

# As relações homens/animais em Lévi-Strauss<sup>1</sup>

Les relations hommes/animaux chez Lévi-Strauss

Human/animals relations in Lévi-Strauss

Frédéric Keck

Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Centre National de la Recherche  
Scientifique – CNRS

E-mail: keck.fred@gmail.com

## Resumo

Este artigo contrasta o texto clássico de Lévi-Strauss que trata da oposição entre natureza e cultura com um artigo mais recente que parece defender uma perspectiva oposta. N<sup>o</sup> *As Estruturas Elementares do Parentesco*, publicado em 1949, Lévi-Strauss sustenta uma tese humanista de acordo com a qual apenas os seres humanos são capazes de levar uma vida dentro de normas. Em “A lição de sabedoria das vacas loucas”, publicado em italiano em 1996, e traduzido para o francês em 2001, o autor defende, ao contrário, o direito dos animais a uma vida protegida de sua exploração pelos humanos. A oposição aparente entre esses dois textos é superada por meio de um retorno aos textos de Lévi-Strauss que abordam a conexão entre totemismo e canibalismo, *Tristes Trópicos* e *O Pensamento Selvagem*. As relações homens-animais aparecem, então, como operações de classificação e como atos de anti-devoração.

**Palavras-chave:** animais; totemismo; canibalismo.

---

<sup>1</sup> Este artigo foi originalmente publicado na revista *Europe* (vol. 91, n<sup>o</sup> 1005-6, p. 122-133, 2013). A R@u agradece ao editor de *Europe*, Jean-Baptiste Para, pela gentil autorização para sua tradução e publicação em português, assim como pelo autor, pela assistência com a preparação desta tradução.

## Résumé

Cet article met en contraste le texte classiques de Lévi-Strauss sur l'opposition entre nature et culture avec un texte récent qui semble se présenter comme son exact opposé. *Les Structures élémentaires de la parenté*, publié en 1949, soutient la thèse humaniste selon laquelle seuls les hommes sont capables de vivre dans les normes. “La leçon de sagesse des vaches folles”, publié en 1996 en italien et traduit en français en 2001, défend au contraire le droit des animaux à la vie contre l'exploitation humaine. L'opposition apparente entre ces deux textes est dépassée par un retour aux textes de Lévi-Strauss sur le lien entre totémisme et cannibalisme dans *Tristes tropiques* et *La pensée sauvage*. Les relations hommes-animais apparaissent alors comme des opérations de classification et comme des actes d'entre-dévoration.

**Mots-clés:** animaux; totémisme; cannibalisme.

## Abstract

This article contrasts Lévi-Strauss's classical text on the opposition between nature and culture with a more recent text that seems to defend an opposite perspective. In *Elementary Structures of Kinship* (1949), Lévi-Strauss supports a humanistic stance arguing that only humans are able to live within norms. In « The wisdom lessons of mad cows » (1996), he argues for the right of animals to life protected from human exploitation. The apparent opposition between these two stances is by passed through a re-reading of Lévi-Strauss's texts on cannibalism and totemism in *Tristes tropiques* and *Savage Mind*. Human/animal relationships then appear as operations of classifications and actions of inter-devoration.

**Keywords:** animals; totemism; cannibalism.

Para um antropólogo, a figura filosófica do “animal” tem pouco sentido: o que se estuda são as relações entre os homens e os animais em determinadas sociedades. A antropologia social afirma-se de imediato como “relacionista”, na medida em que se interessa pelas variações nas relações entre os seres, sejam eles humanos, sejam não-humanos. Entretanto, estas relações homens/animais parecem se apresentar de forma dissimétrica, como se existissem mais relações entre os homens do que entre os animais ou, como se aquelas relações tivessem uma qualidade que as distinguisse. Tal desequilíbrio é manifesto na oposição entre natureza e cultura, que foi introduzida na antropologia por Claude Lévi-Strauss, e que recupera o forte antropocentrismo do pensamento social francês. No momento em que ele rompe com a metafísica que faz do humano uma essência separada, vendo ali um conjunto de relações – o que constitui a contribuição mais durável do estruturalismo –, Lévi-Strauss parece manter uma oposição entre dois domínios metafísicos, os da natureza e da cultura, que passam por dois modos de relações qualitativamente diferentes.

