



A Mentalidade Primitiva e a História das Mentalidades: Apropriações e usos de Lévy-Bruhl pela *Nouvelle Histoire*

André Caruso¹

Resumo: Em 1970, Jacques Le Goff, escreveu um artigo para a coletânea *Faire de l'Histoire*, cujo título parecia evocar uma contradição: “Mentalidades: uma história ambígua”. O artigo estava inserido na coletânea síntese do movimento *Nouvelle Histoire* e definia o programa desses “novos historiadores”. Por que associar o movimento a um termo tão “ambíguo” como “mentalidade”? Defendemos que a chave para a compreensão dessa escolha encontra-se em *A mentalidade primitiva*, de Lucien Lévy-Bruhl. Para Lévy-Bruhl, as mentalidades, isto é, as formas de experiência e relacionamento com o mundo, não seriam únicas para toda humanidade. Existiriam, inclusive, mentalidades impossíveis de se penetrar, tamanha a alteridade. Caberia ao etnólogo apenas descrevê-las. O conceito “mentalidade” representava um limite tanto para os nativos quanto para os pesquisadores. Para os nativos, limite do pensável, para os pesquisadores, limite do explicável. A *Nouvelle Histoire*, ou história das mentalidades, se apropriará desse “limite” para fazer frente ao sucesso da antropologia estrutural.

Palavras-Chave: Lévy-Bruhl, Mentalidade, Nova História.

The Primitive Mentality and the History of Mentalities: *Nouvelle Histoire*'s Appropriations and uses of Lucien Lévy-Bruhl

Abstract: In 1970, Jacques Le Goff, wrote an article for the collection *Faire de l'Histoire*, whose title seemed to evoke a contradiction: “Mentalities: A History of Ambiguities”. The article was inserted in a collection which defined the program of these “new historians”. Why associate the movement *Nouvelle Histoire* with a term as “ambiguous” as “mentality”? We argue that the key to understanding this choice is found in Lucien Lévy-Bruhl's *The Primitive Mentality*. For Lévy-Bruhl, the forms of experience and relationship with the world, “mentalities”, would not be unique to all humanity. There would even be mentalities impossible to penetrate, such an alterity. The ethnologist could only describe them. The concept of mentality represented a limit for both natives and researchers. For the natives, limit of the thinkable, for researchers, limit of the explainable. The *Nouvelle Histoire* movement, or history of mentalities, will appropriate this “limit” to face the success of structural anthropology.

Keywords: Lévy-Bruhl, Mentalities, New History.

Introdução

Na década de 1960, o estudo dos “fenômenos inconscientes” impunha-se aos cientistas sociais, especialmente a partir da nomeação do antropólogo Claude Lévi-Strauss ao *Collège de*

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHIS-UFRJ). Membro do Laboratório de Pesquisa em História das Práticas Letradas (PEHL-UFRJ). Bolsista Erasmus+ *Université Côte d'Azur* (2018/2019). Bolsista MOBILLEX da *Université de Lille* (2019/2020). Apoio CNPq.



France em 1959². A história, dedicada aos “fenômenos conscientes”, perdia campo frente à antropologia e ao crescente sucesso de estruturalismo. De acordo com François Dosse, a antropologia *lévi-straussiana* tinha uma “vocação hegemônica” sobre as outras ciências:

Lorsque, en 1949, Cl. Lévi-Strauss définit l'anthropologie sociale, il lui assigne une vocation hégémonique dans le champ, non seulement des sciences sociales, mais bien au-delà. Elle doit étendre son territoire au cœur même des sciences naturelles, à la couture de la nature et de la culture. Il y a là un enjeu de pouvoir institutionnel pour cette jeune science qui se découvre un appétit sans limites pour déloger les vieilles sciences humaines installées dans leur légitimité institutionnelle (DOSSE, 1986, p. 83-84).

A *Nouvelle Histoire*, movimento de renovação dos estudos em história liderado pelos historiadores Jacques Le Goff e Pierre Nora, foi uma máquina de guerra para recolocar a história no domínio do campo das ciências sociais. Gostaríamos de entender a apropriação e o uso da categoria “mentalidades” (cunhada pelo antropólogo Lévy-Bruhl) como arma nesse “combate pela história”.

