

Estrutura & História.

Structure & History.

*Alicia Ferreira Gonçalves*¹

Resumo: O presente artigo discorre sobre as ligações entre estrutura e história a partir das perspectivas estruturalista francesa e culturalista norte-americana, focalizando as interlocuções teóricas entre Claude Lévi-Strauss e Marshall Sahlins entre o final dos anos 1940 e ao longo dos anos 1990 do século XX.

Palavras-chave: Antropologia. Estrutura. História.

Abstract: This article discusses the connections between structure and history from the perspectives French structuralist and culturalist U.S., focusing on the theoretical dialogues between Claude Lévi-Strauss and Marshall Sahlins between the late 1940s and throughout the 1990s of the twentieth century .

Keywords: Anthropology. Structure. History.

Introdução

As tensões e as congruências entre estrutura e história estão inseridas nos embates teóricos que se apresentam nas interfaces entre as disciplinas antropologia e história. A polêmica entre as duas disciplinas, na verdade, reflete questões vitais para a história do pensamento antropológico, pois os embates em torno da categoria “tempo” sempre fizeram parte do processo de consolidação da disciplina, desde a sua institucionalização na segunda metade do século XIX nos centros difusores Inglaterra, Estados Unidos e França.²

Vejamos, a primeira vertente teórica da disciplina institucionalizada estabelece o objetivo de reconstituir a história da evolução da humanidade e as leis supostamente universais que determinariam os seus estágios divididos em selvageria, barbárie e civilização Morgan (1877). No século seguinte, as três Escolas que configuram a matriz disciplinar (Cardoso de Oliveira 1988): britânica, francesa e

¹ Professora Ajunta II da UFPB, Coordenadora Adjunta do Grupo Etnografias do Capitalismo Contemporâneo (UNICAMP) e Doutora em Ciências Sociais pela Unicamp. E-mail: aliciafg1@hotmail.com

² A respeito da categoria tempo na antropologia consultar Cardoso de Oliveira (1988).

culturalista ao longo de seus respectivos percursos se posicionaram em relação à História a partir de uma crítica contundente aos estudos evolucionistas. Especificamente, a partir da crítica ao método comparativo articulado a uma determinada concepção de história. Uma espécie de história conjectural ou história especulativa segundo Radcliffe-Brown (1978), ou ainda, aquela a que Claude Lévi-Strauss vai se referir como a filosofia da história ou a história dos filósofos.³

Franz Boas nos Estados Unidos entre os anos 1896 a 1920 e Bronislaw Malinowski na Inglaterra entre 1920 a 1940 propõem cada um a seu modo a adoção de uma perspectiva empirista e sincrônica. Enquanto Boas se aproxima da história tão somente como recurso metodológico na busca de um conhecimento científico, Malinowski e Radcliffe-Brown em nome da mesma objetividade e cientificidade, e, na impossibilidade de obter registros escritos sobre o passado das sociedades ditas primitivas se afastam radicalmente da história. Neste sentido, nas duas Escolas, há uma neutralização da história, isto é, uma domesticação da temporalidade, afinal, trata-se de sociedades ágrafas, sem domínio da escrita e sem registros escritos, fato que impede a reconstituição da história dessas sociedades em moldes científicos.⁴

A incorporação da história ao horizonte da disciplina vai se realizar a partir da crítica pós-moderna à disciplina desencadeada por Clifford Geertz (1989, 2001) na obra *A interpretação das culturas* e outros textos. Este autor a partir de uma perspectiva hermenêutica e epistemológica incorpora a história como historicidade do próprio antropólogo que assume a sua biografia na tessitura do texto etnográfico, aquilo que, segundo Roberto Cardoso de Oliveira, configura a “fusão de horizontes”,

Indica a transformação da história exteriorizada e objetivada em historicidade, viva e vivenciada nas consciências dos homens e, por certo, do antropólogo. A fusão de horizontes implica na penetração do horizonte do outro, na apreensão do ponto de vista nativo, não abdicamos de nosso próprio horizonte. Assumimos nossos preconceitos (OLIVEIRA, 1988, p.21).

Entrementes, as questões em torno das ligações entre estrutura e história e sobre possibilidades de modificações na estrutura passam a ser debatidas com mais

³ CF. Hegel (2001) *A razão na história: Uma introdução à filosofia da história*.

