

# REPENSANDO A INDISCIPLINA<sup>1</sup>

[...] suppose that my teachers tell me that people of different cultures live in different worlds. It does sound silly. Yet my teachers could not be silly, could they? So, what they say must be profound. Profound: another word for semi-propositional (Dan Sperber; 1985b:56).

**M**inha intenção neste artigo é contribuir para a atual discussão sobre o ensino de antropologia no Brasil, como aparece no suplemento da ABA intitulado *O ensino da antropologia no Brasil – Temas para discussão*, que é o resultado da primeira atividade do grupo de trabalho “Ensino da Antropologia”, coordenado pela antropóloga Mariza Peirano – a mesa-redonda “O ensino das ciências sociais em questão:

o caso da antropologia” (18a. Reunião da ANPOCS).

Para tanto, quero me deter em um ponto bem geral – a transmissão de informação no ensino de antropologia no Brasil. Entretanto, vou ser bem específico: primeiro, fazer um “estudo de caso”<sup>2</sup> de um clássico no ensino de antropologia no Brasil; depois, a partir desse estudo e da noção de crença com conteúdo semiproposicional elaborada pelo antropólogo Dan Sperber, explicitar um problema para a qualidade da informação.

Mais de dez anos da publicação de uma conferência que pode ser considerada hoje uma referência clássica na interpretação das correntes teórico-metodológicas no âmbito de nossa ciência antropológica – “Tempo e tradição: interpretando a antropologia” (Cardoso de Oliveira, 1984) –, e é tempo de recobrar o espanto. Poderia dizer que se firmou nesse período uma metatradução, uma maneira tradicional (ou, pelo menos, uma das maneiras tradicionais) de se interpretar nossa tradição teórico-metodológica – o que parece ser confirmado por sua constante recorrência em nossa pedagogia. Nesta primeira parte, pretendo fazer uma análise crítica de tal metatradução.

PAULO A. G. DE SOUSA\*

## RESUMO

Contribuir para a discussão sobre o ensino de antropologia no Brasil, tomando como “estudo de caso” um texto clássico de Roberto Cardoso de Oliveira, para, a partir desse estudo e da noção de crença com conteúdo semiproposicional elaborado por Dan Sperber, estabelecer conclusões sobre essa temática.

\* Mestrando em Antropologia - UNB

O antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira tem como objetivo esboçar os padrões mais gerais de nossa “cultura” antropológica por meio de uma matriz disciplinar que articule sistematicamente os paradigmas teórico-metodológicos coexistentes na antropologia. Para construir tal matriz, utiliza-se da técnica estrutural de constituição de campos semânticos. Graficamente, temos o seguinte resultado:

TRADIÇÃO TEMPO	INTELCTUALISTA	EMPIRISTA
SINCRONIA	“Escola Francesa de Sociologia”. Paradigma racionalista e, em sua forma moderna, estruturalista (1)	“Escola Britânica de Antropologia”. Paradigma Estrutural-funcionalista (2)
DIACRONIA	“Antropologia Interpretativa”. Paradigma hermenêutico (4)	“Escola Histórico-Cultural”. Paradigma culturalista (3)

Nessa matriz, duas são as “variáveis” – tradição teórico-metodológica e perspectiva sobre o tempo –, e dois são os valores possíveis para cada uma dessas “variáveis” – respectivamente, intelectualista ou empirista; sincronia ou diacronia.

Esses valores são os traços semânticos cuja interseção conforma os quatro paradigmas da matriz – racionalista/estruturalista (1), estrutural-funcionalista (2), culturalista (3) e hermenêutico (4).<sup>3</sup>

Melhor dizendo, as expressões ‘paradigma racionalista’ (de forma abreviada), ‘paradigma estrutu-

ral-funcionalista', 'paradigma culturalista' e 'paradigma hermenêutico' ganham significado a partir da combinação opositiva e complementar entre os traços semânticos.<sup>4</sup> Por exemplo, o significado da expressão 'paradigma hermenêutico', *ser intelectualista e ter perspectiva diacrônica*, tem em comum com a expressão 'paradigma racionalista' o traço *intelectualista* e se difere pelo traço *perspectiva diacrônica*, tem em comum com a expressão 'paradigma culturalista' o traço *perspectiva diacrônica* e se difere pelo traço *intelectualista*, e não tem nada em comum com a expressão 'paradigma estrutural-funcionalista'.

