

O estruturalismo de Lévi-Strauss e o sistema de castas indiano

Por Josefina Pimenta Lobato

A riqueza e a pujança do estruturalismo de Lévi-Strauss¹ revelam-se em sua capacidade de ultrapassar não apenas a forma de pensar e de interpretar próprias ao contexto cultural em que o antropólogo está inserido, mas também aquelas que são peculiares aos povos e culturas que ele pretende compreender e explicar.² Contrariamente àqueles que crêem que a abordagem estrutural reduz a complexidade da experiência humana a modelos formais distanciados dos acontecimentos sociais concretamente dados, é por meio desses modelos que uma real compreensão daquilo que se pretende investigar em sua concretude torna-se viável. Sem negar o valor inestimável do trabalho etnográfico, uma abordagem essencialmente etnográfica e descritiva, mesmo que *densa*,³ apesar de nos dar acesso aos “dilemas existenciais da vida”, condição indispensável a qualquer investigação antropológica, “não responde às nossas questões mais profundas”, como reconhece o próprio Clifford Geertz, que defende veementemente esse tipo de abordagem (Geertz, 1978, p. 40-41).

A fim de obter uma melhor compreensão do aspecto excepcional e inovador do estruturalismo de Lévi-Strauss, é preciso distinguir a noção de estrutura que ele adota da empregada por Radcliffe-Brown.⁴ Essa distinção é essencial visto que, para Radcliffe-Brown, e não apenas para ele, a estrutura que se quer evidenciar diz respeito à maneira pela qual os componentes de uma totalidade empiricamente dada estão dispostos entre si, enquanto em Lévi-Strauss a análise estrutural vai além da observação meramente fenomenológica, em direção à ordem do inconsciente. Nesse último sentido, o estrutural não concerne ao arranjo dos elementos componentes de uma totalidade, como Radcliffe-Brown propõe, mas ao suporte explicativo por meio do qual é possível pôr em evidência o porquê de determinadas redes de relações se estruturarem de um determinado modo e não de outro. O emprego dual do termo estrutura, ora como sinônimo de arranjo, organização, disposição das partes de um todo, como o faz Radcliffe-Brown, ora em um sentido que escapa à apreensão imediata, por depender de uma elaboração teórica sofisticada, como ocorre em Lévi-Strauss, torna-se mais facilmente perceptível pela utilização de dois adjetivos franceses: *structurel/structural*. O primeiro é referente à estrutura como realidade, ou seja, como a organização empírica que a análise descobre, e o segundo concerne à estrutura como dinamismo constitutivo dessa organização.

Tomando como referência a proibição do incesto, qual seria o fator que a estrutura? Enfocando-a pelo seu lado prescritivo, o da dádiva, ao invés de considerá-la pelo seu lado mais óbvio, o da proibição, Lévi-Strauss busca o fator explicativo não mais na existência de alguma coisa substancialmente intrínseca às pessoas cuja relação é interdita como incestuosa que justifique a proibição do casamento entre elas, como ocorria normalmente,⁵ mas na oposição estrutural (*structural*) entre as mulheres parentas, que devem ser dadas, e as esposas, que devem ser adquiridas. Assim concebida, a proibição do incesto funda a *troca de mulheres*⁶, que serve de base às instituições matrimoniais: “a proibição do incesto é menos uma regra que proíbe casar-se com a mãe, a irmã ou a filha do que uma regra que obriga a dar a outrem a mãe, a irmã e a filha. É a regra do dom por excelência” (Lévi-Strauss, 1976, p. 522).

A *troca matrimonial* instituída pela proibição do incesto obedece a duas leis de reciprocidade: a da *troca restrita*, que fundamenta o casamento dos *primos cruzados*, e a da *troca generalizada*, que está na base do casamento com a *prima cruzada matrilateral*. O casamento por livre escolha apoia-se igualmente na *troca generalizada*, embora em sua forma *complexa*.⁷ Desse prisma, o incesto é o ponto onde a reciprocidade se anula, onde há uma recusa à *troca* e, por conseguinte, à aliança. Como a recusa à *troca* depende da lei de reciprocidade vigente na sociedade em questão, compreende-se o porquê de certos relacionamentos considerados como incestuosos, em uma determinada sociedade, não o serem, em outra. O casamento com a *prima cruzada patrilateral*, por exemplo, tido como desejável em um sistema de *troca restrita*, no qual há

uma dádiva bilateral de mulheres entre os membros de dois grupos de parentesco, torna-se incestuoso no sistema de *troca generalizada*, que se funda em dádivas cujo retorno nunca é direto. A proibição do incesto é também o fator indispensável à constituição dos sistemas de parentesco. Com efeito, uma estrutura de parentesco, por mais simples que seja, não se restringe jamais ao núcleo familiar composto de um casal e de seus filhos⁸. Ela deve incluir, desde o início, a relação entre aquele que cede a mulher (o irmão ou pai da noiva) e aquele que a recebe (o marido), pois é essa *troca* que fornece o eixo em torno do qual as relações de filiação e de afinidade se constituem.

