
LÉVY-BRUHL E A ANTROPOLOGIA

Emerson Giumbelli

Razão e diferença — Afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl, *de Marcio Goldman*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Grypho, 1994, 399 pp.

Lucien Lévy-Bruhl é, muito provavelmente, um nome conhecido por qualquer estudante de ciências sociais. Menos certo, entretanto, é que em algum momento de seu aprendizado intelectual seja conduzido à leitura de quaisquer das obras desse pensador francês que viveu entre 1857 e

1938 e que a partir da primeira década deste século resolve interromper sua série de obras sobre a história da filosofia e se dedicar ao estudo das "sociedades primitivas", ou mais propriamente, da "mentalidade primitiva", que para ele assumiria uma "orientação" radicalmente distinta em relação à tradição hegemônica no pensamento ocidental. Formuladas em um momento particularmente efervescente da história da antropologia, as idéias de Lévy-Bruhl foram, desde a data de sua divulgação, submetidas a várias críticas, cujo ponto central reside na denúncia de uma postura mais ou menos etnocêntrica que teria cavado o abismo separando as sociedades ocidentalizadas das "primitivas" e obscurecido as "semelhanças" existentes entre elas. Em discussões mais recentes, as críticas

têm permanecido substancialmente as mesmas, levando a crer que as idéias de Lévy-Bruhl estariam "superadas" e "ultrapassadas", podendo assim ser relegadas ao esquecimento ou se tornarem mero objeto do interesse de um historiador da disciplina. Isso se reflete, por exemplo, no fato de não termos editado no Brasil, até hoje, nenhum dos seus livros — e nem mesmo parte deles. Ao mesmo tempo, não deixa de ser curioso que, até onde sei, nenhum autor estrangeiro tenha dedicado um livro inteiro à obra de Lévy-Bruhl, permitindo sugerir que sua suposta "superação" não teria sido fruto de um trabalho sistemático de análise e avaliação — semelhante àquele a que foi submetido o evolucionismo do final do século XIX — mas de uma "exclusão" propiciada pelos rumos assumidos e as tendências consagradas pela antropologia no decorrer deste século.

Apenas isso já faria de *Razão e diferença*, de Marcio Goldman, um livro muito bem-vindo, na medida em que se propõe como "uma análise interna exaustiva da obra de Lévy-Bruhl", recuperando, ao longo dela, "a sua trajetória intelectual" e "restituindo, ainda que parcialmente, o contexto intelectual nos quadros do qual se deu essa trajetória e se produziu essa obra" (pp. 37-8). O livro de Goldman, que resulta de sua tese de doutoramento (apresentada em 1991 ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRJ, onde atualmente leciona), não poderia deixar de evocar um outro, de Roberto Cardoso de Oliveira (*Razão e afetividade — O pensamento de Lucien Lévy-Bruhl*. Campinas: Unicamp/CLE, 1991), com o qual possui várias afinidades, em grande parte decorrentes do fato de ambos cobrirem o mesmo espectro das obras de Lévy-Bruhl com o objetivo de oferecer uma visão mais justa, mais minuciosa e mais refinada do que quaisquer outras existentes até então, mesmo no estrangeiro — algo que, sendo muito louvável, não deixa de ser também bastante curioso.

A análise de Goldman tem, entretanto, certas peculiaridades, radicalizando sua singularidade: ou seja, não se trata apenas da avaliação minuciosa de uma obra geralmente "esquecida" no debate antropológico, mas de colocar em questão este debate mesmo, procurando problematizar tanto as críticas que foram, em diversos momentos, feitas à obra de Lévy-Bruhl quanto a contribuição que esta obra poderia dar para o pensamento antropológico contemporâneo (algo que está fora, por exemplo, dos

objetivos de Cardoso de Oliveira, cuja abordagem é, deste ponto de vista, mais literal e restrita). Segundo os termos do próprio autor, trata-se de empreender uma "geografia das idéias" de Lévy-Bruhl (pp. 24-9) e uma "antropologia da antropologia" (p. 23) — esforços que, na maior parte do tempo, se apresentam de forma articulada, gerando um estilo peculiar de argumentação, capaz de conjugar uma análise literal dos escritos de Lévy-Bruhl com incursões constantes por outros autores que ou se referiram explicitamente à obra do pensador francês, ou fornecem pistas para interpretações inovadoras dessa obra. Apesar disso, considere preferível tematizar separadamente cada uma das dimensões — sem perder de vista a sua articulação, um dos pontos centrais do livro — desse duplo investimento, isolando os resultados que parecem ser os mais relevantes.

