

Por uma metafísica selvagem ou sobre Bergson a partir de Lévi-Strauss¹

Izilda Cristina Johanson

Departamento de Filosofia, Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Guarulhos, SP, Brasil
i.johanson@unifesp.br

Resumo: A propósito da menção em *O Totemismo Hoje*, interessará aqui aprofundar, por um lado, alguns pontos a respeito da relação entre filosofia e antropologia em Bergson e, por outro, o modo pelo qual, a partir da leitura de Lévi-Strauss, e nos termos dele, poderia se dar alguma relação possível entre a metafísica bergsoniana e o próprio pensamento selvagem.

Palavras-chave: metafísica; antropologia; etnologia; cultura, estrutura; pensamento selvagem.

By a wild metaphysics or on Bergson from Levi-Strauss

Abstract: From the mention made in *The Totemism Today*, we intend to deepen, on the one hand, some points regarding the relationship between philosophy and anthropology in Bergson's philosophy, and, on the other hand, the way in which, from the reading of Levi-Strauss, and in his terms, there could be possible a relation between bergsonian metaphysics and savage mind.

Key-words: metaphysics; anthropology; ethnology; culture, structure; savage mind.

Um povo primitivo não é um povo atrasado ou retardado; pode, em determinados campos, exibir uma inventividade e uma capacidade de realização que deixam bem para trás os feitos civilizados (LÉVI-STRAUSS, 2008).

Para Artionka

I. Filosofia e Antropologia

O tema desta publicação surgiu em meio à preparação de uma participação pontual minha no curso de teoria antropológica, dado por uma colega e amiga etnóloga, sobre *O totemismo hoje*, de Claude Lévi-Strauss. O ponto de inserção dessa participação - supostamente filosófica, da minha parte - nesse curso se daria no momento em que a leitura do referido livro alcançasse o último capítulo, no qual seu autor discorre acerca do que chama de "totemismo visto de dentro". A referência mais direta, a considerar o que segue no capítulo, é a filosofia bergsoniana. E a questão que em princípio parece intrigar Lévi-Strauss e levá-lo a formular o problema, segundo ele, pertencente ao campo da história das ideias mas que permite também alcançar o plano dos pressupostos do totemismo, está ligada, pois, a um aparente enigma: como seria possível um metafísico, "filósofo conhecido pela importância que dá à afetividade e à experiência vivida", partir para a abordagem desse problema de etnologia pelo extremo oposto ao de antropólogos e sociólogos que explicam, por sua vez,

Recebido em 07 de maio de 2017. Aceito em 08 de outubro de 2017.



a “lógica do pensamento selvagem” justamente pela via da “lógica da afetividade”, como o fazem por exemplo, seus contemporâneos Durkheim e Lévy-Bruhl? No que diz respeito ao totemismo, pergunta-se Lévi-Strauss, como o pensamento de Bergson poderia ser ao mesmo tempo tão próximo e tão oposto ao desses etnólogos?

O suspense se dissolve rapidamente - pois que a resposta é dada e o aparente paradoxo dissipado: para Lévi-Strauss, Bergson, o filósofo que define a metafísica como o conhecimento que, no lugar de contornar seu *objeto* lançando-se primeiramente na direção dos símbolos que o representam - isto é, dos conceitos -, deve apreendê-lo a partir dele próprio, internamente, como experiência verdadeiramente ou, o que é o mesmo, *temporalmente vivida*; esse pensador que recomenda que o conhecimento filosófico se realize no sentido de um interior absoluto, puramente temporal, em direção a um exterior espacial (relativo e passível de justaposição, portanto), ou, o que é o mesmo, no sentido que parte de uma subjetividade, experiência concreta constituída, em direção à objetividade, a conceitos que visam comunicá-la de algum modo por meio de uma linguagem, e não o caminho inverso; esse pensador, enfim, pôde na verdade compreender o que se passa em relação ao totemismo antes e até mesmo melhor do que certos etnólogos de seu tempo. E isso, segundo Lévi-Strauss, devido justamente à característica própria a sua metafísica de seguir as linhas dos fatos e articulações do real visando não somente a organizar os dados empíricos e teorizar sobre eles, mas também a *simpatizar, coincidir* com o impulso criador - mítico talvez? -, incluindo o dos povos totêmicos.

E é esse comentário, em princípio periférico, nesse movimento desse último capítulo de *O totemismo hoje* que adquire centralidade nos contornos dessa leitura que, no desenrolar do mencionado curso de teoria antropológica, acabou por se fazer dupla, a saber: de um lado, a leitura da etnóloga e, de outro, a leitura de alguém «da filosofia”. Afinal, perguntaram-se ambas a si e uma à outra, será mesmo que o pensamento de Bergson e dos índios Sioux, tal como Lévi-Strauss o expõe, de fato coincidem internamente, simpaticamente? E de que modo seria? Indo um pouco mais longe, isto é, para além do reconhecimento ou não das proximidades e semelhanças, qual poderia ser o sentido dessa analogia entre o *deus* dos Sioux e o élan vital bergsoniano? Haveria, pois, um sentido crítico implícito nessa analogia, nessa comparação, nessa aproximação entre eles?

Eis que nos parecera que a filosofia, em relação a esse ponto precisamente, estava sendo instigada pela antropologia científica a se manifestar. Poderia, assim, uma estudiosa de Bergson tentar esboçar ao menos algo nesse sentido? Neste caso, ela precisará estabelecer os termos do ponto de partida e o *modo de colocar o problema* da coincidência ou não coincidência entre as filosofias bergsoniana e Dakota, de resto distantes uma da outra ao menos do ponto de vista histórico e geográfico. O procedimento constituinte de uma análise direcionada ao estabelecimento de distinções possíveis de grau entre o pensamento selvagem e o civilizado, determinante de o quanto, por exemplo, a “lógica primitiva”, em relação à “dos civilizados”, seria mais ou menos desenvolvida, estaria aquém ou além desta, certamente não interessaria a uma abordagem de cunho bergsoniano, uma vez que, a esta, são os problemas postos na ordem do tempo, isto é, *em termos de diferenças de natureza* (e não de grau), que importa estabelecer. Nosso ponto de partida, assim, se estabelece na ordem metodológica: nosso problema, se ele existe de fato, deverá ser posto, como recomenda o método intuitivo bergsoniano, em termos de diferenças de natureza, e não de grau, entre os termos que nossa discussão mobilizará aqui.

