

Luana Elaine Rocha Magalhães

ENSAIO PARA REPENSAR AS OPOSIÇÕES BINÁRIAS

RESUMO

O século XIX foi o da especialização, das barreiras entre áreas do conhecimento, que é uno, mas passa a ser fragmentado de tal forma que tudo se opõe e as teias de conexão são desfeitas. A oposição que pode ser considerada originária é a que existe entre natureza e cultura. Tal oposição se estende para as áreas do conhecimento havendo firme dicotomia entre ciências humanas e ciências naturais. Este ensaio se propõe a pensar tais dicotomias a partir de pensadores com Tim Ingold, Marshall Sahlins e Lévi-Strauss.

PALAVRAS-CHAVE: Oposição; Natureza; Cultura; Estrutura; História.

ABSTRACT

The 19th Century was known as the Century of specialization, of barriers among areas of knowledge, which is a whole, but it becomes fragmented in such a way that everything is opposite and the connection webs are undone. The opposition that can be considered original is that between nature and culture. Such an opposition extends itself to the areas of knowledge with a steady dichotomy between the human sciences and the natural sciences. This essay proposes to think about such dichotomies based on the ideas of great thinkers such as Tim Ingold, Marshall Sahlins and Levi-Strauss.

KEYWORDS: Opposition; Nature; Culture; Structure; History.

O século XIX foi o da especialização, das barreiras entre áreas do conhecimento, que é uno, mas passa a ser fragmentado de tal forma que tudo se opõe e as teias de conexão são desfeitas. Atualmente o discurso é de que se trata de uma divisão de cunho metodológico, para facilitar a compreensão de algo que é tão vasto e abrangente. Todavia nas instituições de ensino não se esclarece o uso desse recurso metodológico, muito menos se levanta qualquer relação entre as diversas áreas do conhecimento, ao contrário, há a supervalorização de uma área em detrimento da outra.

A oposição que pode ser considerada originária é a que existe entre natureza e cultura, onde nos colocamos enquanto humanos em um nível acima dos demais animais e nesse sentido por vezes esquecemos que também somos animais e nos colocamos como sendo de outra categoria, que em nada se assemelha a daqueles que dominamos. Tal oposição se estende para as áreas do conhecimento havendo firme dicotomia entre ciências humanas e ciências naturais. Passemos a repensar as oposições que construímos.

De início podemos dialogar com Tim Ingold (1995), que lembra que quando se analisa os animais é sempre com a concepção de deficiência de tudo aquilo que somente nós humanos teríamos e que as concepções ocidentais de “humano” e “animal” estão sobrecarregadas de ambiguidade e preconceitos de ordem emocional e intelectual. O autor apresenta três concepções acerca do homem e essa interação animalidade–humanidade.

A primeira traz o homem como uma espécie animal, nesta o humano não é algo que teve que acontecer, apenas foi algo que simplesmente aconteceu. O que nos liga ou nos afasta de parte dos demais primatas é a nossa genealogia e não o nosso fenótipo. A segunda apresenta o significado alternativo de ser humano, em que Tim Ingold (1995) observa que os filósofos quando tentam compreender a natureza humana já nos coloca em um patamar de existência que nos afasta completamente da animalidade, somos humanos e não “meros animais”. A terceira trata da singularidade humana: nós somos animais como outros quaisquer e o fato de termos cultura é apenas uma característica peculiar nossa, assim como os outros animais também tem as suas características peculiares.

Tim Ingold (1995) não separa a “humanidade” da “animalidade”, pois ele já tem a certeza de que somos animais. Essa linha do autor ajuda a desconstruir a hierarquia entre os animais (aqui incluso, claro, os

humanos), dizendo assim que estamos no mesmo nível dos demais animais e que assim como os outros temos as nossas peculiaridades, o que não faz de nós superior aos demais animais.

