

Múltiplos ordenamentos de realidade: o debate iniciado por Lévy-Bruhl

STANLEY TAMBIAH

Harvard University, Cambridge, Massachusetts, Estados Unidos

tradução: DANIEL BELIK, STELLA ZAGATTO PATERNIANI

University of Aberdeen, Aberdeen, Escócia

Universidade de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil

revisão técnica: IRACEMA DULLEY

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v22i22p193-220

Sobre Lévy Bruhl (1857-1939)

Lévy-Bruhl foi, antes de mais nada, um filósofo, nomeado à cátedra de história da filosofia moderna na Sorbonne em 1904. Teve seus primeiros trabalhos publicados na área de filosofia, e o mais importante deles versava sobre o “positivismo cético e esclarecido” (segundo Gurvitch¹), intitulado *La morale et la science des mœurs* (1903), sucedido por outros seis volumes acerca do tema da “mentalidade primitiva”².

Já em seu primeiro trabalho filosófico sobre a moral, Lévy-Bruhl chegara à conclusão de que a busca por “moralidades teóricas” universalmente válidas, ou uma ciência universal de “éticas teóricas”, estaria fadada ao fracasso; e uma vez que as moralidades variam no tempo e no espaço, deveriam ser estudadas objetivamente, tal qual formações sociais. Deste modo, em *La morale et la science des mœurs*, Lévy-Bruhl atacaria frontalmente o postulado da unidade da natureza humana, delineando os fundamentos de sua sociologia relativista e pluralista³. Interessou-se pela mentalidade primitiva ao compará-la com a mentalidade do homem civilizado; a extrema distância entre elas provaria sua tese pluralista e relativista.

É importante notar que Lévy-Bruhl contrapôs-se à posição de Tylor-Frazer ao referir-se não ao ponto de vista da psicologia individualista ou das leis da aptidão individual universal, mas, sim, como Durkheim, às representações coletivas e à influência das coletividades sobre os indivíduos. Em segundo lugar, mesmo levando em consideração as ideias de Durkheim e Mauss, seus interlocutores, Lévy-Bruhl desviou-se destas ao não defender quaisquer teses sobre o desenvolvimento contínuo do pensamento primitivo em direção ao pensamento moderno. Lévy-Bruhl não aceitava a tese de Durkheim segundo a qual as ideias de força contidas nas religiões (primitivas) seriam as precursoras da ideia de causalidade na ciência moderna. É desnecessário dizer que ele tampouco estava de acordo com Tylor e Frazer e sua concepção evolucionista sobre a passagem da selvageria à civilização, ainda que Lévy-Bruhl tenha proposto sua própria visão sobre essa transição.⁴

Contudo, é necessário reconhecer que as primeiras ideias de Lévy-Bruhl foram radicalmente modificadas em seus trabalhos mais maduros, devido a críticas recebidas, conforme se observa na publicação póstuma de seus cadernos, *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl* (1949). Seu pensamento evoluía constantemente e, ao final de sua vida, Lévy-Bruhl passou de um positivismo cético para a sociologia do conhecimento e uma interpreta-

ção fenomenológica da experiência do primitivo⁵. Quando mais jovem, propusera a desafiadora tese de que a mentalidade primitiva não deveria ser considerada como uma forma primeva, rudimentar ou patológica da moderna mentalidade civilizada, mas, sim, uma manifestação de processos e procedimentos do pensar que seriam completamente diferentes das leis que governam o pensamento científico lógico racional moderno.

Ele optou pelo infeliz termo “mentalidade pré-lógica” para descrever a mentalidade primitiva, em oposição à moderna “mentalidade lógica”, tendo-a chamado também de “mentalidade mística” – um rótulo menos problemático. No entanto, não são os rótulos que aqui nos interessam, mas as caracterizações substantivas dessa mentalidade como imbuída das leis e relações de *participação*.

Por “pré-lógico”, Lévy-Bruhl entendia o pensamento primitivo como representação coletiva (e eu insisto que com isso ele não estava, *na maior parte das vezes*, referindo-se à questão das estruturas inatas da mente e do cérebro do indivíduo) e que não engendrava regras semelhantes àquelas seguidas pela lógica moderna – tais como as leis de contradição e as regras de dedução e prova. Por mentalidade “mística”, Lévy-Bruhl referia-se a crenças em forças suprassensíveis: porquanto o “selvagem”, como ele apontava, não distinguia o domínio da natureza como oposto ao da sobrenatureza, o melhor a fazer era descrever seu ponto de vista sobre certos seres, forças ou poderes como “suprassensível”, e não como crenças em “seres sobrenaturais”. Ciente do problema da tradução, Lévy-Bruhl afirmava que o pensamento dos primitivos percorria “um caminho muito difícil de seguir”.

Em *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), o problema é colocado da seguinte forma: será que as representações coletivas das sociedades primitivas derivariam de funções mentais mais elevadas, semelhantes às nossas, ou estariam elas relacionadas com uma mentalida-

de distinta da nossa⁶? A crítica de Lévy-Bruhl a Comte e seus seguidores britânicos tomou a seguinte forma: a investigação filosófica e as ciências aplicadas pareciam ter elevado o pensamento ocidental a um nível tão alto que o tornaram referência para outros sistemas de pensamento. Muitos vitorianos sustentavam que o objetivo da antropologia era explicar como se originaram as concepções equivocadas dos povos mais simples. “Mas era ao mesmo tempo desejável demonstrar”, Needham ressalta, “que os erros eram razoáveis e passíveis de compreensão em suas circunstâncias, uma vez que a evolução tenderia naturalmente a corrigi-los, tanto mais rapidamente quanto os selvagens copiassem os padrões europeus de observação e discurso” (NEEDHAM, 1972, p. 180)⁷. A incontestada tarefa do antropólogo seria descobrir onde e por que os primitivos tinham se desviado do caminho correto. Lévy-Bruhl propôs substituir a ideia de que o pensamento primitivo seria “irracional” ou teria se equivocado na aplicação das leis do pensamento pela ideia de que ele teria sua própria organização, coerência e racionalidade características. Essa organização fundava-se na “lei de participação”.

São, pois, as relações de *participação* que merecem nossa mais minuciosa investigação e compreensão, porque eu acredito – e é este o tema deste capítulo – que no arcabouço dos conceitos *participação* versus *causalidade* reside a questão da coexistência de duas mentalidades, ou dois modos de pensamento e ação na humanidade; e isso, por sua vez, conduz-nos à imensa e fértil, embora nebulosa, questão da *ciência* versus *religião*.

Participação, segundo Lévy-Bruhl, é uma associação entre pessoas e coisas no pensamento primitivo, a ponto de significar *identidade* e *consustancialidade*. O que o pensamento ocidental consideraria como aspectos logicamente distintos de realidade, o primitivo seria capaz de fundir numa única unidade mística⁸.

Uma das mais intrigantes exegeses feitas por Lévy-Bruhl foi a da relação entre a personalidade e a sociedade primitivas. A personalidade primitiva é muito mais ampla: incorpora a ideia de *mana* que se alastra do indivíduo por sua sombra, cabelo, unhas, roupas e ambiente. Por outro lado, a personalidade primitiva é muito menos diferenciada do que nossa concepção a seu respeito, e muito menos ampla em conteúdo. “Também a noção de sociedade é inteiramente diferente para a mente primitiva. A sociedade consiste não apenas nos vivos, mas também nos mortos, que continuam ‘vivendo’ em algum lugar na vizinhança e têm um papel ativo na vida social antes de morrerem pela segunda vez (...) os mortos reencarnam nos vivos e, segundo o princípio da participação mística, a sociedade se funde no indivíduo tanto quanto o indivíduo se funde na sociedade. É por isso que o legado durkheimiano de uma sociedade arcaica que transcende e absorve o indivíduo deve ser abandonado de uma vez por todas”.

Uma horda australiana não “possui” suas terras hereditariamente transmitidas, de acordo com nossos termos sobre a posse de propriedade, simplesmente porque para ela a separação entre horda e terra não é sequer concebível. Quando um boro-ro declara ser uma arara, é exatamente isso que ele quer expressar: uma inexplicável identidade mística entre ele e o pássaro⁹. Esse sentido de participação implica uma união física e mística; não é uma mera representação (metafórica). A mente primitiva, disse Lévy-Bruhl, diferentemente de nossas próprias noções de causalidade, é indiferente a causas “secundárias” (ou mecanismos de interferência): a conexão entre causa e efeito é imediata, e elos intermediários não são reconhecidos.

Lévy-Bruhl considerou como exemplos de participação fenômenos familiares tais quais tabus e evitações, ritos de intensificação e ritos de separação: ao descrevê-los como eventos que evidenciam a participação entre os mortos – especialmente os

ancestrais –, os espíritos e deidades e os vivos, ele foi tão convincente quanto Tylor ou Frazer. Ademais, tampouco era menos plausível, nos termos de sua teoria, a maneira de lidar com a farmacopeia nos processos rituais de cura, em que as relações místicas também estavam implicadas.¹⁰

O que Lévy-Bruhl esforçou-se por descrever com o conceito de participação foi, na verdade, levado adiante e esclarecido por seu amigo Maurice Leenhardt, quem, ao contrário de Lévy-Bruhl, tinha um profundo conhecimento em primeira mão da vida melanésia. Voltarei a Leenhardt mais adiante, mas cabe aqui, brevemente, destacar que o conceito de participação que Lévy-Bruhl empenhou-se por ilustrar a partir de relatos missionários e de viajantes sobre os povos primitivos foi magistralmente documentado por Foucault em *As palavras e as coisas* ([1966] 1999), em termos do que o pensamento europeu do século XVI chamou de “doutrina das assinaturas”, na qual a noção de “semelhança” ocupava um papel fundamental na relação entre o homem e os fenômenos de seu cosmo¹¹.

No entanto, entre 1910 e 1938, Lévy-Bruhl foi alvo de comentários críticos por parte de seus colegas franceses e de Evans-Pritchard, cujos ensaios redigidos no Cairo no início dos anos 1930, bem como sua *magnum opus*, *Bru-xaria, oráculos e magia entre os Azande* ([1937] 2005), travaram importantes diálogos com Lévy-Bruhl – que, inclusive, o levariam a modificar seus pontos de vista e a esclarecer seu posicionamento final em *Les Carnets*¹².

As duas asserções mais interessantes do conjunto de textos de Lévy-Bruhl, em seu estado final mais refinado, são as seguintes:

1) A primeira é que aceitar as noções de unidade psíquica da humanidade e “estrutura fundamental da mente” não coloca em risco sua tese de que representações coletivas de diferentes sociedades poderiam ser construídas sobre premissas e categorias culturais muito diferentes da forma de

pensamento e conhecimento matemático-lógico típica da ciência moderna – a qual, por sua vez, também deve ser vista como um fenômeno coletivo. Disso depreende-se ainda que é possível haver princípios de pensamento nos contextos socioculturais mais antigos ou pré-modernos cujas conexões e “lógicas”, ou coerências, são internas. Esses sistemas de pensamento seriam totalidades que se diferenciariam das nossas formas dominantes de pensamento moderno de tal maneira que nossas teorias cognitivas e sistemas lógicos poderiam ser insuficientes para explicá-los. Em suma, é-nos proposto encarar a possibilidade de que outras culturas, civilizações ou épocas possam nos apresentar categorias e sistemas de pensamento alternativos: um extremo desafio a nossas capacidades de empatia e tradução.

Contudo, não se espera que justamente no mundo anglo-saxão, onde é latente o desconforto com noções como “espírito”, “mentalidade” e “representações coletivas”, a tese de Lévy-Bruhl tenha sido levada a sério. As aplicações mais significativas dessa primeira tese na escrita histórica foram feitas pela Escola Francesa conhecida como a Escola dos *Annales*. Antes, porém, de me reportar às discussões de Lucien Febvre e Marc Bloch, que prestaram reconhecimento a Lévy-Bruhl¹³, gostaria de apontar para um desenvolvimento paralelo.

Algumas décadas depois, tomaria forma alhures uma tradição filosófica em nada inspirada por Lévy-Bruhl, mas que também viria nos confrontar com a questão da comensurabilidade e inteligibilidade de outras tradições nos termos das noções modernas de explicação. Refiro-me, evidentemente, às provocativas sugestões de Wittgenstein em *Investigações filosóficas* (2005) – particularmente a noções como “formas de vida”, “jogos de linguagem” etc., que tiveram sérias implicações para os problemas de relatividade entre culturas, tradução de culturas e entendimento de lógicas culturais. Um jogo de linguagem, afirmou ele, “deve conferir proeminência ao fato de que falar uma língua é parte de uma

atividade, ou de uma forma de vida”. Voltaremos a Wittgenstein nos próximos capítulos¹⁴.