II. O totemismo de Duas Fontes da Moral e da Religião

O primeiro ponto para o qual Bergson chama a atenção, em relação à discussão sobre o totemismo, é à necessidade de se *observar e dar atenção às ações, mais do que às palavras*. Assim, afirma o filósofo, “para sabermos o que se passa no espírito de um primitivo, e mesmo de um civilizado, devemos considerar o



que ele faz, pelo menos tanto quanto o que ele diz” (BERGSON, 2005, p. 158). É o que explica em *As duas fontes da moral e da religião*. Quando, por exemplo, um clã diz acerca de si que é canguru, ou rato, cabe o alerta para a primeira questão de interpretação relevante aqui, a saber, aquela relativa ao verbo ser. O verbo ser, Bergson adverte, pode ser interpretado de vários modos e, neste caso, nossas dúvidas e inquietações poderiam muito bem advir do fato de que não sabemos ao certo o que quer dizer “é” (nossas dúvidas e também nossos enganos, pois que a ênfase à literalidade do discurso, mais do que a atenção às ações concretas a ele vinculadas, é frequentemente a principal fonte dos enganos e dos falsos problemas, em filosofia e alhures). É que se, como entende nosso filósofo, a linguagem tem um caráter primordialmente instrumental, sendo constituída positivamente e em função de necessidades vitais do ser humano - e a principal delas é a de viver em sociedade -, então não é difícil supor que a riqueza da linguagem, sua polissemia, esteja ela também ligada à variabilidade das práticas voltadas a essas mesmas necessidades que não se constituem obrigatoriamente do mesmo modo em toda parte, nem entre diferentes povos civilizados, nem entre diferentes povos primitivos, tampouco, por conseguinte, entre povos primitivos e civilizados. Assim, do mesmo modo que, inquietamente, nós, civilizados, nos questionamos sobre o significado dessa relação de um clã com seu totem mediada pelo verbo ser, prossegue Bergson, do mesmo modo poderíamos também supor confusos e intrigados, tal como nós, os membros de alguma tribo distante da nossa sociedade quando postos, por exemplo, diante da afirmação de um grande pensador da nossa civilização de que “o homem é um caníço pensante”: seria o caso, para eles, de supor, por exemplo, ser o caníço seu (do homem) totem?

Esse argumento é, de saída, muito instrutivo. Dele eu gostaria de destacar, antes de tudo, a expressão “do mesmo modo que”. Expressão que remete a um primeiro ponto importante para a nossa discussão, a saber, o de que é seu entendimento a respeito da *natureza* e da *função* da linguagem que permite a Bergson equiparar essa dúvida dos civilizados à hipotética dúvida dos primitivos, dado que, para o filósofo de *Evolução Criadora*, não há que se pensar em termos de diferenças de natureza entre o pensamento de uns e de outros, na medida em que o pensamento de ambos se beneficia da linguagem, que criam primeiramente, ou fundamentalmente, em função justamente de suas necessidades vitais, que são, afinal, do mesmo tipo. Necessidades que unem o pensar ao agir, agir em função dos benefícios práticos ligados à sobrevivência e à manutenção da espécie, em função do *primum vivere*, princípio pelo qual se reconhece que o que a vida exige em primeiro lugar é uma atenção constante ao que é útil do ponto de vista das necessidades práticas. A linguagem vem a ser, neste sentido, instrumento primordial de sobrevivência da espécie humana em geral e criado por ela principalmente para esse fim. Para Bergson, vale lembrar, a língua específica e o enredo de códigos e símbolos é contingente, mas não a linguagem².

O segundo ponto a destacar, ainda mais decisivo, mas que prolonga e desenvolve esse entendimento acerca do papel e da função primeira e essencial da linguagem, diz respeito à relação pressuposta no totemismo entre a *diversidade* e a *unidade*. Segundo Bergson, “não há nada a tirar do fato de se dizer de um clã que ele é este ou aquele animal; contudo que dois clãs incluídos numa mesma tribo tenham de ser necessariamente dois animais diferentes é um fato muito mais instrutivo” (BERGSON, 2005, p. 154), no sentido em que “para exprimir que dois clãs constituem duas espécies diferentes (em princípio de um mesmo gênero, pois o gênero é o que os identifica e os aproxima uns do outro), dar-se-á a um deles o nome de um animal, ao outro o de um outro. Cada um destes nomes, tomados isoladamente, não é mais do que uma denominação: juntos equivalem a uma afirmação. Na realidade dizem que os dois clãs são ‘sangues’ diferentes” (BERGSON, 2005, p. 159). Assim, o que parece mais interessar a Bergson ressaltar - e, como veremos a seguir, a Lévi-Strauss, na hipótese bergsoniana sobre o totemismo - é a *dualidade distinção-indistinção* entre os grupos e seus membros. Diz Bergson: “Quando (os clãs) declaram constituir duas espécies animais, não é na animalidade, é na dualidade que insistem” (BERGSON, 2005, p. 159).



É uma resposta idêntica a de Bergson, destaca Lévi-Strauss, que, guardadas as diferenças das premissas, deu Radcliff-Brown à mesma questão etnológica, contudo, apenas vinte anos depois! E a perspicácia do metafísico - ou do “filósofo do instável”, nos termos um tanto irônicos de Lévi-Strauss - é preciso ser reconhecida, admite o antropólogo. Mais que isto, é preciso reconhecer ainda a inserção no campo da própria antropologia científica das proposições bergsonianas. É no diálogo estabelecido em *As duas fontes da Moral e da religião* com a sociologia e com antropologia que esta inserção se faz visível.