É possível então perceber que Tim Ingold (1995), a partir da oposição humano (cultura) *versus* animal (natureza) mostra que as duas são de certa forma, intrínsecas, não constituindo uma oposição. É que essa construção do paradigma dualista natureza-cultura é uma ideia ocidental voltada para retirar do homem a sua animalidade, colocando-o assim, como vimos em um patamar acima dos outros animais. Tratar-se-ia ainda de uma natureza imutável e uma cultura variável, não havendo influência de uma em relação à outra.

Mais tarde Tim Ingold (2000) aprofunda esse debate nos convidando a pensar sobre aquilo que sempre consideramos ser de origem apenas social, ele sugere repensarmos nossa visão ortodoxa da antropologia que fomenta uma ambiguidade entre evolução humana e história, biologia e cultura, trazendo universalismos humanos biológicos que permitem que consigamos andar e falar, por exemplo, ao passo que habilidades como pedalar e escrever seriam habilidades apenas culturais.

Para este antropólogo, o dualismo básico entre natureza e razão consiste em uma contradição. Para ele a cultura não se sobrepõe à biologia e esta por sua vez não se sobrepõe aquela, elas andam juntas, entrelaçadas de tal modo que não posso dizer onde acaba uma começa a outra. Tim Ingold entende que o genótipo é algo que só está na cabeça do biólogo, da mesma forma que o culturótipo só está na cabeça do antropólogo. Nesse sentido ele chega ao seguinte entendimento:

A teoria ortodoxa, que atribui a mudança evolutiva a modificações subjacentes no genótipo, requer que os seres humanos sejam completamente especificáveis, independentemente dos contextos relacionais de seu desenvolvimento. Mas uma tal especificação, como mostrei, existe somente na mente do observador e, portanto, introduz uma divisão entre mente e mundo, ou entre razão e natureza, como um a priori ontológico. Desse modo, minha conclusão de que as diferenças que chamamos culturais são de fato biológicas não traz consigo nenhuma conotação racista. Ao reenquadrar o ser-humano em-seu-ambiente, podemos prescindir de uma caracterização da humanidade em termos da especificação da espécie, assim como da oposição entre espécie e cultura. As pessoas habitam um mundo, não porque suas diferenças são sustentadas por universais da natureza humana, mas porque elas estão inseridas – juntamente com outras criaturas – em um campo contínuo de relações, em cujos desdobramentos toda diferença é

gerada (INGOLD, 2000, p.21).

Lévi-Strauss (2012b) vê natureza e cultura bem entrelaçadas uma na outra e fazendo parte do humano. Diante disso ele falará de uma passagem da natureza à cultura em que em dado momento se perceberá a cultura sendo universal e natureza passa a interferir na cultura, havendo assim uma transformação que dá origem a uma nova estrutura, bem mais complexa. Mas ele inicia esse debate afirmando que o homem é ao mesmo tempo um ser biológico e um ser social e que às vezes não é possível distinguir se certas reações se originam de um estímulo físico-biológico ou de um estímulo psicossocial. E em casos assim costumam-se invocar estas duas fontes, a biológica e a social, para dar conta de compreender a situação.

É que a cultura não pode ser considerada nem simplesmente justaposta nem simplesmente superposta à vida. Em certo sentido substitui-se à vida, e em outro sentido utiliza-a e a transforma para realizar uma síntese de nova ordem (LÉVI-STRAUSS, 2012b, p. 40).

Para esse autor há uma dificuldade evidente em analisar certos casos, pois todas as respostas dadas até agora para dizer onde começa a cultura e onde termina a natureza foram decepcionantes. Ele considera ainda que tais questões podem chegar a ser insolúveis uma vez que as experiências que poderiam ser feitas, como isolar uma criancinha, necessita de meses ou até mesmo anos para que se pudesse ter uma conclusão e para manter isso seria necessário um ambiente artificial tanto quanto o meio cultural então substituído.