Retomarei aqui o clássico texto de Lévi-Strauss sobre a oposição entre natureza e cultura, contrastando-o com um outro, mais recente, e que parece se apresentar como seu exato oposto. *As Estruturas Elementares do Parentesco*, publicado em 1949, defende a tese humanista de que

somente os homens são capazes de viver de acordo com as normas. “A lição de sabedoria das vacas loucas”, publicado em 1996 em italiano, e traduzido para o francês em 2001, defende, ao contrário, o direito dos animais à vida, contra a exploração humana. A oposição aparente entre estes dois textos reflete as ambiguidades da antropologia lévi-straussiana quando se tenta trazer os resultados de seu método às teses filosóficas. Poderíamos ver a oposição entre um Lévi-Strauss humanista, como aquele que afirma a abertura infinita das sociedades humanas umas às outras em “Raça e História” de 1954, e um Lévi-Strauss pessimista, que retoma, em 1972, em “Raça e Cultura”, a genética das populações, para defender o direito das sociedades de se fecharem nelas mesmas (cf. Lévi-Strauss 2001a; Stoczkowski 2007). Também podemos ver a passagem de uma tese anti-naturalista, em que o homem se define por oposição ao restante da natureza, à uma tese animalista, em que o homem compartilha suas capacidades intelectuais e sensíveis com o conjunto do seres vivos<sup>2</sup>. Mais genericamente, é a passagem de Lévi-Strauss dos estudos de parentesco à análise dos mitos que pode sugerir esta interpretação, visto que, a/em uma tese sobre as normas que definem o humano, parece suceder uma tentativa de aproximar a vida das sociedades ameríndias em seus meio-ambientes.

Para transpor esta aparente oposição entre os “dois Lévi-Strauss”, é preciso encontrar, a partir destes textos que formam duas extremidades opostas de sua obra, aquilo que constitui o seu núcleo teórico: os textos publicados nos anos 1960, no período de maturidade do estruturalismo, em especial em *Tristes Trópicos* e *O Pensamento Selvagem*. Neles, descobrimos, de fato, a conexão inovadora realizada por Lévi-Strauss entre duas questões antropológicas clássicas: o totemismo e o canibalismo. Se as examinarmos a partir daquilo que significa pensar e daquilo que significa comer, as relações homens-animais aparecem ao mesmo tempo como operações de classificação e como atos de devoração interna.

Começamos pelo capítulo intitulado “Natureza e Cultura”, presente em *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Nele, Lévi-Strauss retoma a clássica questão, colocada por Hobbes e Rousseau, sobre a distinção entre estado de natureza e estado de sociedade. O autor baseia-se nas pesquisas recentes da psicologia da infância e da etologia animal para estabelecer que os homens distinguem-se dos animais a partir de uma capacidade normativa. Não se trata somente de retomar a oposição bergsoniana entre o instinto e a inteligência. A partir das pesquisas de Wolfgang Köhler, na Alemanha, e de Pierre Guillaume, na França, Lévi-Strauss bem sabia que os animais manifestam capacidades de recortar a realidade de acordo com formas claras e distintas. Ele prestou, desse modo, homenagem a Köhler por ter superado a oposição entre idealismo e associacionismo, mostrando “que um ser tão indigno como uma galinha era capaz de apreender relações” (Lévi-Strauss 1967: 116).

Mas, se toda inteligência viva se define, portanto, como capacidade de estabelecer relações e distinções, a inteligência humana é descrita por Lévi-Strauss como um tipo de relação específica. Aqui, a psicologia dos macacos possui um papel crucial: pois, entre os animais não-humanos, os macacos manifestam a maior capacidade de construir relações; entretanto, aqueles que os estudam são tocados, diz Lévi-Strauss, por sua “pobreza”. Um etnólogo contemporâneo diria que

<sup>2</sup> Retomo aqui os termos pelos quais Frances Wolff caracteriza a oscilação do “homem estrutural” ao “homem neural”, notando que o termo “naturalismo” não significa aqui, como em Philippe Descola, uma concepção de mundo que distingue os humanos dos não-humanos no plano das interioridades, mas, ao contrário, a inscrição científica do homem entre os outros seres vivos (cf. Wolff 2010; Descola 2005).

este resultado trai apenas a pobreza do método, mas é preciso enxergar o argumento filosófico que subjaz àquela retomada, pela antropologia, da análise desiludida de um etólogo chamado Koht. A vida social dos macacos é a mais pobre porque, aproximando-se da capacidade propriamente humana, eles perdem os modos relacionais próprios aos outros animais, fracassando em produzir aquilo que caracterizaria a humanidade em si.

Tudo parece se passar como se os grandes primatas, já capazes de se dissociar de um comportamento específico, não pudessem chegar a estabelecer uma norma em um novo plano. A conduta instintiva perde a nitidez e a precisão que encontramos na maioria dos mamíferos, mas a diferença é puramente negativa e o domínio abandonado pela natureza continua um território inoculado (Lévi-Strauss 1967: 9).