Da Utensilhagem Mental à Mentalidade

De acordo com Roger Chartier, a renovação da história intelectual francesa começou com os trabalhos de Lucien Febvre e Marc Bloch. Os trabalhos de Febvre e Bloch propunham “reencontrar a originalidade, irreduzível a qualquer definição a priori, de cada sistema de pensamento, na sua complexidade e nas suas mudanças” (CHARTIER, 2002, p. 33). Mais do que a definição de um conjunto de ideias típicas de determinado período histórico, importava a relação das ideias com a realidade social, afinal: “o social não poderia dissolver-se nas ideologias que têm por objetivo moldá-lo” (CHARTIER, 2002, p. 33).

Febvre (2003, p. 141) postulava a existência de estruturas de pensamento, que organizavam as construções intelectuais e eram comandadas pelas evoluções socioeconômicas. Ele chamaria essa “estrutura” de “*utensilhagem* mental”. A *utensilhagem* mental seria composta por instrumentos materiais ou conceituais, isto é, utensílios. Cada civilização seria responsável por forjar os utensílios mentais com os quais elaboraria o seu mundo. A tarefa do “historiador das ideias” era, precisamente, investigar essas “estruturas de pensamento” responsáveis pela

² Os fenômenos inconscientes de que trata a antropologia estrutural lévi-straussiana são menos devedores da psicanálise freudiana e mais da linguística saussuriana. Como diria Boris Wiseman, especialista na obra de Lévi-Strauss: “*L'inconscient, que Lévi-Strauss traque ici, est éminemment structural, c'est-à-dire combinatoire. Nous sommes fort éloignés d'un inconscient freudien. Le champ de l'inconscient correspondrait plutôt, ici, au virtuel. Il s'agit d'un système logique englobant, limitant les choix possibles selon certains mécanismes fondamentaux, dont Lévi-Strauss fait l'hypothèse qu'ils sont universellement sous-jacents*” (WISEMAN apud Lévi-Strauss, *l'inconscient et les sciences humaines*). In: COMPAGNON, Antoine; SUPRENANT, Céline (Org.). *Freud au Collège de France*. Paris: Collège de France, 2018.



elaboração de todas as “ideias” de determinado grupo social. Chartier (2002) define assim o programa de Febvre:

A tarefa primeira do historiador, como do etnólogo, é, portanto, reencontrar essas representações antigas, na sua irredutível especificidade, isto é, sem as envolver em categorias anacrônicas nem as medir pelos padrões da *utensilhagem mental* do século XX, entendida implicitamente como o resultado necessário de um progresso contínuo. Aí, mais uma vez, Febvre reencontra Lévy-Bruhl para nos por de sobreaviso contra uma leitura errônea dos pensamentos antigos (CHARTIER, 2002, p. 33).

Os diferentes grupos sociais usariam os utensílios a seu dispor de forma distinta. Os mais instruídos fariam uso alargado desse material, enquanto os menos instruídos se restringiriam aos “utensílios” triviais da comunicação. Febvre conferia pouca atenção aos mecanismos pelos quais esses utensílios eram interiorizados. De todo modo, os trabalhos de Febvre orientaram discussões posteriores na França. Como nos diz Roger Chartier (2002):

Apesar das limitações, de natureza teórica, é bem claro que a posição dos historiadores da primeira geração dos *Annales* pesou fortemente na evolução da história intelectual francesa. Ela fez deslocar, com efeito, o próprio conjunto de questões: doravante o que importa compreender não são já as audácias do passado, mas muito mais os limites do pensável (CHARTIER, 2002, p. 40).

Para Chartier, a preponderância dada por Febvre ao social era uma herança tanto da sociologia de Émile Durkheim quanto da etnologia de Lévy-Bruhl. Em suas próprias palavras: “Lucien Febvre indicava o caminho a seguir para uma análise histórica que tomaria por modelo as descrições dos fatos de mentalidade, tais como os construíam então os sociólogos durkheimianos ou os etnólogos que trabalhavam na esteira de Lévy-Bruhl” (Chartier, 2002, p. 34). O conceito “mentalidades” vincula-se fortemente à obra de Lévy-Bruhl e os trabalhos de Febvre dialogam com essa herança. Em que ela consistiria?