Para dar substância empírica a tal matriz disciplinar, são escolhidos antropólogos que seriam "casos exemplares", pois teriam "contribuído decisivamente para a adoção dos paradigmas apontados na matriz" (Cardoso de Oliveira, 1984:195) – Durkheim (1), Rivers (2), Boas (3) e Geertz (4). Esses autores pertenceriam a escolas que melhor representariam cada paradigma e seriam subconjuntos dentro de cada paradigma – Escola Francesa (1), Escola Britânica (2), Escola Histórico-Cultural (3) e Antropologia Interpretativa (4).

Enfim, é importante notar que a inclusão ou a exclusão de um antropólogo particular em quaisquer dos paradigmas depende do critério de identificação dado pelos traços semânticos. Por exemplo, Geertz seria incluído no paradigma hermenêutico porque é da tradição intelectualista e tem perspectiva diacrônica, seria excluído do paradigma racionalista porque tem perspectiva diacrônica, seria excluído do paradigma culturalista porque é da tradição intelectualista e seria excluído do paradigma estrutural-funcionalista porque é da tradição intelectualista e tem perspectiva diacrônica.

Um caminho para criticar essa matriz disciplinar seria questionar a validade desse ousado empreendimento classificatório, perguntando se não haveria aqui uma simplificação extrema da multiplicidade das posições teórico-metodológicas dos antropólogos de carne e osso. Problema realçado pela antropóloga Mariza Peirano:

"Há várias maneiras de se ensinar uma disciplina como a antropologia; uma das mais ineficazes é por intermédio dos manuais que prometem contribuir para explicar a obra de um autor ou definir uma época, mas terminam por limitar a criatividade dada sua natureza classificatória a priori" (Peirano, 1995:32).

"Os manuais, assim como as classificações, rótulos, matrizes, representam, por sua natureza conservadora, um desfavor ao ensino da antropologia e à formação do pesquisador" (Peirano, 1995:35).<sup>5</sup>

Seria então o caso de fazer uma análise das simplificações que essa matriz disciplinar ocasiona e averiguar até que ponto essa classificação limita ou possibilita uma inteligibilidade para as posições teórico-metodológicas dos antropólogos. Porém, para seguir esse tipo de jornada, ter-se-ia que pressupor a existência de uma classificação a ser analisada. No entanto, quanto à matriz disciplinar em questão, esse é um pressuposto, a meu ver, falso: o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira não conseguiu efetivar sua intenção classificatória. É por esse outro caminho que minha crítica vai prosseguir.

Para se construir um campo semântico, faz-se necessário circunscrever semanticamente as "variáveis" e seus traços semânticos, e, quanto menos evidentes as "variáveis" e seus traços, mais elaborada e explícita deve ser essa circunscrição.<sup>6</sup> 'Perspectiva sobre o tempo', 'diacronia' e 'sincronia', nenhum problema, pois foram circunscritos. 'Tradição teórico-metodológica', que não o seja, ainda vai. Todavia, termos ambíguos como 'intelectualismo' e 'empirismo' pedem uma definição explícita que fixe sua significação opositiva e complementar.<sup>7</sup> Mas não se apresenta qualquer definição explícita – como se os traços semânticos intelectualista e empirista fossem auto-evidentes. Por conseqüência, sem os significados dos termos 'intelectualista' e 'empirista', não se estabelece um critério de identificação e de contraste, sendo impossível realizar a classificação pretendida. Por exemplo, não existe um critério que identifique os antropólogos do paradigma hermenêutico como semelhantes aos do paradigma racionalista – na medida em que ambos são intelectualistas –, nem como diferentes dos antropólogos dos paradigmas culturalista e estrutural-funcionalista – na medida em que estes são empiristas.<sup>8</sup>

Na parte em que deveriam ser explicitadas as definições dos traços semânticos, porquanto onde se expõem a matriz e seus conseqüentes paradigmas (1984:193-94), só se faz quanto aos termos 'sincronia' e 'diacronia':

"(...) perspectivas caracterizadas pela 'categoria' tempo (...) uma perspectiva seria atemporal, pois mesmo negando o tempo por ele se define, outra seria temporal ou histórica, no seu mais amplo sentido" (Cardoso de Oliveira, 1984:193-94).