⁴ Afinal, seu método denominado de particularismo histórico inspirado no romantismo alemão, foi utilizado na medida em que servia para esclarecer determinadas classes de fenômenos relacionadas ao comportamento dos indivíduos inseridos em determinadas culturas. A reconstituição do processo histórico da sociedade estudada ou a reconstrução histórica de determinada cultura em si não era objetivo da antropologia boasiana (STOCKING JR, 1974).

profundidade entre final dos anos de 1940 e 1990 tendo como principais expoentes Claude Lévi-Strauss que consolida a sua teoria estruturalista inspirada na linguística estrutural na França e Marshall Sahlins influenciado pelo marxismo e estruturalismo demonstra empiricamente possibilidades de ressignificações na estrutura. Trata-se de um debate profundo e profícuo, travado não somente entre antropólogos e historiadores, mas também, no seio da disciplina com ressonâncias em várias antropologias nacionais, dentre elas, a antropologia que produzimos no Brasil.⁵ Neste sentido, a intenção do presente artigo é discorrer sobre as ligações entre estrutura e história a partir das perspectivas estruturalista francesa e culturalista norte-americana, focalizando as interlocuções teóricas entre Claude Lévi-Strauss e Marshall Sahlins entre o final dos anos 1940 e ao longo dos anos 1990 do século XX.

Claude Lévi-Strauss

E como acreditamos, nós próprios, apreender nosso dever pessoal como uma mudança contínua, parece-nos que o conhecimento histórico vem ao encontro da evidência mais íntima
Lévi-Strauss

As diferenças e similaridades entre história e estrutura, história e etnologia, e, entre a história e a etnografia, é explicitada por Claude Lévi-Strauss em vários textos: “história e etnologia” (1949) publicado em *Antropologia Estrutural*, “O campo da antropologia” (1960) publicado em *Antropologia Estrutural Dois* (1973), em “a noção de estrutura em etnologia” (1952), e “raça e história” (1952), publicados em *Antropologia Estrutural*, os dois últimos capítulos do pensamento selvagem (1962), o segundo “história e etnologia” publicado nos *Annales* em 1983, dentre outros. Nestes textos o autor delimita o campo da antropologia social, ao menos na França, em relação principalmente à história, bem como, o seu papel na investigação antropológica.⁶

Em seus textos “Raça e História”⁷, “História e Etnologia” e nos dois últimos capítulos do “Pensamento Selvagem”, o autor estabelece as similaridades e distinções entre estrutura e história a partir de uma crítica contundente à filosofia da história ou

⁵ Sobre relações entre estrutura e história há, por exemplo, as análises de Carneiro da Cunha (1987 e 1986) sobre um movimento messiânico no estado do Maranhão de um grupo indígena (Ramkokamekra - Canela) e uma releitura sobre os Tupinambás em coautoria com Eduardo Viveiros de Castro e etnografia contemporânea sobre os Nuer realizada por Beatriz Perrone-Moisés (2001).

⁶ Em alguns textos Lévi-Strauss utiliza etnologia como sinônimo de antropologia social, em outros, diferencia etnologia e antropologia.

⁷ Raça e História publicado em 1952 foi encomendado e editado pela Unesco.

ao que ele denomina de imperialismo da história. Trata-se de uma crítica da ordem da epistemologia ao evolucionismo social. Principalmente ao caráter teleológico incorporado a “história” da evolução da humanidade. Nesta concepção está subjacente a ideia de que a história seria portadora por excelência de um *telos* (de uma lei imanente ao seu desenvolvimento), de um sentido unívoco, no sentido de que se encaminharia a uma mesma direção – ao progresso e a civilização. O mestre francês critica essa postura eurocêntrica, neste sentido, a filosofia da história para ele seria apenas uma duvidosa forma de autoconsciência das sociedades ocidentais. AO longo dos textos supracitados o autor diferencia história e antropologia e define, etnografia, etnologia e antropologia como fases de uma mesma pesquisa. Interessamos nesse esquema as congruências entre história e antropologia. Neste caso, a etnografia consiste na observação e na análise de grupos humanos em sua particularidade, entre aqueles que mais diferem do nosso (alteridade radical), visando a reconstituição mais fiel possível dos seus respectivos modos de vida. A etnologia consiste em uma primeira etapa de abstração e da aplicação do método comparativo, nesta fase, o etnólogo utiliza os dados coletados pelo etnógrafo e pelo historiador, este último, reconstitui os fenômenos sociais a partir de documentos escritos, sobre as sociedades que não mais existem. E, a antropologia seria responsável pela elaboração das grandes sínteses teóricas, da construção das teorias explicativas de alcance universal, neste sentido: “Etnografia, etnologia e antropologia não constituem três disciplinas diferentes, ou três concepções diferentes dos mesmos estudos. São de fato, três etapas ou três momentos de uma mesma pesquisa (LÉVI – STRAUSS, 1989, p.396)”.

