

## As estruturas estão “suspensas no ar”? Um dialogue manqué entre Louis Althusser e Claude Lévi-Strauss

*Les structures sont-elles « suspendues dans l'air » ? Un dialogue manqué entre Louis Althusser et Claude Lévi-Strauss.*

Lorena de Paula BALBINO

Doutora em filosofia (UFSCAR). Pós-doutoranda do departamento de filosofia (UEL)

E-mail: [lorenabalbino\\_@hotmail.com](mailto:lorenabalbino_@hotmail.com)

ORCID: 0000-0001-7178-8729

### RESUMO:

O artigo tem como objetivo discutir as críticas que Louis Althusser faz às noções de estrutura e inconsciente na obra de Claude Lévi-Strauss. Procuramos, assim, reconstituir a trajetória das críticas althusserianas, desde sua discussão sobre a noção de estrutura e tempo histórico, publicada na obra coletiva *Lire le Capital*, até as críticas à noção de inconsciente e à abordagem etnológica das sociedades ditas primitivas, presentes em cartas do autor que permaneceram inéditas até a década de 1990. A partir da confrontação com o texto lévi-straussiano, mostramos que a crítica de Althusser não se resume a uma mera comparação entre as teses antropológicas e as teses marxistas, mas que ela aponta para uma exigência fundamental, a de uma função epistemológica que permita explicar a *necessidade* de uma determinada estrutura social.

PALAVRAS-CHAVE: estrutura, inconsciente, Althusser, Lévi-Strauss.

### RÉSUMÉ:

L'article a pour objectif de discuter les critiques formulées par Louis Althusser à l'égard des notions de structure et d'inconscient dans l'œuvre de Claude Lévi-Strauss. Nous cherchons ainsi à reconstituer le parcours des critiques althusseriennes, depuis sa discussion sur la notion de structure et de temps historique, publiée dans l'ouvrage collectif *Lire le Capital*, jusqu'aux critiques de la notion d'inconscient et de l'approche ethnologique des sociétés dites primitives, présentes dans des lettres de l'auteur restées inédites jusqu'aux années 1990. À partir de la confrontation avec le texte lévi-straussien, nous montrons que la critique d'Althusser ne se limite pas à une simple comparaison entre les thèses anthropologiques et les thèses marxistes, mais qu'elle soulève une exigence fondamentale, celle d'une fonction épistémologique permettant d'expliquer la *nécessité* d'une certaine structure sociale.

MOTS-CLÉ: structure, inconscient, Althusser, Lévi-Strauss.

### INTRODUÇÃO

Em 1966, Louis Althusser escreve uma carta a Jacques Lacan recomendando-lhe a leitura de alguns capítulos de seu livro recém-publicado. Os capítulos aos quais Althusser faz referência são aqueles em que se discute a noção de história e nos quais, segundo o filósofo, deveria estar claro que o “conceito marxista de estrutura se distingue, sem equívoco possível, do conceito levi-straussiano” (Althusser, 1993, p. 302). Além dessa observação preliminar, Althusser adverte o psicanalista afirmando que a noção de inconsciente levi-straussiano é “completamente aberrante”.

Embora a carta dirigida a Jacques Lacan tenha sido publicada apenas postumamente em 1993 e o texto *Sur Lévi-Strauss* em 1995, as críticas de Althusser ao antropólogo de *La pensée Sauvage* receberam pouca atenção, especialmente entre os estudiosos de Lévi-Strauss e adeptos de seu método estruturalista. Nesse sentido, é notório que o *Dictionnaire Lévi-Strauss*, publicado em 2022, reserve um verbete a Louis Althusser e que, apesar de apresentar uma boa reconstrução dos principais pontos da crítica althusseriana da interpretação levi-straussiana das sociedades ditas primitivas, a entrada dedicada ao filósofo de *Pour Marx* se limita a reconstituição dos aspectos gerais da crítica althusseriana sem apontar o caminho para um “diálogo possível” entre ambos. Poder-se-ia objetar que não somente Althusser nunca tornou pública suas críticas mais fundamentais, ao menos não textualmente, mas também que Lévi-Strauss afirma em 1969 nunca ter lido uma linha de Althusser<sup>1</sup>. Ainda assim, gostaríamos de insistir que esse diálogo possível, mas jamais realizado, merece ser analisado não somente pela pertinência das críticas de Althusser, mas também em razão da forte influência que a teoria marxista assume no trabalho de Lévi-Strauss a ponto de o antropólogo afirmar que *La pensée sauvage* se dedica ao estudo da ideologia e, por isso, procura esboçar uma teoria da superestrutura (Lévi-Strauss, 2008, p. 135).

### *O problema do inconsciente*

É interessante notar que, assim como para Althusser, a psicanálise e a obra de Marx tiveram um papel importante na obra de Lévi-Strauss<sup>2</sup>, embora sua relação com ambas tenha sido constantemente permeada por críticas relevantes<sup>3</sup>. É precisamente por meio dessa postura crítica adotada pelo

<sup>1</sup> Cf. Loyer, Emmanuelle. *Lévi-Strauss*. Paris: Flammarion, 2015, p. 850 (nota de rodapé nº 188).

<sup>2</sup> Agradeço a Tássia Eid Mendes pelas sugestões e indicações a respeito da obra de Lévi-Strauss.

<sup>3</sup> Em entrevista concedida a Didier Eribon, Lévi-Strauss destaca a importância que tiveram em sua obra o marxismo, de quem ele afirma ter continuado indubitavelmente fiel, e a psicanálise, embora reafirme sua crítica a esta última: “Quis me opor à tentação que muitos etnólogos, sociólogos ou historiadores sentem, que, quando suas interpretações chegam a um impasse, acham conveniente, em vez de revisá-las, preencher os vazios com essas explicações genéricas que a psicanálise oferece em abundância. [...] O pensamento de Freud desempenhou um papel crucial na minha formação intelectual, assim como o de Marx. Ele me ensinava que mesmo os fenômenos aparentemente mais ilógicos podiam ser passíveis de uma análise racional” (Eribon, Didier. 1988. p. 151). A respeito das críticas de Lévi-Strauss à psicanálise, conferir *L’homme nu* e o último capítulo de *La potière jalouse*.

antropólogo que a noção de inconsciente é incorporada à sua teoria, passando por importantes transformações visando ocupar um papel central em sua concepção da antropologia como ferramenta de compreensão da vida social. A que se assemelha, então, um tal inconsciente?

Em História e etnologia, artigo publicado em *Anthropologie structurale*, Lévi-Strauss interroga-se sobre a diferença que se manifesta entre as justificativas dadas pelos indivíduos de uma sociedade para explicar o seu comportamento e as razões inconscientes que o explicam:

Sabe-se que, entre a maioria dos povos primitivos, é muito difícil obter uma justificativa moral ou uma explicação racional para um costume ou uma instituição: o indígena interrogado limita-se a responder que as coisas sempre foram assim, que essa era a ordem dos deuses ou o ensinamento dos ancestrais. Mesmo quando se encontram interpretações, elas têm sempre o caráter de racionalizações ou de elaborações secundárias: não há dúvida de que as *razões inconscientes* pelas quais se pratica um costume ou se compartilha uma crença estão muito distantes daquelas invocadas para justificá-los. Mesmo em nossa sociedade, os modos à mesa, os costumes sociais, as regras de vestimenta e muitas de nossas atitudes morais, políticas e religiosas são escrupulosamente observados por todos, sem que sua origem e função reais tenham sido objeto de um exame refletido (Lévi-Strauss, 2012, p. 31-32. Grifos nossos).

A constatação desta diferença que separa as explicações dadas por uma sociedade das razões reais que levam os homens a agirem de determinada maneira indica uma “necessidade inconsciente” que encontra sua razão fora das representações conscientes dos indivíduos. Lição marxiana<sup>4</sup> que deve, no entanto, ser considerada sobretudo a partir da interpretação que Lévi-Strauss faz da articulação entre história e etnologia na qual, segundo o autor, a primeira se ocupa das “expressões conscientes” e a segunda das “condições inconscientes da vida social”. Ao afirmar a natureza inconsciente dos fenômenos culturais, Lévi-Strauss distancia-se da noção de inconsciente freudiana. No artigo de 1949, o inconsciente corresponde a uma estrutura, com suas regras lógicas de funcionamento, que permite a organização social. Portanto, ao afirmar a existência de “razões inconscientes” de uma prática cultural, o antropólogo não se refere ao aparelho psíquico dos indivíduos constituído de pulsões e conteúdos recalcados, mas de um sistema lógico que estrutura a organização social. A distância com Freud acentua-se quando, em 1962, ano de publicação de *La pensée sauvage* e *Le totémisme aujourd’hui*, Lévi-Strauss afirma neste último que:

Ao contrário do que defende Freud, as imposições sociais, positivas e negativas, não se explicam, seja quanto à sua origem, seja quanto à sua persistência, pelo efeito de pulsões ou emoções [...] Na verdade, as pulsões e as emoções não explicam nada; elas sempre resultam ou da potência do corpo, ou da impotência do espírito. Consequências em ambos os casos, elas nunca são causas. Estas só podem ser buscadas no organismo, como apenas a biologia sabe fazer, ou no intelecto, que é o único caminho disponível tanto para a psicologia quanto para a etnologia (Lévi-Strauss, 2008a, p. 515 e 517)<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> “Quanto ao meu ‘marxismo’[...]: do ensinamento de Marx, guardo apenas algumas lições. Principalmente esta: que a consciência mente para si mesma” (Eribon, Didier. 1988. p. 152).

