

**A ESTRUTURA EM TERRITÓRIO FILOSÓFICO: UMA LEITURA
DE MAUSS, LÉVI-STRAUSS E MERLEAU-PONTY¹**

[THE STRUCTURE INTO PHILOSOPHICAL TERRITORY: A READING OF
MAUSS, LÉVI-STRAUSS AND MERLEAU-PONTY]

Leonardo de Sousa Oliveira Tavares

*Mestre em Filosofia e professor do IFPB-CG
(E-mail: lsotavares@outlook.com)*

Recebido em: 06/06/2016. Aprovado em: 15/09/2016

¹ Esse trabalho apresentado no X Encontro Interinstitucional em Filosofia (UFPB/UFPE/UFRN) não teria chegado ao seu estado presente sem as aulas sobre O visível e o invisível, ministradas pelo professor Iraquitã Caminha, e a leitura atenta do professor Giovanni Queiroz.

Resumo: A escola etnológica do estruturalismo vigorava em uma França predominantemente existencialista e fenomenológica, em termos de teoria filosófica. O conceito de estrutura que perpassa as novas ciências, a citar, sociologia, psicologia e linguística, torna-se, a partir de Merleau-Ponty, uma concepção filosófica digna de atenção. Nosso artigo consiste de uma análise da origem maussiana do conceito de estrutura em Lévi-Strauss e de como este mesmo conceito é reconfigurado por Merleau-Ponty. Buscaremos enfatizar as divergências metodológicas que existem entre os autores que, respectivamente, necessitam de uma base galilaica para sua teorização, ou optam por uma via metafísica. Trataremos de explicitar a estrutura merleau-pontyana como um conceito que lida com o desafio de integrar um discurso filosófico que, de certo modo, abarca os selvagens, na preparação de uma fuga da tradição cartesiana que subsidia as ciências modernas.

Palavras-chave: fenomenologia, estruturalismo, ser bruto.

Abstract: The ethnological school of structuralism prevails in a France predominantly existentialist and phenomenologic, in terms of philosophical theory. The concept of structure that permeates the new sciences (sociology, psychology and linguistics) becomes, from Merleau-Ponty, one philosophical conception worthy of attention. Our article consists of one analysis of maussian origin of the concept of structure in Lévi-Strauss and how this same concept is reconfigured by Merleau-Ponty. Seek to emphasize the methodological differences that exist beetwen the authors, respectively, needs a galilean base for his theorizing, or opt for a metaphysical way. We will make explicit the merleau-pontyana structure as a concept that deals with the challenge of integrating a philosophical discourse that encompasses the savages in the preparation of an scape from the Cartesian tradition that subsidizes the modern sciences.

Keywords: phenomenology, structuralism, raw being.

1 LINGUÍSTICA, PSICOLOGIA E SOCIOLOGIA: NOVAS CIÊNCIAS PARA VELHOS PROBLEMAS FILOSÓFICOS

Sobre o pensamento estruturalista, se desejamos uma breve noção do que constitui as funções da estrutura, devemos nos reportar aos primeiros anos do século XX, marcado pela publicação do *Curso de Linguística Geral* (1916), que surge a partir das anotações dos alunos de Ferdinand Saussure. A semiótica, disciplina desenvolvida pelo autor citado, permanece relevante às questões filológicas e destaca-se por ter sido de fundamental importância na fundação do que se chamaria escola estruturalista. O estudo da linguagem como sistema simbólico de inter-relações, relações entre os próprios signos do sistema e a relação do sistema para com os elementos que estão alheios a este, foi, apenas, o primeiro passo para se ousar estudar fatores culturais e fenômenos sociais, tais como as relações entre os signos e seus respectivos sistemas.

Após Wundt, os associacionistas² especulavam sobre o possível mapeamento da estrutura da mente, mediante análises realizadas por meio de experiências introspectivas e a observação dos seus reflexos na produção cultural humana, desde os feitos mais simples, como o uso da linguagem coloquial, aos mais complexos, como a elaboração de um tratado filosófico. A parcela de influência creditada à estrutura não tardou em atingir as ciências sociais que estavam em desenvolvimento, sob os cuidados de Emile Durkheim. No *Ensaio sobre a dádiva*³, Marcel Mauss sobrinho do sociólogo citado, não poderia se afigurar como exceção para essa constante busca pela estrutura social. E, finalmente, em 1950, surge influenciado por essas implicações teóricas somadas ao pensamento de Freud⁴ e Marx, o estruturalismo de Claude Lévi-Strauss, evidenciando o método, por sua vez, na etnologia e atraindo vários especialistas e leigos movidos pela curiosidade de conhecer este procedimento, provavelmente utilizável na construção das futuras ciências.

² Sob a influência de Wundt, o associacionismo na psicologia é marcado pela crença de que a reflexão consciente surge a partir da concatenação de sensações elementares que se conformam à estrutura do sistema nervoso.

³ Vide o volume *Sociologia e Antropologia* (MAUSS, 2003, p. 183-314).

⁴ O livro escrito por Freud, intitulado *Totem e Tabu* (1913), é considerado por muitos pesquisadores uma resposta a Wundt e sua teoria da psicologia social. Há uma proximidade de Lévi-Strauss com estes pesquisadores que pensaram a estrutura antes do surgimento do Estruturalismo.