Segundo essa linha de argumentação, a história e a etnografia, ambas estudam outras sociedades, está posto então o exercício da alteridade, há um distanciamento geográfico e temporal. A história está apoiada em registros escritos, fato que torna possível a reconstituição dos fenômenos sociais ao longo do tempo e a etnografia mediante a experiência do etnógrafo que coleta os dados pessoalmente, que testemunha, deste modo, o etnógrafo é alguém que recolhe os fatos e os apresenta. O etnólogo na construção de modelos abstratos para fins de comparação faz uso do material fornecido tanto pela etnografia como pelo historiador.

De acordo com essa perspectiva, a história e a etnografia analisam fenômenos conscientes, enquanto que, o objetivo da análise antropológica é atingir as estruturas inconscientes. Ou seja, apreender a estrutura no estágio do pensamento inconsciente (universal e (a) temporal) subjacente às distintas formas de organização social, aos sistemas de parentesco, sistemas mitológicos ou sistemas religiosos.⁸ Nesta vertente teórica a estrutura expressa ou revela a forma como o pensamento humano opera: a partir de uma lógica binária e por pares de contrastes. Por exemplo: sagrado e profano, macho e fêmea, alto e baixo, claro e escuro, quente e frio, guerra e paz, primitivo e civilizado. Assim, a estrutura não pode ser apreendida empiricamente pelas investigações historiográficas e etnográficas, mas sim, somente a partir da elaboração de modelos abstratos e matemáticos, envolvendo complexos cálculos de probabilidade (KAPLAN; MANNERS 1981).

Parece-nos que o ponto central da discórdia não seria de objeto (alteridade), muito menos de objetivo (o diverso), nem mesmo de método (mais ou menos documentos escritos), observa Lilia Schwarcs (2000). Ocorre que o foco central da problemática que envolve as disciplinas reside na perspectiva adotada por ambas: enquanto a história analisa as expressões conscientes a etnologia (como sinônimo de antropologia) se debruça sobre as expressões inconscientes que se manifestam historicamente nas diversas sociedades, nas suas formas particulares de organização social. Neste sentido, afirma Marcio Goldman (1999, p.11), “a antropologia, por buscar adotar uma perspectiva estranha a qualquer sociedade e por voltar-se para o inconsciente – tende a produzir uma saber mais abrangente que o da história”.

Claude Lévi-Strauss foi acusado ao longo do tempo por antropólogos e historiadores de anti-histórico ou inimigo da história, pois, a sua concepção de estruturaparecia impenetrável a historia devido a sua matriz: o estágio do pensamento inconsciente ou as estruturas profundas do espírito humano.⁹ Alheia ao passar do tempo, a estrutura tenderia a se reproduzir indefinidamente ao longo da história. Marcio Goldman no artigo “Lévi-Strauss e os sentidos da História”,

⁸ “A um só tempo, Lévi-Strauss lançava as bases de uma antropologia estrutural e a transformava em a antropologia, e elegia um projeto de caráter universal, como critério de distinção e de propriedade da etnologia. Procurando na linguística estrutural- na busca de invariantes universais – e nos processos inconscientes – seus principais alicerces -, o autor retomava não só toda a produção antropológica como, de quebra, desautorizava um certo tipo de historiografia que se construía, lado a lado, naquele momento” (SCHWARCS, 2000, p.19).

⁹ Cf. LÉPINE, Claude (1974).

publicado em 1999 pela Revista de antropologia da USP, apresenta uma belíssima defesa do autor demonstrando que este desenvolveu uma perspectiva verdadeiramente antropológica e não etnocêntrica da história e das historicidades das sociedades humanas.

Segundo Goldman trata-se em primeiro lugar de entender os vários sentidos que o termo história incorporou ao pensamento do Mestre francês. O primeiro sentido se refere à história dos filósofos ou à filosofia da história, o segundo, a história dos historiadores – aquela dos grandes personagens e dos grandes acontecimentos e, finalmente o terceiro sentido, a história dos homens “aquela que eles fazem sem saber” – a historicidade.¹⁰

A crítica de Lévi-Strauss é dirigida particularmente a história dos filósofos ou à filosofia da história, àquela linha de pensamento sobre a história que identificamos nos antropólogos clássicos evolucionistas, como por exemplo, Edward Tylor (1871-2005), Lewis Morgan (1877-2005) ou nos filósofos como Friedrich Hegel (1837-2001) e em Karl Marx (1852-2006). É, pois, contra a idéia de que haveria algum sentido privilegiado na história (um *telos* – umalei imanente que se encaminha para um determinado fim) e de que esta definiria a própria humanidade dos homens, (ver dois últimos capítulos do pensamento selvagem) que o autor refuta.