<sup>5</sup> A citação desta passagem de *O totémismo hoje* deve ser lida em complementaridade com a resposta de Lévi-Strauss as críticas feitas às suas afirmações a respeito da psicanálise: “Críticam-me por reduzir a vida psíquica a um jogo de abstrações, por substituir a alma humana com suas febres por uma fórmula asséptica. Não nego as pulsões, as emoções, os turbilhões da

Assim, ao descartar o importante papel das pulsões e das emoções nos interditos sociais, Lévi-Strauss desloca o inconsciente que, da estrutura psíquica do homem passa a ser pensada a partir das estruturas lógicas objetivadas nos produtos da cultura. Da constatação de que o inconsciente não pode ser “o inefável refúgio das particularidades individuais, o depositário de uma história única, que faz de cada um de nós um ser insubstituível”, o antropólogo, mais do que descartar a hipótese do inconsciente, o transforma e, segundo seus próprios termos, o “reduz” a uma função simbólica, “especificamente humana, sem dúvida, mas que, em todos os homens, se exerce segundo as mesmas leis” (Lévi-Strauss, 2012, p. 232). O que significa, portanto, definir o inconsciente a partir de uma função simbólica? De acordo com Lévi-Strauss, o inconsciente deve ser pensado como uma “atividade inconsciente do espírito” que “consiste em impor formas a um conteúdo”, são essas formas que são “fundamentalmente as mesmas para todos os espíritos, antigos e modernos, primitivos e civilizados” (Lévi-Strauss, 2012, p. 34). A hipótese de Lévi-Strauss é a de que os princípios formais que comandam todo raciocínio demonstrativo e discurso coerente não difere em sua forma; é por isso que a análise dos mitos, feita a partir de sua forma abstrata e não do conteúdo representado, que difere segundo a realidade histórica, permite o desenvolvimento de um método comparativo que possa estabelecer um conjunto de oposições e diferenças.

A hipótese de uma função simbólica do inconsciente toma emprestada do modelo linguístico algumas de suas teses mais importantes. No artigo *Analyse structurale en linguistique et en anthropologie*, Lévi-Strauss se refere aos princípios fundamentais do programa de investigação da fonologia de Troubetzkoy como o marco de uma revolução nas ciências sociais. Essa revolução pode ser compreendida nos quatro princípios fundamentais do programa do linguista russo, que sustenta, de modo geral, a existência de uma infraestrutura *inconsciente* da língua, sua análise baseada nas *relações* entre os traços diferenciais que organizam seu *sistema* e na possível identificação de suas *leis gerais*. Para Lévi-Strauss, não se trata simplesmente de transpor os princípios fundamentais da linguística para o método antropológico, mas de, a partir desses princípios, tirar as lições necessárias que deveriam guiar a antropologia “no caminho que leva ao conhecimento positivo dos fatos sociais” (Lévi-Strauss, 2012, p. 43). A descoberta de leis estruturais inconscientes da língua e o primado da relação sobre os elementos do sistema inspiraram o antropólogo no seu estudo das relações de parentesco e posteriormente na análise dos mitos. Assim, Lévi-Strauss justifica o seu procedimento do seguinte modo:

No estudo dos problemas de parentesco [...], o sociólogo encontra-se em uma situação formalmente semelhante à do linguista fonólogo: assim como os fonemas, os termos de

---

afetividade, mas não concedo a essas forças torrenciais uma primazia: elas irrompem em um palco já construído, arquitetado por restrições mentais.” (Lévi-Strauss, 1985, p. 264).

parentesco são elementos de significado; como eles, só adquirem esse significado ao se integrarem em sistemas; os “sistemas de parentesco”, assim como os “sistemas fonológicos”, *são elaborados pelo espírito no estágio do pensamento inconsciente*; por fim, a recorrência, em regiões afastadas do mundo e em sociedades profundamente diferentes, de formas de parentesco, regras de casamento, atitudes prescritas de maneira semelhante entre certos tipos de parentes, etc., sugere que, em ambos os casos, os fenômenos observáveis resultam do jogo de leis gerais, mas ocultas (Lévi-Strauss, 2012, p. 46-47. Grifos nossos).

A tese segundo a qual os elementos de parentesco devem ser compreendidos no interior de sistemas organizados segundo “leis gerais”, inspirada na linguística, é deslocada para a análise dos mitos. Lévi-Strauss justifica esse deslocamento explicando que “no que diz respeito ao parentesco e às regras de casamento, ainda se podia questionar se as restrições vêm *de fora ou de dentro*”, isto é, das “exigências da vida social” ou da “estrutura do espírito”; o objetivo da análise dos mitos seria justamente o de “contornar esse obstáculo” e, nesse caso “onde o espírito parece mais livre para se entregar à sua espontaneidade criadora — [...] verificar se ele obedece a leis” (Lévi-Strauss, 1963, p. 630, grifos nossos).

Se Lévi-Strauss defendeu a hipótese de que as narrativas míticas podem ser compreendidas como um conjunto de signos, é porque um signo deve ser definido a partir da sua relação com outros e da posição que ele ocupa em um sistema, não como um elemento que requer um sentido ou significação. É justamente porque um signo não se define pela função de carregar um sentido que ele pode fazer parte de um método comparatista capaz de poder distinguir as oposições e diferenças que constituem o seu sistema virtual<sup>6</sup>. Portanto, se os relatos míticos podem ter um sentido ele é dado graças a uma “lógica do sensível” que é perceptível através de princípios diferenciais. Assim, se um mito pode ter um sentido para aquele que ouve o seu relato, isso se dá porque ele dispõe de um “sistema mitológico virtual” (Maniglier, 2005, p. 103), ou seja, um conjunto de princípios de diferenciação, uma sensibilidade a certas variações, que o permitem captar a nuance particular que esse relato, dito em um contexto particular, por uma pessoa particular, busca produzir em sua experiência. Segundo Patrice Maniglier, Lévi-Strauss “buscava o que lhes permite [aos indivíduos] constituir unidades ou identidades ‘incorpóreas’ no sentido de Saussure, tornando-se *sensíveis* a unidades não observáveis, definidas com base em parâmetros puramente diferenciais” (Maniglier, 2005, p.102). Os mitos operam a partir de uma “lógica do sensível”, pois sua função simbólica une o sensível e o inteligível, ou seja, organiza e, assim, torna inteligível o real sensível. O signo presente em um relato mitológico deve, então, ser entendido pela diferença que ele produz, isto é, uma nuance, e o seu sentido é essa nuance. Portanto, não falar uma língua ou não compartilhar um

---

<sup>6</sup> Segundo Lévi-Strauss “Os símbolos [...] nunca oferecem um significado intrínseco. Seu sentido só pode ser ‘de posição’ e, conseqüentemente, não nos é acessível nos próprios mitos, mas por referência ao contexto etnográfico, ou seja, ao que podemos conhecer sobre o modo de vida, as técnicas, os ritos e a organização social das sociedades cujos mitos desejamos analisar.” (Lévi-Strauss, 1963, p. 632).

sistema mitológico não significa a incapacidade de interpretar signos dados, mas simplesmente a incapacidade de perceber ou de ser sensível a eles. A análise dos mitos deve poder explicar a “estrutura do espírito humano” capaz de perceber a função simbólica no interior de um sistema. Nesse sentido, o “pensamento selvagem” é, na verdade, o “pensamento em estado selvagem”<sup>7</sup>, definido como a capacidade de ser simultaneamente analítico e sintético (Lévi-Strauss, 2008, p. 245) podendo, em um esforço de totalização do real<sup>8</sup>, associar analogicamente dois sistemas distintos, natureza e cultura.

Portanto, a transformação da noção de inconsciente como uma função simbólica universal possibilitou a rejeição da hipótese de uma hierarquia entre as diferenças sociais e culturais e de descartar a oposição entre pensamento lógico e pré-lógico<sup>9</sup> dos quais a etnologia clássica pôde se servir para classificar as sociedades humanas. Ao mesmo tempo, a identificação do inconsciente com uma “função simbólica” que “se exerce segundo as mesmas leis” (Lévi-Strauss, 2012, p. 232), fundamenta a divisão e articulação dos objetos e tarefas da etnologia e da história:

Seu objetivo [etnologia] é atingir, para além da imagem consciente e sempre diferente que os homens formam de seu devir, *um inventário de possibilidades inconscientes*, que não existem em número ilimitado; e cujo repertório e cujas relações de compatibilidade ou incompatibilidade que cada uma mantém com todas as outras, fornecem uma arquitetura lógica a desenvolvimentos históricos que *podem ser imprevisíveis, mas nunca são arbitrários*. Nesse sentido, a célebre fórmula de Marx, ‘os homens fazem sua própria história, mas não sabem que a fazem’, justifica, em seu primeiro termo, a história e, no segundo a etnologia. Mostra, ao mesmo tempo, que os dois procedimentos são indissociáveis” (Lévi-Strauss, 2012, p. 50).

