

O PARADOXO DE BERGSON. DIFERENÇA E HOLISMO NA ANTROPOLOGIA DO OCIDENTE*

Luiz Fernando Dias Duarte

Quero dizer que, se para algumas pessoas, o pão e o vinho são como uma metáfora, [...] para outras [...] o pão e o vinho são como um sacramento; assim como, se para alguns o balé é uma metáfora, há outros para quem ele é enfaticamente mais do que uma metáfora — mais como um sacramento (Bateson 1972:36).¹

Cada compreensão de outra cultura é um experimento com a nossa própria (Wagner 1981:12).

Introdução

Em uma passagem do *Totemismo Hoje*, como parte de sua revisão das teorias anteriores relativas à categoria de seu título, C. Lévi-Strauss abordou a paradoxal qualidade da leitura feita pelo filósofo Henri Bergson, ao mesmo tempo distante da ortodoxia sociológica ocidental e próximo de uma compreensão mais aguda do caráter estrutural da correlação entre grupos sociais e seres naturais emblemáticos.²

Nos seus termos, o filósofo, notoriamente atento à “afetividade” e à “experiência vivida”, teria tido mais sucesso naquela percepção do que seu contemporâneo E. Durkheim, dada a excessiva racionalização sociologizante que movera este último em direção aos fenômenos totêmicos. Chega assim Lévi-Strauss a propor que o pensamento de Bergson apresentaria uma analogia com o dos “povos ditos primitivos”, em simpatia com o das “populações totêmicas” (Lévi-Strauss 1969:141).

A expressão “paradoxo de Bergson” está presente também no glossário da filosofia contemporânea para expressar a dificuldade, na linguagem mesma do filósofo, de apresentar a lógica da “duração”, do fluxo temporal, numa linguagem — a nossa, oficial e hegemônica — espacializante e, portanto, violadora do sentido da fluida experiência vital (cf. Mullarkey 1999).

Bergson insiste notoriamente em sua obra na oposição fundamental entre "duração" e "tempo", a primeira categoria referindo-se à percepção do fluxo vital experimentado e a segunda, às demarcações racionalizadas, compartimentadas a modo de apreensão do espaço. Há uma dinâmica entre esses polos, em que a cultura dominante do Ocidente se inclinaria constantemente para o privilégio do modo mecânico, desvitalizado, em detrimento da força experiencial do modo fluido (Bergson 1968).

Ambos os paradoxos se armam sobre o reconhecimento de uma dicotomia estruturante. Há um lado comprometido com o estilo de racionalização predominante no Ocidente, de que Durkheim aparece como o emblema, e há um "outro lado" que faz a diferença em relação ao primeiro, e que elege justamente tal "diferença" como apanágio.³

A dicotomia reverbera em muitas outras, essenciais para a constituição do pensamento ocidental e da experiência antropológica — e uma revisão de seu íntimo parentesco visa ressaltar como se entretecem as relações entre aquele pensamento e essa experiência, mormente a propósito da possível rentabilidade heurística de uma oposição estrutural entre iluminismo e romantismo.

Há em meu título uma ambiguidade intencional. A locução "antropologia do Ocidente" tanto pode significar a antropologia que se constitui nessa ("nossa") cultura, como uma antropologia que se ocupa do Ocidente como foco de análise e objeto de conhecimento.

Inúmeras locuções e esquemas analíticos já organizaram a oposição entre o Ocidente e as demais culturas humanas; essa que já se expôs em tantas fórmulas etnocêntricas e evolucionistas, castigadas pelas ambições de superação dos "grandes divisores", e que, no entanto, continua a assombrar nossa consciência antropológica, mesmo quando sob formas derrisórias como "the West and the Rest". Seja ela ou não fundada em bons motivos, sirva ou não ao útil desenvolvimento de algum argumento, reponta insistente mesmo ali onde mais radicalmente se denuncia a violência histórica e simbólica de seu império. E carrega consigo a questão da definição dessa antropologia, de seus foros de autonomia ou extraterritorialidade, de sua autorização para o trato com a diferença, a alteridade; esse "resto" essencial.

Como já propus em outros textos (Duarte & Venancio 1995; Duarte 2000, 2004, 2005, 2006), considero fundamental para a antropologia contemporânea reconhecer uma verdadeira e profunda complexidade na cultura da qual emergiu e assumir sua relação privilegiada com uma das facetas cosmológicas que a compõem. Também não é nenhuma novidade a demarcação de divisores analíticos para dentro dos muros do Ocidente, e mesmo para dentro de sua versão "moderna". Sua multiplicidade repete frequentemente as oposições elaboradas no confronto com o além-fronteiras

(e é bem possível que lhes seja historicamente precedente), mas se colore de outros tons, esbatidos de forma reiterada sobre um eixo imaginado como diacrônico ("tradicional" x "moderno"; anacrônico ou atrasado x "de ponta", "contemporâneo", "vanguardista" etc.).

No entanto, a etnologia e muitos dos saberes com que dialoga insistem em se referir à "cultura ocidental moderna" (ou algum seu equivalente, como o mundo "euro-americano" de Marilyn Strathern ou o Ocidente "norte-americano" de Roy Wagner) de modo unívoco e monolítico, nas fimbrias da caricatura.

Seguindo indicações preciosas de alguma literatura, venho insistindo sobre a precedência, pertinência e abrangência de um par de oposições específico na modelização da complexidade da cosmologia ocidental. Chamá-los de "iluminismo" e "romantismo" é uma solução terminológica tentativa; que não recusa as fórmulas convencionais da tradição classificatória da história ocidental, mas as mantém em suspenso, consciente dos embaraços que uma pesada pátina reflexiva lhes impõe, por um lado, e da profusão de desvios e desvãos, combinações e distinções, derivas e filões em que, por outro, a experiência histórica as compõe.⁴

Procedo assim a um exercício de interpretação de um conjunto de possibilidades analíticas hoje correntes e fortemente expansivas, críticas das hipóteses anteriores, relegadas, estas, frequentemente, à mais vil condição pelas circunstâncias de um acerbo debate. Refiro-me ao que se poderia chamar de um "horizonte pós", em que uma plethora de categorias, nem sempre concordes (pós-moderno, pós-estruturalista, pós-social etc.), proclama a derrocada de uma configuração "moderna" dos saberes sociais e anuncia o advento de uma alternativa mais sensível, dúctil e complexa.⁵

Este exercício opera como quadro para dois objetivos heurísticos específicos: o de argumentar pela necessidade de uma séria consideração da complexidade cosmológica do Ocidente (reconhecendo que suas contrapartidas "sociológica" e "fenomenológica" sempre foram bem evidentes — um critério mesmo de sua autodefinição), para além de referências avulsas e de denegações reativas apressadas; e o de explorar o enigma subjacente ao paradoxo de Bergson, qual seja, o da afinidade ou "analogia" entre o "pensamento selvagem" e aquelas modalidades consideradas não hegemônicas do próprio pensamento cultivado ocidental.

A hipótese de uma grande oposição e tensão entre duas correntes ou configurações cosmológicas na história do pensamento ocidental concentra-se neste momento no par iluminismo / romantismo, considerado suficientemente elástico para abrigar uma infinidade de variações históricas e nuances ideológicas no período dito "moderno" da cultura ocidental.

Esta hipótese, bastante corrente em análises sobre nossa cultura desde o século XIX, quando o emprego do termo "romantismo" se generalizou, pretende abarcar uma ampla gama de fenômenos nem sempre considerados homólogos ou partícipes de uma mesma condição histórica ou sociológica. Basta aqui referir a possibilidade de associar o idealismo, o historicismo, o vitalismo, a hermenêutica e a fenomenologia à configuração romântica para nos darmos conta da enormidade do desafio. Como já desbastei o tema alhures, esquivo-me de retomá-lo aqui com todas as suas cores.

Evoco então apenas a filiação mais imediata de minha atenção ao tema: origina-se nas propostas de Louis Dumont em seus esboços de uma antropologia do Ocidente, como meio de esclarecimento da emergência e hegemonia da "ideologia do individualismo", enquanto fonte dos impedimentos por ele descritos à compreensão da configuração cosmológica indiana e do fenômeno da "hierarquia" (2000). Paralelamente valeram-me as exaustivas revisões históricas de Georges Gusdorf sobre a configuração romântica, e indicações iluminadoras em autores tão díspares quanto Arthur Lovejoy (1948), G. Stocking Jr. (1968, 1989), Adam Kuper (1978, 1989), Judith Schlanger (1971), Joel Kahn (1990), Richard Shweder (1984) e Mariza Peirano (1991).

Já em Dumont se configura de modo intrigante a associação entre o fenômeno, tão tipicamente ocidental, do romantismo e o princípio da hierarquia, por ele descrito e localizado justamente como uma propriedade universal da condição (ou do pensamento) humana.⁶ O que os aproxima é a comum oposição ao "individualismo", com seus corolários de igualitarismo, racionalismo, universalismo, achatamento dos níveis e afastamento do sensível. A demonstração da estrutura da "oposição hierárquica" enfatiza a "diferença" aí implicada; diferença de valor entre os termos que acarreta o englobamento de um pelo outro (com a conseqüente possibilidade de tópicas "inversões hierárquicas"). À totalização relacional assim constituída atribui a qualidade de um "holismo", uma implicação comum e diferenciada dos termos, oposta assim à representação do mundo intrínseca à ideologia individualista: partes ontologicamente iguais, reciprocidade linear, totalizações decorrentes de mera justaposição contingente de elementos. A posição hierárquica / holista sendo universal, a posição individualista não poderia deixar de ser apenas uma de suas manifestações, paradoxal e desafiadora, mas, ainda assim, elemento de uma dinâmica abrangente em que busca conter (ou ser contida) pelo seu par oponente. À oposição externa de alteridade representada paradigmaticamente pela Índia corresponderia assim a interna, de um "anti-individualismo", a que associa Dumont ao "romantismo" (1991).

Agrega-se assim a interpretação dumontiana a um conjunto de análises concordes em descrever uma "oposição" ao conjunto de traços ou princípios característicos da "modernidade" ocidental. Seja como um "antiprogressivismo" (Mitzman 1966), um "anticapitalismo" (Kahn 1990), um "contrailuminismo" (Berlin s/d; remetendo à *Gegenaufklärung* de Nietzsche), um "antimaterialismo" (desde Goethe até pelo menos W. Wundt — para falar apenas do século XIX), um "antirracionalismo" (em Nietzsche, sobretudo), um "antinaturalismo" (Meloni 2011), um "antimodernismo" (Compagnon 2011), um "antiuniversalismo", acumulam-se as descrições negativas que eu próprio resumi na imagem de um "reparo" ou "reação" romântica aos ideais hegemônicos do Ocidente moderno.

Mas a oposição não é apenas negativa. Pelo contrário, desde meados do século XVIII, passam a se acumular os fios de contraposição à pulsão modernizante: sensibilidade, subjetividade, criatividade, espontaneidade, espírito, fluxo, experiência, pulsão, vida, totalidade, singularidade — com complexas articulações internas e ênfases conjunturais variadas.