Nesse sentido, ele descarta os casos das “crianças selvagens” e dos “meninos lobos”. Primeiro, porque, em geral essas descobertas eram em circunstâncias sem muita credibilidade, segundo porque em geral essas crianças tinham problemas congênitos que consistiam na razão do abandono e não no resultado deste. Lévi-Strauss relata que:

(...) é possível esperar ver um animal doméstico, por exemplo, um gato, um cachorro ou uma ave de galinheiro, quando se acha perdido ou isolado, voltar ao comportamento natural que era o da espécie antes da intervenção exterior da domesticação. Mas nada de semelhante pode se produzir com o homem, porque no caso deste último não existe comportamento natural da espécie ao qual o indivíduo isolado possa voltar mediante regressão. (...) As “crianças selvagens”, quer sejam produto do acaso, quer da experimentação, podem ser monstruosidades culturais, mas em nenhum caso

testemunhas fiéis de um estado anterior (LÉVI-STRAUSS, 2012b, p. 41).

Superando esses exemplos, o antropólogo parte para a observação de alguns estudos entre macacos e o que se percebe é que entre alguns deles não há normas, nem regularidade no comportamento coletivo e nem individual, como se poderia supor. Desta maneira, o que constata é que tanto na natureza quanto na cultura existem constância e irregularidades, às vezes mais fraca numa, às vezes mais forte em outra. Ainda assim, Lévi-Strauss (2012b, p. 45) conclui que “em toda parte onde se manifesta uma regra podemos ter certeza de estar numa etapa da cultura. Simetricamente, é fácil reconhecer no universal o critério da natureza”. E esse constitui o seu ponto de partida.

Para Lévi-Strauss a proibição do incesto congrega os dois critérios, ou seja, é ao mesmo tempo universal e uma regra, logo é ao mesmo tempo cultura e natureza. Ele argumenta que há quem considere exceções, mas que estas em verdade se dão por se analisar a partir das nossas proibições e das sanções que aplicamos a quem as ignora. Considera, por exemplo, que como em geral a proibição de se deve em relação a parentes próximos, deve-se observar o que as outras culturas entendem que seja um parente próximo.

Se nos perguntamos se há grupos onde nenhum tipo de casamento é proibido, ele afirma que encontraremos uma resposta negativa e justifica dizendo que primeiro “o casamento nunca é autorizado entre todos os parentes próximos” e segundo, porque, “estas uniões consanguíneas ou tem caráter temporário e ritual ou caráter oficial”. Com isso ele apresenta vários dados que comprovam, segundo ele, que embora aparentemente não haja uma proibição, se, se observar com mais afinco é possível identificá-la. Vejamos alguns:

Assim é que em Madagascar a mãe, a irmã e às vezes também a prima são cônjuges proibidos para as pessoas comuns, ao passo que para os grandes chefes e os reis somente a mãe – mas assim mesmo a mãe – é *fady*, “proibida” (LÉVI-STRAUSS, 2012b, p. 46).

(...)

Quando um matrimônio é estéril, postula-se uma relação incestuosa embora ignorada, e as cerimônias expiatórias prescritivas são automaticamente celebradas (LÉVI-STRAUSS, 2012b, p. 46).

(...)

Trata-se do papiro de Boulaq n.5, que relata a história da filha de um rei que quer casar-se com seu irmão mais velho. A mãe pondera: “Se não tiver filhos depois desses dois, não é obrigatório casá-los um com outro?” Também

aqui parece tratar-se de uma fórmula de proibição que autoriza o casamento com a irmã mais velha, mas reprovaa com a mais moça (LÉVI-STRAUSS, 2012b, p. 47).

Lévi-Strauss argumenta que a proibição do incesto é pré-social pelos seguintes motivos: pela universalidade e pelos tipos de relações aos quais se impõe a norma (a vida sexual). Isso, porque, o instinto sexual, dentre os outros instintos, é o único que precisa de outrem, ou seja, ao mesmo tempo em que tem algo de natureza, tem algo de cultural, pois necessita de outra pessoa para estimular o desejo sexual.

Diante dessa ambiguidade ou oposição, o autor critica os sociólogos por ao invés de buscar explicar esta ambiguidade optarem por reduzi-la e assim ele nos apresenta as três principais explicações para o incesto.

