

Dossiê

Humanismo, fim do humano e impasses para a história: Lévi-Strauss e a crítica ao pensamento moderno sob o olhar do século XXI

Francine legelski [*,**]

[*] Instituto de História da Universidade Federal Fluminense (IHT/UFF). Niterói (RJ), Brasil. E-mail: francineiegelski@id.uff.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5026-5048>

[**] Este texto foi apresentado no I Colóquio Atualizando: depois do digital, Iluminismo e pós-humanismo, ocorrido no Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto, em Mariana, Minas Gerais, em julho de 2025. Quero agradecer aos colegas organizadores do evento e a Sergio da Mata, Luísa Rauter Pereira e Alfredo Nava Sánchez pelas perguntas e observações feitas naquela ocasião. Este artigo foi financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj) por meio do programa Jovem Cientista do Nosso Estado (JCNE) – processo n. 200.192/2023.

Resumo: Os debates acerca do modo como entendemos a história no século XXI estão associados à possibilidade do fim: temos como perspectiva concreta da ação humana sobre o planeta um “mundo sem nós”. Nesse contexto, os historiadores passaram a problematizar também a noção de humano, a exemplo dos livros de Hartog, *Départager l’humanité*, e de Domańska, *A história para além do humano*. Como, assim, nos situar diante da herança do pensamento moderno? As epistemologias e ideologias modernas tiveram importantes críticos. Lévi-Strauss e Nietzsche estão entre eles. O artigo é escrito em dois movimentos: realizo uma comparação entre Nietzsche e Lévi-Strauss a partir do nexo que estabelecem entre música e mito. Isso porque as relações entre a música e o mito suscitam reflexões sobre o tema do fim; aponto caminhos para se pensar as relações entre história, humanismo e o fim de uma certa ideia de humano em nossa conjuntura contemporânea.

Palavras-chave: Humanismo; Fim do humano; Claude Lévi-Strauss (1908-2009).

Humanism, the end of the human and impasses for history: Lévi-Strauss and the critique of modern thought from the perspective of the 21st century

Abstract: The debates about the way we understand history in the 21st century are associated with the possibility of the end: we have a ‘world without us’ as a concrete perspective of human action on the planet. In this context, historians have also begun to problematise the notion of the human, as in Hartog’s, *Départager l’humanité*, and Domańska’s, *A história para além do humano*. So how can we situate ourselves in the face of the legacy of modern thought? Modern epistemologies and ideologies have had important critics. Lévi-Strauss and Nietzsche are among them. The article is written in two movements: I draw a comparison between Nietzsche and Lévi-Strauss based on the link they establish between music and myth. This is because the relationship between music and myth encourages reflections on the theme of the end; I point out ways of thinking about the relationship between history, humanism and the end of a certain idea of the human in our contemporary context.

Keywords: Humanism; End of the human; Claude Lévi-Strauss (1908-2009).

As ciências humanas, desde o seu surgimento no século XIX, pressupunham o homem, os fatos humanos, no centro de suas investigações. A grande diferença das ciências humanas para as outras ciências envolvia o fato de que aquele que conhece e aquilo que lhe é dado a conhecer são considerados da mesma natureza. No entanto, tem-se percebido uma crescente produção de textos de historiadores que, em sintonia com os debates realizados na antropologia, na filosofia e demais ciências, passaram a colocar em perspectiva, a historicizar e a problematizar a própria noção de humano. Os livros de François Hartog, *Départager l'humanité* (2024), e de Ewa Domańska, *A história para além do humano* (2024), são, nesse sentido, emblemáticos.

Como argumenta Rodrigo Turin (2022), a história moderna se via como uma história sem fim, pois o palco em que ela se desenrolava, o planeta Terra, não nos parecia poder deixar de existir do modo como o conhecíamos: o lugar em que a natureza existe e se apresenta como uma fonte barata e inesgotável de recursos. Mesmo com a experiência de muitas catástrofes históricas no século XX, como as guerras e os genocídios acontecidos em diferentes continentes, ainda não tínhamos como perspectiva concreta e imediata da ação humana sobre o planeta um “mundo sem nós”. O perigo das armas atômicas talvez tenha sido o que mais se aproximou da nossa circunstância contemporânea, mas agora vivemos em uma conjuntura em que o fim não depende mais de uma única ação, da decisão de um governo ou de um ser irascível, de um suposto “apertar” o botão. O perigo atual é o corolário da dinâmica dos processos extremos de exploração do homem sobre a natureza, alimentada pelo desenvolvimento do sistema capitalista em escala global. Leonardo Marques (2023) sublinhou o quanto o colapso ambiental do mundo contemporâneo ganha inteligibilidade histórica se o relacionarmos com a história do próprio capitalismo. A exploração da natureza não foi inventada em nossa época, mas foi na modernidade que ela foi potencializada e transformada intensamente pelo domínio do capital.

Assim, a expectativa que se instaurou, especialmente no século XXI, em nossa relação com o presente abarca o debate acerca da ideia de Antropoceno, hoje mais popularizada pela inegável realidade da crise ambiental, quando experimentamos uma espécie de vingança da natureza sobre os humanos. A noção de Antropoceno passou a ser debatida por pesquisadores de diferentes campos científicos e leva em conta a ideia de que a própria “humanidade se tornou uma força geológica capaz de abalar a estabilidade climática que caracterizou os últimos 11 ou 12 mil anos” (Marques, 2023, p. 49). Mesmo que não haja consenso na comunidade científica, a começar pelos geólogos, a respeito de estarmos habitando uma época pós-holocênica, as discussões sobre o Antropoceno produzidas pela ciência do sistema terra (CST) e pela estratigrafia repercutem em diversos campos do conhecimento; e os historiadores não têm sido alheios a esse debate (Lowande, 2023). Vale mencionar, sobretudo, que historiadores e pesquisadores que há décadas se ocupam de

investigar tópicos e problemas ambientais passaram a ter cada vez mais destaque no debate acadêmico e público (Pádua; Saramago, 2023).

Na conclusão do livro *Chronos* (2020), Hartog se dedica a refletir sobre o Antropoceno e a sua relação com história, a partir do trabalho do historiador Dipesh Chakrabarty. Hartog está sobretudo interessado em pensar o impacto da experiência temporal que o Antropoceno produz: essa relação nebulosa entre um tempo imenso, o tempo da Terra e dos efeitos da longa ação da espécie humana sobre ela; e o nosso tempo efêmero, o tempo do mundo. O tempo do fim, caso venha a se concretizar, não seria o fim do tempo do Planeta, mas, segundo escreve, “unicamente aquele do mundo, o qual os modernos acreditavam ser o motor da história universal: a sua própria” (Hartog, 2020, p. 179).¹ Mesmo que a espécie humana venha a desaparecer, o sistema da Terra deve continuar a existir e a época do Antropoceno deve prosseguir ainda por milhares de anos. Essa perspectiva de fim que se abre sobre o futuro da espécie humana refaz as relações que podemos ter com o passado e o presente. A probabilidade distópica de um “mundo sem nós” abre um ponto de vista inédito sobre a disciplina da história, pois o Antropoceno transforma o que entendemos por história como forma de conhecimento e como experiência de vida: “com a crise ambiental, a história se descobriu mortal e não pode mais negar a sua mortalidade” (Turin, 2022, p. 145). Trata-se, então, de integrar ao conhecimento histórico problemas que se referem, de um lado, à transformação da relação entre os humanos e não humanos e, de outro, à possibilidade do fim do humano.

