

Os frutos selvagens: etnocentrismo e aentropia em Claude Lévi-Strauss

The savage fruits: ethnocentrism and aentrophy in Claude Lévi-Strauss

Eric Silva Macedo

Brasil. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutor em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4474-7934>. E-mail: eric.macedo@gmail.com.

Resumo

Em *Tristes trópicos*, Lévi-Strauss faz uma analogia entre a civilização ocidental e a monocultura de beterraba; esta imagem contrasta com a quantidade e diversidade de sabores tropicais descritos no livro, análogo a uma diversidade cultural ainda visível nas Américas. A partir dessa oposição, buscamos refletir sobre as forças de homogeneização e heterogeneização presentes nas relações entre as sociedades humanas, segundo o modelo de progresso descrito pelo autor em “Raça e história”. O objetivo é compreender o papel que o conceito de *etnocentrismo* desempenha nesta proposta, em seu desenvolvimento em “Raça e cultura” e na obra de Lévi-Strauss de maneira geral.

Palavras-chave: Lévi-Strauss, Etnocentrismo, Diversidade Cultural.

Abstract

The starting point of this article is a short passage of *Tristes Tropiques*, in which Lévi-Strauss creates an analogy between western civilization and the monoculture of beetroot. The pair contrasts the amount and diversity of tropical flavors described in the book, analogous to a cultural diversity still

Recebido em 11 de setembro de 2019.

Avaliador A: 21 de outubro de 2019.

Avaliador B: 23 de outubro de 2019.

Aceito em 23 de outubro de 2019.

visible in the Americas. This paper reflects on the forces of homogenization and heterogenization that appear in relations between human societies, in accordance with the model presented in *Race et Histoire*. Our aim is to analyze the role that the concept of ethnocentrism plays in this scenario, its development in *Race et Culture*, and in Lévi-Strauss' oeuvre in general.

Keywords: Lévi-Strauss, Ethnocentrism, Cultural Diversity.

O leitor de *Tristes trópicos* encontra ao longo do livro descrições detalhadas de frutas e outros alimentos experimentados por Lévi-Strauss em suas viagens. Do sabor acre e a textura pedrenta da goiaba, “sempre inferiores ao seu perfume” aos cajus “tão vivamente coloridos como papagaios, cuja polpa áspera esconde um suco adstringente e de gosto forte” (1957/1955, p. 320), chama atenção a diversidade e a riqueza das impressões relatadas:

Abre-se rapidamente uma pequena clareira com o auxílio do facão ou da foice; inspecionam-se as árvores agora limpas para ver se não existe entre elas nenhum pau de novato, assim chamado porque o ingênuo que aí amarrasse a sua rede veria espalhar-se sobre si um exército de formigas vermelhas; o pau dalho, ou ainda a canela merda, cujo nome basta. Talvez também, com um pouco de sorte, a soveira, cujo tronco incisado em círculo derrama em alguns minutos mais leite que uma vaca, cremoso e espumoso, mas que, absorvido cru, cobre insidiosamente a boca com uma película gomosa; o araçá de fruto violáceo, do tamanho de uma cereja, com sabor de terebentina acompanhado de uma acidez tão leve que a água onde é esmagado parece gasosa; o ingá, de vagens cheias de uma fina penugem doce; o bacuri, que é como uma pêra furtada do pomar do Paraíso; enfim, o açaí, suprema delícia da floresta, cuja decocção logo absorvida forma um espesso xarope aframboesado, mas que, depois de uma noite, coalha e se torna queijo com gosto de fruta e azedinho (LÉVI-STRAUSS, 1957/1955, p. 349).

O autor de *O cru e o cozido* remete assiduamente aos sentidos humanos, com particular atenção ao paladar, tanto em exemplos e metáforas de importância secundária quanto na formulação de temas centrais em sua obra.

“Comprender o mundo comendo-o, quando não com seus cinco sentidos”, escreve a biógrafa Emanuelle Loyer sobre esta faceta do mestre francês (LÉVI-STRAUSS, 2018/2015, p. 117). Neste artigo, partiremos de duas referências culinárias presentes em *Tristes trópicos*. Além desta lida há pouco, o trecho a seguir que lhe oferece um contraponto feroz:

Nada mais existe a fazer: a civilização já não é aquela flor frágil que se preservava, que se desenvolvia penosamente em alguns recantos abrigados dum terreno rico em espécies rústicas, ameaçadoras, sem dúvida, por sua vivacidade, mas que permitiam também variar e revigorar as sementeiras. A humanidade se instala na monocultura; ela se prepara para produzir a civilização em massa, como a beterraba. Seu trivial só apresentará esse prato (LÉVI-STRAUSS, 1957/1955, p. 32).

A beterraba apresenta aqui um valor metafórico. O autor toma-a como representativa de uma certa forma de vida: a da civilização “de massa”, industrial, moderna, etc. Para Lévi-Strauss, essa é a civilização da monocultura: sua expansão lança o mundo numa tendência à uniformização. Fica evidente que o autor não vê este futuro com bons olhos (é realmente improvável que alguém se alegre em comer beterraba dia e noite). E, de fato, *Tristes trópicos* é um livro melancólico, ele expressa com sinceridade aquilo que Sahlins (1997) chamou de “pessimismo sentimental”. O trecho citado é exemplar quanto a isso: a aposta de Lévi-Strauss é que a humanidade trilha um caminho sem volta em direção a uma menor diversidade; o que significa também uma estagnação iminente, uma vez que é a pluralidade das “espécies rústicas” que permite “variar e revigorar as sementeiras”. A afirmação ganha dimensões ainda mais amplas quando confrontada com os trechos já reproduzidos: os trópicos oferecem uma variedade interminável de sabores – como “o genipapo, de carnadura robusta e de sabor ácido; a guavira das clareiras, que tem a reputação de, com a sua polpa eternamente fria, desalterar o viajante” (LÉVI-STRAUSS, 1957/1955, p. 178) – todos eles ameaçados pela expansão avassaladora do mesmo, da monocultura.

Lévi-Strauss preocupa-se aqui, portanto, com a dissipação progressiva das diferenças entre as culturas, processo que ele julgava decorrer do aumento

sem precedentes das trocas e da comunicação no mundo contemporâneo. Esse receio fornece uma espécie de pano de fundo para suas reflexões sobre a diversidade cultural. Meu interesse central neste artigo está em investigar o sentido que a noção de *etnocentrismo* assume na cosmologia lévi-straussiana. Trata-se de um conceito a que se recorre com relativa frequência na escrita dos antropólogos, mas cujo conteúdo permanece muito pouco questionado, ainda que ele se associe àquele que talvez seja o tema antropológico por excelência: a relação de alteridade.

REVISITANDO RAÇA E HISTÓRIA

Wiktor Stoczkowski (2007; 2008) lança certa luz sobre os dois artigos de Lévi-Strauss que constituem a leitura básica para o tema em questão: *Raça e história* (1993c/1952, originalmente) e *Raça e cultura* (1986c/1983) – uma conferência de 1971, publicada pela primeira vez em 1983. Seu recorte envolve especialmente a polêmica em torno do segundo texto, recebido como uma mudança de posição do autor frente ao problema do racismo. Stoczkowski (2007, 2008) busca refutar esta interpretação, demonstrando que o Lévi-Strauss de 1971 está em continuidade direta com o de 1952. A diferença entre os textos, apontada como radical pelos críticos, se resumiria a uma mudança de ênfase do autor.

Ambos os artigos foram encomendados pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), órgão que desde o fim da Segunda Guerra Mundial hasteava a luta contra o racismo como sua bandeira principal. *Raça e história* (1993c) é parte de uma série de brochuras publicadas pelo órgão sobre o tema, entre as quais figuravam textos de Michel Leiris, Otto Klineberg e outros. O artigo de Lévi-Strauss é o único da série que não se tornou obsoleto, conservando sua força ainda hoje (LOYER, 2018/2015, p. 369). À época, Lévi-Strauss vinha colaborando ativamente com o órgão: em 1949, integra o painel de intelectuais que assinam a “Declaração sobre a raça”; em 1951, faz parte de uma comissão de especialistas para implementar, sob a égide da instituição, um Conselho Internacional de Ciências

Sociais; de 1953 até 1961, exerce o cargo de diretor deste conselho (LOYER, 2018/2015, p. 362-363).