Quanto à outra oposição, é remetida a alguma parte anterior do artigo: "podemos partir, assim, da caracterização preliminar das duas tradições a que me referi: a intelectualista e a empirista" (Cardoso de Oliveira, 1984:193). Ainda assim, quando se relê o anteriormente redigido, somente a seguinte passagem se refere a tais tradições:

“O que esses últimos três séculos nos falam sobre essa cultura cientificista e o que este século nos fala sobre a antropologia social, considerando que se a datarmos a partir de Durkheim, na tradição intelectualista ou racionalista européia continental ou a partir de Rivers na tradição empirista anglo-saxã, ou, ainda, em Boas no culturalismo norte-americano, ela estaria prestes a completar um século! Debruçar-se sobre suas raízes – e sobre suas rupturas – é mais do que um exercício acadêmico” (Cardoso de Oliveira, 1984:192).

Ora, além de não conter definição da oposição entre ‘intelectualismo’ e ‘empirismo’, essa passagem colabora para a indefinição semântica da matriz disciplinar, já que equipara seus dois níveis de contraste: o contraste entre os traços semânticos intelectualista e empirista se confunde com o contraste entre os paradigmas racionalista, estrutural-funcionalista e culturalista.<sup>9</sup>

A meu ver, a ausência de uma definição explícita para traços semânticos que são condições necessárias para conformar a classificação proposta pela matriz já é uma condição suficiente para uma crítica séria a essa conferência. Porém, suponha que seja muito “careta” essa crítica, que seja na própria trama da comparação entre os paradigmas que são evocados os significados, ou seja, que a definição da oposição entre ‘intelectualismo’ e ‘empirismo’ esteja implícita, bastando um pouco de meticulosidade exegética para explicitá-la e recuperar o projeto classificatório. Mas a comparação entre os paradigmas, através das Escolas e seus “casos exemplares”, parece muito mais evadir do que seria relevante, do que sugerir significados para os significantes ‘intelectualismo’ e ‘empirismo’. Mais comprometedor: quando parece propor alguma significação fixa, a matriz torna-se inconsistente. Pois veja-se:<sup>10</sup>

De início, a comparação entre os paradigmas racionalista e estrutural-funcionalista – lembrando que um é intelectualista e o outro é empirista.

Quando se confrontam esses dois paradigmas, uma única passagem poderia ser vista como pista para uma caracterização da oposição entre ‘intelectualismo’ e ‘empirismo’:

“Tanto quanto me parecem óbvias as intenções programáticas de Durkheim, não me parecem outras as intenções de Rivers ao buscar implantar a antropologia social na Inglaterra. Começando por uma crítica ao evolucionismo de Tylor e de Frazer, e importando o difusionismo alemão – através do qual acreditava estar privilegiando a pesquisa empírica e de campo –, Rivers estabeleceu os alvos e o estilo de uma antropologia comprometida com o estudo *in loco* dos povos aborígenes e apoiada

amplamente no método comparativo” (1984:197).

Deixando um pouco de lado a identidade geral nas intenções programáticas, que seria irrelevante para a oposição entre ‘empirismo’ e ‘intelectualismo’, poder-se-ia pensar que o destaque de Rivers para a pesquisa empírica e de campo – “o estudo *in loco* dos povos aborígenes” – indica a diferença específica que estabelece o significado da oposição entre ‘empirismo’ e ‘intelectualismo’, já que Durkheim não era tão afeito ao trabalho de campo. Assim, parece tudo estar resolvido, pois a oposição entre ‘empirismo’ e ‘intelectualismo’ estaria enfatizando a oposição gnosiológica clássica entre empirismo e racionalismo: o problema da fonte do conhecimento (e, por conseqüência, do método para se chegar ao conhecimento) – experiência e/ou razão. Oposição que se reduplicaria no universo antropológico entre aqueles, empiristas, que fazem trabalho de campo e aqueles, racionalistas, que, em seus gabinetes, apenas trabalham com a informação fria, de segunda ordem. É claro que essa oposição se dilui em um contínuo de ênfases, contudo, querendo quebrar o contínuo, desponta o problema: Geertz estaria muito mais para o lado empirista e deveria ser classificado como empirista e não como intelectualista. Então: ou se exclui Geertz do paradigma hermenêutico, ou se elimina o traço intelectualista do ‘paradigma hermenêutico’. Qualquer que seja a alternativa, a matriz torna-se inconsistente.<sup>11</sup>