Uma ideia sugestiva encontrada nos escritos de Lévy-Bruhl, que ele mesmo não desenvolveu sistematicamente, mas a Escola dos *Annales* explorou, é a suposição de que se as representações coletivas são função das estruturas sociais, ou estão integralmente conectadas com elas, então à medida que estas estruturas sociais variarem, as representações coletivas a elas associadas também irão variar. Lévy-Bruhl sustentava que os primitivos não comprovariam conexões causais de modo científico, não por causa de deficiências em suas estruturas mentais individuais, mas porque esse tipo de exame era impedido ou excluído por suas doutrinas sociais e pelos parâmetros de seus sistemas de conhecimento.

Lucien Febvre (1878-1956), fundador dos *Annales* com Marc Bloch, expressamente invocou Lévy-Bruhl em seu famoso livro *O problema da incredulidade no século XVI* ([1947] 2009), escrito com o intuito de refutar as teses de Abel Lefranc, propostas em 1902, no sentido de mostrar que a mensagem secreta dos ricos e exuberantes escritos de Rabelais era um ataque absoluto ao cristianismo¹⁵. Febvre começou por demonstrar que o pensamento livre anti-cristão, como forma de ateísmo, era impossível na França do século XVI, dados os contornos e as limitações da mentalidade coletiva predominante.

Para mostrar que uma ruptura com o cristianismo era impossível no século XVI, ele documentou detalhadamente o lugar dominante da religião na vida dos homens. Um cristão daquele tempo vivia toda sua vida – privada, profissional e pública – envolto pelo cristianismo. “Pois hoje”, afirmou Febvre, “escolhe-se. Ser cristão ou não. No século XVI, não havia escolha” (FEBVRE, 2009, p. 292). O batismo, o sacramento do casamento, os ritos fúnebres, as proibições alimentares eram todos orquestrados pela religião. A mediação dos santos era necessária para

a cura; as peregrinações e os votos tinham de ser feitos para expiar pragas e epidemias; os sinos da igreja proclamavam “da manhã à noite, em horas conhecidas, a sucessão das preces e dos ofícios” (FEBVRE, 2009, p. 298). Até mesmo as graduações acadêmicas não eram meros exames, mas atos religiosos: o candidato defendia sua tese de frente para o altar – mesmo sendo luterano –, em uma cerimônia de grande pompa, entre uma missa e uma ação de graças. “Essa religião, o cristianismo, é o manto da Virgem de Misericórdia, tão frequentemente representada então em nossas igrejas. Todos os homens, e de todos os estados, abrigam-se sob esse manto. Pretender escapar dele? Impossível. Aconchegados sob essas pregas maternas, os homens nem sequer sentem que lhes são prisioneiros. Para insurgir-se seria preciso, primeiro, espantar-se” (FEBVRE, 2009, p. 304).

Febvre, então, enfoca uma requintada documentação para explicar “de que tipo de clareza, compreensão e eficácia” o pensamento humano era capaz no século XVI. Ele afirma que as seguintes palavras estavam ausentes do vocabulário daquele século: adjetivos como “absoluto” ou “relativo”; “abstrato” ou “concreto”; “intencional”, “inerente”, “transcendental”; substantivos como “causalidade” e “regularidade”; “conceito” e “critério”; “análises” e “sínteses”; “dedução” e “indução”, “coordenação” e “classificação”; e esta ausência, do ponto de vista do pensamento filosófico moderno, constituiria uma “deficiência ou lacuna de pensamento” (FEBVRE, 2009, p. 308).

Até mesmo a palavra “sistema” apenas passou a ser usada em meados do século XVII. “Racionalismo” por sua vez, só se cristalizou como expressão bem tardiamente no século XIX. De maneira semelhante, faltavam ao vocabulário daquele tempo todos os -ismos: “Teísmo”, “Panteísmo”, “Materialismo”, “Naturalismo”, “Fatalismo”, “Determinismo” (que viria depois, com Kant), “Ceticismo” (este começou com Diderot) e “Idealismo”. “Imaginemos, antes

de julgá-los, que nenhuma destas palavras, em todo o caso, estava à disposição dos franceses de 1520, de 1530, de 1540 ou de 1550 se eles quisessem pensar e traduzir seus pensamentos em francês, para franceses” (FEBVRE, 2009, p. 309). As palavras que se apresentavam aos franceses do século XVI quando raciocinavam “não eram palavras feitas para raciocinar, nem para explicar, nem tampouco demonstrar”. E apesar de os franceses dominarem o latim à época, sequer ele lhes teria servido para melhor filosofar.

Em vez de resumir os principais argumentos de Marc Bloch em *Os reis taumaturgos* ([1924] 1993), prefiro dirigir-me à discussão de Trevor-Roper acerca da caça às bruxas do século XVII. Este brilhante e eclético historiador volta-se para o conceito de *mentalité* de Lucien Febvre para argumentar que a caça às bruxas é compreensível apenas se localizada em uma cosmologia e em um modo de pensamento e ação totalizantes. Valendo-me da terminologia de Thomas Kuhn: Trevor-Roper parece dizer que a caça às bruxas fazia parte de todo um “paradigma” e que parece ter sido necessária uma mudança total de paradigma (ou mentalidade) antes que um outro tipo de razão e racionalidade pudesse prevalecer na Europa.

A interpretação de Trevor-Roper acerca da caça às bruxas europeia enfatiza dois pontos principais: o primeiro deles é que a crença nas bruxas, daquele tempo, deve ser alocada em seu contexto geral, e isso exige que a vejamos também como parte integrante de toda a cosmologia de seu tempo e como parte das arraigadas formas sociais ancoradas em atitudes sociais não menos consolidadas. Portanto, parece artificial descolar as crenças na bruxaria de seu contexto e perguntar como elas puderam ser tomadas por verdade dados seus absurdos manifestos quando vistas a partir dos padrões “racionais” dos dias de hoje. Trevor-Roper afirma que seria equivocado considerarmos a “razão” e a “lógica” atuais como um sistema independente, autocontido, de validade permanente. “Nós reco-

nhecemos que até mesmo o racionalismo é relativo, que ele opera dentro de um contexto filosófico geral e não pode ser descolado deste contexto” (TREVOR-ROPER, 1969, p. 105)¹⁶.

O corolário dessa perspectiva holista é que as crenças e práticas relacionadas à bruxaria, bem como os excessos dos séculos XVI e XVII, não poderiam ser desmanteladas ou erradicadas isoladamente, mas apenas se todo o contexto dessas visões de mundo fosse revisto. A menos que ocorresse uma transformação social, as bases sociais das crenças iriam continuar e, a menos que ocorresse uma mudança decisiva em toda a cosmologia, as crenças continuariam intactas. Para destruir o mito, para drenar a poça envenenada, todo o intelecto e a estrutura social que os contém e que se solidificaram à sua volta teriam de ser quebrados. Assim, quando a mudança veio, ao final do século XVII, ocorreu uma “revolução filosófica que mudou todo o conceito de Natureza e suas operações”, dando início ao moderno “racionalismo” e rejeitando o fundamentalismo bíblico. A última vitória, que liberou a natureza do fundamentalismo bíblico, veio, de um lado, através dos pietistas alemães e dos deístas ingleses (os herdeiros dos hereges protestantes do século XVII) e, de outro, de Descartes e suas leis “mecânicas” universais da natureza.

Esses métodos interpretativos, que colocam Lucien Febvre, Marc Bloch (e a Escola dos *Annales* de uma forma geral), o segundo Wittgenstein e recentemente Foucault, e até mesmo Frances Yates no mesmo campo, soam-me avassaladoramente antitéticos em relação às comparações entre o pensamento africano (e primitivo em geral) e o pensamento ocidental, nas quais o antropólogo Robin Horton se engajou – comparações estas que não se aparam em análises linguísticas refinadas de construtos intelectuais e não são suficientemente sensíveis à questão da comensurabilidade entre diferentes mentalidades.

Um comentário sobre Robin Horton

Um ensaio de Horton¹⁷ argumenta que o “pensamento teórico” em nossa cultura ocidental tem um equivalente africano, cuja diferença residiria apenas no fato de estarem ancorados em idiomas distintos. Mas há um porém nessa analogia, prejudicial, em última instância, não apenas ao pensamento africano mas a todos os outros sistemas de pensamento que não o moderno “científico”. A visão idealizada de ciência, contida em Horton e herdeira de Karl Popper, se esquia de Kuhn. O ensaio de Horton nos confronta com a seguinte questão: seriam as cosmologias populares africanas e os sistemas científicos especializados ocidentais passíveis de comparação, ou a relação entre eles seria de “exclusividade incomensurável”, para tomar emprestada a expressão de Bernard Williams?

A tese de Horton é a seguinte: as cosmologias africanas têm como propósito a explicação da vasta diversidade de experiências cotidianas em termos da ação de alguns poucos tipos de força. Tais forças seriam os deuses personificados. Assim como átomos, moléculas e ondas são conceitos revestidos de um idioma impessoal nas teorias científicas modernas, os deuses revestem-se de um idioma pessoalizado na África e são de fato construtos teóricos que representam, ou introduzem, restrições ordenadoras e reguladoras. O idioma teórico africano é marcado pelo modo personificado porque, para os africanos, as relações sociais são a principal fonte de preocupação e de senso de ordenamento da realidade, enquanto o mundo da natureza é estranho e escapa ao seu controle. O idioma científico ocidental moderno é marcado pelo modo impessoal porque nele ocorre o contrário – a natureza e seus trabalhos são mais compreensíveis, e fornecem o idioma da causalidade mesmo no que diz respeito às relações sociais, que são menos compreensíveis e menos previsíveis.

Existe uma tendência a aplaudir a consciência liberal nessas assunções, embora seu perigo

seja iminente. Tendo estabelecido sua comparabilidade “analogicamente”, somos informados de que no final das contas o pensamento teórico africano é inferior ao pensamento científico ocidental – ou seja, o pensamento africano não é reflexivo ou crítico; é fechado, e não aberto; é incapaz de lidar com concepções alternativas ao seu dogma; ignora o método experimental e o conceito de acaso; recorre a racionalizações secundárias para proteger suas premissas, em vez de confrontar-se de forma corajosa com a falseabilidade. Horton certamente teria sido repreendido, tivesse ele se deparado com a apresentação de Kuhn sobre os estratagemas convencionalmente empregados pelos praticantes da ciência normal contemporânea para manter seus pensamentos intactos¹⁸.

À luz de minhas referências a Fevre (e a Trevor-Roper) e outros retratistas de mentalidades holísticas, sensíveis à tradução de conceitos e resistentes a comparações parciais descontextualizadas, espero ter deixado claro o porquê de a comparação feita por Horton parecer-me mal colocada e equivocada. (Ela também se choca, como meu capítulo sobre Tylor¹⁹ deve deixar claro, com o espírito das ideias tylorianas. Para Tylor, a relação entre a ideia de sobrenaturezas personalizadas e os conceitos da ciência era de antítese e irreconciliabilidade. Assim, a reivindicação de Horton de ser um bom neo-tyloriano também é questionável, da mesma maneira como sua interpretação de Durkheim é parcial e tendenciosa)²⁰. Em última análise, Horton precisa ser visto como assumindo um ponto de vista intelectualista frazeriano: na medida em que a religião africana volta-se para a explicação e o controle da natureza, ela é mal direcionada e falaciosa. Há aqui, contudo, um irônico contraste com as ideias de Frazer, que pensava a magia, e não a religião (cuja base estaria localizada na psicologia individual) como irmã bastarda da ciência. Pode-se também colocar a Horton a seguinte questão: os africanos praticavam a religião para

teorizar ingenuamente, ou o faziam em busca de seus próprios valores e interesses?

2) O segundo principal legado do pensamento tardio de Lévy-Bruhl foi o postulado de duas mentalidades coexistentes na humanidade em todo lugar – a mentalidade mística e a mentalidade lógico-racional, embora seu peso e preponderância relativos possam diferir dos tempos primitivos aos tempos modernos. Em *Les Carnets*, Lévy-Bruhl sugeriu existir uma mentalidade mística presente em toda mente humana, embora fosse mais marcada e mais facilmente observável entre os primitivos do que no nosso tempo. Essa experiência mística seria tocada por uma emoção característica: o sentimento da presença e da ação de um poder invisível, ou do contato com uma realidade que não a que está dada nas circunstâncias reais ou cotidianas²¹. Ele foi mais além ao argumentar que essas experiências de participação estariam progressivamente sujeitas, no pensamento ocidental, a demandas que as considerem em termos lógicos – desenvolvimento que colocou a metafísica em uma situação difícil. Mas Lévy-Bruhl afirmou e advertiu: “Em toda mente humana, qualquer que seja seu desenvolvimento intelectual, subsiste um inextinguível fundo de mentalidade primitiva (...) É provável que ele jamais desapareça ... Porque com isso talvez também desaparecessem a poesia, a arte, a metafísica e a invenção científica – em suma, quase tudo que é responsável pela beleza e grandiosidade da vida humana”. Ela [a mentalidade primitiva] “representa algo fundamental e indestrutível na natureza do homem” (LÉVY-BRUHL *apud* NEEDHAM, 1972, p. 166).

