

Participação-imitação: ensaio para um possível diálogo entre Lucien Lévy-Bruhl e Gabriel Tarde

Luis Felipe Kojima Hirano
Tatiana Helena Lotierzo

Introdução

A mentalidade primitiva faz mais do que representar seu objeto:
ela possui e é possuída por ele.
Lévy-Bruhl *apud* Goldman 1994: 217

As representações se fundamentam nas crenças e nos desejos; e somente
enquanto essas crenças e desejos se articulam num plano,
por assim dizer, subrepresentativo.
Tarde 1880 *apud* Vargas 2000: 230

As representações [...] são a trama [...] da vida social.
Durkheim 1970 [1898]: 33

Nas três citações acima, percebe-se a importância do conceito de representação para Lucien Lévy-Bruhl, Gabriel Tarde e Émile Durkheim, bem como a variedade de seus usos e compreensões. A partir das epígrafes, é possível perceber, por exemplo, que Lévy-Bruhl considera a existência de elementos que extrapolam a representação na mentalidade primitiva; ao mesmo tempo, Tarde se interroga sobre aquilo que há por detrás desse conceito, ou melhor, num “plano subrepresentativo;” e Durkheim, por sua vez, coloca a representação no cerne da vida social. À medida que tais citações permitem muitas leituras e interpretações, este trabalho procura discutir as compreensões divergentes do conceito de representação enquanto uma boa porta de entrada para pensar um possível diálogo entre Tarde e Lévy-Bruhl, tendo como contraponto Durkheim.

Sendo assim, buscaremos analisar o conceito de “participação-imitação,” formulado por Lévy-Bruhl em seus últimos escritos – mais especificamente em *A Mitologia Primitiva* (1935) e em *Les Carnets* (1949), os cadernos de notas publicados após a

morte do autor. Tal conceito nos parece interessante à medida que, aparentemente, carrega em si um paradoxo: por um lado, diz respeito a uma modalidade de “participação” – ideia que Lévy-Bruhl formulará no decorrer de sua obra etnológica para designar a maneira específica com que a “mentalidade primitiva” entende as complexas relações entre os “seres e os objetos.” Grosso modo, tal ponto de vista pressupõe que a participação não se define como representação (o que acarretaria, na visão do antropólogo, na separação entre sujeito e objeto), mas por uma relação recíproca na qual o sujeito participa *no* objeto e este participa *no* sujeito. Por outro lado, Lévy-Bruhl imprime a essa modalidade de “participação” o qualitativo “imitação” – o que num primeiro momento implica a ideia de representação, uma vez que na visão do teórico, imitar seria representar algo exterior ao sujeito. Podemos ensaiar algumas questões para compreender melhor esse conceito em sua característica aparentemente paradoxal: estaria Lévy-Bruhl, ao qualificar a modalidade de participação-imitação, referindo-se ao conceito de representação? Em caso afirmativo, em que sentido ele utiliza desta ideia? É possível pensar numa aproximação com a ideia de representação de Durkheim, presente, de certo modo, em seus primeiros escritos – em particular, em *As Funções Mentais nas Sociedades Inferiores*? Ou, pelo contrário, estaria ele se aproximando do conceito basilar de imitação de Gabriel Tarde – autor conhecido por formular uma análise do social em tudo diversa da sociologia durkheimiana?

São essas questões, apenas delineadas, que iremos tentar discutir no decorrer do presente artigo. Organizamos o texto da seguinte maneira: na primeira parte, apresentaremos as formas como Lévy-Bruhl conceitua “participação-imitação” e também discutiremos a visão de Durkheim sobre o que ele chama de “representação coletiva.” Em seguida, discutiremos a definição de Tarde para imitação. Por fim, indicaremos as aproximações e distanciamentos possíveis entre os três autores.

Participação-imitação: um conceito paradoxal?

O conceito de “participação-imitação,” como identifica Goldman (1994), foi formulado pela primeira vez por Lévy-Bruhl em *A Mitologia Primitiva*. Nesse livro, no capítulo intitulado *A Participação-imitação nos mitos*, o antropólogo francês se debruça sobre uma série de exemplos, das tribos da Austrália e da Nova Guiné, que se reportam à ideia de uma participação realizada através de um processo de imitação: “As cerimônias

de hoje reproduzem aquelas que o ancestral mítico (...) celebrou, em presença dos neófitos, na época em que ele ‘criou’ ou ‘produziu’ a espécie (animal ou vegetal) da qual o mito expõe a origem. A virtude da cerimônia atual provem do fato de que ela ‘imita’ aquela do período mítico.” (Lévy-Bruhl 1963: 214)¹ Convém aqui destacar alguns exemplos que ilustram a maneira como Lévy-Bruhl mobiliza o conceito de “participação-imitação.”

Um primeiro uso se refere a rituais de celebração da fecundidade entre as tribos australianas e da Nova Guiné, quando se encena um mito original com a finalidade de proteger o grupo e obter sucesso na colheita. Segundo Lévy-Bruhl, “se essas cerimônias não ocorressem, e nas formas consagradas pela tradição, a vida do grupo social estaria mais do que comprometida. Falta de alimentos, seus membros morreriam.” (1935: 119) Ao citar o exemplo de um comandante de barco que imita o herói Aori, o autor acrescenta que a eficácia da imitação “depende não tanto da vontade do ancestral mítico, quanto da posse do mito e da posse do nome (em que reside o poder) e da imitação tão exata e perfeita quanto possível do herói e de seus atos.” (Lévy-Bruhl 1935: 121) Lévy-Bruhl defende que os parâmetros de uma imitação eficaz, conforme “as formas consagradas da tradição,” são conhecidos pelos anciãos, que entendem o sentido profundo dos mitos sagrados. Compreendem que “os seres e objetos da experiência presente são ‘reproduções’ daqueles que existiram no período mítico e que mais frequentemente não deixaram de ser.” (*idem, ibidem*: 123)