Raça e história parte, com efeito, de uma refutação de teses racistas. Mas o centro do texto consiste numa tentativa de responder outra questão: como explicar as diferenças perceptíveis entre as culturas? De início, a conjuntura política pós-nazismo tornava necessário mostrar que as diferenças fenotípicas entre os humanos (cor da pele, tipo de cabelo, etc.) não correspondem intrinsecamente a traços culturais, e que nada, do ponto de vista científico, justifica os preconceitos raciais. O argumento não era novo na antropologia: vinha se constituindo, especialmente com Franz Boas, desde o final do século XIX, sendo um dos temas centrais na formação da antropologia moderna, especialmente do culturalismo norte-americano do qual Lévi-Strauss é reconhecidamente devedor (LÉVI-STRAUSS, 2008/1949; LOYER, 2018/2015, p. 294; STOCKING JR., 1982/1968).

Dando um passo adiante, Lévi-Strauss mostra que essa constatação não altera a possibilidade de que diferenças culturais, mesmo dissociadas do plano biológico, sejam usadas como pretexto para preconceitos semelhantes. Não apenas as raças, mas também as culturas, estiveram sujeitas a hierarquizações, sendo escalonadas segundo uma linha de progresso única que inclui sociedades mais e menos avançadas:

[A] simples proclamação da igualdade natural entre todos os homens, e da fraternidade que deve uni-los sem distinção de raça ou cultura, tem algo de decepcionante para o espírito, pois negligencia uma diversidade de fato que se impõe à observação, e da qual não basta dizer que não afeta o fundo do problema para que sejamos teórica e praticamente autorizados a nos comportarmos como se ela não existisse (LÉVI-STRAUSS, 1993a/1952, p. 335).

O problema torna-se então pensar no que consiste a diversidade cultural, em por quê ela deve ser valorizada e, por outro lado, em elucidar a própria noção de progresso. A solução de Lévi-Strauss está baseada na identificação de duas forças contrárias: uma agindo em favor da manutenção e criação de

particularismos, e portanto de uma maior diferenciação entre as culturas, e outra promovendo uma maior convergência e afinidade entre elas, portanto uma maior homogeneização (LÉVI-STRAUSS, 1993a/1952, p. 331-332, 363-366). Haveria um certo *optimum* de diversidade variando “em função do número das sociedades, de sua importância numérica, de seu afastamento geográfico e dos meios de comunicação (materiais e intelectuais) de que se servem” (p. 332). Retorcendo a visão do progresso como uma corrida onde as sociedades competem – disputa em que algumas sociedades nasceriam com o dom de correr mais depressa –, Lévi-Strauss o apresenta como função do contato e da comunicação entre diferenças.

Almeida (1990) caracteriza a posição de Lévi-Strauss como um “relativismo estrutural”, em contraposição ao relativismo cultural mais difundido. As propriedades do pensamento humano seriam fixas “ao longo das transformações que levam de uma sociedade a outra”; quer dizer, as culturas consistiriam em transformações deste pensamento humano único (ALMEIDA, 1990, p. 372). A noção lévi-straussiana de progresso conjuga esse espírito humano unitário à diversidade de problemas de que esse espírito trata em cada sociedade. As sociedades desenvolvem-se em múltiplas direções. De nada adiantaria medir o avanço de uma sociedade num campo sobre o qual ela não concentre esforços. Repleto de metáforas, *Raça e história* (1993c/1952) privilegia imagens retiradas de jogos. De fato, Lévi-Strauss descreverá o texto, em carta a Roman Jakobson, como “uma pequena introdução à filosofia da história, concebida naturalmente num espírito estruturalista e von neumanniano” (LOYER, 2018/2015, p. 372). A teoria matemática dos jogos, que tem em Von Neumann um de seus principais expoentes (NEUMANN; MORGENSTERN, 1944), terá um papel determinante na formulação do estruturalismo lévi-straussiano de maneira geral, mas seu acionamento é aqui particularmente visível.

Somos assim convidados a imaginar cada sociedade apostando suas fichas em jogos diferentes. Quando uma cultura vê que outra alcança ganhos no jogo em que ela mesma toma parte, percebe aí um avanço. Mas quando o jogo em questão é outro, não se tem parâmetros para identificar se o jogador está ganhando ou perdendo; ele parece estagnado. Por isso, quanto mais as culturas se diferenciam

da civilização ocidental (concentrada num progresso quase unicamente tecnológico), mais aparentam estáticas, a-históricas ou primitivas.

Lévi-Strauss põe sua formulação em conexão direta com a teoria da relatividade einsteiniana. Em princípio, os físicos lembram que a dimensão e a velocidade de deslocamento dos corpos variam em função do observador, não são valores fixos absolutos. Um exemplo usado na explicação dos rudimentos dessa teoria afirma que “para um viajante sentado junto à janela de um trem, a velocidade e o comprimento dos outros trens variam segundo esses se desloquem no mesmo sentido ou num sentido contrário. Ora, [diz Lévi-Strauss] todo membro de uma cultura é dela tão estritamente solidário como esse viajante ideal o é de seu trem” (LÉVI-STRAUSS, 1993c/1952, p. 345). O autor antevê assim a possibilidade de uma teoria da relatividade generalizada “num sentido distinto do de Einstein, isto é, aplicando-se ao mesmo tempo às ciências físicas e às ciências sociais” (LÉVI-STRAUSS, 1993c/1952, p. 346). Com o detalhe de que tudo parece se passar de modo inverso nos dois casos: no exemplo do viajante, é quando se deslocam no mesmo sentido que os trens parecem estáticos; com relação às culturas, é seu sentido divergente que cria a ilusão da imobilidade. Seria preciso, assim, substituir o fator velocidade pelos de informação e significação. Se um outro trem passa em direção contrária, este viajante só retém em sua visão alguns traços de sua constituição; se, por outro lado, o trem vizinho segue em paralelo ao do viajante, ele consegue perceber-lhe cada detalhe, sua capacidade de trocar informação é ampliada. “Parece que há, portanto, uma relação entre a noção física de *movimento aparente* e uma outra noção [...]: a de *quantidade da informação* suscetível de ‘passar’ entre dois indivíduos ou grupos, em função da maior ou menor diversidade de suas respectivas culturas” (LÉVI-STRAUSS, 1993c/1952, p. 346).

Posto isso, acrescenta-se ao problema uma outra camada: se várias culturas jogam um mesmo jogo, elas podem trocar resultados e, portanto, “progredir” mais facilmente. Dessa vez, diferentes jogadores buscam acertar determinadas sequências numéricas em diversas roletas. Quanto mais jogadores apostarem a mesma sequência em roletas diferentes, maior a chance de completá-la. Se queremos acertar a sequência dos números 1 a 10, por exemplo,

é possível que todas as cifras saiam numa mesma roleta, mas isso exigiria uma enorme quantidade de jogadas. Por outro lado, é muito menos improvável que, jogando em três roletas simultaneamente, numa saiam três dos números almeçados (1, 3 e 8, por exemplo), em outra, mais três (digamos o 5, o 7 e o 10) e na terceira os quatro restantes. Quanto mais uma cultura estabelece trocas com outras diferentes, maior é o seu acúmulo de ganhos e, portanto, mais cumulativa é sua história:

Ora, esta situação se parece bastante com a das culturas que chegaram a realizar as formas mais cumulativas de história. Essas formas extremas jamais foram obra de culturas isoladas, mas sim de culturas combinando voluntária ou involuntariamente seus jogos respectivos e realizando através de meios variados (migrações, empréstimos, trocas comerciais, guerras), essas coligações cujo modelo acabamos de imaginar (LÉVI-STRAUSS, 1993a/1952, p. 359).

Toda cultura encontra-se em contato com outras, das quais assume certos traços e rejeita outros. Suas histórias são mais ou menos cumulativas não devido a propriedades inerentes a certas raças ou culturas, mas a esse contato. Elas exprimem “uma certa modalidade de existência das culturas que é apenas a sua *maneira de ser conjunta*” (LÉVI-STRAUSS, 1993a/1952, p. 361). Uma história dita estacionária só pode ser concebida na medida em que uma dada sociedade esteja isolada – mas dificilmente se poderia afirmar que tal sociedade exista. Tudo se passa como se o autor fizesse apologia de uma “civilização mundial” cosmopolita – e, como sugerem certas críticas endereçadas a *Raça e cultura*, muitos compreenderam o texto dessa forma (LÉVI-STRAUSS, 1993c). Entretanto, o que torna realmente interessante o modelo é que esta colaboração entre as culturas depende justamente dos *afastamentos diferenciais* produzidos entre elas (LÉVI-STRAUSS, 1993a/1952, p. 362). É o fato da diferença que permite a troca e, portanto, o progresso. No entanto, quanto mais as culturas trocam entre si, mais elas tendem a se uniformizar. O motor do progresso comporta, já de início, sua própria tendência ao desgaste, sua própria morte futura.