I

Boa parte do argumento de *Razão e diferença* se constrói em contraposição a uma certa visão da obra de Lévy-Bruhl compartilhada por vários dos seus críticos e alguns dos seus admiradores, visão que guiaria as mais comuns das periodizações dessa obra. Segundo ela, Lévy-Bruhl foi um filósofo que, sem ter tido a oportunidade de construir um sistema próprio, se dedicou à história da filosofia (período entre 1884 e final do século). Transformar-se-ia mais tarde em um etnólogo que, sem jamais ter feito trabalhos de campo, compilou dados provenientes de várias sociedades e sobre eles elaborou seis livros (entre 1910 e 1938) — o terceiro dos quais (1931) introduzindo autocríticas que seriam aprofundadas até o final de sua vida, desembocando na negação dos próprios conceitos prévios em nome ou do reconhecimento do fracasso de seus esforços, ou da minimização das diferenças que existiriam entre o "nosso" pensamento e o dos "primitivos" (pp. 11, 159-60). Goldman, ao contrário, procura relativizar a questão das continuidades e rupturas dessa obra através de uma estratégia que obriga a captá-la em sua totalidade, através do "conjunto das articulações" (p. 31) que a presidem — isto é, "o conjunto de forças que faz com que oscile entre diferentes níveis e atravesse diversos limiares. Forças inerentes à pró-

pria obra — as imprecisões e contradições internas às quais Lévy-Bruhl sempre foi tão sensível — e forças externas, provenientes de diferentes regiões (o avanço na pesquisa e teoria antropológicas, as mudanças na filosofia, as transformações e acontecimentos políticos)" (p. 161). Ao lado disso, explicita que seu objetivo não seria "julgar" a obra de um autor, seja pela denúncia dos "erros" de suas abordagens, seja pelo isolamento dos aspectos em função dos quais se justificaria uma "defesa" contra as críticas de ontem e de hoje (pp. 30-1). Trata-se, sem negar que "erros" existam e que "defesas" sejam possíveis, de localizar uma certa "originalidade" nesse pensamento, isto é, idéias e propostas que teriam força suficiente para reintroduzir Lévy-Bruhl em debates dos quais ele foi sistematicamente excluído (pp. 15, 32, 36).

Em termos práticos, essas considerações metodológicas permitem demonstrar, antes de tudo, a importância, para o "Lévy-Bruhl etnólogo", das questões suscitadas pelo "Lévy-Bruhl filósofo", obrigando-nos, portanto, a relativizar a contundência dessa passagem. Essa é a principal preocupação do segundo capítulo de *Razão e diferença*, que trata das obras pertencentes, segundo uma nova periodização sugerida por Goldman (p. 160), ao "período de formação" e ao de "historiador da filosofia": *A idéia de responsabilidade* (1884), *A Alemanha depois de Leibniz* (1890), *A filosofia de Jacobi* (1894), *História da filosofia moderna na França* (1899) e *A filosofia de Comte* (1900). A leitura dessas obras revela as dívidas e compromissos, mantidos por Lévy-Bruhl ao termo desse trajeto, com certas tendências presentes no panorama intelectual do final de século. O *criticismo* (ou neokantismo), que reunia elaborações que pretendiam introduzir modificações no sistema kantiano, levando adiante, entretanto, sua preocupação com uma "teoria do conhecimento". O *cartesianismo*, tendência em torno da qual se constituíram quase todos os filósofos franceses dos séculos XVIII e XIX e considerada por Lévy-Bruhl um marco para o que achava ser a tarefa da filosofia: livrar o pensamento de quaisquer resquícios teológicos e metafísicos, orientando-o para o "progresso geral do desenvolvimento humano". Finalmente, o *positivismo comtiano*, certamente a tendência pela qual Lévy-Bruhl nutria as maiores simpatias, valorizando nela uma certa espécie de relativismo (contornado pelo ideal de "progresso"), um certo tipo de historicismo, a problemática dos

mecanismos de definição e universalização do "pensamento positivo", a preocupação com a moral e a idéia do estudo da natureza humana a partir de suas manifestações sociais.

