

A GUERRA DOS MUNDOS: DO SUJEITO AO VIVIDO
EM CLAUDE LÉVI-STRAUSS
FILIPPE DA SILVA GUIMARÃES¹
Dr. ROGÉRIO REUS GONÇALVES DA ROSA²

¹ Mestrando em Antropologia pelo PPGA-UFPEL, filippe.cso@gmail.com

² Orientador pelo PPGA-UFPEL, rosa.rogeriogoncalves@uol.com.br

1. INTRODUÇÃO

A “guerra dos mundos” constitui o pano de fundo agonístico e etiológico da cosmopraxis ameríndia segundo Eduardo Viveiros de Castro (2011, p.19), sendo “um contexto no qual um sujeito humano é capturado por outro ponto de vista, cosmologicamente dominante, no qual se torna o ‘tu’ de uma perspectiva não-humana. A sobrenatureza é a forma do Outro como Sujeito, implicando a objetificação do ‘eu’ humano como um ‘tu’ desse Outro”. Respeitando os limites objetivos do pensamento de Claude Lévi-Strauss, ousamos uma releitura de sua obra, atentando para seus aspectos inovadores, incluindo-o dentre os intérpretes do conceito deleuziano de “agências coletivas de enunciação”, postulando sua contribuição ímpar ao debate contemporâneo.

2. METODOLOGIA

Tomamos o pensamento de Lévi-Strauss com ênfase em o “O Cru e o Cozido” [2004(1964)], para a análise de mitos ameríndios e ocidentais, que utilizem o milho na construção de suas narrativas. Queremos observar como o antropólogo antecipa alguns insights *insights* pós-coloniais ao mesmo tempo em que se mantém fiel à ideia de uma antropologia estrutural, em um aparente paradoxo. Desta forma como as conceituações de Lévi-Strauss nos permite pensar este milho como índice de mudança social e das identidades políticas contemporâneas em nossamérica?

3. RESULTADOS E DISCUSSÃO

O conceito de *agentes coletivos de enunciação* [DELEUZE; 1992 (1990)] foi utilizado para encararmos os diversos símbolos e teorias a respeito de um objeto (as histórias locais/globais do milho e suas receitas na América latina) em suas transversalidades históricas e cognitivas e embutindo isto a todos os grupos envolvidos, quer seja, o “eu-antropólogo”, o “milho-objeto”, ou o “outro-nativo” em um jogo de articulações tratado a partir das inter-relações entre os sujeitos enraizados em nossas próprias intencionalidades e formas de vermos e tratarmos este “outro”.

Lévi-Strauss com seu estilo intelectual se utilizou da reflexão ameríndia para modificar os termos da reflexão antropológica como no seu triângulo culinário e ao longo de sua obra, colocando o pensamento selvagem como um pensamento em estado “primitivo”, irredento, (in)disciplinado, que opõe muitas vezes a partir de situações e símbolos, e que tão bem relacionam as dicotomias “naturezaXcultura” usando a idéia de um pensamento contra o Estado de Pierre Clastres (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Atitudes essencialistas estruturalistas e pós-estruturalistas também se utilizaram desta argumentação para fundamentar um exotismo iluminista

do 'outro', pelas autotransformações, negligenciando o papel das adaptações (contextos), memórias (estratégias) ou histórias (tempos estranhos).

Desta forma, sempre que falarmos da polenta italiana *della nona* (prato tradicional a base de farinha de milho moído e cozido em forma de papas), por exemplo, também estamos falando do processo de colonização das Américas e de criação de identidades modernas, indígenas ou ocidentais. Isto porque quando falamos da polenta, falamos também dos modos de beneficiar o grão do milho nos moinhos de ventos árabes e nos monjolos ameríndios ao mesmo tempo e de cozinhar o fubá em forma de papas – modo tradicional de beneficiar os alimentos entre vários grupos ameríndios [CASCUDO; 2011 (1983); HOLANDA; 1994(1956)].

Para além das dissonâncias e antagonismos gerados pela situação colonial, podemos pensar por último em exemplos de culinárias regionais e nacionais como as pamonhas da América colonizada pelos portugueses e os *tamales* da América colonizada pelos espanhóis. O modo de preparar e cozinhar o milho moído em folhas de bananeiras é similar em toda a América e tomado como comida simbólica por muitos grupos contemporâneos, reconhecidos como *tamales* colombianos ou panameños ou pelas pamonhas goianas e/ou caipiras, mas que na verdade alude à técnica de manipulação do grão e ao modo de cocção que são oriundos de grupos ameríndios como os Kuna, Guarani, Maya e Botocudo.

Nota-se neste caso também, que ao mesmo tempo no norte da África o sorgo/milho-miúdo/mijo já era manipulado de maneira semelhante para o prato tradicional do Cuscuz. O Cuscuz chegou na América com os africanos e portugueses, adaptou-se ao grão do milho, e foi aperfeiçoado com a técnica árabe de se cozinhar ao sorgo desde o início do processo de colonização, se tornando atualmente café-da-manhã tradicional em regiões da costa do Atlântico e por onde Portugal passou e fomentou a situação colonial através de relações econômicas baseadas no tráfico negreiro entre Brasil, Europa e norte da África.