Mentalidades: entre Lévy-Bruhl e Durkheim

Em *A Metalidade Primitiva*, escrito em 1921, Lévy-Bruhl se concentrava na ideia de causalidade e na maneira como os primitivos a enxergavam. O seu objetivo era: “penetrar nos modos de pensamento e nos princípios de ação desses homens que chamamos, muito impropriamente, de primitivos, e que, ao mesmo tempo, estão tão longe e tão perto de nós” (LÉVY-BRUHL, 2008, p. 7). A partir dos relatos dos missionários, que atuavam juntos aos indígenas americanos, Lévy-Bruhl (2008) identificava características peculiares da “mentalidade primitiva”. Os missionários afirmavam, por exemplo, que os indígenas não se convenciam das “verdades do Evangelho apoiados unicamente sobre o raciocínio e sobre o bom senso” (LÉVY-BRUHL, 2008, p. 10). Os indígenas precisavam “ver” para se converter. Para os missionários, a questão não era uma dificuldade de crença no “invisível”, o problema era a



capacidade de abstração dos indígenas. Lévy-Bruhl (2008) explicava que, antes do contato com os europeus, a estrutura social dos povos primitivos impedia abstrações. Ele, inclusive, identificava essa dificuldade como um “traço característico” desses povos:

Em poucas palavras, o conjunto de hábitos mentais que exclui o pensamento abstrato e o raciocínio propriamente dito parece de fato se encontrar em um grande número de sociedades inferiores, e constituir um traço característico e essencial da mentalidade dos primitivos (LÉVY-BRUHL, 2008, p. 18).

Qual seria a origem da insuficiência do raciocínio primitivo? Lévy-Bruhl observava uma diferença entre a atitude de um ocidental perante um fenômeno desconhecido e a atitude de um primitivo. O ocidental infere uma causa para qualquer fenômeno, ainda que ela seja desconhecida. O meio em que vive o ocidental é “intelectualizado a priori”. Para o primitivo, todos os objetos e todos os seres estão implicados em uma rede de participações e de exclusões místicas. Antes que um fenômeno tenha uma causa, ele tem uma participação mística.

Para uma mentalidade assim orientada, e totalmente preocupada por causa das pré-ligações místicas, aquilo que chamamos de causa, aquilo que para nós dá o motivo daquilo que acontece, não poderia ser, no máximo, mais que uma ocasião ou, melhor dizendo, um instrumento a serviço das forças ocultas. A ocasião poderia ter sido outra, e o instrumento diferente. O acontecimento teria se produzido do mesmo jeito. Bastaria que a força oculta entrasse realmente em ação, sem ser detida por uma força superior do mesmo gênero (LÉVY-BRUHL, 2008, p. 25).

De acordo com o filósofo e antropólogo Frédéric Keck, Lévy-Bruhl se contrapunha à patologização do místico (KECK, n. 3, 2003). Em *Funções Mentais nas Sociedades Primitivas*, Lévy-Bruhl definia o misticismo do seguinte modo: “vou usar esse termo por falta de um melhor, não me refiro, contudo, ao misticismo conforme nossas sociedades o concebem, mas no sentido restrito de formas de crenças imperceptíveis aos sentidos e, no entanto, reais” (Lévy-Bruhl, 2015). O misticismo das sociedades primitivas era uma imersão total em uma realidade suprassensível. A experiência mística é fechada, uma vez que vinculada à uma racionalidade distinta. Ela só é acessível através de observações etnográficas. Ela é uma experiência do mundo completamente diferente da experiência ocidental. Nas palavras de Lévy-Bruhl (2008):

Para espíritos assim orientados, não existe um fato puramente físico. Nenhuma questão relativa aos fenômenos da natureza se apresenta, portanto, para eles como para nós. Quando queremos explicar um, pesquisamos, nas próprias séries dos fenômenos, as condições necessárias e suficientes. Se chegarmos a determiná-las, não perguntaremos mais sobre elas. O conhecimento da lei nos satisfaz. A atitude dos primitivos é completamente diferente. Ele talvez tenha notado os antecedentes constantes do fato que o interessa e, para agir, ele dá a maior importância a essas observações. Mas a causa real, ele a procurará sempre no mundo das potências invisíveis, para além daquilo que chamamos de natureza, ou seja, na metafísica, no sentido literal da palavra. Nossos problemas, portanto, não são os deles, e os deles são estranhos para nós. É por isso que perguntarmos qual a solução ele dá a um dos



nossos problemas, imaginá-la, e pretender disso tirar consequências que explicariam tal ou tal instituição primitiva, é entrar em um impasse (LÉVY-BRUHL, 2008, p. 25).