Os grandes sistemas religiosos, econômicos e sociais serão igualmente encarados por sua constituição a partir de várias relações simbólicas. “É o caso das relações entre a etnologia e a psicanálise, que se descobrem com um objeto comum de análise: o campo do simbólico” (DOSSE, 1993, p. 48). Nesse ponto, Lévi-Strauss e Marcel Mauss coincidem na análise da sociedade como manifestação de estruturas simbólicas que se relacionam. No próprio *Ensaio sobre a dádiva*, Mauss concebe a sociedade também como um fato simbólico⁵, enquanto Lévi-Strauss comenta, em *O pensamento selvagem*, sobre os símbolos que consolidam as estruturas sociais⁶.

Ao fazer o convite a Lévi-Strauss de escrever a introdução de uma coleção de trabalhos de Marcel Mauss, intitulada *Sociologia e Antropologia*, Georges Gurvitch assegura um momento histórico do estruturalismo. Questionamos, a princípio, se a introdução de Lévi-Strauss foi escrita com a intenção de apresentar os trabalhos da coleção⁷ ou se esta diz mais sobre o projeto estruturalista de seu próprio autor. Porém, não é por mero acaso que os primeiros passos do rigor metodológico do estruturalismo são demonstrados, justamente, na introdução à obra de Marcel Mauss. Lévi-Strauss o considerava precursor do seu projeto, de certo modo, o pioneiro do método estruturalista. A fusão da antropologia e da linguística é justificada, por ele, pela busca da retirada das teorias antropológicas do interior do paradigma científico, principalmente, biológico, para defrontá-las com os fenômenos culturais e sociais a serem explorados, os fatos construídos e o mundo dos símbolos.

Aqui, apresentamos uma zona híbrida entre o campo das ciências sociais, ampliado pela etnologia de Lévi-Strauss, e o campo filosófico representado por Merleau-Ponty que também se volta para o homem e seu universo cultural. A formação acadêmica em filosofia do futuro antropólogo dos trópicos manterá sua obra assinalada pela pretensão de identificar a coerência de um sistema que assegura a passagem do homem do âmbito natural à esfera cultural. “Num século em que a divisão do trabalho intelectual limita a um saber cada vez mais fragmentado, ele – Lévi-Strauss – terá sido tentado a apostar na

⁵ Vide a descrição do teor simbólico do casamento *mwali* (MAUSS, 2003, p. 222), ou ainda a troca e a origem do crédito concebidas como símbolos da vida em sociedade (MAUSS, 2003, p. 232).

⁶ Uma dessas análises se afigura no comentário sobre os símbolos de atividades funcionais que contribuem para a consolidação das castas na Índia (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 140).

⁷ A coleção *Sociologia e Antropologia* reúne os seguintes trabalhos de Marcel Mauss: *Esboço de Uma Teoria Geral da Magia*, *Ensaio sobre a dádiva*, *Relações Reais e Práticas Entre Sociologia e Psicologia* e *Efeito Físico no Indivíduo da Ideia de Morte Sugerida pela Coletividade*. Todos precedidos por uma introdução e interpretação bastante peculiar escritas por Lévi-Strauss.

realização do equilíbrio entre o sensível e o inteligível” (DOSSE, 1993, p.31). Essa é a aposta inicial que torna semelhante os planos do etnólogo e do filósofo em questão, embora eles difiram quanto aos meios de se atingir a inteligibilidade do sensível e a sensibilidade do inteligível.

Através de Merleau-Ponty, principalmente, de *O metafísico no homem* (1965), encontramos a importância do conceito de estrutura inserido no projeto fenomenológico do meio do século XX, em uma fase de valorização da psicanálise e da antropologia, que levam o filósofo a anunciar a expansão do discurso filosófico para os elementos que, até então, eram considerados irracionais⁸. Um alargamento em direção ao que era considerado, até esse período, domínio do selvagem. No artigo que segue, mesmo em suas descrições do método estruturalista, encontramos, em sua perspectiva, uma ótica propriamente filosófica⁹, quiçá, existencialista. Visamos explicitar a importância do conceito de estrutura em sua vertente filosófica e esclarecer sua importância para a filosofia fenomenológica e existencial de Merleau-Ponty. Uma maneira de apontar como as modernas ciências humanas repõem problemas genuinamente filosóficos.

2 A ESTRUTURA MATEMATIZADA

As primeiras palavras escritas por Lévi-Strauss em sua introdução ao *Ensaio sobre a dádiva* elucidam o quanto é escassa e hermética a obra de Marcel Mauss. Ele valoriza sua influência vista não só entre os etnólogos, mas também, entre os psicólogos, historiadores e linguistas. Reconhece-o como precursor do exame fisiológico social, ao buscar compreender a linguagem dos corpos e sua moldagem por intermédio da educação; Lévi-Strauss chega a incentivar a pesquisa nestas disciplinas a ponto de se elaborar estudos capazes de traçar os limites entre a influência social dos modos de lidar com reflexos, excitação, resistência e a adequação do próprio corpo, inserida em suas particularidades atribuídas ao grupo. “É por intermédio da educação das necessidades e das atividades corporais que a estrutura social imprime sua marca nos indivíduos” (LÉVI-STRAUSS,

⁸ Plano filosófico este que virá a culminar na obra inacabada: *O visível e o invisível* (1964). No esforço que fará Merleau-Ponty transcender os limites impostos pela concepção moderna de estrutura, ao atingir o tecido da experiência que formula o ser selvagem, uma dimensão ontológica que só pode ser alcançada através do silêncio, uma experiência estética propiciada pela fé perceptiva.

