

Entrevista com Carlo Severi

entrevistador: EDSON TOSTA MATAREZIO FILHO

tradução: ANA CAROLINE AMORIM OLIVEIRA, EDSON TOSTA MATAREZIO FILHO, JULIANO BONAMIGO, LUCAS BARBOSA CARVALHO E MORGANE AVERY.

revisão: ANA CAROLINE AMORIM OLIVEIRA, EDSON TOSTA MATAREZIO FILHO, JULIANO BONAMIGO, RENATA FREITAS MACHADO, THAIANA BALBINO SANTOS E THIAGO HARUO SANTOS.

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p171-183

Esta entrevista, concedida pelo Prof. Carlo Severi a mim, aconteceu no âmbito da produção do documentário *O que Lévi-Strauss deve aos Ameríndios*, lançado em 2013. Por uma sugestão do Prof. Carlos Fausto, entrei em contato com Severi, que estava no Rio de Janeiro naquele momento e logo se entusiasmou com o projeto, cujo objetivo era produzir um filme de divulgação científica sobre algumas ideias de Lévi-Strauss.

Contudo o foco deste filme didático era não somente reunir opiniões sobre conceitos difíceis do estruturalismo colhidas dos maiores especialistas na obra lévi-straussiana, mas atingir esses conceitos pelo viés da influência indígena sobre Lévi-Strauss, o que tornava o desafio mais interessante. Achei excelente a oportunidade de conversar com um ex-aluno do antropólogo francês – seu orientador de tese “não-oficial”, o oficial foi o etnopsicanalista Georges Devereux – para abordar questões pertinentes ao tema do filme. Assim, o que o leitor encontrará nas páginas que seguem de conversa com Severi é uma entrevista focada em suas apreciações sobre termos como estrutura, relação entre natureza e cultura, oposições binárias etc. Mas não só isso; os temas relacionados a Lévi-Strauss são inúmeros e a conversa se espalha para a relação entre filosofia e

antropologia, entre psicanálise e antropologia, entre leis universais e particularidades etnográficas, possibilidades de tradução, índios na universidade.

Severi comenta também sobre sua relação com o mestre francês, principalmente na época de seu trabalho de campo com os Kuna, do Panamá, em finais dos anos 1970 e início dos 1980. Neste período, ele estuda os cantos xamânicos de cura entre os Kuna, cantos estes que estão na base do célebre artigo de Lévi-Strauss, “A eficácia simbólica”. O que o antropólogo descobrirá em campo, contudo, questionará a comparação feita por Lévi-Strauss no artigo entre o xamã e o psicanalista.

Carlo Severi é atualmente diretor de estudos da cátedra “Antropologia da Memória”, na *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* (EHESS – Paris), e diretor de pesquisas no *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS). Dentre seus temas de estudo, presentes em diversos artigos e livros, destacam-se os dos rituais, da memória e das imagens. Escreveu com Michael Houseman uma das obras mais relevantes sobre a análise de rituais na Antropologia, *Naven, ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle* (1994). Muitos de seus textos, incluindo traduções em português, estão disponíveis em seu site carlo-severi.net, juntamente com informações sobre o autor.

Como foi seu primeiro contato com Lévi-Strauss? Conte a impressão que mais lhe marcou quando o conheceu.

CS: Eu o conheci em 1979, mas tive um primeiro contato em 1977, quando ele acompanhou meu trabalho de campo. A primeira coisa que eu gostaria de dizer sobre Lévi-Strauss é que, quando éramos estudantes, imaginava-se — acho que ainda imaginam — que era um homem sobretudo apaixonado pela teoria, pelo pensamento e pela investigação filosófica. De fato, era alguém que à primeira vista não aceitava absolutamente que seus alunos falassem sobre estrutura, oposições binárias e coisas assim. Ele tornava-se extremamente frio e mudava o tema da conversa. Por outro lado, se alguém — e foi o meu caso — lhe escrevesse ou fosse vê-lo e pedisse um encontro sobre um problema empírico bem pequeno e específico — não pequeno, mas específico — e complicado, então ele poderia ter uma reação de verdadeiro entusiasmo. Eis alguém que era apaixonado pelo detalhe, apaixonado pela observação e que exigia por parte dos jovens dos quais ele acompanhava a pesquisa uma atenção meticulosa para a etnografia. Por isso, naturalmente, foi uma grande surpresa para mim, que vinha de uma faculdade de filosofia e que pensava achar um professor que só falaria de oposições binárias ou da relação entre natureza e cultura.

Oposições estas, como a relação entre natureza e cultura, que foram bastante criticadas, não é?

CS: É absolutamente certo que todos os que colocaram em questão o pensamento lévi-straussiano e sobretudo o caráter às vezes esquemático dessas oposições — Natureza e Cultura, pensamento selvagem e pensamento científico, o Ocidente e tudo o que não é o Ocidente etc. — todos aqueles que o criticaram, às vezes com razão, certamente não perceberam que

esta maneira de opor as coisas estava também no objeto que ele estudava. Quer dizer que, de fato, era antes um estilo de pensamento ameríndio, que podemos ver hoje, que deixou uma marca profunda em seu próprio pensamento. Então, quando Lévi-Strauss fala de um tipo de pensamento ameríndio que ocupa seu espírito, que ele deixa de alguma forma funcionar em seu espírito, quando se consagra à análise das mitologias do continente [americano], de fato, há qualquer coisa de verdadeiro lá. Ou seja, ele sentiu profundamente uma fascinação por esse tipo de pensamento e tornou-se de certa maneira alguém que o retoma.