“O mundo começou sem o homem e acabará sem ele” (Lévi-Strauss, 1955, p. 495). Essa frase antológica do antropólogo Claude Lévi-Strauss em *Tristes trópicos* (1955) corresponde de maneira surpreendente à hipótese, e ao temor, de muitos historiadores e cientistas que se dedicam a pensar hoje sobre as consequências das catástrofes climáticas. Em 2005, quando Lévi-Strauss ganhou o Prêmio da Catalunha, ele responsabilizou a espécie humana pelos desaparecimentos de animais e vegetais do planeta e indicou que os efeitos dessas devastações já estavam se voltando contra ela (Lévi-Strauss, 2005). A relação entre entropia e história sempre esteve presente em sua obra (Saéz, 2008, p. 130-132). Ademais, o binômio quente-frio que Lévi-Strauss estabeleceu, no final dos anos 1950, para pensar as diferenças entre as sociedades modernas ocidentais (sociedades quentes) e as sociedades indígenas (sociedades frias) tinha como critério distintivo justamente o modo particular como ambas as sociedades representavam o seu grau de historicidade; e esse binômio foi por ele retomado e modificado de maneira intermitente até os seus últimos escritos (Iegelski, 2016b).

Esse intelectual, que via a probabilidade do fim do humano em 1955, se interessava, ao mesmo tempo, desde a sua juventude, “pelos mais vastos horizontes do mundo” (Lévi-Strauss, 2024). Foi assim que Lévi-Strauss descreveu as perspectivas que se abriram para

¹ Nesta e nas demais citações de textos em outros idiomas, a tradução é livre.

ele quando descobriu o Brasil ao lado de Dina Dreyfus e de outros intelectuais, especialmente os brasileiros. O conhecimento do humano na dimensão da *diferença* foi o que moveu a sua longa carreira como antropólogo. As suas passagens pelo Brasil e pelo Japão, para ficarmos em apenas dois momentos muito distintos de sua vida, a juventude e a maturidade, estavam impulsionadas, entre outras circunstâncias, pelo fascínio de conhecer aquilo que não correspondia ao “mundo” do Velho Mundo, isto é, à cultura e ao pensamento moderno, tributário do Iluminismo.

Em minha tese de doutorado, investiguei como a antropologia estrutural é fundamental para se compreender os debates que movimentaram as ciências humanas durante boa parte da segunda metade do século XX (Iegelski, 2016a). O auge desse momento ficou conhecido como a década estruturalista: entre 1958 e 1968; e o seu nome de referência foi Lévi-Strauss. Entretanto, como se sabe, a voga estruturalista há tempos arrefeceu e muitos consideram que esse seja um tópico superado. Vale, então, levantar um problema: diante de nossa conjuntura contemporânea, depois de um certo distanciamento que se pode perceber, ao menos no interior das ciências humanas, em relação às ideologias e epistemologias modernas, graças aos necessários esforços de descolonização do conhecimento, como podemos nos relacionar com a herança da modernidade? Dito de outro modo, o que de relevante a obra de Lévi-Strauss pode nos trazer acerca do humanismo e do fim do humano, tendo em vista a diversa perspectiva do século XXI?

Abolir o passado, repudiar o que agora aparece para nós como erudição e herança (maldita?) da modernidade seria uma maneira de estar livre para construir outras compreensões sobre o humano e suas relações com os não humanos, mais afeitas ao nosso tempo. Considero que essa resposta seja uma atitude ingênua e anti-histórica. O presente artigo não aposta na negação do passado das ciências humanas e trata de temas fundamentais da obra de Lévi-Strauss, uma vez que ele ensejou, em diversos momentos de sua longa produção intelectual, uma contundente crítica ao pensamento moderno a partir do estudo das realidades ameríndias. O cerne dessa crítica vem da sua definição da antropologia estrutural como um humanismo e das suas considerações sobre o fim do humano. Este último ponto trata tanto da reconfiguração da ideia acerca do humano quanto da possibilidade do fim da espécie humana no planeta. Lévi-Strauss foi uma voz, vinda de dentro da Europa, que colocava em perspectiva as conquistas da modernidade, relativizando a ideia de progresso, negando o estabelecimento da hierarquização entre as sociedades e combatendo, em seus textos, como na brochura *Raça e história* (1952), a ideologia da racialização das culturas.

Assim, esse artigo realiza uma reflexão sobre a necessidade atual de se repensar a noção de humano nas ciências humanas e, em particular, na história. Tenho como ponto de partida o pensamento de Lévi-Strauss. O texto é, portanto, escrito em dois movimentos: no primeiro, estabeleço uma comparação entre Nietzsche e Lévi-Strauss a partir do nexo que

cada um deles propõe existir entre a música e o mito. Isso porque as relações entre a música e o mito suscitam, em ambos, reflexões sobre o tema do fim, seja pelo tópico da consciência da mortalidade do humano (Nietzsche), seja pelo tópico do fim iminente da humanidade e da necessidade do fim de uma noção de humano baseada nas ideias de sujeito e consciência (Lévi-Strauss). No segundo movimento, aponto caminhos para se pensar as relações entre história, humanismo e fim de uma certa ideia de humano, produzida pelo pensamento moderno, em nossa conjuntura contemporânea.

Diálogos entre Lévi-Strauss e Nietzsche: música, mito e o tema do fim

Nietzsche, que testemunhou a passagem dos modelos clássicos para a transformação da história em ciência, foi considerado, durante boa parte dos séculos XIX e XX, um mordaz adversário da história. No texto *Da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1874), Nietzsche critica aqueles que, em seu tempo, tratam o passado com indiferença, assim como os eunucos cuidariam das mulheres:

para o eunuco uma mulher é como a outra, precisamente apenas uma mulher, a mulher em si, o eternamente inacessível – e assim é indiferente o que fazeis, contanto que a própria história fique guardada, lindamente ‘objetiva’, justamente por aqueles que nunca podem, eles mesmos, fazer história (Nietzsche, 1978, p. 64).

Nietzsche ironizava aqueles que substituíam a capacidade de colocar em perspectiva os seus próprios valores por um ideal de objetividade. Em vez de ser um antagonista da história, Nietzsche sempre reservou um papel fundamental para a história e a noção de “sentido histórico” em seus textos (Itaparica, 2005). Lévi-Strauss também protagonizou ruidosos debates, e embates, com a história e os historiadores. Além deste ponto convergente, o das suas respectivas confrontações com a história, Nietzsche e Lévi-Strauss podem ser colocados em diálogo pela admiração que tinham em relação à obra de Richard Wagner e pelas relações que estabeleceram entre mito e música, especialmente quando se abordam os textos do jovem Nietzsche e do Lévi-Strauss da maturidade, o autor de *Mitológicas* (1964-1971).

Como destaca Cláudia Maria de Castro (2008), a tarefa da arte, em Nietzsche, é a de conferir um sentido à vida; e as relações entre a arte e a verdade conformam as relações intensas entre a vida e a morte. Em *O nascimento da tragédia* (1871), Nietzsche traz uma interpretação heterodoxa da tragédia grega, em que apreende o palco, a música – especialmente pelo coro – e o mito como estando indissolivelmente relacionados. Na tragédia de Ésquilo e Sófocles, o homem grego joga o jogo de se reconhecer como sendo mortal diante de seres

mitológicos, deuses e semideuses, considerados imortais. Nietzsche aborda o mundo helênico dando ênfase à sua dimensão dionisíaca, em contraposição aos classicistas alemães, como Schiller, Goethe e Winckelmann, que acentuavam a Grécia como o “império da medida e da beleza” (Castro, 2008, p. 134). Gérard Lebrun sublinhou que, em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche promoveu Dionísio em detrimento de Apolo e que a oposição Dionísio/Apolo está relacionada ao centro do trabalho de Schopenhauer, que opunha vontade/aparência e coisa-em-si/fenômeno (Lebrun, 2006, p. 361). Vale ainda mencionar que, segundo Lebrun, a interpretação clássica de Gilles Deleuze sobre Nietzsche, escrita sob o impacto dos acontecimentos em torno de 1968, e que inaugurou uma recepção característica de Nietzsche na França, aponta para a ideia de que a oposição entre Dionísio e Apolo deixava revelar a oposição mais profunda entre Dionísio e Sócrates (Deleuze, 1973, p. 15).