À etnologia é “necessário e suficiente atingir a estrutura inconsciente da sociedade”, pois, como argumenta Lévi-Strauss em *La pensée sauvage*, cabe a esta disciplina “contribuir com uma teoria das superestruturas apenas esboçada por Marx”, reservando à história “o cuidado de desenvolver o estudo das infraestruturas” (Lévi-Strauss, 2008, p. 150). Mais adiante, analisaremos com maior detalhamento os problemas que, para Althusser, decorrem dessa divisão de tarefas entre as duas disciplinas estabelecida pelo antropólogo. Por ora, cabe ressaltar que o interesse de Lévi-Strauss é precisamente a presença das formas abstratas presentes em todas as sociedades, antigas e modernas, as quais, vale ressaltar, diferem em conteúdo pela sua organização social e realidade histórica. Antes, gostaríamos de voltar nossa atenção para a hipótese de Lévi-Strauss segundo a qual os sistemas teriam uma lógica que não seria dada a consciência espontânea dos indivíduos, e que são, para o antropólogo, um produto do espírito. No

---

<sup>7</sup> Tal como o define Lévi-Strauss: “o pensamento em estado selvagem, diferente do pensamento cultivado ou domesticado com vistas a obter um rendimento” (Lévi-Strauss, 2008, p. 245).

<sup>8</sup> O próprio do pensamento selvagem é ser intemporal, ele quer apreender o mundo, *como totalização sincrônica e diacrônica ao mesmo tempo*, e o conhecimento que dele toma se assemelha ao que oferecem num quarto espelhos fixos em paredes opostas e que se refletem um ao outro (assim como aos objetos colocados no espaço que os separa) mas sem serem rigorosamente paralelos. (Lévi-Strauss, 2008, p. 291. Grifos nossos).

<sup>9</sup> Como é o caso no livro *La mentalité primitive* de Lucien Lévy-Bruhl.

exemplo dado na passagem acima, Lévi-Strauss parece dar as hipóteses da linguística estrutural conclusões que a excedem, o que não constitui um problema, considerando que a antropologia trata de “uma outra ordem de realidade”, mas o que chama atenção é que a elaboração dessas leis seja atribuída ao espírito, categoria enigmática, que parece vir preencher uma função criadora que deve permanecer vazia.

É precisamente a relação entre inconsciente e espírito que aparece como problemática para Althusser e que é apontada na crítica que ele faz do antropólogo na carta endereçada a Lacan. Para Althusser, se a noção de estrutura marxista se distingue da noção levi-straussiana é porque esta última é equívoca e oscila “entre uma concepção subjetivista e uma concepção platônica da estrutura: entre a estrutura como intenção e a estrutura como *eidos*. O local desse equívoco pode ser identificado com precisão: é a sua concepção de *inconsciente*” (Althusser, 1993, p. 302). Desse modo, o subjetivismo de Lévi-Strauss estaria na sua hipótese de que a concepção de estrutura faria referência a uma subjetividade social, uma intenção social inconsciente<sup>10</sup>, que parece expressar simplesmente a “vontade de viver”<sup>11</sup> (*vouloir-vivre*) da sociedade.

Althusser considera a noção de inconsciente aberrante, sobretudo devido à transformação pela qual ela passa ao ser externalizada. Essa abordagem teria por consequência a forma de um subjetivismo, uma vez que ela emprestaria a sociedade as formas de existência de um sujeito, com suas intenções e objetivos. O filósofo marxista sustenta uma posição categórica: “[...] não se pode, em sentido estrito, falar de *inconsciente social*, caso contrário, todo tipo de confusão seria permitido, (inclusive aquelas que podem assombrar, se não os textos de Freud [...], ao menos sua leitura)” (Althusser, 1993, p. 303). Este é, para Althusser, “o ponto exato” que o separa do antropólogo. Em segundo lugar, esse subjetivismo aparece como um “funcionalismo subjetivista biologista”, pois ele atribuiria ao inconsciente social as funções garantidoras da vida e da sobrevivência das sociedades ditas primitivas. É um tal funcionalismo que explicaria a existência de regras de casamento no interior de sistemas de parentesco que garantiriam a organização social. A existência dessas regras é sempre atribuída a lógica interna do espírito humano, como em *Structures élémentaires de la parenté* onde “uma lógica interna dirige o trabalho inconsciente do espírito humano” (Lévi-Strauss, 1982, p. 261) ou, como em *La pensée sauvage*, onde “evoluções inconscientes” se resolvem em “fenômenos cerebrais, hormonais ou nervosos” (Lévi-Strauss, 2008, p. 285). Para Althusser, tudo se passa como se esse princípio lógico garantisse, como uma “inteligência

---

<sup>10</sup> É interessante notar que, na mesma carta, Louis Althusser faz referência a interpretação de Maurice Godelier da noção de inconsciente levi-straussiana. Assim, segundo Althusser, Godelier, “com uma maravilhosa ingenuidade,” pois ele “morde a isca”, transforma o inconsciente na noção de “inintencional” (Althusser, 1993, p. 302).

<sup>11</sup> Althusser explica que a noção é uma metáfora: “Eu uso palavras que são metáforas, mas você me entende” (Althusser, 1993, p. 302-303).

aguda”, os meios que permitem à sociedade primitiva sobreviver (Althusser, 1995, p. 424). Ao mencionar um funcionalismo biologista em Lévi-Strauss, onde toda regra geral e toda lógica interna teriam como fim a sobrevivência da sociedade, Althusser não deixa claro à qual hipótese se refere. No entanto, é possível que tal afirmação faça alusão a hipótese de Lévi-Strauss sobre a proibição do incesto, proibição universal da qual as regras matrimoniais de troca são a consequência. Na hipótese de Lévi-Strauss, a proibição do incesto corresponde a passagem da natureza à cultura, isto é, da universalidade da natureza à cultura agindo e impondo sua regra no interior de um grupo, e não pode, portanto, ser justificada por fatores puramente sociais ou exclusivamente biológicos (Lévi-Strauss, 1982, p. 62). Mas ainda que a hipótese da proibição do incesto dilua a barreira entre natureza e cultura, a troca de mulheres aparece como necessária e fundamental ao vínculo dos grupos e, na interpretação de Althusser, a sua sobrevivência. Na carta a Lacan, o filósofo afirma “No limite, a estrutura é inconsciente em Lévi-Strauss e é estrutura ‘para que isso (a sociedade) viva’” (Althusser, 1993, p. 303)<sup>12</sup>. Apesar de vaga, as aspas parecem mencionar as afirmações finais de *Structures élémentaires de la parenté* onde se lê: “As múltiplas regras que proíbem ou prescrevem certo tipo de cônjuges, e a proibição do incesto, que as resume, esclarecem-se a partir do momento em que se estabelece ser necessário que a sociedade exista” (Lévi-Strauss, 1982, p. 511). O que é indiscutivelmente problemático para Althusser é precisamente essa “condição transcendental”<sup>13</sup> da proibição do incesto e das regras de troca matrimonial que não só embaraça a oposição natureza e cultura, como também parece resolver essa oposição a partir de uma noção tão inconsistente quanto a noção de inconsciente.

A noção de inconsciente aparece ainda como formalista. Enquanto Paul Ricoeur descreveu a posição de Lévi-Strauss como um “kantismo sem sujeito transcendental” (Lévi-Strauss, 1963, p. 633), Althusser, por outro lado, a interpreta como um platonismo. O que está em questão neste platonismo é o problema da forma (*eidós*) que faz o filósofo atribuir ao antropólogo o uso não de um formalismo, mas de um mau formalismo<sup>14</sup>. Com isso, Althusser adverte que não se trata de negar a hipótese do uso das *formas* no pensamento, pois “todo pensamento que é conhecimento é um pensamento das *formas*, ou seja, das relações que unem elementos determinados” (Althusser, 1995, p. 419). É sobretudo em um texto escrito um mês após a carta endereçada a Lacan que Althusser desenvolve de maneira mais precisa suas críticas ao antropólogo, dando especial atenção ao problema de um formalismo da estrutura. Redigido

---

<sup>12</sup> No original: “A la limite la structure est inconsciente chez Lévi-Strauss et elle est structure, ‘pour que ça (la société) vive’”.

<sup>13</sup> Cf. O capítulo “Devires do estruturalismo” em *Metafísicas canibais*, no qual Eduardo Viveiros de Castro discute o problema da transição entre natureza e cultura a partir do trecho final mencionado de *Structures élémentaires de la parenté* (Viveiros de Castro, 2015).