O sentimento religioso, ainda presente nas sociedades ocidentais, se assemelhava à experiência mística primitiva. Se a experiência mística era um traço característico e fechado da mentalidade primitiva, como o sentimento religioso, tão semelhante ao misticismo, existia? Ao estudar o primitivo não como pertencente a um estágio anterior do pensamento, mas em uma dinâmica própria, Lévy-Bruhl (2008) demonstrava a diferença mínima entre a mentalidade primitiva e a civilizada. O seu ponto de partida não era a psicologia, era a filosofia. O seu problema não era a classificação do pensamento místico, e sim, a compreensão da racionalidade mística como um quadro de percepção coletiva analógico, quer seja entre “primitivos” quer seja entre “civilizados”. Os povos primitivos pensariam o mundo de maneira mística, isto é, pensariam o mundo em um quadro analógico. As relações causais não eram primordiais em um mundo saturado de presenças.

Émile Durkheim, assim como Lévy-Bruhl, também se questionou sobre a permanência do sentimento religioso nas sociedades ocidentais. As suas reflexões encontram-se em uma das obras mais proeminentes das ciências sociais: *As formas elementares da vida religiosa*. Durkheim afirmava que a religião não serviria para racionalizar o que não é possível explicar, como a natureza e o infinito. A religião seria uma forma de vida e não um instrumento de conhecimento. Nas suas próprias palavras:

A verdadeira função da religião não é nos fazer pensar, enriquecer nosso conhecimento, acrescentar às representações que devemos à ciência, representações de outra origem e de outro caráter, mas nos fazer agir, nos ajudar a viver. O fiel que comungou com o seu deus não é apenas homem que vê verdades novas que o incrédulo ignora: é homem que pode mais. Ele sente em si força maior para suportar as dificuldades da existência e para vencê-las. Está como que elevado acima das misérias humanas, porque está elevado acima da sua condição de homem; acredita-se salvo do mal, aliás, sob qualquer forma que se conceba o mal (DURKHEIM, 1989, p. 493).

Ainda que a função da religião não fosse a explicação de fenômenos, ainda assim ciência e religião lidavam com problemas similares, isto é, “natureza, homem e sociedade”. Ambas procuravam relações, sistematizavam e classificavam. Religião e ciência eram parecidas em muitos aspectos.

Vimos que até as noções essenciais da lógica científica são de origem religiosa. Certamente, a ciência, para utilizá-las, submete-as a nova elaboração; purifica-as de todo tipo de elementos oportunistas; de maneira geral, ela emprega em todos os seus procedimentos um espírito crítico ignorado pela religião; cerca de precauções para evitar a precipitação e a prevenção, para manter à distância as paixões, os preconceitos, e todas as influências subjetivas. Mas esses aperfeiçoamentos



metodológicos não bastam para diferenciá-la da religião. Uma e outra, sob esse aspecto perseguem o mesmo objetivo; o pensamento científico é apenas uma forma mais perfeita do pensamento religioso (DURKHEIM, 1989, p. 507).

Durkheim sugere que a ciência estaria em vias de substituir as religiões tradicionais, porém apenas no que concerne às funções cognitivas e intelectuais de procurar relações, sistematizar etc., não em suas funções propriamente “sociais”. Essa semelhança que Durkheim identificava entre religião e ciência estava em campo oposto do que era defendido por Lévy-Bruhl. Enquanto Durkheim defendia que a religião era a raiz da lógica científica, Lévy-Bruhl defendia que a religião era o fundamento de uma mentalidade analógica. Essa oposição entre as conclusões de Durkheim e Lévy-Bruhl é significativa. Para Roger Chartier, Durkheim se interessava pelas “audácias do passado”, a religião antecipava a ciência, e Lévy-Bruhl se interessava pelos “limites do pensável”, a religião seria uma marca da alteridade impenetrável.

A Herança de Lévy-Bruhl: A Pesquisa pelos Limites do Pensável

Se, em Lévy-Bruhl, a mentalidade primitiva conferia os limites do pensável para uma dada coletividade, em Febvre, a utensilhagem mental serviria ao mesmo propósito. Para Febvre, os historiadores deveriam dedicar-se à identificação dos “limites do pensável”. Os homens teriam certo número de conceitos a seu dispor e o que estivesse além desse quadro conceitual seria impensável. Cada época teria os seus próprios limites. O historiador só seria capaz de descrever os usos que os homens fizeram desses “utensílios”. Todavia, tanto Febvre quanto Lévy-Bruhl lidavam apenas com “fenômenos conscientes”.