Como manter, portanto, um equilíbrio entre as forças conflitantes de homogeneização e de diferenciação? Lévi-Strauss mostra que à uniformização e ao crescimento de uma dada forma cultural correspondem sempre novos afastamentos diferenciais. As desigualdades sociais seriam o exemplo mais evidente desse tipo de diferenciação. As revoluções neolítica e industrial – os dois exemplos escolhidos por Lévi-Strauss para demonstrar avanços únicos na história ao custo de trocas e homogeneizações – foram acompanhadas da introdução de desigualdades entre grupos, sobretudo do ponto de vista econômico, ainda mais desde o surgimento do capitalismo (LÉVI-STRAUSS, 1993a/1952, p. 364). Outra forma de remediar a homogeneização seria introduzir na coligação novos parceiros de troca, cujas diferenças permitam aumentar e diversificar as “apostas” do grupo. Também isto ocorreu: com o colonialismo buscou-se alargar – quase sempre, à força – o número de jogadores coligados. Contudo, qualquer solução apresentada ao problema estaria fadada a uma eficácia temporária: mesmo que as diferenças sejam restituídas num dado nível, é de se esperar que elas sejam dissolvidas mais tarde, conforme as trocas se acelerem:

Mas, mesmo que esta contradição seja insolúvel, o dever sagrado da humanidade é conservar em mente seus dois termos, igualmente presentes; nunca perder de vista um, em benefício exclusivo do outro; evitar, sem dúvida, um particularismo cego, que tenderia a reservar o privilégio da humanidade a uma raça, uma cultura ou uma sociedade; mas também jamais esquecer que nenhuma fração da humanidade dispõe de fórmulas aplicáveis ao conjunto, e que uma humanidade confundida num gênero de vida único é inconcebível, pois seria uma humanidade petrificada (LÉVI-STRAUSS, 1993a [1952], p. 365).

UM BELO ESCÂNDALO

A sustentação principal de *Raça e cultura* (RC), que causaria desconforto duas décadas mais tarde, reedita o argumento de *Raça e história* (RH) reproduzido acima. No último, Lévi-Strauss enfatiza o que ele via como uma legitimidade das forças de diferenciação, ou seja, à necessidade de se compreender e proteger

a diferença cultural. O primeiro texto terminava numa invocação da tolerância, da generosidade diante da diferença, acreditando que as organizações internacionais poderiam assumir a tarefa de manter um equilíbrio entre as forças antagônicas de homogeneização e diferenciação. Já o segundo sublinhava que “toda a verdadeira criação implica uma certa surdez ao apelo de outros valores, podendo ir até à sua negação” (LÉVI-STRAUSS, 1986b/1983, p. 48). A esperança de que a questão fosse alvo de políticas internacionais efetivas ia pelos ares vinte anos depois (STOCZKOWSKI, 2007, p. 28).

“Foi um belo escândalo”, escreveria mais tarde o autor sobre sua apresentação (1986b/1983, p. 14). A argumentação de *RH* não parecia conflitar com as publicações oficiais sobre o tema, especialmente a *Declaração da Unesco sobre a Raça*, publicada em 1950 e da qual Lévi-Strauss fora um dos signatários, que frisava a igualdade e a convivência entre as raças humanas. Para a cosmologia da Unesco, a questão racial era, em primeiro lugar, uma questão a ser enfrentada com informação e educação. Como vimos, o argumento de Lévi-Strauss em *RH* já não se enquadrava bem nesse quadro geral: a abertura ilimitada ao outro era desde então assimilada à dissipação da diversidade.

As delicadas pinceladas ao fim do texto a respeito da convivência e generosidade das culturas contribuíram para matizar o peso do quadro apresentado ao longo do texto (LÉVI-STRAUSS; ERIBON, 2005/1988, p. 210). As críticas endereçadas a *RH* provinham de outras preocupações: um ataque especialmente virulento é empreendido pelo sociólogo Roger Caillois, cujo argumento central se sustenta numa crítica ao relativismo e numa defesa da superioridade do Ocidente. Publicada na revista *Les Temps Modernes* sob o título “Diógenes deitado”, a resposta de Lévi-Strauss é, nas palavras de Loyer, de um “vigor polêmico, uma vitalidade furiosa que lhe são totalmente incomuns, e leva Caillois a nocaute, logicamente, cientificamente, retoricamente, em 33 páginas cerradas” (LOYER, 2018/2015, p. 373-374).

Anos mais tarde, porém, quando Lévi-Strauss intentou “se exprimir com a máxima franqueza” (LÉVI-STRAUSS, 1986a/1983, p. 14), encontrou uma recepção negativa mesmo de quem admirava o trabalho anterior. O conteúdo da conferência, em 1971, motivou até uma manobra por parte do diretor-geral da Unesco para

diminuir o tempo destinado à apresentação. Lévi-Strauss, contudo, leu todo o texto a toque de caixa. Em retrospectiva, na apresentação feita à *O Olhar Distanciado*, que tem o texto como um capítulo central, ele vê ainda outros motivos para a condenação de suas ideias na época (LÉVI-STRAUSS, 1986a/1983, p. 14-17):

1º) RC defendia que não adiantava repetir os mesmos argumentos contra a antropologia física na luta contra o racismo, e que por outro lado era preciso entrar em contato estreito com a genética das populações para entender melhor a relação entre fatores biológicos e culturais; 2º) tratava-se de restringir o sentido do racismo, para Lévi-Strauss cada vez mais confundido com determinadas atitudes legítimas e inevitáveis de indivíduos ou de grupos “cuja fidelidade a determinados valores os torna parcial ou totalmente insensíveis a outros valores” (LÉVI-STRAUSS, 1986a/1983, p. 15); 3º) porque estas atitudes são inerentes à espécie humana, era preciso duvidar de um futuro em que as culturas, apaixonadas umas pelas outras, “já não aspirariam a mais do que a celebrar-se mutuamente, numa confusão em que cada uma perderia o atrativo que poderia ter para as outras, e sua própria razão de existir” (LÉVI-STRAUSS, 1986a/1983, p. 16); 4º) não era suficiente, para combater o racismo, repetir ensinamentos morais que buscassem mudar os homens, convencendo-os do “erro” em que consistiria o preconceito racial; e 5º) argumentava-se que a ideologia da Unesco se baseava em premissas contraditórias, como se não fosse problemático “conciliar a fidelidade a si próprio e a abertura aos outros” (p. 17).

As afirmações criaram mal-estar entre funcionários da Unesco. Pior, elas foram assimiladas, à época de sua publicação no livro de 1983, ao ideário xenófobo da extrema direita francesa que surgia no período (STOCZKOWSKI, 2007, p. 22-23). Os estranhamentos em relação ao texto, me parece, provêm em larga medida da opção de Lévi-Strauss de restringir o conceito de racismo, separando-o de um certo etnocentrismo que ele considera “normal”, legítimo, dada a necessidade de se manter a diversidade. Talvez, com efeito, a maior divergência entre os dois textos esteja no tratamento dado em cada um à noção de etnocentrismo, utilizada em ambos para designar uma característica universal do comportamento humano.

RAÇA E ETNOCENTRISMO

Só no primeiro artigo a palavra *etnocentrismo* aparece textualmente. Mas as ideias que ela comporta são evocadas constantemente no segundo – na verdade, elas têm aí muito mais destaque do que no primeiro. Lévi-Strauss parece, porém, prescindir de um conceito para expressá-las. Em *RH*, “etnocentrismo” servia como título de uma das partes do texto; era até mesmo definido: uma atitude baseada “em fundamentos psicológicos sólidos (já que tende a reaparecer em cada um de nós quando nos situamos numa situação inesperada), [que] consiste em repudiar pura e simplesmente as formas culturais: morais, religiosas, sociais, estéticas, que são as mais afastadas daquelas com as quais nos identificamos” (LÉVI-STRAUSS, 1993a/1952, p. 333). Ele consiste assim na tendência a restringir a humanidade às fronteiras do próprio grupo, relegando os que não fazem parte deste a um estado não-humano, à natureza. Seguindo essa apresentação, eram discutidos exemplos do fenômeno, que enfim davam lugar à introdução do “dilema do bárbaro”, parábola através da qual Lévi-Strauss recorrentemente universaliza o etnocentrismo:

Nas grandes Antilhas, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de investigação para pesquisar se os indígenas tinham ou não uma alma, estes últimos dedicavam-se a imergir brancos prisioneiros, a fim de verificar, após uma vigília prolongada, se seu cadáver estava ou não sujeito à putrefação.