Encontramos aqui a distinção bergsoniana entre instinto e inteligência transposta ao estudo das estruturas de comportamento, retomando o título de Merleau-Ponty ao qual Lévi-Strauss se refere, mas sem o mencionar (Merleau-Ponty 1942). Os grandes primatas perderam o instinto, mas eles ainda não têm a inteligência, e se encontram, assim, no meio do caminho entre duas estruturas de comportamento, em uma espécie de abandono ontológico.

O que falta então, aos macacos para se tornarem homens? Falta a eles a proibição do incesto, que abre, no domínio dos comportamentos sexuais, uma primeira regulação social. Não que os comportamentos sexuais dos grandes primatas não sejam regulados: observam-se regras de poligamia ou de monogamia. Mas estas regras não são duráveis, suas variações não revelam nenhum ponto fixo. Nas regras de parentesco humano, ao contrário, Lévi-Strauss descobre um princípio constante: qualquer que seja a forma tomada por estas regras, há sempre um tipo de cônjuge que é proibido. A negatividade da interdição abre, portanto, uma cavidade no conjunto dos comportamentos sexuais, comportamentos de um novo gênero, que são devidamente normativos. Ela opera a passagem da regra à norma, quando a regra é, não somente constatada empiricamente, mas desejada “como regra”. É a intervenção da idealidade do social no empirismo das relações entre os seres vivos: quando um homem se proíbe de se casar com uma mulher de seu clã, ele afirma o princípio social ao qual um clã deve se aliar a um outro clã. Passamos assim, de uma “versatilidade” que caracteriza, de acordo com Lévi-Strauss, a vida mental dos grandes símios, à “reciprocidade”, que define a vida propriamente social dos humanos.

Assim, se justifica a célebre tese segundo a qual a proibição do incesto marca a passagem do estado de natureza ao estado de sociedade: ela é uma regra entre outras regras que enquadram o comportamento sexual (por exemplo, as da hereditariedade genética) e possui, como tal, um caráter universal; mas ela é também uma norma, constituída por um interdito que manifesta uma intenção (pouco importa se ela é consciente ou não). É por isso que Lévi-Strauss pode partir dessa simples regra para engendrar o conjunto de sistemas de parentesco mais complexos, que repousam todos sobre o princípio segundo o qual aquele que doa uma mulher de seu clã receberá de volta uma mulher de outro clã, após um número maior ou menor de prestações matrimoniais. Estas análises foram contestadas em duas frentes: na antropologia do parentesco, pôs-se em questão o postulado da universalidade da proibição do incesto (Godelier 2004); na etologia dos grandes primatas, descobriram-se formas de vida culturais mais complexas (Lestel 2001). Mas foi apenas recentemente que o corte entre natureza e cultura foi colocado em questão como um princípio etnocêntrico, próprio das sociedades europeias, o que Philippe Descola (2005) chama

de naturalismo. Retrospectivamente, pode-se explicar o sucesso da tese de Lévi-Strauss sobre a universalidade da norma cultural no contexto do pós-guerra e da reconstrução da República Francesa, depois de um governo que havia tratado certos humanos como animais, excluindo-os da sociedade.

O texto que Lévi-Strauss consagra às “vacas loucas” em 1996 parece ainda mais surpreendente, pois ele vai, aparentemente, de encontro à ruptura que ele mesmo havia proposto meio século antes. Este texto, publicado na revista italiana *La Repubblica*, segue-se ao anúncio do governo britânico sobre a transmissão, dos bovinos aos humanos, de um agente infeccioso chamado “príon”, causador de degenerações nervosas letais. A situação é, então, inversa à de 1949: não se trata mais de afirmar a exceção humana depois de um regime político que havia tratado humanos como animais, mas de compreender como os humanos, assim como os animais, são afetados por uma doença conhecida como Encefalopatia Espongiforme Bovina, por um lado, e como uma nova variante da doença de Creutzfeldt-Jakob, por outro. Lévi-Strauss comenta a informação frequentemente retomada pela mídia, de que as vacas teriam se tornado “canibais”, porque seriam alimentadas com proteínas animais – uma prática iniciada no início do século XX, a fim de reaproveitar as carcaças enviadas para o abate no matadouro. Esta afirmação manifesta, de modo espetacular, uma situação contraditória: para explicar que os bovinos podem fazer adoecer os humanos através de seu simples consumo, faz-se referência à uma prática culturalmente escandalosa, o canibalismo. As vacas tornaram-se humanas, pois foram conduzidas a se comer, umas as outras; mas elas são comparadas aqueles humanos que estão às margens da cultura: os canibais. Lévi-Strauss afirma, então, que esta contradição é inerente à própria condição humana, isto é, à necessidade que temos de comer os seres que são nossos semelhantes (visto que eles regeneram nosso corpo) ao mesmo tempo em que precisamos nos distinguir (caso contrário, comeríamos a nós mesmos). Um “olhar distanciado” sobre a crise da vaca louca explica o horror que experimentamos diante das “vacas canibais” pelas contradições da alimentação carnívora.