Na década de 1960, com o crescente sucesso do estruturalismo, o estudo de um “novo” limite se apresentava para além dos fatos conscientes. O estudo do inconsciente ganhava espaço. No entanto, Claude Lévi-Strauss reservou esse objeto à etnologia. Lévi-Strauss se dedicaria à relação entre história e etnologia em um artigo clássico de 1949. Ele definia o problema da seguinte maneira:

Isso posto, o problema das relações entre as ciências etnológicas e a história, que é ao mesmo tempo seu drama interior revelado, pode ser formulado da seguinte forma: ou nossas ciências se debruçam sobre a dimensão diacrônica dos fenômenos, isto é, a sua ordem no tempo, e se tornam incapazes de fazer-lhes a história, ou buscam trabalhar como os historiadores, e a dimensão temporal se lhes escapa. Pretender reconstituir um passado cuja história não temos meios de atingir ou querer fazer a história de um presente sem passado, eis o drama, da etnologia num caso, da etnografia no outro. De todo, é esse o dilema no qual seu desenvolvimento, ao longo dos últimos cinquenta anos, parece ter frequentemente encurralado uma e outra (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 15).

Algumas das propostas mais proeminentes da sociologia no início do século também lidaram com essa relação entre história e antropologia. Os trabalhos dos chamados difusionistas



e *evolucionistas* tentaram responder ao desafio da dimensão diacrônica, enquanto os trabalhos de Franz Boas e Bronislaw Malinowski, e dos chamados funcionalistas, abandonaram tal dimensão para se dedicar às relações sincrônicas entre os elementos de uma dada cultura. Após fazer um balanço de todas essas propostas, Lévi-Strauss chegava a uma conclusão: quando os etnólogos pensam que fazem história, como no caso das interpretações etnológicas diacrônicas, eles estão distantes de fazê-la, devido suas generalizações apressadas. Quando, ao contrário, acreditam que não fazem história, como no caso das análises que privilegiam as relações sincrônicas, eles estão mais próximos do “método histórico” (monográfico e funcional).

Onde residiria, então, a diferença entre história e etnologia? Não seria uma diferença de objeto. Tampouco uma diferença de objetivo, afinal tanto uma quanto outra querem tornar acessível uma experiência geral através de uma experiência particular. Não seria ainda uma diferença de método, porque as duas procedem pela análise de testemunhos indiretos. Para Lévi-Strauss, a diferença entre história e etnologia seria apenas de perspectiva. A história se preocuparia com fenômenos conscientes e a etnologia com fenômenos inconscientes. Em suas próprias palavras:

Propomo-nos a mostrar que a diferença fundamental entre elas não é nem de objeto, nem de objetivo, nem de método e que, tendo o mesmo objeto, que é a vida social, o mesmo objetivo, que é a melhor compreensão do homem, e um método que varia apenas a dosagem dos procedimentos de pesquisa, elas se distinguem sobretudo pela escolha de perspectivas complementares. A história organiza seus dados em relação às expressões conscientes, e a etnologia, em relação às condições inconscientes da vida social (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 15).

Em que consistiriam esses fenômenos inconscientes? Lévi-Strauss responde que a principal atividade do inconsciente seria a imposição de formas aos conteúdos dados pela experiência. Assim sendo, ele continua:

Se essas formas são fundamentalmente as mesmas para todos os espíritos, antigos e modernos, primitivos e civilizados (como mostra tão claramente o estudo da função simbólica tal como expressa na linguagem), é necessário e suficiente atingir a estrutura inconsciente, subjacente a cada instituição e a cada costume, para obter um princípio de interpretação válido para outras instituições e outros costumes, contanto, evidentemente, que se avance suficientemente na análise (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 35).

Resta saber como alcançar, através da pesquisa sociológica, essa estrutura inconsciente. Gilles Deleuze, em 1972, ao fazer um balanço da proposta metodológica estruturalista, avança em direção à resposta. A pergunta inicial de Deleuze era aparentemente simples: “o que é o estruturalismo?” Em princípio, o caráter ainda aberto dos trabalhos dessa corrente metodológica poderia impedir tal avaliação. Deleuze afasta essa impossibilidade. Em sua opinião, a avaliação



era possível e desejável. Dessa pergunta inicial, derivava uma segunda: “quem se reconhece como estruturalista?” Uma primeira lista de nomes era arrolada: o linguista Roman Jakobson, o sociólogo Lévi-Strauss, o psicanalista Lacan, os filósofos Michel Foucault e Louis Althusser, o crítico literário Roland Barthes e os escritores do grupo *Tel Quel*. A partir dessa lista, a questão que se colocava não poderia ser outra: dada a diversidade de campos, o que aproximava essas análises? Sem dúvida, o emprego de concepções da linguística de Ferdinand de Saussure. Esse empréstimo seria apenas o primeiro passo, como o próprio Deleuze (2005) afirmava:

Não é simplesmente para instaurar métodos “equivalentes” aos que antes tiveram êxito na análise da linguagem. Na verdade, só há estrutura daquilo que é linguagem, nem que seja uma linguagem esotérica ou mesmo não-verbal. Só há estrutura do inconsciente na medida em que o inconsciente fala e é linguagem. Só há estrutura dos corpos à medida que se julga que os corpos falam com uma linguagem que é a dos sintomas. As próprias coisas só têm estrutura à medida que matem um discurso silencioso, que é a linguagem dos signos (DELEUZE, 2005, p. 35).