Esta anedota, ao mesmo tempo barroca e trágica, ilustra bem o paradoxo do relativismo cultural (que encontramos em outros lugares sob outras formas): é na medida mesmo em que se pretende estabelecer uma discriminação entre as culturas e os costumes, que nos identificamos mais completamente com os que se pretende negar. Ao recusar a humanidade aos que parecem os mais ‘selvagens’ ou ‘bárbaros’ de seus representantes, apenas se toma emprestado uma de suas atitudes mais típicas. O bárbaro é inicialmente o homem que acredita na barbárie (LÉVI-STRAUSS, 1993c/1952, p. 334-335).

O exemplo ilustraria a universalidade do anti-universalismo (VIVEIROS DE CASTRO, 1997-). Assim, talvez sejamos todos bárbaros – o que equivaleria,

de certa forma, a dizer que *ninguém o é*. Entretanto, Lévi-Strauss (1993c) afirma também que o etnocentrismo configura uma perspectiva ingênua, o próprio *RH* consistindo em sua refutação. Mas então a questão se revela mais complexa: o contraponto ao etnocentrismo estaria ou no reconhecimento de uma humanidade única cujas diferenças seriam postas em segundo plano – estratégia dos “grandes sistemas filosóficos e religiosos da humanidade: o budismo, cristianismo e o islamismo, mas também as doutrinas estoíca, kantiana ou marxista” (LÉVI-STRAUSS, 1993c, p. 335) –, ou na tentativa de comportar as diferenças num grande sistema evolucionista. A partir daí, e numa espécie de contraposição a essas duas estratégias, é desenrolado o modelo que explicitamos acima. Lévi-Strauss (1986c) não retorna ao tema do etnocentrismo neste texto, e só ao escrever *RC* ele parece se dar conta de que é este mesmo ponto de vista ingênuo do etnocêntrico que permite a manutenção das diferenças entre as culturas, tão essenciais ao seu próprio argumento.

O retorno ao tema neste segundo texto envolve o detalhamento de atitudes possíveis perante o estrangeiro, também de modo a não endossar todo e qualquer repúdio à diferença – posição que, de fato, poderia servir de justificativa ao racismo que se quer, em última instância, afastar. O que faz então Lévi-Strauss? Abstendo-se de aludir à noção de etnocentrismo, ele evoca novamente os mesmos exemplos que já usara em *RH*. Mas agora, ao invés de concluir simplesmente sobre a universalidade de uma determinada atitude, o que se quer é matizá-la:

A maior parte dos povos que nós chamamos primitivos designam-se a si mesmos com nomes que significam ‘os verdadeiros’, ‘os bons’, ‘os excelentes’, ou mesmo ‘os homens’ simplesmente; e aplicam adjetivos aos outros que lhes denegam a condição humana, como ‘macacos da terra’ ou ‘ovos de piolho’. Sem dúvida que a hostilidade, por vezes mesmo a guerra, podia também reinar entre uma cultura e outra, mas tratava-se sobretudo de vingar ofensas, de capturar vítimas destinadas a sacrifícios, de roubar mulheres ou bens: costumes que a nossa moral reprova, mas que jamais vão, ou vão-no excepcionalmente, até à destruição de uma cultura como tal, ou até à sua sujeição total, pois que não se lhe reconhece realidade positiva. [...] Esta profunda indiferença pelas culturas alheias era para eles, à sua maneira, uma garantia de poderem existir à sua vontade e do seu lado (LÉVI-STRAUSS, 1986c [1983], p. 26).

Eis uma atitude possível: a indiferença pelas culturas alheias. Mas ainda um outro comportamento se baseia, inversamente, na valorização do estrangeiro. Neste caso, o *outro* é encarado como oportunidade de alargamento dos laços sociais (LÉVI-STRAUSS, 1986c, p. 26-27). Uma atitude deste tipo não se oporia à primeira; ao contrário, ela lhe seria complementar. As peculiaridades são mantidas, aqui, ao menos por indiferença, com laços e trocas sendo estabelecidos em momentos determinados. É contra um outro modo de se portar diante do estrangeiro que, em conjunto, essas duas atitudes se colocam.

Enquanto se consideram simplesmente diversas, as culturas podem voluntariamente ignorar-se, ou considerar-se como parceiros para um diálogo desejado. Num e noutro caso, elas ameaçam-se e atacam-se por vezes, mas sem porem verdadeiramente em perigo as suas existências respectivas. A situação torna-se completamente diferente quando, à noção de uma diversidade reconhecida por ambas as partes, se substitui, numa delas, o sentimento da sua superioridade, baseado em relações de força e quando o reconhecimento positivo ou negativo da diversidade das culturas dá lugar à afirmação da sua desigualdade (LÉVI-STRAUSS, 1986c, p. 27).

O problema, assim, não estaria naquilo que Lévi-Strauss anteriormente chamara *etnocentrismo*. Estaria, na verdade, num sentimento de superioridade conjugado ao estabelecimento de desigualdades: atitudes típicas não daquelas culturas que se costumavam chamar “primitivas”, mas exemplificadas pela figura da “civilização ocidental”. Uma outra apresentação do tema se dá aqui em relação a *RH*. Trata-se agora de estender ao etnocentrismo um tratamento semelhante ao que Lévi-Strauss dá à cultura – tratamento que caracteriza o método estrutural, ainda que este não seja aplicado aqui com qualquer rigor. Há, com efeito, neste caso, pelo menos duas manifestações de uma “atitude comum”: se o dilema do bárbaro estabelecia um fundo similar de rejeição ao *outro* (os espanhóis com relação à alma, os ameríndios com relação ao corpo), vemos agora como essa rejeição se atualiza de forma diferente na realidade. Assim como a cultura é uma virtualidade humana universal que só se atualiza como pluralidade, também o etnocentrismo pode ser pensado como um

conjunto de variações configurando uma estrutura subjacente – estaríamos, assim, diante de um “etnocentrismo estrutural”. O etnocentrismo deixa de ser apenas um empecilho epistemológico, como numa postura relativista mais corriqueira – isto é, algo de que o sujeito-observador (o antropólogo) precisaria se livrar para compreender as especificidades relativas à cultura que observa. Adotando um outro ponto de vista, podemos observar os efeitos que diferentes manifestações do etnocentrismo têm sobre as relações entre as sociedades humanas em sua diversidade. Poderíamos até montar um quadro combinatório (Tabela 1), ao estilo estruturalista, a partir das possibilidades aventadas por Lévi-Strauss nos trechos reproduzidos acima.

Tabela 1: Matriz de permutações de relações intersocietárias.

	A	B
indiferença	-	-
troca	+	+
sujeição	-	+
dominação	+	-

Consideremos duas sociedades quaisquer de acordo com sua perspectiva de desvalorização (-) ou valorização (+) numa dada relação (na Tabela 1, o ponto de vista “nativo” é A, sendo B o “outro”, o estrangeiro). Num primeiro cenário, as duas sociedades se desvalorizam mutuamente, o que implica uma relação de indiferença ou distância entre ambas. Isto não implica que as sociedades desvalorizem *a si mesmas*; pelo contrário, este é, como nota Lévi-Strauss, o resultado de uma valorização de si e desvalorização do outro que, no entanto, é recíproca. No segundo caso, ambas as sociedades veem algo de valioso na outra, condição para que se estabeleça uma relação de troca. Não precisa haver qualquer rigidez no estabelecimento de uma ou outra relação entre as mesmas sociedades: indiferentes ou inimigas num dado momento, podem se engajar em relações de troca em outras situações.

A essas relações de simetria, por sua vez, se opõem duas formas assimétricas. A “valorização do estrangeiro”, se acompanhada de uma desvalorização de si (por si mesma e/ou pela outra), pode impulsionar a adoção unilateral de

elementos “de fora”, resultando, em última instância, numa assimilação de si a outrem. Essa formulação esconde porém o caráter frequentemente violento de tal assimilação: a “super valorização” do outro pode decorrer de relações de força de diversas ordens, e a “desvalorização” de si com frequência vem de fora, configurando uma relação de sujeição/dominação, num regime colonial. A quarta relação é apenas o correlato desta, invertendo-se o ponto de vista.