Outro uso do conceito de participação-imitação diz respeito à prática, entre os Naga da fronteira norte da Índia, de caminhar no arrozal durante o cultivo, mas sempre imitando o gestual e os movimentos que fariam no período da colheita, a fim de garantir o crescimento de plantas viçosas no futuro. Comum também é a prática, entre os Papuas da ilha Kiwai e dos Canaques da Nova Caledônia, de enterrar pedras grandes e resistentes para garantir o nascimento de tubérculos gordos e fortes. As pedras, segundo os primitivos, ensinariam os tubérculos a crescer. Também pertence a essa modalidade de participação a dança da chuva, na qual os indígenas de Queensland, Austrália, imitam os gestos e reações que eles mesmos teriam se estivesse chovendo. Conforme Lévy-Bruhl, os passos no arrozal, o enterro da pedra e a dança da chuva são “modelos” que devem exercer uma feliz influência sobre as “disposições” das plantas e os fenômenos da natureza – destacando-se que os próprios objetos, plantas e animais também participam

¹ A tradução de todos os trechos citados de *A Mitologia Primitiva* e *Les Carnets* é livre, a partir do original em francês.

imitativamente desses momentos. Vale ressaltar que as disposições, segundo ele, não constituem um fenômeno com sentido psicológico. Designam sobretudo uma “semi-física,” “semi-moral” presente em todos os seres, quaisquer que sejam. Segundo o autor, “no momento de se arriscar em qualquer empreitada, os primitivos julgam prudente conciliar as disposições de tudo que se encontre interessado: homens, animais, plantas, utensílios, armas, etc.” (Lévy-Bruhl 1935: 136)

Em seus cadernos de notas publicados postumamente, *Les Carnets*, Lévy-Bruhl volta a discutir o conceito de “participação-imitação,” bem como uma série de noções que ele havia elaborado no decorrer de sua obra, como as de “lei da participação,” “pré-logismo” e “experiência mística.” Nessas anotações, Lévy-Bruhl explicita seu abandono definitivo da lei da participação. Existiria participação enquanto “fato,” mas não como lei (Lévy-Bruhl 1949: 52). Do mesmo modo, o autor abandona a noção de “mentalidade pré-lógica,” uma vez que tal conceito, grosso modo, parece pressupor uma simetria lógica que ele considera inexistente entre a mentalidade primitiva e a ocidental, quando na verdade a primeira seria irredutível às categorias de entendimento da segunda:

O ‘primitivo’ sente que a pegada é inseparável do animal, o retrato do modelo, etc. É uma apreensão imediata, que se basta a si mesma, como uma crença ou experiência, e que não se apresenta num primeiro momento sob a forma de uma proposição com um verbo: a pegada *é* o animal; o retrato *é* o modelo. Se o ‘primitivo’ deve responder uma questão que o branco lhe faz sobre um tipo de participação ‘Bororo-araras,’ supondo-se que ele entenda o que o branco deseja saber, como poderá responder? Na frase que empregará, o sentimento da participação será necessariamente transformado ao exteriorizar-se – se empregar ou não o verbo ‘ser,’ terá duas representações e uma relação limitada, exprimida entre seus objetos: identidade, consubstancialidade, simpatia, solidariedade, dualidade-unidade, etc. Esta é uma tradução da participação. Passamos do plano do que é sentido ao plano do que é representado. Nessa passagem, a essência da participação se esvai.” (Lévy-Bruhl 1949: 61)

Com relação à “participação-imitação,” ele pontua alguns aspectos já discutidos em *A Mitologia Primitiva*, fazendo uma discussão mais terminológica desse conceito e arrolando apontamentos para um estudo mais detido sobre os diferentes tipos de participação. De acordo Lévy-Bruhl, existiriam dois tipos principais de participação: a “comunidade de essência” e a “imitação.” A primeira seria uma “identidade sentida entre aquele que participa e aquele que é ‘participado’.” (Lévy-Bruhl 1949: 88) Os exemplos mais notórios são as participações que revelam uma inseparabilidade entre

indivíduo e objetos que lhe fazem referência, como pertences, restos ou rastros. Na comunidade de essência, agir sobre uma pegada, um fio de cabelo, ou a imagem de um indivíduo, para citar alguns casos, é de fato agir sobre ele. A “participação-imitação,” por sua vez, seria “função indispensável dos precedentes e dos modelos; fundamento de realidade atualmente dada a seres míticos, legitimação, ao mesmo tempo mística e histórica, ou sobretudo meta-histórica, que satisfaz a necessidade de explicação.” (*idem, ibidem*)

Haveria, acima de tudo, uma diferença no modo de realizar a participação em cada modalidade. A participação/comunidade de essência seguiria, por assim dizer, o princípio de *pars pro toto*, ou seja, agir sobre a parte equivaleria a agir sobre o todo, ao passo que a participação-imitação seria uma forma de atualização do tempo mítico através encenação do mito. Além disso, para a “mentalidade primitiva” tal encenação legitimaria uma ordem do mundo, prescindindo da necessidade de explicação lógica, no entender de Lévy-Bruhl. O antropólogo, todavia, não desenvolve mais a fundo as diferenças e as possíveis semelhanças entre esses tipos de participação. Ao tecer considerações para um estudo mais detalhado, ele afirma que elas podem “dialogar e até se confundir” (*idem, ibidem*), defendendo a importância de:

Em outros termos, examinar a razão pela qual as ações simbólicas (pedras que ensinam o tubérculo a crescer, etc.) que são as *pré-figurações* que acreditamos capazes de produzir efetivamente aquilo que elas *representam*, antecipam eventos, tendem a não se distinguir de ações como o encantamento (agir sobre a imagem, sobre os pertences de um indivíduo e agir sobre ele mesmo) e podem ser, de um certo ponto de vista, consideradas como pré-figurações. De fato, é dessa forma que elas são consideradas pelos que praticam e não duvidam de sua eficácia.” (Lévy-Bruhl 1949: 88, *itálicos nossos*)²