Para Nietzsche, Apolo tem a função de atenuar o horror das palavras de Sileno, sábio companheiro de Dionísio e filho de Pã, deus grego dos pastores e dos rebanhos que, com sua flauta, suscita horrores e temores infundados. Sileno é um semideus que costuma ser representado como um velho bêbado e careca que cavalga um asno ou é ajudado por sátiros que o seguem (Castro, 2008, p. 134). A ebriedade de Sileno traz à tona a mortalidade dos homens. Disse Sileno: “O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer” (Nietzsche, 2007, p. 33).

Lebrun remete, de maneira muito apropriada, a interpretação desta passagem de Nietzsche em relação a Sileno à análise de Wilhelm Nestle:

Não é o não ser que é celebrado aqui, mas o *não ter nascido*, portanto, o fato de que a alma permanece em sua existência divina e evita cair na corporeidade, naquilo que se chama a vida e que, na realidade, é um castigo. O que se exprime, aqui, não é, portanto, a triste experiência de uma vida humana, mas a revelação de um deus, que só pode ser Dioniso, o senhor da vida e da morte (Nestle, 1975 *apud* Lebrun, 2006, p. 360).

Ao sentir e conhecer o drama da vida, qual seja, o de *se saber finito porque existe*, o homem grego, segundo Nietzsche, criou, entre ele e a vida, os deuses olímpicos. Na tragédia grega, a existência humana passa a ser vivida por seres imortais, super-humanos, e se reveste de um sentido trágico. A arte, então, aparece como esse entremeio que amortiza, ou encobre, a verdade da finitude do humano sem negar essa verdade. A harmonia grega e a sua devoção à beleza não teriam, assim, nada de ingenuidade. Apolo torna a vida humana suportável, possível: “com a beleza de Apolo, o grego inverte a verdade demoníaca presente em sua sabedoria popular” (Castro, 2008, p. 135).

Na tragédia grega, obra apolíneo-dionisíaca, a vida acaba divinizada e celebrada. Para Nietzsche, essa dimensão da mitologia, da religiosidade grega e da música popular é uma lição dos helenos para o seu presente, a cultura ocidental do século XIX, e para o futuro. Ele

coloca a filologia e a filosofia a serviço do seu presente. Vale, então, ressaltar um ponto fundamental: para Nietzsche, a origem da própria tragédia grega está no espírito da música; ela nasceu da música, tocada na Grécia pelos ditirambos, nas vilas, campos e florestas, e apenas posteriormente foi encenada em um teatro (Dias, 1994, p. 53). Mesmo na tragédia representada no palco, a música é mais elementar, mais proeminente que o diálogo. Clément Rosset (2000) e Rosa Maria Dias (1994) têm trabalhos de fôlego que tratam da centralidade da música no pensamento de Nietzsche. Rosset indica que quando se lê o título do livro até o final, *O nascimento da tragédia no espírito da música*, não restam dúvidas de que, desde esse texto de juventude, Nietzsche se dedica a pensar o júbilo musical como músico e filósofo (Rosset, 2000, p. 46). Dias pontua que a relação entre arte e vida, em Nietzsche, se desdobra na relação entre música e palavra e que o interesse de Nietzsche pela tragédia grega vem do fato de Wagner se considerar “herdeiro de Ésquilo e de a ópera aparecer como o desenvolvimento da tragédia grega” (Dias, 1994, p. 23).

As páginas escritas por Dias sobre mito e música em Nietzsche são bastante estimulantes (Dias, 1994, p. 64-67). Ela se pergunta o que Nietzsche entende por mito trágico e se o mito teria o estatuto do diálogo ou o da música em sua filosofia. Ela recorre, para responder à questão, aos textos *O nascimento da tragédia* e *Fragmentos póstumos* (1869). Segundo Dias, o mito é uma interpretação da música; a música tem uma aptidão para gerar o mito, mas este não está no mesmo plano que a música para Nietzsche: “[a música] expressa a verdade do mundo em sua escala universal, enquanto o mito é apenas uma ‘abreviatura do mundo’” (Dias, 1994, p. 65). Entretanto, a tragédia grega, sendo veículo da sabedoria dionisíaca, “resgata o mito que definhava” e une o mito à música.

Em Nietzsche, a música não representa nada, ela é; a música “precede toda configuração”, ela é “o coração das coisas” (Nietzsche, 2007, p. 98). Música e mito se encontram no conhecimento dionisíaco, e este último foi sintetizado por ele como sendo a afirmação, retomo as suas palavras, da “vida eterna para além de toda a aparência e apesar de todo o aniquilamento” (Nietzsche, 2007, p. 99). Nietzsche retoma ideias de Richard Wagner para explicar a relação entre música e civilização: a civilização seria suspensa pela música, “tal como a claridade da lâmpada o é pela luz do dia” (Nietzsche, 2007, p. 52). Ao entender a relação entre música e civilização dessa maneira, Nietzsche queria afirmar a verdade da natureza e a mentira da civilização. No polo oposto à música e ao mito, aparecem, para Nietzsche, as artes plásticas, artes predominantemente apolíneas, em que “a beleza triunfa sobre o sofrimento inerente à vida” e “a dor é, em certo sentido, mentirosamente apagada dos traços da natureza” (Nietzsche, 2007, p. 99).

Lebrun propôs que, com o avançar de sua vida e de seus escritos, Nietzsche foi fundindo Apolo a Dionísio. As características de Apolo, aquele que se valia da mentira, da ilusão, para anestesiar a condição insuportável própria da existência, passariam a ser as de Dionísio;

a fusão de Apolo a Dionísio teria acompanhado as transformações do entendimento que Nietzsche tinha da arte. A ruptura de Nietzsche com Wagner se insere, para Lebrun, nesse contexto (Lebrun, 2006, p. 367).

A arte, a dimensão estética, está presente em diversos textos de Lévi-Strauss. Em *O pensamento selvagem* (1962), por exemplo, a criação artística aparece em uma posição intermediária em relação ao pensamento selvagem e ao pensamento científico (Lévi-Strauss, 1997, p. 38). Em 1993, ele dedicou um livro a diferentes formas de arte, *Regarder, écouter, lire* e à interpretação do trabalho de diferentes artistas, como Nicolas Poussin, Jean-Philippe Rameau e do filósofo Denis Diderot (Lévi-Strauss, 1993a, p. 9-85). Dorothea Voegeli Passeti, no livro *Lévi-Strauss, antropologia e arte: minúsculo-incomensurável* apresentou diferentes aspectos da relação que Lévi-Strauss cultivou a vida inteira com a arte e os artistas – inclusive a arte de vanguarda europeia, como o surrealismo e o cubismo (Passeti, 2008, p. 41-183) – e como essa relação foi fundamental para a evolução da própria antropologia estrutural.