Apesar de não haver uma aceitação unânime das teorias de Lévi-Strauss sobre a proibição do incesto, o parentesco e o casamento, as inúmeras críticas que lhe foram feitas atestam muito mais o vigor teórico de suas concepções do que sua fragilidade. Primeiro, porque, de um modo geral, essas críticas não questionam o fato de que o fenômeno fundamental resultante da proibição do incesto é a troca de mulheres entre homens. Depois, porque, em sua maior parte, elas se dão concomitantemente à aceitação das proposições de Lévi-Strauss⁹, mesmo que em sentido restrito ou em casos particulares.

A adoção de uma análise estrutural, no estilo proposto por Lévi-Strauss, não é de fácil aplicação. A superação das noções e dos conceitos pré-existentes na sociedade em que o antropólogo se insere, assim como das fornecidas pelas pessoas que vivem nas sociedades estudadas, no que se refere à proibição do incesto, às normas que regulam as relações de parentesco e às instituições matrimoniais, exigiu um esforço teórico considerável. Louis Dumont, que enfrentou um desafio análogo ao procurar compreender o sistema de castas indiano, confessa que a adoção de um ponto de vista estrutural lhe foi imposto, de certa forma, pelo material pesquisado. A fluidez e indefinição das castas que, dependendo das circunstâncias, se subdividem, se agrupam ou se hierarquizam, lhe mostrou que pensá-las substancialmente, como grupos isolados, fixos, essencialmente diversos e, como tais, definíveis por si só, como se costuma fazer, o levaria a um beco sem saída¹⁰, uma vez que, “no mundo das castas *o ser está na relação* e os dois pólos da relação não têm estatuto ontológico independentemente um do outro” (Dumont, 1989, p. 29). Fazendo uma analogia com a fonologia, fonte de inspiração do estruturalismo, Dumont compara as castas aos fonemas, ao dizer que nas castas, tal como ocorre com os fonemas, os caracteres que lhes dão identidade só adquirem significado quando em contraposição aos das outras castas que se lhes opõem.

É preciso lembrar, todavia, que o sistema de castas que Dumont toma por objeto diz respeito às castas propriamente ditas, *jāti*, e não às castas, *varna*. Se, no primeiro sentido, as castas são grupos hereditários, endógamos, localizados territorialmente, e associados tradicionalmente a uma ocupação específica e a uma determinada posição na hierarquia local, no segundo, elas constituem uma categoria classificatória e não um grupo de pessoas. Nesse último caso, só há quatro castas: os *Brâmanes* (sacerdotes), os *Kshatryas* (guerreiros), os *Vaishyas* (comerciantes, criadores de gado ou agricultores) e os *Shudras* (servidores ou criados), já que os *intocáveis* são excluídos desse esquema. Apreender o sistema de castas em termos das *varna* implica, portanto, ignorar um quadro relacional extraordinariamente complexo que extravasa em muito o âmbito referencial das quatro *varna*.

As relações de superioridade/inferioridade entre as castas (*jāti*) definem-se através de uma série de oposições que as diferenciam e as interligam de uma forma dinâmica. Uma casta que pratica o vegetarianismo, por exemplo, regime alimentar considerado superior em pureza ao carnívoro, coloca-se acima das castas que comem carne, mas se coloca abaixo das castas que interditam o casamento das viúvas. Nessas circunstâncias, cada casta (*jāti*) procura adotar, em situações propícias, modos de agir considerados como superiores aos que praticava anteriormente. Por trás da complexidade dessas relações hierárquicas, há, todavia, um princípio estrutural único: o da oposição puro/impuro. É nessa oposição que “reside verdadeiramente o princípio hierárquico, cuja ordem linear das castas de A a Z representa apenas um produto secundário” (Dumont, 1992, p.108).¹¹