Como parece sugerir Lévy-Bruhl, a aproximação entre esses dois tipos de participação se dá na medida em que ambos implicam em representações ou em pré-figurações que se realizam de *fato*. Tanto em *A Mitologia Primitiva*, quanto nos *Carnets*, é possível perceber o uso alternado das ideias de “modelo,” “representação” e “pré-figuração” – três termos utilizados com cautela pelo autor –, em referência ao fato de que as ações imitativas interferem na disposição dos acontecimentos, antecipando-os. Ao

² Como afirmado acima, os *Carnets* são anotações pessoais de Bruhl, publicadas postumamente. Por esse motivo, a escrita parece confusa em algumas passagens, gerando dificuldades também em sua tradução.

que parece, tais termos são utilizados de maneira ampliada, não se prestando a uma distinção ontológica entre “seres e objetos” e, dessa forma, diferenciando-se do pensamento ocidental, como pontua Bruhl:

Sem dúvida eles formam conceitos bem e lhes incorporam bem a suas línguas. Mas ao mesmo tempo, em virtude de sua orientação mental tradicional e de sua confiança na experiência mística, eles admitem que não há nada fisicamente impossível, o que significa que os poderes sobrenaturais podem a qualquer momento intervir no curso comum das coisas, interrompê-lo ou modificá-lo. Os conceitos estiveram bem ali: eles não implicam mais na necessidade de ordem da natureza e na fixidez das formas. Os primitivos não podem assim fazer deles o mesmo uso que nós: é mesmo impossível para eles representar esse uso. Isto é para eles parte desse conjunto de práticas incompreensíveis (e certamente mágicas) que eles chamam de ‘maneiras de brancos’.” (Lévy-Bruhl 1949: 137)

Para a mentalidade primitiva, segundo o autor, tanto seres, quanto objetos seguiriam os mesmos “modelos,” “representações” e “pré-figurações:” os tubérculos imitariam a pedra, a chuva imitaria a dança que homens fazem dela, os homens imitariam os mitos. De fato, seria mais apropriado dizer que a imitação se daria entre “seres e seres,” de acordo com o antropólogo: “para os australianos de Queensland, a chuva é uma pessoa; ela é também, como para nós, uma precipitação da água.” (Lévy-Bruhl 1935: 136) Perguntar como os primitivos conciliam “essas duas representações”, de acordo com Bruhl, seria um “problema insolúvel, mas pseudoproblema. Eles não teriam de conciliá-las como se, em seu espírito como no nosso, elas existissem separadas.” (Lévy-Bruhl 1935: 136)

Dessa forma, ao que parece, a maneira como Lévy-Bruhl utiliza as noções de “representação,” “pré-figurações” e “modelos” para explicar a “participação-imitação” estaria baseada em uma perspectiva alargada desses conceitos, empregados sempre com cautela e em busca de uma terminologia mais acurada. O autor afirma que “a participação-imitação implica em algo diferente do elo entre reprodução e original, retrato e modelo. Ela tem um sentido metafísico: ela não exprime uma relação entre dois seres ou objetos determinados; ela funda uma existência.” (Lévy-Bruhl 1949: 91) Dessa forma, quando o nativo faz as vezes do herói mítico *Aori* à perfeição, em seus vestuários e gestual, ele vive plenamente a sua existência, na medida em que coexiste com *Aori*: “Ele é *Aori*.” (Lévy-Bruhl 1949: 121) Não haveria, nesse sentido, uma separação entre o herói e a pessoa que o imita: no ato de imitar, eles se tornam um só.

Como argumenta Goldman, nessa discussão aparentemente terminológica há “uma questão de grande importância epistemológica e do maior interesse. Atrás do cuidado com os termos, é a noção geral de *representação* que está em causa, uma vez que só ‘representa’ aquele que deixou de ‘sentir’.” Sendo assim, de acordo com Goldman, o conceito de “participação-imitação,” bem como outros formulados por Lévy-Bruhl no decorrer de sua obra, teria como discussão de fundo o tema da eficácia simbólica. Goldman considera que, para Lévy-Bruhl, os símbolos não representariam algo exterior:

Seriam, antes, uma verdadeira dimensão constitutiva dessa realidade enquanto mística [...]. Isso significa que o simbolismo primitivo só poderia ser entendido adequadamente se concebido como um ‘simbolismo de participação,’ que implica a ideia de que agir sobre o símbolo é já agir sobre o ser, donde derivariam todas as crenças e práticas relacionadas com a questão da eficácia simbólica. (Goldman 1994: 273)

A “participação-imitação” seria assim, conforme Goldman, uma “operação que se desenvolveria tanto no nível dos mitos (enquanto atualização rememorativa de um passado tido como de fato existente), quanto no dos ritos (enquanto dramatização dos próprios mitos e, conseqüentemente atualização dos acontecimentos passados dotada de eficácia própria).” (*idem, ibidem*: 275) A dramatização dos mitos teria assim a capacidade de atualizar o passado e interferir no presente. Pensando a “participação-imitação” enquanto um processo de atualização, é possível compreender de um modo mais preciso a ideia de uma representação alargada, conforme mencionamos acima. Ou seja, uma espécie de representação que incluísse um sentido literal e, por que não, uma apreensão afetiva do mundo. Nas palavras de Goldman:

Tudo se passa [...] como se os primitivos levassem a representação mais a sério que nós mesmos: para nós, o termo é apenas ‘metafórico; para eles, é literal.’ Isto quer dizer que, através do símbolo, o ser ‘se acha realmente presente’ [...] e que ‘representar deve ser entendido aqui no sentido etimológico literal em que os primitivos tomariam esta palavra se a empregassem: *tornar de novo presente, reaparecer aquilo que desapareceu.*’ O simbolismo primitivo seria, deste ponto de vista, simultaneamente realista e eficaz, assentado em participações, não em representações, voltado muito mais para interpretar e intervir no universo que para simplesmente conhecê-lo e torná-lo inteligível. (Goldman 1994: 275)

Tendo discutido os usos do conceito de “participação-imitação” em Lévy-Bruhl, é possível ensaiar respostas às duas primeiras questões formuladas na introdução deste

artigo. De fato, o conceito de “participação-imitação” implica em uma ideia de representação e o próprio Lévy-Bruhl lança mão desse termo. No entanto, como vimos, o termo representação é utilizado com cautela, num sentido que abarcaria um simbolismo “realista e eficaz, assentado em participações, não em representações.” (Goldman 1994: 275) Nessa leitura, o conceito se distancia de uma noção ocidental, que atribui a ele o sentido de uma operação cognitiva para tornar inteligível ao sujeito algo que lhe é exterior.

A maneira com que Lévy-Bruhl utiliza o termo representação, ao que tudo indica, se distingue bastante do modo como Durkheim o faz. Em primeiro lugar, Lévy-Bruhl está discutindo sobretudo a “mentalidade primitiva” em seu mecanismo próprio para processar as relações entre “seres e objetos.” Em *A Mitologia Primitiva* e nos *Carnets*, Lévy-Bruhl desenvolve uma análise dissonante em relação à ideia canônica de “representação coletiva,” optando por uma chave interpretativa diferente daquela postulada por Durkheim. Tampouco está preocupado em relacionar a “mentalidade primitiva” com a morfologia social. Segundo os “durkheimianos de estrita obediência,”³ esse modo de proceder, presente também em outras obras de Lévy-Bruhl, incorreria no erro de fazer uma análise psicologizante das sociedades primitivas. Partindo do pressuposto de que a representação coletiva é resultado da síntese *sui generis* da associação dos indivíduos e da maneira como estes se agrupam e se distribuem no espaço, eles argumentavam, alternativamente, que o estudo sociológico, entre outras coisas, deveria examinar a relação entre as representações coletivas e a morfologia social (Durkheim 1970 [1898]).

De acordo com Steven Lukes, o conceito de representação coletiva de Durkheim carrega duas ambiguidades, com consequências fundamentais em seu pensamento: “Em primeiro lugar, o conceito de representação refere-se tanto ao modo de pensar, conceber ou perceber, quanto ao que é pensado, concebido ou percebido [...]. Segundo, [...] as representações coletivas são geradas socialmente e se referem [...] de algum modo ‘sobre’ a sociedade.” (Lukes 1971: 18-19)

Tal arcabouço teórico, de modo geral, quando se refere às “sociedades primitivas,” explica as categorias de entendimento a partir da morfologia social. Sendo assim, as maneiras elementares de conceber as diferenças entre plantas e animais, por exemplo, têm como fundamento as divisões entre os clãs. Classificar, para Durkheim – e Mauss –, em *Algumas formas primitivas de classificação* (1981 [1903]), seria, sobretudo, um

³ Termo formulado por Goldman para se referir a determinados discípulos de Durkheim, entre eles Mauss e Humbert e entre outros.

ato lógico que se tornou mais complexo no decorrer da história. É bem verdade que eles reconheceram que o estado de indistinção presente nas sociedades ditas primitivas carregaria um alto grau de afetividade. Porém, diferentemente de Lévy-Bruhl, que se debruçou boa parte da vida sobre a compreensão deste, digamos assim, estado de indistinção, Durkheim e Mauss⁴ desenvolveram poucas reflexões em torno dessa forma de entendimento afetivo, sob o argumento de que “a emoção é naturalmente refratária à análise ou, ao menos, dificilmente se presta a isto, porque é demasiado complexa.” (Durkheim e Mauss 1981 [1903]: 455) Além disso, no processo de complexificação dos sistemas classificatórios, as influências afetivas cederiam lugar a uma análise cada vez mais racional dos fenômenos, no entender de Durkheim.

A noção de representação durkheimiana, nesse sentido, está baseada naquilo que Goldman identifica como conceito tradicional da filosofia ocidental, qual seja: uma noção que privilegia o aspecto “cognitivo em detrimento da ação e da afetividade: ‘antes de agir, antes de sentir, é preciso se *representar* o ser sobre o qual a ação incidirá, ou que suscita sentimento’.” (Goldman 1994: 216-217, grifos do autor) Durkheim, em seu estudo sobre as representações individuais e coletivas, defende a existência da autonomia relativa da representação individual pelo desenvolvimento da faculdade cognitiva:

Quanto mais se desenvolve essa faculdade de conhecer o que se passa em nós, tanto mais os movimentos do sujeito perdem esse automatismo que é a característica da vida física. Um agente dotado de consciência não se conduz como um ser cuja atividade se reduzisse a um sistema de reflexos: ele hesita, tateia, delibera e é com essa particularidade que ele se identifica. (Durkheim 1970 [1898]: 14)

Pode-se dizer assim que Lévy-Bruhl se distancia de várias formas do conceito de representação individual e coletiva de Durkheim. Seja por utilizar uma ideia de representação em um sentido alargado, como discutimos acima, seja por não relacionar esse conceito dentro dos pressupostos teóricos da assim chamada escola durkheimiana. Se formos compreender a formulação do conceito de “participação-imitação” dentro da trajetória intelectual de Lévy-Bruhl, veremos que ele é criado justamente no momento em que o autor está abandonando a tentativa de relacionar a “lei da participação” com as representações coletivas, objetivo este empreendido sem sucesso entre *As Funções Mentais*