Vale a pena mencionar já aqui o interesse de Lévi-Strauss pela conclusão bergsoniana sobre o totemismo, bastante precisa e original em relação à antropologia de sua época própria e que anuncia, a seu modo, isso que poderíamos chamar, num sentido bastante largo, de estrutura totêmica, a saber, a concretude prática de um pensamento inteiramente alicerçado na objetividade da linguagem. Diga-se de passagem, trata-se de uma descoberta bastante diferente também daquela que ordinariamente se poderia esperar de uma filosofia de cunho espiritualista, inteiramente voltada à subjetividade da consciência, constituída a partir de um método que privilegia os dados imediatos de uma intuição e não a objetividade dos símbolos e conceitos produzidos pelo conhecimento puramente inteligente. Contudo, seria precipitado sugerir, com base nisso apenas, indícios de possíveis elos mais profundos entre a metafísica bergsoniana e a antropologia de Lévi-Strauss. Ao que tudo indica, para o autor de *O pensamento selvagem*, esse primeiro passo que, como dito, insere a filosofia bergsoniana no campo da etnologia via certa leitura que não deixa de ser, a seu modo, estrutural, do totemismo, é um primeiro passo que, de fato, pode instaurar certos laços e tecer identidades: mas antes, talvez, e em parte, entre a filosofia bergsoniana e o próprio pensamento selvagem! Fará referência, portanto, se assim for, ao *objeto* e não exatamente ao *modo* de conhecimento da antropologia estrutural.

Mas não nos antecipemos em possíveis conclusões. Retomemos, pois, a questão do totemismo da perspectiva da relação entre a filosofia bergsoniana e a sociologia e etnologia contemporâneas a ela e com as quais Bergson dialogou de modo aberto e declarado em *As duas fontes da moral e da religião*. As teorias de Durkheim e de Lévi-Bruhl compõem esse cenário.

III. O totemismo de Durkheim, segundo Lévi-Strauss

O problema totêmico, da perspectiva bergsoniana, é solucionado no campo *das oposições e das noções*. Em Durkheim, esta se dá no campo oposto, ou seja, no plano da *indistinção*. Segundo Lévi-Strauss, a teoria durkheimiana do totemismo se desenvolve em três etapas. Em primeiro lugar, os clãs atribuem-se “instintivamente” um emblema que pode ser apenas um desenho sumário, reduzido a alguns traços. Em segundo lugar, “reconhecem” neste desenho uma figuração animal e, em consequência, o modificam. Na última etapa essa figuração é sacralizada “por confusão sentimental do clã e de seu emblema” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 177). Conforme as *Formas elementares da vida religiosa*, segundo Lévi-Strauss,

embora o princípio totêmico resida por escolha numa espécie animal ou vegetal determinada, ele não pode permanecer localizado nela. O caráter sagrado é contagioso ao extremo; ele se estende do ser totêmico a tudo aquilo que o toca de perto ou de longe [...] substância da qual se alimenta [...] coisas que lhes são semelhantes [...] seres diversos com os quais está constantemente relacionado [...] enfim, o mundo inteiro se encontrou repartido entre os princípios totêmicos da mesma tribo (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 178).

Para Lévi-Strauss, ainda que o “melhor de Durkheim” considere que toda vida social, mesmo elementar, pressuponha uma atividade intelectual cujas propriedades formais não podem ser um simples reflexo da organização concreta da sociedade, ainda assim, na medida em que são formas de representação da sociedade, é uma espécie de efeito desta que ele parece buscar em instituições como a totêmica. Na busca



de uma origem, é a origem do simbólico na sociedade que se procura, o que conduz a teoria a uma posição contraditória, por meio da qual se fazem derivar dos fundamentos racionais - a ordem social - os elementos psicológicos dos quais, em princípio, o simbólico seria constituído:

quando [Durkheim] pretende fazer derivar da ordem social as categorias e as ideias abstratas, para dar a explicação desta ordem, o que ele encontra a sua disposição não é outra coisa que não sentimentos, valores afetivos ou ideias vagas como as de contágio ou de contaminação (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 178).

É uma perspectiva inversa a essa que põe Bergson, em relação a Durkheim, mais próximo de seu objeto. Assim, observa Lévi-Strauss:

É exatamente na medida em que *Bergson se coloca na posição contrária à de um sociólogo*, no sentido durkheimiano do termo³, que ele pode fazer da categoria de gênero e da noção de oposição dados imediatos do entendimento⁴ utilizados pela ordem social para constituir-se (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 178-179, grifos nossos).

Desse ponto precisamente viria a *explicação do paradoxo* – bem ilustrado pela história do totemismo, conforme Lévi-Strauss –, de que Bergson esteja em posição melhor que Durkheim para “assentar os fundamentos de uma verdadeira lógica sociológica, e que a psicologia de Durkheim, tanto quanto a de Bergson, mas de forma simétrica e inversa, deva recorrer ao não formulado” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 178-179, grifos nossos).

Detenhamo-nos por um momento nessa relação entre sociologia e psicologia. No caso bergsoniano, se a filosofia se abre às vias de constituição de uma lógica sociológica é porque ao buscar a gênese dos modos de vida em sociedade o que o metafísico encontra é essa espécie de inteligência fundadora da vida social e, por conseguinte, de suas instituições formais. É desta inteligência fundadora que as representações relacionadas a tudo que o interesse social pode produzir se origina, não o contrário. Dessa estreita relação entre psicologia e sociologia, o que tiramos da filosofia bergsoniana a partir dessa leitura sobre o totemismo é algo que, mais uma vez, aproxima nosso filósofo da antropologia e, neste sentido, mais do que a sociologia a ele contemporânea. No sentido em que, para Bergson, e como ressalta Lévi-Strauss, o que está em causa é algo mais próximo da busca de uma origem imagética e simbólica do fato social. Em Durkheim tudo se passa de modo oposto, ou seja, mais próximo de o que seria a busca de uma origem social para o simbólico. Justamente o que Lévi-Strauss afirma de modo indireto sobre Durkheim quando se refere a Marcel Mauss, na Introdução à obra deste autor, publicada em *Sociologia e Antropologia*:

Sob esse aspecto, a reivindicação [de M. Mauss] do simbolismo como pertencendo integralmente às disciplinas sociológicas pôde ser, como em Durkheim, imprudentemente formulada: pois, na comunicação sobre as relações entre a psicologia e a sociologia, Mauss julga possível elaborar uma teoria sociológica do simbolismo, quando é preciso evidentemente buscar uma origem simbólica da sociedade (LÉVI-STRAUSS, 2015, p. 19-20).