Também em Lévi-Strauss, relato mítico e composição musical constituem uma forte relação. A tetralogia *Mitológicas* representa um conjunto de textos em que os mitos ameríndios são analisados levando em conta inúmeros fatores, tanto etnográficos quanto culturais, históricos, ambientais, lógicos e geográficos, da vida indígena. Na abertura de *O cru e o cozido* (1964), Lévi-Strauss aproximou a música do mito e os opôs às artes plásticas, às artes predominantemente figurativas, que, segundo escreveu, sofreriam de uma “servidão congênita em relação aos objetos” (Lévi-Strauss, 2004, p. 39). A música é uma forma de arte essencialmente não imitativa. Entretanto, inversamente ao que fez Nietzsche, Lévi-Strauss colocou a música e o mito ao lado da cultura. Pois, para ele, os mitos são da ordem do discurso, são linguagem de segunda ordem, considerando que a fala é uma linguagem de primeira ordem. Assim como qualquer código de um sistema, os códigos que formam o sistema da mitologia vêm da própria mitologia. Tem esse sentido a famosa frase que Lévi-Strauss elabora a partir do pensamento dos Ojibwa: “os mitos se pensam entre si” (Lévi-Strauss, 2004, p. 31). Do mesmo modo, os sons musicais resultam de instrumentos construídos pela cultura, uma vez que na natureza se encontram somente ruídos, à exceção dos sons dos pássaros. Tanto a música quanto o mito se apresentam como uma construção intermediária, em que o sensível e o inteligível se fundem.

Para Lévi-Strauss, música e mito são linguagem, mas as suas respectivas linguagens transcendem a linguagem articulada sem, por isso, prescindirem da sua realização no plano temporal: a música precisa ser executada, o mito precisa ser contado. O sistema dos mitos é de ordem linguística, e o da música também o é, mas a música tem uma originalidade absoluta em relação à linguagem articulada dos mitos: ela é, ao mesmo tempo, inteligível e intraduzível (Lévi-Strauss, 2004, p. 37). O mito tem uma posição mediana em relação a dois polos: ao da música e ao da linguagem. Lévi-Strauss reconhece em Wagner o fundador da

análise estrutural dos mitos e acrescenta que “é altamente revelador que essa análise tenha sido inicialmente feita em *música*” (Lévi-Strauss, 2004, p. 34, destaque do original). Segundo escreveu, o fato de ter sugerido que a análise dos mitos é comparável à de uma grande partitura advém da descoberta do próprio Wagner (Lévi-Strauss, 2004, p. 319). A música ocidental dos séculos XVIII e XIX assumiu as funções do mito. Existe uma propriedade fundamental comum ao mito e à obra musical: ambos operam a partir do ajustamento de duas grades: uma externa (cultural) e outra interna (natural/visceral). No caso da música, a grade cultural, “formada pelas escalas e intervalos e pelas relações hierárquicas entre as notas, remete a uma descontinuidade virtual, a dos sons musicais” (Lévi-Strauss, 2004, p. 48). Simetricamente, a grade interna, de ordem cerebral, é reforçada por uma segunda grade interna, a dos ritmos viscerais. Se a música expõe ao indivíduo o seu enraizamento fisiológico, a mitologia faz o mesmo com seu enraizamento social. Se uma, a música, considera Lévi-Strauss, “nos pega pelas entranhas, a outra [a mitologia] nos pega ‘pelo grupo’” (Lévi-Strauss, 2004, p. 48). A grade cultural, externa, dos mitos contém os acontecimentos da vida social e da história de uma determinada sociedade. A audição dos mitos, um movimento de repetição e transformação de suas histórias pela narrativa, não é como um diálogo, eles não são matéria de discussão, eles se modificam quando se pretende repeti-los. Assim, há uma relação indissolúvel entre o emissor e o receptor, tanto na execução da música quanto na execução do mito: o desígnio do compositor se atualiza na música por meio do ouvinte; a história dos mitos se realiza no relato, na dinâmica entre o narrador e os ouvintes.

Jean-Jacques Nattiez, no livro *Lévi-Strauss musicien* (2008), explora a ideia de que haveria um paralelismo entre música e mito: a música substitui a função tradicional do mito, a música redescobre as estruturas existentes no mito e, por fim, há um parentesco de método “entre o funcionamento (e a análise) da música e a análise estrutural dos mitos” (Nattiez, 2008, p. 74). No capítulo em que tratou da análise de Lévi-Strauss sobre o motivo da “renúncia ao amor” em *O anel do Nibelungo*, a famosa tetralogia de Wagner, Nattiez trabalhou, sobretudo, com os seguintes textos do antropólogo: os textos publicados em 1983 em *Le regard éloigné*, “De Chrétien de Troyes a Richard Wagner” (Lévi-Strauss, 2001, p. 301-318) e “Nota sobre a tetralogia” (Lévi-Strauss, 2001, p. 319-331); e *Mythe et musique*, publicado na revista *Magazine Littéraire* (Lévi-Strauss, 1993b, p. 40-48).

A troca e a sua lei é, para Lévi-Strauss, o centro da interpretação do significado da renúncia ao amor na tetralogia de Wagner (Nattiez, 2008, p. 82). Essa também é a base da compreensão, para a antropologia estrutural, da regra relacionada à condição elementar de sociedade que marca a passagem da natureza para a cultura, como se pode averiguar, também, nas relações de parentesco e regras de casamento. Não é minha intenção detalhar as nuances e contrapontos dos argumentos de Lévi-Strauss sobre a tetralogia de Wagner e tampouco explorar a polêmica, ou as discordâncias, que Nattiez apresenta sobre a análise

de Lévi-Strauss. O que me interessa é salientar o significado mais fundamental do motivo da renúncia ao amor, para Lévi-Strauss, na tetralogia de Wagner. Lévi-Strauss escreve:

O problema posto pelo *O ouro do Reno* [prólogo], e que as três outras óperas procuram resolver [*A Valquíria*; *Siegfried*; *O crepúsculo dos deuses*], é o do conflito entre exigências contraditórias, constitutivas da ordem social, que, em qualquer comunidade concebível, proíbem receber sem dar (Lévi-Strauss, 2001, p. 321).

O *Leitmotiv* da renúncia ao amor, outra forma de elaborar o rompimento da lei da troca, aparece, assim, como o aspecto semântico do paralelismo entre música e mito que atravessa toda a tetralogia wagneriana. *O crepúsculo dos deuses*, vale lembrar, foi o que tornou possível naquela ópera a existência de uma nova ordem no universo. Com a renúncia ao amor, desfiz-se a ordem dos deuses e uma outra configuração, a humana, apareceu em seu lugar.

No “Finale” de *Mitológicas*, em *O homem nu* ([1971] 2011), o tema da relação entre mito e música retorna com muita força e, aqui, o mito parece ganhar uma discreta prevalência em relação à música. Depois de oito anos dedicado à escrita da tetralogia e ao menos vinte anos devotado ao estudo dos mitos, Lévi-Strauss indica, na “abertura” de *Mitológicas*, que ele recorreu à música para pensar os mitos porque a música, tendo anterioridade em relação aos mitos, lhe servia de inspiração metodológica para analisá-los; entretanto, no “Finale”, pondera que, depois de percorrer o caminho entre o primeiro e o quarto volume da tetralogia, percebeu que “não teria sido possível buscar na música modelos de construção dos mitos, se os próprios mitos já não os tivessem encontrado” (Lévi-Strauss, 2011, p. 629). Aqui, é a música moderna ocidental que vai em direção aos mitos.

Lévi-Strauss indica que os estudos estruturais se referem a quatro conjuntos de ocupantes: os seres matemáticos, as línguas naturais, as obras musicais e os mitos. Os seres matemáticos (estruturas em estado puro) ocupam um polo, ao passo que os fatos linguísticos (que só existem encarnados no som e no sentido, como descobriu Saussure), ocupam o polo oposto. Os demais conjuntos, a música e os mitos, ocupam posições simétricas nos polos de um segundo eixo, transversal ao primeiro (Lévi-Strauss, 2011, p. 623). A estrutura da música, como que descolada do sentido, adere ao som: música é linguagem menos sentido; ao passo que os mitos, com a sua estrutura descolada do som, aderem ao sentido: o mito está comprometido com a linguagem. Mas a obra musical faz sentido para o seu ouvinte e a relação deficiente do mito com o som, se o mito for comparado à música, pode ser compensada nas execuções dos mitos, quando o narrador faz uso de expedientes vocais e gestuais enquanto conta a história, ora cantando, ora declamando, ora recitando o mito de maneiras que se assemelham aos gestos teatrais.