Tem mais alguma coisa que o senhor gostaria de comentar sobre esse encontro de pensamentos? Alguma coisa mais específica que ele tenha desenvolvido nesse sentido?

CS: Eu diria que certamente existiu esta influência, mas também sempre houve por parte dele uma preocupação de ter uma apreensão do todo. Esta, ele reivindicava como um patrimônio do antropólogo. Então, desse ponto de vista, Lévi-Strauss, de um modo completamente consciente, empreendia talvez uma espécie de mimese do pensamento ameríndio, é claro, mas também reivindicava uma distância. Isso está menos em voga hoje em dia, mas, em todo caso, é algo que é preciso enfatizar. Há uma ambição de generalização em Lévi-Strauss que não exclui de forma alguma a atenção à etnografia, mas que permanece apesar de tudo como fonte de seu pensamento.

Mas há um limite de tradução entre os dois pensamentos, não é? Eu tenho a impressão de que quando Lévi-Strauss fala de um “conjunto de livros e ideias que passaram através” dele, dos quais ele foi uma “espécie de suporte anônimo”,¹ de que os mitos se pensavam na cabeça dele, parece algo muito próximo da imagem que ele faz

também dos mitos se pensando entre si. Parece algo que evoca os universais do espírito humano, mas, ao mesmo tempo, como você disse, ele tem uma atenção tão grande pelos detalhes, e às vezes esta atenção é negligenciada na leitura da obra dele.

CS: Sim, mas não sei se eu colocaria as coisas desta forma. Os problemas de tradução do pensamento lévi-straussiano se apresentaram de modo concreto, principalmente no mundo anglo-saxão, o mundo inglês, onde temos uma dificuldade de compreender sua mensagem e em que foi criticado de maneira bastante fértil. Estou pensando em antropólogos como James Leach e Rodney Needham. E penso que o fenômeno inverso é produzido na escola brasileira de Ciências Sociais, na qual, ao contrário, foram sensíveis a vários aspectos de seu pensamento. Portanto há, de alguma maneira, se você quiser, antes dos ameríndios, relações com universos culturais que são diferentes da tradição francesa, mas que se mostraram ou resistentes ou bastante sensíveis a seu pensamento. É evidente que a obra de Lévi-Strauss mergulha suas raízes em uma tradição muito francesa e que é certamente Jean-Jacques Rousseau o personagem que mais a influenciou. Mas, por outro lado, ele foi objeto de uma influência, e é certamente em Boas e na tradição morfológica alemã que é preciso procurar a fonte desses grandes projetos de antropologia geral que sempre defendeu.

Como você pode ver, tento contextualizar um pouco essa comunicação com os ameríndios, que tem sua realidade, mas que foi também filtrada pelo trabalho de outros intelectuais tanto na América como na Europa. Então, o que você está tentando mostrar é algo bastante singular em Lévi-Strauss, mas que também talvez precise ser recolocado em uma situação mais complexa.

Você mencionou Rousseau; considerando o pensamento filosófico pode-se dizer então que, com Lévi-Strauss, pela primeira vez na história do pensamento, digamos, “universal”, o pensamento indígena é colocado para dialogar em pé de igualdade com o filósofo? Isso seria um divisor de águas, a fundação de uma antropologia totalmente original? Com as Mitológicas, com toda essa reflexão...

CS: Sim, não tenho certeza de que possamos realmente encontrar em Rousseau um diálogo direto e um reconhecimento da dignidade do “pensamento selvagem”. O que podemos encontrar nele é a liberdade de pensar o ser humano em termos gerais, isso sim. Como você vê, sempre há, de uma parte, a análise específica do mundo ameríndio, mas de outra também há uma ambição generalizante. Enquanto algo geral é hoje em dia frequentemente pensado como estrangeiro à realidade, etnocêntrico às vezes. De fato, a escolha de pensar... a escolha de generalizar é também uma liberação para o exercício do pensamento. Porque se você deve pensar as coisas de tipo geral, deve incluir muitos materiais que vão além da tradição ocidental, se você tem como projeto pensar algo a propósito do humano em geral. Então, esta ambição de generalizar não é algo em Lévi-Strauss que seja contraditório com sua fidelidade à etnografia, muito pelo contrário, é a mesma lógica.

Não seriam, então, dois Lévi-Strauss, um mais próximo de leis universais e outro atento às especificidades da etnografia?

CS: Eu diria que é o mesmo Lévi-Strauss, que são duas ambições que se encontram igualmente em posição de raízes de seu pensamento. Hoje tendemos sempre a suspeitar da ambição generalista da antropologia como uma maneira de, eventualmente, assumir o risco de trair a realidade imediata, ou seja, a

apreensão detalhada das coisas. Mas ele tentou fazer as duas coisas. Essa é a sua originalidade. E também talvez seja essa a sua herança intelectual mais importante. Então, como você vê, tentei um pouco mostrar um diálogo com sua perspectiva, ressaltando que há, mesmo assim, ainda sempre um outro aspecto, que é essa ideia de um pensamento livre, porque contém o desafio de dizer algo comum à humanidade inteira. E isso é uma liberdade, não apenas um risco ou um limite no pensamento estrutural.