A primeira explicação é endossada por Lewis H. Morgan e Sir Henry Maine. Para eles a proibição do incesto é de fato natural e social ao mesmo tempo, mas isso por resultar de uma reflexão sobre um fenômeno natural, ou seja, eles entendem que diante de casos de casamentos consanguíneos percebeu-se que os resultados eram ruins para a espécie, para sua manutenção e como forma de protegê-la, decide-se por proibir o incesto.

Lévi-Strauss refuta essa teoria, primeiro por ela ser recente, segundo, porque, não abarca todas as sociedades, já que muitas não proibem o casamento consanguíneo, mas outros tipos de relações e terceiro, porque, não há provas de que as sociedades mais primitivas tiveram essa clarividência eugênica. Além disso, ao citar esse tabu à maneira australiana ele observa que a punição se estende a todos que violam a regra e não apenas aos que se reproduzem.

Não se deve, aliás, perder de vista que desde o fim do paleolítico o homem utiliza procedimentos de reprodução endogâmicos, que levaram as espécies cultivadas ou domésticas a um crescente grau de perfeição. Como, portanto, supondo que o homem tenha tido consciência dos resultados desses métodos, e que, como também se supõe que tenha chegado no domínio das relações humanas a conclusões opostas às que sua experiência verificava todos os dias no domínio animal e vegetal, do qual dependia seu bem-estar? (LÉVI-STRAUSS, 2012b, p. 51).

O autor questiona ainda porque diante disso, o homem se limitou a proibições quando fazer prescrições seria muito mais benéfico e nos lembra que as prescrições mais positivas encontradas nas sociedades primitivas são de uniões entre primos cruzados.

A segunda explicação elimina o critério social e eleva o critério

natural e tem como principais representantes Westermarck e Havelock Ellis. Para eles a proibição do incesto encontra sua explicação na natureza, naquilo que convencionou-se chamar de “voz do sangue”, que em verdade consiste em um velho preconceito. Para o segundo representante “a repugnância com relação ao incesto explica-se pelo papel negativo dos hábitos cotidianos sobre a excitabilidade erótica” (apud LÉVI-STRAUSS, 2012b, p. 54), já para Westermarck a questão é mais psicológica.

Lévi-Strauss rejeita esta segunda explicação alegando que é possível verificar que esse horror ao incesto só se manifesta *a posteriori*, quando os incestuosos tomam conhecimento de que estão violando uma regra, um tabu. E esse horror nem sempre acontece, basta ver casos de irmãos que se casaram, tiveram filhos e após descobrirem sua condição continuaram com o matrimônio não havendo o sentimento de culpa. Em casos assim fica evidente que o sangue não fala nada...

Poder-se-ia pensar que então as causas fossem psicológicas tendo em vista o convívio dos irmãos ou primos, mas Lévi-Strauss traz exemplos etnográficos que dizem justamente o contrário: para os Azande, por exemplo, o desejo por mulher começa pela irmã; para os Hêhê o casamento deve acontecer entre primos em razão da intimidade; entre os Chukchee os casamentos entre primos são combinados quando estes ainda estão na mais tenra infância e crescendo juntos podem desenvolver uma ligação muito forte entre eles.

O antropólogo argumenta ainda que se essa teoria fosse válida, então porque haveria necessidade de proibir aquilo que naturalmente já não aconteceria por um instinto, já que a voz do sangue impediria isso de acontecer?

Lévi-Strauss levanta a seguinte questão: se, se trata de preservação da espécie, então porque o suicídio quando proibido se dá por questões alheias a natureza? Lévi-Strauss responde:

A sociedade só proíbe aquilo que suscita. Em seguida, e sobretudo, a sociedade condena o suicídio porque o considera prejudicial aos seus interesses, e não porque constitua a negação de uma tendência congênita. A melhor prova é que, enquanto toda sociedade proíbe o incesto, não há nenhuma que não conceda um lugar ao suicídio, reconhecendo a legitimidade dele em certas circunstâncias ou por certos motivos, justamente aqueles em que a atitude individual coincide acidentalmente com um interesse social (LÉVI-STRAUSS, 2012b, p. 56).