A difusão desse sentimento de reação promove paulatinamente uma verdadeira didática da diferença, da ironia, do estranhamento, da relativização, da relacionalidade, da solidariedade cósmica — de um holismo enfim; particularmente nos domínios da arte, mas também no do pensamento político e filosófico.⁷

O texto em epígrafe de G. Bateson aponta para um dos grandes focos de oposição cosmológica na história ocidental: a Reforma protestante e seus continuados efeitos gnoseológicos. Evoca-se aí a substituição do entranhamento sacramental "tradicional" (encarnado na posição católica) pela racionalização da "metáfora", distanciada, moderna e protestante, num resumo do longo processo de racionalização da cultura ocidental.⁸

Com efeito, são intensos os fios que conectam a oposição anterior com as que se processam no campo religioso a partir da Reforma.⁹ Como têm ressaltado diversos autores, a equação é muito mais complexa do que a oposição entre um "catolicismo tradicional" e um "protestantismo moderno". Sublinha-se a complexidade das variantes deste último, assim como a disposição da própria Igreja Católica em aceitar a nova disposição cosmológica na sua própria Contrarreforma (cf. Latour 2004). Também se ressalta a articulação entre a configuração romântica e o misticismo pré-moderno europeu (Benz 1968) ou algumas correntes minoritárias do protestantismo, como o pietismo (Dumont 2000). Ao longo dos séculos XIX e XX, a conversão ao catolicismo foi mesmo considerada frequentemente como correlato de uma disposição antirracionalista.¹⁰

Em outra chave, William James associou um traço fundamental do protestantismo, a ênfase no *rebirth*, no renascimento do sujeito convertido à

fé cristã, a uma condição distanciada, relativizada, em relação ao mundo — mas aí já se revela uma dimensão mais complexa: a da ênfase cristã num outro mundo, numa idealidade transmundana, que pode estar na raiz de toda a história ocidental, mais do que apenas do romantismo.

A representação de uma experiência totalizante valiosa, expressiva da intensidade subjetiva e do fluxo vital, não se expressou apenas pela via religiosa. A arte ocidental é toda ela dedicada (pelo menos desde o século XVIII) a esse estado alternativo, criativo e sensível. Mas também o interesse na diferença cultural, no rastro da história de Herder. Encontram-se aí tanto o antiquariato como o orientalismo oitocentistas, em mãos tão prestigiosas quanto as de Schopenhauer e Nietzsche.¹¹ Toda uma “outra Europa” é construída à luz das inspirações românticas, tal como propôs tão sensivelmente Ueberoi a propósito de Goethe.¹²

A *Bildung*, cultivo de si considerado característico da configuração romântica, é uma invenção de potência e deve operar por uma inversão/reversão propiciada pelas forças antirracionalistas da arte, da religião ou da sensorialidade.¹³ O ponto essencial é o da buscada combinação de experiência e estranhamento, capaz de produzir um sentimento de diferença e uma disposição em servir à diferença.

A consciência da mudança e da transformação, já intrínseca ao projeto “melhorista” do iluminismo, adquire novos tons, de valorização do passado, em detrimento da obsessão com o futuro, antepondo a “tradição” à “revolução”. Ao furor anti-hierárquico da “grande transformação” modernizante se contrapõem então a tempestade e o ímpeto (*Sturm und Drang!*) antirracionalista da “reação romântica”.

A dialética hegeliana é um modelo forte e precoce dessa nova temporalidade, espessa, dinâmica e diferencial, em tudo diversa da linear, acumulativa, de corte newtoniano. Seu dinamismo e relacionalidade forneceram o molde a muitas das elaborações críticas da racionalização moderna. Quando G. Bateson propôs o modelo das duas cismogêneses, L. Dumont o da oposição hierárquica, Lévi-Strauss o dos dois pensamentos (cultivado e selvagem) ou R. Wagner o da oposição entre “invenção” e “convenção”, o recurso comparado com a dialética sempre se impôs, ainda que para superá-lo ou englobá-lo.¹⁴ Em todos esses casos, voltou a se afirmar uma relação não linear entre os termos de dualismos instauradores, estruturantes, em que a modernidade aparece como um dos polos ou dimensões do enigma. Seja sob a forma da cismogênese complementar ou do holismo, seja sob a do pensamento selvagem ou da dinâmica diferenciante, afirma-se uma oposição à racionalização maximamente implicada pela modernidade ocidental.

É dessa oposição, ancorada numa profunda insatisfação com os rumos centrais de nossa cultura, que trato a seguir, em seus meandros antropológicos. Creio ter lido em Ruth Benedict pela primeira vez a referência muito repetida segundo a qual "quem está insatisfeito consigo mesmo faz psicologia, quem está insatisfeito com sua sociedade faz sociologia; quem está insatisfeito com ambos faz antropologia".¹⁵ Afinal, sempre alguma verdade se pode entrever por detrás das fáceis *boutades*.

A empreitada é de fôlego e apresentada aqui mais como um programa de trabalho do que como uma análise fechada, já que "levar a sério" o "horizonte pós" exige vasta dedicação etnográfica. Como veremos, parte de sua autojustificação é a recusa dos sistemas — e o que faço é procurar exatamente demonstrar a sistematicidade de sua articulação com o romantismo. Garanto com isso uma rejeição principial a meus argumentos, a que não posso senão antepor o testemunho evidente de consideração que este trabalho atesta para com um movimento de fascinante vitalidade, eixo de nossa melhor tradição.

A pulsão romântica do Ocidente

Não se trata certamente aqui de reificar a categoria "romantismo". É uma etiqueta útil apenas para designar, como delineei, os movimentos de oposição sistemática à racionalização ocidental moderna. E é essa sistematicidade que me interessa demonstrar, para além de uma vastamente complexa história. Não posso senão fazê-lo muito brevemente, remetendo à literatura competente a justificação mais sólida de meu esquema interpretativo.

Uma breve revisão dos fios, ou traços epistêmicos, da pulsão romântica não pode prescindir de uma localização genética, frequentemente remetida à oposição emergente contra o modelo cartesiano, ao longo do século XVIII. Vico e Herder são eminentes nessa posição, evocados com recorrência na afirmação do primado da experiência vital e da mediação subjetiva, contra o empobrecimento cognitivo da empresa materialista (cf. Berlin 1976; Mueller 1992). Vico rejeitava explicitamente a aplicação do "método geométrico" ao conhecimento do mundo, particularmente dos fenômenos humanos. Insurgia-se ainda contra o primado da razão, enfatizando a força da "invenção" humana contra a ideia de "descoberta": *verum et factum convertuntur* (o verdadeiro e o feito são conversíveis entre si).¹⁶ O privilégio concedido à sensação e à imaginação levou-o a uma valorização da mitologia e da fabulação absolutamente precoce e inédita na modernidade. Já Herder, que só leu Vico — com aprovação — tardia-

mente, construiu uma noção de história não linear, composta pela “evolução orgânica” de configurações culturais singularizadas, dependentes do “espírito” do “povo” portador. Para designar a atitude necessária para a acolhida da diferença intrínseca a esse quadro, formulou pela primeira vez o conceito de *Einfühlen* (empatia), de longa insistência nas contracorrentes do pensamento ocidental.¹⁷

Em ambos um pano de fundo nominalista e empirista reponha nitidamente, em oposição ao aristotelismo e ao cartesianismo. E esta é uma dimensão importante da questão, que reaparecerá mais adiante, ainda que não possa merecer mais do que comedido trato: as relações entre o romantismo e a tradição nominalista-empirista, normalmente oposta ao realismo, de cujas bases emergiu o naturalismo moderno (cf. Wagner 1986).

Um fio bem nítido de influências porta tais disposições originais até a constituição das ciências humanas institucionalizadas do início do século XX. Seja pela via da linguística, a partir da interpretação herderiana da linguagem encetada por Wilhelm Von Humboldt, seja pela via da antropologia que se esboça em W. Wundt, em E. Tylor (e logo se afirma com F. Boas e B. Malinowski), seja pela da história de L. Von Ranke, da geografia de F. Ratzel (fazendo a ligação entre a cosmografia de Alexandre Von Humboldt e Boas), ou — paradigmaticamente — pela sociologia *fin-de-siècle* de W. Dilthey, F. Tönnies,¹⁸ G. Simmel e M. Weber, impõe-se um projeto de desconstrução do naturalismo desvitalizado, da temporalidade linear e da fragmentação dos elementos, a que dera Goethe pleno impulso com a crítica ao pensamento de I. Newton em sua *Doutrina das cores* (Goethe 1993).

A filosofia do século XIX deu atenta guarida a essa pulsão, sobretudo na fértil seara do idealismo germânico, refinando a disposição de ironia e estranhamento — de relativização, já se poderia dizer — daquilo a que Simmel chamou exemplarmente de “cultura objetiva”.¹⁹ Foi secundada nesse desafio pela arte, em todas as suas ricas manifestações oitocentistas — do que dá conta a então alta eminência da discussão sobre a estética.

Embora E. Durkheim tenha vindo a encarnar o essencial do espírito “moderno” na tradição das ciências sociais, o “positivista”, responsável pela reificação da noção de “sociedade”, não se pode deixar de reconhecer nele a presença da pulsão romântica, haurida indiretamente do organicismo biológico e aprendida diretamente com Wundt, em Leipzig, a propósito da *Kultur* germânica. A demonstração do caráter *sui generis* da vida social foi um empreendimento ímpar, paralelo à demonstração homóloga feita por Freud em relação à vida psíquica. Hoje se esquece com frequência a crucialidade da desconstrução do individualismo como fundamento da experiência social (um dos eixos da mitologia “contratualista”) e da incorporação da

"experiência" religiosa no âmbito de uma reflexão sistemática comparada e abrangente (como o "espírito" na máquina).

A mesma preeminência da "totalidade" sustentou o rumo de F. Boas e de M. Weber (sob a espécie de "configurações"), assim como a preeminência da "sensibilidade", do "espírito" e da "experiência" animou — além daqueles dois — a obra de M. Mauss, de G. Simmel e de B. Malinowski, desencadeando-se então, por diversos meandros, até nossos dias.

A via régia de uma "compreensão" totalizante, integrada, por oposição à "explicação", herdada das fórmulas de Dilthey para as *Geisteswissenschaften*, paira desde então sobre nós,²⁰ sob tantos avatares: uma compreensão, ou hermenêutica, que se obtém pela mediação da "experiência subjetiva" do pesquisador, entranhada na sensibilidade concreta, celebrada na teoria do "trabalho de campo".

Como já mencionei, é essencial agregar ao dualismo que me encontro perseguindo um terceiro elemento; não um *terzo incomodo*, muito pelo contrário, já que se pode aninhar regularmente nos braços de um ou de outro dos termos iniciais. Trata-se do nominalismo, regular par de oposição ao realismo, e sua refração moderna, o empirismo. Como é notório, o empirismo dito clássico foi um elemento fundamental da consolidação da cosmologia moderna, quer se a chame de iluminista ou não, e continua pulsante, em formas práticas, no empreendimento da ciência naturalista. No entanto, sua dimensão "nominalista" obrigou a uma tensão permanente com o racionalismo (e seus fundamentos "realistas"). Essa desconfiança em relação às "entidades abstratas" ou "de segundo nível" esteve na raiz das formulações românticas, de Herder a Nietzsche, com sua ênfase na experiência direta e na preeminência da sensibilidade sobre a inteligência.²¹

Esse fundo nominalista reaparece, como proporei, de maneira ainda mais vívida na configuração "pós", entremeado num "neorromantismo" ou constitutivo de um "empirismo romântico" (cf. Duarte 2004, 2006).