A novidade introduzida por Lévi-Strauss é que a história é pensada a partir da diversidade, neste sentido, existem tantas formas de historicidades como de parentesco, a distinção realizada entre história fria e quente, e estacionária e cumulativa, em “raça e história” demonstra justamente este argumento. A diferença entre as sociedades reside na focalização, portanto, é relacional, depende do foco do observador e envolve um exercício de relativização. Por exemplo, a civilização Ocidental optou pelo desenvolvimento tecnológico, neste sentido, podemos acompanhar Leslie White(1959) quando utiliza o montante de energia per capita para medir o desenvolvimento de uma sociedade.¹¹ Se, argumenta Lévi-Strauss (1989), ao invés de estipularmos o desenvolvimento de energia, considerarmos a

¹⁰ Uma clara alusão a Marx “Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem como querem, não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado.” (MARX, 2006).

¹¹ Para White (1959) a evolução cultural é determinada pela energia. Neste sentido, a cultura avança à medida que aumenta o montante de energia per capita aproveitada anualmente, aqui todas as instituições sociais estão dispostas de maneira a contribuir para a efetividade com o qual o sistema apropria-se e utiliza-se de energia disponível, mas o principal papel é desempenhado pelo sistema tecnológico.

aptidão para interagir com um determinado meio ambiente, os esquimós e os beduínos se sobressairiam. Se formos considerar, a organização da família e a harmonia das relações entre grupos familiar e social os australianos ganhariam um lugar de destaque. Neste sentido, a distinção posta entre história fria e quente deriva de uma ilusão de ótica,

A distinção deriva de uma ilusão de ótica, e se a história da América parece cumulativa, é porque somos capazes de nela recortar e selecionar acontecimentos similares, em sentido e orientação, àqueles que privilegiamos em nosso próprio devir (GOLDMAN, 1999, p11).

A perspectiva apontada por Goldman nos leva a considerar que cada sociedade desenvolve ou possui a sua própria maneira de lidar com o passar do tempo. Neste sentido, existiriam sociedades que incorporariam a história como repetição a partir de suas próprias categorias cosmológicas, como por exemplo, a sociedade asteca frente à invasão espanhola.¹²

Neste sentido, a “vontade” de uma sociedade resistir à história é o correlato nem causa, nem consequência – de uma maquinaria social que funciona dificultando o trabalho da história (GOLDMAN, 1999, p.11). Neste sentido, “contra história” pode ser entendida no mesmo sentido em que Pierre Clastres (1990) fala de sociedade “contra o estado”. Não como simples ausência ou privação, mas como um princípio ativo, que acionam quando imaginam que os fatores históricos poderiam ameaçar o seu equilíbrio, a sua continuidade e a sua identidade cultural,

As sociedades de ‘história fria’ funcionam como ‘relógios’, ou seja, **em equilíbrio em sem grandes desigualdades** – sem poder coercitivo, diria Clastres. Aquelas que conhecem a ‘história quente’, ao contrário, são como ‘máquinas a vapor’, gerando uma enorme quantidade de energia e **acelerando o tempo** às custas das **crescentes desigualdades** entre os homens (GOLDMAN, 1999, p.8)

Portanto, “Estariamos mais uma vez no domínio das historicidades e da noção de que diferentes sociedades constroem o tempo ou não – e, portanto, a sua própria noção de história - a partir de suas cosmologias particulares”. Diferentes historicidades estão articuladas às diferentes formas de reflexão desenvolvidas pelas sociedades sobre o passar do tempo,

¹² Cf. Todorov (1983).

Algumas acalentam o sonho de permanecer tais como imaginam ter sido criadas na origem dos tempos. É claro que elas se enganam: tais sociedades não escapam mais da história do que aquelas – como a nossa – a quem não repugna se saber históricas. Encontrando na idéia que têm da história o motor de seu desenvolvimento (LÉVI-STRAUSS, 1998, p.108).

Neste sentido, retornando ao tema da filosofia da história, estaseria apenas uma duvidosa forma de autoconsciência das sociedades ocidentais. Assim, prossegue o mestre francês, tanto a “história dos historiadores” quanto a “filosofia da história” fazem parte constitutiva de nossa forma particular de historicidade, ou ao menos, daquela dominante no Ocidente há muitos séculos. O que significa dizer que da nossa forma de reagir à temporalidade faz parte de certo tipo de reflexão sobre ela. Talvez aqui resida um dos sentidos da aproximação entre mito e história, ou da hipótese de que a história funciona entre nós como o nosso mito (Goldman, 1999).

Hartog (2006) argumenta que Lévi-Strauss formulou questões que ainda não se apresentavam aos próprios historiadores, em especial, no início do debate em 1949 quando o autor era praticamente desconhecido nos círculos intelectuais franceses. Contudo, Lévi-Strauss provocou reflexões, reações e os obrigou a um descentramento em relação ao seu próprio objeto com reflexos especialmente na Escola dos Annales,

Se sua prática do olhar distanciado, tendo por objeto a história dos historiadores, às vezes chocou, suscitou mal-entendidos e resistências, ela também os convidou a um deslocamento de seu ponto de vista sobre seu próprio objeto (HARTOG, 2006, p.10).