A terceira explicação para a proibição do incesto, por sua vez, elimina o critério natural e coloca esta regra como genuinamente social, sendo assim a proibição do incesto é considerada uma instituição social.

São defensores dessa teoria McLennan, Spencer, Lubbock e Durkheim. Para estes a proibição do incesto consiste em resquícios de um conjunto de crenças e proibições de um sistema mágico-religioso, sendo um vestígio da exogamia. Para Lévi-Strauss tal justificativa é frágil e arbitrária:

Todas as interpretações sociológicas, tanto as de Durkheim quanto as de McLennan, Spencer e Lubbock, apresentam enfim um vício comum e fundamental. Procuram fundar um fenômeno universal sobre uma sequência histórica cujo desenrolar não é de modo algum inconcebível em um caso particular, mas cujos episódios são tão contingentes que se deve excluir inteiramente que tenha podido se repetir sem alteração em todas as sociedades humanas (LÉVI-STRAUSS, 2012b, p. 60).

A posição de Lévi-Strauss, nesse sentido é assertiva, entendendo que a proibição do incesto não é puramente cultural e nem genuinamente natural, da mesma forma não é um conjunto de elementos das duas ordens, é, pois, necessariamente cultural e natural ao mesmo tempo, de tal modo que a natureza ultrapassa a si mesma. Trata-se de uma passagem de uma para outra, onde não se sabe o início e o término de cada uma delas, constituindo assim uma nova ordem, muito mais complexa, que não é estática e nem arbitrária.

Colocar as coisas desta forma pode *a priori* parecer que o problema do incesto é algo enfim insolúvel. O que seria essa passagem? Como pode ser ao mesmo tempo duas coisas que se opõem? Quando lemos Victor Turner e Marshall Sahlins essas dúvidas podem se diluir.

Turner (2013) nos traz a ideia de liminaridade, que é um período em que reina a ambiguidade, furtando-se assim a quaisquer classificações, não estando, pois nem aqui e nem lá. Trata-se de uma passagem, mas que não é necessariamente transitória, pois pode ser institucionalizada e se tornar permanente.

Sahlins (1994, p. 19) corrobora para solidificar nossa compreensão analisando de forma crítica as categorias acadêmicas que colocam tudo em contrastes binários, onde uma coisa exclui a outra. “É necessário fazer o recorte no conhecimento teórico, encontrar o lugar conceitual, do passado no presente, da superestrutura na infraestrutura, do estático no dinâmico, da mudança na estabilidade.” E porque não, da natureza na cultura?

É clara e contundente a crítica que Marshall Sahlins (2008) faz a Lévi-Strauss quando rebate a oposição binária que marca a antropologia estrutural: história x estrutura, onde se trabalha o sistema em detrimento do evento e substitui-se a diacronia pela sincronia e exclui-se a ação individual quando da análise estrutural.

Marshall Sahlins (1994, p. 7 e 8) entende que essa oposição, assim

como outras, não se sustenta. Ele fala em “transformação estrutural”, que a “cultura é alterada historicamente na ação”, que, “o que os antropólogos chamam de “estrutura” – as relações simbólicas de ordem cultural – é um objeto histórico”. Desta forma, ele considera que cai por terra a ideia de que história e estrutura se opõem.

Para esse antropólogo todas as oposições binárias que permeiam as ciências humanas são enganadoras e debilitantes, é como se reconhecesse nessas dicotomias uma pobreza teórica. Sendo assim, ele, ao falar sobre estrutura e história, desconstrói a oposição entre elas, mas também várias outras dicotomias. Para tanto ele retoma a história do capitão Cook nas ilhas havaianas e toma dois fatos/eventos como exemplos e ponto de partida: o primeiro é o das mulheres havaianas, que ao prestarem favores sexuais aos marujos quebravam tabus do seu povo e os impostos aos marujos, pelo capitão Cook; o segundo diz respeito ao Kaneoneo, que atropelou as pessoas que estavam nas canoas, pois estas não tinham como ao mesmo tempo se curvar diante da canoa de Kaneoneo e abrir espaço para ela passar.