Em Bergson, ao contrário, essa ideia de lógica sociológica remete, como vimos insistindo, a um modo de operar tipicamente inteligente e que visa antes produzir significações (imagens, símbolos, fabulações, metáforas) voltadas à instituição e à manutenção dos modos de vida, hábitos e organizações úteis à vida. E dizer útil à vida humana é o mesmo que dizer útil à vida em sociedade, dado que foi para esse modo que a vida humana mais favoravelmente evoluiu. Do mesmo modo, dizer vida em sociedade é o mesmo que dizê-lo no plural, ou seja, vida em sociedades, uma vez que estas podem variar tanto quanto as necessidades humanas derivadas e as possibilidades de criações inteligentes voltadas a elas. Mais uma vez nos vemos diante do entendimento de que não se pode afirmar diferenças de natureza entre as instituições primitivas e as não primitivas ou civilizadas; e, mais que isto, que se entendemos que há pertinência e precisão nas considerações bergsonianas sobre o totemismo, instituição tipicamente primitiva, isto se deve em grande parte à agudeza e precisão de sua apreensão do modo de ser da própria sociedade civilizada no que esta



guarda do seu substrato original, comum a todas posteriores sobreposições e complexidades variantes. Em uma palavra, para Bergson, é o biológico o que está no fundo social.

Partindo da necessidade biológica, procuramos no ser vivo a necessidade que lhe corresponde. Se essa necessidade não cria um instinto real e atuante, suscita, por intermédio daquilo a que poderíamos chamar um instinto virtual ou latente, uma representação imaginativa que determina a conduta como o faria o instinto. Na base do totemismo estaria uma representação do mesmo gênero (BERGSON, 2005, p. 160).

Temos, assim, uma primeira relação entre os denominados *contínuo* e *descontínuo* sendo remodelada pelas conclusões bergsonianas e que se aplica à dualidade *natureza-sociedade*. Como se disse, para Bergson, *não há necessariamente descontinuidade* entre esses dois âmbitos, o natural e o social – ou, se se quiser, entre o biológico e o cultural -, ambos se ligam um ao outro sem que um dos termos tenha que ser reduzido ou sobreposto ao outro. Para Bergson, a sociedade se manifesta no indivíduo, ou melhor, a exigência de sociabilidade se realiza no indivíduo, no âmbito moral e normativo de modo geral, primeiramente pelo hábito. A força de coerção sobre um indivíduo se expressa, nele, no sentimento de *dever* e de *obrigação individual*; e o modo mais eficaz por meio do qual a obrigação se revela é o hábito. Qual hábito, qual dever ou obrigação (ou ritual, costume, etc.) cada indivíduo seguirá ou deixará de seguir, isso é contingente, posto historicamente, materialmente, culturalmente, etc.; mas o *hábito de contrair hábitos*, como ressalta Bergson em *As duas fontes da moral e da religião*, este sim, é da esfera do vital (BERGSON, 2005, p. 37).

Essa visão teórica, perguntamos, não parece se coadunar perfeitamente com a constatação feita em campo pelos etnólogos, segundo Lévi-Strauss?

É bem sabido que, entre a maioria dos povos primitivos, é muito difícil obter uma justificativa moral, ou uma explicação racional, para um costume ou uma instituição: ao ser interrogado, o indígena se contenta em responder que sempre foi assim, que assim ordenaram os deuses, ou os antepassados. Ainda que encontremos explicações, elas sempre têm o caráter de racionalizações ou elaborações secundárias. Não resta dúvida de que as razões inconscientes pelas quais um costume é praticado ou uma crença compartilhada se afastam muito daquelas que são invocadas para justificá-los (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 43).

A afinidade das teorias parece se tornar ainda mais clara e estreita quando vemos o antropólogo afirmar, na sequência:

mesmo em nossa sociedade, os modos à mesa, os hábitos sociais, as regras de vestuário e muitas de nossas atitudes morais, políticas e religiosas são escrupulosamente observadas por cada um de nós, sem que sua origem ou verdadeira função tenham sido objeto de reflexão demorada (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 43).

De olho nessa trilha do pensamento bergsoniano acerca de uma “lógica sociológica”, diretamente relacionada ao interesse prático normativo e à ordem social, nos vemos de novo às voltas com a necessidade de ressaltar nessa filosofia esse âmbito da ação humana especificamente voltada para a construção de estruturas inteligentes sobre as quais toda sua criação poderá posteriormente vir a se erguer; reconhecendo que, a despeito do caráter intelectualista desse tipo de conhecimento, e sem que se caia em contradição, ele não só não pode ser negligenciado como deve ser incorporado ao método intuitivo, conhecimento que, afinal, busca precisamente o espírito e não a inteligência pura e o que ela produz.

O que significa que a questão da origem e do valor das ideias gerais põe-se por ocasião de todo problema filosófico e reclama em cada caso uma solução particular. [...] a questão importante para o filósofo é saber por meio de que operação, por que razão, e sobretudo em virtude de que *estrutura do real* as coisas podem ser assim agrupadas, e essa solução não comporta uma solução única e simples (BERGSON, 2006, p. 56, grifos nossos).

Pois que a intuição bergsoniana é um método inteiramente enraizado na experiência. No entanto, dizer *experiência*, em Bergson, é dizer não uma única coisa, mas duas, e partir da concretude da vida significa antes saber distinguir e separar essas duas vias divergentes (útil e necessária, de um lado, e livre e criadora, de outro), por meio das quais a vida em geral e a humana em particular se realiza; sob pena de o filósofo



se fazer perder de seu caminho metodológico em direção ao que lhe interessa precisamente - o espírito -, perdendo-se, descolando-se ao mesmo tempo do contato do pensamento especulativo com a experiência concreta, fonte única, esta sim, de todo conhecimento⁵.

A filosofia, para Bergson, deve ter a capacidade e também o dever de colocar em questão essa visão estática da realidade que a linguagem cristaliza em forma de ideias, essa submissão ordinária a um problema “tal como ele é posto pela linguagem” e, por conseguinte, à solução, ou às “duas ou três soluções, únicas possíveis, co-eternas a essa posição do problema” (BERGSON, 2006, p. 54). Em outras palavras, trata-se, em princípio, para o filósofo, de interrogar a linguagem para compreender como a posição dos problemas (em particular, em filosofia) é influenciada pelas ideias gerais implícitas nas palavras. Como consequência, um conhecimento acerca dessa *estruturação fundamentalmente linguística* sobre a qual a realidade se assenta surge, pois, como uma espécie de produto dessa relação entre o método do filósofo e seu objeto próprio.