⁹ Expressa na sua interpretação das recentes conquistas da Antropologia e da Sociologia, evidentes no texto *De Mauss à Lévi-Strauss* (1960), pela primeira vez publicado em *Signes*.

2003, p. 12). A busca pela distinção do que é social dos elementos naturais, a demarcação destas fronteiras e a análise do sistema social são atributos da obra de Mauss bem absorvidos por Lévi-Strauss em sua nova proposta, lançada na introdução citada.

O encontro de símbolos em outros fatos normais do convívio implica na sujeição da psicologia à sociologia proposta por Mauss. O reflexo das manifestações culturais nos corpos psíquicos individuais e a correspondência entre o meio social e o psíquico são vistas por ele de modo precoce, numa época em que Jung ainda não completara a elaboração da teoria do inconsciente coletivo¹⁰. Ressaltamos esta, como mais uma dessas suas atividades de pioneirismo evidenciada por Lévi-Strauss. Segundo Marcel Mauss, no *Ensaio sobre a dádiva*, cada sociedade é regida por seus respectivos sistemas simbólicos baseados na troca, no ato de presentear e na obrigação de retribuição. Atitudes que sofrem variações de acordo com o seu contexto social, biológico, econômico e até mesmo geográfico. Por isso, é possível constatar as semelhanças entre xamãs, possessos e neuróticos e reconhecer os distintos modos de recepção que meios sociais diversos fazem dessas figuras. Nessas circunstâncias, percebemos o ideário coletivo e seu domínio sobre a simbolização e a representação feitas pelos indivíduos constituintes do meio social.

Um estudo comparativo de grupos xamanísticos e não-xamanísticos, numa área geográfica restrita, mostra que o xamanismo poderia desempenhar um duplo papel frente a disposições psicopáticas: explorando-as, por um lado, mas, por outro, canalizando-as e estabilizando-as. (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 21)¹¹.

O estudo dirigido por etnógrafos, mencionado na introdução da obra *Sociologia e Antropologia*, remete a uma suspeita de que as sociedades interagem no interior da estrutura criada na sua coletividade. As reflexões dirigidas por Lévi-Strauss acerca das correspondências e preponderâncias da sociedade sobre o indivíduo, a determinação do agir corporal e a constituição psíquica regidas pela coletividade, nada mais são que o

¹⁰ Parece-nos ser atraente a possibilidade de imaginar que o inconsciente coletivo de Jung tenha sido antes vislumbrado por Mauss. Entretanto, ao atentar para as minúcias, notamos que o interesse de Mauss e suas explanações dizem respeito ao inconsciente e a coletividade que surge de uma relação ininterrupta, o que não implica na crença da existência de um inconsciente que se projeta para além das relações sociais. Conclui Lévi-Strauss na introdução a *Sociologia e Antropologia*: “O problema etnológico é, portanto, em última análise, um problema de comunicação; e essa constatação deve bastar para separar radicalmente a via seguida por Mauss, identificando *inconsciente e coletivo*, da de Jung, que se poderia ser tentado a definir do mesmo modo.” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 29).

¹¹ Para eventuais problemas com a fonte, a autoria citada de Lévi-Strauss refere-se à introdução da obra de Marcel Mauss mencionada nas referências bibliográficas.

princípio do projeto estruturalista, os resultados da leitura lévi-straussiana de Marcel Mauss. O despertar para outra perspectiva fixada na constatação de que “a formulação psicológica não é senão uma tradução, no plano do psiquismo individual, de uma estrutura propriamente sociológica” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 16). O que poderia nos fazer classificar um indivíduo de neurótico em nossa sociedade, ao passo que, o mesmo, em uma tribo indígena, seria encarado como um provável xamã? Nossa capacidade valorativa está submetida ao nosso ideário coletivo, nós estamos, segundo Lévi-Strauss, inseridos nas estruturas sociais, ou as duas determinações são plausíveis?

O *Ensaio sobre a dádiva*, obra de um dos precursores do estruturalismo, Marcel Mauss, traz uma análise da troca feita entre os homens, constante de toda formação social. As observações feitas em várias culturas diferenciadas, realizadas até entre os povos ditos não civilizados na época, afirmam a obrigatoriedade do dar e receber para a instauração, ampliação e união de grupos sociais. A universalidade da dádiva em Mauss é elucidada por Lévi-Strauss como princípio formal advindo da abstração e não como um fato constatado empiricamente. A dádiva, analisada na obra em questão, surge nitidamente necessária a toda realização de socialização. Embora ela surja muitas vezes regida por outros costumes e condições de ocorrência, esta, é identificada como fator chave de todo e qualquer tipo de interatividade social. “Mauss se revela, contudo, um dos autores dos mais representativos de nossa época, isto é, dos mais interessados em definir um novo racionalismo no sentido de Hegel, Marx e Husserl” (LEFORT, 1979, p. 21). A dialética da dádiva está inserida na deliberação seguida de obrigação, um anfitrião é hóspede em potencial e a doação espera, mesmo implicitamente, um retorno do que foi doado.