Através desses relatos etnográficos, Marshall Sahlins (1994, p. 174) estabelece a relação entre evento e estrutura e lança duas proposições, a primeira é que “a transformação de uma cultura também é um modo de sua reprodução”, e a segunda que, “no mundo ou na ação – tecnicamente, em atos de referência – categoriais – culturais adquirem novos valores funcionais”.

A colisão entre havaianos, em suas canoas, mostra a opressão dos chefes sobre o povo e os *status* diferenciados serem reforçados a partir da experiência dos havaianos com os estrangeiros, havia uma recriação dessas opressões e *status*, mas em verdade constituía a reprodução da estrutura daquele povo.

Da mesma forma, a quebra de tabus das mulheres ao ter relações sexuais com os estrangeiros britânicos era uma forma de buscar a manutenção cultural, pois tal atitude tinha como objetivo buscar um senhor.

Acerca de essa mudança ser uma reprodução Sahlins:

A estrutura dominante da situação inicial, a de que os chefes distinguiam-se do povo assim como os europeus eram diferentes dos havaianos em geral, tornou-se um conceito de identidade pessoal – do qual surgiria uma ordem de economia política. Os chefes se apropriariam de personagens da grandeza europeia ao mesmo tempo que imitavam o estilo adequado de vida luxuosa da Europa. O célebre Kamehameha, conquistador das ilhas entre 1795 e 1810, não se cansava de perguntar aos visitantes europeus que por ali passavam se não vivia “de modo

exatamente igual ao rei George” (SAHLINS, 1994, p. 176).

Essa apropriação pode a um primeiro olhar significar um “querer ser o estrangeiro”, mas na verdade trata-se de um processo de reafirmação e de aumento do capital cultural daquele povo. Não obstante essa busca pelo *mana*, não cabe um olhar ingênuo ou negligente de que o estrangeiro com sua imposição cultural não traga danos, como de fato trouxe aos havaianos mais pobres, que em dado momento mal tinham acesso a utensílios básicos do dia a dia.

Isso levou a uma utilização comercial do tabu pelo chefe Kamehameha e outros, de modo a regular o tráfico com o europeu, de modo que os benefícios pelo respeito ao tabu que antes eram divinos passaram a ser meramente uma questão de bem estar comum. “Os chefes instituíam tabus para controlar e aumentar o comércio a seu favor – uma prática espiritualmente consistente com o *mana* que deveriam obter” (SAHLINS, 1994, p. 28).

Tudo isso ganha sentido quando Sahlins fala que o homem possuía um *status* sagrado em relação à mulher, assim como o chefe em relação ao povo. A partir dessa informação é possível perceber que os eventos relatados acima mostram a violação e a mudança de tabus, o que significa, portanto uma mudança estrutural. Sahlins (1994, p. 179) conclui que “essa é uma verdadeira transformação estrutural, ou seja, a redefinição pragmática das categorias alterando as relações entre as mesmas. O tabu agora sacraliza de forma singular as oposições de classes às expensas daquelas de gênero”.

Para o antropólogo norte-americano, as ilhas de histórias dos havaianos são também ilhas estruturais, ou seja, os havaianos rompem, ou melhor, provam que a dicotomia entre história e estrutura, que vem desde Radcliffe-Brown e se confirma com o estruturalismo de Lévi-Strauss inspirado em Saussure, não procede, uma vez que a história havaiana está baseada na estrutura e esta por sua vez é histórica.

Diante disso, Marshall Sahlins questiona o que acontece com a oposição corolária entre estabilidade e mudança. E ao falar acerca dessa fenomenologia da vida simbólica ele responde, que embora o pensamento ocidental veja mudança e estabilidade como contrários lógicos e ontológicos como se houvesse várias realidades fenomenológicas, a história havaiana, dentre tantas outras, é mais uma demonstração de que a cultura é uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente e de diacronia e sincronia. A história desse povo é a própria desconstrução dessas dicotomias que permeiam e empobrecem as ciências sociais.