Tudo isto não nos autoriza, contudo, a construir pontes diretas entre o bergsonismo e a antropologia levistraussiana. Mais uma vez cabe manter a atenção para não ceder imprudentemente ao impulso de associar automaticamente (e retrospectivamente), e a propósito dessa noção de lógica e de estrutura, algumas características do bergsonismo às da antropologia estrutural. Detenhamo-nos um instante em um dos pontos essenciais de divergência entre ambas.

Para a antropologia estrutural, essas construções, essas estruturas objetivas, tão complexas quanto possa ser a produção histórica que posteriormente sobre elas virá erguer-se, são *inconscientes*.

Se, como cremos, a atividade inconsciente do espírito consiste em impor formas a um conteúdo, e se essas formas são fundamentalmente as mesmas para todos os espíritos, antigos e modernos, primitivos e civilizados (como mostra tão claramente o estudo da função simbólica tal como expressa na linguagem), é necessário e suficiente atingir a estrutura inconsciente, subjacente a cada instituição e a cada costume, para obter um princípio de interpretação válido para outras instituições e outros costumes, contanto, evidentemente, que se avance o suficiente na análise (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.46-47).

Podemos ir um pouco mais longe e tentar precisar melhor essa noção de estrutura, em Lévi-Strauss, a partir das relações nela compreendidas entre inconsciência, objetividade, consciência e subjetividade. De que trata precisamente essa estrutura fundamental e oculta sob tudo aquilo que a atividade humana histórica virá a produzir (e dado que inconsciente, sem que, portanto, os agentes históricos tenham a consciência de que estão, de fato, a preenchê-la)? Trata-se, se entendemos bem, de uma produção singular da vida humana, mas que, ao mesmo tempo, lhe é estranha: estrangeira em relação à singularidade própria (o *outro* para o *eu*) e, ao mesmo tempo, constitutiva dessa mesma singularidade (espécie de si mesmo no *outro*), na medida em que é o que permite a acolhida integral por parte do eu do que é *outro*, estrangeiro e estranho a si mesmo.

O inconsciente seria o termo mediador entre mim e outrem. Ao aprofundar seus dados, não nos prolongamos, se podemos dizer, no sentido de nós mesmos: alcançamos um plano que nos parece estranho não porque guarda nosso eu mais secreto; mas (muito mais normalmente) porque, sem nos fazer sair de nós mesmos, ele nos põe em coincidência com formas de atividade que são ao mesmo tempo nossas e outras, condições de todas as vidas mentais de todos os homens e de todos os tempos. Assim, a apreensão (que só pode ser objetiva) das formas inconscientes da atividade do espírito conduz do mesmo modo à subjetivação; pois, em última instância, é uma operação do mesmo tipo que, na psicanálise, nos permite reconquistar nosso eu mais estranho e, na investigação etnológica, nos dá acesso ao mais estranho dos outros como um outro nós (LÉVI-STRAUSS, 2015, p. 26).

No caso de Bergson, e como é de se esperar, tudo se passa de modo diferente. Para ele, essas estruturas ligadas à linguagem, ao simbólico e à razão social são conscientes, ao menos no sentido em que são, justamente, o produto de uma consciência quando esta se encontra voltada fundamentalmente às necessidades vitais.



Trata-se, pois, do movimento pelo qual o real se objetifica, e, então, o que é mobilidade torna-se fixidez, o que é imprevisibilidade torna-se repetição, o que é liberdade transforma-se em servidão. Para nosso filósofo, a atenção a esse movimento vital que *tende* para o sentido do necessário e do útil e que, no ser humano, se realiza primordialmente por meio de uma atividade técnica, ou seja, de uma inteligência fabricadora, constitui-se, como vimos dizendo, em uma parte, ou melhor, em uma etapa importante e fundamental do seu método, a intuição; contudo, não é nela que o filósofo deve se deter, pois que sua busca se faz em direção ao espírito. E essa atenção voltada propriamente ao espírito é o que caracteriza propriamente a intuição⁶.

Retomando Lévi-Strauss, há que se considerar ainda que, para a antropologia estrutural, o conhecimento dessas estruturas objetivas remete o conhecimento antropológico à instância de um *para além* da história, mas então num sentido *retrospectivo*, pois que tem em vista a dimensão da construção fundamental e primeira sobre a qual o ser social de modo geral virá produzir a sua história propriamente dita. Nesse sentido nos esclarece nosso etnólogo.

A etnologia não pode, portanto, permanecer indiferente aos processos históricos e às expressões mais conscientes dos fenômenos sociais. Porém, se lhes dá a mesma atenção apaixonada que os historiadores, é para conseguir, por uma espécie de marcha regressiva, eliminar tudo o que eles devem ao evento e à reflexão. Seu objetivo é atingir, para além da imagem consciente e sempre diferente que os homens formam de seu devir, um inventário das possibilidades inconscientes, que não existem em número ilimitado, cujo repertório e cujas relações de compatibilidade ou incompatibilidade que cada uma mantém com todas as outras fornecem uma arquitetura lógica a desenvolvimentos históricos que podem ser imprevisíveis, mas nunca são arbitrários. Neste sentido, a célebre fórmula de Marx ‘os homens fazem sua própria história, mas não sabem que a fazem’, justifica, em seu primeiro termo, a história e, no segundo, a etnologia. Mostra, ao mesmo tempo, que os dois procedimentos são indissociáveis (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.49-50).

Mais uma vez, muito diferente é o que se passa em relação à filosofia bergsoniana. É verdade que nela há também um sentido próprio que remete o conhecimento a um *para além* da práxis social, dessa realidade estruturada historicamente, contudo, em um sentido inteiramente oposto ao da antropologia de Lévi-Strauss. Pois que o *para além* do bergsonismo se afirma, como tal, em um sentido fundamentalmente *prospectivo*. Trata-se, como sabemos, da realidade de um impulso metafísico, que lança a consciência humana em uma trilha que tem relação direta com a inteligência e sua produção, mas que não se define por ela e sim pela intuição e pela invenção. E é só no sentido dessa intuição que o conhecimento se faz “por dentro” e se realiza, enfim, como criação: criação da vida e sua humanidade, seus objetos e seus valores, assim como do indivíduo e sua personalidade, suas possíveis realizações materiais, morais, espirituais. E, na medida em que é intuitivo, esse é o conhecimento que não descobre simplesmente a realidade, revelando a seu modo algo que já estivesse posto, acontecido, dado mas então oculto nela, mas, mais precisamente, a *inventa*.