Lévi-Strauss aponta que a simetria entre mito e música que ele descreve advém de um período específico: por volta dos séculos XVI e XVII, com Frescobaldi e depois Bach. Essa

época corresponde, para ele, aos tempos modernos, período do pensamento científico nascente. Na França, vale destacar, a figura de Descartes encarna esse momento para a história da filosofia. Assim, de acordo com Lévi-Strauss, quando a música clássica moderna passa a explorar o sistema da *fuga*,² “a música assume as estruturas do pensamento mítico” (Lévi-Strauss, 2011, p. 629). Nessas circunstâncias, a narrativa literária vai deixando de ser mítica e vai passando a ser romanceada, evacuando dela as estruturas míticas que continha em outros tempos. Nos séculos XVII e XVIII, era como se música e literatura tivessem dividido a herança do mito: “a música ficou com sua forma, quanto o romance, surgido praticamente ao mesmo tempo, encampava resíduos desformalizados do mito e, agora, emancipado das servidões da simetria, encontrava o meio de se produzir como narrativa livre” (Lévi-Strauss, 2011, p. 629).

É importante sublinhar que, quando Lévi-Strauss localiza a origem da *fuga* na música moderna que surgia, ele recebe críticas contrárias e contundentes de compositores e musicólogos, como François-Bernard Mâche. Segundo este último, o termo *fuga*, no sentido empregado por Lévi-Strauss, aparece desde o século XIV nas obras de Oswald von Wolkenstein (por volta de 1377-1445) (Mâche, 1999 *apud* Nattiez, 2008, p. 179-180). Levo em consideração as críticas endereçadas a Lévi-Strauss sobre o modo como ele interpretou as relações entre mito e música. Mas, para o propósito deste artigo, vale ressaltar que, ao final de *Mitológicas*, é a música que ganha vida ao se apropriar da forma dos sistemas mitológicos. A estrutura de composição que se pode ver na *fuga*, segundo o antropólogo argumenta, existe plenamente constituída nos mitos desde tempos imemoriais.

O conhecido embate que Lévi-Strauss trava nos anos 1960 com Sartre sobre a noção de *sujeito* do pensamento moderno ocidental volta à tona. No “Finale” de *Mitológicas*, pelo estudo dos mitos ameríndios, Lévi-Strauss espera revelar um objeto *outro* às ciências humanas (Lévi-Strauss, 2011, p. 607) e polemiza: “na esteira das ciências físicas, as ciências humanas têm de se convencer de que a realidade de seu objeto de estudo não se encontra inteiramente aquartelada no nível em que o sujeito a percebe” (p. 615). Para ele, a questão é não delimitar o ser humano pela noção de consciência e, assim, isolá-lo dos outros seres e coisas do mundo.

O tema do fim da humanidade e do planeta também reaparece no final da tetralogia lévi-straussiana. Nos mitos, assim como na música, os ouvintes participam da abertura de problemas, com desenvolvimento de trajetos (e trajetórias) que se concluem de maneira

² Acredito que seja válido indicar, mesmo que de maneira breve, uma definição de *fuga* para orientar o leitor. Segundo Timothy A. Smith, a *fuga* pode ser entendida como um “procedimento polifônico em que o motivo (tema) é exposto em uma relação inicial tônica/dominante, sendo depois desenvolvido por meios contrapontísticos”. Mais informações sobre as características e partes de uma fuga e suas técnicas de composição, consultar o texto *Anatomy of fugue*, de Smith (s.d.).

mais ou menos bem resolvida (o que não tem nada a ver com um final feliz). Na audição musical e na execução do relato mítico, o ouvinte identifica uma imagem da vida (uma imagem em que a vida faz sentido). Essa imagem é constituída de um certo esquema que, após um percurso muitas vezes sinuoso e turbulento, se conclui com uma resolução. *O encerramento está ligado ao problema e ao seu trajeto*, o que, parece, não se pode dizer da própria vida. Assim, para Lévi-Strauss, o encerramento mítico-musical não corresponde ao modo como ele percebe o encerramento da vida. Pois o encerramento mítico-musical traz consigo uma resolução e, assim, traz um sentido para o trajeto percorrido; ao passo que o fim da vida não traria um sentido que ligue o final ao percurso de uma dada história. Em Lévi-Strauss, o final da vida é mais aniquilamento do que a conclusão de um trajeto. Por isso, os atos de escutar música e de ouvir histórias míticas nos ajudam a estar na vida.

* * *

A possibilidade de se estabelecer nexos entre certos textos de Nietzsche e de Lévi-Strauss não é exatamente uma novidade. Guido Boffi (2023) percebeu esse movimento nos trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro, em especial quando trata da filosofia elaborada pelos povos amazônicos a partir do termo “perspectivismo”. Nietzsche e Lévi-Strauss me permitem aqui pensar, pelo tema da música e do mito, o problema do fim; e esse é um ponto útil para ponderar sobre alguns dos impasses enfrentados pela história neste conturbado século XXI.

O essencial em *O nascimento da tragédia* é tornar claro o fenômeno dionisiaco que, até aquele momento, nenhum helenista havia percebido (Lebrun, 2006, p. 356). A cultura helênica não é assumida com nostalgia por Nietzsche, como se fosse o lugar do paraíso perdido para a arte e os homens. Antes, a tragédia grega se torna, para ele, uma fonte de reflexão sobre o seu presente; ela o estimula a pensar sobre a dimensão dionisiaca da existência humana que abarca o nexo entre o saber sobre a mortalidade do ser e a criação artística. Ao descompor, para o pensamento ocidental, a ilusão de que os gregos são a expressão de uma época da beleza inocente da humanidade, Nietzsche chama a atenção para a dificuldade de o homem suportar a verdade trazida à luz pelas palavras de Sileno, companheiro de Dionísio: ter nascido, ter existido, ter vida é o maior sofrimento, é o acontecimento mais trágico que se pode encarar. A questão que Sileno coloca é a celebração do não ter nascido e não a do não ser; isso porque é por meio do nascimento que o homem se define como tal: uma raça de efêmeros. Para suportar essa condição, os gregos criaram os seus mitos e a própria tragédia, uma arte apolíneo-dionisiaca, que transforma o sentimento de amargura em relação à vida em uma força que “a torna possível e digna de ser vivida” (Dias, 1994, p. 61-62). A tragédia transmuda o estado de náusea em afirmação da vida, em afirmação da existência: o horror é experimentado como sublime. Nietzsche, ao menos quando escreve o texto de

1874, percebe a ópera wagneriana como o prosseguimento da tragédia grega. Para ele, a música expressa a verdade do mundo em sua dimensão universal e, na tragédia grega, a música salva o mito que se desvanecia.

Para Lévi-Strauss, ao menos para o Lévi-Strauss que escreve *Mitológicas*, mito e música são um par a partir do qual se pode pensar tanto a necessidade, colocada para as ciências humanas, do fim, da implosão, de uma certa ideia de humano inaugurada pela modernidade e que, no século XX, se consolida nas noções de sujeito e consciência quanto a percepção de que o fim da própria humanidade parece se impor como algo inescapável. Ademais, há uma mudança no modo como Lévi-Strauss concebe as relações entre mito e música entre os sete anos que separam a publicação de *O cru e o cozido* de *O homem nu*. Se, no primeiro livro da tetralogia, a música ganha uma certa prevalência em relação aos mitos, no sentido de que a própria estrutura dos mitos se revela por meio de uma partitura (Lévi-Strauss, 2004, p. 35), em *O homem nu* ele indica que, na verdade, foi a música clássica moderna que incorporou, especialmente pela composição da fuga, as formas antigas que estruturam os mitos (Lévi-Strauss, [1971] 2011, p. 629). A música, assim, é herdeira do mito, não o contrário. A obra musical e o relato mítico apresentam ao ouvinte uma “grade de deciframento” que reconfigura as suas experiências vividas e proporcionam a ilusão de que as contradições do mundo, da existência, podem de alguma forma ser suplantadas ou solucionadas. *O homem nu* apresenta o paradoxo dos mitos: interpretados a partir da lógica musical, os mitos permitem colocar a questão do *problema inicial* e do *desfecho final* que, na música, assim como nos mitos, permitem alguma resolução, mas fora deles, para Lévi-Strauss, não.