Com relação a alguns antropólogos, como Anne-Christine Taylor, que diz que os “conceitos da antropologia estrutural” teriam seus fundamentos genealógicos no encontro de Lévi-Strauss com os índios², o que o senhor pensa desta proposição?

CS: Eu estou de acordo. Como já lhe disse, Lévi-Strauss, tendo trabalhado de maneira intensa em materiais ameríndios e sobretudo o mito, às vezes corre o risco de atribuir coisas próprias do pensamento, da tradição mitológica ameríndia, à humanidade inteira. Portanto, por exemplo, nossos amigos africanistas tiveram, frequentemente, dificuldades em admitir que a mitologia africana possa ser tratada verdadeiramente da mesma maneira que Lévi-Strauss propôs para o pensamento, para a mitologia ameríndia. Não estou dizendo que não houve tentativa – claro que houve –, mas, no final das contas, efetivamente, as coisas são menos evidentes, para os africanistas em particular, mesmo que se possa pensar também a Oceania. Porém, ao mesmo tempo, não devemos esquecer que as raízes históricas do pensamento estrutural são parte de uma tradição, o pensamento morfológico alemão do século XIX. É certo que um grande poeta como Goethe, também um grande pensador,

influenciou profundamente Lévi-Strauss. Tivemos ocasião de falar várias vezes disso, porque, quando eu era um jovem antropólogo, escrevi um ensaio sobre o conceito de estrutura, argumentando que, na verdade, ele é muito próximo ao conceito de *forma originária* que Goethe havia proposto nos escritos botânicos e de anatomia. A ideia de uma forma que contenha não só uma manifestação oriunda no tempo, por exemplo, uma planta, mas também que contenha todas as plantas possíveis. Você vê que no conceito de estrutura há, ao mesmo tempo, essa ideia de que podemos organizar os dados por meio desse conceito, mas também é tão geral, que permite pensar as transformações que a realidade não contém, coisas latentes, por assim dizer. Um mito abarca os desenvolvimentos latentes que podem se realizar em uma parte ou em outra do continente ameríndio. Há geralmente essa ideia em Lévi-Strauss e ela não é ameríndia, é uma ideia europeia que ecoa com a morfologia própria da tradição dos índios da América. De fato, existem duas raízes para isso, uma com certa tradição intelectual europeia e um reconhecimento de uma possível explicação do pensamento ameríndio a partir daí. Então, acho que você tem razão de destacar esta espécie de mimetismo entre os ameríndios e o pensamento estrutural que Anne-Cristine Taylor escreveu. Mas penso também que podemos ressituar esse mimetismo — que é um mimetismo de alguém que está em diálogo direto com os materiais e que procura explicá-los, em uma tradição intelectual que vem de longe, que vem também da Europa. Por isso, por assim dizer, tem um único Lévi-Strauss, mas há várias tradições em seu pensamento. Então, eu diria sobretudo dessa maneira: antes de dizer que há dois Lévi-Strauss, há um só Lévi-Strauss no qual esse encontro se dá.

É curioso, ouvindo o senhor falar, eu percebo o contrário do que propus. É como se fosse uma lévi-straussianização do pensamento ameríndio.

CS: Não! As duas coisas estão lá!

É como se houvesse uma espécie de afinidade eletiva entre o que ele percebe nos índios e certa parte da formação dele.

CS: Necessariamente, Lévi-Strauss foi formado na Europa, fez escolhas, optou por uma tradição que era aliás muito estrangeira à tradição francesa especificamente. Portanto, foi com Boas que aprendeu tudo isso na antropologia norte-americana. Foi Boas quem trouxe à terra americana esta tradição, ele fez uma tese sobre o pensamento de Goethe. Era alguém que já tinha assimilado esta maneira de pensar e que a levou à América. Então, ele fez o papel de ancestral, de fundador de uma nova antropologia no continente, ninguém viu o que havia por trás dele, mas Lévi-Strauss percebeu muito bem. Não se trata de negar que haja um contato direto com materiais ameríndios, claro que há. Mas vejo as coisas de maneira, talvez, mais complexa. Quer dizer: é uma das fontes — há outras em sua obra. É verdade que ele fez entrar na cultura europeia formas de racionalidade que descobriu entre os índios da América, mas foi um certo itinerário intelectual que lhe permitiu compreender isso. Portanto não se trata de decidir se é Lévi-Strauss que lévi-straussiza os ameríndios, ou se são os ameríndios que deram elementos a Lévi-Strauss. Os dois fenômenos ocorrem. E penso que ele tem sempre um equilíbrio tal em sua obra, que deixa falar os ameríndios em seu trabalho. Então, historicamente, foi uma espécie de grande abertura que ele provocou na cultura europeia, que pôde pela primeira vez escutar, por assim dizer, perceber essa lógica em funcionamento nas

sociedades ameríndias. Posto isso, já que você quer que discutamos esse assunto, não penso que se possa falar de filosofia ameríndia da mesma maneira que se possa falar de filosofia na Europa. Há uma falta de mediação aí, na minha opinião, um pouco rápida. Poderíamos dizer, ao contrário, algo talvez mais interessante, mais lévi-straussiano. O que poderíamos dizer é que a filosofia, toda a filosofia europeia em princípio, não passa de um exemplo de um grande ecossistema intelectual de pensamento que atravessa todas as culturas do planeta. Portanto, é uma forma organizada de uma ecologia do espírito que é um fenômeno de espécie.