Essa adesão ao racionalismo cartesiano, ao intelectualismo neokantiano e ao positivismo comtiano precisava ser relativizada pela existência de problematizações que apontavam tanto para o "período de formação" de Lévy-Bruhl, quanto para as peculiaridades de suas análises da história da filosofia. No primeiro caso, tratava-se de mostrar a valorização, nas obras de Lévy-Bruhl anteriores a 1890, do "sentimento" como qualificativo do caráter humano e como componente privilegiado do processo de conhecimento; no segundo, chama-se a atenção para o fato de que "todos os autores analisados por Lévy-Bruhl em sua fase filosófica parecem estar às voltas com a aparente impossibilidade de eliminar de forma absoluta o irracional" (p. 9). Para Goldman, o que impulsionaria o pensamento de Lévy-Bruhl seria exatamente um compromisso com os ideais intelectuais e políticos herdados do iluminismo que, por outro lado, se mostrava sensível ao papel das "paixões" e dos "sentimentos" e ao lugar da "tradição" em sua oposição ao "progresso" — temas que apareciam não só na divergência entre doutrinas e tendências na história da filosofia, mas no interior das formulações de vários dos pensadores admirados por Lévy-Bruhl. As conclusões de Goldman corroboram e reforçam a idéia de que a tensão entre iluminismo e romantismo, transposta na oposição entre o princípio genérico da unidade da humanidade e a atenção nas diferenças que a recortam, se apresentou como algo fundamental para a constituição das ciências sociais, e mais particularmente da Antropologia.

Se nesse momento o pensamento de Lévy-Bruhl serve para mostrar as ligações entre a reflexão antropológica e a filosófica, o capítulo seguinte de *Razão e diferença* pode ser lido a partir da aproximação, também constitutiva das ciências sociais, entre o empreendimento sociológico e a preocupação com questões morais. A análise de *A moral e a ciência dos costumes* (1903) tematiza a aproximação de seu autor com o positivismo e busca problematizar sua dupla dimensão: (a) a proposição de uma análise sociológica dos sistemas morais empiricamente existentes, supondo uma indistinção substantiva entre o mundo natural e o mundo moral, que fundamentaria uma intervenção racional sobre os

costumes e (b) uma denúncia das resistências a essa análise, agrupadas sob a designação de "morais teóricas" e localizadas no compromisso com certos princípios: a organicidade e coerência do conteúdo da consciência moral e a unidade da natureza humana. Para Lévy-Bruhl, tratava-se de recolocar essas questões a partir dos resultados de investigações sociológicas e empíricas, transformando o que seria um postulado em algo corroborado por análises positivas. É aí que Goldman situa o que chama de "entrada definitiva" (p. 147) das "sociedades primitivas" na obra e na vida de Lévy-Bruhl, não só como recurso que obrigaria o observador a abdicar de hipóteses subjetivas ou introspectivas sobre a psicologia humana, mas também como verdadeiros laboratórios para uma investigação concreta desse problema. Por esses motivos, conclui, *A moral e a ciência dos costumes* é "uma espécie de introdução geral aos estudos da 'mentalidade primitiva'" (p. 149), deixando claro como "a antropologia social era um dos destinos possíveis de Lévy-Bruhl" (p. 147).

Isso se concretiza com a publicação, em 1910, de *As funções mentais nas sociedades inferiores*, obra sobre a qual se debruça todo o quarto capítulo de *Razão e diferença*. A rigor, o esforço de Lévy-Bruhl em determinar as "leis mais gerais a que obedecem as representações coletivas nas sociedades inferiores" (p. 164) não se faz aí como um fim em si mesmo. Goldman insiste em que o tema central do livro seria o das "resistências ao progresso", algo presente nas obras anteriores e agora abordado "a partir dos dados referentes ao 'tipo' de sociedade que justamente parece ter permanecido à margem do progresso e da evolução" (pp. 162-3). Manteria, portanto, uma forte inclinação comtiana, podendo ser lido como "uma espécie de tratado a respeito do 'estado teológico'" e sobre "a passagem deste momento primitivo para os subsequentes, até que o pensamento conceitual viesse a emergir" (p. 220). Como esse processo não desembocaria na completa superação de lógicas que Lévy-Bruhl acreditava ter conseguido isolar entre as "sociedades inferiores", a descoberta das "leis" de seu funcionamento esclareceria sobre a permanência das "filosofias do sentimento" e as resistências ao progresso material, intelectual e moral (p. 240).