Todas as quatro relações podem se alternar, sem que as sociedades ponham “verdadeiramente em perigo as suas existências respectivas”. De fato, é talvez uma tal alternância que possibilita esta coexistência; as relações de dominação e subordinação sendo, de um certo ângulo, momentos assimétricos particulares de relações que podem se equalizar no decorrer do tempo (a sociedade que recebe o dom hoje é aquela que o dá amanhã, como bem sabemos desde o famoso texto de Mauss). Esse conjunto sofre uma transformação particular quando uma determinada sociedade petrifica um modo de relação assimétrico como dominante, como é o caso da civilização ocidental. Tal transformação implica uma abertura do conjunto [relações intersociais] a uma outra oposição, entre cultura e natureza. Voltaremos a essa questão mais abaixo. Por ora, observemos que a fixação do caráter dominante da cultura sobre a natureza é correlata à mesma fixidez da relação de dominação entre *eu* e *outro*, no âmbito das relações intersocietárias.

Em *Tristes trópicos* (1957/1955), publicado entre *RH* e *RC*, evoca-se novamente a imagem que ilustra o paradoxo do bárbaro. Mas a conclusão dela extraída é outra: ao invés de sublinhar a similaridade decorrente da incerteza sobre a humanidade do *outro*, o autor apontava aí para a diferença no “método” usado por europeus e indígenas para investigar a questão. Enquanto os colonizadores enviavam comissões para averiguar sua essência, sem muita garantia de que os ameríndios fossem “homens e não criaturas diabólicas ou animais”, estes mesmos indígenas afogavam os brancos e montavam guarda para saber se eles estavam ou não sujeitos à putrefação. Comparando essas duas pesquisas sobre a alteridade, Lévi-Strauss tira uma dupla conclusão: de um lado, observa-se que enquanto os brancos invocavam as ciências sociais, os indígenas se apoiavam nas ciências naturais; de outro, que enquanto se concluía,

entre os brancos, que os outros eram animais, entre os indígenas suspeitava-se que os primeiros fossem espíritos ou divindades. “Em nível idêntico de ignorância, o último procedimento era, com certeza, mais digno de homens”, diz Lévi-Strauss (1957/1955, p. 71-72). A barbaridade desses bárbaros não era, assim, a mesma. Ou, como afirma Viveiros de Castro (1997-), “apesar de uma mesma ignorância sobre o outro, o outro do outro não era exatamente o mesmo que o outro do mesmo”.

Em *RC* (1986c/1983), o anti-universalismo dos povos chamados primitivos não corresponde simplesmente a uma atitude “ingênua”, mas a uma afirmação política do direito à diferença, do direito de resistir à submissão ou à incorporação a outrem. Num outro texto, em que explora justamente a relação entre a civilização industrial e as culturas “tradicionais”, Lévi-Strauss recorre a Marx para propor que a própria noção de *desenvolvimento* não pode ser considerada sem alusão aos povos que sucumbiram para dar combustível ao surgimento do capitalismo. A origem desse regime remontaria à descoberta das reservas de metais preciosos na América; em seguida, à escravização dos indígenas; depois, à conquista e pilhagem das Índias orientais; e, por fim, à escravização dos africanos. “Para Marx, a relação entre o capitalismo e o proletário é, portanto, apenas um caso particular da relação entre colonizador e colonizado” (LÉVI-STRAUSS, 1993a/1961, p. 320). Se já em *RH* (1993c/1952) apontava-se que o progresso da civilização ocidental dependia do colonialismo e imperialismo para gerar diferenças e não estagnar, aqui essa relação se demonstra ainda mais profunda.

Por outro lado, aponta o autor nesse mesmo texto, as sociedades ditas primitivas apresentam uma resistência ao desenvolvimento que poderia ser atribuída a três causas: uma “vontade de unidade” (ou a recusa de um “espírito competitivo”); um “respeito profundo pela natureza”; e a “recusa do devir histórico”. Concentremo-nos nesta última. Lévi-Strauss frisa que não se trata de dizer que as sociedades primitivas são sociedades “fora do tempo”, ou sociedades sem história (GOLDMAN, 1999). Em contraste com as sociedades ocidentais, “feitas para mudar”, as sociedades ditas primitivas seriam concebidas por seus membros “para durar” (LÉVI-STRAUSS, 1993a/1961, p. 326). O argumento

está em continuidade com o modelo de *RH* que detalhamos acima: o motivo pelo qual essas culturas recusam a mudança estaria em sua abertura “reduzida” para o exterior, uma abertura comedida ou condicional, no que se retoma o tema do etnocentrismo. “O estrangeiro, mesmo vizinho próximo, é considerado sujo e grosseiro, frequentemente chega-se até a negar-lhe a qualidade de homem”, escreve (LÉVI-STRAUSS, 1993a/1961, p. 326-327). Seu modo particular do etnocentrismo é, portanto, aquilo que permite aos povos “primitivos” recusar a história. Inversamente, pode-se dizer que é a outra forma de lidar com a diferença – a fixidez de uma hierarquização movida por um sentimento de superioridade – que motiva a civilização ocidental em sua “abertura”, frequentemente violenta, para a diferença, em sua *assimilação de outros a si* promotora do caminhar da história.

UMA FRONTEIRA

Voltemo-nos para a segunda causa da resistência ao desenvolvimento pelos povos ditos primitivos identificada por Lévi-Strauss: o respeito pela natureza. O desenvolvimento, como encarnado na história da civilização industrial, implicou a concessão de uma prioridade da cultura sobre a natureza, a constituição de articulações semiótico-materiais que estabelecem um sentido de dominação da primeira sobre a segunda. Tal prioridade, diz Lévi-Strauss, quase nunca é admitida fora desta civilização. As culturas “primitivas” – ainda que sempre façam uma diferença entre cultura e natureza – conferem um caráter ambíguo à noção de natureza. Ela serve como lócus para o contato do humano com ancestrais, espíritos e deuses, concluindo, portanto, que “na noção de natureza há um componente ‘sobrenatural’, e esta ‘sobrenatureza’ está tão incontestavelmente acima da cultura como a própria natureza está abaixo dela” (LÉVI-STRAUSS, 1993a/1961, p. 325). Isso reforça aquela formulação a respeito do “outro do outro” diferir do “outro do mesmo” no “dilema do bárbaro”: como a noção de natureza varia, pode-se dizer que ao relegar aos brancos um lugar fora da humanidade, os indígenas do conto de Lévi-Strauss

não conferiam aos primeiros o mesmo estatuto ontológico que recebiam deles. Ainda que indígenas e brancos situassem uns aos outros no campo da natureza, esta não adquire o mesmo sentido nos dois casos.

Por outro lado, ao emprestar à alteridade um estado de natureza, a civilização industrial se comporta frente a esses outros como o faz diante das outras espécies naturais: dominando-os. Seu desenvolvimento implica não apenas uma separação dos domínios da natureza e da cultura, mas também o privilégio absoluto da segunda sobre a primeira. Um pequeno esforço separa isso do passo seguinte, que consistiria em estender esse privilégio, exercendo-o não só sobre outras espécies naturais, mas também sobre outras “espécies culturais”. Em sua homenagem a Rousseau, Lévi-Strauss dá a esta hipótese uma concretude iluminadora:

Começou-se por separar o homem da natureza, e por fazer com que ele constituísse um reino soberano; acreditou-se assim encobrir seu caráter mais irrecusável, a saber, que ele é, primeiro, um ser vivo. E, permanecendo-se cego para esta propriedade comum, deu-se total liberdade a todos os abusos. Nunca melhor que ao termo dos quatro últimos séculos de sua história, o homem ocidental pôde compreender senão arrogando-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade. Concedendo a uma tudo o que retirava da outra, ele abria um ciclo maldito, cuja própria fronteira, constantemente recuada, serviria para desviar os homens dos outros homens, e para reivindicar, em proveito de minorias sempre mais restritas, o privilégio de um humanismo, corrompido logo ao nascer, por ter buscado no amor-próprio seu princípio e sua noção (LÉVI-STRAUSS, 1993b/1962, p. 49).