Então, diria antes o inverso — estou tentando de novo inscrever-me em um diálogo com o que você faz. Na minha opinião, esta não é a maneira lévi-straussiana de dizer as coisas. Eu colocaria antes que a filosofia europeia não é mais do que uma instância, um exemplo de um ecossistema de pensamento que atravessa todas as outras culturas e que é dessa maneira que se deve compreender o Ocidente, como uma cultura entre outras, e não atribuir aos ameríndios o exercício típico, estabelecido há dois mil e quinhentos anos, de uma disciplina específica que se chama filosofia, que tem problemas específicos debatidos em instituições, com mediações culturais próprias ao Ocidente. É antes o inverso que se deveria dizer: quando os europeus fundam a filosofia, eles retomam, sob uma forma específica, uma atividade de espécie que é a criação de uma conceitualização do mundo exterior e, me parece, de uma subjetividade.

Como ele próprio diz que tem “três amantes”, que são a psicanálise, a geologia e o marxismo, o pensamento ameríndio seria uma quarta “amante”?

CS: Bem, no que diz respeito à psicanálise, as coisas param rapidamente e estou bem seguro em dizê-lo, já que sempre trabalhei tanto com Lévi-Strauss quanto com um psicanalista, Georges Devereux, que foi meu orientador de estudos oficial, enquanto Lévi-Strauss era meu não-oficial, por assim dizer. Este cessa toda relação com a psicanálise muito cedo, no final dos anos 1950. Portanto, quando atribuímos a ele uma simpatia pela psicanálise, na verdade estamos tomando as coisas de maneira demasiadamente superficial. Eu vim de uma formação psicanalítica, minha tese era sobre o conceito e sobre a etnografia que temos, que diz respeito à *eficácia simbólica*, portanto a comunicação entre o corpo e o espírito. É um dos ensaios nos quais Lévi-Strauss fala explicitamente de psicanálise e expõe suas próprias ideias sobre o inconsciente. Quando o conheci, era um homem discretamente hostil à psicanálise. Portanto, não é nada daquilo que imaginamos hoje, ou seja, alguém que estava em uma posição incondicional sobre a prática e as teorias psicanalíticas. Ele amava Freud, com certeza, mas odiava Lacan. E, como você vê, tento dar-lhe uma imagem um pouco mais realista do que era este homem. Ele odiava Lacan e era também muito desconfiado em relação à psicanálise mais tradicional. Logo, esse campo do saber foi uma decepção para ele. O marxismo também, o marxismo...

Ele comentava que apesar de Lacan dizer que tinha um débito grande com ele, não entendia o que Lacan escrevia³.

CS: De fato, ambos se frequentavam muito e se conheciam bem. Quando Lévi-Strauss dizia que não compreendia, a partir de um certo momento, o que Lacan escrevia, era uma maneira de não participar dessa espécie de fascinação e desse papel quase enfeitiçador que teve a figura de Lacan sobre a cultura parisiense

durante quase trinta anos. Lévi-Strauss não era disso, não era um admirador de Lacan, tal como o conheci, mas não se pode dizer que não entendia. Ele sabia muito bem do que se tratava. Mas – e é preciso dizer as coisas como elas são — não havia uma posição homogênea, como eu acreditava quando era estudante, que pusesse gente como Althusser, Lacan e Lévi-Strauss em um grande movimento geral, em uma espécie de grande coordenação de três perspectivas. Foi exatamente o contrário, na realidade. O que acontecia é que todo mundo aprendeu muito de Lévi-Strauss, ao menos em Paris, e sempre se reservou para ele um papel, realmente, de ancestral de algum estilo de pensamento. Mas não é por isso que ele se deixava colocar no mesmo pacote, junto de um certo número de seus contemporâneos. Em absoluto! Provavelmente, uma das primeiras coisas que descobri é que, na esfera privada, era muito intransigente e, aliás, mais tarde, também em público, sobre um certo número de coisas que as pessoas assimilavam de bom grado a um grande movimento do estruturalismo. Ele não gostava absolutamente que seu pensamento fosse associado de maneira apressada a toda uma série de coisas. Sustentava mesmo assim um certo rigor na definição do projeto de antropologia, e penso que é um de seus grandes méritos também. No fundo, poderia ter sido mais flexível e isso lhe daria ainda mais renome, ainda mais público, mas ao contrário, isso ele não fez. Para ele importavam os limites do empreendimento antropológico como uma das formas de manter sua capacidade de descoberta. Por isso, permaneceu um homem muito singular e, no fundo, muito solitário.

Você ia falar sobre a influência do marxismo, e acabei te interrompendo.

CS: Ah! A influência do marxismo, mais uma vez, é um pouco como em relação à obra

de Freud. Lévi-Strauss admirava Freud pelo que ele era, ou seja, um grande positivista. Como não se quer ver hoje em dia, mas de fato era isso, foi um evolucionista e um positivista. E, no fundo, o que amava muito em Marx era a ambição científica. Disse muito claramente que Marx e o marxismo eram coisas completamente diferentes, que o comunismo internacional não tinha sua simpatia. É antes um homem que se situava em uma posição moderada, mas com uma certa simpatia pela direita. Bem, é preciso dizer as coisas como elas são. A geologia, ao contrário, penso que você está completamente com razão, era um entusiasta da geologia e deste tipo de ciência natural, que efetivamente era muito próxima da morfologia alemã, e portanto, um pensamento da forma, que se escalona sobre uma temporalidade quase inimaginável. E tinha essa fascinação pelas distâncias temporais quase infinitas. Havia, talvez, em sua obra, algo que estudei no pensamento morfológico, uma fascinação por aquilo que os evolucionistas do século XIX chamaram de a “Profecia do Passado”. Ou seja, a aplicação de um método profético não mais no futuro, mas às origens da humanidade – acho que ele sempre teve uma grande admiração por esse projeto, muito visível em alguns de seus escritos. Portanto, em meio a tudo isso, se encontra um grande fascínio intelectual pelo pensamento ameríndio. Isso, sim, penso ser perfeitamente verdadeiro.