O estruturalismo lévi-Straussiano não conseguiu resolver a tensão entre antropologia e história, ele mesmo colocado em questão após a década de 1970, pela emergência do movimento pós-moderno, que critica as dicotomias, como por exemplo, estrutura e ação, as pretensões de cientificidade da disciplina, as grandes narrativas, como o estruturalismo e estrutural-funcionalismo, tratava-se agora de tentar articular o que antes estava em oposição.¹³Esta tarefa ficou a cargo de Marshall

¹³Nesta perspectiva a noção de zonas liminares indica espaços de ambiguidades nos sistemas classificatórios. Essa Linha de estudos iniciada por Edmundo Leach (1954) vai ser seguida por Mary Douglas (1966), Van Gennep (1974), Victor Turner (1969), dentre outros – no sistema classificatório não temos que considerar somente os pares de oposição A e B, mas temos que considerar também um terceiro termo C – que expressa a ambiguidade, aquilo que não é A e nem B, mas aquilo que está entre “between” A e B. Na zona liminar, emerge uma “anti-estrutura” ou “communitas” situação onde seria possível alterações na estrutura social. Contudo, antropólogos ingleses demonstraram empiricamente

Sahlins que prosseguiu o debate iniciado por Lévi-Strauss tendo como interlocutores historiadores da Escola dos Annales.

Marshall Sahlins

Não há evento sem sistema

Sahlins (1991)

Marshall Sahlins desenvolveu a sua proposta de articulação entre estrutura e história em “Ilhas de História” (1985) a partir de um diálogo com “Cultura e Razão prática” (1976), particularmente a partir do capítulo intitulado “La penseébourgeoise”. Sobre esse tema foram publicados posteriormente vários artigos, dentre eles, destaque: “Cosmologias do capitalismo: O setor transpacífico do sistema mundial” (1988), “Adeus aos tristes tropos: a etnografia no contexto da moderna história mundial” (1992-1993) e “O retorno do evento outra vez” (1991) publicados na coletânea “Cultura na Prática” no ano de 2000 nos Estados Unidos e em 2004 pela editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Sahlins apresenta no texto “O retorno do evento outra vez” as suas inquietações entre as tensões que se situam nas interfaces entre as duas disciplinas em foco e lança um convite aos historiadores para que incorporem o evento em suas análises históricas e a “uma certa antropologia” para que incorpore o evento – a história em suas análises estruturais. A sua interlocução teórica é com o estruturalismo francês e do lado da história é com historiadores vinculados à *Escola dos Annales*,¹⁴

O mais importante é que, para uma certa antropologia, assim como para uma certa história, parecia que o “evento” e a “estrutura” não podiam ocupar o mesmo espaço epistemológico, o evento era concebido como antiestrutural e a estrutura, como anuladora do evento. Essa antítese não podia perdurar; ela vem dando lugar a síntese (SAHLINS, 2000, p. 319).

Entretanto, as inquietações do autor em relação à antítese estrutura e história data do final dos anos 1960, após a sua estadia em Paris, ocasião em que estabeleceu

que a “anti-estrutura” e os rituais correlatos teriam a função de reafirmar com mais vigor a estrutura social (este assunto seria mote para outro artigo).

¹⁴ Principalmente Lucien Febvre e Fernand Braudel, que na visão de autor desvalorizam a “história factual” (Sahlins, 2000, p.318).

contato mais intenso com o estruturalismo francês. Quando retorna aos Estados Unidos para assumir a sua cátedra na Universidade de Chicago autor articula as perspectivas marxista e estruturalista no livro "Cultura e Razão prática". Nesta obra publicada no ano de 1976, Sahlins analisou o Ocidente em termos culturais, em especial o processo de produção capitalista concebido em si mesmo como um processo simbólico. O objetivo do autor é demonstrar que a produção capitalista se realiza em função de um interesse utilitário mediado simbolicamente. Para o autor é o projeto cultural que ordena e organiza a produção e não o contrário. O autor parte do seguinte pressuposto: tanto nas sociedades primitivas como na sociedade capitalista burguesa os aspectos materiais (exploração da natureza pelo Homem para a satisfação de suas necessidades) não estão separados das relações sociais, no entanto, "o que é característico da sociedade capitalista é que a economia é o *locus* privilegiado da produção simbólica, neste sentido, o simbolismo econômico é estruturalmente determinante" (SAHLINS, 1979, p.232).