Então, é em relação a essa dita co-presença de duas mentalidades do homem que podemos nos voltar de forma significativa para alguns pontos do diálogo entre Evans-Pritchard e Lévy-Bruhl, ocorrido em 1934, alguns anos antes da publicação de *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande* ([1937] 2005)²². Endossando o apelo de Malino-

wski por uma etnografia totalizante, Evans-Pritchard apontou o perigo da dupla seleção pela qual se descrevem os selvagens inteiramente em termos de suas crenças místicas, ignorando muito de seu comportamento empírico no cotidiano; e com base na qual os europeus são descritos inteiramente nos termos do pensamento científico lógico-racional, quando eles tampouco habitam esse universo mental o tempo todo. Dessa maneira, deveríamos evitar caricaturas, tanto da mentalidade primitiva quanto da moderna, e não deveríamos representar os ocidentais como pensando cientificamente o tempo todo, porquanto a atividade científica é a exceção, praticada em circunstâncias muito específicas. Devem-se comparar iguais com iguais: o nosso pensamento cotidiano com o deles²³. Além disso, Evans-Pritchard acusou Lévy-Bruhl de não ter distinguido os vários níveis e estilos de pensamento entre os segmentos sociais das sociedades ocidentais modernas, nas quais os intelectuais pensam de forma diferente dos camponeses, e assim por diante. Pode-se, aliás, apontar que basicamente a mesma crítica foi levada a cabo por E. P. Thompson à forma como Keith Thomas deu conta das mudanças nas ideias sobre religião e magia no século XVII e nos seguintes. Novamente, tivesse Lévy-Bruhl também discutido as mudanças nos padrões europeus diacronicamente, quer dizer, as mudanças manifestas na mesma sociedade em diferentes momentos de sua história, ele poderia ter evitado uma dicotomia demasiado simplista.

Em suma, a crítica de Evans-Pritchard, que Lévy-Bruhl conheceu em grande medida em sua maturidade, antecipou duas ideias, que não eram tão originais quanto oportunas, somando-se a uma confluência de ideias já em voga. Uma delas é que o pensamento místico e o científico poderiam ser melhor comparados como sistemas ideacionais normativos na mesma sociedade, especialmente se contemporânea. A segunda é que nós deveríamos ser especialmente sensíveis às situações – e este foi

um ponto que também preocupou Malinowski²⁴ – nas quais uma pessoa pode, num certo contexto, comportar-se de maneira mística, e então mudar, noutro contexto, para uma enquadramento prático, empírico e cotidiano da mente. (Por exemplo, o espaço habitacional de um grupo nuer contém santuários para seus ancestrais – num momento específico, esses objetos e o espaço ao seu redor tornam-se sagrados e os espíritos dos ancestrais são neles imanentes; mas fora do palco dos rituais, os mesmos objetos são tratados casual e fortuitamente). Portanto, parece que é esse contexto – no qual se evocam atitudes sagradas e ocorrem mudanças de código – que permanece para nós como principal fenômeno a ser interpretado.

Ora, a ideia de duas (ou mais) mentalidades simultaneamente presentes na humanidade pode ser levada ainda mais adiante. Para tanto, é preferível substituir o termo “mentalidades” pelo termo “múltiplas orientações de realidade”, ou “ordenamentos de realidade”, para evitar qualquer ênfase indevida ao “caráter inato” das coisas e incluir a construção social dos significados e sistemas de conhecimento.

Para fazer jus a essa questão, devo incursionar por diversos terrenos de pensamento – como as ideias psicanalíticas de Freud, as teorias estéticas de Suzanne Langer, as especulações fenomenológicas de Alfred Schutz, a tese psicológico-desenvolvimentista feminista de Carol Gilligan, as comparação entre os processos de desenvolvimento do ego indiano e ocidental de Sudhir Kakar e os modos de construção de mundos como retratado por Nelson Goodman. Essa jornada nos indicará onde ocorrem certas convergências de pensamento, e talvez, ainda mais importante do que isso, quanto mais precisamos saber antes de podermos apreciar o enigma das faculdades humanas e da diversidade de seus ordenamentos de realidade.

É inegável que, em termos das posições proeminentes na filosofia da ciência atualmente, das propriedades da linguagem (especialmente como

enunciadas por Chomsky) e da natureza das operações simbólicas humanas, as ideias de Freud, Langer e Schutz teriam de ser modificadas e reinterpretadas, e as inadequações de alguns outros autores, expostas. Tal aproximação crítica, entretanto, poderá ser mais bem trabalhada depois de esboçados os pontos de vista desses autores e apontadas as interessantes convergências entre eles e as concepções de Lévy-Bruhl.

A interpretação dos sonhos de Freud

Ruth Bunzel diz-nos que Lévy-Bruhl, tendo conhecido Freud, não poderia ignorar seus escritos. Ela observa: “O pensamento de Freud corre paralelo ao de Lévy-Bruhl de muitas maneiras: na ênfase em fontes de comportamento não-rationais, no papel do inconsciente em estruturar as percepções da realidade, na importância dos mecanismos de projeção, introjeção e identificação que engendram a relação do homem com seus significados de mundo”²⁵.

Lévy-Bruhl, ao abordar o problema dos processos psíquicos por meio da filosofia e da antropologia, desenvolveu o conceito de uma mentalidade pré-lógica imbuída de emoção. Freud, ao abordar o problema das percepções da realidade por meio da prática psiquiátrica, estava desenvolvendo seu conceito de “processos primários” – o pensamento não racional que delinea os sonhos. Afirma-se que cada um deles contribuiu, à sua maneira, para um melhor entendimento de como as pessoas – não apenas os “nativos” – pensam.

Parece-me que agora é pertinente direcionar nossa atenção ao clássico livro de Freud *A Interpretação dos Sonhos* (1987) e ver que tipos de comparações podem ser feitas entre as noções freudianas de processos “primários” e “secundários” das funções mentais e os modos de pensamento místico e lógico de Lévy-Bruhl.

Os processos *secundários*, segundo Freud, são encontrados no pensamento consciente, que é

discursivo, verbal e segue as leis da lógica formal. Já os processos *primários* são característicos do pensamento inconsciente, por sua vez, não discursivo, condensado, icônico e que não considera as categorias de espaço e tempo. Em *Interpretação dos sonhos* (1987), Freud descreve os processos de formação e reminiscência dos sonhos em termos dos conceitos de condensação, deslocamento, representabilidade, revisão secundária e assim por diante. São as estruturas não discursivas e de condensação dos sonhos que os separam dramaticamente da estrutura linear do pensamento lógico analítico. Os elementos dos pensamentos do sonho, segundo Freud, estão sob a pressão “contorcida, fragmentada e acumulada – quase como placas de gelo em banquisas sobre o oceano” – da prática onírica. Em outras palavras, o sonho faz as relações lógicas colapsarem, ou no mínimo ele não dispõe de nenhum meio para representar relações como as de “e se”, “porque”, “tais como”, “isso ou aquilo” e relações de “causa”, “conexão” e “contradição”.

Assim sendo, nos sonhos, vários recursos apresentam-se como dispositivos auxiliares para expressar relações entre pensamentos oníricos: *conexões lógicas* podem ser sugeridas por simultaneidade no tempo (ex.: contiguidade espacial como equivalente à continuidade temporal: duas coisas acontecendo juntas implicam sua adjacência no espaço e vice-versa). Uma *relação causal* pode se expressar de diversos modos. Apresento dois exemplos: a) introduzindo uma cláusula dependente como um sonho introdutório e a cláusula principal como o sonho mais importante. (ex.: “sendo isso verdade, aquilo e aquilo outro estariam destinados a acontecer”); b) uma imagem em um sonho, quer uma pessoa, quer uma coisa, como sendo transformada em outra. A noção de contradição pode ser representada por uma inversão. (ex.: um pedaço do conteúdo do sonho é invertido). A *identificação* pode ser concebida como uma relação (en-

tre apenas uma pessoa e um elemento comum) cujo conteúdo representa o conteúdo do sonho. Reciprocamente, uma figura composta pode ser construída para representar uma nova *unidade* de traços compartilhados por uma coletividade.

Ora, Freud é, ao mesmo tempo, intrigante e controverso em sua tentativa (frouxa) de ligar os processos inconscientes do sonho aos processos de simbolização nas artes criativas. Ele menciona que “o trabalho das artes plásticas da pintura e da escultura, está, de fato, sob uma limitação semelhante àquela da prática onírica se comparada à poesia, que por sua vez pode se valer de enunciação”. Aqui, Freud alude a Gregory Bateson (1972)²⁶, que distingue entre o código *verbal* (ou digital) e *icônico* (ou analógico) e relaciona esta dualidade aos níveis consciente e inconsciente da mente. Bateson (1972) argumenta que as mensagens e os sentidos comunicados pelas artes, como o movimento cênico e motor da dança ou as representações da pintura, são atingidos, ao menos parcialmente, pelo nível do inconsciente, ou na interface entre o consciente e o inconsciente. Bateson sublinha o ponto anteriormente enunciado por Freud, de que os dispositivos da linguagem proposicional e do discurso verbal – tais como modos verbais, negativos simples, marcas modais – não estão disponíveis para comunicações icônicas, como a dança. Ao mesmo tempo, as formas artísticas são capazes de comunicar com intensidade uma experiência indisponível, ordinariamente, para o discurso verbal. Isso é vividamente transmitido pelo depoimento de Isadora Duncan de que “se eu pudesse *dizer* o que significa, *dançar* não faria sentido algum”. Foi muito satisfatório encontrar pelo caminho o depoimento consciente daquela que talvez foi uma das maiores artistas da dança contemporânea, Martha Graham: “Eu não quero me fazer entender, eu quero me fazer sentir”²⁷.

Tudo isso, significativamente, se não exata e logicamente, liga-se com o contraste proposto pelos trabalhos de Suzanne Langer: *Filosofia em*

nova Chave ([1942] 2004) e *Sentimento e forma* ([1953] 2006), entre a forma discursiva da linguagem e a forma de apresentação das artes (dança, música, pintura).

Em *Filosofia em nova chave* (2004), Suzanne Langer escreve sobre a linguagem discursiva: “(...) as palavras têm uma ordem linear, discreta, sucessiva; estão enfiadas uma após outra, como contas de um rosário (...) não podemos falar em feixes de nomes simultâneos” (LANGER, 2004, p. 89). Formas visuais, em comparação – linhas, cores, proporções, igualmente capazes de articulação – diferem totalmente das leis de sintaxe que governam a linguagem. Formas visuais “não apresentam seus componentes sucessiva, mas simultaneamente, de maneira que as relações determinantes de uma estrutura visual são captadas em um ato de visão” (LANGER, 2004, p. 100)²⁸.

Poderemos então, perguntar de que modo as leis de participação de Lévy-Bruhl podem ser similares a alguns processos representacionais do pensamento inconsciente (como identificação, fusão e condensação) e ao das artes de apresentação, tais como desenvolvidos por Freud, Bateson e Langer? Fico tentado a dizer que o que Lévy-Bruhl se esforçou para caracterizar como processos de participação e orientação mística está em concordância com os processos de codificação icônicos e de apresentação, como propostos por Langer, Freud e Bateson. Além disso, essa questão tem potencial para ser testada em outros escritos.

Mas antes de fazer isso, é necessário avaliar criticamente as proposições de Freud e Langer em termos das teorias linguísticas e semióticas que têm sido formuladas por seus sucessores e, depois disso, resgatar dessa crítica certas concepções que podem ser sustentadas em uma forma revista.

Uma crítica a Langer e Freud

No que concerne às concepções de Freud sobre os processos primários, a questão que de-

vemos levantar é como podemos correlacionar significativamente as atividades inconscientes dos sonhos com os processos conscientes predominantes, mas não exclusivos, da criação artística e da enunciação. Seriam os processos de simbolização no sonho semelhantes ou iguais aos da criação artística? Afinal de contas, a motivação para a substituição e a condensação durante o sonho é “censurada” pelo superego, enquanto a motivação para as representações artísticas reside no “realce” e na “intensificação” do significado e dos padrões emotivos. Em que consiste a diferenciação da simbolização quando ela ocorre – como é frequente na arte – de forma consciente e criativa e emerge como metáfora, e quando ela ocorre inconscientemente, sob as limitações do sonho, e emerge como imagem onírica? Acredita-se que a simbolização seja uma capacidade geral da mente humana, usada tanto consciente quanto inconscientemente, na vigília e no sono, de maneira neurótica ou criativa, no discurso e na escrita, nas artes e nas ciências, com ou sem *insights* sobre suas possibilidades e implicações. Além disso, mesmo no sistema freudiano, o consciente e o inconsciente relacionam-se dialeticamente na maior parte de nossa vida desperta, mesmo que só parte de nossa vida mental esteja aberta a articulações conscientes.