Holismo e romantismo

Não por acaso veio Dumont a se debruçar sobre o romantismo após o grande panorama da ideologia economicista esboçado no primeiro *Homo Aequalis*. No *Homo Aequalis II* (1991) apareciam os sinais nítidos da contraposição romântica ao horizonte do individualismo, chamado por Simmel de "quantitativo".

Com efeito, o mapeamento da configuração cultural ocidental empreendido por Dumont exigia um primeiro enfoque do ponto central, dominante, hegemônico, pelo qual se habilitava à oposição indiana, mas resvalava neces-

sariamente para o reconhecimento de uma contraforça aparentada em certas circunstâncias à hierarquia e ao holismo "exóticos" (nos casos históricos extremos de Herder e Fichte, por um lado, e de Hitler, por outro).

A elaboração da diferença intraocidental foi trabalhada a propósito da *Bildung* e da obra de arte, construção paralela e solidária da totalidade de criadores e criaturas: a singularidade das carreiras morais e a das construções estéticas a se entre-justificarem.

A referência às questões que levaram Dumont a seu conceito de holismo reaparece em todos os historiadores diretamente envolvidos com o romantismo (ou com as ideologias alternativas que lhe podem ser associadas): ênfase na totalidade em que se entranham as relações; desprezo à separação entre sujeito e objeto, entre razão e sentimento, ou entre natureza e humanidade; denúncia da linearidade do tempo e do pensamento.

Em tal disposição, assumiu o discurso romântico a afinidade com a alteridade histórica de suas próprias raízes e com a alteridade cultural, exógena. Devem ser assim entendidas suas relações ativas com o misticismo e com o "orientalismo".

No primeiro caso, são unânimes referências como as da influência de J. G. Hamann sobre Herder (cf. Benz 1968), ou de Plotino, Giordano Bruno e Jakob Boehme sobre Coleridge (cf. Wheeler 1993); quando não se trata diretamente da assunção de uma atitude francamente "inspirada", como a de tantos artistas, de que as obras ardentes de Novalis ou de William Blake revelam o tipo.

O encontro com as crescentes informações sobre as culturas orientais suscitou ainda no século XVIII um alto interesse, que se reforçou por estudos cada vez mais formais. Friedrich Majer,²² discípulo de Herder, foi quem iniciou Schopenhauer no conhecimento do hinduísmo e do budismo, de tão alta importância em seu pensamento, pela ênfase em modalidades alternativas da vontade e da relação com o cosmos. O dionisismo caro ao Nietzsche de *O nascimento da tragédia* é inseparável dessa busca sistemática pela diferença e pela integração não racional, encontráveis nas tradições orientais e nos desvãos populares e "entusiásticos" do Ocidente.

A categoria holismo e as noções de todo e totalidade que lhe subjazem prestam-se a algum equívoco, amplamente mobilizado nas discussões contemporâneas. Em função sobretudo do peso que a ideia de "organismo", peça-chave da reação dos saberes biológicos ao mecanicismo, veio a ter na sociologia francesa, considera-se frequentemente que ela imponha uma representação fechada da totalidade, estática, unívoca e uniforme.

Entre os autores contemporâneos altamente críticos da reificação da noção de "sociedade", T. Ingold é o único que parece perceber a complexi-

dade da noção de todo que lhe é subjacente, ao propor a existência de dois tipos de holismo: o da “totalidade de forma” e o da “totalidade de processo” (2008:81). Efetivamente, aponta-se assim para uma fundamental distinção entre a objetivação abusiva de unidades de relações sociais (sociedades) ou de compartilhamento simbólico (culturas) estabilizadas e a pressuposição de que os entes mantêm entre si relações significativas que se distendem até determinados níveis discretos da experiência, cedendo lugar à determinação de alguma exterioridade. Pode-se enfatizar o caráter processual, dinâmico, complexo, projetivo, relativo, situacional, transformacional — paradoxal até mesmo — de tais identificações, sem que desapareça a inevitabilidade de focos discretos de sentido.²³

O movimento romântico, com a latitude que aqui lhe empresto, encarnou-se na demonstração do entranhamento dos elementos nas totalidades, por oposição à ênfase particularista e individualista da cosmologia iluminista. Esteve, por outro lado, sempre muito atento às propriedades móveis, cambiantes, paradoxais, de tais totalidades — no cultivo do princípio do fluxo, do devir, que lhe foi e é tão estruturante.²⁴

Dumont deteve-se atentamente sobre a monadologia de Leibniz, que considerava a mais engenhosa das tentativas de articulação entre o holismo e o individualismo.²⁵ Sua exegese buscava associar esse fascinante conceito à ideia de “singularidade” — absolutamente central para a compreensão da noção romântica de todo. Simmel tinha-a em mente na definição dos individualismos quantitativo e qualitativo: o primeiro repousando sobre uma conjunção de individualidades (quer fossem os cidadãos da ordem liberal, ou os corpos e corpúsculos da física newtoniana, ou as “ideias” da psicologia associacionista de Locke); o segundo, sobre uma imbricação englobante entre “singularidades”, ou seja, totalidades únicas em seus respectivos níveis (quer fossem as pessoas, as nações, as culturas, as línguas, as comunidades, as obras de arte).²⁶

Num plano mais sociológico — e como exemplo do caráter puramente estratégico da definição de identidades coletivas, Dumont insistiu na inconveniência da representação das “comunidades” rurais indianas como unidades de fronteiras nítidas, fechadas, indiferenciadas — tal como corrente na sociologia colonial inglesa (Dumont 1975). E não há como não lembrar das brilhantes demonstrações do caráter situacional das identidades nos *Political systems* de E. Leach e em *Os Nuer* de E. E. Evans-Pritchard.

A totalidade é certamente um problema empírico, mas é sobretudo um problema epistemológico, como sublinha o essencial da crítica romântica à sistematização do conhecimento afastado do sensível, do dinâmico, eventualmente do inefável.²⁷ É um tema fundamental da configuração “pós” —

a que retornarei. Pode-se, porém, desde já sublinhar que um “holismo metodológico”, tal como tradicionalmente oposto ao “individualismo metodológico”, não atende aos reclamos românticos, empenhados em desconstruir todo mecanicismo de totalização, na busca por um novo monismo e um pleno devir.²⁸

Pode haver também algum equívoco entre o sentido mais comum de totalidade como clausura do ser e esse outro, enfaticamente caro ao romantismo (e ao holismo metodológico), da “harmonia” ou “solidariedade” entre os diferentes níveis de alguma forma social (cf. Schlanger 1971). A fórmula lévi-straussiana do “pensamento selvagem” foi uma das que buscaram erigir um legítimo anteparo cognitivo à fragmentação da “lógica do abstrato”, aquela em que as propriedades sensíveis são alienadas do processo de conhecimento humano. Carlo Severi expôs com propriedade alguns fios de homologia entre o pensamento de Lévi-Strauss e o de uma complexa linhagem romântica que remonta a Goethe e suas investigações sobre a morfogênese (em que a investigação sobre uma “estrutura” dos fenômenos sensíveis não se opõe ao prazer estético).

Seja sob a forma ainda “intelectualista” do modelo lévi-straussiano do pensamento selvagem, seja sob as espécies mais radicalmente românticas, insinua-se em todas essas formulações sobre a totalidade a inquietação com a “vida”, pedra de toque fundamental da oposição ao mecanicismo e ao materialismo. O “organismo” serviu inicialmente como veículo dessa totalização vital, assim como a “cultura”, por oposição à civilização (Sahlins 1996:406), mas tornaram-se as duas próprias categorias excessivamente objetivadas para o gosto romântico. Novas fórmulas vitais são buscadas, ainda mais sensíveis, ainda mais fluidas, cada vez mais associáveis ao fremente domínio da “arte”.²⁹

Uma via régia para a relativização do holismo é a da demonstração da abertura dos sistemas em que se materializam, seja para o interior, sob a forma de dinâmicas transformacionais, seja para o exterior, com a complexificação da própria noção de fronteira, identidade e alteridade. Ou seja, para o desafio da consistência mesma de alguma película orgânica envolvente. Volto a evocar a sequência dos modelos “dialéticos” de Bateson, Dumont, Lévi-Strauss e R. Wagner, com um complexo dinamismo que acaba reintroduzindo a concepção de um todo sistemático, pelo menos como figura retórica, se não como ente empírico.³⁰

Essa dinâmica foi intensamente cultivada no romantismo original, à luz do conceito hegeliano de *Aufhebung*,³¹ como mecanismo intrínseco à dialética. A passagem para um nível superior, englobante, da dinâmica histórica ou conceitual demarcaria mesmo o que chamei alhures de “evolucionismo romântico” (cf. Duarte 2004), de que a mais cabal versão se encontra na

noção de vanguarda artística. É na verdade em sua trilha que proponho não estar a capacidade de acesso à alteridade disponível para a antropologia do Ocidente senão a que já aí pulsa internamente, dialeticamente, hierarquicamente; englobada e englobante em relação ao iluminismo central de sua configuração.

Um texto que costumo usar em meus cursos sobre história da teoria antropológica é o de Christopher Lawrence (1979) sobre a leitura que os iluministas escoceses do século XVIII faziam de seus conterrâneos habitantes das *Highlands*, agrários, católicos, jacobitas: a perfeita imagem da barbárie, antítese da civilização. Mais ou menos à mesma época (1760), a célebre falsificação, por James MacPherson, de poemas gaélicos escoceses tradicionais, conhecida sob o nome mitológico de Ossian, começava a inflamar as mentes românticas, de Herder e Goethe a Walter Scott e Franz Schubert. Celebravam-se as qualidades do "bom selvagem" *highlander*. Essas imagens antitéticas continuam a nos assombrar, em constante e dinâmica dialética — ambas fundamentais e ambas... completamente exógenas às altas terras da Escócia!

Nossos antropólogos "selvagens"

A correlação entre a capacidade antropológica de lidar com a diferença entranhada na alteridade cultural e as raízes de alteridade ativas no seio mesmo de nossa configuração cultural pode ser explorada nas mais importantes formulações da versão "pós" da modernidade.

Roy Wagner produziu em seu *A invenção da cultura* uma preciosa súpula e guia dessas considerações (1981). Tainah Leite, em recente trabalho sobre a antropologia do século XIX (2011), dedicou-se a uma primeira exploração das relações de seu pensamento com a configuração romântica, vindo a ressaltar notáveis homologias entre algumas de suas propostas e as de autores cruciais como Vico, Herder, Schopenhauer e Nietzsche — nessa "epistemologia do ambíguo" com que ela caracteriza tão a propósito seu empreendimento. A ênfase antimodernista envolve o constante manuseio de categorias tais como "espírito", "ação", "vontade", "experiência", "vida", "subjetividade", "criatividade", "integração" e "singularidade" — numa verdadeira "reinvenção criativa" do romantismo original. Reaparece plenamente a oposição herderiana entre as "engrenagens inanimadas" da ideologia racionalista e as "energias dinâmicas" da vida (social e intelectual). Incensa-se a "realização espontânea e criativa da cultura humana" (Wagner 1981:37), reavivando a "imaginação reconstrutiva" proposta por Vico.