Esse humanismo restrito característico da civilização industrial estaria assim ao mesmo tempo no cerne do desenvolvimento tão valorizado por ela, assim como de seus problemas. Lévi-Strauss identifica, alhures (1993d/1956, p. 277-280), a existência de três humanismos: um primeiro poderia ser situado no fim da Idade Média, com o Renascimento e a descoberta das civilizações clássicas, quando uma primeira forma de conhecimento baseada em costumes diferentes apareceu; o segundo adviria durante os séculos XVIII e XIX, com o progresso da exploração geográfica e a inserção da China e da Índia no panorama da

humanidade; neste segundo período, o acervo cultural das sociedades ditas primitivas é apenas entrevisto, e o que caracteriza o terceiro humanismo, momento da Etnologia propriamente dita, é o alargamento do espectro humano para todas as culturas existentes. Este último representaria, frente ao humanismo aristocrático da Renascença e o humanismo burguês do século XIX, um humanismo duplamente universal (LÉVI-STRAUSS, 1993d/1956, p. 279). É que não só ela incorporaria os “primitivos” no conjunto da humanidade, como também aprenderia *com eles* um novo humanismo. A saber, um *humanismo generalizado*, estendido para além do humano e clamando pela reconciliação do homem e da natureza.

A obra de Lévi-Strauss é marcada por um desejo profundo, repetidamente reiterado, de reconciliar as oposições entre inteligível e sensível, pensamento e corpo, cultura e natureza. Tal reconciliação, para manter a coerência com o postulado de que os povos ditos primitivos fazem sua própria distinção entre humanidade e natureza, ou humanidade e animalidade, não deve ser entendida como resultando numa confusão desordenada entre os domínios. O problema não estaria exatamente na separação entre eles, mas na assimetria que lhes é conferida pela civilização industrial, moderna. A proposta de Lévi-Strauss envolve uma continuidade real entre natureza e cultura; sua descontinuidade seria lógica, ou “sobretudo metodológica” (cf. LÉVI-STRAUSS, 2007/1962, p. 275). Como observa Lima (1999) a respeito desta descontinuidade, conferir “ao imaginário o estatuto de método é usá-lo para elucidar o próprio imaginário, sem com isso iludir-se, acreditando-se capaz de tê-lo superado”. A oposição é real, mas enquanto realidade *do pensamento*.

Lembremos como *O pensamento selvagem* explora uma diferenciação importante entre *signos* e *conceitos*. Ao contrário dos últimos, mais “abstratos” – operadores de “uma abertura do conjunto com o qual se trabalha” (LÉVI-STRAUSS, 2007/1962, p. 35) – os signos operam sempre dentro de um conjunto dado, limitando-se a rearranjos que constituem grupos de transformações. Como o conceito, o signo refere-se não só a si mesmo, mas também a outra coisa: ambos têm poder referencial (LÉVI-STRAUSS, 2007/1962], p. 33). Um signo, no entanto, é sempre pré-determinado pelas relações diferenciais que o ligam a outros signos: ele é, de fato, composto por elas. Tais relações diferenciais estão ao mesmo tempo no objeto em questão – no signo – e no “espírito”

de um humano que o percebe. Elas são de uma só vez sensíveis e inteligíveis, naturais e culturais. A significação aparece na constituição de sistemas simbólicos cuja circunscrição é sempre relativa. Ela exige ao mesmo tempo que se selecionem elementos finitos cujas diferenças recíprocas façam surgir o sentido, e a abertura do conjunto para outros conjuntos, como tem insistido Patrice Maniglier (2008, p. 278): o “sistema simbólico é, portanto, ao mesmo tempo o que relaciona umas às outras as diversas ‘mensagens’ possíveis no seio de uma mesma ‘língua’ e o que relaciona entre si as línguas”.

Há, assim, duas faces da negação lévi-straussiana ao divisor natureza/cultura: uma, que se diria metodológica, reveladora do signo como objeto híbrido privilegiado na análise; e outra de cunho histórico-político, que aponta uma maneira minoritária de conceber a separação, inspirada nos povos ditos primitivos. Não obstante, elas estão intrinsecamente ligadas: a primeira corresponde à busca de um ponto de vista, uma certa distância de observação, em que a diferença entre natureza e cultura se embaralha relativamente; a segunda fornece um bom motivo para se adotar esse ponto de vista (LÉVI-STRAUSS, 1986^a/1983, p. 172-173).

AENTROPIA, AENTROPOLOGIA

A pequena profecia de Lévi-Strauss quanto à proliferação das beterrasbas se explica então por um desequilíbrio entre forças de heterogeneização e homogeneização das culturas dado, em larga medida, por uma configuração específica da civilização ocidental – civilização associada à monocultura. Este desequilíbrio se relaciona, por sua vez, a um aspecto muito comentado da obra de Lévi-Strauss: a concepção de uma temporalidade linear entrópica, que tende a uma desestruturação geral do universo – a persistência, como pano de fundo para um “olhar distanciado”, do caráter passageiro do fenômeno humano diante do cosmos.

Essa desorganização inevitável é associada por Maniglier (2008), e já por Almeida (1990), à própria dinâmica do processo simbólico: o processo

transformacional próprio da passagem de um sistema simbólico a outro tende a um esgotamento, a um esvaecimento das diferenças. “Outros textos são testemunho de que esse pessimismo se enraíza já em uma [...] tese semiológica fundamental de Lévi-Strauss, a saber, que todos os processos simbólicos ‘se esgotam’, que, por assim dizer, as margens de manobra simbólicas não são apenas finitas, mas também sempre mais frágeis” (MANIGLIER, 2008, p. 282). Nas *Mitológicas*, nota ainda o mesmo comentador, à medida que o espaço de interpretação de mitos se amplia em direção à América do Norte, a estrutura se torna “mais pobre, mais geral, mais vazia” (MANIGLIER, 2008, p. 284).

O autor enxerga aí a raiz do pessimismo lévi-straussiano, mas este se relaciona também com outras preocupações frequentes do mestre estruturalista. Em especial, o processo entrópico aparece relacionado ao crescimento sem precedentes da população humana. Em 1953, ao assumir o cargo de secretário-geral do Conselho Internacional das Ciências Sociais na Unesco, Lévi-Strauss estabelece programas e estratégias de pesquisa relacionados a problemáticas demográficas (LOYER, 2018/2015, p. 363-364). O autor é, aqui, coerente com seu próprio modelo de equilíbrio/desequilíbrio da diversidade. Considerando o mundo como sistema fechado, a adição de humanos faz a diversidade tender a uma diminuição. Uma população maior resulta em maior contato entre as pessoas, e conseqüentemente em menor capacidade de diferenciação – o que seria ainda acelerado pelas mudanças tecnológicas no campo das comunicações (STOCZKOWSKI, 2007, p. 28). A superpopulação poderia ser tomada, porém, como uma causa secundária, provocada ela mesma pela separação do humano como ordem à parte, dominante dos outros elementos existentes no mundo – o humanismo restrito de que falamos acima.

Muita tinta já correu em torno dos trechos da obra de Lévi-Strauss nos quais seu pessimismo se explicita de forma mais enfática. Em especial, destacam-se as últimas páginas dos *Tristes trópicos* e o final de *O homem nu*. Como notou recentemente Marco Antonio Valentim (2018, p. 267), Lévi-Strauss adianta em umas tantas décadas a discussão atualmente em voga sobre e sob a noção de Antropoceno (HARAWAY et al., 2015). De fato, o debate atual remonta, a partir de novos pontos de vista, a uma “história profunda do planeta” em que o humano exerce uma função geofísica destrutiva, negadora da diversidade

biológica terrestre. Força antrópica, escreve Valentim (2018, p. 268), que “com a necessidade incontornável pela qual o calor se transfere do quente ao frio e informação ‘vira’ energia, parece impelir à extinção em massa das espécies vivas, conduzindo, no limite, à aniquilação da própria espécie humana”.

A noção de entropia aparece num único momento dos *Tristes trópicos*, em suas últimas páginas. Toda a ação humana é aí referida à desintegração definitiva de estruturas. Lévi-Strauss chega ao ponto de propor uma “entropologia” como substituta da antropologia:

O mundo começou sem o homem e terminará sem ele. As instituições, os costumes e os hábitos, que terei passado minha vida a inventariar e a compreender, são uma florescência passageira de uma criação com referência à qual não possuem nenhum sentido, senão, talvez, o de permitir à humanidade o desempenho do seu papel. [...] Desde que começou a respirar e a alimentar-se, até à invenção dos engenhos atômicos e termonucleares, passando pela descoberta do fogo – e salvo quando se reproduz – o homem nada mais fez do que alegremente dissociar bilhões de estruturas para reduzi-las a um estado em que já não são capazes de integração. [...] A tal ponto que a civilização, tomada em conjunto, pode ser descrita como um mecanismo prodigiosamente complexo em que estaríamos tentados a ver a possibilidade que tem o nosso universo de sobreviver, se a sua função não fosse fabricar o que os físicos chamam de entropia, isto é, inércia. Cada palavra trocada, cada linha impressa, estabelecem uma comunicação entre dois interlocutores, imobilizando um nível que antes se caracterizava por uma diferença de informação, logo, por uma organização maior. Mais do que ‘antropologia’, seria preciso escrever ‘entropologia’ o nome de uma disciplina votada a estudar em suas mais altas manifestações esse processo de desintegração (LÉVI-STRAUSS, 1957/1955, p. 442-443).