Tanto a caracterização da linguagem de Langer, quanto a de Freud, como exclusivamente linear, discursiva e conformada às leis da lógica são concepções por demais estreitas. Mesmo que, no discurso e na escrita a linguagem se desenvolva de uma maneira linear, as regras sintáticas (e gramaticais) que geram os atos do discurso e as sentenças são recursivas, combinatórias e ordenadas hierarquicamente (como Chomsky demonstrou). A estrutura da poesia, como, por exemplo, canonizada por Roman Jakobson, dificilmente pode ser descrita em termos da sucessão linear e discursiva de palavras. Jakobson nos lembrou que a comunicação verbal possui múltiplas funções e

que existem dois modos de arranjo do comportamento verbal: *seleção* e *combinação*. Ao atestar a seleção como “produzida na base da equivalência: similaridade e dissimilaridade, sinônimo e antônimo; e a combinação como a construção da sequência baseada na contiguidade”, Jakobson definia a “função poética” como “projeção do princípio de equivalência do eixo da seleção ao eixo da combinação” (JAKOBSON, 1960, p. 358).

Mesmo o discurso cotidiano, postas de lado as trabalhadas obras literárias, não se esquia das características que Langer atribui somente às formas artísticas de apresentação e que Freud associa somente às formas inconscientes dos processos primários. Assim como Freud não atentava inteiramente para os processos de simbolização consciente empregados nas artes criativas, Langer opôs expressamente os processos envolvidos na compreensão de discursos da fala às apresentações de formas visuais²⁹.

Um sistema de signos ou mídia pode ter múltiplas capacidades representativas e funções comunicativas. Se o leitor quiser, em relação a este ponto, lembrar a semiótica de Peirce, especialmente o tratamento que ele dá à tríade de signos classificados como símbolo, ícone e índice e suas interseções e combinações, veremos de maneira mais clara que uma mídia como a linguagem presta-se a múltiplas modalidades representativas e funções comunicativas. O mesmo ocorre para formas visuais como a pintura e os desenhos gráficos. (A música, no entanto, como uma forma de arte sonora, é primeiramente uma mídia “não representacional” e tem suas capacidades e padronizações específicas, através das quais performa seus efeitos). Finalmente, dadas as suas potencialidades, é possível inter-relacionar estes (e outros) sistemas de signos e mídia em totalidades complexas como performances teatrais, rituais, exposições científicas e feiras comerciais.

As categorias semióticas de Peirce também nos permitem arranjar os signos em um *continuum* de

acordo com suas capacidades representacionais e comunicativas. Em um extremo, podemos colocar os signos ou complexos de signos que são usados em um contexto particular, principalmente em sua capacidade *referencial* para transmitir *informações* de modo científico; no outro extremo, os signos usados principalmente por sua capacidade em comunicar sensações de um modo de apresentação ou participativo. Como exemplos do primeiro modo, podemos apontar um depoimento de um físico acerca de um experimento, ou um argumento proferido por um lógico. Um poema ou uma ficção comporiam o segundo modo. Um desenho da ponte do Brooklyn por um engenheiro está mais perto do polo referencial e icônico, enquanto um pintor inspirado em uma noite estrelada está mais próximo do polo sensorial. A dança, a música, a escultura, a pintura, a ópera, prestam-se mais a efeitos estéticos, polivalentes e participativos do que à clareza e transparência de propósitos referenciais e de informação. Dito isso, eu gostaria de introduzir aqui um ponto que espero desenvolver mais à frente: a mídia comunicativa ou o sistema de signos, tais como a fala, a escrita, a música, as canções, a dança, a pintura, a escultura e outros canais auditivos, visuais, tácteis, olfativos e gustativos podem ser implantados sozinhos ou em combinação para maximizar diferentes mensagens e seus efeitos, os quais, para nossos propósitos, eu colocaria em dois polos (de um *continuum*) – o referencial, informacional, “científico”, lógico, causal; e o sensorial, polivalente, de apresentação e participatório. Além disso, esses efeitos e propósitos podem ser mais bem atingidos de acordo com a maneira pela qual um sistema comunicativo implementa e enfatiza as potencialidades das mídias e de canais auditivos, tácteis, temporais ou espaciais.

Tendo feito esses esclarecimentos e revisões de Freud e Langer, após sugerir ser ainda possível contemplar a possibilidade de dois sistemas comunicativos ou dois discursos retratarem diferentes orientações do mundo, sendo esses sistemas

dois polos de um *continuum*, gostaria de retomar outros escritos que tiveram como tema central o posicionamento de duas ou mais mentalidades, modos de construção e experimentação da realidade ou modos de fazer-o-mundo. Esses escritos nos permitem continuar a discutir questões levantadas por Lévy-Bruhl.

As duas vozes de homens e mulheres

Façamos uma pausa para olhar a recente discussão proposta por Carol Gilligan em *In a Different Voice* (1982)³⁰, em que ela fala sobre dois modos segundo os quais homens e mulheres descrevem suas relações interpessoais e preocupações morais.

Essa discussão nos é pertinente porque Gilligan identifica o que foi previamente classificado como racionalidade discursiva, lógica, competitiva e instrumental não somente como a voz masculina, mas também como a ideologia dominante dos Estados Unidos; e ela identifica as conexões morais e a expressa preocupação com os relacionamentos em termos de intimidade e cuidado não só como a voz feminina, mas também como a ideologia oprimida e subordinada da nossa sociedade. Assim, Gilligan propõe duas vozes, diferenciadas por sexo ou gênero, dentro de uma mesma sociedade.

Consideremos a proposta de Gilligan. Ela critica as teorias reinantes na psicologia desenvolvimentista, formulações características de teóricos homens, que adotaram o ciclo masculino da vida como descrição normativa. Freud, Piaget, Kohlberg e Erikson: todos compartilham desse viés. Freud construiu sua teoria do desenvolvimento psíquico-sexual em torno das experiências de uma criança do sexo masculino que culminou no complexo de Édipo; a ligação das mulheres às suas mães e a exclusão do surgimento e resolução do complexo de Édipo foram vistas como sinal de retardo no desenvolvimento

do superego e seu senso de justiça legal. Uma suposta falha das mulheres em se separarem e se individualizarem cedo na vida é vista, por definição, como uma falha em se desenvolver.

De maneira similar, as conclusões de Piaget, a partir do estudo de regras de brincadeiras entre meninos e meninas, conferem destaque aos garotos, que desde cedo seriam fascinados pela elaboração de regras e pelo desenvolvimento de procedimentos baseados na justiça e na pragmática para sanar conflitos. Nesse mesmo rastro, Kohlberg observa que “ao invés de elaborar um sistema de regras para solucionar disputas, as meninas subordinam a continuação do jogo à continuação dos relacionamentos” (GILLIGAN, 1982, p. 10). Por fim, os estágios de desenvolvimentos psicossociais de Erikson acentuam a individuação durante o desenvolvimento da identidade na adolescência, e essa celebração de individuação, autonomia e separação coloca as meninas em uma posição subordinada por sua carência. A orientação machista da tese de Erikson vê a identidade masculina como forjada nas relações com o mundo e a feminina, à espera do despertar de um relacionamento íntimo para se desenvolver.

Gilligan, com base em sua própria pesquisa e no trabalho de outras psicólogas, defende uma apreciação e, portanto, uma caracterização positiva da força moral da mulher – de como seu envolvimento pessoal e sua incansável preocupação com relacionamentos e responsabilidades não parecem um estágio inferior numa sequência que culminaria na individuação, no legalismo, nas capacidades instrumentais masculinas; mas sim um amadurecimento em seus próprios termos.

Assim, essas duas orientações morais e intelectuais, masculina e feminina, podem ser caracterizadas como formulações contrastivas, porém igualmente maduras, cada qual à sua maneira.

À “moralidade dos direitos”, assentada no masculino, com sua preocupação com a individuação e a definição de si através da separação

e da autonomia, pode ser contraposta a “moralidade da responsabilidade” feminina, que preza, primeiramente, pela conectividade e pelos relacionamentos.

A primeira orientação reflete “a lógica da abordagem da justiça” com um ordenamento hierárquico de regras, enquanto a segunda reflete a “ética do cuidado e da responsabilidade”, sensível à potencialidade dos conflitos de fragmentar as relações humanas e, portanto, atenta à preservação dessas relações a todo custo, sem proferir juízos absolutos. Essa instância feminina, que define o “eu” através de conexões e analisa problemas em termos de redes de relações, mesmo relutante em generalizar e categorizar, tem um sofisticado entendimento sobre a natureza das escolhas.

Há alguns problemas inerentes ao livro de Gilligan, como o apresentamos. Com o intuito de esclarecimento, é desejável diferenciar os conceitos de “ideologia” e de “propensões inatas”, e também especificar como “voz” se relaciona com ambos. Tampouco me é claro se as vozes masculina e feminina de que ela trata aplicam-se apenas aos Estados Unidos – e nesse caso a diferença dos atributos de gênero é, pelo menos parcialmente, uma função das circunstâncias e práticas culturais, sociais e político-econômicas etc. – ou se remetem universalmente a diferenças sexuais entre homens e mulheres e, nesse caso, haveria uma sugestão de diferenças e estruturas inatas (o código genético). Toda generalização, evidentemente, coloca em perigo muitas das recentes reivindicações feministas sobre a equidade de habilidades e aptidões entre homens e mulheres e as necessárias ações afirmativas. Soa irônico, então, quando Gilligan diz que “num tempo em que se esforça para erradicar a discriminação entre os sexos na luta por igualdade social e justiça, as diferenças entre os sexos estão sendo redescobertas nas ciências sociais” (GILLIGAN, 1982, p. 06).

Kristeva pensa que uma posição maniqueísta não faz jus à questão. Se as mulheres dizem que

devem se apropriar do “aparato lógico, dominante, científico e teórico” dos homens e tornar-se também médicas e teóricas, então é difícil defender, simultaneamente, a particularidade das mulheres.

Ao caracterizar as diferenças entre homens e mulheres em termos de dois tipos de discurso, Kristeva descreve o dilema das mulheres: uma mulher pode enquadrar-se no

discurso dominante – teórico, científico – e a partir disso, encontrar um lugar extremamente gratificante na sociedade, mas em detrimento de expressar seu pertencimento individual e particular de mulher. Baseado neste fato, parece-me então que não se deve tentar negar os dois aspectos da comunicação linguística – o aspecto dominante e o aspecto que remete ao corpo e aos impulsos – mas tentar, em cada situação, para cada mulher, encontrar uma articulação própria entre esses dois elementos... Penso que é dado o momento em que não mais devemos falar por todas as mulheres. Temos que falar das mulheres como indivíduos, e do lugar de cada uma dentro de cada um desses dois polos. Um dos perigos mais graves do feminismo é o impulso à generalização (BARUCH E MEISEL, 1984, p. 123).

De qualquer modo, é interessante recordar que Gilligan, ao final, propõe uma dupla passagem ideal no desenvolvimento das carreiras de homens e mulheres, nas quais ambas as vozes, de homens e de mulheres, são restauradas. No caso do homem, o poder e a separação asseguram-lhe sua identidade por meio do trabalho, mas distanciam dos outros: relações de intimidade tornam-se experiências críticas que trazem o “eu” de volta à conexão com os outros. Por isso, é a intimidade a experiência transformadora para o homem, através da qual a identidade adolescente se metamorfoseia na generalidade do amor adulto e se alinha com o trabalho. As mulheres, por outro lado, tendem a definir sua identidade através das próprias relações de intimidade e cuidado; e

enfrentam o problema de que, ao manter esses relacionamentos, mascaram seus desejos e conflitos e devem encarar a confusão sobre o *locus* da responsabilidade e da verdade. “A experiência crítica, então, torna-se não intimidade, mas escolha, ao criar um encontro com o *self* que esclarece o entendimento de responsabilidade e de verdade” (GILLIGAN, 1982, p. 163-164). Então, os dois modos disparatados de experiência estão, no fim das contas, integralmente conectados. A retórica de Gilligan funciona: “Enquanto uma ética da justiça for orientada por uma promessa de equidade – de que todos devem ser tratados como iguais –, uma ética do cuidado repousará na premissa da não violência – de que ninguém deve sofrer” (GILLIGAN, 1982, p. 174).

O mundo interior dos indianos e o mundo exterior dos ocidentais

Por ser um pesquisador comparativo e asiático, chamou-me à atenção uma nativa e sensível interpretação da personalidade indiana, feita de uma maneira próxima à abordagem de Gilligan. Em *The Inner World, A Psychoanalytic Study of Childhood and Society in India* (1978)³¹, Sudhir Kakar faz uso da terminologia de Freud e Erikson ao dizer que “na Índia, o processo de desenvolvimento do ego se dá de acordo com um modelo que difere nitidamente do dos psicólogos ocidentais. (...) O processo de diferenciação por que passam as crianças [indianas] em relação a suas mães (e, conseqüentemente, a separação entre o *ego* e o *id*) é estruturalmente mais fraco e cronologicamente tardio em relação às crianças do ocidente”. O resultado é que “os processos mentais característicos da simbiose da infância assumem um protagonismo relativo na personalidade dos adultos indianos” (KAKAR, 1978).