Em *De perto e de longe* (1988), livro de entrevista que Lévi-Strauss concede a Didier Eribon, o antropólogo coloca sob perspectiva, mais uma vez, o seu trabalho como mitólogo. Para ele, os mitos são “uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes” (Lévi-Strauss; Eribon, 2005, p. 196). Os mitos ameríndios tomam como seu enunciado geral a ideia de que os animais e outros seres eram como os humanos. A separação entre natureza e cultura, operada pela tradição judaico-cristã, segundo Lévi-Strauss, instaurou uma situação trágica, em que a humanidade coexiste e compartilha o mesmo espaço, o planeta Terra, com outras espécies vivas sem com elas se comunicar.

Impasses para a história, humanismo e fim (de uma certa ideia) de humano, ou considerações finais

Desde, ao menos, os anos 2010, multiplicam-se as reflexões, realizadas pelos historiadores sobre o que será da história depois do descentramento do lugar do homem para a compreensão do que é humano e não humano. Do meu ponto de vista, há uma rica herança da

antropologia estrutural para esse debate, que está longe de ter-se esgotado pela crítica pós-estruturalista. Arrisco-me a dizer que essa herança nos é, ainda, muito pouco familiar, se não desconhecida. *Grosso modo*, a antropologia estrutural foi recebida de maneira reticente pelos historiadores, especialmente depois da publicação do texto fundamental de Fernand Braudel, *História e ciências sociais, a longa duração* (1958). François Hartog, contudo, em *Confrontations avec l'histoire* (2021), reafirmou a importância de Lévi-Strauss para a sua investigação de historiador interessado nas experiências do tempo (Hartog, 2021, p. 212). No Brasil, hoje, conhecemos um certo eco da antropologia estrutural pela etnologia indígena brasileira, em especial pelos trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro.

A verdade é que há uma reticência das historiadoras e historiadores em retomar debates que irradiaram da Europa, ainda mais em um período em que o conhecimento lá produzido ganhou uma magnitude hegemônica em boa parte dos centros acadêmicos pelo mundo. É como se, por esse caminho, reforçássemos as dimensões da colonialidade, da racialidade e do corte de gênero do conhecimento que passou a ser repensado e criticado nas últimas décadas a partir de trabalhos fundamentais de intelectuais não europeus. Esse é um debate necessário, em curso e, felizmente, nada homogêneo, e as suas repercussões são irreversíveis, pois modificaram o panorama das ciências humanas. Mas não deveria haver tema ou autor proibido, de antemão, à reflexão histórica, ainda mais se esse tema e autor nos coloca no centro das preocupações atuais do debate realizado pelas historiadoras e historiadores.

Vale apontar que o fim do humano, ao menos como o entendíamos, como a perspectiva unificadora a partir da qual toda a história se organiza, repercute em diferentes áreas do conhecimento. Na história das ciências, por exemplo, quando Christophe Bonneuil e Jean-Baptiste Fressoz escrevem uma história do Antropoceno, os acontecimentos dos últimos séculos são analisados pelo ponto de vista do meio ambiente. A narrativa sobre o Antropoceno transforma o modo como se entende o humano. Eles escrevem que há uma evolução na compreensão dos humanos, pois, de “caçadores-coletores” eles são considerados como “uma força geofísica global” (Steffen *et al.*, 2011 *apud* Bonneuil; Fressoz, 2024, p. 99). Já o instigante livro da antropóloga estadunidense Anna Lowenhaupt Tsing, *O cogumelo do fim do mundo* (2015), trata da possibilidade de existir vida nas ruínas do capitalismo a partir de uma etnografia do próprio capitalismo.³ A sua análise, contudo, opera por meio de uma multiplicidade ontológica, considerando que *os mundos são sempre mais que humanos*, constituídos por outras formas de vida, humanas e não humanas, como os fungos matsutake. A natureza não é mais vista como passiva e mecânica, ela atua no mundo e o interesse de Tsing pelos cogumelos está ligado às suas pesquisas sobre as condições precárias da vida contemporânea que fazem quebrar qualquer promessa de estabilidade (Tsing, 2022, p. 40).

³ Agradeço a Vânia do Carmo Rocha por ter me indicado a leitura desse livro como uma forma de presente.

Ela conta que a atitude dos siberianos de ir até a floresta para colher cogumelos, quando se viram privados de suas garantias no momento da crise da União Soviética em 1991, ilustra a dimensão da dádiva da vida que continua a brotar apesar da falência de um mundo. Ela não estuda aqueles fungos específicos das florestas do norte da Rússia, mas sim os modos de existência matsutake e de suas espécies companheiras, como os *Pinus*, e toda a rede de interações entre seres. Os seus escritos abrangem minorias do Sudeste Asiático, falam de cadeias produtivas globais, de florestas de pinheiros na região nórdica e de bosques rurais do Japão; assim, suas reflexões cruzam fronteiras entre mercado e dádiva (Oliveira, 2022, p. 8). Tsing argumenta que sobreviver, manter-se vivo em um mundo pleno de instabilidade e precariedade somente é possível quando se estabelecem colaborações viáveis para todas as espécies. A premissa da autossuficiência, da autonomia do sujeito, que outrora possibilitou uma proliferação de novos tipos de conhecimento, hoje, defende ela, deve ser substituída pela promoção do encontro: o encontro entre os seres origina as transformações, as contaminações que nos permitem continuar a vida mesmo diante de toda a vulnerabilidade (Tsing, 2022, p. 73-84). Donna Haraway, em seu livro *Staying with the trouble* (2016), argumenta que a atitude pessimista, assumida por muitos cientistas e acadêmicos, de que o “jogo acabou” diante dos desafios do mundo em profundas mudanças tecnológicas e climáticas cria um sentimento de indiferença ou desespero. Para ela, não se trata de sucumbir, de outro lado, a um futurismo abstrato, mas sim de *conviver* com o problema, conviver com a vulnerabilidade, a instabilidade e a precariedade desse mundo que compartilhamos com outras espécies. Por isso, “permanecer com o problema” impõe aos humanos criarem laços com o que agora podemos considerar (estranhos) parentes nossos – plantas, aves, cachorros, animais minúsculos, ou não –, o que nos possibilitará realizar colaborações e combinações inesperadas: “nos tornamos uns com os outros ou não nos tornamos” (Haraway, 2016, p. 4). Estamos todos emaranhados nesse mundo, que é nosso lugar, em que convivem muitos, em copresença, como espécies companheiras.