A "invenção" de Wagner, eventualmente chamada de "dialética", é consubstancial com a noção de "vida", impulsionada pela "motivação"³² e conduzida pelos recursos da "improvisação", da "inovação" e da "criação".³³ Sublinha-se a espontaneidade subjacente a uma disposição inconsciente, não relativizada ("*a lack of awareness*") — decantada pelo menos desde o *Sturm und Drang*. As passagens sobre a "vida como sequência inventiva" e "uma certa qualidade de fulgor [*brilliance*]" (Wagner 1981:89) são justamente renomadas, por resumirem com intensidade esse senso da vida, que enfeixa no jargão romântico o melhor da oposição à abstração, à racionalização, à sistematização do mundo.³⁴

Wagner é notavelmente explícito sobre o traço da totalidade, ao tratar de uma "individuação" que afirma justamente a "singularidade", nos termos em que acabo de discuti-la (1981:44-48). A criatividade é a chave dessa totalidade singular, desse "todo dialético e autocriativo" (:142): "a tendência da cultura é a de se autossustentar, ao se inventar a si própria" (:60), o que retoma, no nível da cultura, o essencial da proposta setecentista de K. Ph. Moritz para o artista e a obra de arte, tal como analisada por Dumont (1991).

No extremo oposto encontram-se as forças negativas da convenção, da coletivização, do mascaramento, da objetivização, da relativização — o reino do "artificial e imposto" (Wagner 1981:50, característicos da "ideologia central do Ocidente" (:142), da sua "Cultura 'oficial' e do dia a dia" (:146), da "nossa Cultura racionalista em seu sentido estreito" (:151).

A alteridade é concebida por Wagner de modo amplo como se residisse no mundo tribal, camponês e no das "classes inferiores" (1981:89), mas também, por um critério mais ideológico, em contextos tribais e "religiosos" (:59), "não urbanos" (:123) ou onde prevaleçam "outras tradições não racionalistas" (:108).

Suas propostas contêm, nesse sentido, notáveis homologias com Tönnies e Simmel (particularmente em relação às culturas "objetiva" e "subjetiva"), embora estes autores não apareçam em sua bibliografia; contrariamente a Dumont, que merece seguidas considerações comparadas.³⁵

Wagner retorna constantemente ao tema da autoconsciência da antropologia como autoconsciência do Ocidente, embora a marca dinâmica interna que ênfase acabe por não encontrar guarida.³⁶ Sua disposição analítica é assim certamente um estímulo à obviação dessa máscara fundamental.³⁷

Em G. Deleuze o diálogo com a tradição filosófica de cunho romântico é imediatamente explícito, enquanto em Wagner prevalecia o da arte (e o recurso a alguns autores bem característicos daquela tradição, como Oswald Spengler). Uma revisão sintomática superficial pode assim imediatamente

retraçar inúmeros dos fios que comunicam sua obra tanto com a tradição romântica pregressa quanto com as apropriações contemporâneas.

A associação com o pensamento de Nietzsche (cf. Sellars 1999:2), Tarde (cf. Larval Subjects 2012) e Bergson (Deleuze 1999; Fornazari 2004) é certamente uma via régia, dando conta da importância em suas formulações analíticas (só ou com F. Guattari) de categorias tais como devir, duração, élan vital, intuição, virtualidade e intensidade (cf. Corbanezi 2009), ou transformação, vontade e vida (cf. Mitchell & Broglio 2008). Sellars (1999) desenvolve, aliás, explicitamente o tema do romantismo de Deleuze, sublinhando a importância aí de escritores como Hölderlin, Kleist e Büchner, ou de filósofos como F. Schlegel (com uma comum conexão ao estoicismo). Encontram-se significativamente em *A Dobra* (1991) referências a dois personagens críticos das conexões entre romantismo e ciência, dois legítimos, ainda que epigonais, *Naturphilosophen*: Gustav Fechner e Jakob Von Uexküll (cf. Kull 2004).

Muitos desses traços epistêmicos reencontram-se em T. Ingold, com referência também explícita a Bergson³⁸ — e fortemente centrados na ideia de “vida”.³⁹ São muito significativas suas discussões sobre a diferença entre “representação” e “presença” (2007:37) ou entre “informação” e “transmissão”.⁴⁰ Em ambos os casos, desenvolvidos nessa obra fascinante que é o *Lines*, Ingold trabalha a oposição entre um mundo de “vida”, onde as linhas são traços experienciais, presenciais, transmissionais, e o mundo “moderno”, desvitalizado, onde as linhas se empobrecem em séries de pontos, informacionais e representacionais.⁴¹

O tema ingoldiano já fora desenvolvido por B. Latour, mormente em seus textos sobre o fenômeno religioso. Surgia aí também a fórmula do “apego” (ou pertencimento) tradicional e do “desapego” moderno (2000:203). O dualismo entre “vida” e “não vida” já estava explícito em texto de 1990, na forma de uma oposição entre a presença (entranhada, vivida, imediata) e a representação (distanciada, pensada, mediada). No texto de 2004 em que revisitou o religioso, a mesma oposição emerge entre transformação (presença, experiência, vida) e informação. Latour trabalha nesses textos com a oposição entre o catolicismo e o protestantismo, que já evocáramos antes. Há uma passagem interessante, em que aquele aparece com as cores de que o romantismo tinha vindo a revesti-lo ao longo do século XIX: noturno e antirracionalista. Para Latour, nesses momentos, a nostalgia romântica parece revestir-se de um manto católico pré-Reforma, domínio de plena presença.⁴²

A evocação de Deleuze e Latour enseja um recuo a Gabriel Tarde — uma influência comum. E permite também retomar o tema do nominalismo, associado — como estou sugerindo — ao romantismo, em dosagens e ligas

muito diversas.⁴³ Tarde é, nesse sentido, a manifestação de um máximo nominalismo, o que é certamente associável a sua entusiástica retomada da monadologia leibniziana. A profunda ligação com Bergson não nos permite esquecer, porém, de sua dimensão romântica, entre outros motivos (Bergson 1909; e. g.).

Um tema como o do panvitalismo ou panpsiquismo⁴⁴ contém diretamente o traço da "vida", mas outros, conexos, são de idêntica importância, como o da "pulsão"⁴⁵ (esse "apetite de infinito", como o chama o comentarista E. Vargas 2000), o da "singularidade"⁴⁶ ou o do "fluxo", esse "rio de variedades" (*apud* Alliez 2001:103) da vida microcós mica. As presenças de Hermann Lotze ou de Schopenhauer (a propósito da "vontade") na obra de Tarde só são menos constantes do que a de Fechner, também ele fascinante panpsiquista, não fosse a comum inspiração nas mônadas.⁴⁷

Marilyn Strathern, etnóloga e mais radicalmente empirista, apresenta os traços românticos de maneira menos explícita, encastoados num nominalismo fundacional. Em muitos casos, os traços surgem em referências a R. Wagner, cuja ênfase na "criatividade" (1988:xii, 174) endossa, como recurso de oposição aos modelos positivistas, objetivados, da "sociedade" e do "indivíduo" — suas *bêtes noires*. Aqui e ali emerge a ênfase na ação e na agência dos sujeitos,⁴⁸ no elogio da dádiva contraposta à economia mercantil (:134); na denúncia da artificialidade oposta à experiência e à sensibilidade (:7, 61); ou na oposição entre "texto" e "vida" (1992:77).

Strathern expressa mais frequentemente do que seus companheiros de viagem a relatividade do grande divisor e a preocupação com uma caricatura monolítica do "Ocidente" ou do mundo "euro-americano", mas o faz apenas por alusões, nunca sistematicamente.⁴⁹

Em sua fase de produção mais recente, o etnólogo Eduardo Viveiros de Castro tem se aproximado da configuração que venho descrevendo, opondo, por exemplo, a "teoria" do antropólogo à "vida" do nativo (2012:164), de maneira bem característica. Um certo elogio à "vida" e à "autenticidade"⁵⁰ é coerente com uma filiação explícita à tradição de Leibniz, Nietzsche, Bergson, Tarde e Deleuze; esse "outro lado do nosso pensamento" ou essa "outra metafísica", essas "contracorrentes dominantes do pensamento social contemporâneo".⁵¹

Sua grandiosa construção de uma nova leitura das cosmologias ameríndias amazônicas é certamente o lugar por excelência da ativação dessa inspiração "outra", em que a ideia de uma epistemologia "xamânica" enfeixa a ambição explícita de associação entre a alteridade etnológica e a alteridade filosófica ocidental.⁵² Atribui-lhe um "ideal de subjetividade", oposto à "desanimização" (ah, a reificação!) implicada pela objetividade dominante,

e supõe que esteja restrita, em nossa cultura, a esse "parque natural" da arte a que se refere Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem*. É, aliás, exatamente a propósito do xamanismo (e da arte!) que ele manifesta uma de suas referências diretas, negativas e apotropaicas à tradição romântica, descartando sua proximidade do modelo "perspectivista".⁵³ A densa defesa filosófica de suas propostas etnográficas acaba, no entanto, confirmando essa possível aproximação, já que a poderosa inspiração romântica, percolando por capilares, implícitas e densas derivações, não é outra senão a que invoca explicitamente em seu reavivamento.

Meandros contemporâneos da diferença

Já acrescentei ao dualismo tentativo original o termo terceiro do nominalismo / empirismo, que permite descrever melhor a complexidade do campo filosófico e antropológico ocidental. Assim como evoquei superficialmente o considerável enraizamento dessa tripartição no horizonte da teologia cristã, poderia tê-lo feito em relação à filosofia clássica, particularmente a propósito do estoicismo (cf. Sellars 1999). São necessárias ainda outras pequenas precisões no registro da história das ideias, necessárias ao esclarecimento de minha proposta, particularmente no tocante a holismo e diferença.