Quantos de nós, muito antes destes acontecimentos, poderíamos passar por uma barraca de açougueiro sem experimentar de um mal-estar, vendo por antecipação na ótica de futuros séculos? Pois, chegará um dia em que a ideia de que, para se alimentar, os homens do passado criavam e massacravam seres vivos e exibiam complacentemente sua carne em pedaços nas vitrines, inspirará sem dúvida a mesma repulsa que sofreram os viajantes dos séculos XVI ou XVII, diante das refeições canibais dos selvagens americanos, do Pacífico ou africanos. (Lévi-Strauss 2001b: 9).

Se tal texto surpreende, é porque ele parece uma ruptura com a frieza do estruturalismo lévi-straussiano, desenvolvendo aquilo que poderíamos chamar de uma sensibilidade animalista. De fato, ele é constantemente citado pelos defensores dos direitos dos animais, que tomaram a crise da vaca louca como a ocasião para denunciar a criação industrial e os massacres que proporciona. O próprio Lévi-Strauss, à medida que retornava às sociedades ameríndias entre as quais esteve nos anos 1930, pareceu adotar um tom mais sensível e mais ecologista, chegando a falar, em uma conferência na Assembleia Nacional em 1976, de “direitos à vida e ao livre desenvolvimento das espécies vivas” (Lévi-Strauss 1983: 374). O projeto racionalista ainda contido em *As Estruturas Elementares do Parentesco* parece eclipsado por uma crítica radical do Ocidente em nome dos viventes que tiveram seu meio ambiente destruído. A negatividade que ignorava os outros animais,



e que permitia apenas o homem nas análises da proibição do incesto, é aqui expandida a todos os vivos sob a modalidade do sofrimento. Ao Rousseau de *O Contrato Social*, fundador das ciências do homem, parece suceder o Rousseau de *O Discurso sobre a Origem da Desigualdade*, pensador solitário da piedade.

Porém, ver neste texto uma simples meditação sobre os sofrimentos inflingidos pelos homens aos animais conduziria a perder a formidável reviravolta imposta por Lévi-Strauss ao conceito de canibalismo. O canibalismo é, na realidade, um conceito cada vez mais central no pensamento de Lévi-Strauss, mas ele aparece já no final dos anos de 1950, e justifica toda a releitura do totemismo que levará à abertura do caminho das Mitológicas nos anos de 1970. Pode-se dizer que a antropologia estrutural de Lévi-Strauss é construída em torno destes dois escândalos lógicos, o incesto e o canibalismo, como uma elipse em torno de duas casas que só podem ser acessadas separadamente, mas cujos enigmas clareiam o conjunto de regras submetidas à análise.

Lévi-Strauss se interessou cedo pelas práticas canibais, visto que ele seguiu de perto, nos anos de 1950, os trabalhos de Carlton Gajdusek sobre os *Foré* da Nova Guiné. Gajdusek era um microbiologista americano, com origens na Europa Central, que estudou a transmissão de uma degeneração nervosa chamada *kuru*. Depois de uma investigação etnológica ele demonstrou que esta doença era transmitida entre as mulheres, pelo fato delas comerem regularmente o cérebro de pessoas mortas, deixando aos homens as partes mais carnudas. Ele havia igualmente demonstrado em laboratório a transmissão dessa doença em macacos, aos quais ele havia feito consumir cérebro contaminado triturado. Gajdusek explicava esta doença por aquilo que ele chamava de um “vírus lento”, mas nunca conseguiu isolar este vírus. Apesar do reconhecimento de seus trabalhos através de um Premio Nobel de Medicina em 1976, um sombrio caso de pedofilia o afastou da cena científica nos anos 80 e foi Stanley Prusiner quem descobriu o agente infeccioso, demonstrando, pelas técnicas de biologia molecular, que uma simples proteína, que ele chamou de príon, podia dar origem a uma cadeia de reações patogênicas no cérebro. Os trabalhos de Prusiner conheceram fama mundial com a crise da vaca louca, explicada pelo mesmo agente infeccioso, mas isso não teria sido possível sem as investigações de Gajdusek (Anderson 2008).