Depois, a comparação entre os paradigmas racionalista e hermenêutico – lembrando que os dois são intelectualistas e não são empiristas.

Na primeira vez que aparece uma comparação entre esses dois paradigmas, fala-se sobre o privilégio atribuído pela Escola Francesa à consciência racional como objeto de estudo:

“Trata-se do privilegiamento da consciência – e de uma consciência racional – na interioridade dos fenômenos sociológicos; claros sintomas desse privilégio da razão podemos encontrar na pesada crítica que a noção de ‘mentalidade pré-lógica’, cunhada por Lévy-Bruhl, receberia no âmbito da própria ‘Escola’; e, já em nossos dias, como um desdobramento desse mesmo racionalismo na obra de um Lévi-Strauss, temos seu ‘selvagem cerebral’ – como assim é visto (e criticado) por Geertz esse Homem criado pelo estruturalismo” (1984:196).

Essa passagem somente enfatiza uma diferença adicional (além da diferença entre perspectiva sincrônica e perspectiva diacrônica) entre os paradigmas racionalista e hermenêutico: um privilegia os fenômenos da consciência racional, outro renega esse privilégio (a crítica de Geertz). Ainda que irrelevante ao não apontar nada intelectualista em

comum entre os dois paradigmas, essa distinção imprime um incômodo terminológico: se, no uso ordinário, o termo 'intelectualismo' evoca sempre algo como um privilégio aos fenômenos conscientes racionais, que uso técnico do termo é esse que exclui, por definição, tal evocação? Exclui, porque, se a ênfase nos fenômenos conscientes racionais é uma propriedade que diferencia os dois paradigmas, não poderia ser uma propriedade comum aos dois paradigmas – caso 'ser intelectualista' signifique *privilegiar os fenômenos conscientes racionais*, Geertz não seria intelectualista. Novamente a matriz seria inconsistente: ou se excluiria Geertz do paradigma hermenêutico, ou se eliminaria o traço *intelectualista* do 'paradigma hermenêutico'.<sup>12</sup>

Fala-se também sobre uma diferente interpretação da hipótese de que o pensamento é uma coisa social:

"(...) é somente nos três ensaios finais do livro que (...) o programa de Geertz para antropologia, como ele mesmo anuncia na Introdução, de ver os pensamentos como 'choses sociales' (citado em francês pelo autor), é empiricamente levado a efeito. Porém, sendo o pensamento uma 'coisa social', nem por isso deve ser visualizado à maneira durkheimiana, a saber, como algo exterior ao antropólogo; antes, pela via da interpretação, essa 'coisa social' é transcrita, se assim posso me exprimir, no horizonte do sujeito cognoscente: nas palavras de Geertz, é 'traduzida' (...)” (1984: 199).

Novamente, uma passagem que enfatiza uma diferença adicional entre os paradigmas racionalista e hermenêutico: enquanto o primeiro tem uma visão objetivista – o pensamento como “algo exterior ao antropólogo” –, o último recupera o caráter social do pensamento como uma interpretação subjetiva – “no horizonte do sujeito cognoscente”. Novamente, é importante salientar que essa distinção exclui, por definição, que esse interpretativismo não-objetivista possa estar ligado ao sentido do termo 'intelectualismo'. Exclui, porque, se o não-objetivismo é uma propriedade que diferencia os dois paradigmas, não pode ser uma propriedade comum aos dois paradigmas – caso 'ser intelectualista' signifique *não-objetivismo*, Durkheim não seria intelectualista. Novamente uma possível inconsistência: ou se excluiria Durkheim do paradigma racionalista, ou se eliminaria o traço *intelectualista* do 'paradigma racionalista'. Esse ponto é importantíssimo, porque essa questão do objetivismo está ligada às próximas sugestões para se especular sobre o significado da oposição entre 'intelectualismo' e 'empirismo'.