Mas o mesmo livro inaugura algo de novo: foi exatamente ao procurar resolver dilemas antigos

que Lévy-Bruhl chegou a deslocá-los e aprofundá-los, propondo-se as questões com as quais iria se debater pelo resto da vida. A base para isso era uma oposição entre "nós" e "eles", ou seja, entre um certo modo de expressão do pensamento ocidental ("trabalhos dos filósofos, lógicos e psicólogos, antigos e modernos") e outra "forma de pensamento", plenamente acabada, deduzida a partir de dados muito concretos advindos de várias "das sociedades mais simples que conhecemos" (pp. 185-8) — oposição cuja natureza, sugere Goldman, foi pouco compreendida pelos críticos de Lévy-Bruhl, os quais exageraram e distorceram as implicações de "um procedimento que se pretende puramente metodológico" (p. 178). Seu livro produziu, na verdade, a "fenomenologia" de um pensamento, encontrado de forma mais nítida entre as "sociedades inferiores", resumida na proposição de três categorias centrais: (a) "mística", que definiria a "orientação geral da mentalidade primitiva" pela presença de "substâncias", "forças", "ações" que, embora não sejam captadas pela sensibilidade, seriam "sentidas" como objetivas; (b) "pré-lógico", que designaria um modo específico de articulação entre as representações, extremamente tolerante com as contradições lógicas, revelador de uma "anterioridade ontológica do coletivo em relação ao individual" (p. 198); (c) "lei de participação", princípio geral de funcionamento da "mentalidade primitiva", utilizado para designar tanto uma consubstancialidade universal entre seres e coisas quanto toda uma série dinâmica de "ações e reações místicas".

É importante destacar nesse momento o trabalho de Goldman em demonstrar que a "proliferação terminológica" (p. 190) detectada já neste momento da "carreira etnológica" de Lévy-Bruhl, ao invés de sinalizar uma debilidade conceitual, apontaria para razões situadas em um nível epistemológico: a abertura para os "fatos", só possível em virtude da relativização das categorias de análise pertencentes à tradição intelectual do observador. A escolha dos termos empregados teria sido bastante significativa, recaindo (pelo menos no caso de "misticismo" e "participação") sobre expressões polissêmicas ou ambíguas o suficiente para se adequarem a uma nova utilização. Nesse outro sentido, *As funções mentais* poderia ser lido como uma "crítica da razão primitiva" (pois tanto as categorias do pensamento quanto a própria percepção são concebidas como socialmente variáveis e determinadas) que "acabou

por efetuar uma operação muito mais fundamental, sociologizando, ou relativizando e problematizando radicalmente, os próprios instrumentos teóricos de que essa crítica procura lançar mão" (p. 216).

Ampliar os temas e aperfeiçoar os instrumentos dessa relativização — não mais apenas como modo de revelar certas características do mundo ocidental, mas para delimitar, em sua positividade, uma forma de pensamento distinta da "nossa" — teria sido uma das preocupações manifestadas no restante das obras de Lévy-Bruhl, analisadas no quinto capítulo de *Razão e diferença. A mentalidade primitiva* (1922) enfoca a noção de *causalidade*; *A alma primitiva* (1927), a de *individualidade*; *O sobrenatural e a natureza na mentalidade primitiva* (1931), *A mitologia primitiva* (1935) e *A experiência mística e os símbolos entre os primitivos* (1938) buscam "questionar de forma radical as categorias de *natureza*, *substância* e *experiência*" (p. 261). Goldman concorda, por outro lado, que as obras da década de 30 introduzem certos deslocamentos significativos, o principal dos quais tendo sido de ordem conceitual (p. 262): o "pré-logismo" cede lugar à ênfase no caráter "afetivo" das representações primitivas, que justificaria sua tendência pouco conceitual e sua orientação para a delimitação de potências não sensíveis, e a "participação" passa a ser vista como "fato" e não mais como "lei". A natureza e as implicações desses deslocamentos serão tematizados de forma mais minuciosa em uma análise dos *Carnets*, conjunto de anotações de Lévy-Bruhl, feitas poucos meses antes de sua morte e publicadas postumamente em 1949, que resumem e revisam quase todos os temas e idéias desenvolvidos ao longo de mais de trinta anos de trabalho.