No bojo da prestigiosa utilização por Deleuze da caracterização de uma tradição "barroca" de pensamento, centrada em Leibniz, Chunglin Kwa formulou uma crítica ao "holismo" no pensamento científico moderno por ser herdeiro do "romantismo" (2002). Seu quadro não inclui o iluminismo, o que lhe permite atribuir a seu oponente todas as múltiplas fórmulas totalizantes emergentes desde o século XIX nas teorias científicas. Só o pode fazer por atribuir ao "barroco" as dimensões fluidas e processuais intrínsecas ao que chamo aqui de "romantismo". Seu esquema turva a compreensão das relações entre o romantismo e o iluminismo, sobretudo a propósito da complexa noção de "organismo", assim como empana a profunda dívida do romantismo para com a filosofia de Leibniz. É revelador que Kwa atribua ao romantismo um gosto pela *natura naturata*, em contradição direta com a exaustiva demonstração por Gusdorf de seu efetivo culto à *natura naturans*, ao fluxo vital.⁵⁴

Com a exceção de Bergson e de Uexküll — por força de seu culto mais explícito entre as lideranças contemporâneas do círculo "pós" — concedi pouca atenção aos desenvolvimentos do saber filosófico e antropológico da primeira metade do século XX, aquele em que ainda se pode reconhecer propriamente ativo o movimento "romântico", por oposição ao reaviva-

mento posterior à II Guerra, que prefiro chamar de “neorromântico” (cf. Duarte 2004). São, no entanto, fundamentais para a compreensão de um período áureo da disciplina e de seus rumos atuais. Avultam aí as marcas da hermenêutica e da fenomenologia, com sua ênfase no *monde vécu*, no corpo, na arte e na intersubjetividade, pelas mãos de Merleau-Ponty⁵⁵ em uma direção, e pelas de Alfred Schütz, em outra.⁵⁶ Não é possível senão mencionar o quanto se poderia explorar dos traços epistêmicos românticos em autores tão influentes, circulantes hoje na área “pós”, como G. Bateson,⁵⁷ A. N. Whitehead⁵⁸ ou L. Wittgenstein (cf. Klagge 2003; Rowe 1994). Mas também em autores longamente relegados a segundo plano e, no entanto, cruciais para a aproximação à diferença, como Roger Bastide (cf. Duarte 2005) ou Maurice Leenhardt.

Não creio que se possam compreender os melhores contornos do “neorromantismo” sem lembrar a existência de uma série de autores menores, circulantes em áreas de mais frouxa popularidade, mas que vêm garantindo desde o século XIX o fluxo de sensibilidades necessário ao “espírito do tempo”. Lembro de Rudolf Steiner, com sua dedicação a Goethe e a sua antroposofia; de Edgar Morin, com sua “teoria da complexidade”; de Boaventura de Souza Santos, com sua “sociologia das ausências”; de Fritjof Capra, com sua “teia da vida”.

Não há como resenhar aqui exaustivamente os infindáveis fios em que nossa “modernidade” se entretece da pulsão romântica, reforçando a demonstração da complexidade da cosmologia ocidental, mas me interessa ao final indagar sobre os motivos da obliteração sistemática do reconhecimento desse dualismo e dessa genealogia. É possível que a própria solidariedade entre as dimensões não hegemônicas do pensamento cultivado ocidental e o “pensamento selvagem” buscado além de nossas fronteiras contribua para esse efeito de denegação, já que sua plena consciência talvez pudesse desestimular o fulgor da alteridade etnograficamente demonstrada, desse pleno do Outro, inventado *ab ovo*, de que se engalana a etnologia.

Não se pode descartar tampouco a hipótese de que para tal contribuam os efeitos práticos do “grande divisor” disciplinar, que separa a competência etnológica da competência no conhecimento da história das sociedades complexas (e particularmente da cultura ocidental). Efeitos que se combinam com a resistência empirista em enfrentar o conhecimento desta cultura, por se tratar ou de muito próxima, ou de muito diversificada, ou de muito vaga — enfim, de modo inverso ao que continua presidindo à tarefa etnológica típica.

O mais importante, porém, é iluminar as contribuições dessa longa linhagem de reavivamentos românticos da antropologia do Ocidente; realçar

sua fundamental contribuição, sua constitutiva responsabilidade, no sucesso possível da disciplina e do saber; acrescentando apenas mais uma torção reflexiva no processo de intensificação do debate sobre a relação entre nossa ordem simbólica e a experiência antropológica da alteridade.

Minha proposta de que haja um "romantismo", ou seja, algo de intensamente comum a autores, correntes, propostas, que se repetem no Ocidente em contraponto à disposição iluminista, e que isso não é aleatório ou eventual ou singular, mas sim sistemático, estrutural, recorrente, é evidentemente um procedimento cultivado, convencionalizante, coletivizante e molar. É, no entanto, fundamental — e apesar da resistência do círculo "pós"⁵⁹ — para garantir a continuada dialética entre convenção e invenção. Afinal, quando a atual onda romântica se sedimentar, por sua vez, em "cultura objetiva", coletivizada — uma nova obviação exigirá a retomada de nossos profundos tesouros de reavivamento e inovação. Um novíssimo testamento aguardará por novíssimos profetas, que farão ressoar antiquíssimas trompas.

Voltamos assim ao "paradoxo de Bergson", em sua acepção filosófica: este é um exercício sistêmico, mas que não difere, afinal, dos que os grandes neorromânticos nos propõem, já que também eles não escapam à necessidade de prender no texto, na letra morta e mortífera, em suas gaiolas cinzentas, por mais que faiscantes, as asas inquietas do voo romântico.

Também se pode ponderar que, se, como quer Wagner, "a tarefa de construção de uma consciência da invenção constitui o objetivo e a culminação das ciências sociais" (1981:158), nada pode ser mais oportuno do que buscar a consciência dos modos pelos quais se dá — e se cultiva e se defende entre nós — a invenção... da "invenção".

Recebido em 11 de novembro de 2012

Aprovado em 11 de novembro de 2012

Luiz Fernando Dias Duarte é professor titular do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/ Museu Nacional/ UFRJ. E-mail:< lfduarte@uol.com.br>

Notas

* Conferência apresentada no Concurso para Professor Titular de Antropologia Social na Universidade Federal do Rio de Janeiro (Departamento de Antropologia, Museu Nacional), em 4 de setembro de 2012 – aqui publicada com seu aparelhamento crítico.

¹ Todas as traduções de trechos originalmente em língua estrangeira são de minha autoria.

² “Como é possível que um filósofo, notório pelo lugar que reserva à *atividade* e à *experiência vivida*, se encontre, ao tratar de um problema etnológico, na posição oposta à daqueles que, entre os etnólogos, se poderia considerar que — sob todos os outros pontos de vista — têm uma posição doutrinal próxima da sua?” (Lévi-Strauss 1969:133; meu grifo). Lévi-Strauss desenvolve o tema por várias páginas, sublinhando as “curiosas analogias” entre os dois pensamentos e avançando na explicitação do “paradoxo” (:139).

³ “Cada um desses nomes, tomado isoladamente, não era senão uma designação: em conjunto, eles equivalem a uma afirmação. Dizem, com efeito, que os dois clãs são de *sangue diferente*” (Bergson *apud* Lévi-Strauss 1969:135; grifos deste).

⁴ Não são raras as reservas quanto à generalização de um “romantismo”, como as de Lovejoy (1948) ou de Berlin (s/d). Trata-se, a meu ver, de uma preocupação com a possível inexatidão das generalizações muito abrangentes, mais do que propriamente uma refutação do caráter heurístico da categoria.

⁵ Trata-se de um campo de identificações extremamente conflagrado, com as mais variadas oposições distintivas em ação. O texto programático favorável de N. Denzin (1989) associa o “pós-modernismo” e o “pós-estruturalismo” à “desconstrução” e aos métodos “processual-experiencial”, “interpretativo” e “fenomenológico”. Strathern, em uma de suas obras (1992), aproxima “hermenêutico”, “desconstrutivista”, “pós-modernista” e “pós-plural”, em oposição à “modernista” e à “pluralista”. F. Guattari, no entanto, em texto de 1986, ainda proclamava que: “o pós-modernismo não é senão a última crispação do modernismo” (:21). Certa vez, presidindo uma sessão de trabalho no Encontro da ANPOCS, assisti a um jovem apresentador, frescamente estimulado pela literatura “pós”, hesitar na enumeração das inúmeras locuções que desejava emular, resumindo-as na locução “pós-tudo”!

⁶ Apesar de suas sempre citadas ressalvas à aplicabilidade do dualismo original a certas condições etnográficas “tribais” (Dumont 2000:216; e. g.), a hipótese da hierarquia (se não necessariamente a do holismo) sempre permaneceu universalizante. Isso ensinou ao melanesista Joel Robbins o rico desenvolvimento de seu esquema alternativo do “relacionalismo” (Robbins 2009).

⁷ A emergência do que se conhece hoje como “ciências humanas” (e particularmente as “ciências sociais”) é inseparável desse movimento de ideias, em contraposição à prevalência da configuração racionalista nas “ciências naturais” (cf. Duarte 1995, 2004).

⁸ Roy Wagner (1986) também trabalha o tema da eucaristia cristã como fio de compreensão da progressiva afirmação de uma visão realista, naturalista, ao longo da história da cosmologia ocidental. Opera uma revisão do tema que recua até Santo Agostinho, mas se centra na oposição entre o realismo e o nominalismo durante a Idade Média – de grande interesse para meu argumento.

⁹ Que essa dinâmica possa ser considerada anterior é motivo de muita discussão, envolvendo a própria constituição da cultura cristã contra o pano de fundo do judaísmo e das culturas clássicas. As controvérsias que se desenham em relação aos pré-socráticos, ao platonismo ou ao estoicismo envolvem o estatuto da razão, na ordem do conhecimento, da responsabilidade humana e do compromisso público.

¹⁰ Há uma longa série de ocorrências exemplares – e significativas – dessas conversões, como as de Friedrich Schlegel, de Charles Péguy (que Bergson considerava um de seus melhores discípulos), de Jacques Maritain e de E. E. Evans-Pritchard, por exemplo.

¹¹ A questão do "orientalismo" inventado no Ocidente teve uma peculiar inflexão com a proposta de C. Campbell de uma "orientalização" de longo curso, envolvendo a paulatina passagem da ênfase transcendental da cosmologia cristã para uma imanência de tipo "oriental" (1997). O que ele descreveu nesse registro é íntima e explicitamente relacionado com o que chamo aqui de "romantismo", chegando até os fenômenos contemporâneos da contracultura e do ambientalismo. Campbell já havia reavivado a referência ao romantismo como processo ativo na história ocidental em obra anterior sobre a "ética romântica" (1995).

¹² Uberoi se refere significativamente a um pensamento "subterrâneo europeu" (1984:9), explorando o modo como a tradição mística pré-moderna se recriaria na obra de Goethe; particularmente em sua concepção de uma "natureza" criadora de formas, em processo permanente de mudança, e avessa à redução sistêmica: "A natureza não tem sistema" (:22, 73).

¹³ Uma intensa relação juvenil com o misticismo se encontra na raiz de trajetos como os de F. Boas ou R. Bastide (cf. Duarte 2005). O significativo artigo deste último sobre a poesia como método sociológico (1983) cita, inclusive, a influência de Bergson. A referência à arte pode ter desempenhado um papel análogo na juventude de B. Malinowski (Strenski 1982) e se manteve pulsante em obras como a de R. Wagner (e também de Bastide, novamente). A sensorialidade como critério de contraposição ao império da razão aparece na trajetória de Malinowski graças à publicação de seus Diários. Em outras biografias fica pressuposta sob a forma de crises psicológicas mais ou menos profundas – como no caso de M. Weber, com uma ambígua referência à então nascente psicanálise (cf. Mitzman 1969).