⁴ Mauss, posteriormente, daria mais atenção a esses fenômenos, sobretudo na ideia de homem total e fato social total (Mauss 1979 [1921] e 2003), mas seguindo um caminho diverso de Lévy-Bruhl.

nas Sociedades Inferiores e A Mentalidade Primitiva.⁵ Goldman identifica, sobretudo a partir de 1931, com a publicação *O Sobrenatural e a Natureza na Mentalidade Primitiva* e, posteriormente, de *A Mitologia Primitiva* (1935), a ênfase de Lévy-Bruhl em definir a “mentalidade primitiva em si mesma,” abandonando a proposta inicial (Goldman 1994: 261)

Mas será possível dizer que, à medida que se afasta de Durheim, Lévy-Bruhl estaria se aproximando da noção de imitação, central para Gabriel Tarde, quando este formula o conceito de “participação-imitação”? Vale lembrar que há uma grande polêmica entre Tarde e Durkheim em torno de diversas questões, tais como a distinção normal/patológico e o conceito de representação e de imitação enquanto fenômeno social⁶ (Vargas 2000; Pinheiro 2005). Veremos, no tópico a seguir, em que medida Lévy-Bruhl se aproxima ou se distancia de Tarde.

A imitação para Gabriel Tarde

Para Tarde, no mundo social, tudo é imitação ou invenção. O fato social seria uma relação de imitação, assim como os fenômenos biológicos resultariam da hereditariedade e os físicos, químicos e geológicos consistiriam em desdobramentos de movimentos vibratórios constantes. De acordo com o autor, a imitação seria:

A ação à distância de uma mente sobre outra, ação esta que consiste numa reprodução quase fotográfica de uma imagem cerebral na chapa sensível de outro cérebro. (...) Por imitação, quero dizer toda impressão de uma fotografia inter-física, por assim dizer, desejada ou não, passiva ou ativa. (Tarde 1962: xiv)⁷

Na concepção do autor – em tudo alinhado à necessidade corrente em seu tempo de buscar leis gerais por trás dos fenômenos sociais –, a imitação poderia ser decomposta em um conjunto de leis que, na prática, seriam capazes de ordenar as relações de caráter social. Tarde destaca duas formas de imitação: fazer exatamente a mesma coisa que um

⁵ Sem sucesso, visto que nesses livros Lévy-Bruhl reconhece a dificuldade de aplicar o conceito durkheimiano aos dados etnográficos com que se defronta (Goldman *op. cit.*).

⁶ Durkheim discute a imitação no livro *O suicídio*. Grosso modo, após analisar estatísticas de sua época, o autor identifica que o percentual de suicídios cuja causa poderia ser atribuída à imitação era tão pequeno que eles não interferiam na taxa total de casos nos quais as pessoas tiravam suas próprias vidas. Dessa forma, a imitação não poderia ser considerada uma causa social para o fenômeno, sendo antes uma razão extra-social na tipologia de Durkheim (2004 [1897]). Veremos adiante que Tarde atribui sentidos mais profundos à imitação do que faz Durkheim, ao menos neste livro.

⁷ A tradução dos trechos citados do livro *The Laws of Imitation* é livre, realizada a partir do original em inglês.

modelo, ou fazer exatamente o oposto do que ele faz. A contra-imitação, assim como a imitação per se, resultariam em assimilação social ao longo do tempo. O contrário seria apenas a não-imitação – processo que, segundo tal compreensão, ocorreria na ausência de relações sociais. Dessa forma, Tarde reforça que “quando um homem inconsciente e involuntariamente reflete a opinião dos outros, ou permite que a ação de outros lhe seja sugerida, ele imita esta ideia ou ato.” (Tarde 1962: xiii)

De acordo com Vargas, a centralidade do conceito de imitação desenvolvido por Tarde estaria amparada pela noção de realidade “probabilística” adotada pelo autor, para quem o real “são emergências produzidas pelos encontros fortuitos e inumeráveis das séries repetitivas, cuja consistência é contingente, situacional e atual. Emergências, contudo, inteligíveis apenas com relação a infinitas séries de relações ou ‘encontros’ virtuais.” (Vargas 2000: 214) Seguindo-se este entendimento, pode-se pensar que longe de definir a realidade como dado empírico indubitável, como indicado pela concepção de representação de Durkheim, Tarde questionaria esse pressuposto, buscando compreender as formas constituintes das realidades (no plural) e, por conseguinte, as representações suscitadas por elas. Haveria, dessa forma, um plano anterior ao real e à representação, sobre o qual o sociólogo deveria debruçar-se.

Com essa noção um tanto distinta do empírico, Tarde concebe o social de forma totalmente diversa da escola durkheimiana, sendo a sociedade “uma coleção de seres com tendência a se imitarem entre si, ou que, sem se imitarem, atualmente, se parecem, e suas qualidades comuns são cópias antigas de um mesmo modelo.” (Tarde 1903: 93) Além disso, na perspectiva de Tarde, “a *coisa* inventada, a *coisa* imitada é sempre uma ideia ou uma vontade, um julgamento ou uma finalidade que incorpora uma certa quantidade de *crença* e *desejo*. (...) Desejo e crença: eles são a substância e a força, eles são as duas quantidades psicológicas encontradas no fundo de todas as qualidades sensoriais que eles combinam.” (Tarde 1903: 145-146)

As relações sociais, segundo tal perspectiva, consistiriam em desdobramentos de “uma distribuição mutante de crenças e desejos” (Vargas 2000: 231) e não seriam de modo algum exclusividade dos seres humanos. Segundo Tarde, “sociedades funcionam de acordo com a competição ou cooperação de seus desejos ou quererem. Crenças, principalmente religiosas e morais, mas também jurídicas e políticas, e até mesmo crenças linguísticas (...), são as forças plásticas das sociedades. Os desejos econômicos ou estéticos são suas forças funcionais.” (Tarde 1903: 146)