No *Courrier de l'UNESCO*, de 1961, Lévi-Strauss (1961: 14) faz referência ao trabalho de Gajdusek, e tenta explicar a transmissão do *kuru* por meio da antropologia<sup>3</sup>. Dois antropólogos americanos, Ronald e Catherine Berndt, colocaram em relação os sintomas do *kuru* (delírio, transe, morte por sufocamento) com as práticas de feitiçaria conhecidas como “cargo cult”, que permitiam interpretar a chegada dos brancos. Mas esta explicação era insuficiente, pois ela levava a opor uma explicação pela natureza (o “vírus lento” de Gajdusek) a uma explicação pela cultura. Lévi-Strauss tentou ultrapassar esta oposição, sugerindo que a chegada dos brancos teria revelado uma doença já presente de modo latente, reduzindo a imunidade dos indígenas: ele qualificou o *kuru* como “sequela misteriosa de uma civilização que a despertou, sem introduzi-la”. De acordo com esta explicação, a cultura dá seguimento às causalidades da natureza sobrepondo suas próprias regularidades. A interpretação estritamente naturalista do canibalismo de Gajdusek e a interpretação estritamente culturalista dos Berndt, precisam ser substituídas, de acordo com Lévi-Strauss, por uma “interpretação simbólica do canibalismo” (Glasse 1968: 34), mostrando que as regras do canibalismo exercem uma tensão psicológica tão universal quanto as leis da

<sup>3</sup> Sobre esta visão acerca da “falha do Ocidente”, ver Stoczkowski (2008: 253).

contaminação na natureza. Entre a causalidade natural e a causalidade social, intervém a função simbólica, que possui um papel regulador para estas duas ordens de fenômenos. Aqui opera a derrubada lévi-straussiana do conceito do simbólico: não é a sociedade que explica os signos, como em Durkeim, mas é a forma como a função simbólica reage a certos acontecimentos que produz coletividades (cf. Lévi-Strauss 1950).

Para analisar simbolicamente o canibalismo, é preciso retornar às práticas diametralmente opostas às dos Foré da Nova Guiné, como as dos Tupinambá do Brasil, que consomem ritualmente seus inimigos. Os Foré praticam o endo-canibalismo, os Tupinambá o exo-canibalismo: entre estes dois polos opostos atuam um conjunto de variantes que permitem descobrir a invariante do canibalismo. Lévi-Strauss analisou o canibalismo Tupinambá escrevendo *Tristes Trópicos*, em 1954. Ele retornou aos escritos de Jean de Léry, que foi o primeiro, antes de Montaigne, a defender, na Europa, os “canibais” que ele havia visto durante sua temporada no Brasil. O termo havia sido criado por Cristóvão Colombo para designar os povos estranhos com cabeça de cachorro (“canis”), que seus vizinhos chamavam “Kawahib”, e que ele considerava como servos do grande Khan da China. Léry afirmava que não comer seu inimigo não seria mais cruel, depois de lhe prestar grandes honras, do que o torturar ou deixá-lo morrer de fome, como faziam os católicos com os protestantes (cf. Lestringant 1994, 2005)<sup>4</sup>. Seguindo Léry, Lévi-Strauss escreveu:

Devemos nos persuadir de que certos usos que nos são próprios, considerados por um observador relevante de uma sociedade diferente, pareceriam a ele da mesma natureza que esta antropofagia que nos parece estranha à noção de civilização. Penso em nossos costumes judiciários e penitenciários. Ao estudá-los de fora, seríamos tentados a opor dois tipos de sociedade: aquelas que praticam a antropofagia, isto é, que veem na absorção de certos indivíduos detentores de forças temíveis, o único meio de neutralizá-las e mesmo de aproveitá-las; e aquelas que, como a nossa, adotam aquilo que poderíamos chamar de antropoemia (do grego emein, vomitar): postas diante do mesmo problema, elas escolheram a solução inversa, que consiste em expulsar estes seres temíveis para fora do corpo social, deixando-os, temporariamente ou definitivamente, isolados, sem contato com a humanidade, em estabelecimentos destinados a este fim. Na maioria das sociedades que chamamos primitivas, este costume inspiraria um horror profundo; ele nos marcaria aos seus olhos da mesma barbárie que seríamos tentados a lhes imputar, em razão de seus costumes simétricos. (Lévi-Strauss 1955: 446).