Lévi-Strauss, em certa medida, absorve esse caráter maussiano de análise do universal em sua atividade etnológica. Na segunda parte da introdução, o *Ensaio sobre a dádiva* é reconhecido como obra prima, graças à proposta do fato social total. Lévi-Strauss identifica a obra citada como cerne e ponto de partida seguro para toda análise social. E a análise da coletividade e do indivíduo constituinte da totalidade social é adiantada sob a chancela do cientificismo:

Certamente se poderia dizer que as ciências físicas e naturais se encontram no mesmo caso, já que todo elemento do real é um objeto mas suscita representações, e uma explicação integral do objeto deveria esclarecer simultaneamente sua estrutura própria e as representações por meio das quais apreendemos suas propriedades (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 25).

Além dos ciclos “mecânicos” de reciprocidade, Lévi-Strauss estimula a matematização da proposta maussiana, como próximo passo do progresso das ciências sociais apoiadas por um sofisticado método de dedução e pela linguística, designada em nome de uma futura ciência da comunicação. A partir da catalogação das categorias é prometida a exploração de estruturas desconhecidas pelos próprios homens que vivem em seus complexos interiores. “Lévi-Strauss dá as costas para uma análise fenomenológica. A realidade mais profunda é, segundo ele, a realidade Matemática” (LEFORT, 1979, p. 27). Esta afirmação confere a maior das distinções entre Mauss e Lévi-Strauss. Enquanto um apela para uma ciência de esteio metafísico, como é o caso de Mauss¹², o outro se utiliza de recursos matemáticos para a decifração das constâncias dos fenômenos humanos que são, conseqüentemente, estruturais¹³.

A utilização da linguística como um método exemplar para o progresso do estruturalismo pode ter sido um dos fatores que acabaram por eclipsar a subjetividade inerente à atividade social. “O signo é significante apenas na medida em que se insere num conjunto de distâncias diferenciais, numa estrutura cujos elementos constitutivos não possuem valor por si mesmos, mas apenas em relação à totalidade” (BONOMI, 2004, p. 11). Os homens, ao contrário, trazem seu valor consigo mesmos e na mesma medida em que eles vivem inseridos em uma estrutura, interiormente, eles são capazes de resignificá-la. Isso explica porque o estruturalismo de Lévi-Strauss faz análises bem sucedidas de fenômenos sociais de grande escala e permanece alheio aos fenômenos em suas particularidades.

Sob a visão de Lefort (1979), Mauss foi um grande autor, influente e distinto dos outros sociólogos por não explicar fenômenos sociais a partir de outros fenômenos sociais tidos como causa do fenômeno analisado. Suas explicações consistem na união dos vetores

¹² Importa-nos ressaltar que o que nos referimos pelo nome de “metafísica”, em Marcel Mauss, é justamente a sua predisposição em interpretar os fenômenos sociais a partir de uma racionalização impulsionada pelo puro pensamento, formulando assim uma sociologia que analisa o fato social a partir de uma reflexão apartada de comprometimentos cientificistas exagerados. Marcos Lanna (2004, p.173-194), no comentário geral da tese do *Ensaio sobre a dádiva*, descreve muito bem a dialética do anfitrião e do hóspede que ilustra a racionalização do fato social como praticada pelo sociólogo em questão.

¹³ As obras *A noção de estrutura em etnologia* (1953) e *O pensamento selvagem* (1962), ambas de Lévi-Strauss, são exemplos claros de como, por exemplo, o estruturalismo flerta com a teoria matemática dos jogos no que tange a previsão de fenômenos sociais como trocas e comandos. A estrutura lévi-straussiana nesses textos acompanha um anseio de explicitação da ordem que nem sempre pode ser encontrada como se deseja nos fatos sociais. Em *Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura de Lévi-Strauss* (1999), o professor Mauro Almeida explicita muito bem essa tendência matematizante e cientificista que acompanha o conceito de estrutura nesse contexto.

econômicos, artísticos e sociais de uma sociedade específica, de modo a perceber a direção tomada em um mesmo sentido, em uma mesma fluência. A especulação de Lévi-Strauss sobre a visão científica dos fenômenos sociais e culturais começa a contar com a análise de um subjetivo que é em si objetivável por pertencer às atividades precisadas pelo inconsciente. Inconsciente, que em Lévi-Strauss, poderia sem muitas ressalvas ser substituído pelo termo consciência transcendental. É preciso lembrar que “O comportamento dos sujeitos empíricos não se deduz de uma consciência transcendental; esta, ao contrário, constitui-se na experiência” (LEFORT, 1979, p. 33). A constituição da totalidade que abarca todos os sujeitos dá-se à medida que há uma busca do eu em ser reconhecido pelos outros. Por isso, existem sérias restrições à interpretação da sociedade, segundo sistemas estruturais matematizados que contemplam os homens como dados objetivos.

Não é possível unificar as razões que regem a troca, não se pode fazer uma arqueologia do ato primitivo capaz de seguir o ato de troca desde então dedicado à justificação de tal ato na modernidade. “Todo intercâmbio têm uma pluralidade de significações” (LEFORT, 1979, p. 25). A proposta de Lévi-Strauss se aproxima das ciências naturais e, em certa medida, tenta delimitar com seus sistemas estruturais o que Marcel Mauss descrevia, apenas, como este fluxo incessante de fatores que edificam o social, dimensão que deve ser examinada pelo sociólogo em sua globalidade.