No tocante às ligações entre estrutura e história as distinções residem na fonte da produção simbólica: na sociedade primitiva seria o parentesco e na sociedade burguesa, a economia nos moldes capitalista,

Em comparação com o mundo 'primitivo' onde o *locus* de diferenciação simbólica permanece nas relações sociais, principalmente nas de parentesco, mantendo-se as outras esferas de atividade ordenadas pelas distinções operacionais do parentesco (SAHLINS, 1979, p.232).

Essas distinções correspondem às diferenças entre sociedades frias e quentes, com ou sem história, desenvolvidas e subdesenvolvidas – diferenças de atuação simbólica: código aberto e em expansão contínua e um código aparentemente estático, que parece não conhecer os acontecimentos, mas os seus próprios preconceitos – (1979, p. 233) trata-se de uma postura etnocêntrica. Na sociedade capitalista, a produção material é o lugar dominante da produção simbólica; na sociedade primitiva, são as relações sociais, basicamente as de parentesco.

Retornamos novamente à indagação de como as distintas sociedades incorporam os eventos, os acontecimentos, a história, enfim, o passar do tempo. Afirma Shalins (1979) que, na sociedade burguesa a fonte do simbolismo reside no processo de produção de mercadorias em que a história é incorporada de

uma forma mais dinâmica. Enquanto pensávamos as sociedades tribais com suas cosmologias que as impediam de esperar a mudança, pois não podiam ser previstas em seu simbolismo, seriam então, sociedades baseadas na repetição, em contraposição às sociedades quentes, que estariam em mudança constante. As sociedades primitivas, “contra a história”, tentavam anular ou “iludir” a história relançando eventos como meras repetições de um padrão cíclico estabelecido.

Sahlins (1979, 1985) enuncia, portanto, em “Cultura e Razão prática” alguns argumentos que iria desenvolver de uma forma mais sistemática em “Ilhas de História”, abordando justamente as relações entre estrutura e evento ou entre estrutura e história. Inicialmente o autor rejeita o que ele denomina de uma falsa oposição. Neste livro propõe a síntese entre estrutura e evento e elege o mito como o eixo articulador dessa relação. Para Sahlins as pessoas estabelecem novos eventos em tramas já estabelecidas em sua mitologia. Os mitos de certa forma pressagiam o que estava por vir – ou, como afirmava Sahlins, os polinésios ‘pensam no futuro como algo que está atrás deles’. O autor propõe a síntese entre estrutura e história que denomina de mitopraxis, isto é, a recriação dos mitos em circunstâncias contemporâneas. A cultura, ela mesma, seria a síntese entre estabilidade e mudança, entre o passado e o presente, diacronia e sincronia.¹⁵

Do ponto de vista nativo todo evento era um exemplo concreto de uma estrutura ideológica pré-concebida, a partir da qual era incorporado. Portanto, uma estrutura de alguma forma tinha de deixar espaço para os movimentos tácitos individuais e para as incursões imprevisíveis de estranhos ou para a erupção de forças naturais.

Sahlins realizou vários estudos de casos sobre a mitopraxis na Polinésia, mas o caso mais interessante foi sobre a visita do capitão James Cook ao Havaí em 1778-1779. O ponto de partida é a interpretação da morte de Cook – baseia-se na alegação de que os havaianos haviam identificado Cook como Lono – Deus da fertilidade e do festival anual de Makahiki.¹⁶ Cook, inicialmente confundido com Lono é agraciado e celebrado. Lono, contudo, também é, segundo a mitologia havaiana, o usurpador do reino, dessa forma, deve ser morto. Ao longo do relato Sahlins demonstra que no contato com os europeus houve uma reorganização das categorias nativas de ordem

¹⁵ Estrutura concebida como relações simbólicas de ordem cultural, possui um caráter sistêmico, na medida em que a alteração em um dos elementos da estrutura acarreta alterações nos demais.

¹⁶ A maioria dos historiadores apoiou essa tese, embora houvesse controvérsias (KUPER, 2002).

estrutural. O autor ilustra essa transformação na estrutura –configurada a partir de uma lógica binária e de oposições - com o exemplo da violação do tabu, que alterou as relações entre homens e mulheres, cidadãos comuns e chefes. Se, com a violação do tabu, as relações entre homens e mulheres se alteraram, se ficaram em maior igualdade com os homens, poder-se-ia esperar que os cidadãos comuns ficassem em maior igualdade com os chefes (KUPER, 2002, p.241). Deste modo, a narrativa antropológica sobre esse evento (extraordinário), demonstra como houve alterações na estrutura simbólica do povo havaiano a partir de duas dimensões: de sua cosmologia e dos interesses em disputa naquele contexto de contato com o mundo europeu, pois,

Cada qual à sua maneira, chefes e povo reagiam ao estrangeiro de acordo com suas auto concepções e seus habituais interesses. As formas culturais tradicionais abarcava o evento extraordinário, e, assim, recriavam as distinções dadas de status, com o efeito de reproduzir a cultura da forma que estava constituída. Porém, como já frisamos, o mundo não é obrigado a obedecer à lógica pelo qual foi concebido. As condições específicas do contato europeu deram origem a formas de oposição entre chefia e pessoas comuns que não estavam previstas nas relações tradicionais entre elas. Temos aqui, então, a segunda proposição de nossa possível teoria da história: no mundo ou na ação – tecnicamente, em atos de referência – categorias culturais, sobrecarregadas pelo mundo, são assim alterados. Segue-se então que, se as relações entre as categorias mudam, a estrutura é transformada (SAHLINS, 1985, p.174).