Sob a provocação é preciso ver os efeitos do método estrutural: duas práticas aparentemente diferentes (o canibalismo e a prisão) caem na mesma lógica na medida que elas devem encontrar um lugar na sociedade humana para aquilo que é de fora da sociedade. Nos dois casos, trata-se de considerar um “resíduo de iniquidade, cuja importância aparece aproximadamente constante e que corresponde, talvez, à uma inércia específica que se opõe, no plano da vida social, aos esforços de organização”. Lévi-Strauss retornará a esta ideia em seu curso no Collège de France de 1974, intitulado “Canibalismo e perversão ritual”. Onde alguns veem no canibalismo a solução ritual à uma pulsão violenta ou agressiva, descarregando sobre uma vítima arbitrária a desordem que

<sup>4</sup> Ver também Lestringant (2001: 417-430).

ameaça a sociedade, Lévi-Strauss analisa uma prática intrinsecamente regulada, análoga àquela pelas quais as células comunicam-se entre si por meio de sinais, que podem lhes ordenar se associarem ou se destruírem. O canibalismo é, portanto, descrito por Lévi-Strauss como uma forma particular de identificação com o Outro que se encontra prefigurada na própria natureza.

Seria difícil de reconhecer que o canibalismo se manifesta tão frequentemente sob uma forma instável e matizada, sem reconhecer um segundo plano em que a identificação a outros desempenha seu papel. Encontramos aqui uma hipótese central de Rousseau sobre a origem da sociabilidade: hipótese mais sólida e mais fecunda do que a dos etnólogos contemporâneos que, para explicar o canibalismo e outras condutas, recorrem a um instinto de agressão [...]. Sobre um gradiente em que se opera a passagem contínua da comunicação à sociabilidade e, desta, à predação e à incorporação, a agressão não possui um lugar de antemão. Não se pode defini-la de maneira absoluta, pois são os fatores de ordem cultural que calibram este gradiente e, em cada cultura particular, fixam diferentemente seus limiares. (Lévi-Strauss 1984: 143).

Em que estes propósitos esclarecem, então, as relações entre homens e animais? No caso do canibalismo, parece que teríamos interesse apenas nas relações dos homens entre si, e é notável que Lévi-Strauss não se interrogue, em absoluto, sobre a existência de práticas canibais entre os animais. Mas o canibalismo é, de fato, a face extrema de uma das relações que os homens mantêm com os animais: aquela pela qual eles os domesticam para comê-los. Leroi-Gourhan (1989) mostrou, em um outro contexto, o dos Ainu no norte do Japão, que os primeiros animais domesticados por um povo caçador eram concebidos como inimigos que precisavam ser amansados antes de serem sacrificados. Pode-se concluir, como fará Lévi-Strauss, retomando o ensinamento budista, segundo o qual toda alimentação carnívora é canibal, isto é, todo animal que eu como deve ser concebido, simultaneamente, como similar a mim e como meu oposto. Esta é a lição retirada de um artigo intitulado “Somos todos canibais”, publicado no *La Repubblica* de 1993, pouco depois da revelação do elo entre o kuru da Nova Guiné e a nova variante da doença de Creutzfeldt-Jakob:

Os autores que negam a existência presente e passada do canibalismo proclamam que sua noção foi inventada para escavar de antemão a vala entre os selvagens e os civilizados. Nós atribuiríamos falsamente aos primeiros costumes e crenças revoltantes a fim de nos deixar de consciência limpa e confirmar a crença de nossa superioridade. Invertamos esta tendência e procuremos discernir, em toda sua extensão, os fatos do canibalismo. Sob modalidades e fins extraordinariamente diversos, trata-se sempre de introduzir voluntariamente no corpo de seres humanos partes ou substâncias provenientes de outros humanos. Assim exorcizada, a noção de canibalismo parecerá, daqui em diante, muito banal. Jean-Jacques Rousseau via a origem da vida social em um sentimento que nos incita a nos identificar a outros. Afinal, o meio mais simples de identificar outros a si mesmos, ainda é comê-los. (Lévi-Strauss 2004: 36).