Severi, você gostaria de comentar alguma coisa mais relacionada ao seu trabalho de campo com os Kuna⁴, com seu debate com Lévi-Strauss em relação à eficácia do simbólico?

CS: Veja, isso é um grande tema. Posso simplesmente lhe dizer que antes de ver Lévi-Strauss pela primeira vez, eu lhe escrevi uma longa carta. Então, o que estava acontecendo era que eu estava fascinado, como muitos

outros, por seu ensaio sobre a “eficácia simbólica”. Já tinha escrito minha primeira dissertação sobre isso pela Faculdade de Milão, orientada por um psicanalista, Franco Fornari, que era na época o presidente da Sociedade Psicanalítica Italiana. Resisti um pouco em interpretar as coisas de longe assim, essa assimilação que Lévi-Strauss tinha feito, de maneira fascinante entre o trabalho do xamã e o do psicanalista ocidental. Então, simplesmente, fui para os Kuna, passei o verão de 1977 com eles e devo dizer que descobri – aliás como outros, não estou sozinho – que o canto xamânico que Lévi-Strauss estudou e que utilizou para fazer essa comparação entre o psicanalista e o xamã, era cantado em uma variação de Kuna que ninguém compreende se não é iniciado. Então, sua explicação foi inteiramente fundada sobre a veiculação do sentido entre o xamã e a mulher que dava à luz, como você deve saber, e descobri simplesmente que lá, com uma enorme probabilidade, a mulher em questão não compreendia praticamente nada do que o xamã lhe dizia. Veja, era embaraçoso. E a primeira coisa que fiz [ao voltar do campo] foi escrever para Lévi-Strauss uma carta muito longa, na qual lhe contei um pouco do que tinha visto em campo e toda uma série de detalhes, pois eu havia estudado seu texto, não apenas seu ensaio; ido à Suécia procurar as edições Kuna e inglesa do canto que havia sido publicado. Eu já tinha inclusive traduzido e publicado esses textos. Depois, quando estive com os Kuna, vi que as coisas se passavam assim e é por isso que ele aceitou seguir meu trabalho.

Aliás, era um problema empírico embaraçoso, que certamente teve consequências sobre suas teorias, e é por isso que o que fiz lhe interessou. Assim, aceitou acompanhar meu trabalho até sua morte. Permaneci sempre como alguém que ia vê-lo, e lhe contava

o que passava pela minha cabeça para saber o que ele pensava. Nesse sentido, acho realmente que teve um papel de mestre em tudo o que pude fazer. Mas é também por isso que eu tinha vontade de falar de forma realista. O que quero sublinhar é que Lévi-Strauss teve um interesse extraordinário por este problema e foi extremamente fiel, no sentido em que ele poderia ter ignorado, por exemplo, o que eu fazia e me deixar de lado, mas, ao contrário, disse: “eis alguém que encontrou um detalhe interessante que pode mudar as coisas”, e ocupou-se desse assunto comigo. Então, esta é a razão pela qual conheci Lévi-Strauss, pois, como estudante de filosofia em Milão, na Itália, eu lhe escrevi uma grande carta para explicar que ele tinha se enganado mais ou menos sobre tudo [risos]. [E Lévi-Strauss respondeu:] “Talvez possamos falar sobre isso. Você não é etnólogo ainda, vire etnólogo. Se você quer se tornar etnólogo, vou lhe ajudar”. E foi o que fez. Ao seu lado, encontrei um assunto absolutamente interessante, ao qual dediquei alguns anos de trabalho.

Ele recebeu dezenas de pedidos de orientações de tese sobre o conceito de oposição binária, ou de Natureza e Cultura, o pensamento. E recusou todos! Não só porque não tinha muito tempo, ele tinha poucos estudantes, e quando o conheci, ele estava quase se aposentando. Enfim, estava no fim de sua carreira. A aposentadoria veio talvez seis ou sete anos mais tarde. Mas ainda dirigia o Laboratório de Antropologia Social, que havia fundado. Portanto, Lévi-Strauss era esse homem, quer dizer, alguém que ostentava certa alergia pelas teorias e pela filosofia. Não queria ouvir falar de filosofia. Mas, ao mesmo tempo, podia passar uma hora ou duas com um estudante para ver como organizava sua etnografia. Isso, sim, era apaixonado por esse gênero de coisas. E é bom que se tenha uma imagem diferente

daquela do grande teórico sempre perdido em seus pensamentos, não era assim. Foi um grande teórico, eu penso, que, ao mesmo tempo, era muito consciente de que a organização de uma forma específica de pensar sobre um tema podia abrir a via à compreensão de fenômenos gerais. A verdade é essa.