Se os estruturalistas utilizavam um arcabouço teórico-metodológico que vinha da linguística era porque tratavam, nos seus diferentes objetos, da linguagem. O que os aproximava era o reconhecimento desse caráter nos objetos de estudo. O reconhecimento de uma linguagem em determinado domínio se daria, em primeiro lugar, nos diz Deleuze, pela identificação da dicotomia, que se naturalizou na história do pensamento ocidental, entre o real e o imaginário. A partir daí, distinguia-se um terceiro nível, intermediário, que é o nível simbólico. Nesse jogo em três níveis, o número três teria tanto um caráter ordinal quanto cardinal. O simbólico tanto seria um terceiro nível, para além do real e do imaginário, quanto se dividiria em três. O real é uno, afinal, ele não é separável de certo ideal de totalidade e verdade.

Quando o real se desdobra, surge o imaginário. O imaginário, de saída, já é dois, uma vez que é no real que ele se constitui. Já o imaginário é três, Deleuze explica: “não é somente o terceiro para além do real e do imaginário. Existe sempre um terceiro a ser procurado no próprio simbólico; a estrutura é, ao menos, triádica, sem o que ela não ‘circularia’ – terceiro ao mesmo tempo irreal e, no entanto, não imaginável” (DELEUZE, 2006, p. 241). O simbólico não é real nem imaginário. Ele é mais profundo, “atômico”, como diria Deleuze (2006):

A estrutura de maneira alguma se define por uma autonomia do todo, por uma pregnância do todo sobre as partes, por uma *Gestalt* que se exerceria no real e na percepção; a estrutura se define, ao contrário, pela natureza de certos elementos atômicos que pretendem dar conta ao mesmo tempo da formação dos todos e da variação de suas partes (DELEUZE, 2006, p. 241).

Se o simbólico não se encontra no real ou no imaginário, onde encontrá-lo? O simbólico teria apenas um “sentido de posição”. Entenda-se posição, aqui, não como um lugar em uma



extensão real ou um “lugar imaginário”. Trata-se de um lugar em um espaço estrutural, topológico. Assim sendo, Deleuze (2006) continua:

Os locais num espaço puramente estrutural são primeiros relativamente às coisas e aos seres reais que vêm ocupá-los; primeiros também em relação aos papéis e aos acontecimentos sempre um pouco imaginários que aparecem necessariamente quando são ocupados (DELEUZE, 2006, p. 276).

Os locais, portanto, prevaleceriam sobre aqueles que eventualmente os ocupam. Disso decorre, para Deleuze, que, se os elementos simbólicos têm apenas sentido de posição: “o sentido resulta sempre da combinação de elementos que não são eles próprios significantes” (DELEUZE, 2006, p. 226). Em resumo, o sentido é um efeito de posição.

Em Linguística, aquilo que não é sonoro e nem corresponde à imagens e conceitos, é chamado de fonema. O fonema é a menor parte linguística que possibilita a diferenciação de dois termos com significações diferentes. O fonema se encarna em letras e sílabas, mas não está preso a elas. Além disso, ele não tem qualquer significado fora de suas relações de posição. Para Deleuze: “os fonemas não existem independentemente das relações nas quais entram e pelas quais se determinam reciprocamente” (DELEUZE, 2006, p. 245). A pesquisa sociológica poderia remontar a estrutura inconsciente através da identificação dos fonemas próprios à linguagem de cada objeto de estudo e, assim, identificar sua posição nas estruturas que compõem o real.