Quer dizer, os processos mentais primários (nos quais o pensamento é representacional e afetivo, amparado mais em imagens visuais e sensoriais

do que os processos mentais secundários, cujas referências são abstratas e conceituais) avolumam-se, diz-nos Kakar, muito mais na *psique* indiana do que na ocidental. “Comparada com as crianças ocidentais, uma criança indiana é encorajada a continuar a viver no mundo mítico e mágico por um longo tempo. Nesse mundo, os objetos, os eventos e as outras pessoas não existem por si só, mas estão intimamente relacionadas ao *selfe* e a seus humores misteriosos” (KAKAR, 1978). Tradicionalmente, os indianos têm procurado transmitir conceitos abstratos através de vívidas imagens concretas. “Nunca, na tradição indiana, o pensamento causal gozou de preeminência comparável ao que goza na filosofia ocidental” (KAKAR, 1978). A propensão indiana é muito mais afeita a expandir o mundo interior (expansão radicalmente manifesta na meditação iogue e no *sadhana* artístico) do que a atuar no exterior. E tanto a responsabilidade indiana quanto sua realidade integrada são, por meio da narrativa, transferidas da mãe – de quem se é prolongadamente dependente na primeira infância – para o resto da família e as outras instituições sociais. Então, em processos de tomada de decisão, “o indivíduo funciona muito mais como um membro de um grupo do que como um átomo solitário” (KAKAR, 1978). Para que as interações sejam previsíveis, os indianos são incentivados a responder de acordo com padrões tradicionais já experimentados. Kakar também conecta a dependência emocional prolongada da criança indiana para com sua mãe à preponderância da devoção religiosa *bhakti*, orientada emocionalmente em seu zelo por cuidado, dependência, temor e humildade – que conota, em casos extremos de santos como Sri Ramakrishna, uma “feminilidade religiosamente sublimada”.

Creio já ter me reportado ao trabalho de Kakar o suficiente para poder dizer que, num certo sentido, sua distinção entre a personalidade indiana (permeada por processos primários) e a ocidental (dominada pelo pensamento lógico abstrato)

é uma atualização do contraste cultural entre o ocidente e o oriente. E esse contraste é, por sua vez, paralelo ao contraste entre masculino e feminino apontado por Carol Gilligan dentro de um país ocidental – os Estados Unidos. Esse paralelismo em dois diferentes níveis e contextos de contraste levanta dúvidas sobre a compatibilidade dessa comparação. Apesar de Kakar não dispôr da mesma segurança que Gilligan ao defender as orientações subordinadas como maduras e igualmente dotadas de valor, creio que ambos os escritores estão de certa forma sugerindo que há uma combinação dos dois modos, da voz “feminina” com a “masculina”, ou do processo de desenvolvimento do ego ocidental com o indiano, no esforço de criação de um ser humano exemplar; e que o modo causal e instrumental de se relacionar com o mundo, embora predominante, precisa ser complementado e nutrido pelo modo orientado para a participação e fusão.

Uma apreciação fenomenológica de múltiplas realidades e suas finitas províncias de sentido

Uma outra discussão, de natureza fenomenológica, ressoa e complementa as ideias de Lévy-Bruhl concernentes à ordenação dual – talvez múltipla – da realidade pelo homem. Tomo como exemplo a discussão de Alfred Schutz, cujas ideias principais com que vou trabalhar foram resumidas por Bellah (1976) como se segue:

A ideia básica de Schutz é que a realidade nunca é dada, mas sim construída. A apreensão da realidade é sempre um processo ativo, envolvendo sujeito e objeto. A variedade de necessidades de consciência e esquemas de interpretação desses faz emergir múltiplas realidades. Schutz apontou que além do mundo da vida cotidiana – social por excelência – há o mundo dos sonhos, da arte, da ciência, da religião. Ao mostrar

a relativa autonomia de que são dotados esses mundos, e sua mútua irreducibilidade, Schutz deu-nos outro poderoso argumento em prol da abertura e multiplicidade do espírito humano (BELLAH, 1976, p. 242).

Bellah fez uso da noção de múltiplas realidades de Schutz para defender a realidade da religião. Mas antes de discutir a utilidade de Schutz para os nossos propósitos, vamos entender e considerar seu mapa de construção da realidade e da consciência³².

As formulações de Schutz concernentes às múltiplas realidades são elaboradas a partir de contribuições de William James e Bergson. William James, em seu *The Principles of Psychology* (1950), declarou que a origem de toda realidade é subjetiva, e que haveria diversas ordens ou “sub-universos” de realidade. William James identificou o mundo dos sentidos das coisas físicas como a realidade soberana e apontou outros sub-universos que o homem pode adentrar – como o mundo da ciência, da mitologia e da religião, e mesmo o mundo da loucura. James afirmou que “[c]ada mundo frequentado é real segundo sua própria lógica, e só a realidade não exige atenção porquanto existe por si mesma” (JAMES, 1950). A filosofia de Bergson também delinea a visão de que nossa vida consciente mostra-nos numerosos planos distintos, variando do plano da ação, em um extremo, ao plano do sonho, em outro; sendo o primeiro dotado da maior tensão de consciência e o segundo, da menor.

Assim, podemos observar que a tese de Schutz acerca das realidades múltiplas fundamenta-se principalmente na “realidade do mundo cotidiano”, atribuindo um caráter complementar à todas as outras províncias de realidade situadas ao seu redor e nas quais invariavelmente se pode entrar e sair. Schutz descreve esse mundo da vida cotidiana como “um mundo intersubjetivo comum a todos nós e no

qual a predominância recai sobre interesses práticos, ao invés de teóricos” (SCHUTZ, 1962, p. 208). É a atitude “pragmática” que orienta nossa atitude “natural” com relação a esse mundo prático e é o “trabalho”, lido como as ações tomadas nesse mundo com a intenção de levar adiante um projeto prático, seu modo típico. “O mundo do trabalho como um todo destaca-se como soberano perante os outros inúmeros sub-universos da realidade. (...) É através do meu trabalho que eu penetro no mundo exterior e o modifico” (SCHUTZ, 1962). O mundo do trabalho é experienciado com base em dois planos de referência: o prospectivo, ou os motivos “em relação a”; e o retrospectivo, ou os motivos “por causa de”. O primeiro tipo engendra uma teleologia dos propósitos e o segundo, a causalidade dos motivos.

Apesar de vivermos ordinariamente no domínio soberano da vida cotidiana, nós frequentemente a abandonamos quando, por exemplo, experienciamos um choque específico que nos impele a mudar de província de sentido. “Alguns exemplos dessas situações são: o salto ao mundo dos sonhos pelo choque de cair no sono; a íntima transformação que sentimos no mundo do espetáculo quando a cortina do teatro se abre; a mudança radical de atitude ao adentrar o mundo pictórico quando diante de um quadro.

Com essa introdução, Schutz avança para sua tese principal, a de que todos esses mundos – o mundo dos sonhos, da arte, da experiência religiosa, da contemplação científica etc. – são “províncias de sentido finitas” que têm, por sua vez, seus peculiares estilos cognitivos e específicas ênfases de realidade. Aquilo que pode ser compatível com uma província de sentido pode ser incompatível com outra. Assim, a passagem de uma província à outra só pode ser realizada mediante um salto e não por meio de uma fórmula de transição ou transformação. Além disso, a cada estilo cognitivo, peculiar a cada

província de significado, corresponde uma tensão da consciência, uma *epoché*, uma experiência própria e uma forma de socialidade específicas.

Ora, é de nosso imediato interesse perscrutar como Schutz apresenta os domínios da religião e da ciência como mudanças do mundo da realidade cotidiana. Schutz considera que tanto a experiência religiosa quanto a atividade de um cientista – que toma a decisão de “substituir toda a paixão que tem ‘deste mundo’ por uma atitude contemplativa e desinteressada” – são saltos da realidade cotidiana (SCHUTZ, 1962, p. 231).

Na verdade, Schutz está particularmente interessado em esclarecer “a relação existente entre a realidade do mundo da vida cotidiana e a da atividade científica” (SCHUTZ, 1962, p. 208). Sua visão idealizada do mundo da ciência é uma reminiscência de Karl Popper. Isso porque a atividade de teorização científica está preocupada em observar e possivelmente entender o mundo, mais do que tentar dominá-lo ou destinar seu conhecimento à invenção de aparatos técnicos. O uso da ciência aplicada para propósitos mundanos não é, por excelência, parte integral do pensamento e da teorização científica.

Assim, ao contrário da orientação do mundo da vida cotidiana, em que o esforço do trabalho é direcionado ao mundo exterior, o pré-requisito para qualquer teorização científica é a atitude do “observador desinteressado”. Essa atitude é um “salto” a uma ordem especial da realidade, e representa uma abertura para colocar o conhecimento sempre em questão’. O cientista coloca sua própria existência “entre parênteses” para impedir que seus problemas pessoais invadam seu ambiente científico. Visto que o salto à província de *insights* teórico-científicos obriga o indivíduo a suspender seu ponto de vista subjetivo, pode-se dizer que o cientista (em questão) assume um papel que cobre apenas parte dele mesmo. Em outras palavras, a prática da ciência, a entrada no mundo da ciência implica na sujeição a certas regras epistemológicas

e metodológicas, como a exigência da consistência entre proposições, seu teste por observação – sendo esta as experiências imediatas dos fatos do mundo – e assim por diante.

É por isso que o cientista põe sua existência entre parênteses. Nesse sentido, “o teórico é solitário, ele não pertence a nenhum ambiente social, ele permanece fora de qualquer relação social” (SCHUTZ, 1962, p. 253).

Pode-se perguntar em que medida essa referência a Popper pode se alinhar às ideias de Kuhn acerca da prática da “ciência normal” por uma “comunidade científica”. De qualquer modo, parece-me que Schutz defende o importante ponto de que a atividade científica circunscreve-se à circunstâncias especiais e restritas e, realizada por seres humanos parciais, é, conseqüentemente, parte de um ordenamento específico da realidade: apenas um dentre muitos.

Além disso, Schutz sugere que a prática da ciência não pode, ou não precisa, abarcar todo nosso espaço e vida mental, pois o mesmo indivíduo pode participar de diferentes províncias de sentido. Como último recurso, as múltiplas realidades, ou, se preferir, a ordem das experiências religiosas e a do pensamento científico, são nada mais que “diferentes tensões de uma e mesma consciência, e é a vida mundana, a mesma vida que para todos varia do nascimento à morte, que é acessada de diferentes maneiras” (SCHUTZ, 1962, p. 258).

Devo confessar, no entanto, que considero problemática a correspondência que Schutz estabelece entre o postulado da “soberana realidade da vida cotidiana” e sua orientação “pragmática” como uma condição “natural” (cultural e socialmente independente?). Sem aceitá-la, e colocando-a entre parênteses, no entanto, eu considero sua noção de “províncias finitas de sentido” e de “múltiplas realidades” (se lidas como múltiplos “ordenamentos” da realidade) como pertinente e sugestiva.

Justamente porque evita a mesma dificuldade, é crucial introduzir neste ponto da discussão a

noção filosófica de “formas de se fazer o mundo” de Nelson Goodman, considerada por ele como preocupada com “a estrutura dos diversos sistemas simbólicos da ciência, filosofia, arte, percepção e discurso cotidiano” (GOODMAN, 1985)³³. Goodman descrevera sua posição como um “relativismo radical sob rigorosos limites”, e mantém que o mundo pode ser descrito de acordo com a existência de “múltiplos enquadramentos”. Ao optar pela possibilidade de “múltiplas versões de mundo” (e rejeitar a existência de uma multiplicidade de mundos ou “mundos *em si mesmos*”, Goodman atesta sua posição anti-reducionista, como segue.

Não é possível transitar ordinariamente pela diversidade de visões de mundo. Não existe algo como “um conforto na intertradutibilidade”³⁴, “nenhuma regra definida para transformar a física, a biologia e a psicologia uma na outra, e certamente nenhuma forma de transformá-las na visão de Van Gogh” (GOODMAN, 1985). As muitas versões de mundo são de interesse e importância independentes, irreduzíveis a qualquer pressuposição ou a uma única base. O pluralista, ao contrário de ser anticientífico, valoriza plenamente a ciência. Seu adversário típico é o materialista monopolista que afirma a supremacia de um sistema – o físico –, de tal modo que “qualquer outra versão deve ser reduzida a ele, ou rejeitada como falsa ou vazia de significado.” (GOODMAN, 1985, p. 4). O argumento leva à inevitável conclusão de que “[s]e diferentes versões não-reduzíveis umas às outras se assemelham, a unidade deve ser buscada não em *algo* ambivalente ou neutro acobertado por essas mesmas versões mas, pelo contrário, em uma organização geral que abarcaria todas elas” (GOODMAN, 1985, p. 5). Isso é o mesmo que dizer que os modos de fazer o mundo e suas relações são construídas por meio de sistemas de símbolos.