Comentando este trecho em particular, Romandini aponta como Lévi-Strauss situa universo físico e mundo humano num *continuum* associado pela mesma lei cósmica da entropia irreversível (ROMANDINI, 2013/2010). Valentim objeta, porém, que cabe questionar a concepção unívoca de humanidade sobre a qual parecem, a princípio, se assentar tais considerações. De fato, é possível identificar mesmo na obra do antropólogo francês a emergência de um “conflito termodinâmico de mundos” (VALENTIM 2018, p. 280), no

seio do qual a metafísica ameríndia – tal como se expressaria, por exemplo, n’A *Queda do céu* de Kopenawa e Albert (2015, p. 273) – oferece um contraponto às concepções modernas. A proposta por Valentim de um conceito de æntropia, uma coincidência entre entrópico e antrópico, é acompanhada de uma reflexão sobre a possibilidade

de subverter a æntropia por meio de um trabalho negativo (não o ‘trabalho do negativo’, mas um antitrabalho): ação intensamente neguentrópica, porque retoma a comunicação perdida com o extra-humano, mas diferentemente entrópica, pois se torna adversária da antropia.

Esta ação neguentrópica, uma atividade permanente de *esfriamento*, é algo de que os xapiri yanomami, segundo Davi Kopenawa, tomam como sua responsabilidade: “Por enquanto, quando os brancos esquentam o peito do céu com a fumaça do metal que arrancam da terra, os xapiri ainda estão conseguindo curá-lo, despejando nele enxurradas de água de suas montanhas” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 497-498, apud VALENTIM, 2018, p. 279).

OS DOIS ETNOCENTRISMOS

Esse quadro de conflito termodinâmico evidencia o contraste entre duas concepções da alteridade que geralmente aparecem confundidas sob a noção de etnocentrismo. De um lado, há um etnocentrismo moderno antrópico, operador de uma lógica cristalizadora de *centros* pré-fixados: o *homem* como centro em relação aos outros seres vivos, o ocidente como centro em relação ao não-ocidente periférico. Antropocentrismo e etnocentrismo aparecem aqui como duas camadas de uma mesma máquina englobante. É a mesma “fronteira constantemente recuada” de que fala Lévi-Strauss, talvez melhor entendida como sistema maquínico de segmentarização em círculos concêntricos ressonantes (DELEUZE; GUATTARI, 1996/1980, p. 84). A máquina procede pela criação de um centro transcendente de significação. Trata-se de uma espécie de *ponto de vista* privilegiado; uma posição de Sujeito que se torna fixa, endurecida.

Toda alteridade é, em seguida, constituída relativamente a este centro, tomada a partir de desvios binários em relação a ele.

Este “ego” central julga toda diferença em relação a si como dotada de um sinal negativo (em um sentido tanto moral como estrutural). O mecanismo envolve a acumulação neste centro de um valor *h* de “humanidade”, extraído como mais-valia *abstracta* resultante da exploração *concreta* de outrem. A passagem para as camadas seguintes da estrutura segmentar corresponde a uma diminuição progressiva de *h* a cada linha ultrapassada. A noção de etnocentrismo, a seu lado, diz respeito a uma linha demarcatória intermediária, intersocial (note-se que, ao ser estendida ao todo da humanidade, a noção carrega em si uma dobra etnocêntrica, pois imprime inadvertidamente a diferentes sociedades um modo de conceber a relação intersocial própria da metafísica moderna). Aquém do *ethnos*, diferenças intrasocietárias – de gênero e raça, por exemplo – também são submetidas à hierarquização e organizadas por distância segundo critérios binários de comparação com o centro. E, para além do *ethnos*, toda a vida não-humana também se encontra escalonada na medida em que perde progressivamente *h* ao se distanciar da espécie humana, em uma escada uniforme que vai dos mamíferos superiores às bactérias (HEJNOL, 2017). Mas o mecanismo repercute ainda em bordas mais alargadas, de outras maneiras: por exemplo, no *biocentrismo* da diferença Vida/Não-vida, sempre tomada do ponto de vista do primeiro termo (cf. POVINELLI, 2016); ou, ainda, um *geocentrismo* que dificultaria aos humanos compreender e descrever outros mundos, como no caso dos cientistas incapazes de compreender Solaris, no romance de Stanisław Lem, ou os viajantes do espaço-tempo de Olaf Stapledon (em *The Last and the First Men*) que, como nota Jameson (2005, p. xii), gradualmente se tornam conscientes de que a possibilidade de fazer contato com outros mundos é proporcional à sua capacidade de imaginá-los e, portanto, à semelhança deles com a nossa própria Terra e seus habitantes.

A propósito, Viveiros de Castro (2009, p. 27) aponta que a noção de humano em questão se define por um “inacabamento” (“o próprio do homem é não ter nada de próprio”) que daria ao homem direitos ilimitados sobre o universo circundante (“O fardo do homem: ser o animal universal, o animal

para quem existe um universo”). De fato, seria preciso compreender a dinâmica de acumulação de *h* acima pondo-a em correlação com uma acumulação simultânea de outro valor, uma variável *universo*, ou *mundo*, que diria respeito a todo outrem apropriado como objeto (pois o mundo, nesta dinâmica, aparece como aquilo que existe *para ser apropriado*). As duas variáveis estariam então em relação de proporção direta (imagino aqui uma equação do tipo $h = m \times a$, em que *a* representaria uma *constante de acumulação* capaz de operar a transformação entre as variáveis). O valor *h* exprimiria uma concepção do *humano* como capital simbólico circulante, existente em quantidade restrita, e passível de ser acumulada. Quanto maior a capacidade de apropriação de mundo de um coletivo ou indivíduo, maior o seu grau de humanidade. Se a acumulação de *h* tende a um braço abstrato da máquina – quer dizer, se ela diz respeito à acumulação de um valor simbólico –, a apropriação de *m* inclina-se, por sua vez, ao braço concreto: trata-se do capitalismo como apropriação de naturezas (MOORE, 2015), incluindo aí o trabalho humano, mas também o “trabalho” das naturezas extra-humanas de que o capital depende para se reproduzir. Os coletivos que Lévi-Strauss chama de “culturas cumulativas” o seriam, assim, em mais de um sentido. Não apenas acumulariam “descobertas” de diversos grupos em comunicação, mas também acumulariam *mundo*, extraindo dele trabalho não-humano.

Correspondendo, por outro lado, a um segundo modo do etnocentrismo, teríamos o que Lévi-Strauss chamou de “humanismo generalizado”. Não por acaso, Eduardo Viveiros de Castro (2009) aponta o “dilema do bárbaro” lévi-straussiano como um pontapé importante no desenvolvimento, por ele e Tânia Stolze Lima (1999), do conceito de *perspectivismo ameríndio*. A diferença na repartição dos domínios da natureza e da cultura, sua articulação com o domínio da sobrenatureza, as particularidades do conceito ameríndio de *humano*, tudo isso contribui para uma reorganização, quando passamos a este outro lado do espelho, de toda relação de alteridade; o que se chama “etnocentrismo” aqui também só pode significar outra coisa. A sociedade “feita para durar” é também aquela que nega simultaneamente a acumulação

de humanidade e a apropriação de mundo, numa contra-anthropologia que elabora uma crítica conceitual e prática do etnocentrismo moderno.

Podemos compreender esta espécie de etnocentrismo neguentrópico tomando como exemplo o conceito zapatista de *ch'ulel* (MOREL, 2017). Uma noção normalmente traduzida como “alma”, presente em diversos povos da mesoamérica, o *ch'ulel* encontra uma inflexão conceitual e política interessante entre os educadores zapatistas no trabalho de Ana Paula Morel (2017). O *ch'ulel* tem aí eminentemente uma forma humana, e diz respeito a uma dinâmica de intensidades e quantidades presentes em cada ser do universo. Também diz respeito à “consciência”, à “dignidade”, a uma “continuidade de relação com o mundo”. Tal como entre os tzetzal, mas também entre as diversas manifestações da noção de “alma” nas terras baixas sul-americanas, o *ch'ulel* zapatista tem a ver com o domínio do contínuo, das formas instáveis e do devir. Pois essa “continuidade de relação com o mundo”, esse “respeito ao que existe” (MOREL, 2017, p. 174) presente no engrandecimento do *ch'ulel* parece remeter a um fundo anímico que reúne todas as coisas em uma diferenciação intensiva.