Portanto, não são dois Lévi-Strauss. Só há um, mas há uma relação entre essas duas estratégias que faz o essencial de sua obra, muito mais do que o termo estruturalismo. Isso é realmente o que posso dizer. Quer dizer que ele acreditava firmemente que, a partir de um detalhe interessante, pode-se procurar o segredo de uma lei geral. E é, no fundo, o que eu mais admirava nele, enquanto homem e em sua obra. Era sua capacidade de perceber fenômenos isolados que podem abrir a possibilidade de generalização, uma vez que sua complexidade específica fosse compreendida. Veja, no fundo, ele seguia a grande instrução de Goethe, quer dizer, frente à multiplicidade inimaginável de fenômenos da natureza ou do pensamento, “procure o exemplo mais simples e descreva cuidadosamente sua complexidade específica”. Eis, por assim dizer, em todo caso, o estilo intelectual que encontrou, talvez também entre os ameríndios.

E o fato de você perceber que a paciente do xamã kuna não entendia o que era cantado pôe em xeque a comparação que Lévi-Strauss fez entre o xamã e o psicanalista?

CS: Fiz a mesma pergunta e ele me respondeu. Eu preparava minha defesa de tese, de modo que deveríamos nos encontrar alguns dias depois para a banca. E me respondeu: “escute, isso quer dizer que o xamanismo é ainda mais parecido com a psicanálise do que eu pensava” [risos]. Então, a partir desse momento, era naturalmente um paradoxo: o que ele quis dizer é que elas não pareciam

nem um pouco. Mas, menos nos termos pelos quais ele via as coisas em 1949, quando publicou o ensaio “A eficácia simbólica”. O homem com que falei era alguém que pensava que a psicanálise, no fundo, era um fracasso científico. Ele me respondeu com uma espécie de “se é magia, isso quer dizer que é ainda mais parecido com a psicanálise do que eu pensava em 1949”. Mas essa era sua opinião em 1981, quando defendi minha tese. Portanto, penso que essa é também uma maneira de contribuir com um certo realismo na descrição de Lévi-Strauss enquanto intelectual, quer dizer, temos tendência a associá-lo à empreitada psicanalítica e a certos movimentos do pensamento pós-estruturalista, por exemplo. Lévi-Strauss não era isso. Era um positivista, um cientista, aliás, e que pensava a psicanálise nos anos 1980 como uma decepção.

Conhecer o xamanismo talvez tenha suscitado isso nele, não? O xamanismo talvez tenha gerado esta decepção?

CS: Eu não sei! Isso eu não sei! Ao contrário, o xamanismo é um fenômeno prodigiosamente interessante, e que pode, aliás, fazer eco com a psicanálise, mas por outras vias, não necessariamente por essa. Veja, encontrei muitas pessoas em minha vida que me disseram: “mesmo que isso não funcione assim entre os Kuna, pode funcionar em outra parte”, e que não querem renunciar ao conceito de “eficácia simbólica”. Mesmo que se olhe com cuidado, em todo caso, é preciso reformulá-lo caso queiramos considerar essa dificuldade empírica, bastante real. Agora, podemos ler esse texto e outros. Publiquei um canto Kuna, podemos ver se se parece ou não com a língua cotidiana. Em 1949, certamente não; quiseram criticar Lévi-Strauss por isso. Mas atenção: ele trabalhava sobre fontes. E aqueles que não mencionaram essa diferença

– talvez até mesmo a ignorassem – foram os dois antropólogos suecos que publicaram o texto: Nils Holmer e Henri Wassen. Portanto, desse ponto de vista, o problema se coloca muito antes da intervenção levi-straussiana: ele se coloca no momento em que se constitui o documento, quer dizer, na passagem – que não contarei, porque é um pouco audaciosa e complicada – do texto “Muigas” ao Museu Etnográfico de Göteborg, onde foi publicado o canto Kuna em questão. Com efeito, esse texto chegou pelo correio na Suécia e foi um jovem dessa etnia, Guillermo Hayans, que era carteiro deles, que o transcreveu e enviou esse pequeno caderno – aliás com versão pictográfica também – aos dois cientistas suecos que, em seguida, o publicaram. É uma história bastante romanesca, na verdade. Portanto, ninguém no campo havia recolhido esse texto e feito a simples operação que fiz – mas não sou o único –, que consistia em gravar uma parte e depois pedir às pessoas para traduzi-lo. As pessoas me diziam: “mas não se compreende nada, não sabemos o que é.” Veja, essa operação tem consequências teóricas, compreende? Quer dizer, era isso o importante para Lévi-Strauss: ele sentia que era preciso tirar consequências disso e que não era simplesmente um pretexto para começar uma polêmica ou, ao contrário, para negar a realidade e guardar o conceito de *eficácia simbólica*, como alguns de meus colegas tentaram fazer.

Isso é uma coisa até que recorrente na antropologia, não é? Descobre-se que a eficácia simbólica que foi “descoberta” nos Kuna não existe dessa forma entre eles. Como acontece nos estudos do parentesco, por exemplo. Descobre-se que o que chamamos hoje de “dravidianato” não existe nos povos dravidianos, mas que há em outros lugares.