Portanto, seria além de uma questão de mapear as diferenças locais entre os modos de fazer determinados pratos ou determinar a origem destes, mas sim de perceber como as diferenças entre hábitos e costumes que envolvem a produção (do milho, e consequentemente de pratos populares e tradicionais) e reprodução (receitas e discursos) da situação colonial estão contidas umas nas outras (GOLDMAN, 1999). A diferença reside no fato de como indivíduos dependem do referencial coletivo, sendo que estas diferenças culturais estariam dentro de uma unidade deslocada à Diversidade e situada entre os "Sujeitos e o Vivido".

4. CONCLUSÃO

Meu objetivo ao fazer um paralelismo entre distintos discursos e histórias oficiais e orais, tomados como narrativas etiológicas – seguindo o arranjo metodológico straussiano – foi para tentar entender como o milho e outros alimentos específicos se apresentam como um "agenciamento coletivo de enunciação" de identidades políticas em nossamérica.

Lévi-Strauss falava-nos da interminável *tarefa de Pénélope* diante das diferentes versões de mitos que permitem a formação de conjuntos paradigmáticos que se

intercruzam evidenciando a importância para a análise estrutural do conceito inicialmente matemático de grupos de transformações [LÉVI-STRAUSS; 2004(1964)].

O estruturalismo mostrou-se, assim, não formalista, ignorando qualquer distinção ontológica entre forma e conteúdo, ainda que os diferencie metodologicamente (BANNAGIA, 2011). A mitologia, desta forma, não estuda de modo privilegiado propriamente “mitos”, mas transformações entre os mitos, e é a própria ideia de transformação que permite entender aquilo que conta como um mito (VIVEIROS DE CASTRO; 2008, p. 19).

Por fim, através dos mitos é sempre possível imaginar torções suplementares a trazer para o modelo outros eixos de transformação, como foi o milho neste ensaio. Todas as analogias que traçamos como o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro foi para tratarmos em termos etnográficos os pratos, os modos de fazer, e os discursos tradicionais, oficiais, folclóricos e mitológicos contidos na literatura de constituição das identidades nacionais, regionais e étnicas e que coloquem o milho enquanto subjetividade não-humana.

Roy Wagner segundo Viveiros de Castro (2011) nos permite entender que este milho assume papel nos mundos “onde a humanidade é imanente, isto é, mundos onde o primordial se reveste da forma humana, o que não o torna, longe disso, necessariamente aconchegante: ali onde toda coisa é humana, o humano é toda uma outra coisa. E ali onde toda coisa é humana, ninguém pode estar seguro de ser humano incondicionalmente, porque ninguém o é – nem nós mesmos”.

Pensando o milho enquanto *agente coletivo de enunciação* refletimos como as diferenças – entre grupos, termos, mitos, histórias oficiais, culturas e sociedades – se apresentam contidas umas dentro das outras aos pensarmos este milho em uma relação de como os humanos veem humanos como não humanos e vice-versa. O humano deve ser capaz de ver a si mesmo como o milho o vê e se vê, para tornar-se “ele mesmo” ou, antes, um “eu mesmo” para o mundo ameríndio, como no caso do *avatí-eté* (milho verdadeiro, alimento concedido pelos deuses) e *avatí-Juruá* (milho dos brancos, genérico, grão duro e sem doçura) para os Mbya-Guarani.

A forma como os grupos relacionam o ‘duplo interesse das tradições em um duplo movimento de conter e (re)existir inevitavelmente se situa no interior das tradições através dos mitos [HALL; 2011(2003), p.232-3]. Pensar o milho como *agente coletivo de enunciação*, como índice para pensarmos a mudança social, nos ajuda a entender como as identidades políticas pós-coloniais atuam em pró de novas formas de pensarmos nossamérica como clamado pelos zapatistas (CACEÑA; 2012):

"El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos. La patria que construimos es una donde quepan todos los pueblos y sus lenguas, que todos los pasos la caminen, que todos la rían, que la amanezca a todos" (Comité Clandestino Revolucionario Indígena, 2 de enero de 1996).

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BANAGGIA, G. Luz Baixa Sob Neblina: Por Uma Antropologia Das Oscilações Em Claude Lévi-Strauss. São Paulo: Revista De Antropologia - USP, V. 54 Nº 1, 2011.

CACEÑA, A. E. La guerra como razón del mundo. Escenarios XXI Año II, Núm. 13. Mar.-Abr. 2012.

CASCUDO, L.C. História da Alimentação no Brasil. São Paulo, Global Editora, (1983) 2011.

DELEUZE, G. Conversações. Rio de Janeiro: Editora 34, (1990)1992.

GOLDMAN, M. Lévi-Strauss e os sentidos da História. São Paulo: Revista de Antropologia, vol.42 n.1-2, 1999.

HALL, S. Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais. Belo Horizonte: UFMG Editora, (2003) 2011.

HOLANDA, S.B. Caminhos e Fronteiras. São Paulo: Companhia das Letras, (1956) 1994.

LÉVI-STRAUSS, C. O Cru e o Cozido. São Paulo: Cosac Naify, (1964) 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Dossiê Clastres: O medo dos outros. São Paulo: Revista De Antropologia, USP, V. 54 Nº 2, 2011.

_____. Claude Lévi-Strauss, fundador do pós-estruturalismo, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, vol. 175: 5-31, 2008.

_____. O Conceito de Sociedade em Antropologia. In: E. Viveiros de Castro (ed.) A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.