<sup>14</sup> Em 1972, Althusser acusa o estruturalismo, inclusive o de Lévi-Strauss, de praticar um “idealismo formalista delirante”. Cf. *Éléments d'autocritique*, 1974, p. 61-62.

também como uma carta destinada a circular entre seus alunos da *École Normale*, o texto de Althusser acusa Lévi-Strauss de tomar “o formalismo da *possibilidade* pela *formalização* da *necessidade*”. Ou seja, de acordo com Althusser, ao oscilar entre uma explicação funcionalista e uma explicação formalista, o antropólogo francês substituiria a produção do conceito de necessidade da estrutura pelo conceito de sua possibilidade. Disso resulta que, para Lévi-Strauss, as estruturas de parentesco estão “no ar”. (Althusser, 1995, p. 424). Em que consistira, então, este mau formalismo que privilegiaria um “inventário das possibilidades”, para usar o termo de Lévi-Strauss, e por que, segundo Althusser, seria necessário, em vez disso, construir o conceito de sua necessidade?

*Totalidade expressiva x todo complexo: a questão da estrutura e do tempo histórico*

A crítica ao “formalismo da possibilidade” apresenta um problema epistemológico fundamental: ao observar o real, o etnólogo o apreende tal como é e o interpreta, como no caso de uma estrutura de parentesco específica, como uma forma possível dentro das “variações da combinatória”. Assim, quando Lévi-Strauss:

[...] encontra um real, todo o problema para ele consiste em *construir a possibilidade* desse real a partir do jogo da combinatória. Ora, não é ao produzir a possibilidade de um real existente que se alcança sua inteligência, mas sim ao produzir o conceito de sua *necessidade* (*este possível e não um outro*) (Althusser, 1995, p. 426).

Para Althusser, o problema do mau formalismo não residiria apenas na natureza da combinação dos elementos da estrutura, ou seja, se determinado elemento é invariável ou, ao contrário, se sua variação corresponde apenas a uma mudança de posição dentro da estrutura. O ponto central é a necessidade de atribuir a essa combinatória de elementos uma “função epistemológica explicativa”, isto é, a capacidade de tornar inteligível o princípio que orienta sua variação. Contra uma “ordem da possibilidade contingente”, Althusser defende uma “ordem da realidade necessária” (Ktorlica, 2007, p. 10) que permita ir além da constatação segundo a qual o real é possível, mas que explique o porquê um *tal* possível tornou-se real. É somente após a construção do conceito de sua necessidade que se poderá analisar as variações presentes em uma estrutura. Segundo o filósofo, tal problema torna-se ainda mais importante ao considerarmos o objetivo proposto por Lévi-Strauss em *La pensée sauvage*:

É com esta *teoria das superestruturas* apenas esboçada por Marx que desejamos contribuir, reservando à história - assistida pela demografia, pela tecnologia, pela geografia histórica e pela etnografia - o cuidado de desenvolver o estudo das infra-estruturas propriamente ditas, que não pode ser principalmente a nossa, pois a etnologia é, antes de tudo, uma psicologia” (Lévi-Strauss, 2008, p. 150)<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Em sua entrevista com Lévi-Strauss, Eribon propõe que o termo “psicologia”, usado nesta passagem de *La pensée sauvage*, seja interpretado no sentido kantiano. Lévi-Strauss acrescenta que essa passagem pode parecer paradoxal somente “se

Ao declarar querer contribuir para uma “teoria das superestruturas”, Lévi-Strauss afirma dedicar o seu livro ao estudo de uma de suas instâncias, a saber, a ideológica (Lévi-Strauss, 2008, p. 135). Nesse sentido, sem pretender “colocar em questão o incontestável primado das infra-estruturas”, o estudo dos mitos concentra sua análise na estrutura de suas formas variáveis e transformações possíveis. Assim, à etnologia cabe o estudo de uma única instância da superestrutura, enquanto à história é reservada a tarefa de analisar a infraestrutura. Com isso, não se trata de separar etnologia e história, como se suas análises fossem indissociáveis. Pelo contrário, em seu artigo *Histoire et ethnologie*, o antropólogo defende a articulação entre as duas disciplinas, condicionando, contudo, essa articulação à “diferença de perspectivas complementares”<sup>16</sup>.

É justamente a análise do tipo de articulação entre infraestrutura e superestrutura que deve poder explicar a *necessidade* de um real possível, isto é, o porquê de um modo específico de combinação dos elementos que constituem uma estrutura. Para Althusser, as estruturas que determinam as relações sociais são condicionadas pela articulação *complexa* de um modo de produção. Retornaremos a essa questão mais adiante. Para compreender a diversidade da superestrutura — como as variações presentes na estrutura de um mito, por exemplo —, deve-se levar em conta a natureza da *articulação* entre infraestrutura e superestrutura. Pois, se levada em consideração, tal perspectiva permitiria analisar o “tipo de eficácia ‘derivada’ própria da superestrutura” (Althusser, 1995a, p. 83). Além disso, a eficácia da superestrutura se mostra como “derivada” quando considerada a tópica marxista, que representa a estrutura de toda sociedade por meio de uma metáfora espacial, permitindo-nos “visualizar” que os andares superiores (superestruturas) não podem “*manter-se ‘no ar’ sozinhos*, a menos que se apoiem precisamente em sua base [infraestrutura] e em seus fundamentos” (Althusser, 1995a, p. 82, grifos nossos).

Ao afirmar elaborar uma teoria da superestrutura, Lévi-Strauss pode tratar de apenas uma de suas instâncias precisamente porque a representação tópica não é concebida como um *todo articulado*. Em contrapartida, Althusser sustenta que a metáfora espacial exige a conceitualização da articulação entre

---

reduzirmos a etnologia à uma coleta de objetos destinados a figurar em museus. Mas, a partir do momento em que vemos esses objetos como um pensamento de certa forma solidificado, a fórmula que você cita ganha sentido. O que buscamos a milhares de quilômetros ou bem perto são meios suplementares para entender como funciona o espírito humano. Assim, fazemos uma espécie de psicologia. E o que já é verdadeiro em relação aos objetos torna-se ainda mais evidente quando consideramos as crenças, os costumes e as instituições” (Eribon; Lévi-Strauss, 1988, p. 152-153). Frédéric Keck situa esta afirmação na esteira do projeto sartriano e merleau-pontyano de confrontar o “método filosófico com os dados da psicologia científica antes de elaborar uma teoria do espírito humano a partir de sua situação no mundo” (Keck, 2008a, p. 1777).

<sup>16</sup> “[...] a diferença fundamental entre elas não é nem de objeto, nem de objetivo, nem de método; mas que, tendo o mesmo objeto, que é a vida social, o mesmo objetivo, que é a melhor compreensão do homem, e um método em que varia apenas a dosagem dos procedimentos de pesquisa, elas se distinguem sobretudo pela escolha de perspectivas complementares. A história organizando seus dados em relação às expressões conscientes, a etnologia, em relação às condições inconscientes, da vida social” (Lévi-Strauss, 2012, p. 31).

seus diferentes níveis, uma articulação que, necessariamente, possui uma natureza *complexa*. Assim, ele defende que uma instância como a ideológica não pode ser analisada à parte, desvinculada do problema de sua articulação complexa no interior do todo social. Para o filósofo de *Lire le Capital*, a consequência dessa posição é que, se a articulação das instâncias do todo social não é pensada como *complexa*, o risco, e na compreensão de Althusser, o erro epistemológico de base, é o de analisar cada instância como uma parte expressiva do todo e de compreender as diferentes estruturas do social a partir de um isomorfismo.

Assim, “quando Lévi-Strauss mostra que as estruturas da linguagem, da troca de bens, das mulheres e das palavras repetem a estrutura dos mitos”, ele revela um isomorfismo dos níveis da realidade social que não coloca em questão a especificidade de seu objeto (Althusser, 1995, p. 223). Segundo Althusser, a posição de Lévi-Strauss repetiria um pressuposto etnológico clássico que é o de pensar o seu objeto, as sociedades ditas primitivas, como diferente das sociedades modernas, diferença que não é apenas relativa, mas absoluta, pois compreende-se as sociedades primitivas como sociedades que expressam, em cada uma de suas “partes” e sob “uma forma real e visível” a sua essência total. É necessário observarmos que, nesse aspecto, a função simbólica que Lévi-Strauss atribui ao inconsciente, e que deveria recusar a afirmação de uma diferença absoluta entre as culturas e sociedades, não impede que ele, na interpretação do filósofo marxista, recaia em um outro pressuposto etnológico: o de considerar essas sociedades como indiferenciadas, ou seja, sociedades a partir das quais seria possível ver a essência do todo a partir da análise de uma parte total. Pressuposto que não é sem consequência, pois, com isso, Althusser mostra que é necessário não somente repensar a especificidade do objeto da etnologia, isto é, as sociedades ditas primitivas das quais a etnologia deve “fornecer tanto os princípios de conhecimento quanto as leis objetivas”, mas também analisar “os títulos epistemológicos” das relações que determinam esse objeto e o articula a outros, a saber, as relações entre estrutura e tempo histórico, diacronia e sincronia.