Que a alimentação seja uma forma de identificação, foi o que Lévi-Strauss estabeleceu em *O Pensamento Selvagem*. Os antropólogos se interrogaram, no início do século XX, à propósito de uma forma de organização social chamada totêmica, pois ela baseia-se na identificação dos



homens a um animal e na proibição de consumir este animal, isto é, de comê-lo literalmente, ou, metaforicamente, de se casar com uma mulher que tenha como totem o mesmo animal. Lévi-Strauss mostrou que o totemismo é apenas uma forma entre outras de classificação dos seres da natureza (animais e plantas) que permite solucionar as contradições encontradas na prática. Por exemplo, os Hidatsa da América do Norte invocam o carcaju quando partem à caça das águias, porque estes pequenos carnívoros<sup>5</sup> não se deixam cair em armadilhas; ora, o caçador Hidatsa captura as águias colocando-se em uma cavidade e segurando sobre sua cabeça um pedaço de carne ensanguentada; evoca, então, o carcaju, para se livrar dessa situação contraditória entre o alto e o baixo (Lévi-Strauss 2008: 611-615). Lévi-Strauss explica, assim, que o período das regras femininas é positivo para a caça dos Hidatsa, visto que o fluxo de sangue é necessário para apanhar as águias, ao passo que este período é considerado negativo para a caça da maioria dos animais de presa. Não é preciso dizer, portanto, que o carcaju é o totem dos Hidatsa, mas que a situação contraditória na qual os coloca a caça às águias os conduz a associar os carcajus e a menstruação feminina em uma mesma classificação. É assim que Lévi-Strauss explica as práticas ditas mágicas como uma “ciência do concreto”, que se pergunta como “fazer ir juntos” o bico do pica-pau e a dor de dentes. Uma classificação, seja ela arbitrária, é sempre justificada pelas práticas locais que resolvem as contradições.

É notável que, no conjunto dos autores que Lévi-Strauss convoca em *O Pensamento Selvagem* (obra por vezes filosófica e etnológica), Auguste Comte seja o mais honrado – especialmente na versão que ele forneceu à “Biblioteca de Pleiade” em 2008, na qual ele reescreveu as páginas sobre Comte para reforçar o seu teor (Lévi-Strauss 2008: 791-794). Enquanto Sartre desvalorizou o pensamento dos selvagens, opondo-o às sociedades que ele chama dialéticas, isto é, capazes de dar sentido aos eventos históricos, Comte é o primeiro, de acordo com Lévi-Strauss, a compreender que o pensamento selvagem (aquilo que ele chama “o fetichismo”) é um pensamento total, que põe os eventos que o afetam a partir do exterior em conexão com a totalidade dos seres que vivem em seu ambiente. Ele é o primeiro a compreender que a noção de espécie animal não é uma entidade fixa, mas um operador dinâmico que permite passar da generalidade à particularidade, a variedade dos animais fornecendo ao espírito humano a primeira ocasião de elaborar concepções de conjunto. É igualmente a Comte que Lévi-Strauss atribuiu a ideia de uma “lógica do sensível”, que não disassocia a inteligência da sensibilidade, mas elabora classificações mais próximas da variedade sensível. É ainda a Comte que Lévi-Strauss retorna em “A Lição de Sabedoria das Vacas Loucas”.

Quando anuncia o estatuto dos animais domésticos na sociedade positiva,

Comte preconiza transformá-los em carneiros, algo de nenhuma maneira impossível a seus olhos, visto que, na Noruega, quando falta forragem, alimenta-se o rebanho com peixe seco. Assim, levaríamos alguns herbívoros ao mais alto grau de perfeição que comporta a natureza animal. Tornados mais ativos e mais inteligentes por seu novo regime alimentar, eles serão mais dedicados a seus mestres, tornando-se servidores da humanidade. Poderemos lhes confiar a principal vigilância das fontes de energia e das máquinas, deixando

<sup>5</sup> No original, “pequenos roedores” (*petits rongeurs*). Contudo, o carcaju (*carcajou*, no francês), também conhecido como glutão (*Gulo gulo*) ou Wolverine (em inglês), é, na realidade, um carnívoro mustelídeo. Por isso, optamos por alterar o texto do autor (nota do editor).

os homens, assim, disponíveis para outras tarefas. Utopia, é certo, reconhece Comte, mas não mais do que a transmutação de metais que é, entretanto, a origem da química moderna. Aplicando a ideia de transmutação aos animais, faz-se apenas ampliar a utopia da ordem material à ordem vital. (Lévi-Strauss 2001b: 13).

Esta provocação final de Lévi-Strauss foi pouco compreendida pelos defensores da causa animal. Que as vacas tenham se tornado canibais, não significa que é preciso lhes fazer retornar a um “estado de natureza”, em que elas reencontrariam sua condição herbívora. Ao contrário, isto indica que elas entraram no “estado de sociedade”, em que elas devem ser tratadas com a mesma consideração que têm os Foré por seus ancestrais ou os Tupinamba por seus inimigos: consumidas em ocasiões rituais, com uma mistura de temor e de excitação, pois elas são consideradas como “servidoras da humanidade”. Assim se compreende a ideia, constantemente difundida, de que as “vacas loucas” tornaram-se os totens das sociedades europeias contemporâneas. Não que o sacrifício de vacas loucas tenha permitido à Europa reafirmar seus princípios morais, não que a loucura das vacas canibais reflita nossa própria loucura industrial. Mas, no conjunto das relações entre homens e animais que ela revela (e que se constrói pelo contraste com as ovelhas africanas, as galinhas asiáticas ou os porcos americanos), a crise da vaca louca nos reclama mais atenção e prudência.