¹⁴ Em todos esses casos, na verdade, o dualismo se pretende mais amplo e profundo do que o do Ocidente e seu outro; sobretudo certamente em Bateson, que se perguntava inquieto sobre sua contraposição nos dois polos da comparação (1967). Veja-se esse pêndulo da obviação em Wagner (1986:113): "Assim, no ciclo da moder-

nidade, o da burguesia, a hierarquia e o tropo se tornam uma resistência 'interna' (tornam-se, nos termos de Dumont, 'envergonhados'), enquanto a 'resistência' do ciclo medieval, a racionalidade igualitária, se torna o principal impulso e propulsão do movimento cultural ('progresso')".

¹⁵ Encontro de novo a referência em entrevista de Dan Sperber, que também ignora sua origem: "você tem que se sentir infeliz consigo mesmo para se tornar um psicólogo (clínico), infeliz com sua sociedade para se tornar um sociólogo, e infeliz com ambos para se tornar um antropólogo". Disponível em <http://www.gnXP.com/blog/2005/12/10-questions-for-dan-sperber.php>. Acesso em: 13/07/2012.

¹⁶ "Do mesmo modo que a metafísica nascida da razão ensina que 'homo intelligendo fit omnia', a metafísica nascida da *imaginação* demonstra que 'homo non intelligendo fit omnia'; e talvez esta última afirmação seja mais verdadeira que a primeira, já que o homem, ao compreender, estende seu espírito e se apossa das próprias coisas, *ao passo que, ao não compreender, faz as coisas a partir de si próprio e, ao se transformar nelas, torna-se nelas*" (Vico 2001: § 405 ; meu grifo).

¹⁷ "Quando as palavras foram divorciadas da música, quando o poeta começou [...] a escrever vagarosamente para poder ser lido, a arte talvez ganhasse, mas houve uma perda de mágica, de poder miraculoso. Que sabem de tudo isso nossos críticos modernos, os contadores de sílabas, especialistas em escansão, mestres de ciência morta? Coração! Calor! Sangue! Vida! Eu sinto! Eu sou" (Herder *apud* Berlin 1976:155).

¹⁸ Sobre Tönnies e o romantismo, cf. Arenari (2007).

¹⁹ Mitzman, em seu trabalho sobre as raízes românticas da sociologia germânica, explora o modo como a denúncia da racionalização e da reificação leva à busca de formas expressivas de "vida". "As funções do conhecimento, nascidas das necessidades diretas da *vida* e originalmente entranhadas na prática, desligam-se da vida e se tornam reificadas em um mundo da ciência autônomo, puramente teórico; *a religiosidade*, em si mesma uma relação puramente subjetiva, busca se objetivar em dogmas, rituais e cultos; toda atitude moral se solidifica em uma Moralidade e em normas éticas; toda *atitude estética* em relação ao mundo se torna um estilo, toda *humanidade* vivente, um tipo. Porém, já que essas formas não apenas são dotadas de estabilidade objetiva, mas também exigem prevalecer no plano normativo, enquanto, por outro lado, a *vida criativa*, comparável a uma *torrente*, nunca pode parar, nunca pode se deixar limitar por essas normas de fundo temporal, levanta-se a questão da relação entre os poderes criativos e as formas criadas, entre *o espírito subjetivo* e *o objetivo*" (Mitzman 1966:67; meu grifo). A citação é longa, mas relevante, por recolher diversos pontos de minha argumentação a respeito da configuração romântica.

²⁰ Um dos trabalhos mais significativos para a exploração da "compreensão" romântica é o que dedicou P. Berger (1978) à relação entre a sociologia fenomenológica de Alfred Schütz e a obra literária de Robert Musil. Ressalta-se aí o parentesco

entre a teoria das “múltiplas realidades” ou das “províncias finitas de significado” com o “absurdo” tematizado em Musil sob a imagem de uma “outra condição” – *der andere Zustand* (:343) – um estranhamento ou redução (*epoché* fenomenológica) da “atitude natural” (:348).

²¹ Para uma apresentação exemplar das ambições nominalistas contemporâneas, ver Mohler (1979). Como ele diz : “após a virada nominalista, todas as coisas se tornam decididamente elas mesmas, e não mais a sombra de algo que se esconde atrás delas” (:18). O “amor pela vida” aí aparece claramente, iluminando parte de seu essencial estatuto no horizonte pós (:17). Sobre a relação entre o romantismo e o pragmatismo, herdeiro do nominalismo, ver Wheeler (1993).

²² Majer era um típico *Volkskundler* (folclorista), especializado em bramanismo e em mitologia escandinava, tendo publicado ainda em 1798 seu *Zur Kulturgeschichte der Völker* [Por uma história cultural dos povos].

²³ Que permite, por exemplo, que se possa (e continue a) falar dos Hagen, dos Inuit ou dos Yanomami, apesar de todas as reservas processualistas ou perspectivistas quanto às suas cosmologias e socialidades.

²⁴ Os exemplos desse privilégio do devir sobre o ser na ontologia romântica abundam. Já Goethe expressava essa ênfase em seus aforismos sobre a “natureza”, como na frase citada exemplarmente por Uberoi: “A natureza: ela está eternamente a criar novas formas [...] Ela é completa; e ainda assim nunca terminada” (1984). Sua morfogênese botânica envolvia uma compreensão da forma como transformação permanente, desafiadoramente articulada com a “forma primordial” (associável à noção lévi-straussiana de estrutura, como propõe Severi [1988]). Hölderlin traduziu a noção em sua obra *Das Werden im Vergehen* [O Devir na Dissolução], já em 1799. Toda a dedicação da *Naturphilosophie* à *natura naturans* revela essa disposição em entender o ser em fluxo, tal como encarnado no modelo da “vida”.

²⁵ Cf. Dumont (2000:210). Significativamente, a monadologia foi um tema caro ao *Naturphilosoph* G. Fechner (1995), assim como fundamental para Tarde e Deleuze – como voltarei a considerar.

²⁶ O tema foi desenvolvido por Dumont (1991:237) retomando Simmel (que se inspirara em Hegel) e sua oposição entre individualidade (*Einzelheit*) e singularidade (*Einzigkeit*).

²⁷ Há ecos dessa disposição em W. Blake: “To Generalize is to be an Idiot; To Particularize is the Alone Distinction of Merit”.

²⁸ A oposição entre as *Naturwissenschaften* e as *Geisteswissenschaften* desenvolveu-se tardiamente no século XIX, com o esgotamento do impulso monista original da *Naturphilosophie*. Estabeleceu-se assim o dualismo característico do final do século, herdado pela epistemologia das ciências humanas ao longo do século seguinte – não sem a resistência de espíritos como o de Bergson.

²⁹ Veja-se, por exemplo, o que diz a respeito Lévi-Strauss: "Quer isto seja motivo de lástima ou de alegria, conhecem-se ainda zonas onde o pensamento selvagem, como as espécies selvagens, encontra-se relativamente protegido: é o caso da arte, à qual nossa civilização concede *status* de parque nacional, com todas as vantagens e todos os inconvenientes que se vinculam a uma fórmula tão artificial; e é, sobretudo, o caso de tantos setores da vida social, ainda não desbravados, e nos quais, por indiferença ou por impotência, e sem que saibamos por que o mais das vezes, o pensamento selvagem continua a florescer" (1970:252).

³⁰ Viveiros de Castro, apesar de sua rigorosa profissão de fé antissistemática, parece endossar uma dinâmica desse tipo. Veja-se em Viveiros (2007, nota 77): "A pressuposição recíproca [conceito de Deleuze] determina os dois polos de qualquer dualidade como igualmente necessários, visto que mutuamente condicionantes, mas não faz deles polos simétricos ou equivalentes. A interpressuposição é uma relação de implicação recíproca *assimétrica*: 'o trajeto não é o mesmo nos dois sentidos'" – seu grifo; minhas chaves.

³¹ Há uma considerável indecisão na tradução dessa categoria para as línguas cisrenanas, o que acaba exigindo a referência ao original. "Sublação" é obscuro e "sublimação" permite confusão com a tradução habitual do "*Sublimierung*" freudiano.

³² A categoria "motivação" é recorrente em Wagner (cf. 1981:54; e.g.). A aceção em que se apresenta remete a um importante conjunto de categoria românticas, tendentes a enfatizar a força intrínseca aos entes que caracteriza um fluxo vital. A *Trieb* é mais conhecida, graças à sua importância na obra freudiana, em sua tradução atual como "pulsão". Mas o *Streben*, a disposição em esforçar-se por perseguir sua pulsão, é igualmente importante.

³³ As referências ao universo da criação artística abundam, sobretudo à música, em sua dimensão expressiva, espontânea, característica do romantismo. A companhia de Beethoven e do jazz se sucede à de Rembrandt ou Rilke.

³⁴ Como não lembrar a celebrada apoteose da vida em Goethe: "Cinzenta é toda teoria, e verde é a árvore de ouro da vida" (*Fausto I*, linhas 2038-39, *apud* Gusdorf 1985:85).

³⁵ O próprio Dumont, aliás, recorre ao valor diacrítico da "vida", em sua evidente mas contida admiração pela configuração romântica: "Não considero como ideologia o que sobraria após a retirada de tudo o que seja verdadeiro, racional, científico; mas, pelo contrário, tudo o que é socialmente pensado, acreditado, agido, a partir da hipótese de que há uma *unidade vivente* de tudo isso, escondida sob nossas distinções habituais" (1977:31; meu grifo).

³⁶ "Quando esse tipo de enfoque é colocado a serviço da pesquisa antropológica, torna nossa compreensão e invenção das outras culturas dependentes de nossa própria orientação em relação à 'realidade', e transforma a antropologia em um instrumento de nossa própria autoinvenção" (Wagner 1981:142); "A menos que

sejamos capazes de *considerar nossos próprios símbolos responsáveis* pela realidade que criamos com eles, a nossa noção dos símbolos e da cultura em geral continuará sujeita ao 'mascaramento' com que nossa invenção encobre os seus efeitos" (Wagner 1981:144; grifo do autor).

³⁷ "Nós tão frequentemente consideramos dados os pressupostos mais básicos de nossa cultura, que nem nos damos conta disso. Uma relativa objetividade só pode ser obtida pela descoberta do que são essas tendências, as formas pelas quais a cultura de cada um permite que se compreenda outra, e as limitações que assim se impõem para tal compreensão" (Wagner 1981:3).

³⁸ A referência a Bergson aparece em relação ao "élan vital" e a uma *current of life* (2007).

³⁹ Sobre a acepção de Ingold do magno valor da "vida", veja-se, por exemplo: "a vida tem que ser compreendida não como uma força animada interior, mas como a capacidade geradora de todo esse campo englobante das forças e matérias em que as formas emergem e se sustentam em seu lugar" (2010:117). O tema aparece às vezes como "life-process" (2008:77). Silva analisou com precisão o modo como um certo "individualismo" desliza sob os argumentos de retotalização entre *self* e organismo (por meio de categorias tais como "capacidade ilimitada", "iniciativa", "criatividade", "autonomia") nos processos chamados por Ingold de "incorporação" e "engajamento" (Silva 2011:10). A disposição de luta contra o dualismo ontológico ocidental e contra a reificação dos entes de segundo grau (sociedade e cultura) certamente reencena, dessa maneira, como lembra a autora, minha caracterização de um "empirismo romântico". Os ingleses "pós-modernos" são particularmente dispostos a esse retorno a um individualismo larvar, como também demonstra o caso da contemporânea Christina Toren. O argumento da luta contra um "durkheimianismo" garante a legitimidade dessa torção, solidária das qualidades mais profundas de sua cultura.