O capitalismo é, então, apresentado como uma máquina de enfraquecimento do *ch'ulel*, como uma força de des*ch'ulel*ização do mundo. Os interlocutores de Morel (2017) relacionam o processo com as separações e cortes que o capitalismo efetua; especialmente, a separação entre natureza e cultura, corte na relação entre os humanos e o mundo que faz o *ch'ulel* minguar, adormecer. Também o “trabalho falso” (*kanal*) é um trabalho para os outros; é a antítese do trabalho verdadeiro (*a'mtel*), o trabalho que não se separa da vida e que responde às suas próprias necessidades. Contra o valor das mercadorias, o *ch'ulel* aparece ao se “reconhecer o valor das coisas que existem”, como um outro conceito de valor, que se ainda responde a uma dinâmica quantitativa, o faz a partir da repartição da intencionalidade e agência entre o que existe; ter valor é ser sujeito. Contra, portanto, o valor (de uso ou de troca) que transforma os não-humanos e humanos em objeto, um valor anímico que permite reconhecer o lugar-sujeito de tudo o que existe. O trabalho de “esfriamento”, de resistência à *æntropia* capitalista, é assim um trabalho de restituição do valor de sujeito ao mundo em sua multiplicidade.

Um último ponto. Esta “generalização” da humanidade (da qual o conceito de *ch’ulel* é um exemplo) parece, à primeira vista, estar em contradição com as afirmações notadas recorrentemente entre povos indígenas que se reconhecem e a seu grupo como os “humanos verdadeiros”. Sem entrar em detalhes, pois a questão exigiria bem mais espaço (MACEDO, 2011), aqui se torna fundamental a noção de *perspectiva* identificada em diversas ontologias não-ocidentais, e particularmente relevante no caso das cosmologias ameríndias (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Pois se é atribuída a uma imensa gama de *outros* a possibilidade de que eles sejam *humanos-para-si*, isso já recobre a noção de “verdadeiro” de uma nuance particular, e ela precisa ser compreendida neste contexto. Sua função parece corresponder à marcação da posição perspectiva, a posição de fala, que desenha uma demarcação de diferença específica. É fácil imaginar que sem uma tal demarcação, tudo poderia recair numa indiferenciação caótica: sem perspectiva, tudo seria *humano* homogeneamente – entropia máxima que, entre outras coisas, o xamanismo ameríndio tem como incumbência evitar.

Notando a insaciável expansão da monocultura sobre o interior do Brasil, assim como as ameaças que esse processo impõe aos povos indígenas que aí habitam, e que Lévi-Strauss bem conheceu, é tentador reconhecer, em outra esfera, uma reverberação desta dinâmica. A resistência dos povos indígenas em se deixar “assimilar”, sua insistência em constituir-se na diferença – expressa em seu próprio modo de ser etnocêntrico –, cria um empecilho à continuidade da *æntropia*. Se o processo histórico, numa escala ampla, aponta para a monocultura crescente, não parece tão fácil extirpar da terra – em favor das beterrabas, ou da soja – os sabores particulares que, sob ataque há quinhentos anos, obstinam-se em rebrotar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ALMEIDA, Mauro Barbosa de. Symmetry and entropy: mathematical metaphors in the work of lévi-strauss. *Current Anthropology*, Chicago, v. 31, n. 4, p. 367-385, 1990.

2. DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. **Mil platôs**. São Paulo: Editora 34, 1996. v. 5. (Edição Original 1980).
3. GOLDMAN, Marcio. Lévi-Strauss e os sentidos da História. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 42, n. 1/2, p. 223-238, 1999.
4. HARAWAY, Donna; ISHIKAWA, Noboru; GILBERT, Scott F; OLWIG, Kenneth; TSING, Anna L.; BUBANDT, Nils. Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene. **Ethnos**, Hoboken, v. 81, n. 3, p. 535-564, 2015.
5. HARVEY, David. **O novo imperialismo**. São Paulo: Loyola, 2009. (Edição Original 2003).
6. HEJNOL, Andreas. Ladders, Trees, Complexity, and Other Metaphors in Evolutionary Thinking. *In*: TSING, Anna L.; SWANSON, Heather A.; GAN, Elaine; BUBANDT, Nils. **Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017. p. G87–G102.
7. JAMESON, Fredric. **Archeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions**. Londres: Verso, 2005.
8. KOPENAWA, David; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
9. LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. São Paulo: Anhembi, 1957. (Edição original 1955).
10. LÉVI-STRAUSS, Claude. Estruturalismo e ecologia. *In*: LÉVI-STRAUSS, Claude. **O olhar distanciado**. Lisboa: Edições 70, 1986a. p. 149-173. (Edição original 1983).
11. LÉVI-STRAUSS, Claude. Prefácio. *In*: LÉVI-STRAUSS, Claude., **O olhar distanciado**. Lisboa: Edições 70, 1986b. p. 11-18. (Edição original 1983).
12. LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e cultura. *In*: LÉVI-STRAUSS, Claude. **O olhar distanciado**. Lisboa: Edições 70, 1986c. p. 21-49. (Edição original 1983).
13. LÉVI-STRAUSS, Claude. As descontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico. *In*: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993a. p. 317-327. (Edição original 1961).
14. LÉVI-STRAUSS, Claude. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. *In*: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993b. p. 41-51. (Edição original 1962).
15. LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. *In*: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993c. p. 328-366. (Edição original 1952)

16. LÉVI-STRAUSS, Claude. Respostas e pesquisas jornalísticas. *In*: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993d. p. 277-293. (Edição original 1956).
17. LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Rio de Janeiro: Papyrus, 2007. (Edição original 1962).
18. LÉVI-STRAUSS, Claude. História e etnologia. *In*: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008. (Edição original 1949).
19. LÉVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier. **De perto e de longe**. São Paulo: Cosac Naify, 2005. (Edição original 1988).
20. LIMA, Tânia Stolze. O pássaro de fogo. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 42, n. 1-2, p. 113-132, 1999.
21. LOYER, Emmanuelle. **Lévi-Strauss**. São Paulo: Ed. Sesc São Paulo, 2018. (Edição original 2015).
22. MACEDO, Eric Silva. **Outros outros: etnocentrismo e perspectiva**. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.
23. MANIGLIER, Patrice. A bicicleta de Lévi-Strauss. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 17, p. 275-292, 2008.
24. MOORE, Jason. **Capitalism in the Web of Life**. Londres: Verso, 2015.
25. MOREL, Ana Paula. **Terra, autonomia e ch'ulel: aprendizados na educação zapatista**. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
26. NEUMANN, John; MORGENSTERN, Oskar. **Theory of games and economic behavior**. Princeton: Princeton University Press, 1944.
27. POVINELLI, Elizabeth. **Geontologies: a requiem to late liberalism**. Durham: Duke University Press, 2016.
28. ROMANDINI, Fabián Ludueña. **A comunidade dos espectros: antropotecnia**. Rio de Janeiro: Cultura e Barbárie, 2013. Edição do Kindle. (PARRHESIA, v. 1, edição original 2010).
29. SAHLINS, Marshal. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (Parte I). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997.
30. STOCZKOWSKI, Viktor. **Racisme, antiracisme et cosmologie lévi-straussienne**. Paris: École des hautes études en sciences sociales, 2007.

31. STOCZOWSKI, Viktor. **Anthropologies rédemptrices**: le monde selon Lévi-Strauss. Paris: Hermann, 2008.
32. STOCKING JR., George. **Race, culture and evolution**: Essays in the history of anthropology. Chicago: University of Chicago Press, 1982. (Edição original 1968).
33. VALENTIM, Marco Antonio. **Extramundandidade e sobrenatureza**. Ensaios de ontologia infundamental. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
34. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Introdução ao contexto do perspectivismo. **A onça e a diferença**: projeto AmaZone. [S. l.: s. n.]: [1997-] Disponível em: <https://bit.ly/34XUfKm>. Acesso em: 22 abr. 2020.
35. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosacnaify, 2002. p. 347-399.
36. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 77, p. 91-126, 2007.
37. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.