Neste sentido, os mitos ofereciam um modelo para a compreensão dos eventos (KUPER, 2002, p.229). Além disso, davam às pessoas diretrizes para lidar com novas situações – neste cenário, a inserção da economia havaiana ao sistema capitalismo do tipo mercantilista, mediada pela cosmologia nativa e pelas relações coloniais capitalistas. A mitopraxis não podia congelar a história, nos casos mais extremos teria de haver mudanças na própria ordem simbólica, ou seja, na estrutura. As categorias culturais se atualizam ou são ressignificadas em contextos específicos, por meio da ação interessada dos agentes históricos e da pragmática de sua interação. Shalins demonstra que ao mesmo tempo em que a cultura é historicamente reproduzida na ação, a transformação na estrutura ocorre com a história “os significados são reavaliados quando realizados na prática”, quando há “uma reorganização das velhas categorias”.

Há vários exemplos de ressignificação da estrutura em Cosmologias do capitalismo a partir das relações entre europeus e depois norte-americanos e havaianos. A inserção da economia havaiana à economia mercantil implicou um fluxo intenso de circulação de mercadorias, capital e pessoas, esse processo foi denominado de *indigenização da modernidade*. Neste sentido, a tese geral do autor é de que a inserção da economia havaiana ao capitalismo mundial fora mediada pelas cosmologias nativas, e, neste processo houvera uma ressignificação na própria estrutura nativa. Críticas foram lançadas ao autor por este minimizar os impactos das relações coloniais assimétricas entre colonizador e colonizado. Nesta perspectiva Marcos Lanna afirma que,

As proposições de Sahlins para uma etnografia histórica são fundamentais, mas a análise do caso havaiano merece futuras complementações. Como indiquei, não houve exatamente suicídio cultural, mas, em alguma medida, os havaianos foram vítimas de uma violência externa (LANNA, 2011, p120.)

O próprio Sahlins reconhece que as pessoas “comuns” foram expostas a intensificação do trabalho (sobretrabalho) para poderem consumir produtos industrializados vindos de além-mar, mas nenhuma menção à dominação colonial (LANNA, 2001), dessa natureza também é a crítica de Kuper (2002) não somente a Sahlins mas a toda antropologia norte-americana ligada em sua visão aos poderes políticos do Pentágono.

Sim, houve decerto omissão das correlações de forças extremamente assimétricas entre havaianos e colonizadores, assim, como a disputa entre os próprios impérios capitalistas por força-de-trabalho escrava e por outros mercados. Todavia, considero que, na sua defesa apaixonada e interessada pelo valor heurístico do conceito de cultura e das culturas nativas em disputa com o simbolismo imanente ao próprio modo de produção capitalista, o autor enfatizou a conciliação e a síntese entre estrutura e evento. ¹⁷

Considerações Finais

¹⁷ A defesa do valor heurístico do conceito de cultura contra ataques de autores vinculados ao multiculturalismo americano e inglês está nas duas edições do artigo publicado na Revista Mana no ano de 1997. Sahlins (1997 a e b).

O debate iniciado há mais de meio século prossegue dentro da antropologia por meio das etnografias que articulam as perspectivas diacrônica e sincrônica e estrutura e história enriquecendo deste modo as análises antropológicas contemporâneas. Por outro lado, por parte dos historiadores há tempos nota-se um movimento de aproximação em relação à noção de estrutura, visando justamente uma articulação entre história e estrutura. Por exemplo, Paul Veyne (1971), afirma que tudo é história em seu livro “Como se escreve a história”, onde propõe uma abordagem historicista para o exercício da disciplina história. Robert Darnton (1988) em “O grande massacre de gatos”, articula as perspectivas sincrônicas e diacrônicas. Carlo Ginzburg em História noturna (1991) articula estrutura e evento, afirmando existir um núcleo narrativo elementar nas descrições do passeio sabático e nos vôos das bruxas – matriz de todos os contos “a ida ao mundo dos mortos e a volta à terra dos vivos”. Como diz o autor, a verdadeira partida se realiza na fronteira entre a estrutura e o evento.