Agora, a comparação entre os paradigmas cul-

turalista e hermenêutico – lembrando que um é empirista e o outro é intelectualista.

Quando se confrontam os paradigmas culturalista e hermenêutico, fala-se sobre uma diferente interpretação do tempo como categoria analítica:

“É aqui, se minha própria interpretação do paradigma hermenêutico for correta, que podemos entender o processo de transformação do tempo, enquanto categoria, em sua passagem da tradição empirista à tradição intelectualista. O que chamei há pouco de interiorização do tempo não significa outra coisa que a admissão tácita pelo pesquisador hermeneuta de que a sua posição histórica jamais é anulada; ao contrário, ela é resgatada como condição do conhecimento. Conhecimento que, abdicando de toda objetividade positivista, realiza-se no próprio ato de 'tradução'” (1984:199).

Ou seja, o que diferenciaria o paradigma culturalista do hermenêutico é uma visão objetivista da temporalidade, e a oposição entre objetivismo e não-objetivismo estaria ligada à transição da tradição empirista para a intelectualista.<sup>13</sup> Aqui parece estar o sentido tão perscrutado da oposição: 'intelectualismo' significa *não-objetivismo* e 'empirismo' significa *objetivismo*. Mas, se assim o é, novamente sua matriz torna-se inconsistente: como vimos na comparação anterior, 'intelectualismo' não pode significar não-objetivismo, já que deste modo ter-se-ia que aceitar como implicação ou excluir Durkheim do paradigma racionalista, ou eliminar o traço *intelectualista* do 'paradigma racionalista'.

Enfim, existe também uma comparação entre os quatro paradigmas dizendo haver “um movimento circular que a nossa disciplina parece ter feito em sua própria história” (1984:200) e que estaria ligado à relação entre ciência e filosofia: um momento inicial (paradigma racionalista) de debate com a filosofia – “uma concepção de ciência marcada por uma visão racionalista, ciosa de estabelecer seus limites com a filosofia” (1984:200); um momento intermediário (paradigmas estrutural-funcionalista e culturalista) de ênfase no ideal científico – “(...) o ideal científico, robustecido pela tradição empirista (...)” (1984: 200) – e um momento final (paradigma hermenêutico) de novo debate com a filosofia – “[a antropologia] reconciliar-se com um pensamento não comprometido com o ideário científico ou 'cientificista'” (1984:200).

No entanto, por mais que a metáfora da circularidade possa evocar uma certa identidade intelectualista entre o paradigma racionalista e o paradigma hermenêutico – um certo movimento de retorno ao mesmo ponto –, e, assim, os distinguir em relação aos empiristas, ela é equivocada, pois, ainda que os

dois paradigmas debatam com a filosofia, um dela se distancia e o outro dela se aproxima. Ou seja: ou se está sugerindo novamente que a oposição entre 'empirismo' e 'intelectualismo' significa *objetivismo* versus *não-objetivismo*, e a matriz torna-se novamente inconsistente, pois o paradigma racionalista, também científico e cioso de se afastar da filosofia, não seria intelectualista; ou essa oposição é irrelevante para conformar a semântica da matriz, pois, como o próprio Roberto Cardoso de Oliveira diz: "**somente** com este último paradigma, o hermenêutico, (...) [a antropologia] exorciza a objetividade" (1984: 200, grifo meu).

Então, chega-se ao seguinte dilema: ou a matriz disciplinar da antropologia se reduz a uma equivocada metáfora de campo semântico, a uma semântica sem significado: o que significa 'ser da tradição intelectualista' ou 'ser da tradição empirista'? Ou, quando se sugere algum significado para a oposição entre 'empirismo' e 'intelectualismo', a matriz torna-se inconsistente.<sup>14</sup> Qualquer que seja a alternativa, não existe aqui nenhuma classificação.