Mas a verdade é que se trata, na filosofia e mesmo alhures, de *encontrar* o problema e, por conseguinte, *pô-lo*, muito mais do que de resolvê-lo. [...] Mas por o problema não é simplesmente descobrir, é inventar. A descoberta versa sobre aquilo que já existe, atual ou virtualmente; era portanto certo que haveria de surgir cedo ou tarde. A *invenção confere ser àquilo que não era, ela poderia não ter surgido nunca* (BERGSON, 2006, p. 54).

O que a intuição produz liga-se, deste modo, ao vir a ser e ao sentido mais radical de *novidade*, a saber, ao absolutamente imprevisível, impensado e mesmo irrealizável. Diz respeito, pois, se falamos em história, a uma história imprevisível e impensável que pode ainda estar por vir (ou não, pois não há como saber antecipadamente), contingência pura. Em termos mais precisos, uma história que deverá ser criada, inventada, inventivamente realizada; e não aquela que nos põe em contato com o acontecido, com a experiência já vivida, registrada ou não pelas instituições e mecanismos humanos (BERGSON, 2006, p. 114-117).

Dito tudo isso, como em um lampejo, volta à mente a hipótese, mais uma vez favorável, ao que parece, à interpretação levistrausseana: a criação tomada no sentido bergsoniano não seria talvez ela o que, na



visão antropológica, aproximaria Bergson do pensamento mítico, como o dos Sioux?! Essa invenção de natureza metafísica não teria alguma relação com isso que, ao fim e ao cabo, viria preencher, justamente, e nos termos da antropologia estrutural, as estruturas inconscientes do mundo socialmente organizado?! Ou talvez, melhor, não teria essa experiência inventiva da realidade certo compromisso com a criação daquelas que posteriormente virão a ser reconhecidas como estruturas inconscientes sobre o qual toda a produção humana virá assentar-se?!

IV. Bergson e Lévy-Bruhl

Voltemos ao campo das ideias e, nele, ao que parece aproximar um pouco mais Lévi-Strauss de Bergson: a oposição deste último a algumas teses antropológicas de Lévy-Bruhl.

Lévy-Bruhl estudou o que ele denomina formas sociais da emoção nas sociedades primitivas. Sua principal diferença em relação a Durkheim está em que, enquanto Durkheim opõe mentalidade individual à mentalidade coletiva, considerando que a segunda se sobrepõe à primeira sob a forma de uma ação por obrigação, Lévy-Bruhl coloca em contraste mentalidades radicalmente diferentes, segundo ele, a mentalidade primitiva e a civilizada partilhadas por todo o espírito humano. Essa mentalidade primitiva, segundo Lévy-Bruhl, é definida pelo que ele chama de “lógica da afetividade”, ou “mentalidade pré-lógica”, regida por enunciados que, basicamente, não respeitam o princípio da não contradição, o qual não aceita enunciados do tipo “A é igual a não A”. Retomemos o exemplo talvez mais conhecido tomado por Lévy-Bruhl do caso observado pelo barão Von der Steinen quando de sua viagem ao Brasil nos anos 1890. Quando interrogados sobre a ave arara, totem deles, os índios bororos, tribo da região amazônica, respondem que “os bororos são araras”. Para o antropólogo, se esse enunciado fere o princípio da racionalidade⁷, isto se deve, por sua vez, ao caráter pré-lógico da mentalidade primitiva: não a um caráter antilógico, nem a outro alógico, mas aquele submetido ao que ele designará por “lei de participação”. Esta é a responsável pelo estabelecimento de essa espécie de ligação afetiva, ou mística, dos primitivos com seu animal cultuado, e também o que os faz, ainda que não se comprazam gratuitamente com a contradição, ao menos a não evitá-la (LÉVY-BRUHL, 1951, p. 55).

É preciso dizer que, em certo sentido e apenas em um ponto preciso, Bergson se aproxima de seu contemporâneo e companheiro de universidade Lévy-Bruhl quando mostra que, indistintamente, muito da linguagem religiosa – inclusive a empregada até hoje – é impregnada dessa mentalidade afetiva, ou seja, de algo que passa muito próximo da contradição⁸. No entanto, Bergson vai recusar a tese de que a mentalidade primitiva seja regida exclusivamente pela emoção. Para nosso filósofo, o que se chama de mentalidade primitiva é *igualmente atingida pelo uso da inteligência*, uma vez que esta visa, antes de tudo, à instrumentalidade, à utilização da técnica para se inserir na vida. Nesse sentido, Bergson irá propor algo que virá posteriormente colocá-lo mais uma vez mais próximo de Lévi-Strauss, a saber: *diferentemente de Lévy-Bruhl, a emoção não é alternativa à inteligência, mas outra maneira, mais larga e mais completa, de se servir da inteligência*⁹.

Um segundo ponto do embate de Bergson com Lévy-Bruhl e que o faz se aproximar de Lévi-Strauss: Lévy-Bruhl diz que os primitivos ignoram o acaso, ou seja, diante de um acidente ou morte natural, por exemplo, eles invocarão a intervenção de espíritos. Para Lévy-Bruhl, esse raciocínio é afetivo, no sentido em que se busca explicar o acontecimento acrescentando afetivamente à representação das causalidades naturais a intervenção dos espíritos. Isso explicaria a razão do encontro de séries causais diferentes, o qual levou ao acidente. Ora, para Bergson, esse é um raciocínio que não só os primitivos, mas nós todos fazemos com frequência diante de um perigo imprevisível, quando personalizamos o perigo para explicar porque ele se endereça a nós e não a outrem. É que, para Bergson, a inteligência recorre à emoção quando



ela deve agir em um mundo de perigos: ela dá então ao perigo *uma significação que não existe em si mesma*, mas sempre *em função de algo*, ou em relação a algo. Neste sentido, ressalta nosso filósofo, a própria ideia de *acaso* reivindicada por Lévi-Bruhl para justificar o tipo de pensamento civilizado, não só não se opõe ao que ele chama de “raciocínio afetivo” como ainda o corrobora. Pois é justamente essa “significação que não existe em si mesma, mas em função de algo ou alguém” que vem a ser negada pela ideia de acaso. E se essa significação precisa ser negada pelo acaso, então, de algum modo, ela está sendo considerada, ao menos do ponto de vista formal (como uma forma esvaziada de conteúdo, diz Bergson). Ela é o que estaria por baixo e que seria oposta à atividade reflexiva plenamente consciente e, agora sim, na modalidade de um *pensamento semiconsciente*, existiria para justificar isso que, a rigor, se passa no âmbito da pura atividade mecânica e, como tal, não carece de justificativa¹⁰.