O principal ponto da autocrítica de Lévy-Bruhl incidiria sobre sua tentativa de tratar o "pensamento primitivo" de um ponto de vista lógico; era preciso recolocar todas as questões e categorias em torno da caracterização de uma orientação do pensamento (designada como "mística") e de seus pressupostos (localizada no fato da "participação", ou seja, a recusa radical de representar os seres em separado para reuni-los *a posteriori*). Assim, "enquanto a orientação mística delimita globalmente o universo no qual o primitivo sentiria estar vivendo e com o qual deve se relacionar, a participação se constitui na própria modalidade de existência desse universo, bem como na forma pela qual se processariam

essas relações" (p. 286). Para Goldman, o esforço de Lévy-Bruhl poderia ser interpretado como uma tentativa de delimitação das "condições de possibilidade" de uma forma específica de pensamento, tentativa que era passível de ser também aplicada a outras formas. Para reforçar sua afirmação, tematiza outra noção importante dos *Carnets*, a de "experiência" (que, no caso dos "primitivos", abrangeria potências e forças não sensíveis), que apontaria para a existência de distintas concepções de "realidade" e, por conseguinte, de "verdade", indicativas de modalidades específicas de relação com o universo (pp. 287-94).

É a partir dessas considerações que Goldman retoma o tema da "afetividade", presente desde o início da obra de Lévy-Bruhl. Os *Carnets* teriam conferido à noção uma positividade inédita, que poderia ser interpretada como a circunscrição de um modo de conhecimento específico, localizável em um certo conjunto de sociedades empiricamente existentes, mas também indicativa de uma possibilidade presente em qualquer espírito humano. Ou seja, a afirmação da "unidade do espírito humano" não se tornaria incompatível com a insistência sobre as "diferenças imanentes aos diversos modos de pensamento" — não porque a segunda poderia ser reduzida à primeira, mas em função de estarmos diante de ordens distintas, situadas nos níveis respectivamente da estrutura e do funcionamento do pensamento humano. "Ainda que [a natureza humana] seja fundamentalmente a mesma em todas as partes, isso jamais significa que funcione sempre do mesmo modo" (p. 312). A originalidade de Lévy-Bruhl teria sido sua ênfase na diferença, canalizada na proposta de uma investigação sempre particularizada das condições históricas e sociais sobre as quais se fundam as diversas modalidades de pensamento. Nesse sentido, sugere Goldman, "a hipótese de Lévy-Bruhl incita a buscar a pluralidade de vias que o espírito humano pôde e pode seguir" (p. 301), tornando plausível considerarmos a noção de "afetividade" um "termo refúgio" (que abrigaria as formas de pensamento que não se enquadram nos modelos ocidentais) pelo qual se introduz a pluralidade das diferenças (p. 301).

Parecem ser estes os principais pontos da leitura de Marcio Goldman sobre a totalidade da obra de Lévy-Bruhl. Como foi mencionado, trata-se de uma análise que se constrói através da con-