É social, para Tarde, qualquer forma de associação, seja entre as células, moléculas, astros, ou entre outros seres constituídos de forças ou quantidades, crenças e desejos. Conforme salienta Vargas, “a imitação marca a passagem ou propagação de um fluxo ou onda de crença e de desejo; a oposição, por sua vez, marca a intervenção de fluxo ou onda, sobre outra sob o modo de um choque binário; enquanto a invenção marca a conjugação ou a conexão de múltiplos fluxos de crenças e desejos.” (Vargas 2000: 231)

Na perspectiva tardiana, a imitação, ao propagar um sem-número de crenças e desejos, criaria “similitudes entre milhões de homens” (*idem, ibidem*: 228), qual seja, identidades compartilhadas por muitos. Dessa forma, Tarde salienta que

O progresso, assim, é um tipo de pensamento coletivo, ao qual falta um cérebro próprio, mas que se torna possível graças à imitação, pela solidariedade dos cérebros de inúmeros pesquisadores e inventores que intercambiam suas descobertas sucessivas (a fixação das descobertas através da escrita, que torna possível sua transmissão ao longo de esquemas de tempo e espaço, é equivalente à fixação das imagens que acontece no cérebro do indivíduo e que constitui a placa estereotípica celular da memória). (Tarde 1903: 149)

Seguindo esta tendência de raciocínio, já no prefácio à segunda edição de *As leis da imitação*, o sociólogo francês expõe o prognóstico de um futuro de união para os seres humanos: “Se tomarmos as ideias de invenção, imitação e lógica social como fio condutor, somos levados à perspectiva mais assertiva de uma grande confluência futura – ainda que não imediata – de múltiplas divisões da humanidade em uma única e pacífica família humana.” (*idem*: xxiii)

Dito isto, seria papel do sociólogo examinar fluxos de forças regidos por três grandes leis universais: a repetição (imitação), a oposição e a adaptação (invenção). De acordo com Vargas, ao definir a imitação como uma ação à distância, Tarde liberaria a “sociologia do primado explicativo morfológico.” (Vargas 2000: 231) Assim, embora reconheça a importância de identificar e mensurar as semelhanças, na visão de Tarde caberia ao sociólogo não tanto olhar para a morfologia social a fim de compreender a imitação de certas tendências, mas olhar especialmente o movimento de propagação dessas tendências, seguindo um procedimento análogo aos das ciências naturais:

O conhecimento das causas é por vezes suficiente para previsões; mas o conhecimento de semelhanças sempre possibilita enumerar e

medir e a ciência depende primordialmente de números e medidas. (...) Tão logo uma ciência tenha delimitado seu campo de semelhanças e repetições, deve compará-las e perceber o elo de solidariedade que une suas variações concomitantes. (Tarde 1903: 5-6)

Dessa forma, Tarde lança luzes sobre o “mistério,” em suas próprias palavras, que reside no processo pelo qual uma coisa se origina a partir de outra; mais além, percebe que “sempre que a produção não significa a reprodução de si, estamos completamente no escuro.” (*idem*: 6)

Conforme mencionamos, ao conceber a representação dessa maneira, Tarde parte de um plano diferente de Durkheim. Segundo argumenta Vargas (2000 e 2007), enquanto o primeiro busca compreender a representação coletiva em um plano microssociológico, ao indagar de que maneira as relações entre crenças e desejos a constituem, Durkheim parte de um plano macrossociológico, explicando a representação coletiva pela morfologia e acabando, de acordo com Tarde, por reificar os conceitos de sociedade e a representação coletiva em uma explicação tautológica, na qual uma seria resultado da outra, sendo o inverso também verdadeiro.

Bruno Latour (2010) contribui com outros argumentos para explicar as diferenças de concepção de Tarde e Durkheim, ao considerar que o ponto nevrálgico do debate estaria nas posições destes teóricos sobre o que deveria ser uma ciência: se Durkheim aposta numa separação acentuada entre as ciências humanas e as naturais, Tarde acredita que todas trabalham com sociedades, ainda que elas constituam conjuntos de tipos distintos – algumas humanas, outras biológicas ou físicas. Segundo Latour, “o paradoxo é que é Durkheim quem imita as ciências naturais, enquanto ao mesmo tempo distancia sua disciplina o mais radicalmente possível das delas. Enquanto isso, Tarde, por não distinguir o ideal de ciência em domínios separados, toma maior liberdade ao afastar-se das formas costumeiras pelas quais as ciências naturais apresentam seus objetos.” (Latour 2010: 3)

Assim, afirma Latour, a querela entre os dois estaria relacionada ao fato de Durkheim defender que “uma estrutura pode ser qualitativamente distinta de seus componentes” (*idem, ibidem*: 3), ou seja, as representações coletivas jamais poderiam ser confundidas com as individuais, cabendo a Sociologia estudar as primeiras. Para Tarde, por outro lado, não seria possível fazer Sociologia ao dissociar-se o plano individual do social: “Nada, no entanto, é menos científico que o estabelecimento dessa absoluta separação, dessa quebra abrupta entre o consciente e o inconsciente. Não passamos, por

degraus imperceptíveis, do arbítrio deliberado para o hábito quase mecânico.” (Tarde 1962: xiii)

As teorias de Tarde e Durkheim se diferenciam, como discutido acima. Do mesmo modo, a essa altura já é possível perceber que a ideia de imitação em Tarde é muito diversa da imitação em Bruhl, a começar pela centralidade do conceito de imitação na teoria tardiana. Frente a tal constructo, a imitação em Lévy-Bruhl parece ser mais uma daquelas ideias empregadas com cuidado, na falta de um termo mais preciso para exprimir determinadas compreensões da mentalidade primitiva. Como vimos, a todo o momento o autor alerta o leitor sobre as dificuldades de compreender o processo imitativo como uma simples representação do mito. Haveria sempre uma dimensão mística, unindo imitador e imitado num só elemento, aspecto este que o distancia do conceito de Tarde, para quem imitação pressupõe duas ou mais coisas diferentes,⁸ que no fluxo de crenças e desejos ou assimilariam umas às outras, ou resultariam em inovações.