Para os nossos propósitos a importância das teorizações sobre “modos de se fazer o mundo” de Goodman reside no seguinte:

1- Ele aceita as ciências em todo o seu valor como marco de referência (como Schutz também o faz).

2- Ele endossa que existe uma diferença entre ao menos duas maneiras de fazer o mundo, ou dois modos de função referencial: a *denotação* e a *exemplificação*. A denotação é algo particular à descrição científica, literal, linguística ou matemática do mundo (ainda que instrumentos análogos e o uso de metáforas nas medições não sejam estranhos à ciência); enquanto a exemplificação, ou referência “ao que possui em relação à propriedade possuída” é típica das formas artísticas e não-representacionais, que nada denotam, mas “muito mostram” e transmitem sentimento.³⁵

Os mundos da ficção, da poesia, da pintura, da música, da dança e de outras artes são construídos através de mecanismos não literais (como a metáfora) e não-demonstrativos (como a exemplificação e a expressão), e frequentemente se valem de figuras, sons, gestos e outros símbolos de sistemas não linguísticos (GOODMAN, 1985, p. 102).

3- Por fim, Goodman defenderia a ideia de que a “verdade” da ciência, que corresponderia a um mundo já pronto, não é senão uma moldura de referência, enquanto uma forma e figura não-denotativa incorporam uma certa estética da verdade ou do certo, cujas bases são a densidade sintática e semântica e os padrões de reconhecimento, além dos processos de fazer-o-mundo como composição, ordenamento, ponderação e assim por diante.

Em *Toward a Transformation of Philosophy* (1980), Karl-Otto Apel postula a dualidade de orientações, algo que pode ser útil para concluir nossa discussão acerca dos teóricos das múltiplas realidades de fazer o mundo. Apel atesta:

na minha opinião, a investigação hermenêutica genuína se coloca em uma relação complementar com a objetividade científica da natureza e sua explicação dos eventos. Ambos os tipos de investigação são mutuamente excludentes e no entanto, ainda assim complementam um ao outro. (...) Como Peirce identificou, a coalescência das experiências dos cientistas naturais sempre expressa uma coalescência de interpretação semiótica. (...) O acordo linguístico sobre o que um significa e o que o outro deseja complementar a ciência objetiva (APEL, 1980, p. 52-53).

Parece-me que, basicamente, o homem tem dois interesses cognitivos *complementares* igualmente importantes e idênticos:

1. Um interesse que é determinado pela necessidade de uma *praxis* técnica como base dos *insights* sobre as leis naturais.

2. Um interesse que é determinado pela necessidade de uma *praxis* social e moralmente relevante.

O segundo caso direciona-se ao acordo – já pressuposto pela práxis técnica – sobre a possibilidade e normas de um ‘estar-no-mundo’ humano significativo. Esse interesse no entendimento do sentido não almeja apenas a comunicação entre contemporâneos, mas também pode ser entendido como uma espécie de mediação da tradição pela comunicação dos vivos com as gerações passadas. De fato, é principalmente por meio dessa mediação de tradição que os humanos acumulam seu conhecimento técnico e se aprofundam no entendimento dos possíveis sentidos das motivações, o que lhes concede a superioridade sobre o reino animal” (APEL, 1980, p. 59) Os mundos de Apel fornecem-me o prelúdio à minha contribuição sobre o que entendo por duas orientações de mundo.

Participação *versus* causalidade: duas orientações de mundo

Eu gostaria de concluir propondo que, à luz de nossas discussões, é possível separar analiticamente pelo menos duas orientações para o nosso cosmos, dois ordenamentos de realidade que mulheres e homens em todos os lugares são capazes de experimentar, embora a interpolação, a hibridação, as preponderâncias e complementaridades entre esses dois ordenamentos possam variar entre indivíduos e grupos em uma dada cultura, e entre culturas tomadas como entidades coletivas.

Essas duas orientações chamarei de *participação versus causalidade*. Causalidade é, fundamentalmente, representada por categorias, regras e metodologia das ciências positivas e da racionalidade discursiva lógico-matemática. O foco científico envolve um tipo particular de distanciamento, uma neutralidade afetiva e certa abstração em relação aos eventos do mundo. Particularmente nas chamadas “ciências duras”, as relações de causa e efeito no espaço e no tempo são concebidas em termos de impactos mensuráveis de energia e força, e pela progressiva atomização da informação, através da qual entidades são progressivamente quebradas: de moléculas a átomos, e de átomo a partículas subatômicas, cujas interações então nos oferecem a imagem de causalidade.

Creio ser desnecessário retomar à filosofia e à metodologia das ciências de prestígio aqui, mas gostaria de enfatizar os contornos da participação como modo de construir e de se relacionar com a realidade. A noção de causalidade é deslocada e a de participação, por demais utilizada na descrição de orientações estéticas ou religiosas³⁶. Lévy-Bruhl, de seu jeito um pouco nebuloso; Maurice Leenhardt, de uma maneira mais concreta; e Suzanne Langer, de um jeito imaginativo, estavam todos falando de apreensões holísticas e sistemáticas de totalidades, integradas ao desfrute estético e à consciência mística.

Atentemos a como Leenhardt enfrenta a questão. Maurice Leenhardt, missionário na Melanésia por cerca de vinte e quatro anos (1902-1925) que ocupou, como antropólogo profissional, a cadeira de Marcel Mauss na *École Pratique des Hautes Études*, elaborou e refinou a noção de “participação” como recurso central da “sensibilidade mítica” nos novos caledônios. Em virtude de seu experimento etnográfico prolongado e desenvolvido, Leenhardt preencheu a noção de participação com um realismo e uma intensidade que deram à noção o corpo e a substância que Lévy-Bruhl jamais atingira.

Leenhardt via a vida melanésia³⁷ como totalidades dinâmicas tecidas pela natureza, pela sociedade, pelo mito e pela tecnologia; e via as aldeias melanésias como o centro de uma paisagem cercada por uma atmosfera mítica, onde montanhas, pedras, árvores e animais eram vistos como familiares e dotados do poder de seus ancestrais-deuses, com vida totêmica. Tais entes e fenômenos da natureza eram considerados presenças discretas nas quais os vivos estavam implicados. A paisagem seria uma mediadora entre os mundos visível e invisível, uma área de “mito vivido”, e a vida de cada grupo seria guardada por seus totens e ancestrais imanentes ao ambiente. O conceito de participação transmitia a Leenhardt essa relação sentida entre o *self* (e a pessoa) e os fenômenos da paisagem mítica; em última instância, participação ordenava a relação entre o homem e o imanente e/ou o transcendente.

O senso de “participação” em Leenhardt, numa paisagem mítica ou numa geografia sagrada, como uma orientação de realidade, pode ser ilustrado por várias etnografias de outros povos, que não os melanésios. Segue um exemplo do marabutismo do Marrocos, o culto dos santos.

Vincent Crapanzano (1980) explica:

Os marroquinos falam da visita a um santuário como “visitar o santo” porque acreditam que o

santo está vivo no seu santuário. (...) Em certas ocasiões – por exemplo, quando [Tuhami, o informante em questão] fala sobre ir ao “Moulay Idriss” – há ainda mais ambiguidade, porque “Moulay Idriss” refere-se não somente ao santo e ao seu santuário, mas também à aldeia onde o santuário está localizado, a aldeia em que ele reside. (...) Associadas aos santos há uma gama de rituais, variando da declamação comunal de um grande número de rezadores e danças altamente estilizadas a massagens especiais com rochas carregadas de *baraka*, banhos em águas sagradas, a remoção de um punhado de terra do santuário, ou simplesmente a procissão com a tumba do santo. Peregrinos frequentemente dormem no santuário, na esperança de sonhar; sonhos considerados mensagens ou mesmo visitas do santo. Alguns marroquinos, como Tuhami, reivindicam que os santos estão vivos em suas tumbas. Para eles, os santos se parecem mais com os *jnun* do que com os humanos mortos. Não se crê em fantasmas nem em espíritos ancestrais no Marrocos.

Os santuários tendem a ser especializados, porém nunca completamente. Eles podem servir como uma arena sagrada para decisões jurídicas e legais ou, como nas igrejas da Europa medieval ou nos templos budistas do Vietnã, como um lugar de asilo político. Eles são visitados por peregrinos ansiosos pela cura de qualquer disfunção física, desde um reumatismo ou cólicas menstruais até ataques demoníacos e possessões espirituais. Eles também são visitados para se obter inspiração poética, proezas acrobáticas, sucesso nos negócios ou na escola; pelo nascimento de uma criança do sexo masculino ou pela preservação do casamento, ou simplesmente por sentimentos de bem-estar associados aos dons de *baraka*. Muito frequentemente, os peregrinos suplicantes prometem sacrificar algo – uma ovelha, uma cabra, ou talvez uma galinha –, ou dar algo – comida, velas ou dinheiro – ao santo se ele atender às suas súplicas. Tal desejo conecta o suplicante ao santo, e

a falha em dar continuidade ao laço resulta num maior mal a ele e a sua família: eles se tornam vulneráveis aos demônios, porque o santo deixará de protegê-lo se ele realmente não incitar o *jnun* a atacar (CRAPANZANO, 1980, p. 16-17).

Sobre o modo hindu de participação numa geografia sagrada, Diana Eck (1981) afirma:

Peregrinos caminham em procissão por toda a Índia como uma terra sagrada, visitando o *dhan* em cada ponto da bússola, marcando com seus pés o perímetro do todo, trazendo consigo areias do sul da Índia, Ramesvaram, para colocá-las no Ganga [o rio Ganges] quando chegam, e retornando com a água do Ganga para espalhar a *linga* pelo Ramesvaram. A rede de *tirthas* [lugares de passagem ou cruzamentos] constitui o esqueleto da Índia enquanto unidade cultural (ECK, 1981, p. 336).

Eck refere-se a esse conduto como “uma ontologia sacramental natural”, cujos símbolos constituem o inteiro (e não o sagrado)³⁸.

A participação pode ocorrer quando pessoas, grupos, animais, lugares e fenômenos da natureza são representados em relação de contiguidade e essa relação é transladada a uma relação de existência imediata e afinidades compartilhadas. (Na linguagem semiótica, humanos, por um lado, e lugares, objetos e fenômenos da natureza, por outro, representam-se um ao outro “iconicamente”, e transferem energias e atributos “indexicamente”). Quando os trobriandeses narram, em seus mitos de origem, seu nascimento a partir de buracos no solo ou associado a rochas primevas; quando o léxico do nome de um camponês em Kandy, terras altas do Sri Lanka, denota sucessivamente seu vilarejo de origem (*vasagama*), casa de seus ancestrais (*gedera*, à qual sua família é associada) e seu nome pessoal, que funde então localização, território, residência, casta e *status* familiar, ancestralidade numa identidade singularmente composta; quan-

do, numa vila da Calábria, no sul da Itália, avós falam de suas raízes vinculadas às fazendas e vilarejos; quando jovens e velhos americanos, aterrorizados pela devastação nuclear e pelo desperdício industrial resolvem massivamente proteger o meio-ambiente e a ecologia, a flora e a fauna; quando os poetas românticos Wordsworth, Coleridge e Shelley tratavam eloquentemente da presença e da comunhão com a natureza; quando monumentos nacionais como os memoriais de Lincoln e Jefferson, ou os túmulos como os do cemitério de Arlington, ou os campos de batalha como o de Gettysburg, são tidos como consagração da história de um povo, ou como disseminação de suas glórias nacionais – em todas essas instâncias, vemos manifestações de ‘participação’ entre pessoas, lugares, natureza e objetos. Além disso, a relação de participação também pode ocorrer entre pessoas: o vínculo entre pais e filhos, a relação entre parentes por laços de sangue e amizade; a transmissão de carisma ou *metta* através de amuletos e talismãs entre um santo budista e seus seguidores (ou entre a realeza thai e seus súditos); o conceito indiano de *darshan* de uma deidade cujo cuidado recai sobre seus devotos à medida em que estes também olham por ela – tudo isso são intimações de participação. A conectividade entre pessoas, a sensação de fazer parte de um todo de relacionamentos, tal como descrita por Gilligan e Kakar, também são pontes para a realidade da participação.

Apesar de “causalidade” e “participação” parecerem orientações de mundo diferentes e contrastantes, o analista deve ter em conta que ambas são projetadas nas capacidades de experiência e simbolização das *mesmas* modalidades sensoriais humanas: o tato, o paladar, a audição, a visão. Enquanto boa parte do discurso da causalidade e das ciências positivas é enquadrado em termos de distanciamento, neutralidade, experimentação, e segundo a linguagem da razão analítica, muito do discurso da participação pode ser enquadrado em termos de

imedição simpática, atos de fala performativos e ações rituais. Se a participação enfatiza a comunicação afetiva e sensorial, e a linguagem das emoções; a causalidade sublinha a racionalidade da ação instrumental e a linguagem da cognição. Mas essas são extrapolações, tipos ideais, e uma não existe sem dispositivos da outra.