O fenômeno da troca não é um fato, mas um ato. Esta é uma constatação que pôde ser realizada em Mauss pela análise da totalidade social, meio em que o homem necessita de manter-se no constante movimento de doações e recepções de bens que fazem-no afirmar-se como não objeto. Em Lévi-Strauss, dependemos de uma aplicação correta do que essas palavras seriam e seus respectivos diferenciais referentes ao contexto citado, dedicado à sociologia, à linguística e suas nuances. A racionalidade social através deste método surge de uma função abstrata, divergente da análise das relações humanas concretas, enfatizadas pela teoria maussiana. “Não podemos, igualmente, nos impedir de evocar o método da fenomenologia quando vemos Mauss esforçar-se por derrubar as barreiras artificialmente erigidas entre a sociologia e a história ou a sociologia e a psicologia e afirmar uma reciprocidade de perspectivas sobre um real em si indefinível” (LEFORT,

1979, p. 22). Assim, retornamos ao estado das novas ciências, as denominadas ciências humanas, que se mostram nitidamente como “repartições” do pensamento filosófico¹⁴.

O plano estruturalista apresentado da maneira mais apartada das preocupações etnológicas foi publicado por Lévi-Strauss na primeira parte de *A Noção de Estrutura em Etnologia* (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 7). A definição do método e de seus impasses é suficiente para nossa breve análise do projeto lévi-straussiano, segundo sua base epistemológica. Em uma análise das principais características que constituem a estrutura, pretendemos delinear os elementos conceituais relevantes para a compreensão do que já havia de filosófico no conceito e em sua reconfiguração merleau-pontyana.

A estrutura é um sistema funcional que nasce num contexto de relações entre o homem e a natureza e entre o homem e o homem, relações que, como Lévi-Strauss acentua diversas vezes, se estabelecem originariamente a um nível “inconsciente” (isto é, pré-reflexivo), do mesmo modo como o sujeito falante não precisa fazer constantemente a teoria da língua para exprimir-se. (BONOMI, 2004, p. 18).

O intuito inicial que impeliu os estruturalistas à pesquisa de campo estava na tentativa de extrair os aspectos formais dos fatos sociais. A consideração das noções e categorias alheias à própria etnologia tornava-se indispensável para o avanço do projeto lévi-straussiano que buscava métodos das ciências mais avançadas que, segundo seu critério, eram as ciências exatas e naturais. Apesar do frequente emprego, a estrutura não é simplesmente a abstração feita a partir da coleta de certa quantidade de dados subordinados a uma indução. Porém, devemos deixar claro que o processo de construção dos modelos de estruturas sociais não se mantém submetido à análise empírica, pois são construções de modelos apartados desta realidade. As relações sociais, presentes na realidade empírica, apesar de serem a matéria-prima indispensável para a construção dos modelos estruturais, não pertencem à estrutura explicitada conforme a realidade empírica.

Para os modelos serem considerados estruturas rigorosas precisam cumprir uma série de quatro condições indispensáveis. Estas condições, segundo Lévi-Strauss, são provenientes da epistemologia, elas não surgiram a partir dos resultados do trabalho

¹⁴ A sociologia, a psicologia e a linguística, ainda mais depois do feneçimento de suas pretensões positivistas, se apresentam como conhecimentos que se põem com problemas filosóficos, lançados em uma dialética que não compactua com os ideais de objetividade da ciência moderna. A divisão dessas áreas diz respeito às especificidades de suas teorias que se desmembraram da filosofia, no início do século XX, sem perder, contudo, sua essencialidade filosófica. Esse caráter das novas ciências antevisto por Mauss se confirma no seu modo de teorizar sobre os fenômenos sociais.

etnológico. São condições puramente teóricas que buscam assegurar o rigor metodológico da definição. Seguem:

I- uma estrutura apresenta um caráter de sistema. Consiste em elementos tais que uma modificação qualquer de um deles leva a uma modificação de todos os outros.

II- todo modelo pertence a um grupo de transformações das quais cada uma corresponde a um modelo da mesma família, de sorte que o conjunto dessas transformações constitui um grupo de modelos.

III- as propriedades acima indicadas permitem prever de que maneira reagirá o modelo, em caso de modificação de um de seus elementos.

IV- o modelo deve ser construído de maneira tal que seu funcionamento possa dar conta de todos os fatos observados (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 7).

Comparações entre modelos e estudos etnográficos formam boa parte das pesquisas abstratas da estrutura. O estudo dos fatos em si mesmos deve ser feito por meio de análises e descrições isentas de preconceitos teóricos. É indispensável a cautela na generalização que firma os modelos a partir dos resultados concretos das pesquisas etnográficas.