Hartog escreve *Départager l’humanité* depois de um seminário que dividiu com Chakrabarty em 2022, ligado ao Departamento de História da Universidade de Chicago. Ali, ele propõe pensar a relação entre três termos: humanos, humanismos e desumano na história intelectual do Ocidente – e a chegada de um quarto termo: o não humano – para tornar evidente que se passaram ao menos quatro séculos entre o aparecimento dos humanistas, na Itália do século XIV, e o aparecimento do próprio humanismo, na Europa dos séculos XVIII e XIX. Dividir a humanidade das outras espécies, assim como as várias divisões internas à humanidade, foi uma maneira, muitas vezes infeliz, de se tentar lidar com o caos que é o humano. Mas dividir (dividir com) significa, em francês e em português, criar o comum, e criar o comum implica também fixar limites, hierarquias e estabelecer exclusões. Dividir, então, escreve Hartog, é um gesto que pode aproximar ou distanciar. Para ele, a dissolução con-

temporânea de uma ideia de homem, que foi construída na modernidade, tem a ver com os problemas colocados pelo presente e com a urgência de agir sobre esse presente; vem daí o aumento dos debates e engajamentos pelas causas humanitárias que tocam problemas de contextos de guerras, como a que aflige o povo palestino e os ucranianos, e as migrações. Mas Hartog não deixa de encontrar uma certa ironia na própria denominação da nova época geológica: o *Antropoceno*, o último deslize do homem antropocentrado?

O livro de Ewa Domańska, *A história para além do humano* (2024), coloca, por sua vez, uma questão fundamental: a problematização do que entendemos por humano leva ao questionamento da história como forma de conhecimento antropocentrado e que tem as suas raízes nas culturas greco-romana e judaico-cristã. Os trabalhos de vanguarda nas ciências humanas e sociais, sem necessariamente serem hegemônicos, apontam para um novo paradigma, debatido, ao menos, desde os anos 1990 e que vem no bojo das mudanças promovidas pelo declínio da influência pós-estruturalista, o que toca a conjuntura do mundo após os ataques ao World Trade Center, em 2001. Essa mudança de paradigma está relacionada a um tipo de conhecimento que passa a se constituir de modo multidisciplinar, com um intenso debate com a biologia, e que ela chama de humanidades pós-antropocêntricas ou pós-ocidentais; seus investigadores se dedicam, então, a tratar dos problemas advindos do capitalismo contemporâneo (Domańska, 2024, p. 27). Para ela, os historiadores devem assumir uma postura futuro-orientada que se posicione em relação ao paradigma pós-antropocêntrico emergente. Isto é: o conhecimento histórico perderá se continuar centrado no autoconhecimento do humano, uma vez que o interesse das humanidades e ciências sociais se ampliou para a compreensão de outros seres, os não humanos e coisas, o que deve levar os historiadores a darem maior importância ao conhecimento histórico na sua dimensão prática e ética. Essa tendência geral é marcada pela “rejeição ao texto” e pelo “retorno às coisas”, o textualismo é colocado em uma posição de oposição em relação ao novo empirismo.

Embora eu concorde com o problema angular colocado de início por Domańska – a saber, que o questionamento sobre a noção de humano contesta a própria história como conhecimento antropocentrado – não acompanho a ideia de que uma história pós-antropocêntrica seja igual, ou corresponda a uma história pós-humanista (Domańska, 2024, p. 51). Expandir as fronteiras do humano, transformar o modo como entendemos o humano, não significa necessariamente negar o humanismo. Pois há diferentes maneiras de se compreender o humanismo que, mesmo na conjuntura da modernidade, nem sempre esteve orientado pelo conhecimento antropocentrado do homem. Lévi-Strauss, eu retorno a ele, conjugava em seus escritos a defesa de uma antropologia humanista e, ao mesmo tempo, advogava uma transformação radical da compreensão do humano que incluía refutar a centralidade das noções de sujeito e consciência, chaves operatórias do conhecimento histórico no século

XX. Ele chamava de humanismo a tendência geral dos grupos humanos de se pensarem a partir de grupos outros, estrangeiros.

O contato de Lévi-Strauss com grupos indígenas, especialmente quando esteve no Brasil, e a sua investigação sobre o pensamento ameríndio, sublinho aqui o seu trabalho como mitólogo, foram decisivos para a formulação da antropologia estrutural como uma forma de humanismo. Em um texto de 1956, ele a denomina de *terceiro humanismo* e o contexto para a sua emergência é duplo: de um lado, a antropologia estrutural coincide com o momento das descolonizações do período pós-guerra e, de outro, a crítica que ela endereça ao eurocentrismo vem justamente do estudo das sociedades indígenas que, até meados do século XX, eram julgadas menos complexas, ou inferiores, em relação às sociedades ocidentais, sobretudo do ponto de vista da sua capacidade, ou não, de conhecer (Lévi-Strauss, 1976, p. 278). Lévi-Strauss divide a história do humanismo em três momentos diferentes. O primeiro momento remete ao fim da Idade Média e início do Renascimento, com a “redescoberta” da Antiguidade greco-romana. Vale lembrar que Hartog pontua, contudo, em *Depårtager l’humanité*, que o surgimento dos humanistas no século XIV não é igual ao surgimento do humanismo. O segundo, corresponde aos séculos XVIII e XIX, em que o humanismo se confunde com a expansão colonial. O humanismo do século XIX se liga aos interesses da burguesia e do capital. Lévi-Strauss pondera que o terceiro humanismo, a investigação sobre o humano no século XX, ao considerar o pensamento e as formas culturais e sociais indígenas que antes estavam fora do escopo do humanismo, assim como o estavam todas as sociedades consideradas não ocidentais, coloca novos problemas para os investigadores das ciências humanas e sociais. Ele aponta que a etnologia deveria se servir de todos os domínios do saber em sua investigação, as ciências humanas e naturais, e que o humanismo que interessa é um *humanismo generalizado* que “clama pela reconciliação do homem e da natureza” (Lévi-Strauss, 1976, p. 280). O humanismo lévi-straussiano aponta para a necessidade de o homem perceber a sua posição em um terreno mais vasto, estendendo um olhar de admiração e respeito a todos os outros seres, humanos e não humanos, que habitam o planeta (Iegelski, 2016a, p. 90-100).

Não é à toa que Michel Foucault tenha chamado a atenção para o fato de que o humanismo e o pensamento das Luzes, a *Aufklärung*, não são a mesma coisa. Eles, ao contrário, são duas abordagens do humano em tensão (Foucault, 2005, p. 345-347). Para Foucault, é no domínio da *Aufklärung* que o humano se pensa a partir da consciência histórica forjada pela própria modernidade. Assim, para o pensamento moderno, a investigação sobre o humano tem o interesse de aprofundar o conhecimento do homem estabelecido nos termos da *Aufklärung* (Foucault, 2005, p. 345-347). A crítica do homem como ser histórico e determinado pelo modo de ser e de pensar da *Aufklärung* é muito diferente do projeto da antropologia estrutural e da psicologia do século XX, uma vez que elas não interrogam o humano, e sim

aquilo que tornou possível um saber sobre o humano, por isso elas não procuram um conceito geral do homem (Iegelski, 2016a, p. 109-119). Elas são, antes, “contraciências” (Foucault, 1999, p. 533). Em relação ao humanismo lévi-straussiano, certamente Foucault vai ao âmago da questão. A etnologia dispensa um conceito de homem porque se interessa, sobretudo, pelas bordas do humano, ou seja, por suas relações com outros seres, outras espécies vivas, o que implica a dissolução da ideia de humano como o rei das espécies. Renato Sztutman indica que esse outro humanismo lévi-straussiano, derivado do que aprendeu com as filosofias indígenas, se contrapõe ao humanismo e ao sujeito modernos e abre outras possibilidades de entender as relações entre a agência humana e o mundo: o homem pode agir sobre e ser agido pelo mundo (Sztutman, 2009, p. 305).