⁴⁰ "As linhas que conectam os ancestrais a seus descendentes, de acordo com o modelo genealógico, são *linhas de transmissão*, pelas quais se supõe que passe, não o *impulso da vida*, mas a informação, genética ou cultural, necessária para vivê-la" (Ingold 2007:115; primeiro grifo seu, segundo grifo meu).

⁴¹ "Pretendo mostrar como a linha, no curso da história, foi gradualmente desstituída do movimento que a suscitou. Antes o traço de um gesto contínuo, a linha foi sendo fragmentada – *sob o efeito da modernidade* – em uma sucessão de pontos" (Ingold 2007:75; meu grifo).

⁴² Latour (1990: 86): "Foi a própria Igreja que tomou como ponto de honra desempenhar o papel da Noite que a Ciência lhe ofereceu no seu grande drama das Luzes".

⁴³ Eric Alliez se refere a um "nominalismo ontológico" em Deleuze (2001).

⁴⁴ Eric Alliez fala de uma "spiritualisation de l'univers" (2001:19) e Didier Debaise comenta que, em Tarde, "la matière est de l'esprit" (2008:6).

⁴⁵ "Toda espécie vivente deseja se perpetuar indefinidamente" é expressão de Tarde evocada por Alliez (200:79), que remete diretamente às noções de *Trieb* e de *Streben*, em retomada do *conatus* spinoziano.

⁴⁶ "Esse princípio tão volátil, a *singularidade* profunda e fugidia das pessoas, sua maneira de ser, de pensar, de sentir, que só existe uma vez e em um único instante" (Tarde *apud* Vargas 2000:213). Debaise também desenvolve o tema da singularidade em Tarde, a propósito da onipresente mônada (2008:5).

⁴⁷ A relação do "psicomorfismo" universal de Tarde com a *Naturphilosophie* é um fio importante da genealogia romântica. Sobre Lotze e Fechner, ver sobretudo Gusdorf (1985). É interessante para meus fins, evocar as palavras de William James, em introdução a uma obra de Fechner: "Vemos como o universo é para ele um ser vivo. E penso todos admitirão que, ao conceder-lhe a vida, ele lhe dá mais *espessura*, lhe dá mais corpo e substância do que davam os outros filósofos que, adotando exclusivamente o método racionalista, atingem os mesmos resultados, mas dando-lhe contornos extremamente *delgados*" (James *apud* Fechner 1995:139; meu grifo).

⁴⁸ A ênfase romântica na "ação", em oposição explícita à palavra e ao espírito, foi famosamente expressa pela exclamação de Goethe, no *Fausto I*: "No começo estava a ação" (*Im Anfang war die Tat*). Strathern atualiza esse valor entre muitos outros representantes das correntes pós, reavivado por argumentos fenomenológicos e nominalistas (cf. 1988: 93, 102; e.g.). A ação pode aparecer, nesse contexto etnológico, como a interação entre as pessoas: "identity is an outcome of interaction" (ibidem: 128). A relação entre agência e fluxo, assim como entre agência e vontade, reforça a associação que aqui persigo.

⁴⁹ Veja-se, por exemplo: "Necessitamos estar conscientes da forma que tomam nossos pensamentos, pois necessitamos estar conscientes de nossos próprios interesses nesse assunto (neste caso, os interesses dos antropólogos ocidentais na análise de outras sociedades" (Strathern 1988:16); "A intenção não é a de fazer uma declaração ontológica no sentido de que haja um tipo de vida social baseada em premissas que se encontram em *relação oposta à nossa*. Antes é a de utilizar a linguagem que é própria da nossa vida social para criar um contraste que lhe seja interno" (:16; meu grifo); "não que a assim chamada sociedade 'ocidental' possa ser compreendida monoliticamente" (:348).

⁵⁰ "Como se poderia não levar seriamente em conta a vida, *qualquer* vida?" (Viveiros de Castro 2011:135; seu grifo).

⁵¹ "Em primeira instância, esse pensamento [o de Tarde] não pode deixar de se apresentar para nós [...] como ecoando estranhamente o outro lado de nosso pensamento, ou seja, aquilo que nosso pensamento vê como seu outro lado, seu lado menor, marginal, excêntrico: o lado dos perdedores da história intelectual do Ocidente moderno" (Viveiros de Castro 2012:166).

⁵² A oposição do xamanismo se faz aí em relação à "epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental" (Viveiros de Castro 2002:358).

⁵³ O monismo *naturphilosophisch* oitocentista e sua derivação para dentro do pensamento romântico do século XX, com implicações filosóficas e antropológicas tão reiteradas, poderiam ser contrapostos ao ceticismo com que Viveiros de Castro se refere à tradição "alternativa" do Ocidente (cf. 2002:488).

⁵⁴ Gusdorf associa a fortuna do conceito de *natura naturans* na filosofia francesa ao trabalho de Félix Ravaisson e Jules Lachelier, enquanto mediadores da *Naturphilosophie* germânica. Lembra a relação de Bergson com Ravaisson (de quem escreveu uma biografia crítica) e comenta, sobre a relação entre o romantismo e o barroco: "O romantismo parece propor uma radicalização do barroco, um barroco no nível dos valores e não apenas no nível dos fenômenos" (1982:288).

⁵⁵ Presença indelével não apenas em Ingold, de quem estamos tratando aqui, mas também em outros autores contemporâneos importantes, associáveis ao horizonte pós, como Thomas Csordas e Christina Toren.

⁵⁶ Schütz fora discípulo de Husserl e leitor de Bergson. Sua obra influenciou diretamente Erving Goffman e Clifford Geertz, e, pela via deste último, os pós-modernos norte-americanos.

⁵⁷ "Perdemos uma totalidade do ser que juntaria 'isso' e também o 'outro' lado. [...] O dano é a separação. A sacralidade é a aproximação" (Bateson 1991:301-2).

⁵⁸ Sua "filosofia do processo" é devedora de Bergson e do idealismo inglês (Bradley). Latour se refere positivamente à sua obra como a de um "metafísico inglês" (1999).

⁵⁹ Denzin, por exemplo, adverte que: "Os teóricos pós-modernos devem continuar a resistir a qualquer tentativa de absorção dessa complexidade nas leituras hegemônicas, consensualistas, propostas pelos livros-texto e pelos enfoques materialistas" (1989:22).

Referências bibliográficas

- ALLIEZ, Eric. 2001. "Différence et répétition de Gabriel Tarde". Disponível em: <http://multitudes.samizdat.net/Difference-et-repetition-de>. Acesso em: 02/06/2012
- ARENARI, Brand. 2007. "Ferdinand Tönnies e o romantismo trágico alemão: revisitando um clássico esquecido". *Perspectivas Online*, Campos dos Goytacazes, 1(4):35-49. Disponível em: <http://www.perspectivasonline.com.br/revista/2007vol1n4/volume%201%284%29%20artigo4.pdf>. Acesso em: 27/02/2012

- BASTIDE, Roger. 1983. "A propósito da poesia como método sociológico". In: Maria Isaura P de Queiroz (org.), *Roger Bastide: sociologia*. São Paulo: Ática. pp. 81-87.
- BATESON, Gregory. 1967. *Naven; a survey of the problems suggested by a composite picture of a New Guinea tribe drawn from three points of view*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. 1972. "Metalogue: why a swan?". In: *Steps to an ecology of mind*. New York: Ballantine Books. pp. 33-37.
- _____. 1991. "Seek the sacred: Dartington Seminar". In: Rodney E. Donaldson (org.), *A sacred unity: further steps to an ecology of mind*. New York: Cornelia & Michael Bessie Book. pp. 299-313.
- BENZ, Ernst. 1968. *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*. Paris: Vrin.
- BERGER, Peter. 1978. "The problem of multiple realities: Alfred Schutz and Robert Musil". In: Thomas Luckman (org.), *Phenomenology and society*. Londres: Penguin Books. pp. 343-367.
- BERGSON, Henri. 1968. *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: PUF.
- _____. 1909. "Gabriel Tarde (Discursos pronunciados a 12 de setembro de 1909 em Sarlat, quando da inauguração de seu monumento)". Disponível em: <http://meusacaros.blogspot.com.br/2008/09/homenagem-de-henri-bergson-gabriel.html>. Acesso em: 15/06/2012.
- BERLIN, Isaiah. 1976. *Vico e Herder*. Brasília: UnB.
- _____. s/d. "The Counter-Enlightenment". In: *Dictionary of the history of ideas*. University of Virginia Library. Disponível em: <http://xtf.lib.virginia.edu/xtf/view?docId=DicHist/uvaGenText/tei/DicHist2.xml;chunk.id=dv2-11;toc.depth=1;toc.id=dv2-11;brand=default>. Acesso em: 22/07/2012.
- CAMPBELL, Colin. 1995. *The romantic ethic and the spirit of modern consumerism*. Oxford: Blackwell.
- _____. 1997. "A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodiceia para um novo milênio". *Religião e Sociedade*, 18(1):5-22.
- COMPAGNON, Antoine. 2011. *Os antitímicos: de Joseph de Maistre a Roland Barthes*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- CORBANEZI, Eder R. 2009. "Bergson na concepção deleuziana de Ser como alteração". *Primeiros Escritos*, 1(1):1-18.
- DEBAISE, Didier. 2008. "Une métaphysique des possessions. Puissances et sociétés chez G. Tarde". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4:1-17.
- DELEUZE, Gilles. 1999. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34.
- _____. 1991. *A dobra: Leibniz e o Barroco*. Campinas: Papyrus.
- DENZIN, Norman. 1989. "Reading/writing culture: interpreting the post-modern project". *Cultural Dynamics*, II(1):9-27.
- DUARTE, Luiz F. D. & VENANCIO, Ana T. A. 1995. "O espírito e a pulsão (o dilema físico-moral nas teorias da Pessoa e da Cultura de W. Wundt)". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 1(1):69-98.
- DUARTE, Luiz F. D. 2000. "Dois regimes históricos das relações da antropologia com a psicanálise no Brasil: um estudo de regulação moral da pessoa". In: P. Amarante (org.), *Ensaios: subjetividade, saúde mental, sociedade*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz. pp. 107-139.
- _____. 2004. "A pulsão romântica e as ciências humanas no Ocidente". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 55:5-18.
- _____. 2005. "Em busca do castelo interior: Roger Bastide e a psicologização no Brasil". In: Luiz F. D. Duarte, Jane