E chegou a hora do espanto: por que um campo pseudo-semântico se estabeleceu como um clássico? Ou, para usar o vocabulário heideggeriano tão caro ao antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, por que a recorrência do NADA ganhou a aparência do SER da antropologia? A meu ver, duas condições gerais, de certa maneira complementares, são influentes: não se acredita no SER, porém ele é relativo; é permitido se acreditar no NADA. Nesta segunda parte, nelas me detenho, mas tendo em vista principalmente explicitar um problema para a qualidade da informação no ensino de antropologia.

A primeira condição está marcada na brilhante metáfora do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro:

"O relativismo, atitude originalmente de inquietação, vem sendo administrado nos cursos de antropologia como *tranquilizante epistemológico*, uma espécie de lexotan argumentativo que dispensa os pacientes de fazer qualquer indagação séria sobre as condições da sociabilidade, do simbolismo, da magia, do ritual, do parentesco..." (Viveiros de Castro, 1995:6).

Pois, mesmo que muitos antropólogos tenham vislumbrado intuitivamente que essa matriz disciplinar não tem poder classificatório, existe o pressuposto que, como uma interpretação possível e relativa, por si só, torna-se legítima. Além do mais, parece não ser honroso entrar em conflito por uma coisa secundária (ou, melhor interpretando, inexistente) como o processo do conhecimento. Então, o vício em lexotan abrandava a virtude intelectual da polêmica e a propriedade disposicional de

verter as intuições em argumentos sistemáticos e explícitos perde a potência. Mas não quero me deter no relativismo – uma posição epistemológica já devidamente criticada alhures.<sup>15</sup>

A segunda condição me remete mais diretamente ao problema da qualidade da informação no ensino de antropologia no Brasil. Para explicitá-lo, vou fazer uso da noção de crença com representação semiproposicional, como elaborada pelo antropólogo Dan Sperber.<sup>16</sup>

Uma sentença que expressa uma representação semiproposicional é uma sentença semanticamente incompleta – pelo menos um de seus termos não tem uma interpretação definida. Uma sentença que expressa uma representação proposicional é aquela semanticamente completa – todos os seus termos estão propriamente interpretados. Destarte, unicamente as sentenças que expressam representações proposicionais podem ser verdadeiras ou falsas (Sperber, 1985b:50; Sperber & Wilson, 1988: 71-73). Por exemplo, a sentença (1), por conter o termo 'ele' e a expressão 'naquele dia', que não têm interpretações definidas, expressa uma representação semiproposicional e não pode ser verdadeira ou falsa.

(1) Ele deu uma palestra naquele dia.

Essa sentença, entretanto, alcança completude semântica, ao se especificar quem é ele e qual é o dia – como na sentença (2), que pode, por consequência, ser verdadeira ou falsa.

(2) O antropólogo Émile Durkheim deu uma palestra no dia 12 de abril de 1995.

Na discussão presente, são relevantes aquelas sentenças que expressam representações semiproposicionais que comprometem de uma maneira mais acentuada a interpretação de uma sentença. Por exemplo (Sperber, 1985:50-2), suponha que uma pessoa, ao assistir ao noticiário na televisão, ouvira ser enunciada a sentença (3).

(3) A estagnação é um problema recente na economia mundial.

Caso o jornalista não comentasse o significado da expressão 'estagnação', essa pessoa não poderia dar uma interpretação precisa para a sentença, já que não conheceria o significado do termo 'estagnação', que estaria aberto à interpretação. E, caso essa pessoa tivesse plena confiança na fonte da informação, ela provavelmente acreditaria na afirmação do jornalista – acreditaria que a estagnação é um problema recente na economia mundial –, o que poderia ser comprovado a partir de seu comportamento posterior em que afirmaria tal sentença e responderia "sim" se a perguntassem se a estagnação é um problema recente na econo-

mia mundial. Eis um exemplo de crença com representação semiproposicional: "What [she] believes, then, seems to be a representation which combines several concepts with one unanalyzed or incompletely analyzed term" (Sperber, 1985b:50).