A mudança é uma forma de permanecer igual, dessa forma “a chefia havaiana, enquanto incorpora identidades e meios materiais estrangeiros, reproduz o *status* cósmico do chefe como um ser celestial vindo de Kahiki”.

(SAHLINS, 1994, p. 180).

Sahlins continua sua explicação/desconstrução das velhas dicotomias argumentando que esse é um problema que recai sobre conceitos culturais e experiência humana. Esta está baseada nos primeiros, que por sua vez estando em contexto empírico devem ser reavaliados.

No plano da ação simbólica as oposições não são tão óbvias e nem concretas, a história não nega a estrutura, passado e presente não estão distantes um do outro, diacronia e sincronia coexistem, havendo no lugar da antítese, uma síntese dessas concepções, desses conceitos. E Sahlins entende que embora esses conceitos sejam construídos coletivamente, na ação, no fazer, eles podem ser construídos individualmente de acordo com a experiência vivida por cada pessoa, contudo, a existência de um sistema social pode suplantiar tais conceitos.

Vimos que no Havaí, qualquer que tenha sido a interpretação dada pela população ao capitão Cook, os sacerdotes e os chefes tinham o poder de objetivar suas opiniões por meio de cerimônias rituais e, não somente isso, podiam também obrigar o povo a render tributos materiais a tais opiniões (SAHLINS, 1994, p. 189).

Nesse sentido Sahlins evidencia mais que um sistema social, um sistema de poder que determina que concepções devem prevalecer. Desta maneira o que podemos compreender é que são esses sistemas que criam e mantem essas dicotomias, pois a realidade, como o caso havaiano, em nada corrobora para justificar ou provar a existência e o sentido de tais oposições. Diante disso, Sahlins (1994, 190) nos brinda com as seguintes assertivas: “o evento é a forma empírica do sistema” e “os eventos são culturalmente sistemáticos”.

Assim sendo, a desconstrução que Sahlins faz dessas oposições, nos permite compreender seu ensaio sobre Mitopraxis, onde ele fala dos maori, que pensam o futuro como algo que está às suas costas, ao passo que no passado encontram as demandas feitas à sua realidade atual. Ou seja, os maori constroem o seu presente dentro do passado:

O passado maori é um vasto esquema de possibilidades de vida, que vão desde os mitos antigos até a memória recente através de uma série de épocas paralelas na estrutura, e análogas nos eventos, enquanto sucessivamente vão mudando de conteúdo, do abstrato e do universal ao concreto individual, do divino ao humano e assim até o grupo ancestral, da separação entre Céu e Terra à delimitação dos territórios dos clãs (SAHLINS, 1994, p. 81).

Na citação acima fica evidente como história e estrutura ao invés de se oporem se entrelaçam, o presente reproduz o passado, as experiências não são novas, são verdadeiros *remakes*. É o que se depreende da citação apresentada por Sahlins (1994, p. 82):

Para os maori, esses eventos estão longe de serem únicos ou novos; ao contrário, são imediatamente percebidos dentro da ordem recebida da estrutura como sendo idênticos aos originais. Desse modo, onde o pensamento ocidental se esforça para compreender a história de eventos contingentes que cria para si mesma por invocar forças ou estruturas subjacentes, tais como as de produção ou *mentalité*, o mundo maori desdobra-se enquanto eterno ou manifestação recorrente da mesma experiência (SAHLINS, 1994, p. 82).

