensamento mítico e o pensamento científico, o homem não teria senão pensado bem (ver, e.g., 1974: 255), é em *La pensée sauvage* que Lévi-Strauss virá a defender como o pensamento mítico, sendo uma forma intelectual de *bricolage*, encontra em si a possibilidade de ser, também ele, generalizador, logo científico (Lévi-Strauss, 1990: 35).

Esta unidade do pensamento pode, porém, ser melhor apreciada através da *transparência* que o pensamento selvagem convoca na sua declinação mítica. Como se o “espírito humano” tivesse na selva amazónica o seu mais adequado laboratório. Como se ali uma espécie de suspensão no tempo ocorresse e pudéssemos, através do mito (fundamentalmente), aceder às propriedades que enformam e informam a Razão. No meio da selva amazónica a transparência do pensamento único poderia ser resgatada, não fosse ainda demasiado tarde: porque o comboio de Lúcifer da civilização moderna seria imparável na sua rasura dos universais que a diferença cultural poderia ainda revelar, e a opacidade e o tempo surgiriam como forças inexoráveis.

O mito surge aqui como a expressão por excelência desse pensamento selvagem, desse pensamento universal. Como “objecto absoluto” que é, o mito faz sentir as suas prerrogativas não tanto ao nível da palavra como ao nível da língua; não tanto ao nível da diacronia como ao nível da sincronia. Partindo de acontecimentos, ou de fragmentos de acontecimentos, o mito caminha para a estrutura (ao contrário da ciência que pode ser entendida como um trabalho em progresso, pois parte de estruturas – teorias, hipóteses – e se encaminha para o acontecimento) (Lévi-Strauss, 1990: 36).

O mito é o registo da intemporalidade, ou seja, a sua aspiração última é ultrapassar a história, e a forma como o pensamento selvagem repousa nessa espécie de anulação do tempo é-nos confirmada pelo próprio Lévi-Strauss:

“É próprio do pensamento selvagem ser intemporal; ele pretende agarrar o mundo, de uma vez só como totalidade sincrónica e diacrónica, e o conhecimento que ele detém assemelha-se àquele que oferecem, de um quarto, os espelhos fixados em muros opostos que se reflectem mutuamente (tal como os objectos colocados no espaço que os separa), mas sem serem rigorosamente paralelos. Uma multidão de imagens formam-se simultaneamente, das quais, por conseguinte, nenhuma traz um conhecimento que não seja parcial da decoração e do mobiliário, mas cujo grupo se caracteriza por propriedades invariantes que exprimem uma verdade. O pensamento selvagem aprofunda o seu conhecimento com o auxílio de *images mundi*. Ele constrói os edifícios mentais que lhe confiam a inteligência do mundo tanto quanto eles se lhe assemelham. Neste sentido, podemos defini-lo como pensamento analógico” (1990: 8).

Através do mito, o pensamento selvagem entrega-se a uma espécie de jogo sem paralelo, como se nada na história (na domesticação que a história presume) se lhe fizesse inscrever. A Arcádia da mente é espelhada pelo mito, a mais acabada celebração de um inconsciente colectivo de recorte kantiano. O mito sobredetermina as operações lógico-formais em que se funda *todo o pensamento*.

Assim, não admira que Lévi-Strauss, assumindo esta continuidade e contiguidade tácita entre modos de pensar diversos, nos diga exemplarmente que se o objectivo da antropologia é contribuir para um melhor entendimento destas propriedades formais subjacentes a todo o pensamento, dir-se-á então

que é insubstancial saber se o pensamento dos grupos de ameríndios estudados toma forma através do seu - dele, Lévi-Strauss - pensamento, ou se, ao contrário, é o seu pensamento que é modelado pelo pensamento ameríndio (Lévi-Strauss, 1964: 21).

Bibliografia

- Boyer, P. 2002 (2001). *Religion explained: the human instincts that fashion gods, spirits and ancestors*. London, Vintage.
- Csordas, T. 1990, Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos*, 18 (1): 5-47.
- Evans-Pritchard, E. E. 1937. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford, Oxford University Press.
- Geertz, C. 1973. *The interpretation of cultures*. London, Fontana Press.
- Goethe, JW. 1993 (1790). *A metamorfose das plantas*. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Lévi-Strauss, C. 1964. *Mythologiques I: le cru et le cuit*. Paris, Librairie Plon.
- Lévi-Strauss, C. 1974 (1958). *Anthropologie structurale*. Paris, Librairie Plon.
- Lévi-Strauss, C. 1977 (1976). Prefácio. In: Jakobson, R. *Seis lições sobre o som e o sentido*. Lisboa, Moraes Editores.
- Lévi-Strauss, C. 1990 (1962). *La pensée sauvage*. Paris, Librairie Plon.
- Lévi-Strauss, C. 1994. *Saudades do Brasil*. Paris, Librairie Plon.
- Malinowski, B. 1992 (1925). Magic, science, and religion. In: Malinowski, B. *Magic, science and religion and other essays*. Long Grove, Illinois, Waveland Press.
- Merquior, J. G. 1975. *A estética de Lévi-Strauss*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- Needham, R. 1973. *Belief, language and experience*. Chicago, University of Chicago Press.
- Shore, B. 1996. *Culture in mind: cognition, culture, and the problem of meaning*. Nova Iorque e Oxford, Oxford University Press.
- Sperber, D. 1996. *Explaining culture: a naturalistic approach*. Oxford, Blackwell.
- Sperber, D. 2008. Une pensée à l'orée des sciences cognitives. *Le Magazine Littéraire*, 475: 70-71.

Artigo recebido a 12 de Agosto de 2008 e aceite a 15 de Setembro de 2008.