É no capítulo sobre o esboço do conceito de tempo histórico publicado em *Lire le Capital*, livro de 1965, que Althusser expõe os problemas fundamentais da relação entre estrutura e história. É nesta ocasião que o filósofo apresenta publicamente suas críticas à noção de estrutura proposta por Lévi-Strauss ao aproximá-la da compreensão hegeliana do tempo histórico. A aproximação com Hegel se dá a partir da natureza da unidade do todo social. Nesse contexto, o problema da articulação entre as instâncias, destacado por Althusser na carta aos alunos da *École Normale* como central para compreender a necessidade de uma estrutura específica (*este possível e não um outro*), é abordado a partir de duas compreensões distintas da inteligibilidade do funcionamento do todo social: como *totalidade expressiva* e como *tudo complexo*.

A afirmação de que há um isomorfismo das estruturas em Lévi-Strauss, descrito como “a forma moderna da causalidade expressiva”, torna-se mais compreensível quando analisada em comparação com o problema da totalidade social expressiva hegeliana. Em Hegel, a estrutura específica da totalidade social é compreendida a partir de um tipo de unidade que é expressiva: “ou seja, uma totalidade cujas partes sejam, cada uma, *‘partes totais’*, expressivas umas das outras e expressivas, cada qual, da totalidade social que as contém, porque contendo, cada uma em si, na forma imediata de sua expressão, a própria essência da totalidade. (Althusser, 1996, p. 277). Assim considerada, uma determinada condição material ou econômica, uma instituição política, ou uma forma religiosa, artística ou filosófica nunca é outra coisa senão a “presença imediata e legível”, nelas, de sua essência (1996, p. 277). A unidade que liga os elementos da estrutura é então comandada por uma concepção do tempo que pressupõe a sua continuidade homogênea e a sua contemporaneidade a si. Nela “todos os elementos do todo coexistem sempre no mesmo tempo, no mesmo presente, e são, portanto, contemporâneos uns dos outros nesse mesmo presente” (1996, p. 276). Tal homogeneidade *sincrônica* do tempo é a condição de possibilidade de sua contemporaneidade, ou, em outros termos, da *diacronia* do presente histórico. Tudo se passa como se fosse possível conceber a inteligibilidade da história a partir de um “corte de essência”, isto é, a partir de um corte vertical operado na linha contínua do tempo no qual, através deste corte, todos os elementos da totalidade social aparecessem revelando imediatamente a sua essência interna, pois o presente “é a própria existência da estrutura essencial” (1996, p. 278-279). Althusser ressalta que a necessidade em retomar os principais aspectos do problema da natureza do tempo histórico em Hegel e seus pressupostos teóricos deve-se ao fato de que essa questão:

ainda está viva entre nós, como se pode observar na distinção, amplamente difundida hoje, entre sincronia e diacronia. É a concepção de um tempo histórico contínuo-homogêneo, contemporâneo a si mesmo, que fundamenta essa distinção (1996, p. 294).

É justamente esta distinção entre diacronia e sincronia, fundada em uma totalidade expressiva, que Althusser identifica na compreensão de Lévi-Strauss da relação entre estrutura, história e acontecimento. Assim, em Lévi-Strauss:

A diacronia é reduzida ao acontecimento e aos efeitos do acontecimento sobre a estrutura do sincrônico: o histórico torna-se, então, o imprevisto, o acaso, o singular do fato, que surge ou ocorre por razões contingentes no contínuo vazio do tempo. O projeto de uma “história estrutural” coloca, nesse contexto, problemas consideráveis, cuja reflexão laboriosa pode ser encontrada nos trechos que lhe dedica Lévi-Strauss em *Antropologia Estrutural*. De fato, *por qual milagre um tempo vazio e acontecimentos pontuais poderiam provocar desestruturações e reestruturações do sincrônico?* (1996, p. 295, grifos nossos).

Nesse ponto, é necessário concentrarmos nossa atenção nos aspectos principais da crítica à noção de tempo histórico formulada por Althusser e confrontá-los com o texto lévi-straussiano. Lévi-Strauss

adota, em relação à antropologia, uma posição crítica frente à uma concepção linear e progressista do tempo. Prova disso é a crítica que ele dirige ao progressismo de Comte em sua análise do fetichismo e do continuísmo temporal presente, por exemplo, na análise de Robertson Smith da relação entre totemismo e sacrifício, exposta no penúltimo capítulo de *La pensée sauvage*. Essa posição crítica também se evidencia na postura do etnólogo ao jamais analisar os relatos míticos como uma origem real. Em *La pensée sauvage*, Lévi-Strauss mostra que os mitos das origens das denominações de clã são “falsamente etiológicos”, isso porque, se um relato mítico fala de uma origem, isso decorre em razão do intuito em estabelecer uma diferença na qual se evoca uma origem ou uma causa, mas na qual pouco importa se ela é real, o importante é que ela introduza um valor diferencial na estrutura classificatória. Daí que:

Mais que etiológico, seu papel [do relato mítico] parece ser demarcador: eles não explicitam verdadeiramente uma origem e não designam uma causa mas invocam uma origem ou uma causa (*insignifiantes* em si próprias) para realçar qualquer detalhe ou para “marcar” uma espécie. Esse detalhe e essa espécie adquirem um valor diferencial, não em função da origem particular que lhes é atribuída mas pelo simples fato de que são dotados de uma origem, ao passo que outros detalhes ou espécies não a possuem. *A história se introduz subrepticamente na estrutura* sob uma forma modesta e quase negativa: ela não explica o presente mas efetua uma triagem entre os elementos do presente, outorgando a apenas alguns dentre eles o privilégio de ter um passado (Lévi-Strauss, 2008, p. 256-257. Grifos nossos).

Em oposição à concepção de um tempo linear e progressivo, Lévi-Strauss aborda a relação entre estrutura e história por meio da noção de acontecimento. A ideia, exposta na passagem acima, de que a “história se introduz subrepticamente na estrutura” deve ser interpretada a partir do acontecimento que, exterior a estrutura, “se produz no limite do sistema de classificação e que precisa ser integrado à sua ordem” (Keck, 2004, p. 116). Assim, podemos ler em outra passagem de *La pensée sauvage* a respeito da pretensão das sociedades em manter um sistema coerente:

Mesmo se, consciente ou inconscientemente, aplicam regras de casamento cujo efeito é manter constantes a estrutura social e a taxa de reprodução, esses mecanismos nunca funcionam de modo perfeito; são, aliás, ameaçados por guerras, epidemias e fomes. Está claro, portanto, que a história e a evolução demográfica sempre transformarão os planos concebidos pelos sábios. Em tais sociedades, *sincronia e diacronia estão envolvidas num conflito constantemente renovado e do qual parece que, a cada vez, a diacronia deve sair vitoriosa*. Relacionadas com o problema que acaba de ser colocado, essas considerações significam que quanto mais se desce em direção aos grupos concretos mais se deve também esperar encontrar distinções e denominações arbitrárias, *explicáveis sobretudo em função de incidentes e de fatos e que serão rebeldes a qualquer arranjo lógico*”. (2008, p. 176, grifos nossos).

Encontramos, na menção a um conflito entre sincronia e diacronia, o problema apontado por Althusser de reduzir o diacrônico aos efeitos do acontecimento sobre a estrutura do sincrônico. Assim, se Lévi-Strauss afirma que “as estruturas sincrônicas dos sistemas ditos totêmicos são extremamente vulneráveis aos efeitos da diacronia” é porque o pensamento mítico faz um *bricolage* com “resíduos e fragmentos” dos acontecimentos e que, portanto, o acontecimento, este elemento vindo de fora, passa a

transformar e constituir a estrutura (2008, p. 83 e 37). Mas Lévi-Strauss parece sugerir igualmente que, ao provocar a sua reorganização, a contingência do acontecimento introduz um arbitrário que “reduz o poder explicativo da estrutura” (Dumoulin, 2020, p. 23). A contingência surge, então, sem que se pense a sua necessidade, isto é, necessidade de se pensar as leis históricas que puderam determinar a sua aparição e que produziram, portanto, *este* rearranjo possível da estrutura e *não um outro*<sup>17</sup>.

O que é preciso, pois, para que se possa não somente compreender a necessidade da contingência, mas também pensar a estrutura própria da história? Qual posição deve ser assumida a fim de se evitar o esquema simplista em que a sincronia de um tempo homogêneo é subitamente perturbada, “como um milagre”, por acontecimentos pontuais que provoca, como efeito de retorno, reestruturações do sincrônico? Poder-se-ia recusar, por exemplo, a estrutura de um tempo histórico homogêneo a partir do reconhecimento de que há diferentes tempos na história. Tomando como exemplo o trabalho de Lucien Febvre, Lévi-Strauss observa em *Anthropologie structurale* que “já não estamos mais no tempo de uma história política que se contentava a encadear cronologicamente dinastias e guerras no fio de racionalizações secundárias e reinterpretações” (2012, p. 37-38). Seguindo esta lição, o etnólogo concebe uma história atravessada por temporalidades diferentes, com ritmos diversos, tal como exposto em sua elaboração da diferença entre história cumulativa e história estacionária em *Race et Histoire*, ou na sua concepção da diferença de estrutura de sociedades “frias” e sociedades “quentes”.