O modelo estrutural-hierárquico proposto por Dumont, assim como o de Lévi-Strauss, é, pois, “*estruturante* (*structurant*), antes que *estrutural* (*structurel*): ele não descreve uma forma de organização, mas, sobretudo – aquilo que representaria talvez um nível de explicação superior – as condições que regem a emergência dessa forma” (Houseman, 1984, p. 314). É em referência a essa oposição hierárquica que as diferentes castas, geralmente pensadas como pequenas sociedades fechadas em si próprias e isoladas uma das outras – já que seus membros são proibidos de se casar fora delas, impedidos de estabelecer certos tipos de contato com pessoas que pertencem a outras castas e obrigados a exercer certas profissões bem definidas – interligam-se e se integram em um conjunto no qual cada parte se define e se identifica através das outras: “onde se vê

isolamento e separação das castas entre si, colocaremos em primeiro plano a hierarquia” (Dumont, 1992, p. 43).

Conceber a hierarquia de um ponto de vista estrutural não foi uma tarefa fácil. O próprio Dumont confessa que a apreensão dessa noção, destituída de sua identificação com o poder, lhe demandou um período de tempo relativamente longo e um questionamento crítico da ideologia individualista¹². Tendo iniciado suas investigações sobre o sistema de castas em 1958, foi apenas em 1963 que ele conseguiu isolar e apreender a noção de hierarquia em todas as suas conseqüências e inferências, noção, a qual, além de estar “no coração do *impensado* da ideologia moderna” (Dumont, 1992, p. 16), não reflete uma categoria indígena passível de ser apreendida através da empatia, mesmo porque não existe nenhuma palavra indiana que possa ser traduzida diretamente pelo termo hierarquia¹³.

Josefina Pimenta Lobato é professora adjunta da Faculdade de Ciências Humanas (FCH) da Universidade da Fundação Mineira de Educação e Cultura (Fumec). Professora aposentada da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (Fafich) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Doutora em antropologia social pela Universidade de Brasília (UnB). Mestre em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Notas

1 Na elaboração deste artigo utilizei alguns trechos derivados de publicações anteriores, citadas na bibliografia: “Estruturalismo e crítica na antropologia”, publicado pela Universidade Federal de Minas gerais (UFMG), em 1996, e “A questão da universalidade do complexo de Édipo”, publicado pela Fumec, em 1999.

2 É por essa razão que Michel Foucault afirma, referindo-se explicitamente à antropologia e implicitamente ao estruturalismo de Lévi-Strauss, que a antropologia ocupa um lugar privilegiado em nosso saber por formar, juntamente com a psicanálise, um tesouro inesgotável de experiências e de conceitos e, sobretudo, de “um perpétuo princípio de inquietude, de questionamento, de crítica e de contestação daquilo que, por outro lado, pôde parecer adquirido” (Foucault, 1978, p.391).

3 A redução da antropologia à etnografia está presente na afirmativa de Clifford Geertz de que “em antropologia, ou de qualquer forma em antropologia social, o que os praticantes fazem é a etnografia. E é justamente ao compreender o que é a etnografia, ou mais exatamente, o que é a prática da etnografia, é que se pode começar a entender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento” (Geertz, 1978, p.15).

4 Ver Radcliffe-Brown (1973).

5 Para Radcliffe-Brown, por exemplo, a proibição do incesto “é uma questão da lógica dos sentimentos, não da razão, e é isto que alguns autores querem realmente apontar quando dizem que a repugnância ao incesto é instintiva, pois há uma determinada lógica das emoções igual para todos os seres humanos e, portanto, inata e não adquirida” (Radcliffe-Brown, 1978, p. 143).

6 Para uma melhor compreensão da noção de dádiva como uma forma de troca e de suas implicações, ver Mauss (1974).

7 Apesar de haver liberdade de escolhas matrimoniais nas estruturas de troca generalizada complexas, a estatística já deixa entrever, conforme observa Jacques Lacan, que há uma lógica subjetiva que orienta seus efeitos. A seu ver, a vida em qualquer sociedade está sujeita “às regras de aliança, as quais ordenam o sentido em que se efetua a troca de mulheres, e aos préstimos recíprocos que a aliança determina” (Lacan, 1998 p. 278).

8 Ver Lévi-Strauss (1970, p. 65) e (1976b, p. 91).

9 Ver Leach (1974), Needham (1975), Maybury-Lewis (1975), Meillassoux (1976), Godelier (1980 e 1981) e Marie (1978).

10 A apreensão das castas como grupo real, como substância ou indivíduo ainda se perpetua entre alguns investigadores por ser, como ressalta Dumont, coerente com a ideologia individualista própria às sociedades modernas, segundo a qual “o mundo objetivo está constituído de entidades separadas ou de substâncias à imagem do sujeito individual” (Dumont, 1985, p. 272).