Por outro lado, pode se pensar que a participação-imitação de Lévi-Bruhl constitui um fenômeno em que a repetição de um gestual, a imitação de um modelo, de um processo ou procedimento, ou prática resulta na reafirmação dos sentidos engendrados pelo social – a imitação seria, nesse sentido, responsável pela propagação da vida em grupo. Pensando-se dessa forma, seria possível discutir uma confluência entre as visões de Bruhl e Tarde, ainda que não se possa avançar nas conclusões, apontando encontros mais estreitos entre as duas teorias. Vale pontuar também que ambos os autores reconhecem que as agências não são exclusivas dos seres humanos e que há forças externas ao indivíduo, com amplo potencial de ação nele, com ele e sobre ele. Partindo-se de tais observações, poderíamos discutir, hipoteticamente e correndo o risco do exagero, possíveis proximidades entre as percepções de Tarde e o pensamento “primitivo,” tal como Bruhl o descreve.

Mas em se tratando de conceitos de imitação diferentes, que se referem a elementos diversos, talvez o mais apropriado seja pensar que os autores abordam planos distintos. Ao que as leituras realizadas até aqui indicam, Lévy-Bruhl se debruça principalmente nos mecanismos internos da mentalidade primitiva, sem buscar justificativas para tais maneiras de pensar num plano biofísico. A análise de Tarde, em contraposição, parte da preexistência das crenças e desejos a qualquer forma de

⁸ Mais do que coisas diferentes, seria apropriado dizer movimentos ou ritmos diferentes com capacidades de interferências mútuas uns sobre o outros. Isto porque, para Tarde, as coisas, os tipos, as leis são apenas “freios” ou “diques” que se constituem nos encontros dos fluxos de crenças e desejos. O homem seria apenas um lugar desses encontros possíveis.

associação, tentando articulá-las ao mundo social, vivo, físico, hipofísico e assim por diante. Isso decorre de seu pressuposto de que a menor partícula se decompõe ao infinito. Sendo assim, as crenças e desejos teriam sua origem profunda “no mundo vivo” (Tarde 1890 *apud* Vargas 2000: 231), enquanto a imitação consistiria no processo de repetição de algo cuja origem é externa ao mundo social.⁹

Tudo indica, portanto, que os conceitos de imitação em Tarde e em Lévy-Bruhl não coincidem, à medida que abordam planos, processos e coisas distintas. Entretanto, se não é nesse conceito que eles se aproximam, é possível imaginar, como sugere Goldman, que tal acercamento se dá por outras razões, especialmente por se contraporem a uma explicação macro dos fenômenos sociais, empreendida por Durkheim.

Conclusão: aproximando distanciamentos preliminares

Iniciamos o artigo com uma rápida incursão nas ideias de representação desenvolvidas por Lévy-Bruhl, Tarde e Durkheim. Isso porque compreendemos que o conceito de representação está no cerne do debate em torno do termo “participação-imitação” formulado por Lévy-Bruhl ao final de sua vida. Como vimos, “imitação” carregaria em si, ao menos aparentemente, o pressuposto a ideia de representação ocidental. Observamos que até mesmo Lévy-Bruhl, no afã de explicar essa modalidade de participação, utiliza os termos “representar,” “modelo” e “pré-figuração,” e todavia concluímos que dentro da economia geral de seu texto esses termos se referem a algo inexprimível. Essa dificuldade de aplicar conceitos ocidentais, férteis em pressupostos lógicos, é definida por Goldman como um “*paradoxo da explicação lógica da mentalidade pré-lógica.*” (*op. cit.*: 260) Percebido por Lévy-Bruhl desde *As Funções Mentais nas Sociedades Inferiores*, quando ele tenta aplicar aos dados etnográficos o conceito de “representação coletiva,” de Durkheim, tal obstáculo o levaria a se distanciar cada vez mais das formulações durkheimianas, buscando construir interpretações que exprimissem o modo diverso dos procedimentos adotados pela mentalidade primitiva.

Ao deixar de lado tais formulações, segundo Goldman, Lévy-Bruhl encaminharia seus esforços para a compreensão da “mentalidade primitiva em si mesma,” fazendo

⁹ Embora Vargas identifique em Tarde a ideia de que qualquer forma de associação é um fenômeno social, tem-se ao mesmo tempo a impressão de que tal formulação fica pouco clara quando Tarde separa o mundo social do físico e do químico em esferas distintas, mas que devem ser analisadas conjuntamente.



assim uma espécie de “microsociologia” do ponto de vista do primitivo – entendida aqui nos conformes da definição de Deleuze e Guattari a respeito da teoria de Tarde (Goldman *op. cit.*: 376). Noutras palavras, Lévy-Bruhl e Tarde se aproximariam ao fazer uma espécie de microsociologia dos fenômenos sociais, deixando de lado o plano macrosociológico implicado na ideia de representação coletiva e morfologia social. Haveria, sobretudo, uma semelhança na escala empregada em cada uma das perspectivas, ainda que em planos distintos, ou articulações distintas de planos. Ao que parece, ambos buscariam decompor ou fazer ruir a ideia de representação coletiva, seja pela análise das crenças e desejos como Tarde, seja pelos conceitos de participação, afeto e experiência mística, como Bruhl.

Para concluir, podemos dizer que a compreensão do aparente paradoxo do conceito de “participação-imitação” nos levou a indagar sobre o conceito de representação. Vimos que Lévy-Bruhl e Tarde se aproximam não tanto por compartilhar uma mesma noção de imitação, mas principalmente na medida em que procuram se distanciar da noção de representação durkheimiana.