No entanto, o problema do reconhecimento de um tempo múltiplo torna-se ainda mais fundamental quando Althusser não apenas critica o tratamento dado a essa questão pela antropologia de Lévi-Strauss, mas também quando aponta para os limites encontrados pelos historiadores contemporâneos. Assim, mesmo se historiadores como Fernand Braudel e Lucien Febvre questionam a natureza do tempo histórico, suas pesquisas esbarram em um limite, pois elas negligenciam uma outra questão, a saber, a estrutura do *Todo* que investigam. Isso porque, segundo Althusser, os historiadores limitam-se em constatar a existência de diferentes tempos na história, como no caso de Braudel e a

---

<sup>17</sup> Nesse sentido, é interessante notarmos que Maurice Godelier, antropólogo que procurou conciliar o método estruturalista em antropologia com uma abordagem marxista, observa que a afirmação da história como “contingência irreduzível” se faz a partir de uma posição que desconsidera as “necessidades não intencionais que se manifestam na história e a movem em profundidade” (Godelier, 1971, p. 557). A leitura que faz Godelier da interpretação levi-straussiana da história não poupa o antropólogo de *La pensée sauvage* de duras críticas. Segundo Godelier, na obra de Lévi-Strauss a história não é mais do que um catalisador externo que desencadeia, ao acaso, as possibilidades que “dormem na semente” do pensamento mítico. Talvez essa representação da história seja o triunfo último do pensamento mítico sobre a ciência que o analisa, pois faz com que o cientista veja a história como ela é vista pelas sociedades primitivas, que “querem ignorá-la e tentam, com uma habilidade que subestimamos, tornar tão permanentes quanto possível os estados que consideram ‘primeiros’ de seu desenvolvimento” (1971, p. 558). A crítica de Godelier torna-se ainda mais contundente quando consideramos o contexto em que seu artigo foi publicado: um dossiê da revista *Annales* sobre o tema história e estrutura, no qual, na apresentação do dossiê, aproveitava-se de uma “conjuntura de apaziguamento” para declarar que não haveria nenhuma guerra entre a história e o estruturalismo (Burguière, 1971, p. 1).

concepção do tempo a partir de uma longa duração, sem que essa constatação dê lugar a um questionamento da natureza dessas variações temporais. Ou seja, o problema reside em considerar as variações temporais apenas como variantes medidas por uma duração, sem que elas sejam vistas como variações no interior de uma estrutura que as comanda, o que faz com que a história seja concebida como uma mera justaposição de diferentes níveis. Para Althusser,

Não basta, portanto, afirmar, como fazem alguns historiadores modernos, *que há* periodizações diferentes de acordo com tempos distintos, e que cada tempo possui seus ritmos, uns lentos, outros longos. É necessário também pensar essas diferenças de ritmo e de escansão em seu fundamento, no tipo de articulação, de deslocamento e torção que conecta esses diferentes tempos entre si (1996, p. 285, grifos no original, sublinhado nosso).

Se os historiadores não conseguem ir além de apontar para a existência real de tempos diversos, sem conseguir explicar a *articulação* determinada que existe entre eles, é porque o seu objeto teórico, ou seja, o tempo histórico, não foi ainda teorizado de maneira justa<sup>18</sup> e que, portanto, eles não podem passar do “ponto de partida” que os permitiria pensar os efeitos de seu objeto teórico. Assim, o tempo não deve ser pensado como tendo uma essência única, que seria possível identificarmos através de um “corte” (diacronia), sua existência enquanto objeto deve ser pensada a partir das instâncias de uma estrutura que funciona através de seus efeitos, instâncias determinadas produzindo efeitos determinados. Por isso, “é necessário inverter a ordem da reflexão e pensar primeiro a estrutura específica da totalidade para compreender tanto a forma da *coexistência* de seus membros e relações constitutivas quanto a estrutura própria da história” (Althusser, 1996, p. 282).

Pensar primeiro a estrutura específica da totalidade social é pensá-la, tal como Marx, a partir de um *todo complexo estruturado com dominante*. Questão que pressupõe analisar a sociedade, tanto moderna quanto primitiva, como uma formação social. Neste ponto, faz-se necessário observar que, ao confrontar a relação entre estrutura e história em Lévi-Strauss com a noção de *todo complexo* em Marx, a intenção de Althusser não é a de verificar “a não conformidade com o pensamento de um homem”; trata-se, antes, de uma crítica mais fundamental, a de que Lévi-Strauss “erra o seu objeto”<sup>19</sup> e que, por isso, a crítica poderia ser definida “de forma completamente independente de Marx” (Althusser, 1995, p. 418). Portanto, na interpretação de Althusser, o erro de Lévi-Strauss é o de não questionar o pressuposto etnológico que estabelece uma diferença entre as sociedades e não considerar as sociedades ditas primitivas como uma formação social. Logo, o que se ganha ao se analisar uma sociedade dita primitiva

---

<sup>18</sup> Uma compreensão razoavelmente justa no sentido dado por Althusser em sua definição da filosofia: a filosofia não é uma questão de verdade, mas de justeza. “As teses filosóficas, não podendo ser objeto de demonstração ou de provas científicas, não podem ser ‘verdadeiras’ (demonstradas ou provadas, como em matemática e física). Elas podem apenas ser ditas ‘justas’”. Althusser. *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Paris: Maspero, 1974, p. 14.

<sup>19</sup> Em francês: “manque son objet” e “rate son objet” (Althusser, 1995, p. 418 e 419).

como uma formação social? De que maneira esse conceito contribui para o entendimento do problema do tempo histórico?

Uma formação social possui uma estrutura complexa pensada através do conceito de modo de produção, “com tudo o que esse conceito inclui em si de subconceitos, implicados nele e por ele” (Althusser, 1995, p. 421). Aqui, faz-se referência à representação tópica que permite conceber uma formação social como um todo composto por uma infraestrutura e uma superestrutura. A infraestrutura consiste em uma base econômica resultante da combinação de, pelo menos, dois modos de produção, enquanto a superestrutura é formada pelas instâncias ideológica, jurídica e política. Apesar de sua aparente simplicidade, o que está implicado na representação tópica de uma formação social é uma estrutura complexa. Isso porque uma formação social é um *todo complexo estruturado com dominante*, ou seja, um todo no qual as instâncias são irredutíveis à um princípio único ou à uma unidade final, e que não podem, portanto, ser consideradas como elementos em si, mas somente enquanto articuladas em um *todo. Estruturado*, pois o todo é articulado segundo relações que compreendem diferentes níveis de eficácia de cada instância, coexistindo sob modos de determinação específicos e mantendo sempre uma autonomia relativa. Com dominante, pois o todo contém em si uma diferença de subordinação, pois uma das instâncias, a econômica, é *dominante*.

Em cada formação social, a articulação complexa do todo e a dominância do modo de produção produz efeitos específicos. É por isso que:

os efeitos de *dominância* de um modo de produção sobre os outros, ou sobre outro, frequentemente geram efeitos paradoxais no nível das formas da superestrutura, especialmente na superestrutura ideológica, a única sobre a qual Lévi-Strauss realmente trabalha (Althusser, 1995, p. 421, grifos nossos).

A consequência para Althusser é que, ao abordar as sociedades ditas primitivas como distintas das modernas, Lévi-Strauss opera uma “triagem” na teoria de Marx, preservando da distinção entre infraestrutura e superestrutura apenas esta última, desconsiderando, assim, pensá-las a partir do conceito de formação social. A abordagem de Lévi-Strauss pode ser justificada pelos desafios que o conceito de formação social poderia trazer para a análise de sociedades onde a instância dominante não é a econômica. Problema que se apresenta ainda mais difícil quando consideramos as sociedades ditas primitivas nas quais a instância econômica é indiferenciada, isto é, ela não é autônoma e confunde-se com a política e a ideológica, por exemplo, com as práticas religiosas.

Étienne Balibar procura enfrentar esta dificuldade quando, também em *Lire le Capital*, ele ressalta que a instância econômica é determinante na medida em que define qual instância da estrutura social

ocupa a posição determinante. No modo de produção capitalista, essa posição é ocupada pela economia, mas, em outros modos de produção, é necessário analisar sua transformação.

Isso significa, em última análise, que modos de produção diferentes não combinam elementos homogêneos e não permitem divisões e definições diferenciais semelhantes do “econômico”, do “jurídico” e do “político”. É a constatação, muitas vezes teoricamente negligenciada, desse efeito que historiadores e etnólogos frequentemente atestam hoje (Balibar, 1996, p. 452).

Portanto, a questão da indiferenciação das instâncias que aparece em outros modos de produção deve ser analisada levando em consideração a particularidade de cada formação social. Se, em uma formação social dita primitiva, as relações de parentesco parecem determinantes, então:

Talvez fosse melhor, e vários antropólogos marxistas o tentaram, mostrar como o modo de produção em certas sociedades “primitivas” ou “de auto-subsistência” determina uma certa articulação da estrutura social, onde os relações de parentesco determinam até as formas de transformação da base econômica (Balibar, 1996, p. 453).