frontação entre os textos de Lévy-Bruhl e vários outros textos, de comentaristas e críticos, que lhes são contemporâneos ou posteriores. Há, contudo, pelo menos duas referências que aparecem de forma mais recorrente para demarcar a especificidade da obra de Lévy-Bruhl — as teorias evolucionistas da "escola antropológica inglesa" e o pensamento durkheimiano. Se no primeiro caso o contraponto deixa apenas mais evidente a perversa assimilação da diferença à semelhança operada pelo evolucionismo, no segundo se produz uma aproximação efetivamente inovadora sobre o projeto da "Escola Sociológica Francesa". Assim, nos são reveladas (a) a proximidade entre a constituição de uma ciência positiva dos fatos sociais e a problematização da "moral"; (b) os pressupostos reducionistas e evolucionistas contidos no determinismo morfológico; (c) o plano próprio em que o método sociológico opera, que deixa de fora toda preocupação com o funcionamento de um modo de pensamento. Comparativamente, Lévy-Bruhl teria sido "muito mais empirista e relativista. Sua intenção é enfrentar os fenômenos de ordem 'mental' em seu próprio plano de consistência, sem esvaziar a questão da alteridade e da diferença, seja ao reduzi-la a um epifenômeno da identidade da natureza humana, seja ao dissolvê-la na maior objetividade que o social supostamente possui" (p. 236). O contraponto dá a Goldman a oportunidade de reafirmar, de diversas maneiras, o esforço de Lévy-Bruhl em preservar a diferença e levar o relativismo às suas últimas consequências, produzindo resultados que só não foram mais radicais em virtude de seu compromisso com uma "ideologia primitivista" (a esperança de conhecer nosso passado remoto através do estudo de sociedades contemporâneas), compartilhada por tantos outros de seu tempo.

Aqui parece ser o momento mais oportuno para se chamar a atenção para uma possibilidade aberta por *Razão e diferença*, mas não levada adiante por seu autor: uma comparação mais demorada entre duas vias pelas quais se afirmaram, no mesmo período, perspectivas relativistas, representadas por Lévy-Bruhl, de um lado, e Boas e seus alunos, de outro. Além disso, caberia prevenir o leitor a respeito de outro ponto: nada há nesse livro que se assemelhe a uma análise dos condicionantes institucionais da trajetória do pensamento de Lévy-Bruhl — embora, nesse caso, se trate de uma lacuna

produzida em função das escolhas metodológicas e do trajeto analítico percorridos pelo autor.

II

Para o leitor acostumado às interpretações tradicionais da obra de Lévy-Bruhl, *Razão e diferença* deve ter um efeito surpreendente e certamente uma das principais resistências invocaria a presença de um certo "anacronismo" na análise, na medida em que muitas vezes as idéias de Lévy-Bruhl são apresentadas com a ajuda de autores nossos contemporâneos e muitas das questões a que elas procurariam responder estão formuladas em termos igualmente recentes. Parece-me, entretanto, que um dos desafios a que se propõe o livro é exatamente a superação desse ponto. Ou seja, dado que, como uma vez afirmou Christopher Hill, toda história é escrita não somente no presente, mas também *para o presente*, a questão que se coloca é de que modo lidar com um "anacronismo necessário". A resposta de Goldman é inspirada nas sugestões dos filósofos François Châtelet e Gilles Deleuze: não se trata de elevar um autor acima de seu tempo, ou de isolar em sua produção intelectual posições que lhe são completamente estranhas; mas também não se deve reduzi-lo a um mero reflexo de sua época. Melhor seria "buscar o que pode haver de mais interessante numa obra para uma determinada época (a nossa); reativar para o presente algumas idéias, algumas intuições às vezes, que podem funcionar como linhas de fuga e de força para nossos impasses contemporâneos" (p. 32). Isso se tornaria legítimo a partir do momento em que se aceita que as idéias de um pensador não são como organismos (que nascem para inevitavelmente morrer), mas "uma espécie de repertório, sempre aberto" (p. 326), podendo ser reativadas no e para o presente.

Assumir essa perspectiva propriamente "geográfica" e "intempestiva" da história das idéias (pp. 24-6, 32) permitiu exatamente um jogo entre várias vozes, que se juntam e se digladiam no texto de *Razão e diferença*, compondo um conjunto atravessado por dois fluxos: de um lado, um esforço de análise que pretende não só interpretar o pensamento de Lévy-Bruhl, mas revelar e desenvolver certas de suas "virtualidades e potencialidades"; de outro, a problematização de questões que poderiam

ser enriquecidas na sua discussão com os problemas, paradoxos, idéias suscitados por aquele pensamento. Tudo desemboca em uma reflexão sobre a constituição, os dilemas, os trajetos e os ideais da antropologia, que é desenvolvida por Goldman em dois níveis, basicamente.