Referências Bibliográficas

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. A formação da disciplina. In: **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil. Mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

Darnton, Robert. **O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1966.

GEERTZ, Clifford. História e Antropologia In: **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1989.

GINZBURG, Carlo. **História noturna: Decifrando o Sabá**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GOLDMAN, Marcio. Lévi-Strauss e os sentidos da História. São Paulo, **Revista de Antropologia**. V. 42, n1-2, 1999. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77011999000100012>>. Acesso em: 28 Ag 2012.

HARTOG, François. O olhar distanciado: Lévi-Strauss e a História. Rio de Janeiro, **Topoi**, v. 7, n.12, jan-jun, 2006. p. 9-24.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A razão na história: Uma introdução à filosofia da história**. 2 ed. São Paulo: Centauro, 2001.

LANNA, Marcos. Sobre Marshall Sahlins e as “Cosmologias do capitalismo”. Rio de Janeiro, **Revista Mana**, v. 7, n. 1, 2001. p. 117-131.

LEACH, Edmund. **Sistema políticos da alta Birmânia. Um estudo da estrutura social Kachin**. São Paulo: Edusp, 1996.

_____. Once a Knight is quite enough: como nasce um cavaleiro britânico. Rio de Janeiro, **Mana**, v.6, n.1, abr, 2000.

LÉPINE, Claude. **O inconsciente na antropologia de Lévi-Strauss**. São Paulo: Ática, 1974.

MARX, Karl. **O Dezoito Brumário de Louis Bonaparte**. São Paulo: Centauro, 2006.

MORGAN, Lewis Henry. A sociedade antiga: Ou investigações sobre as linhas do progresso humano desde a selvageria, através da barbárie, até a civilização. In: CASTRO, Celso. **Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2005. P. 41-66.

KAPLAN DAVID; MANNERS, Robert. Análise formal In: **Teoria da Cultura**. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981. p. 241-278.

KUPER, Adam. Marshall Sahlins. História como cultura. In: Kuper, Adam. **Cultura, a visão dos antropólogos**. Bauru, São Paulo:Edusc, 2002.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Conflitos recentes, estruturas persistentes. Notícias do Sudão. São Paulo, **Revista de Antropologia**, 2001, v44, n2, p.

RADCLIFFE-BROW, Alfred. O método comparativo em antropologia social In: MELLATI Júlio Cesar. **Radcliffe-Brown, Coleção Grandes cientistas sociais**. São Paulo: Ática, 1978. p.43-58

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1990.

_____. O retorno do evento outra vez. In: SAHLINS, Marshall. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004. p.317-377.

_____. Adeus aos tristes tropos: a etnografia no contexto da moderna teoria mundial In: **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004. p.503-534.

_____. Cosmologias do capitalismo: o setor transpacífico do “sistema mundial” In: **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004. P. 445-502.

_____. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em extinção (parte I). Rio de Janeiro, **Mana**, v. 3, n1, abr, 1997a.p. 41-73.

_____. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em extinção (parte II). Rio de Janeiro, **Mana**, v. 3, n2, out, 1997b. p.103-150.

SCHWARCZ, Lilia. História e Etnologia. Lévi-Strauss e os embates em região de fronteira. **Revista de Antropologia**. v.42, nº 1 e 2,1999. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S003477011999000100011&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 28 Ag. 2012.

_____. **Antropologia e história. Debate em regiões de fronteira.** Belo Horizonte: Autentica. 2000.

STOCKING JR, George. **A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology 1883-1911.** New York: Basic Books, 1974.

STRAUSS, Levi. O campo da antropologia. In: **antropologia estrutural dois.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. A noção de estrutura em antropologia. **Antropologia estrutural.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

_____. História e etnologia. **Antropologia estrutural.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

_____. **O pensamento selvagem.** São Paulo: CIA Editora Nacional, 1970.

_____. Raça e história. **Antropologia estrutura dois.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p.328- 363.

_____. História e Etnologia. **Annales**, 6, 1983. p.12-31.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América.** São Paulo: Martins Fontes, 1983.

TURNER, Victor. **O processo ritual. Estrutura e anti-estrutura.** Petrópolis: Vozes, 1969.

TYLOR, Edward Burnett. A ciência da cultura In: CASTRO, Celso. **Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer.** Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2005. P.67-100.

VAN GENNEP, Arnold. **O processo ritual.** Petrópolis: Vozes, 1974.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história: Foucault revoluciona a historia.** 4º ed. Brasília, Editora UNB: 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Vingança e temporalidade: Os Tupinambás In: **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986. p. 57-58.

WHITE, Leslie. **The evolution of the culture.** Nova York: McGraw-Hill, 1959.

Recebido em Agosto de 2012

Aprovado em Novembro de 2012