Há aqui um encaixe perfeito das concepções de tempo apresentadas por Leach (2010) de repetição e de processo irreversível. E como explica Turner (2013, p.36), “as crises da vida são irreversíveis. Existe analogia, mas não réplica”. Neste sentido são os dados etnográficos apresentados por Sahlins:

Para os maori a ontogenia “recapitula” a cosmogonia. O ato sexual humano recria a união original do Firmamento (Rangi) masculino com a Terra (Papa) feminina. Os encantamentos usados durante os ritos de concepção, particularmente, são aqueles que possibilitaram ao primeiro pai Tāne produzir prole humana com a mulher-formada-da-terra (Hine-ahu-one), fabricada a partir de Papa. A fisiologia do nascimento vem a ser a saga da criação (SAHLINS, 1994, p. 83).

Os maori vão construindo sua história e transformando sua estrutura a partir da sua mitopraxis, onde selecionam as tradições, dentro das possibilidades citadas, aquelas que são de seu interesse no presente. Neste sentido, Sahlins relata que Dumézil encontrou um tipo de transformação entre o sagrado e o histórico dentro da tradição maori como uma sucessão conexa num movimento que vai do cósmico ao histórico. Ou seja, o mito se transforma em realidade e o mito transforma a realidade. “A forma final do mito cósmico é acontecimento corrente” (SAHLINS, 1994, p. 82).

É assim que a saga da criação vai se refazendo, surgindo assim várias versões explicando como Tāne foi quem colocou mastros sobre o firmamento para os filhos humanos se apossarem da Terra. E é assim que no movimento do cósmico para a realidade em que entre os anos de 1844-46 houve uma revolta por causa de um mastro com bandeira britânica. E o

maori HoneHeke cortou o mastro por várias vezes.

A insistência dos dois lados acabou na deflagração da guerra. Ocorre que enquanto para os maori o mastro é que tinha valor simbólico, para os ingleses o valor estava na bandeira e nesse sentido eles lutavam em nome das cores da bandeira. Desta forma, em 1845 os maori receberam uma carta do governador, que apresentava seus dois termos para que a paz fosse alcançada: que a soberania da Rainha fosse respeitada e que eles soubessem que as cores da bandeira britânica são sagradas.

Essa ida do mito para a prática e da prática para o mito fez como que essa guerra entre maori e europeus existisse por gerações. “A guerra de HoneHeke era antiga antes mesmo de começar. Ele tentou, uma vez, explicar ao governador que a sua própria rebeldia “não era uma coisa nova”, mas sim herdada de seus ancestrais” (SAHLINS 1994, p. 88). Tudo isso tinha relação com os mitos, ao mesmo tempo que era tudo relatado em contos e poesias. É tênue a linha que separada a realidade da ficção e assim Sahlins (1994, p. 89) pergunta: “A atividade mística deve realmente ter sido prática – ou será que a atividade prática era realmente mística?”.

É nessa dialética entre mito e prática que ganha vida a ideia de mitopraxis de Marshall Sahlins, que está justificada em toda sua linha de pensamento que descontrói através de dados etnográficos as dicotomias que já foram aqui citadas. Na mitopraxis a relação entre estrutura e história se dá justamente neste sentido, onde a estrutura passa a ser história e a história se torna estrutura, é em suma, como dito um processo dialético.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

INGOLD, Tim. Humanidade e Animalidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, n. 28, p. 1–15, 1995.

_____. “Gente como a gente”: o conceito de homem anatomicamente moderno. **Ponto Urbe**, São Paulo, n. 9, n.p., 2000.

LEACH, Edmund. R. Dois Ensaio a Respeito da Representação Simbólica do Tempo. In: _____. **Repensando a Antropologia**. São Paulo: Perspectiva, 2010. p. 191–209.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. São Paulo: Papyrus Editora, 2012a.

_____. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Petrópolis: Vozes, 2012b.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

----- . **Metáforas históricas e realidades míticas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 2013.

AUTORA

Luana Elainy Rocha Magalhães

Mestre em Antropologia pela Universidade Federal do Piauí. Bacharel em Direito pela Faculdade CEUT. Advogada. E-mail: luanaelainy@hotmail.com.

Recebido em: 27/01/2018.
Aprovado em: 02/05/2018.
Publicado em: 29/06/2018.