Uma das maneiras tradicionais de se entender a noção de crença é considerá-la um tipo de atitude proposicional, em que a atitude é o ato de acreditar e uma proposição é o objeto desse ato – o conteúdo da crença –, sendo fundamental para essa atitude a suposição de que é verdadeira a proposição. Por exemplo, na sentença 'José acredita que a terra é redonda', a oração principal se refere ao ato de acreditar e a oração subordinada se refere ao conteúdo da crença, conteúdo suposto por José como verdadeiro.<sup>17</sup> O que o antropólogo Dan Sperber está propondo então é uma reelaboração dessa definição tradicional, afirmando que os seres humanos podem ter no conteúdo de suas crenças algo menos que uma proposição:

"(...) it is mistaken, I suggest, to define thinking in terms of attitudes to propositions: many of our thoughts are what we call semi-propositional but do not achieve propositionality. More informally: if it were true that objects of belief necessarily were propositions, then we could only believe ideas which we fully understand. I am hold arguing that we can also as beliefs incompletely understood ideas" (Sperber, 1985:51).

Mas, se uma crença supõe, da parte daquele que acredita, a verdade do conteúdo da crença, não seria estranho acreditar em algo que, por definição, não pode ser verdadeiro, pois, já que semiproposicional, não pode ser verdadeiro ou falso? Em verdade, segundo Sperber, deve-se caracterizar esse tipo de crença como aquele que supõe que é a interpretação apropriada do conteúdo da crença que é a verdadeira, sendo que essa suposição está fundamentada na confiança depositada na fonte de informação, na autoridade de quem transmite a informação.<sup>18</sup>

Com a suposição trivial de que a vida em sociedade está baseada em algum tipo de confiança mútua entre seus membros e o fato de que em nossa sociedade existe uma alta especialização do conhecimento, é de esperar uma certa diluição do conhecimento em crenças com representações semiproposicionais, na medida em que ele se "propaga" para toda a sociedade. Por exemplo (Sperber, 1975:99 e 1991:28), agora concreto, pergunto ao caro leitor se não acredita na sentença(4).

(4)  $e = mc^2$ .

Provavelmente, o leitor acredita que essa sentença é verdadeira, mas, não tendo a formação de

um físico, não pode dar-lhe uma interpretação precisa, ou seja, sua crença tem conteúdo semiproposicional. E acredita porque confia na autoridade dos físicos, que supostamente têm uma interpretação apropriada para essa sentença e um bom critério para confirmar sua validade.

É de esperar também que, não sendo o objetivo primeiro, a transmissão do conhecimento, as crenças possam se manter indefinidamente com um conteúdo semiproposicional. Como diz Sperber:

"The range of interpretations and the search through that range, as determined by a semi-propositional representation, may be of greater value than any one of these interpretations in particular. (...) the teaching of a Zen master, the philosophy of Kierkegaard, and, generally, poetic texts are cases in point. Their content is semi-propositional from the start. The speaker's or author's intention is not to convey a specific proposition. It is to provide a range of possible interpretations most relevant to them. The ideas that come as by-product of this search may suffice to make it worthwhile, particularly, when no final interpretation is ever arrived at" (Sperber, 1985b:53).

Por fim, é de esperar que o próprio processo de aprendizagem de um domínio de conhecimento envolva uma passagem da semiproposicionalidade para proposicionalidade. Por exemplo, um estudante de física no início de sua formação não pode dar um conteúdo preciso para a sentença ' $e = mc^2$ '. Mas, ao longo de seu aprendizado, irá receber informação suficiente para interpretá-la precisamente. Como diz Sperber:

"Our capacity to form semi-propositional representations, i.e., to entertain an idea without fully understanding it, gives us the means to process information – and in particular verbal information – which exceeds our conceptual capacities. A semi-propositional representation enables us to store and process as much as we understand. It determines a range of possible prepositional interpretations. Holding, moreover, that the proper interpretation has to be a true and a relevant one may help to select it on the basis of what was already known and what is thereafter learned. Thus a semi-propositional representation can serve as a step towards full comprehension. This, of course, is a common experience of childhood, when many lexical meanings are not fixed in our minds. It recurs through-out life in learning situations" (1985b: 53).<sup>19</sup>

O que não é de esperar, sendo o objetivo primeiro, a transmissão do conhecimento, é que na própria fonte de informação as crenças tenham um conteúdo semiproposicional e que este conteúdo se

mantenha constante no nível da semiproposicionalidade. Voltando à matriz disciplinar analisada na primeira parte do artigo, o que se poderia dizer, por exemplo, da sentença (5), enunciada por um professor a seus alunos para informar-lhes sobre a tradição teórico-metodológica da antropologia?