11 A mudança do centro de gravidade das análises estruturais da oposição simétrica à oposição hierárquica, efetuada por Dumont, é considerada pela antropóloga indiana Veena Das, como sua realização essencial. No

seu entender, essa mudança é útil não apenas à compreensão dos sistemas de castas, mas "para a compreensão das categorias estruturais do hinduísmo" (Das, 1982, p.183).

12 Como o próprio Dumont constatou, por experiência própria, para obter uma real compreensão da civilização indiana, de modo geral, e das castas, em particular: "temos que questionar a nós mesmos" (Dumont, 1968, p.10). Ver nota 10 deste trabalho.

13 Esse aspecto foi ressaltado por Dumont no prefácio de *Homo aequalis*, ao dizer que "quando o aprofundamento da pesquisa o levou a propor a hierarquia como o princípio fundamental da sociedade de castas, eu não estava traduzindo uma palavra indiana, apesar de a noção ser no final das contas (...) onipresente na vida indiana" (Dumont, 1985b, p.29).

Referências Bibliográficas

Das, Veena. 1982. "Kāma in the scheme of puruṣārthas: the story of Rāma". In MADAN, Triloki Nath (org.). *Way of life. king, householder, renouncer: essays in honour of Louis Dumont*. New Delhi e Paris: Vikas Publishers e Editions de la Maison de l'Homme.

Dumont, Louis. 1985. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.

Dumont, Louis. 1985b. *Homo aequalis: genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris: Éditions Gallimard.

Dumont, Louis. 1989. *La civilización india y nosotros*. Madrid: Alianza Editorial.

Dumont, Louis. 1992. *Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP.

Foucault, Michel. 1987. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes.

Geertz, Clifford. 1978. "Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura". In: _____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores

Godelier, Maurice. 1980. "As relações homem/mulher: o problema da dominação masculina". In: *Encontros com a civilização brasileira*. Rio de Janeiro. 26:9-29.

Godelier, Maurice. 1981. "Modos de produção, relações de parentesco e estruturas demográficas". In: _____. *Horizontes da antropologia*. São Paulo: Martins Fontes.

Houseman, Michael. 1984. "La relation hiérarchique: idéologie particulière ou modèle général?". In: GALEY, Jean-Claude (org.). *Différences valeurs hiérarchie textes offerts à Louis Dumont*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Leach, E.R. 1974. "Repensando a antropologia" In : _____. *Repensando a antropologia*. São Paulo:

Lévi-Strauss, Claude. 1970. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Lévi-Strauss, Claude. 1976a. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes

Lévi-Strauss, Claude. 1976b *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Lobato, Josefina Pimenta. 1999. A questão da universalidade do complexo de Édipo. In: *Oficina*. Ano VI n.9. Belo Horizonte: Faculdade de Ciências Humanas. Fumec.

Lobato, Josefina Pimenta. 1996. Estruturalismo e crítica na antropologia. In: DOMINGES, Ivan e al. Hugo Mari e Julio Pinto. *Estruturalismo: memória e repercussões*. Rio de Janeiro e Belo Horizonte: Diadorim; Editora da UFMG.

Marie, Alain. 1978. "Relações de parentesco e relações de produção nas sociedades de linhagem. In POUILLON, François (org.). *Antropologia econômica*. São Paulo: Martins Fontes.

Mauss, Marcel. 1974. "Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas". In: _____. *Sociologia e antropologia, v.II*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (Introdução, caps. 1-2 e Conclusão).

Maybury-Lewis, David H.P. 1975. "Sistemas matrimoniais prescritivos". In: Apêndice de DUMONT, Louis. *Introducción a dos teorías de la antropología social*. Barcelona: Anagrama.

Meillassoux, Claude. 1977. *Mulheres, celeiros e capitais*. Porto: Afrontamento.

Needham, Rodney. 1975. "Análisis formal del matrimonio prescriptivo entre primos cruzados". In: Apêndice de DUMONT, Louis. *Introducción a dos teorías de la antropología social*. Barcelona: Anagrama.

Radcliffe-Brown, A.R. 1973. "Sobre a estrutura social". In: _____. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes.

Radcliffe-Brown, A.R. 1978. "Organização social das tribos australianas". In: MELATTI, Julio Cezar (org.). *Radcliffe-Brown*. São Paulo: Ática.