Pode-se sugerir que uma maneira significativa de contrastar participação e causalidade seja por meio da comparação entre a religião e a ciência como orientações de mundo contrastivas e complementares. Nossa intenção até aqui tem sido enfatizar a plausibilidade de pelo menos dois modos de ordenamento do mundo estarem simultaneamente à disposição dos seres humanos como interesses cognitivos e afetivos; ordenamentos esses que, na linguagem analítica e reflexiva, podem ser chamados de “causalidade” e “participação”, respectivamente.

A simultaneidade de disposição desses dois modos de ordenamento do mundo aponta para nossa cada vez maior percepção de que pessoas de todas as culturas e sociedades engajam-se em distintos gêneros de discurso que se relacionam e são acionados por diferentes contextos de comunicação e “prática” (tal como definida por Bourdieu). De acordo com a ocasião e o contexto, nós invocamos, empregamos e manipulamos *corpus* de idiomas e conceitos, culturalmente disponíveis e adaptados para se encaixar em diferentes sistemas de conhecimento, estilos de racionalidade e retórica, e modos de experiência emocional. Nesse sentido, nós somos flexíveis e plurais e nos engajamos em muitos modos de fazer-o-mundo. E apesar de sociedades e culturas de fato se diferenciarem umas das outras pela variedade de discursos que cada uma permite e incentiva, certamente não há notícia, até agora, de uma sociedade conhecida como praticante inveterada de apenas uma das orientações. Os tipos de conceitos e características que podemos atrelar a participação e causalidade são os seguintes:

Algumas representações de “causalidade” e “participação”

Causalidade	Participação
O ego contra o mundo. Ego-centrismo. Individualismo atomizado. A linguagem do distanciamento e da neutralidade na ação e reação. O paradigma da evolução no espaço e no tempo. Ação instrumental em que a mudança importa e eficácia causal dos atos técnicos. Sucessiva fragmentação dos fenômenos, e sua atomização, na construção do conhecimento científico. A linguagem da classificação “dimensional” (Piaget). Ciência e experimentação. A doutrina da “representação” (Foucault). “Explicação” (Wittgenstein). “Objetificação e explicação de eventos pelas ciências naturais” (K. Apel).	O ego/a pessoa com o mundo, um produto do mundo. Sociocentrismo. A linguagem da solidariedade, unidade, holismo e continuidade no espaço e no tempo. Ação expressiva manifesta através de entendimentos convencionais e intersubjetivos, a contação de mitos e a encenação de rituais. A eficácia performativa das ações comunicativas. Padrões de reconhecimento, e totalização dos fenômenos. O sentimento de abrangência da unidade cósmica. A linguagem da classificação “complexa” (Piaget), ditada por relações de contiguidade e pela lógica da interação. A doutrina da “semelhança” (Foucault). “Forma de vida” (Wittgenstein) e a totalidade das experiências a ela associadas.

Alguns dos contextos em que discursos de perspectiva predominantemente de causalidade são encenados são: experimentos científicos de laboratório; reuniões profissionais de cientistas, engenheiros, médicos, em que seus achados de pesquisa são divulgados; a promulgação de planos de crescimento e desenvolvimento econômico, e controle da inflação, por economistas desenvolvimentistas; consultas entre médico e paciente conduzidas pelo paradigma biomédico da doença e da cura; muitos tipos de didáticas

aplicadas na universidade que tentam reduzir complexidades a princípios elementares.

Alguns dos contextos em que atos predominantemente de participação são performados são: cortejo e união sexual; certas ocasiões e cerimônias da vida familiar, como almoços de domingo, ritos de passagem (aniversários, casamentos, funerais etc.); meditação budista; devoção e serviços eclesiais; festivais coletivos, religiosos e seculares, inclusive os chamados de “religião cívica” (Dia do trabalho, Dia da Independência); adoração bhakti, devotada à união com deus; movimentos milenaristas; jogos de futebol e beisebol.

Friso a palavra “predominantemente” nos dois parágrafos precedentes para apontar o óbvio e incontestado fato de que os elementos de participação não estão ausentes nos discursos científicos, e os recursos de causalidade não estão necessariamente ausentes nas performances de participação. Analiticamente separados, entrelaçam-se de diversas maneiras, e aponte contextos e discursos em que um ou outro modo predomina.

Apesar de ter descrito participação e causalidade como orientações de mundo contrastivas, complementares e coexistentes, talvez bem ilustradas pelos complexos chamados de “religião” e “ciência”, é fundamental notar que “participação”, definida num sentido especial, tem ocupado um importante posto na teoria científica da física moderna. Nesse sentido especial, “participação” tem tornado parte, ou incorporado, o âmbito da “racionalidade científica”.

O provocativo ensaio de J. A. Wheeler intitulado *Bohr, Einstein and the Strange Lesson of the Quantum* (1982) discute os desacordos fundamentais entre Albert Einstein e Niels Bohr sobre a natureza do quantum e a natureza do mundo: se a realidade “exterior” deve ser descoberta pelo observador ou se o cientista, enquanto observador e participante, através de suas perguntas e interesses, dos experimentos

conduzidos e do equipamento utilizado, tem alguma influência sobre as observações e, nesse sentido, constrói uma realidade “participatória”. Parece que o princípio de “indeterminismo” ou “incerteza” de Heisenberg contribuiu para a formulação de Bohr do princípio da “complementaridade”, que declarava que nenhum fenômeno quantum elementar é um fenômeno até que seja registrado como tal, e que, portanto, o ato do registro tem uma consequência inescapável para o que se pode dizer sobre o elétron. “Podemos instalar um dispositivo para medir a posição do elétron ou seu momentum”, mas não podemos encaixar ambos os dispositivos de medição no mesmo lugar, ao mesmo tempo, e fazer medições simultâneas de posição e momentum. A implicação para as teorias ondulatória e de partículas da luz é que elas são complementares: “nós podemos inventar um experimento que faça aflorar o caráter de partícula da luz, ou podemos colocar em evidência a natureza de onda da luz. Mas não podemos inventar um experimento que coloque ambas as características em evidência ao mesmo tempo” (WHEELER, 1982, p. 11).

A maneira como um cientista, enquanto observador-participante, influencia as medidas, bem como seu papel na construção de uma realidade “participatória” parecem afrouxar a validade de se considerar “participação” e “causalidade” como dois ordenamentos de realidade excludentes e diferentes. Entretanto, é fundamental notar que o princípio de “incerteza” de Heisenberg e o princípio de “complementaridade” de Bohr se relacionam com o escopo das observações sob a perspectiva da racionalidade científica que pressupõe a repetição de observações por diferentes observadores conduzindo os mesmos experimentos e orientados a procurar relações entre as observações de maneira causal.

Notas

1. Georges Gurvitch (1894-1965). Sociólogo e jurista russo, lecionou sociologia da lei na Universidade de Sorbonne. [N.T.]
 2. Os livros mais conhecidos de Lévy-Bruhl relativos à temática da “mentalidade primitiva” são: *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), traduzido para o inglês como *How Natives Think* (1926); *La Mentalité primitive* (1922), traduzido para o inglês como *Primitive Mentality* (1923) [e para o português como *A mentalidade primitiva* (2008). N.T.]; *L'Âme primitive* (1927), traduzido para o inglês como *The 'Soul' of the Primitive* (1927); *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl* (1949), traduzido para o inglês como *Notebooks on Primitive Mentality* – este último publicado postumamente.
 3. Ver o ensaio de Jean Cazeneuve intitulado “Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)” em *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 2, Parte I, 1934. Ainda mais iluminador e estimulante é o memorial de Georges Gurvitch intitulado “The Sociological Legacy of Lucien Lévy-Bruhl” publicado em *Journal of Social Philosophy*, New York, 1939, vol. 5, no. I, p. 61-70.
 4. Em seus primeiros escritos, tais como *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1920), ele esboçou a transição da mentalidade pré-lógica ao pensamento lógico em função da ocorrência de um distanciamento do sujeito em relação ao objeto, e da progressiva separação e personificação do sobrenatural. Esses desenvolvimentos denotavam a crescente importância do aspecto cognitivo do pensamento, inclusive do mítico. Lévy-Bruhl não pensava que esses desenvolvimentos eram automáticos e universais, mesmo porque, para ele, essa transição não teria ocorrido na Índia ou na China.
 5. Como Gurvitch (1939: 62) explica, Lévy-Bruhl não teria sido o tipo de gênio que estabelece um tema central de pesquisa e “*devota*” a vida inteira a seu desenvolvimento, e funda uma escola. Ele teria sido outro tipo de gênio, que se desenvolve vagarosamente e por etapas, mudando periodicamente seu campo de pesquisa, e dentro de cada área, enveredando por diversos pontos de vista. Sobre este segundo tipo de genialidade, Gurvitch comenta: “Seu desenvolvimento é mais dramático e também mais dolorido, mas suas conclusões são mais ricas, e seus resultados, mais diversos e frutíferos”. Durkheim pode ser considerado um representante do primeiro tipo, e Lévy-Bruhl, do segundo. Os últimos dezessete anos de sua vida foram também os mais férteis.
 6. Veja Rodney Needham (1972), cujo comentário esclarecedor e detalhado eu sigo aqui.
 7. Esta e todas as citações cujas obras não possuem tradução para o português foram livremente traduzidas por nós; as referências correspondem às páginas das edições em inglês, citadas por Tambiah. As citações de obras já traduzidas para o português e publicadas correspondem às páginas das edições em português, assinaladas após cada citação e listadas nas referências bibliográficas, ao fim do texto. [N.T.]
 8. Veja Gurvitch (1939, p. 68). Veja também Robert H. Lowie (1937).
 9. Segundo Lévy-Bruhl, em seu *How Natives Think* (1966, p. 62): “Quando os Bororo dizem que são araras vermelhas, isso indica uma identidade real ou participação, que é representada em diversas formas, “contato, transferência, simpatia, telepatia, telesinestesia etc” (LEVY-BRUHL, 1966, p.62).
 10. Veja Lévy-Bruhl (1966, p. 54-81).
 11. Em *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas* (1999), Foucault discute o papel de “semelhança” (como oposto ao de “representação”) e sua figuração fundamental na construção do conhecimento europeu do século XVI. A cadeia semântica de “semelhança” é constituída por noções como *convenientia* (similaridade de adjacência), e *convenience* (“semelhança” a uma certa distância). Simpatias entre o homem e os fenômenos mundanos foram vistas como atravessando grandes distâncias espaciais capazes de gerar e estabelecer assimilações e misturas. Em um campo de relações polivalentes, o Homem se colocava como o centro, e as semelhanças irradiavam dele para o mundo e de volta a ele, novamente. A “doutrina das assinaturas” incorporava uma teoria da linguagem, a saber, como o nome das coisas tinha uma afinidade integral com o que elas nomeavam. As semelhanças de assinaturas abrangiam um entrelaçamento tanto da linguagem verbal quanto não-verbal. Essa teoria dos nomes e a maneira com que faz engajar a linguagem e o mundo têm relevância crítica para o uso da linguagem também na magia e nas artes ocultas.
- De acordo com Foucault, uma nova visão da linguagem como um fenômeno convencional que cunhava ser a relação entre a língua e o mundo que ela descreve uma única representação – uma teoria cultivada pela Escola Port Royal (Port Royal School) - demonstrava uma mudança de *episteme* (ou paradigma) de uma mentalidade para a outra.