No primeiro deles, tematizado ao longo de todo o trabalho, a antropologia aparece como o domínio intelectual da sociedade ocidental constituído para inventariar e explicar cientificamente a "questão da diferença". Sua tarefa: reduzi-la, como o fizeram os evolucionistas, à simples aparência ou objeto, levando adiante o movimento de exclusão que forças políticas, sociais e econômicas efetivavam em um outro plano. Mas seria também preciso reconhecer aí um paradoxo: digerir a diferença obrigava a ir ao encontro dela, sujeitando a experiência antropológica a uma "vertigem" e colocando a possibilidade de um "diálogo" que implicaria uma transformação efetiva de nossos esquemas conceituais através de "uma abertura para qualquer pensamento outro" (p. 321). Não apenas marcas inscritas no movimento constitutivo da antropologia, essas alternativas seriam "linhas de força" localizáveis no decorrer de toda a história da disciplina e no interior de toda teoria ou autor. A trajetória de Lévy-Bruhl ganharia, nesse caso, valor de modelo, no duplo sentido do termo: caso paradigmático de encontro entre o "Ocidente" e o "selvagem" e exemplo do privilégio à diferença e à dialogia.

A "antropologia da antropologia" proposta por Goldman, em um segundo nível, tem como alvo pontos relacionados às possibilidades de realização de seu próprio projeto: o conhecimento do outro. Em torno disso é que se articulam alguns debates recentes, discutidos e problematizados no penúltimo capítulo de *Razão e diferença* através de um recorte que isola três temas — na verdade, "problemas fundamentais e perenes da antropologia" — e os relaciona com as três "tradições nacionais" da disciplina. Assim, nos Estados Unidos, predominaria a discussão sobre o legado boasiano do *relativismo*; na Inglaterra, a questão da "tradução cultural" e sua ligação com o tema da *racionalidade*; na França, a discussão, sempre tomando por referência o projeto inaugurado por Lévi-Strauss, sobre os *universais* da cultura. Para ser bastante justo com a rica análise feita por Goldman, envolvendo antropólogos, filósofos e histo-

riadores e que tem a virtude de introduzir autores pouco admitidos nesse tipo de debate, dois pontos parecem ser essenciais. De um lado, a denúncia das limitações dessas discussões, na medida em que se desenvolvem geralmente em um "campo predeterminado" que dispõe os contendores segundo oposições estéreis ou equivocadas — o postulado da existência de princípios ou funções universais e transcendentais *versus* a impossibilidade da comunicação entre as diferentes culturas; a defesa inveterada da "razão" *versus* a sua total negação. De outro, o vislumbre de "possíveis saídas e alternativas" pela proposição, inspirada no pensamento de Lévy-Bruhl, de um duplo movimento que capacitaria a antropologia a ser um instrumento do diálogo efetivo entre a nossa e as outras culturas: (a) o investimento analítico sobre as práticas históricas a partir das quais se objetivavam "as formas de pensar e de se organizar" em cada cultura, visando revelar sua diferença de um modo que não contradiz (mas também não se limita (a) a idéia de "unidade do gênero humano"; (b) a consideração, também analítica, dos "contextos históricos e políticos nos quais tanto o contato com as outras culturas quanto a própria reflexão antropológica se desenvolveram" (p. 341), tendo em vista a crítica e a modificação constantes de nossas próprias categorias e certezas.

Enfim, é mesmo a pergunta "serão a compreensão e a explicação do outro realmente possíveis?" que ecoa ao longo e ao final da leitura dessa análise ao mesmo tempo crítica e apaixonada da obra de um autor. *Razão e diferença* é instigante exatamente porque procura oferecer possíveis respostas para tal questão sem dissolvê-la ou anulá-la, e, por isso mesmo, nos convida a formulá-la continuamente diante de um mundo que parece cada vez mais conviver com estratégias e identidades constituídas por processos globais, submetendo a percepção da diferença a deslocamentos e interpelações incessantes. Necessidade, portanto, de novas "saídas" de *diálogo*, operativas não apenas entre os distintos e infinitos grupos culturais, como também entre as diversas disciplinas que têm no humano seu objeto de interesse e investimento.

Emerson Giumbelli é mestre em Antropologia Social pela UFRJ e assistente de pesquisa no Núcleo de Pesquisa do Iser (Instituto de Estudos da Religião).