O dever do etnólogo é delinear o modelo que corresponde ao fenômeno social, cujo caráter de sistema não foi percebido pela sociedade, ou analisar materiais brutos e modelos já concebidos pela sociedade. Fenômenos culturais são antes projeções que auxiliam na descoberta das estruturas profundas que se entrelaçam. “Esta estrutura relacional não é válida apenas no interior de um único modelo cultural, estende-se também ao conjunto das diversas culturas entre as quais se observam relações de transformação” (BONOMI, 2004, p. 18). Ao nos aproximarmos destas estruturas superficiais dos fatos culturais, corremos o risco de ignorarmos a estrutura que embasa todos estes acontecimentos, por nossa atividade consciente que deforma e torna-se obstáculo entre o observador e o objeto observado.

A distinção feita entre os modelos mecânicos e estatísticos ocorre entre os modelos que, respectivamente, são elaborados a partir de dados fenomênicos e os elaborados por dados em outra escala. Não há, necessariamente, correspondência entre estrutura e medida, o estruturalismo não busca soluções métricas, mas um tratamento rigoroso. O modelo mecânico é destinado às análises mais particulares que, geralmente, examinam elementos provenientes da personalidade e a vivência dos indivíduos inseridos na estrutura. O nível de aplicação dos modelos estatísticos está no exame de fatores mais

gerais, de períodos mais extensos, em vários casos e em uma ou diversas sociedades. O estruturalismo não é um método comparativo, meramente estatístico, pois sua dedicação é destinada ao estudo cada vez mais aprofundado do caso.

Há uma necessidade das estruturas progredirem paralelamente, em níveis que compartilham constâncias de atributos, mas também se isolam. Os modelos devem ser traduzidos, convertidos em modelos derivados de outros métodos. As próprias estruturas não contam com uma temporalidade histórica cumulativa, seu tempo é reversível. Nada garante que um determinado modelo de organização matriarcal tenha sido proveniente ou não de um modelo patriarcal. O método galilaico assumido por Lévi-Strauss ao adotar a aproximação da matemática e dos dados demográficos da estrutura, torna-se um entrave para a análise fenomenológica barrada pelo próprio autor. Um obstáculo desconhecido por Mauss, criado por Lévi-Strauss e superado por Merleau-Ponty.

3 A ESTRUTURA NA ONTOLOGIA DO SER SELVAGEM

Há uma semelhança entre a abordagem etnológica de Mauss e o método fenomenológico em suas linhas gerais. Diferente dos sociólogos de sua época, Mauss acreditava ser preciso perpassar o fenômeno social pelo pensamento, interpretá-lo e esclarecê-lo¹⁵. Ao contrário das pesquisas do começo do século XX, ele não percebia o fato social como um dado concreto a ser examinado. Mauss trazia uma intuição do social que tornava possível a racionalização dos campos alheios à razão como é o caso dos rituais da troca e da própria magia. Para a realização de tal empreendimento, ele não recorria aos

¹⁵ Notamos bem isso na maneira que Mauss executa as suas análises em *Ensaio sobre a dádiva* (2003, p. 183-314), obra citada ao longo de nosso artigo, e até mesmo no *Esboço sobre uma teoria geral da magia* (2003, p. 47-182). Texto no qual, após uma breve revisão bibliográfica e exposição de uma seleção de documentos para a pesquisa, ele cria uma definição provisória da magia que se baseia nas condições dos atos mágicos para além das formas puras dos ritos. Desse modo, não se fixando em predefinições reducionistas como a de James Frazer, autor que, na obra *O ramo de ouro*, associa todo e qualquer rito mágico a um fator simpático, é demonstrado que Mauss busca manter-se alinhado à multiplicidade de significados que emana dos fatos sociais. Talvez seja isso o que Merleau-Ponty queira dizer com a afirmação: “Mauss possuía mais essa intuição do social do que de uma teoria explícita dele”, tendo em vista que “uma razão alargada devia ser capaz de penetrar até no irracional da magia e do dom” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 195).

métodos numéricos da ciência positiva, mas antes recorria à observação genuína do fato social apartada de um grande comprometimento com o discurso cientificista das ciências sociais da época.

A partir do esforço maussiano, os fatos sociais deixam de ser vistos como arcabouços de ideias objetivadas para serem vistos como a totalidade de símbolos concatenados que perpassam o próprio indivíduo sem que este perca sua individualidade. Não há critérios de verdade no individual, no coletivo, ou na soma das partes, pois o verdadeiro está em toda parte, na totalidade das relações sociais. Mais adiante, poderemos notar, em Merleau-Ponty, que as próprias estruturas assumem a densidade dos fatos sociais. É dito por ele que “a estrutura não rouba a espessura ou o peso da sociedade. Esta é, ela própria, uma estrutura das estruturas” (MERLEAU-PONTY, 1980, p.197). E disso podemos inferir a imensa variedade estrutural que não pode ser desligada da interdependência entre os fatores culturais, religiosos e econômicos, que colaboram para a elaboração do entrelaçamento tenso das estruturas constituintes do estado presente da sociedade.

É certo que a revisão merleau-pontyana equipara a estrutura aos fatos sociais. Podemos dizer até que o próprio fato social é encarado como uma estrutura em sua efetividade. O que torna todos os sistemas de trocas linguísticas, psicológicas e econômicas, fatos estruturais, que originam a sociedade na inter-relação de toda essa diversidade sistemática¹⁶. A partir dessa análise, podemos notar que “Merleau-Ponty alimentava um projeto muito ambicioso que consistia em manter uma espécie de relação de complementaridade entre a filosofia e as ciências do homem” (DOSSE, 1993, p. 59). Cabe à filosofia em união com todas as ciências novas o dever de interpretar as estruturas que se transformam em uma interação presente. É a partir desse plano que virá a surgir uma versão filosófica do conceito de estrutura, uma concepção que não levará em consideração as limitações dos princípios do método científico proposto por Lévi-Strauss, no começo de *A noção de estrutura em etnologia*.