- Russo & Ana Teresa A. Venancio (orgs.), *Psicologização no Brasil: atores e autores*. Rio de Janeiro: Contra Capa. pp. 167-182.
- . 2006. "Formação e ensino na antropologia social: os dilemas da universalização romântica". In: M. P. Grossi, A. Tassinari & C. Rial (orgs.), *Ensino de antropologia no Brasil: formação, práticas disciplinares e além-fronteiras*. Blumenau: Nova Letra. pp. 17-36.
- DUMONT, Louis. 1975. "La communauté de village de Munro à Maine". In: *La civilisation indienne et nous*. Paris: Librairie Armand Colin. pp.111-141.
- . 1977. *Homo Æqualis: génèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris: Gallimard.
- . 1991. *Homo Æqualis II. L'idéologie allemande. France, Allemagne et retour*. Paris: Gallimard.
- . 2000. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- FECHNER, Gustav T. 1995 [1825]. *Da anatomia comparada dos anjos*. São Paulo: Editora 34.
- FORNAZARI, Sandro K. 2004. "O bergsonismo de Gilles Deleuze". *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 27(2):31-50.
- GOETHE, Johann W. 1993 [1810]. *A doutrina das cores*. São Paulo: Nova Alexandria.
- GUATTARI, Félix. 1986. "L'impasse post-moderne". *La Quinzaine Littéraire*, 456:21.
- GUSDORF, Georges. 1974. *Introduction aux sciences humaines. Essai critique sur leurs origines et leur développement*. Paris: Ophrys.
- . 1974. *L'herméneutique compréhensive et l'histoire. Introduction aux sciences humaines*. Paris: Ed. Ophrys. pp. 437-470.
- . 1976. *Naissance de la conscience romantique au siècle des lumières*. Paris: Payot.
- . 1982. *Les fondements du savoir romantique*. Paris: Payot.
- . 1984. *L'homme romantique*. Paris: Payot.
- . 1985. *Le savoir romantique de la nature*. Paris: Payot.
- INGOLD, Tim. 2000. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- . 2007. *Lines. A brief history*. London & New York: Routledge.
- . 2008. "Anthropology is not ethnography". *Proceedings of the British Academy*, 154:69-92.
- . 2010. Bringing things to life: creative entanglements in a world of materials. *Working Paper, 15*. University of Aberdeen. Disponível em: <http://eprints.ncrm.ac.uk/1306/>. Acesso em: 09/02/2011.
- KAHN, Joel S. 1990. "Towards a history of the critique of economism: the nineteenth-century German origins of the ethnographer's dilemma". *Man*, 25(2):230-249.
- KLAGGE, James C. 2003. "The puzzle of Goethe's influence on Wittgenstein". In: F. Breithaupt et al. (orgs.), *Goethe and Wittgenstein: seeing the world's unity in its variety*. Frankfurt: Peter Lang. Disponível em <http://www.phil.vt.edu/JKlagge/SetGoethe.final.pdf>. Acesso em: 06/08/2012.
- KULL, Kalevi. 2004. "Uexküll and the post-modern evolutionism". *Sign Systems Studies*, 32:1-2.
- KUPER, Adam. 1978. *Antropólogos e antropologia*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- . 1989. "Introduction". In: *Conceptualizing society*. London & New York: Routledge. pp. 1-16
- KWA, Chunglin. 2002. "Romantic and baroque conceptions of complex wholes in the sciences". In: J. Law & A. Mol (orgs.), *Complexities: social studies of knowledge practices*. Durham: Duke University Press. pp. 23-52.

- LARVAL SUBJECTS. 2012. *Gabriel Tarde and the individuation of social classes*. Disponível em: <http://larvalsubjects.wordpress.com/2007/09/05/gabriel-tarde-and-the-individuation-of-social-classes/>. Acesso em: 06/06/2012.
- LATOUR, Bruno. 1990. "Quand les anges deviennent de bien mauvais messagers". *Terrain*, 14:76-91 (Lincroyable et ses preuves).
- _____. 1999. "Body, cyborgs and the politics of incarnation". In: Sean Sweeney & Ian Hodder (orgs.), *The body* (Darwin College Lectures). Cambridge: Cambridge University Press. pp.127-141
- _____. 2000. "Factures/fractures: de la notion de réseau à celle d'attachement". In : A. Micoud, M. Peroni (orgs.), *Ce qui nous relie*. La Tour d'Aigues: Aube. pp. 189- 207.
- _____. 2004. "'Não congelarás a imagem', ou: como não desentender o debate ciência-religião". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 10(2):349-376.
- LAWRENCE, Christopher. 1979. "The nervous system and society in the scottish Enlightenment". In: B. Barnes & S. Shapin (orgs.), *Natural order*. Thousand Oaks: Sage Publications. pp. 19-40.
- LEITE, Tainah. 2011. Roy Wagner e a pulsão romântica: antropologia e crítica à ideologia moderna em *A invenção da cultura*. Trabalho apresentado à disciplina Antropologia e Filosofia, PP-GAS/Museu Nacional/UFRJ. Mimeo.
- LEVI-STRAUSS, Claude. 1969. *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. 1970. *O pensamento selvagem*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional.
- LOVEJOY, Arthur Oncken. 1948. "On the discrimination of romanticisms". In: *Essays in the history of ideas*. Baltimore: The Johns Hopkins Press. pp. 228-253
- MELONI, Maurizio. 2011. "The cerebral subject at the junction of naturalism and antinaturalism". In: Francisco Ortega & Fernando Vidal (orgs.), *Neurocultures. Glimpses into an expanding universe*. Frankfurt & Nova York: Peter Lang. pp. 101-115.
- MITCHELL, Robert & BROGLIO, Ron. 2008. "Introduction". In: *Romanticism and the new Deleuze*. Romantic Circles Praxis Series. Series Editor: Orrin N. C. Wang. Volume Technical Editor: Joseph Byrne. University of Maryland. Disponível em: <http://www.rc.umd.edu/praxis/deleuze/intro/intro.html>. Acesso em: 18/07/2012.
- MITZMAN, Arthur. 1966. "Anti-progress: a study in the romantic roots of german sociology". *Social Research*, 33(1):65-85.
- _____. 1969. *The iron cage. An historical interpretation of Max Weber*. New Brunswick: Transaction Books.
- MOHLER, Armin. 1979. "Le tournant nominaliste: un essai de clarification". *Nouvelle Ecole*, 33:13-19.
- MUELLER, Ciema. 1992. Gênese de um paradigma antropológico: o culturalismo na obra de Vico, Herder e Dilthey. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Recife, Universidade Federal de Pernambuco.
- MULLARKEY, John. 1999. *Bergson and philosophy*. Edinburgh University Press. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/93214637/John-Mullarkey-Bergson-and-Philosophy>. Acesso em: 09/07/2012.
- PEIRANO, Mariza. 1991. "Os antropólogos e suas linhagens". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16(6):43-50.
- ROBBINS, Joel. 2009. Relationships as a Value: On Dumont and relationalism in Melanesia. Paper presented at a session, "Dumont in the Pacific" chaired by Joel Robbins, Serge Tcherkezoff and Mark Mosko, 2009 annual meetings of ASAO, Santa Cruz. Mimeo.

- ROWE, M. W. 1994. "Wittgenstein's romantic inheritance". *Philosophy*, 69(269):327-351 (Jul., 1994). Cambridge University Press. Article Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3751491>. Acesso em: 12/06/2012.
- SAHLINS, Marshall. 1996. "The sadness of sweetness – the native anthropology of Western Cosmology". *Current Anthropology*, 37(3):395-415.
- SCHLANGER, Judith. 1971. *Les métaphores de l'organisme*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- SELLARS, John. 1999. "The point of view of the cosmos: Deleuze, romanticism, Stoicism". *Pli*, 8:1-24.
- SEVERI, Carlo. 1988. "Structure et forme originaire". In: Philippe Descola (org.), *Les idées de l'anthropologie*. Paris: Armand Collin. pp. 119-149.
- SHWEDER, Richard. 1984. "Anthropology's romantic rebellion against the enlightenment, or there's more to thinking than reason and evidence". In: R. Shweder & R. Levine (orgs.), *Culture theory. Essays on mind, self and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 27-66.
- SILVA, Regina C. M. 2011. "A teoria da pessoa de Tim Ingold: mudança ou continuidade nas representações ocidentais e nos conceitos antropológicos?". *Horizontes Antropológicos*, 17(35):357-389.
- STOCKING JR., George. 1968. "Matthew Arnold, E. B. Tylor, and the uses of invention". In: *Race, culture and evolution*. New York: The Free Press. pp. 69-90.
- _____. (org.). 1989. *Romantic motives. Essays on anthropological sensibility*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- STRATHERN, Marilyn. 1988. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- _____. 1992. "Parts and wholes. Refiguring relationships in a post-plural world". In: A. Kuper (org.), *Conceptualizing society*. Londres: Routledge. pp. 75-104.
- STRENSKI, Ivan. 1982. "Malinowski: second positivism, second romanticism". *Man*, 17(4):266-271.
- TARDE, Gabriel. 2002 [1893]. *Monadologie et sociologie*. Disponível em: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html. Acesso em: 19/07/2012.
- UBEROI, J. P. S. 1984. *The other mind of Europe. Goethe as a scientist*. Delhi: Oxford University Press.
- VARGAS, Eduardo V. 2000. *Antes tarde que nunca: Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- VICO, Gianbattista. 2001 [1744]. *Principes d'une science nouvelle*. Paris: Fayard.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____. 2007. "Filiação intensiva e aliança demoníaca". *Novos estudos — CEBRAP*, 77:91-126.
- _____. 2011. "Zeno and the art of anthropology: of lies, beliefs, paradoxes, and other truths". *Common Knowledge*, 17(1):128-145.
- _____. 2012. "'Transformação' na antropologia, transformação da 'antropologia'". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 18(1):151-171.
- WAGNER, Roy. 1981. *The invention of culture: revised and expanded edition*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- _____. 1986. "The western core symbol". In: *Symbols that stand for themselves*. Chicago: The University of Chicago Press. pp. 96-125.
- WHEELER, Kathleen. 1993. *Romanticism, pragmatism and deconstruction*. Cambridge: Blackwell Publishers.

Resumo

A antropologia do Ocidente, enquanto projeto de conhecimento comparado da experiência humana, decorre de uma disposição em acolher a diferença e o holismo como foco e método de sua lide, em contraposição aos valores que norteiam a ciência iluminista, redutora da complexidade e potência dos fenômenos humanos. Porém, ao assumi-la, dirigindo-se para as fronteiras da alteridade, não faz senão atender justamente àquele mandato "romântico" interno ao Ocidente. Analisam-se as características desse paradoxo, particularmente no horizonte dos saberes "pós-modernos" em sentido lato.

Palavras-chave Iluminismo, Romantismo, Empirismo, Pós-modernismo, Holismo.

Abstract

Western anthropology, as a project of comparative knowledge of the human experience, is rooted in a willingness to embrace difference and holism as focus and method of dispute, as opposed to the values that guide Enlightenment science, which reduces the complexity and power of human phenomena. In assuming this, however, while exploring the borders of otherness, anthropology ends up fulfilling the west's internal "romantic" mandate. In the present article, we analyze the characteristics of this paradox, particularly with regards to "postmodern" knowledge in the broad sense.

Key words Enlightenment, Romanticism, Empiricism, Post-Modernism, Holism.