Luis Felipe Kojima Hirano

Bacharel em Ciências Sociais (USP)
Doutorando direto do PPGAS/USP e bolsista da FAPESP
E-mail: luis.hirano@usp.br

Tatiana Helena Lotierzo

Bacharel em História (USP)
Mestranda do PPGAS/USP
E-mail: tatianalotierzo@gmail.com

Resumo: este artigo busca uma possível aproximação entre Lucien Lévy-Bruhl e Gabriel Tarde, partindo da hipótese de que o conceito de “participação-imitação,” de Lévy-Bruhl, estabelece um diálogo com as “leis da imitação” formuladas por Tarde. No decorrer da análise, entretanto, chega-se à conclusão de que os conceitos de “imitação” de ambos os autores dizem respeito a processos diferentes. Para Lévy-Bruhl, “participação-imitação” refere-se a uma dimensão “mística,” unindo imitador e imitado num só elemento, ao passo que para Tarde, a imitação pressupõe duas ou mais coisas diferentes que, no fluxo de crenças e desejos, ou assimilariam uma à outra, ou resultariam em inovações. As reflexões nos levam a concluir, dessa forma, que um diálogo entre esses autores é possível não tanto pela similitude desses conceitos, mas ao se tomar em conta que a ideia de “participação-imitação” e a de “leis das imitações” conduzem ambos os autores a propor alternativas críticas à noção de “representação coletiva,” de Émile Durkheim.

Palavras-chave: participação-imitação; representação coletiva; leis das imitações; Lévy-Bruhl; Gabriel Tarde; Émile Durkheim.

Participation-imitation: essaying a possible dialogue between Lucien Lévy-Bruhl and Gabriel Tarde

Abstract: This article aims to demonstrate a connection between Lucien Lévy-Bruhl and Gabriel Tarde, starting with the hypothesis that Bruhl’s concept of “participation-imitation” establishes a dialogue with the “laws of imitation” formulated by Tarde. Over the course of the study, however, it is determined that the two authors’ concepts of “imitation” refer to different processes. According to Lévy-Bruhl, “participation-imitation” is a “mystical” dimension that unites the imitator and the imitated into a single element, whereas according to Tarde, imitation presupposes two or more different things that, in the flow of beliefs and desires, either assimilate one another or result in innovations. This analysis leads us to the conclusion that a dialogue between the two authors is possible not because of a supposed similitude of their concepts but rather inasmuch as their respective ideas of “participation-imitation” and “laws of imitation” lead both authors to propose critical alternatives to the concept of “collective representation” that had been created by Émile Durkheim.

Keywords: participation-imitation; collective representation; laws of imitations; Lévy-Bruhl; Gabriel Tarde; Émile Durkheim.

Referências bibliográficas:

- BASTIDE, Roger. *La pensée obscure et confuse*. In :_____ *Bastidiana*, n° 7-8, Paris, p. 123-136, 1965.
- DURKHEIM, Émile. *Representações Individuais e Representações Coletivas*. In: _____ *Sociologia e Filosofia* São Paulo, Forense, 1970 [1898]. p. 13-42.
- _____. *O suicídio*. São Paulo, Martins Fontes, 2004. 470p.
- DURKHEIM, Émile e MAUSS, Marcel. *Algumas formas primitivas de classificação*. In: MAUSS, Marcel. *Marcel Mauss*. Coleção grandes cientistas sociais, São Paulo, 1979 [1921]. p.147-153.
- GOLDMAN, Márcio. *Razão e diferença*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1994. 399p.
- LATOUR, Bruno. *Tarde’s idea of quantification*. In: CANDEA, Matei. *The Social After Gabriel Tarde: Debates and Assessments*. Disponível em:

- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Introdução à obra de Marcel Mauss*. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2003. p. 11-45.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *La mentalité primitive*. Paris, PUF, 1947 (1922). 544 p.
- _____. *L'âme primitive*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1963 (1927). 451 p.
- _____. *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*. Paris : Les Presses universitaires de France, 1963 (1935). 335 p.
- _____. *Les carnets*. Paris : Les Presses universitaires de France, (1949). 152p. Versão digital: http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/carnets/Carnets.pdf
- MAUSS, Marcel. *Mentalité primitive et participation*. In: ____ *Oeuvres 2*, pp.125-131.
- _____. *A expressão obrigatória de sentimentos*. In: ____ *Marcel Mauss*. Coleção grandes cientistas sociais, São Paulo, 1979 [1921]. p.147-153.
- _____. *Ensaio de sociologia*. São Paulo, perspectiva, 1981 (1903). 493p.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *De Mauss a Claude Lévi-Strauss*. In: ____ *Signes*. Paris: Éditions Gallimard, 1960. p.143-157.
- PINHEIRO, Fernando e MACHADO, Máira. *Crime e Castigo: a polêmica entre Gabriel Tarde e Émile Durkheim*. In: *Revista Novos Estudos/Cebrap*. São Paulo, 2005. p. 51-53.
- STEVEN, Lukes. *Bases para interpretação de Durkheim*. In: COHN, Gabriel *Sociologia: Para ler os clássicos*. Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos, p. 15 a 46.
- TARDE, Gabriel. *The Laws of imitation*. Nova York, Ed. Peter Smith, 1962 [1903]. 404p.
- _____. *The Laws of imitation*. New York: Henry Holt and Company, 1903.
- _____. *Monadologia e sociologia*. São Paulo, CosacNaify, 2007 [1904]. 286 p.
- VARGAS, Eduardo Viana. *Antes Tarde do que nunca*. Rio de Janeiro, Contracapa, 2000. 280 p.
- _____. *Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal*. In: TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia*. São Paulo, CosacNaify, 2007 [1904]. p. 7-39.

Recebido em 04/10/2010
Aprovado em 01/02/2011