12. Evans-Pritchard, em alguns ensaios publicados num obscuro periódico egípcio, foi o primeiro a introduzir seriamente as ideias de Lévy-Bruhl aos antropólogos anglo-saxões. Malinowski censurou e desdenhou as ideias de Lévy-Bruhl, merecedoras de uma escuta mais atenta. Veja o livro de Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, e seu ensaio “Lévy-Bruhl’s Theory of Primitive Mentality” (1934).
13. Também gostaria de lembrar o clássico Bruno Snell, que em seu *The Discovery of the Mind* (1960), utiliza a distinção entre pensamento lógico e pré-lógico para descrever a mudança, ao longo do tempo, do pensamento grego: do modelo mítico ao lógico. No pensamento mítico, metáforas e símiles são usados como imagens sensitivas com propriedades metafísicas. A mudança ao pensamento lógico implica descrições acuradas e conexões causais de ordem natural, rumo já a um modo científico de pensamento. A proposta de Snell, sobre um processo descontínuo de mudança, é questionada por G. E. R. Lloyd em *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought* (1966).
- Lloyd diz-nos que o desenvolvimento da lógica dos gregos mostra um gradual reconhecimento de princípios lógicos imbricados em crenças arcaicas. A descoberta da lógica “apenas presta-se a tornar explícitas certas regras de argumentação outrora já tacitamente observadas em escritores precedentes”. Veja também minha discussão precedente acerca do último livro de Lloyd [Tambiah refere-se ao capítulo I, “Magic, science and religion in Western thought: anthropology’s intellectual legacy” do livro que contém este capítulo que traduzimos. N.T.].
14. Tambiah refere-se ao capítulo VI do livro que contém este capítulo que aqui traduzimos, “Rationality, relativism, the translation and commensurability of cultures”, especialmente p. 115-116. Sugerimos também a consulta ao cap. III, “Sir Edward Tylor versus Bronislaw Malinowski: is magic false science or meaningful performance?” (TAMBIAH, 2006, p. 54-64). [N. T.]
15. Lucien Febvre, *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais* (2009). O título do livro em francês é *Le Problème de l’incroyance au XVIe siècle: La religion de Rabelais*. Marc Bloch talvez seja igualmente conhecido pelo livro *Os reis taumaturgos* ([1924] 1993), em que se dedicou a construir a *mentalité* que atribuía poderes de cura ao toque pelas mãos do Rei.
16. Há uma tradução desse texto de Trevor-Roper em português (TREVOR-ROPER, 1981), mas optamos, nesse trecho, traduzirmos nós mesmos da citação de Tambiah. [N.T.]
17. Robin Horton, “African traditional thought and Western science” (1967); veja também “Ritual Man in Africa” (HORTON, 1964); e, ainda, do mesmo autor, “Lévy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution”, em *Modes of Thought* (HORTON E FINNEGAN (orgs.), 1973).
18. Para uma introdução ao pensamento de Kuhn, tomamos a liberdade de sugerir a leitura de *A estrutura das revoluções científicas* (1991). [N.T.]
19. Aqui, Tambiah refere-se ao capítulo III, “Sir Edward Tylor versus Bronislaw Malinowski: is magic false science or meaningful performance?”, do livro que contém este capítulo que traduzimos (TAMBIAH, 2006).
20. Refiro-me aqui ao seu ensaio “Lévy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution”.
21. Veja Needham (1972, p. 131).
22. Veja, em particular, “Lévy-Bruhl’s Theory of primitive Mentality”, de Evans-Pritchard. Veja também seu *Theories of primitive religion* (1965). Há outros dois ensaios publicados na mesma época que são relevantes para apreciar as tendências e tensões no pensamento de Evans-Pritchard. “The intellectualist (English) Interpretation of Magic” (1933), e “Science and Sentiment: An exposition and Criticism of the Writings of Pareto” (1936).
23. Lowie (1937: 221) faz a mesma crítica de maneira independente, citando R. Thurnwald como fonte: “Ele [Lévy-Bruhl] estabelece esse contraste não comparando homens civilizados e primitivos, mas, na astuta caracterização de Thurnwald, “Os maiores alcances do intelecto moderno” – *nota bene*, somente concernente a atividades profissionais “com uma vaga ‘primitividade’”. (A referência de Thurnwald é *Deutsche Literaturzeitunge*, 1928, p. 486-94)
24. Mary Douglas, em seu devoto memorial a seu professor, intitulado *Evans-Pritchard* (1980), extrapola uma comparação entre os procedimentos interpretativos de Evans-Pritchard e a noção de Wittgenstein de jogos de linguagem, e sua visão da linguagem em termos de seus usos sociais para atingir fins humanos etc. Enquanto não se vê uma possível convergência entre os dois professores, é justo apontar que Evans-Pritchard é gravemente deficiente em não nos apresentar uma teoria pragmática da linguagem; uma teoria que foi fundamentalmente proposta por

- Malinowski. Eu diria, portanto, que Malinowski aparenta estar mais próximo do espírito das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein. Evans-Pritchard estava, de alguma maneira, tentando negociar entre os enquadramentos de Tylor, Lévy-Bruhl e Pareto. Veja meu “Form and Meaning of Magical Acts”, publicado pela primeira vez em Horton e Finnegan (orgs., 1973).
25. Veja a introdução de Ruth Bunzel a *How Natives Think*, de Lucien Lévy-Bruhl ([1926] 1966).
 26. *Steps to an Ecology of Mind* de Gregory Bateson (1972), especialmente o ensaio em “Style, Grace and Information in Primitive Art”.
 27. The Sunday New York Times, 19 de Fevereiro de 1984.
 28. Pode ser que Langer tenha exagerado a distinção em certos aspectos. Trabalhos recentes em percepção visual mostram que procedimentos de visualização estão acontecendo e que não existe percepção de configuração sem exame total da obra. De qualquer modo, existe uma distinção relativa a ser feita entre a sequência linear da elocução discursiva, as sentenças escritas e a configuração perceptiva das formas visuais.
 29. Langer exagerou a distinção entre a recepção linear auditiva da linguagem e a simultânea configuração da percepção visual de uma outra maneira. O entendimento da comunicação verbal, mesmo recebido em sequência auditivamente, envolve operações recursivas entre a parte e o todo.
 30. Há uma tradução portuguesa desse livro (GILLIGAN, 1997), mas não tivemos acesso a ela e por isso as citações foram livremente traduzidas por nós a partir do original em inglês citado por Tambiah. [N.T.]
 31. As referências foram tiradas das páginas 104-112.
 32. Minha fonte principal de consulta está em Alfred Schutz: *Collected Papers I. The Problem of Social Reality* (1962), editado por e com introdução de Maurice Natanson especialmente pp. 207-59, “On multiple realities”. [Em português, indicamos uma coletânea de textos de Alfred Schutz, *Fenomenologia e relações sociais* (1979). N.T.]
 33. Ver também seu *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols* ([1976] 1985).
 34. No original, *intertranslatability*. Note-se que este termo contém também uma ideia de translação [N.T.].
 35. Goodman é cuidadoso ao notar que “Mesmo que o produto último da ciência, ao contrário do da arte, é uma teoria verbal, literal ou matemática, ciência e arte em muito se assemelham em seus procedimentos de procura e construção”. (1985, p. 107).
 36. No original, *The notion of causality is much out of place, and that of participation is very much in place*. Percebe-se aí um jogo de palavras intransponível para o português. [N.T.]
 37. Veja especialmente a obra de Maurice Leenhardt: *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*. (ed.: James Clifford, 1982), um trabalho heterodoxo sobre fenomenologia religiosa. Uma inspiradora biografia comentada sobre Leenhardt está nessa edição.
 38. No original, “the symbols constitute the whole (rather than the Holy)”, o autor faz um jogo fonético e semântico entre os termos *whole* (inteiro) e *Holy* (sagrado), intransponível para o português. [N.T.]

Referências Bibliográficas

- APEL, Karl-Otto. *Toward a Transformation of Philosophy*. Londres: Routledge e Kegan Paul, 1980.
- BARUCH, Elaine; MEISEL, Perry. “Two interviews with Julia Kristeva”. *Partisan Review*, I, 1984.
- BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind*. Londres: Intertext Books, 1972.
- BELLAH, Robert Neelly. *Beyond belief: essays on religion in a post-traditional world*. Nova York: Harper and Row, 1976.
- BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder Régio. França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, [1924] 1993.
- CAZENEUVE, Jean. “Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)”. *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 2, Parte I, 1934.
- CRAPANZANO, Vincent. *Tuhami, Portrait of a Moroccan*. Chicago e Londres: University of Chicago Press, 1980.
- DOUGLAS, Mary. *Evans-Pritchard*. Sussex: The Harvester Press, 1980.
- ECK, Diana L. “India’s Tirthas: ‘Crossings’ in Sacred Geography”. *History of Religions*. vol.20, nº4, maio/1981, p. 336.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.. “The intellectualist (English) Interpretation of Magic”. *Bulletin*. vol. I, parte 2. Cairo: Faculty of Arts, Farouk University, 1933, pp. 282-311.
- _____. “Lévy-Bruhl’s Theory of Primitive Mentality”. *Bulletin*. vol. II, parte 2. Cairo: Faculty of Arts, Farouk University, 1934, pp. 1-36.

- _____. "Science and Sentiment: An exposition and Criticism of the Writings of Pareto". *Bulletin*. vol. III, parte 2. Cairo: Faculty of Arts, Farouk University, 1936, pp. 163-92.
- _____. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- _____. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- FREUD, Sigmund. *A Interpretação dos Sonhos*. vol. IV e V, Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GILLIGAN, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.
- _____. *Teoria psicológica e desenvolvimento da mulher*. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 1997.
- Goodman, Nelson. *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1985.
- _____. [1976] *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1985.
- GURVICH, Georges. "The Sociological Legacy of Lucien Lévy-Bruhl". *Journal of Social Philosophy*. Nova York, 1939, vol. 5, nº. I, pp. 61-70.
- HORTON, Robin. "African Traditional Thought and Western Science. Part I. From Tradition to Science". *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 37, nº. 1. Cambridge University Press, janeiro/1967, pp. 50-71.
- _____. "Ritual Man in Africa". *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 34, nº 2. Cambridge University Press, abril/1964, pp. 85-104.
- _____. "Lévy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution". In: Horton, Robin e Finnegan, Ruth (orgs.) *Modes of Thought*. Londres: Faber and Faber, 1973.
- JAKOBSON, Roman. "Closing statement: Linguistic and Poetics" In: Thomas A. Sebeok (ed.) *Style in Language*. Cambridge, MA: The M.I.T. Press, 1960.
- JAMES, William. *The Principles of Psychology*. Nova York: Dover Publications, 1950.
- KAKAR, Sudhir. *The Inner World. A Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India*. Delhi: Oxford University Press, 1978.
- KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- LANGER, Suzanne. *Filosofia em nova chave*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- _____. *Sentimento e Forma*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- LEENHARDT, Maurice. *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*, editado por James Clifford. Berkeley: University of California Press, 1982.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. (1903) *La morale et la science des mœurs*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1971.
- _____. (1910) *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1951.
- _____. (1922) *La mentalité primitive*. Paris: PUF, 1947.
- _____. *Primitive Mentality*. Londres: George Allen and Unwin Ltd./ Nova York: The MacMillan Company, 1923.
- _____. (1926) *How Natives Think*. Nova York: Washington Square Press, 1966.
- _____. *L'Âme primitive*. Paris: Félix Alcan, 1927.
- _____. *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*. Paris: PUF, 1949.
- _____. (1949) *Notebooks on Primitive Mentality*, 1975.
- _____. *A mentalidade primitiva*, tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2008.
- _____. *The Soul of the Primitive*. Macmillan, 1928.
- LLOYD, G. E. R.. *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*. Cambridge University Press, 1966.
- LOWIE, Robert H. *The History of Ethnological Theory*. Nova York: Rinehart, 1937.
- NEEDHAM, Rodney. *Belief, Language and Experience*. University of Chicago Press, 1972.
- SCHUTZ, Alfred. *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*, editado por Maurice Natanson. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.
- _____. *Fenomenologia e relações sociais*. Organização e introdução de Helmut R. Wagner. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- SNELL, Bruno. *The Discovery of the Mind*. Nova York: Harper Torchbook, 1960.

- TAMBIAH, S. "Form and Meaning of Magical Acts". In: Horton, Robin e Finnegan, Ruth (orgs.) *Modes of Thought*. Londres: Faber and Faber, 1973.
- _____. [1990] *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge University Press, 2006. Cap. III, "Sir Edward Tylor versus Bronislaw Malinowski: is magic false science or meaningful performance?", pp. 54-64; Cap. IV, "Rationality, relativism, the translation and commensurability of cultures", especialmente pp. 115-116.
- THURNWALD, Richard. "Review of La mentalité primitive", second edition. *Diegeistige Welt der Primitive, and L'âme primitive*, by Lucien Levy-Bruhl. Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen wissenschaft 5(10): 1928, 486-494.
- TREVOR-ROPER, Hugh Redwald. *The European witch-craze of the 16th and 17th Centuries*. Harmondsworth: Penguin, 1969.
- _____. *Religião, reforma e transformação social*. Porto: Editorial Presença/Martins Fontes, 1981. A obsessão das bruxas na Europa dos séculos XVI e XVII.
- WHEELER, John Archibald. "Bohr, Einstein and the Strange Lesson of the Quantum" In: Richard Q. Elvee (ed.). *Mind in Nature*. São Francisco: Harper and Row, 1982, pp. 1-30.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 2005.

traduzido de

TAMBIAH, Stanley. [1990] *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge University Press, 2006. Cap. 05. Multiple Orderings of Reality: The Debate Initiated by Lévy-Bruhl.

tradutor Daniel Belik

Mestre em Antropologia Social pela University of Aberdeen

Stella Zagatto Paterniani

Mestra em Antropologia Social pela Unicamp

revisora Iracema Dulley

Doutora pela Universidade de São Paulo

Recebida em 04/07/2013

Aceito para publicação em 20/10/13