CS: Essa é uma boa ideia. Não é impossível que tenha formas de *eficácia simbólica* que

existam além desse caso e se encontram em outro lugar além dos Kuna. Aliás, não vamos falar disso por mais tempo, mas de fato penso ter encontrado um tipo de interpretação daquilo que se passa entre os Kuna. Dediquei uns trinta anos, escrevi sobre e penso ter encontrado uma solução possível a esse problema. Mas você tem razão, é um fenômeno geral. Quer dizer, a Antropologia é feita de tal maneira que generalizamos a partir de casos geográficos precisos, portanto os conceitos que utilizamos têm sempre uma espécie de “campo de origem”. Na medida em que tentamos generalizar, nos damos conta de que eles podem ou não valer em tal ou tal campo, seja devido a razões geográficas, seja por razões conceituais. Daí a possibilidade de que algo que foi pensado ou que acreditamos ter visto em alguma parte possa se revelar válido de maneira conceitual e não geográfica, salvo no campo de origem do conceito. Efetivamente, isso pode ser algo próprio da Antropologia. Em todo caso, é um fenômeno típico.

Atualmente, há muitos indígenas ingressando na universidade e mesmo em cursos de pós-graduação. Existem cursos de formação de professores indígenas das mais diversas áreas e também em antropologia. Como o senhor vê esse possível encontro de intelectuais indígenas com a obra de Lévi-Strauss?

CS: Isso é algo muito importante. A reapropriação por parte dos jovens intelectuais que vêm dessas regiões do mundo é um fenômeno muito importante. Eu diria mesmo que, em última instância, cabe a eles decidir se o que os antropólogos fizeram é válido ou não. Penso que Lévi-Strauss estaria muito orgulhoso disso. Talvez é uma das coisas que teria sentido mais intimamente. Não é completamente um fenômeno recente. Nos anos entre 1930 e 1950, na América do Norte,

isso aconteceu em parte... mas é verdade que na época era de toda maneira um fenômeno raro. Parece-me que cabe, sobretudo a nós, iniciarmos um diálogo com os jovens intelectuais e ter trocas, tanto quanto possíveis, de nosso lado, com eles. Com certeza, é ao mesmo tempo um embate social, mas também intelectual muito importante. Você sabe, fui membro da banca de um jovem Kuna, que se tornou antropólogo. Ele não é o único, aliás, há outros. Eu me dei conta de que em sua dissertação há, ao mesmo tempo, uma maturidade antropológica absolutamente impecável particularmente do ponto de vista etnolinguístico – é alguém muito forte, que trabalhou justamente sobre a mitologia Kuna. E de maneira completamente consciente, esse jovem intelectual restitui o que a antropologia pode lhe dar, mas não cessa aí. Ele coloca paralelamente uma descrição e interpretação perfeitamente satisfatórias do ponto de vista de um antropólogo à maneira de interpretar de seu mestre Kuna. Quer dizer que produziu, assim, um texto muito novo, que interpreta sua própria cultura utilizando-a, apropriando-se de uma técnica de transcrição, de uma análise da gramática, dos conceitos que aprendeu na escola dos antropólogos. Mas tampouco renuncia em perseguir a análise, mostrando a seu mestre Kuna que ele também é completamente capaz de fazer como ele. Ou seja, uma interpretação que escapa aos nossos instrumentos conceituais e que, ao contrário, nos dá uma imagem muito bela de como funciona a tradição Kuna hoje em dia. Tradição extremamente refinada, articulada, sofisticada e portadora precisamente desse pensamento ameríndio sobre o qual falamos. A tradição Kuna dá um exemplo admirável desse exercício do pensar ameríndio. E se tivéssemos que desmentir o que dissemos antes, se pudéssemos procurar

os filósofos entre os ameríndios, talvez os encontrássemos entre os Kuna. Quer dizer, entre eles há uma população intelectual, consciente de seu saber. Tradicionalmente, você tem xamãs que se visitam uns aos outros, que confrontam, que comparam versões de tal ou tal canto xamânico, que os estudam juntos. Portanto, você tem uma espécie de tradição de reflexão e transmissão do saber que faz dessa população um exemplo admirável da tradição ameríndia. E dentre estes jovens intelectuais – ele se chama Abadio Green Stocel, é preciso que eu diga seu nome – vejo talvez um exemplo do que você procura, mas, desta vez, feito por um ameríndio, isto é, uma reflexão paralela entre os métodos de análise estrutural da mitologia e uma maneira ameríndia de pensar sua própria herança mitológica.

Antropologia Kuna.

CS: Antropologia Kuna. No fundo, é uma antropologia Kuna que me interessa particularmente. Como lhe disse, não é o primeiro antropólogo Kuna, já que tinha Arnulfo Prestan e Victoriano Smith. E antes deles, havia pessoas que trabalhavam com os suecos, que é preciso citar como as fontes reais da antropologia que se pôde fazer entre essa etnia a partir dos anos 20 do século passado. Portanto, Rubém Péres Kantule, que trabalhou muito com os antropólogos e Guillermo Hayans, que é justamente o carteiro que enviou o texto de certos cantos xamânicos para a Suécia. Dessa forma, há entre os Kuna quase uma tradição dessa capacidade reflexiva que permite ter um olhar antropológico sobre sua própria cultura e que não é o único caso possível. Isso existe hoje em dia justamente em outros lugares, mas é mesmo assim uma das grandes singularidades, eu penso, a partir do início do século XX, sobre a cultura Kuna, que soube, ao mesmo tempo, preservar-se e

encontrar uma maneira de construir um olhar antropológico sobre si mesma. É ainda alguma coisa que Lévi-Strauss teria verdadeiramente amado muito.

E podemos dizer que os xamãs são os intelectuais indígenas?