Assim, ainda que a instância econômica seja indiscernível como instância autônoma nas sociedades ditas primitivas ela pode ser vista separadamente a partir de um esforço teórico no qual “é necessário distinguir neles (nos modos de produção) ‘abstratamente’ o que é ‘praticamente’ *unicamente* no modo de produção capitalista (Ktorlica, 2007, p. 6). Esse esforço teórico possibilita compreender que, nas sociedades denominadas primitivas, há uma distinção entre *determinação* e *dominação*. Embora as relações sociais presentes nas sociedades ditas primitivas sejam *determinadas* pelo econômico, como no caso das relações de produção marcadas pela divisão sexual do trabalho<sup>20</sup>, a instância *dominante* é a política. Nessa instância, como demonstra Emmanuel Terray, as relações sociais são estruturadas em termos de parentesco, com base no pertencimento a uma linhagem (Terray, 1969). Consciente das críticas de Louis Althusser a Lévi-Strauss<sup>21</sup>, Emmanuel Terray põe à prova o argumento do filósofo ao sustentar a hipótese da formação social, contrapondo-a à abordagem antropológica que defende a especificidade de seu objeto teórico. Nesse sentido, Terray nos lembra que se Lévi-Strauss afirma que “nas sociedades primitivas, as regras de parentesco e casamento têm um ‘valor operacional comparável ao dos fenômenos econômicos em nossa própria sociedade’”, o etnólogo extrai dessa analogia apenas a confirmação de que seu objeto não pertence ao domínio da infraestrutura<sup>22</sup> (Terray, 1969, p.134). No entanto, tanto para Terray quanto

<sup>20</sup> Cf. Lévi-Strauss, 1982, pp. 78-79. Lévi-Strauss afirma que a organização sexual do trabalho nas sociedades ditas primitivas divide as especializações técnicas e cria uma codependência entre homens e mulheres, pois eles passam a depender um do outro para a fabricação de objetos que auxiliam nas tarefas cotidianas e no preparo de alimentos.

<sup>21</sup> Emmanuel Terray estava familiarizado com o texto de Althusser dirigido aos alunos da *École Normale*. Além de estar ciente das críticas de Althusser, Terray também contribuiu com algumas observações e, ainda que ele não tivesse sido publicado à época, utilizou trechos desse texto em seu livro *Le marxisme devant les sociétés primitives*, publicado em 1969.

<sup>22</sup> É interessante notar a crítica que Emmanuel Terray faz à abordagem antropológica que reduz as relações socioeconômicas à aparência de sua circulação e à imagem que a superestrutura oferece da sua produção: “Do ponto de vista das relações de produção, de fato, a circulação das mulheres aparece como uma repartição da força de trabalho, mas na representação

para Althusser, se as relações de parentesco podem ser dominantes, elas não o são em todas as formações sociais primitivas e esse fator está condicionado a presença de certos modos de produção.

Por conseguinte, o interesse da abordagem das sociedades ditas primitivas como uma formação social não se justifica pelo intuito de uma mera analogia entre as relações sociais presentes nessas sociedades e nas sociedades onde o econômico é dominante. O que está em questão para Althusser é a *unidade específica da estrutura complexa do todo social*, indispensável para que se possa compreender a necessidade das diferenças ideológicas entre formações sociais ditas primitivas. Pois, a partir desta unidade específica, pode-se compreender a combinação hierárquica entre modos de produção, que coexistem em uma mesma formação social, e a combinação específica das instâncias da superestrutura. São esses *efeitos de cruzamento* que devem ser capazes de ir além da explicação das variações possíveis por meio de oposições e substituições lógicas, e, também de esclarecer sua *necessidade e transformação*. Isso poderia nos ajudar a compreender também por que essas estruturas “desapareceram entre nós desde que as relações de produção não se confundem mais com as estruturas de parentesco” (Althusser, 1995, p. 426). É aqui que essa necessidade de tornar inteligível a estrutura específica da sociedade como uma formação social se relaciona com o nosso problema do tempo histórico:

[...] é na unidade específica da estrutura complexa do todo que devemos pensar o conceito desses pretensos atrasos, avanços, sobrevivências, desigualdades de desenvolvimentos, que *co-existem* na estrutura do presente histórico real: o presente da *conjuntura*. [...] Falar de temporalidade histórica diferencial é, portanto, obrigar-se absolutamente a situar o *lugar* e a pensar, em sua articulação própria, a *função*, de tal elemento ou de tal nível na configuração atual do todo; é determinar a relação de articulação deste elemento em função dos outros elementos, desta estrutura em função das outras estruturas, é obrigar-se a definir o que foi chamado de *sobredeterminação* ou sua *subdeterminação*, em função da estrutura de determinação do todo, é obrigar-se a definir o que, em outra linguagem, poderíamos chamar de *índice de determinação*, *índice de eficácia* que cabe, atualmente, a este ou àquele elemento ou estrutura em questão na estrutura de conjunto do todo. Por *índice de eficácia* podemos entender o caráter de determinação mais ou menos dominante ou subordinado, portanto sempre mais ou menos “paradoxal”, deste elemento ou daquela estrutura no mecanismo atual do todo. E isso não é nada mais do que a teoria da conjuntura indispensável à teoria da história” (Althusser, 1996, p. 293, grifos no original, sublinhados nossos).

A questão da articulação de um todo estruturado é a questão de se pensar como diferentes instâncias do social podem *coexistir* em um presente que não pode ser concebido como homogêneo e único, mas complexo. Isso porque, cada instância possui um tempo próprio, com ritmos de desenvolvimentos diferentes o que faz com que não seja possível pensar a autonomia de uma instância a

---

ideológica que a sociedade tem de sua base econômica, esse aspecto se apaga diante das relações de troca, que, no entanto, são simplesmente a forma que essa repartição assume na esfera da circulação. Ao isolar o momento da circulação no processo de reprodução, a etnologia ratifica essa representação: assim como o economista burguês, ela se perguntará se as relações de circulação são o local de um equilíbrio ou de um antagonismo e concluirá em um sentido ou em outro, segundo o seu pertencimento a uma etnologia estática ou dinâmica.” (Terry, 1969, p. 164).

partir de uma “independência no vazio”. Cada instância possui um tempo próprio, uma vez que ele é “relativamente autônomo, portanto relativamente independente em sua dependência dos “tempos” dos demais níveis” (Althusser, 1996, p. 284). Daí a insistência em não apenas constatar diferentes tempos, mas também em pensar primeiro a estrutura do todo histórico e do conceito de sua natureza e articulação diferencial antes de qualquer análise sobre uma instância particular, considerada à parte de sua combinação com as outras instâncias do todo. Daí, também, porque é necessário “renunciar aos preconceitos ideológicos da sucessão do visível”, pois, apesar de confundir-se com o tempo biológico (ritmo da produção agrícola, alternância entre trabalho e repouso), o tempo da produção não é um tempo que se possa *ler imediatamente* em um processo dado. Ele é “um tempo complexo que não se pode ler na continuidade do tempo da vida ou dos relógios, mas que deve ser construído a partir das estruturas próprias da produção. É um tempo invisível, ilegível por essência” (Althusser, 1996, p. 286). Por isso, o tempo de cada instância só é acessível a partir da construção de seu conceito em que deve ser pensado o seu modo de articulação e de simultaneidade. Em consequência, é a própria noção de presente que é transformada. Nesse sentido, Stéphane Legrand propõe pensar a conceitualização althusseriana do tempo histórico como *temporalidade assíncronica*.

[...] a simultaneidade de temporalidades diferentes, no fundo, não significa relativizar e pluralizar, mas eliminar radicalmente a própria noção de *presente*, que não faz sentido se não designar (na unidade de seus dois significados, o ser-presente do instante e o estar-em-presença-de...) *aquilo que faz coexistir* – se não designar o ponto de convergência e de copresença dos elementos em um todo. Só poderia haver presente se fosse possível realizar o corte de essência que nos mostra, no tempo *t*, a relação sincrônica das diferentes instâncias de uma formação social; ora, essa sincronização não existe – as formações sociais obedecem à lei do que eu proponho chamarmos de uma *temporalidade assíncronica* (Legrand, 2007, p. 10).