Ora toda estrutura é inconsciente. Ela é uma espécie de infraestrutura. Ela não é atual. O que se atualiza são as diferentes formas da sua encarnação, ou seja, aquilo que ela constitui encarnando-se. A estrutura é virtual, na medida em que ela tem uma realidade e uma idealidade que lhes são próprias. A definição de Deleuze é a seguinte: “extrair a estrutura de um domínio é determinar toda uma virtualidade de coexistência que preexiste aos seres, aos objetos e às obras desse domínio” (DELEUZE, 2006, p. 249). Tudo o que forma a estrutura, relações, valores de relações, singularidades, tudo isso coexiste e compõe um todo perfeitamente identificável. Esse todo, repita-se, nunca se atualiza como tal. O que se atualiza é exatamente o que o compõe: as relações, valores de relações e singularidades. Deleuze explica da seguinte maneira:

Não há sociedade total, mas cada forma social encarna certos elementos, relações e valores de produção (por exemplo, o “capitalismo”). Portanto, devemos distinguir a estrutura total de um domínio como conjunto de coexistência virtual, e as subestruturas que correspondem às diversas atualizações no domínio (DELEUZE, 2006, p. 249).



Lévi-Strauss reservava o estudo de tais estruturas inconscientes aos etnólogos. Os historiadores não aceitariam essa divisão territorial e um novo “combate pela história” se imporia. A arma manejada será Lévy-Bruhl e ambíguo conceito de “mentalidade”. Os historiadores vão se colocar entre os fenômenos conscientes e inconscientes, entre o limite do pensável e do impensável. A história se ocuparia com os fenômenos não-conscientes. Para esse novo estudo dos limites impostos pelo não-consciente, a história das “mentalidades” parece ser a resposta.

A História das Mentalidades: Estudo dos Fatos Não-Conscientes

Em 1970, Jacques Le Goff, escreveu um artigo para a coletânea *Faire de l'Histoire*, cujo título parecia evocar uma contradição: “Mentalidades: uma história ambígua”. O artigo estava inserido na coletânea síntese do movimento *Nouvelle Histoire* e definia o programa desses “novos historiadores”. Por que associar a *Nouvelle Histoire* com um termo tão “ambíguo” como “mentalidade”?

Le Goff defendeu que o conceito “mentalidade” fazia parte de uma tradição nas ciências sociais. Ele não era uma novidade frívola ou uma importação apressada, tampouco uma propriedade dos antopólogos. Autores como Alphonse Dupront, que investigou a “mentalidade religiosa” das cruzadas; Georges Duby, que se dedicou à “mentalidade medieval”; e Max Webber, que se debruçou sobre a “mentalidade capitalista”, eram modelos a serem adotados pelos “novos historiadores”. O esforço de amparar o conceito “mentalidade” em uma linhagem de estudos estabelecia a “história das mentalidades” não como um campo novo, mas como um campo a ser explorado. Além disso, Le Goff sustentava que as “mentalidades” apresentavam uma oportunidade de convergência para as diferentes ciências sociais.

O “mental” aproximaria o historiador do etnólogo, uma vez que ambos se dedicariam “ao nível mais estável, mais imóvel das sociedades”. Aproximaria também o historiador do sociólogo, na medida em que o mental era um fenômeno coletivo e não se buscavam psicologias individuais. Ainda aproximava o historiador do psicólogo social, porque ambos procuravam “mecanismos de controle cultural nos comportamentos biológicos”. Ora, Le Goff anunciava a “história das mentalidades” tanto como herdeira de uma tradição nas ciências sociais quanto como ponto de convergência entre as diversas disciplinas. A *Nouvelle Histoire* era um projeto de dominação do campo.

Para legitimar o uso do conceito “mentalidade” pela história, Le Goff esboçou uma “história do mental”. Ele afirmava que o termo “mentalidade” teve origem na filosofia inglesa *Revista Expedições, Morrinhos/GO*, v. 11, Fluxo Contínuo, jan./dez. 2020 – ISSN 2179-6386



do século XVII e designava “a coloração coletiva do psiquismo, a maneira particular de pensar e de sentir de um povo, de um certo grupo de pessoas etc.” (LE GOFF, 1976, p. 73). Mais adiante, entre o final do século XIX e início do XX, o termo teria sido usado “pejorativamente” tanto pela etnologia quanto pela psicologia. Entre os etnólogos, designava o “psiquismo dos primitivos”, feito de “reflexos e de automatismos”. Entre os psicólogos designava a “mentalidade infantil” em oposição à psicologia adulta. Le Goff (1976) insinuava que os historiadores teriam salvado o termo desses usos pejorativos. Em suas próprias palavras:

É verdade que o historiador das mentalidades, sem encerrar essa palavra no inferno da memória coletiva, persegue-a nas águas turvas da marginalidade, da anormalidade, da patologia social. A mentalidade parece revelar-se, de preferência, no domínio do irracional e do extravagante (LE GOFF, 1976, p. 73).