CS: Mas não somente os xamãs, porque de fato, entre os Kuna, há vários tipos de intelectuais. Os chefes o são, trata-se justamente dos especialistas em mitologia, capazes de enunciar durante horas cantos mitológicos, e também existem os especialistas da iniciação feminina, que são os especialistas do canto. Portanto, há nessa cultura uma passagem da ação ritual ao estabelecimento dos cantos que descrevem os rituais, o que é um pouco como uma passagem para uma literatura, no fundo.

Os cantores, o que você chama de “eu-memória”?

CS: Sim, sim, é isso. Estas são as pessoas que assumem seus papéis de memória da tradição. Abadio Green é um dos jovens que assume, ao mesmo tempo, o papel de antropólogo perfeitamente consagrado por nossos rituais científicos, mas que não renuncia em ser também aluno de seu mestre Kuna e de toda essa tradição. Portanto, há um desafio que é importante não somente para as culturas ameríndias hoje, mas também para a própria antropologia. Então, penso que atualmente devemos trabalhar com os jovens intelectuais, e isso é um desafio tanto para eles quanto para nós. É provavelmente uma das coisas que farão talvez o futuro da antropologia: de passar desta situação de eco, do pensamento ameríndio que revive no trabalho intelectual de Lévi-Strauss a um sistema de troca bem real, organizado e levado a cabo pelos intelectuais ameríndios que tomam a palavra. A propósito desse famoso pensamento ameríndio que

Lévi-Strauss entrevistou nesses documentos, do qual ele pôde explorar a lógica de uma maneira totalmente teórica ou quase. Trata-se de um tempo para organizar a troca e torná-la mais complexa, sem dúvida, menos mágica, menos mimética e conflituosa, porém bem real, descendendo da própria prática da antropologia de hoje.

Você vê, então, uma filosofia por vir ainda, desse encontro e dessa apropriação indígena?

CS: Sim, tenho uma filosofia disso, você tem razão. Penso que a filosofia da antropologia deve ser simplesmente um ideal de tradutibilidade. Isto é, o que deve ser possível é trabalhar a partir de uma premissa geral, todas as línguas são diferentes, mas todas são traduzíveis. Portanto, não se pode nem se encerrar na diferença, nem afirmar uma generalização que seria uma extensão do pensamento ocidental. Então, é preciso reconhecer a diferença e ter uma ambição de tradutibilidade, é essa a filosofia que devemos ter, a meu ver. Quer dizer, o que posso tirar do ensinamento de Lévi-Strauss e de sua comunicação com o pensamento ameríndio é precisamente isso, que todas as línguas são diferentes e é preciso sempre reconhecer, como já dizia Boas, o gênio de uma língua, ou seja, a lógica que opera em seu interior. Como diziam os morfólogos alemães, não há a infância de uma língua, todas são adultas, por assim dizer, porque tal como aparece, ela domina completamente uma lógica própria. Portanto, não há língua primitiva. É algo que um grande teórico alemão, Semper, deu como exemplo para a arte. Ele dizia “as técnicas de expressão têm uma evolução. A arte não tem evolução. A arte é perfeita desde a pré-história”. Por que ele tinha essa ideia? Porque uma obra de arte é a invenção de uma relação entre as técnicas, e isso é um puro produto do pensamento. E não existe história do pensamento, não existe a infância

do pensamento; desde que se começa a pensar, todo o pensamento está lá, e desde que se começa a falar, toda a língua está lá. Portanto, deste ponto de vista, é preciso reconhecer a complexidade de todas as línguas e saber descrever sua especificidade, mas é necessário também saber que não há uma língua intraduzível, todas o são traduzíveis. Por conseguinte, pode-se procurar mais além de sua própria identidade local, e é possível pensar alguma coisa de geral, como Rousseau e Lévi-Strauss pensaram. É isso o que penso, e é a partir dessa ideia que podemos nos apresentar a esse diálogo, enquanto antropólogos, com os jovens intelectuais que emergem hoje em dia no Brasil e têm já uma história nas culturas do continente. Ao mesmo tempo, há que se restituir com rigor e completude a lógica do pensamento ameríndio, mas também saber que este pode entrar em contato com outros e o que é preciso trabalhar são os paradigmas de tradutibilidade. No fundo, quanto a isso, penso que ainda somos lévi-straussianos. Talvez sem sermos inteiramente estruturalistas, mas continuamos ainda lévi-straussianos para além do estruturalismo.

Muito bom, acho que é isso.

CS: Ok!

Para não se cansar muito, não vou ficar explorando o senhor.

CS: Seria um depoimento de apenas cinco minutos.

Pelo que marcou aqui, uma hora e vinte.

[Entrevistador e entrevistado riem]

Notas

1. Entrevista concedida a Didier Eribon, publicada em *De perto e de Longe*, Ed. Cosac & Naify, São Paulo, 2005.

2. TAYLOR, Anne-Christine. Dom quixote na América: Claude Lévi-Strauss e a antropologia americanista. In: *Sociologia & Antropologia*, v. 01.02, p. 77-90, 2011.
3. Mencionado na mesma entrevista a Didier Eribon citada na nota 1.
4. Povo de língua *chibchan*, habitante do Panamá e da Colômbia.
5. Lévi-Strauss estabelece esta comparação no texto “A eficácia simbólica” (1949), que se encontra no livro *Antropologia Estrutural*, Ed. Cosac & Naify, São Paulo, 2008.