A aproximação com o outro, através das pesquisas estruturais, leva, segundo Merleau-Ponty, “a se apoderar da região selvagem de si mesmo, que não é investida por sua própria cultura e por onde se comunica com as outras” (MERLEAU-PONTY, 1980, p.

¹⁶ “Quando o sábio formula e fixa conceitualmente estruturas e constrói modelos com cujo auxílio procura compreender as sociedades existentes, não lhe passa pela cabeça substituir o real por um modelo” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 196). Há um sentido pesado que Merleau-Ponty diz ser possível encontrar nas estruturas efetivas, nas estruturas que conferem sentido e formulam os fatos sociais.

200). A ampliação a que a razão merleau-pontyana se dispõe torna acessível à “civilização europeia” os homens de culturas distintas que, antes, seriam denominados diferentes antes de serem repelidos da comunidade dos iguais. A visão distanciada de nossa própria sociedade e a disposição em compreender o outro são propostas da filosofia apontadas por Merleau-Ponty para este alargamento dos horizontes da razão. Um alargamento que traz como consequência a ampliação do discurso filosófico que almeja abarcar o louco e o selvagem¹⁷. “Mais profundamente: para uma antropologia, não se trata de dar a razão do primitivo ou de lhe dar razão contra nós, e sim de instalar-se num terreno onde sejamos, uns e outros, inteligíveis, sem redução nem transposição temerária” (1980, p. 203). Trata-se de um esforço para atingir a compreensão das diversas estruturas que circundam e constituem a humanidade.

Se, ao contrário, quiséssemos definir sem preconceito o sentido filosófico da Psicologia da Forma, seria preciso dizer que, relevando a “estrutura” ou a “forma” como ingrediente irreduzível do ser, questiona a alternativa clássica da “existência como coisa” e da “existência como consciência”, estabelece uma comunicação e uma espécie de mistura do objetivo e do subjetivo, concebe de maneira nova o conhecimento psicológico, que não consiste mais em decompor conjuntos típicos, mas, antes, em esposá-los e compreendê-los, revivendo-os (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 181).

O conceito de estrutura propõe uma nova maneira de correlacionar o que é – os valores culturais e os homens – para além da dicotomia cartesiana entre sujeito e objeto. As funções simbólicas que constituem as estruturas nos apontam para a situação do homem inserido nos encadeamentos sócio-históricos. As implicações que trazem a utilização da estrutura são filosóficas demais para sua contenção na antropologia. A presença da estrutura exposta por um etnólogo é só o resultado de uma investigação científica que não alcança a gênese das estruturações, “o visível, o perfil efetivamente experimentado, não é algo de meramente positivo, assenta num outro de si mesmo, emerge de uma espessura de invisível” (BONOMI, 2004, p. 10). Todas as dualidades acabam por não se sustentar nessa vivência íntima que entrelaça a palavra e o silêncio.

O homem visto como síntese da dimensão cultural e social permanece, na atualidade, no mesmo encadeamento simbólico das estruturas que se justapõem de modo

¹⁷ Compreendemos por selvagem qualquer indivíduo participante de um grupo social distinto da cultura dominante que dita o que é civilizado.

mais maleável, na dissolução do dogma e da interpretação mítica da realidade que cede espaço as interpretações metódicas que conferem a humanidade o caráter do existir, genuinamente, mundano. Uma forma de existir a partir da qual tecemos análises das estruturas fenomênicas que visam o conhecimento do mundo sem recorrer ao auxílio de sistemas teóricos unificadores. “Trata-se portanto de uma ‘especulação sensível’ onde a atividade perceptiva serve de substrato a uma atividade lógica, na qual a sensibilidade deixa de opor-se à inteligibilidade” (BONOMI, 2004, p. 134). A estrutura, vista por esse ângulo, não pode jamais ser confundida com uma ideia que dá forma às coisas. Em sua análise, Merleau-Ponty reconhece que as próprias coisas compõem estruturas mais consistentes que qualquer modelo teórico já concebido. “A tarefa é, pois, alargar nossa razão para torná-la capaz de compreender aquilo que em nós e nos outros precede e excede a razão” (MERLEAU-PONTY, 1980, p.203). É preciso reconhecer os limites da razão para só então fortalecê-la em sua capacidade de compreensão.

Por trás das estruturas básicas que criam o liame entre a consciência e o mundo, há um estado de existência originário, modo de ser anterior a qualquer grau de civilidade. Nessa dimensão em que o objetivo e subjetivo se confundem, as estruturas matematizadas não podem ordenar a relação de pertença à tecitura do mundo, pois, em nível originário, tudo que é no mundo converge para uma unidade que não pode ser analisada por partes sem prejuízos. Por conseguinte, trata-se de uma realidade que só pode ser experienciada em silêncio, na qual o pensamento em sua naturalidade parece agir conforme a estrutura invisível da “fé perceptiva, que se origina na *Lebenswelt* e constitui um *primum* refratário a toda redução” (BONOMI, 2004, p. 35). Não há condições de extrairmos a essência da vivência genuína por intermédio de caracteres matemáticos ou categorias epistemológicas, pois a própria vivência bruta é essencial em sua totalidade e é esse modo de viver originário que se torna a principal matéria de estudos metafísicos.