Portanto, a estrutura do todo, enquanto uma estrutura complexa, exige que cada acontecimento histórico seja avaliado segundo a construção do conceito de temporalidade diferencial. Foi para isso que Althusser procurou chamar a atenção, ao partir de uma “situação concreta” — a revolução russa — e apontar os problemas da abordagem dialética da contradição entre forças produtivas e relações de produção, abordagem incapaz de explicar esse acontecimento histórico em um contexto em que, paradoxalmente, o desenvolvimento capitalista não parecia ter atingido o seu “ponto máximo” de contradição. De acordo com o modelo do todo complexo proposto por Althusser, uma revolução deve ser pensada como a conjunção de várias contradições, e não somente uma única contradição entre as forças produtivas e as relações de produção. A conjunção das várias contradições é *sobredeterminada em última instância* pela contradição econômica, mas jamais essa conjunção pode ser redutível à simplicidade

única da determinação econômica<sup>23</sup>. Nesse sentido, a hipótese de um todo social como um todo complexo estruturado implica em uma causalidade que não seja nem expressiva de uma essência interior aos fenômenos, como seria o caso em Hegel de acordo com a interpretação de Althusser, nem uma causalidade mecanista, na qual um elemento é o efeito direto de uma causa única. Diante disso, somente quando avaliado o modo de articulação e de determinação de cada instância do todo é que poderemos descrever o modo de funcionamento de uma estrutura e nos dar, assim, a compreensão de sua necessidade (*esta estrutura e não outra*).

\*\*\*

Grande parte das críticas de Althusser a Lévi-Strauss permaneceu inédita até a década de 1990, quando foi incluída em uma coletânea de textos do autor. Contudo, apesar de não publicada na época, a carta sobre Lévi-Strauss, onde se encontra o cerne da crítica do filósofo marxista, pôde circular entre os pesquisadores, permitindo-lhes avaliar os “títulos epistemológicos” de sua posição. Neste sentido, o trabalho de Emmanuel Terray é exemplar, pois ele coloca à prova a proposição althusseriana de que as sociedades primitivas devem ser analisadas como uma formação social, confrontando-a tanto com as ideias de Lévi-Strauss quanto com as de outros etnólogos clássicos, como Lewis H. Morgan, e de orientação marxista, como Lucien Sebag. Mesmo assim, embora parte das críticas tenha sido publicada em *Lire le Capital*, as contidas nas cartas a Lacan e aos alunos da *École Normale* revelam uma amplitude que merece ser analisada por aqueles que se inspiram no método estruturalista de Lévi-Strauss. Isso permitiria examinar a própria afirmação de Althusser, que, ponderando sua posição, declarou: “É claro que, como toda crítica, a crítica que acabei de esboçar é em parte injusta, pois unilateral” (Althusser, 1995, p. 430)<sup>24</sup>. Unilateral também porque, reiteramos, ao menos as críticas à noção de história foram tornadas públicas por meio da obra coletiva publicada em 1965, mas, se acreditarmos no autor de *La pensée sauvage*, ele só tomou conhecimento do trabalho de Althusser através de um intermediário, Raymond Aron, que confirmou sua “intuição” de até então nunca ter lido o que Althusser escreveu sobre ele.

---

<sup>23</sup> Segundo Althusser, a ideia de que a revolução russa é o resultado da conjunção de várias contradições está expressa na concepção de Lênin do “elo decisivo” ou “elo mais fraco”. Trata-se de demonstrar que, na “corrente” dos Estados imperialistas, a posição ocupada pela Rússia em 1917 era a do “elo mais fraco”. Essa ideia revela que, para que a revolução, que está “na ordem do dia”, ocorra de fato, é necessário mais do que a contradição entre as forças produtivas e as relações de produção (alto nível de exploração + baixa taxa de lucro). A hipótese da contradição econômica, por si só, não explica por que, por exemplo, a revolução aconteceu especificamente na Rússia em 1917, mas destaca a insuficiência de uma perspectiva que busca interpretar um fenômeno como a revolução apenas por meio da contradição econômica. Assim, com base na ideia fundamental de que a contradição Capital-Trabalho nunca é simples, mas sempre especificada por formas e circunstâncias históricas, a teoria marxista deve refletir sobre como uma formação social funciona por meio de uma contradição que é sempre *sobredeterminada*. Cf. Althusser, 2005, p. 104-105.

<sup>24</sup> Althusser afirma ainda que seria necessário “corrigir e moderar minha crítica com todos os tipos de ressalvas para que ela seja [justa]” (Althusser, 1995, p. 430).

## REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. *Eléments d'autocritique*. Paris: Hachette, 1974. (coleção Analyse).

ALTHUSSER, Louis. *Ecrits sur la psychanalyse*. Freud et Lacan. Paris: Stock/IMEC, 1993.

ALTHUSSER, Louis. *Ecrits philosophiques et politiques*. Tome 2, Paris: Stock/IMEC, 1995.

ALTHUSSER, Louis. *Sur la reproduction*. Paris: PUF, 1995a.

ALTHUSSER, Louis; Balibar, Étienne; Establet, Roger; Macherey, Pierre; Rancière, Jacques. *Lire le Capital*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996. (coleção Quadrige).

ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*. Paris: Éditions La découverte, 2005.

DUMOULIN, Hugo - Le fonctionnalisme de Lévi-Strauss et son reste. Note sur l'historicité. *La linguistique*, Vol. 56 (1), P. 3-24. 2020. Disponível em : [Le fonctionnalisme de Lévi-Strauss et son reste. Note sur l'historicité | Cairn.info](#) Acesso em: 10 dez. 2024.

ERIBON Didier ; LÉVI-STRAUSS, Claude. *De près et de loin*. Paris : Odile Jacob, 1988.

FABRY, Lucie. “Althusser”. In: MONOD, Jean-Claude (org). *Dictionnaire Lévi-Strauss*, Paris: Robert Laffont, 2022.

FERON, Alexandre. “Lévi-Strauss et la fonction symbolique universelle de l'esprit humain”. In: FERON, Alexandre (org). *L'inconscient*. Paris : Lambert-Lucas, 2020.

GREEN, André. Le rejet de la psychanalyse par C. Lévi-Strauss. *Revue française de psychomotricité*. v. 38, p. 145-156, 2010. Disponível em : [Le rejet de la psychanalyse par C. Lévi-Strauss | Cairn.info](#) Acesso em: 10 dez. 2024.

GODELIER, Maurice. Mythe et histoire: Réflexions sur les fondements de la pensée sauvage. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 26e Année, n. 3/4, Histoire et Structure, p. 541-558, 1971. Disponível em : [Mythe et histoire : réflexions sur les fondements de la pensée sauvage - Persée](#) Acesso em: 10 dez. 2024.

KECK, Frédéric. *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*. Paris : PUF, 2004.

KECK, Frédéric. “Notice. Le totémisme aujourd'hui. La pensée sauvage”. In: LÉVI-STRAUSS, Claude: *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 2008a.

KTORLICA, Igor. “Note sur Althusser chez les Sauvages (Questions sur le Tout social chez Louis Althusser), [suivi de Note complémentaire sur Althusser chez les Sauvages \(A propos du texte “Sur Lévi-Strauss”\)](#)”. In: Cahiers du GRM, 2007. Disponível em : [Microsoft Word - Igor Note Althu chez#1721CC.doc](#) Acesso em: 10 dez. 2024.

LEGRAND, Stéphane. “La question du temps historique et la catégorie d'événement”. In: Cahiers du GRM, 2007. Disponível em : [4ème séancefinal](#) Acesso em: 10 dez. 2024.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Réponses à quelques questions, *Esprit*, n. 322., p.628-653, 1963. Disponível em: [REPNSES A QUELQUES QUESTIONS on JSTOR](#) Acesso em: 10 dez. 2024.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La potière jalouse*. Paris : Plon, 1985.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas : Papyrus, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Le totémisme aujourd’hui”. In: *OEuvres complètes*. Paris: Gallimard, 2008a.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris : Pocket, 2012. (coleção Agora).

MANIGLIER, Patrice. A bicicleta de Lévi-Strauss. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 17, p. 275-292, 2008.

MANIGLIER, Patrice. Des us et des signes. Lévi-Strauss : philosophie pratique. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, n. 1, p. 89-108, 2005. Disponível em: [Des us et des signes. | Cairn.info](#) Acesso em: 10 dez. 2024.

ROUDINESCO, Elisabeth. “Anthropologie et psychanalyse”. In: MONOD, Jean-Claude (org). *Dictionnaire Lévi-Strauss*, Paris: Robert Laffont, 2022.

TERRAY, Emmanuel. *Le marxisme devant les sociétés primitives*. Deux études. Paris: François Maspero, 1969.

VANZULLI, Marco. Althusser sobre Lévi-Strauss e sobre o estatuto da antropologia cultural. *Campos*, Curitiba, v. 6, p. 175-195, 2005. Disponível em: [Althusser sobre Lévi-Strauss e sobre o Estatuto da Antropologia Cultural | Campos - Revista de Antropologia](#) Acesso em: 10 dez. 2024.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify/N-1 edições, 2015.

WISEMAN, Boris. Lévi-Strauss, l'inconscient et les sciences humaines. In : COMPAGNON, Antoine ; SURPRENANT, Céline. *Freud au Collège de France*, Paris: Collège de France, 2018.



BALBINO, Lorena de Paula. As estruturas estão “suspensas no ar”? Um dialogue manqué entre Louis Althusser e Claude Lévi-Strauss. *Kalagatos*, Fortaleza, vol.21, n.3, 2024, eK240XX, p. 01-23.

Recebido: 02/2024  
Aprovado: 04/2024