O passado das ciências humanas não é matéria morta. Se lidarmos com ele de uma maneira menos esquemática, menos generalizadora, podemos encontrar modos de habitar o mundo que nos interesse e que se comunique com o nosso presente. Certo, a consolidação da história como disciplina aconteceu por meio de uma concepção antropocentrada dos acontecimentos e da própria história. Mas, dentro dos debates sobre as ideias acerca do humano, nos séculos XIX e XX, há fissuras, há frestas, há caminhos divergentes, como se viu pelo tema do fim em Nietzsche e Lévi-Strauss, que colocam no centro da discussão a confrontação com o conceito moderno de história. Depois, a história é feita de textos e a abordagem da história da historiografia nos evidenciou isso desde, ao menos, meados dos anos 1970. Nosso conhecimento do passado e de sua dimensão não textual, assim como a noção de humano, pode se transformar e expandir para uma concepção não antropocentrada na história. Se falamos em coexistir, em dar preponderância a formas relacionais, convém pensar também em partilhar nossa atenção com modos de ser do presente e do passado, sem decretar o puro e simples aniquilamento deste último. Não se trata de negar ou de idolatrar o passado das ciências humanas, mas de ser capaz de habitar a contradição que somos nós no entendimento acerca do humano. Esse artigo pretende ser uma contribuição nessa direção.

Referências

BOFFI, Guido. Mapas, pontos de vista, perspectivas. Tradução de Anna Maria Lorenzoni. *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos, v. 44, n. 1, p. 61-82, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2316-82422023v4401gb>. Acesso em: 11 maio 2025.

BONNEUIL, Christophe; FRESSOZ, Jean-Baptiste. *O acontecimento Antropoceno: a Terra, a história e nós*. Tradução de Marcela Vieira. São Paulo: Quina; Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2024.

BRAUDEL, Fernand. Histoire et sciences sociales: la longue durée. *Annales*, v. 13 n. 4, p. 725-753, 1958. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1958_num_13_4_2781. Acesso em: 3 fev. 2025.

CASTRO, Cláudia Maria de. A inversão da verdade: notas sobre O nascimento da tragédia. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 49, n. 117, p. 127-142, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2008000100007>. Acesso em: 5 abr. 2025.

- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1973.
- DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche e a música*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- DOMAŃSKA, Ewa. *A história para além do humano*. Taynna Marino e Julio Bentivoglio (org.). Tradução de Taynna Marino e Hugo Merlo. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2024.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. O que são as Luzes? In: FOUCAULT, Michel. *Arqueologia das ciências humanas e dos sistemas de pensamento*. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2005. v. 2, p. 335-351.
- HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.
- HARTOG, François. *Chronos, l'Occident aux prises avec le temps*. Paris: Gallimard, 2020.
- HARTOG, François. *Confrontations avec l'histoire*. Paris: Gallimard, 2021.
- HARTOG, François. *Départager l'humanité: humains, humanismes, inhumains*. Paris: Gallimard, 2024.
- IEGELSKI, Francine. *Astronomia das constelações humanas: reflexões sobre Claude Lévi-Strauss e a história*. São Paulo: Humanitas, 2016a.
- IEGELSKI, Francine. Resfriamento das sociedades quentes? Crítica da modernidade, história intelectual, história política. *Revista de História*, São Paulo, n. 175, p. 385-414, 2016b. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2016.109305>. Acesso em: 2 fev. 2024.
- ITAPARICA, André Luís Mota. Nietzsche e o sentido histórico. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 19, p.79-100, 2005. Disponível em: https://gen-grupo.deestudosnietzsche.net/wp-content/uploads/2018/05/CN019_1.79-100.pdf. Acesso em: 2 mar. 2025.
- LEBRUN, Gérard. Quem foi Dionísio? In: LEBRUN, Gérard. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006. p. 355-378.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race et Histoire*. Paris: Unesco, 1952.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. Tradução Chaim Samuel Katz. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, [1973] 1976.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Regarder, écouter, lire*. Paris: Plon, 1993a.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Mythe et musique. *Magazine littéraire*, n. 311, 1993b.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, [1962] 1997.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Le regard éloigné*. Paris: Plon, [1983] 2001.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, [1964] 2004. (Mitológicas, v. 1)
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Lévi-Strauss, les leçons d'un ethnologue. *Le Nouvel Observateur*, 9 juin 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O homem nu*. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Cosac Naify, [1971] 2011. (Mitológicas, v. 4)
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les plus vastes horizons du monde: textes et images brésiliens (1935-1942), suivis de cinq films coréalisés avec Dina Dreyfus, de Claude Lévi-Strauss*. Samuel Titan et Carlos Augusto Calil (ed.). Paris: Chandeigne & Lima, 2024.
- LÉVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier. *De perto e de longe*. Tradução de Léa Mello e Julieta Leite. São Paulo: Cosac & Naify, [1988] 2005.
- LOWANDE, Walter Francisco Figueiredo. A proposição historiográfica da ciência do sistema terra: uma revisão das críticas à “metanarrativa do Antropoceno”. *História da Historiografia*, Ouro Preto, v. 16, n. 41, e1941, p. 1-25, 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/hh/a/fwhCKnLDWfJxtPWjqMd-3zst/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 20 abr. 2025.
- MARQUES, Leonardo. Sobrevivendo no inferno: a escrita da história na eco-crise. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 43, n. 92, p. 47-67, 2023. Dis-

ponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472023v43n92-05>. Acesso em: 10 fev. 2025.

NATTIEZ, Jean-Jacques. *Lévi-Strauss musicien: essai sur la tentation homologique*. Arles: Actes du Sud, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. Da utilidade e desvantagem da história para a vida [1874]. In: *Os pensadores*. Obras incompletas; seleção de textos de Gérard Lebrun. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 58-70.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia, ou Hellenismo e pessimismo*. Tradução de Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. Prefácio. Um encontro com O cogumelo no fim do mundo. In: TSING, Anna Lowenhaupt. *O cogumelo do fim do mundo: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo*. Tradução de Jorge Menna Barreto e Yudi Rafael. São Paulo: n-1 edições, 2022. p. 7-20.

PÁDUA, José Augusto; SARAMAGO, Victoria. O Antropoceno na perspectiva da análise histórica: uma introdução. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 54, p. 659-669, 2023. Disponível em: <https://revistatopoi.org/site/topoi-v-24-n-54-p/>. Acesso em: 15 out. 2025.

PASSETTI, Dorothea Voegeli. *Lévi-Strauss, antropologia e arte: minúsculo-incomensurável*. São Paulo: Edusp; Educ, 2008.

ROSSET, Clement. *Alegria: a força maior*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

SÁEZ, Oscar Calavia. A história pictográfica. In: QUEIROZ, Ruben Caixeta de; NOBRE, Renarde Freire (org.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 125-146.

SMITH, Timothy A. Anatomy of a fugue. *Kunstderfuge*, [s.d.]. Disponível em: <https://www.kunstderfuge.com/theory/smith/anatomy.htm>. Acesso em: 2 fev. 2025.

SZTUTMAN, Renato. Ética e profética nas mitológicas de Lévi-Strauss. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 15, n. 31, p. 293-319, 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/MvGp6MKmFC93DFV8kq9n3Py/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 4 fev. 2025.

TSING, Anna Lowenhaupt. *O cogumelo do fim do mundo: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo*. Tradução de Jorge Menna Barreto e Yudi Rafael. São Paulo: n-1 edições, 2022.

TURIN, Rodrigo. A “catástrofe cósmica” do presente: alguns desafios do Antropoceno para a consciência histórica contemporânea. In: MÜLLER, Angélica; IEGELSKI, Francine (org.). *História do tempo presente: mudanças e reflexões*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2022. p. 143-165.

Os dados de pesquisa estão disponíveis no corpo do texto. Editores responsáveis: Fabrina Magalhães Pinto (<https://orcid.org/0000-0001-5088-9125>), Karla Carloni (<https://orcid.org/0000-0001-7586-3802>) e Norberto Osvaldo Ferreras (<https://orcid.org/0000-0003-3801-0418>).