Em *O metafísico no homem*, as menções que Merleau-Ponty faz ao termo metafísica não podem ser confundidas jamais com uma tentativa de se referir aos sistemas metafísicos clássicos. Nós estamos bastante afastados da tentativa de criar relações harmoniosas entre Deus, homem e natureza. Conforme esse seguimento teórico, “a metafísica não é uma construção de conceitos por cujo intermédio tentaríamos tornar nossos paradoxos menos sensíveis – é a experiência que temos deles em todas as situações da história pessoal e coletiva, e das ações que, ao assumi-los, os transformaram em razão” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 190). Assim, é a partir da ausência do absoluto que surge a condição de

se viver experiências dinâmicas, em uma multiplicidade incessante. A partir desse atual estado de coisas, a metafísica se afigura na questão que permanece insolúvel, após séculos das mais variadas respostas. Ela se faz presente nas limitações do conhecimento e naquilo que mina as suas bases, algo que também recebe o nome de devir.

Aqueles que imaginam que a vida despida de cientificidade, lógica e todos os motivos de orgulho do Ocidente, seja privilégio dos bárbaros, dos povos não civilizados, talvez tenham razão nisso. Só se equivocam em acreditar que eles mesmos se encontram completamente fora dessa condição de barbárie e selvageria. Lévi-Strauss e Merleau-Ponty convergem na admissão de que “o pensamento ‘selvagem’ se revela não já como uma forma destorcida ou arcaica do nosso, mas como uma experiência dotada de uma lógica interna que é tão exigente e rigorosa como a que é realizada pelo pensamento ‘ocidental’” (BONOMI, 2004, p.129-130). O ser bruto ou o ser concreto é a descrição de uma condição pela qual todas as consciências passam em seus momentos de percepção originária, no instante em que o corpo, através da fé perceptiva¹⁸, pertence integralmente ao mundo.

As ciências, por mais avançadas que sejam, não são capazes de resolver as questões profundas que se apresentam no decorrer da vida humana. Apesar de se tornar comum o equívoco de que as fórmulas são únicas para qualquer situação, sabemos que na vida há tantas fórmulas quanto seres viventes. “Nossa experiência é nossa. Isto significa que ela não é a medida de todo ser em si imaginável, mas que, entretanto, é coexistência a todo ser de que possamos ter noção” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 187). A vida se dá em um campo dialético entre o universal e o particular. Essa tensão que surge entre os coexistentes e o existente está submetida às suas próprias relações estruturais. “Não atingimos o universal abandonando nossas particularidades, mas fazendo dela um meio para alcançar os outros, em virtude de uma afinidade misteriosa que faz com que as situações se compreendam entre si” (1980, p. 187). Esse entrecruzamento que se estabelece entre todos os seres é o que podemos chamar de máxima estrutura, ela traz consigo a forma, densidade e leveza do mundo.

¹⁸O conceito aqui visto de soslaio é tratado com recorrência nas obras *Fenomenologia da Percepção* e em *O visível e o invisível*, trabalhos nos quais Merleau-Ponty faz questão de discorrer sobre essa condição pré-reflexiva de uma experiência muda e carregada de sentido que aceita a existência do mundo sem a necessidade de teorizações prévias.

REFERÊNCIAS:

- ALMEIDA, Mauro. *Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura de Lévi-Strauss*. Revista de Antropologia. Vol.42, n.1-2, São Paulo, 1999.
- BONOMI, Andrea. *Fenomenologia e estruturalismo*. São Paulo: Perspectiva, 2004. (Debates; 89/ dirigido por J. Guinsburg).
- DOSSE, François. *História do Estruturalismo*. vol.1: O Campo do Signo, 1945/1966. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Ensaio, 1993.
- LANNA, Marcos. *Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a dívida*. Rev. Sociol. Polít., Curitiba: jun. 2000, 14: p. 173-194.
- LEFORT, Claude. *As Formas da História*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1979, p.21-35.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *A noção de estrutura em etnologia*. Trad. Eduardo P. Graeff. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p.5-43. (Os pensadores)
- _____. *O pensamento selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas, SP: Papyrus, 1989.
- _____. *Totemismo hoje*. Trad. de Malcolm Bruce Corrie. Petrópolis: Vozes, 1975.
- MANIGLIER, Patrice. “De Mauss a Claude Lévi-Strauss”, cinquenta anos depois: por uma ontologia Maori. Trad. Ian Packer. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n.22, p. 163-179, 2013.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Introdução de Claude Lévi-Strauss. São Paulo: Cosac Naify, 2003
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O metafísico no homem*. Trad. e notas de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p.179-192. (Os pensadores)
- _____. *De Mauss a Claude Lévi-Strauss*. Trad. e notas de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 193-206. (Os pensadores)
- _____. *O visível e o invisível*. Trad. de José Artur Gianotti e Armando Mora d’Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2012. (Debates; 40/ dirigido por J. Guinsburg)
- SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.