Os historiadores salvaram a “mentalidade” das “águas turvas da marginalidade”, nas quais a antropologia e a psicologia a teriam colocado. A história das mentalidades, proposta pelo movimento *Nouvelle Histoire*, colocava a “mentalidade” no centro das suas preocupações. As mentalidades eram a chave para acessar os “sistemas culturais, as crenças, os valores, o equipamento intelectual”. Ela não estava restrita ao pensamento primitivo ou infantil e poderia ser observada nos gestos, comportamentos e atitudes dos homens nas diversas formações sociais. Em suma, no nível não-consciente do real. Philippe Ariès, em artigo de 1978, escrito para outra coletânea manifesto “A Nova História”, definiu o não-consciente nos seguintes termos:

O interesse que hoje se tem pela história das mentalidades parece-me um fenômeno do mesmo gênero, em que o inconsciente coletivo, beneficiado pelas culturas orais e reprimido pelas culturas escritas, substituiria o inconsciente individual de Freud ou se superporia a ele. Mas o que é o inconsciente coletivo? Sem dúvida seria melhor dizer não-consciente coletivo. Coletivo: comum a toda uma sociedade em determinado momento. Não-consciente: mal percebido, ou totalmente despercebido pelos contemporâneos, porque, é óbvio, faz parte dos dados imutáveis da natureza, ideias recebidas ou ideias no ar, lugares-comuns, códigos de conveniência e de moral, conformismos ou proibições, expressões admitidas, impostas ou excluídas dos sentimentos e dos fantasmas. Os historiadores falam de estrutura mental, de visão do mundo, para designar os traços coerentes e rigorosos de uma totalidade psíquica que se impõe aos contemporâneos sem que eles saibam. Talvez os homens de hoje sintam a necessidade de trazer para a superfície da consciência os sentimentos de outrora, enterrados numa memória coletiva profunda (ARIÈS, 1978, p. 175).

Aquilo que, em um primeiro momento, “parece desprovido de raízes” seria fruto de uma “extensa repercussão dos sistemas de pensamento”. Esse nível mais profundo, ou seja, dos fatos não-consciente, só poderia ser alcançado por uma “pesquisa arqueológica” no terreno “arqueopsicológico” das sociedades (LE GOFF, 1976, p. 72). Esse nível não poderia ser acessado através da descrição etnológica. Apenas as séries de documentos bem delimitadas de



determinado fenômeno psicológico, como as atitudes diante da morte ou do medo, dariam acesso a esse nível em que o indivíduo desaparece na coletividade.

A Escola dos *Annales*, e sua interpretação da história, retornava à disputa no campo das ciências sociais francesas. O “ambíguo” conceito “mentalidade” foi a arma manejada para consolidação da chamada 3ª geração dos *Annales*, liderada por Jacques Le Goff e Pierra Nora, e garantiu a preponderância da história das mentalidades ao longo dos anos 1970.

Referências

- CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Algés: Difel, 2002.
- DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DOSSE, François. “Les habits neufs du Président Braudel”. **Espaces Temps**, v. 34-35, Braudel dans tous ses états. La vie quotidienne des sciences sociales sous l’empire de l’histoire, p. 83-93, 1986.
- DOSSE, François. **A história em migalhas: dos Annales à Nova História**. Campinas: Unicamp, 1994.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa (o sistema totêmico na Austrália)**. São Paulo: Paulus, 1989.
- DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GURVITCH, Georges; MOORE, Wilbert (Ed.). **Twentieth Century Sociology**. Nova Iorque: the philosophical library, 1945.
- KECK, Frédéric. “Le primitif et le mystique chez Lévy-Bruhl, Bergson et Bataille”, **Methodos**, nº 3, 2003. Disponível em: <<http://methodos.revues.org/111>>. Acesso em 18 de jul 2017.
- LE GOFF, Jacques (Dir.). **A História nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. (Dir.). **História: novos objetos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- LÉVI-BRUHL, Lucien. **A mentalidade primitiva**. São Paulo: Paulus, 2008.
- LÉVI-BRUHL, Lucien. **As funções mentais nas sociedades inferiores**. Niterói: Teodoto, 2015.
- LÉVI-BRUHL, Lucien. **L’expérience mystique et les symboles chez les primitifs**. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- LÉVI-BRUHL, Lucien. **La mythologie primitive: le monde mythique des australiens et des papous**. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- LÉVI-BRUHL, Lucien. **L’ame primitive**. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- LÉVI-BRUHL, Lucien. **Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive**. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.



LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papyrus, 1989.