Por fim, um terceiro ponto de oposição pode ser identificado entre Bergson e Lévy-Bruhl. Se, para este último, a intervenção dos espíritos nos acidentes se realiza como uma causalidade total, porque representa imediatamente e afetivamente o conjunto de espíritos de uma sociedade, para Bergson, ao contrário, essa causalidade é incompleta e fragmentária, pois são invocados apenas esboços de personalidades. É por essa razão que Bergson vai *distinguir* os verdadeiros místicos daqueles dos primitivos e também de todos os outros de todas as sociedades fechadas (o que inclui todas as nossas sociedades atuais). Para ele, a criação mística estará sempre associada à ação, mais precisamente, ação que coincide com o movimento vital criador da vida, e não com a de forças sobrenaturais ou vontades de pretensas personalidades espirituais. Enquanto que, para Lévy-Bruhl, estas últimas são justamente o que caracterizariam a ação mística e é isto que, contrariamente à tese bergsoniana, o faz *associar* os primitivos aos místicos.

V. Identificação de Bergson com os Sioux

Para retomar a referência à perspicácia de um «totemismo vivido de dentro», avançamos um pouco mais na exposição de Lévi-Strauss até o ponto em que, como dissemos no início, nos detivemos para a construção do presente escrito. Nosso antropólogo traz finalmente à discussão uma hipótese levantada por Durkheim, segundo a qual essa perspicácia bergsoniana pode possivelmente ser tributária de “estranhas analogias” do seu pensamento com o de vários povos ditos primitivos que vivem ou viveram o totemismo de dentro. Cito, textualmente.

Para o etnólogo, a filosofia de Bergson lembra necessariamente a filosofia dos índios Sioux, e ele mesmo podia ter notado a semelhança, uma vez que lera e meditara *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

Durkheim reproduz nesse livro uma glosa do sábio dakota do norte que formula, numa linguagem próxima àquela da ‘evolução criadora’, um metafísica comum a todo o mundo sioux, desde os Osages do sul até os Dakota do norte, e segundo a qual as coisas e os seres não são senão as formas cristalizadas da continuidade criadora. [...] Os dois textos (do sábio dakota e de *As duas fontes da moral e da religião*) se correspondem tão perfeitamente que, depois de os lermos, parecerá certo admitir que Bergson pôde compreender o que se oculta por trás do totemismo, porque o seu próprio pensamento estava, sem que ele o soubesse, em sintonia com o dos povos totêmicos. O que apresentam, pois, em comum? Parece que o parentesco resulta de um mesmo desejo de apreensão global desses dois aspectos do real que o filósofo chama de *contínuo* e *descontínuo*; de uma mesma recusa de escolher entre os dois; e de um mesmo esforço por fazer deles perspectivas complementares, que convergem para uma mesma verdade (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 179-180).

O ponto central da questão da intimidade de Bergson com os Sioux, para Lévi-Strauss, parece estar no fato de que ambos lançam mão de uma estrutura mitológica para organizar a vida humana. Isto não só explicaria a perspicácia bergsoniana em relação à compreensão do totemismo como também estaria por trás (inconscientemente?!), como uma estrutura fundamental, de toda a sua filosofia que, neste sentido, não se distinguiria de uma mitologia tal como o estruturalismo a compreende.



VI. Conclusão

Para concluir, retomo a questão da relação entre o ser humano e a vida, posta inicialmente em meio às discussões entre duas estudiosas, uma delas que circula predominantemente pela filosofia, e a outra, sua colega e amiga etnóloga.

Afinal, será mesmo que o pensamento de Bergson e dos índios Sioux, tal como Lévi-Strauss o expõe, de fato coincidem internamente, simpaticamente? Como isso se daria? E, indo um pouco mais longe, isto é, para além do reconhecimento ou não das proximidades e semelhanças, qual poderia ser o sentido dessa analogia entre o *Deus* dos Sioux e o élan vital bergsoniano? Haveria um sentido crítico implícito nessa analogia, nessa comparação, nessa aproximação entre eles?

No caso da existência dessa “afinidade íntima”, nos termos de Lévi-Strauss, seria este precisamente o elemento responsável por assegurar a ideia de avanço em relação à possibilidade de um pensamento crítico-reflexivo ser capaz de ultrapassar os prejuízos que colocam a cultura do “civilizado” como referência para pensar o outro, o não civilizado, o primitivo, o selvagem?

Ou seria bem o contrário e, então, essa constatação de uma *simpatia* ou *coincidência* involuntária ou inconsciente entre as criações conceituais de uma “metafísica civilizada” e as de um “mito primitivo”, como no caso de Bergson e dos Sioux, apontaria para uma crítica mais sutil e ampla, talvez relacionada aos possíveis prejuízos resultantes de uma abordagem de fundo conteudista - ou, mais precisamente, subjetiva - isto é, voltada primordialmente aos elementos de fabulação de uma doutrina?

Neste caso, quais seriam as possíveis virtudes de uma abordagem capaz de reconhecer e de ignorar ao mesmo tempo a forma, a estrutura relacional e aquilo que um sistema conceitual é, enfim, capaz de revelar - sua objetividade, pois - a respeito da realidade à qual está ligado, como foi o caso da filosofia bergsoniana no entendimento de Lévi-Strauss?

Parece que, aos olhos do antropólogo estruturalista, isso tudo tem lá o seu sentido de ser e o seu valor. Contudo - e lançamos aqui uma última hipótese - será ainda que, para ele, a metafísica bergsoniana e, por extensão, todas as filosofias da subjetividade não seriam, pois, uma forma empobrecida do conhecimento selvagem na medida em que projetam os elementos de uma fabulação própria, seu “si mesmo”, no outro e, na medida em que o fazem, acabam por desconhecer propriamente tanto o outro como a si mesmas?