Tradução: Nadia Fujiko Luna Treillard

Revisão técnica e da tradução: Jorge Mattar Villela e Felipe Vander Velden

## Referências

ANDERSON, William. 2008. *The collectors of lost souls: Kuru, Moral Peril, and the creation of value in science*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

DESCOLA, Philippe. 2005. *Par delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

GLASSE, Robert. 1968. “Cannibalisme et kuru chez les Foré de Nouvelle-Guinée”. *L'Homme*, 3(8):22-36.

GODELIER, Maurice. 2004. *Métamorphoses de la parenté*. Paris: Fayard.

LESTEL, Dominique. 2001. *Les origines animales de la culture*. Paris: Flammarion. Publicação original portuguesa em LESTEL, Dominique. 2006. *As origens animais da cultura*. Lisboa: Instituto Piaget.

LESTRINGANT, Frank. 1994. *Le cannibale: grandeur et décadence*. Paris: Perrin. Publicação original brasileira em LESTRINGANT, Frank. 1997. *O canibal: grandeza e decadência*. Brasília: Editora da UnB.

\_\_\_\_\_. 2001. “Lévy-Strauss: Jean de Léry’s *History of a Voyage to the Land of Brazil* and Claude Lévi-Strauss’s *Tristes Tropiques*”. *Viator*, 32:417-430.

- \_\_\_\_\_. 2005. *Jean de Léry ou l'invention du sauvage: essai sur l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil*. Paris, Champion,
- LEROI-GOURHAN, André. 1989. *Un Voyage chez les Aïnous: Hokkaido 1938*. Paris: Albin Michel.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1950. "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss". In: M. Mauss. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF. Edição brasileira em LÉVI-STRAUSS, Claude. 2003: "Introdução à obra de Marcel Mauss". In: M. Mauss. *Sociologia e Antropologia*. pp. 11-46.
- \_\_\_\_\_. 1955. *Tristes tropiques*. Paris: Plon. Edição brasileira em LÉVI-STRAUSS, Claude. 1996. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. 1961. "La crise moderne de l'anthropologie". *Courrier de l'UNESCO*, 14:12-17.
- \_\_\_\_\_. 1967. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris-La Haye: Mouton. Edição brasileira em LÉVI-STRAUSS, Claude. 1982. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. 1983. *Le regard éloigné*. Paris: Plon. Edição portuguesa em LÉVI-STRAUSS, Claude. 1986. *O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70.
- \_\_\_\_\_. 1984. *Paroles données*. Paris: Plon. Edição brasileira em LÉVI-STRAUSS, Claude. 1991. *Minhas palavras*. São Paulo: Brasiliense.
- \_\_\_\_\_. 2001a. *Race et histoire et Race et culture*. Prefácio de M. Izard. Paris: Editions de l'UNESCO. Edição brasileira em LÉVI-STRAUSS, Claude. "Raça e história", In: \_\_\_\_\_. 1989. *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 328-366.
- \_\_\_\_\_. 2001b. "La leçon de sagesse des vaches folles". *Etudes Rurales*, 157-158:9-14. Tradução brasileira em FARAGE, Nádia. 2004. "A lição de sabedoria das vacas loucas". *Novos Estudos CEBRAP*, 70:79-84.
- \_\_\_\_\_. 2004. "Nous sommes tous des cannibales". In: M. Izard (ed.), "Lévi-Strauss". *Cahiers de L'Herne*, 82.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Œuvres*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1942. *La structure du comportement*. Paris: PUF. Edição brasileira em MERLEAU-PONTY, Maurice. 2006. *A estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes.
- STOCZKOWSKI, Wiktor. 2007. "Racisme, antiracisme et cosmologie lévi-straussienne: un essai d'anthropologie réflexive". *L'Homme*, 182:7-52.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Anthropologies rédemptrices: le monde selon Lévi-Strauss*. Paris: Hermann.
- WOLFF, Francis. 2010. *Notre humanité: d'aristote aux neurosciences*. Paris: Fayard. Edição brasileira em WOLFF, Francis. 2012. *Nossa humanidade: de Aristóteles às neurociências*. São Paulo: Editora da Unesp.