NOTAS

1. Este texto é uma versão revista e ligeiramente modificada da comunicação de mesmo título apresentada por ocasião do II Seminário Bergson, na Universidade Federal do Paraná, em Curitiba, no mês de abril de 2017.

2. “Por mais que cada palavra da nossa língua seja convencional, a linguagem não é uma convenção, falar para o homem é tão natural quanto andar. Ora, qual a função primitiva da linguagem? É estabelecer uma comunicação com vistas a uma cooperação. A linguagem transmite ordens ou prescreve. No primeiro caso é a convocação à ação imediata; no segundo, é o assinalamento da coisa ou de alguma de suas propriedades, com vistas à ação futura” (BERGSON, 2006, p. 90).

3. Essa “posição contrária”, no caso de Bergson, diz respeito a uma posição que leva em conta a perspectiva vital – ou social, se se quiser –, no sentido em que aquilo que há na base e na origem da vida em sociedade é uma necessidade da ordem do vital.



4. Outro ponto para o qual gostaria de lançar uma nota - sem, no entanto, poder aprofundá-la aqui - é essa referência ao que ele chama de “dados imediatos do entendimento” e não da consciência! Não deixa de ser uma ideia bastante fecunda essa de um entendimento que procede “de modo imediato” também em Bergson: talvez na construção da própria linguagem, que então virá mediar a sua relação com as coisas, com o mundo.

5. “Não há outra fonte do conhecimento além da experiência” (BERGSON, 2005, p. 208). “No labirinto dos atos, estados e faculdades do espírito, o fio que não deveríamos largar nunca é o da biologia. *Primum vivere*. Memória, imaginação, concepção e percepção, generalização, por fim, não estão aí ‘por nada, pelo prazer’. [...] Acreditamos, pelo contrário, que é porque são úteis, porque são necessárias à vida que ela são o que são” (BERGSON, 2006, p. 49-50).

6. “Há duas funções intelectuais, uma inversa à outra, pois o espírito só pensa o espírito escalando de volta a inclinação dos hábitos contraídos no contato com a matéria, e esses hábitos são aquilo que comumente se chama de tendências intelectuais. Não seria então melhor designar por um outro nome uma função que certamente não é aquilo que se chama ordinariamente de inteligência? Dizemos que se trata de intuição. Ela representa a atenção que o espírito presta a si mesmo, de sobejo, enquanto se fixa sobre a matéria, seu objeto. Assim irá se constituir uma ciência do espírito, uma metafísica verdadeira, que irá definir o espírito verdadeiramente em vez de simplesmente negar dele tudo o que sabemos da matéria. [...] esse conhecimento inteiramente negativo do espírito, nós o deixaremos de bom grado para a inteligência se a inteligência fizer questão dele” (BERGSON, 2006, p. 89).

7. “Para essa mentalidade, a oposição entre um e vários, o mesmo e o outro, etc. não impõe a necessidade de afirmar um dos termos se se nega o outro, e vice-versa. Esta não tem senão um interesse secundário. Às vezes é percebida; frequentemente não é. [...] Por exemplo, ‘os Trumai (tribo do norte do Brasil) dizem que são animais aquáticos. Os bororos (tribo vizinha) se vangloriam de serem araras vermelhas’. Isso não significa apenas que depois da morte eles se tornarão araras, nem também que as araras são os bororos metamorfoseados e devem ser tratados como tal. Trata-se na verdade de outra coisa. ‘Os Bororos - diz o Sr. von den Steinen, que custou a crer mas teve que se render à afirmação deles - dão friamente a entender que eles são atualmente araras, exatamente como se uma lagarta dissesse que ela é uma borboleta [K. VON DEN STEINEN, *Unter den Naturvölkern Zentralbräsilien*, pp. 305-306]’” (Lévy-Bruhl, 1951, p. 54, tradução nossa).

8. “O espetáculo do que foram as religiões, e do que algumas delas ainda são, é extremamente humilhante para a inteligência. Que tecido de aberrações! A experiência bem pode dizer é ‘falso’ e o raciocínio ‘é absurdo’, nem por isso a humanidade deixa de se agarrar com mais força ainda ao absurdo e ao erro” (BERGSON, 2005, p. 95).

9. A noção de função fabuladora dá bem a medida desse entendimento. “De fato, a função fabuladora, que pertence à inteligência mas não é, apesar disso, inteligência pura, tem precisamente esse fim. O seu papel é elaborar a religião de que viemos até aqui tratar, aquela a que chamamos estática e da qual diríamos ser natural, se essa expressão já não tivesse adquirido outro sentido. (...) *para definirmos essa religião em termos precisos, [ela] é uma reação defensiva da natureza contra o que poderia haver de deprimente para o indivíduo, e de dissolvente para a sociedade, no exercício da inteligência*” (Bergson, 2005, p. 174, grifos do autor).

10. Ver o exemplo, utilizado por Bergson, da telha que se desprende do telhado e voa em direção à cabeça de um transeunte (BERGSON, 2005, p. 130-131).

REFERÊNCIAS

BERGSON, H. 2005. *As duas fontes da moral e da religião*. Coimbra: Almedina.

_____. 2006. “O possível e o real”. In: BERGSON, H. *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2008. *Les deux sources de la moral et de la religion*. Col. Le choc. Paris: PUF.



_____. 2009. *La pensée et le mouvant*. Col. Le choc. Paris: PUF.

DURKHEIM, E. 2008. *As formas elementares da vida religiosa*. 3ª ed. São Paulo: Paulus.

LÉVI-BRUHL, L. 1951. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1e et 2e parties) 9ª ed. Paris. PUF. Document produit en version numérique conjointement par Diane Brunet et Jean-Marie Tremblay, dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales" Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.

_____. 2008. *A mentalidade primitiva*. São Paulo: Paulus.

LÉVI-STRAUSS, C. 1976. *O totemismo hoje*. Col. Pensadores. Vol. L. São Paulo: Abril Cultural.

_____. 2008. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 2009. *Le totemisme aujourd'hui*. 3ª ed. Paris: PUF.

_____. 2015. "Introdução à obra de Marcel Mauss". In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. 2ª ed. São Paulo: Cosac & Naify.