(5) Geertz é da tradição intelectualista.

A partir de minha análise, pode-se inferir que essa sentença não expressa uma representação proposicional, pois o termo 'intelectualista', não sendo definido e não tendo significado preciso, está aberto à interpretação – e, nesse caso, tanto para o professor quanto para os alunos. O que ocorre na transmissão das informações contidas na conferência é algo como uma fixação momentânea de “significados” diferentes que são relevantes em cada parte do texto, mas logo depois se esvaecem, não podendo se articular para constituir a classificação proposta. Por isso a metáfora da profundidade citada na epígrafe desse artigo é iluminadora: os alunos pensam que os professores são profundos – que o que eles dizem é profundo –, e vão tentando escavar os “significados” possíveis e relevantes; em certos momentos, existe a aparência de se descobrir um achado, mas de fato não existe nenhum tesouro. Uma qualificação: seria otimismo dizer, por exemplo, que o termo 'intelectualismo' é ambíguo nesse contexto de transmissão de informação, pois isso poderia implicar que tanto professores quanto alunos teriam algum tipo de consciência nítida dos significados sugeridos pelo termo 'intelectualismo'. Por exemplo, que 'intelectualismo' pudesse significar *não-objetivismo* ou *privilegio aos fenômenos racionais da consciência ou uma ênfase na razão como a fonte para se atingir o conhecimento*. Se a ambigüidade fosse transparente, ter-se-ia como resultado justamente o esforço analítico acometido na primeira parte do artigo. Mais apropriado é chamar de 'vagas', 'confusas' ou 'obscuras', essas informações semiproposicionais.

Eis um problema para a qualidade da informação transmitida no ensino de antropologia no Brasil: a permanência de informações semiproposicionais desse tipo. Porém, por que um problema? É que a partir delas ficam comprometidos o raciocínio lógico, a avaliação empírica e a organização mnemônica da informação. Como diz Scott Atran:<sup>20</sup>

“(…) logically: no fixed meaning (not even a context-relative one) can be assigned that would permit a coherent evaluation of entailments; empirically: no determinate factual content can be attributed whose consequences experience might definitively confirm or disconfirm; and psychologically: no specific mnemonic structure can

be accorded for consistent storage and recall of information” (Atran, 1990:3-4).

Enfim, elas funcionam como um placebo conceitual em um “double-blind” experimento de ensino. Essa mera sugestão de uma passagem da ignorância para o conhecimento fica ainda mais explícita quando se define ‘conhecimento’ como crença verdadeira justificada, pois, quando se eliminam os constrangimentos lógico e empírico, não se estabelece um critério de justificação, e, não havendo conteúdo proposicional, por definição, não pode haver verdade.<sup>21</sup>

Cito uma provável reação: “Você está confundindo as ciências sociais com as ciências naturais. Para as ciências naturais, sim, pode haver tal demanda de rigor, pois seu intento é buscar explicações e previsões precisas. Porém, para as ciências sociais, a semiproposicionalidade é o estado de direito, já que seu projeto é interpretativo e a tarefa de interpretar supõe justamente essa abertura para o mundo maleável dos significados. Aliás, essa matriz disciplinar não deve ser considerada como uma classificação, mas como um texto que estimula o excesso de sentido, única maneira que não anula a compreensão deste rico e singular mundo da vida dos humanos”.

Essa reação é esclarecedora, pois torna-se agora inteligível porque se permite a manutenção das crenças com conteúdo semiproposicional. Como havia dito antes, se o objetivo é a transmissão do conhecimento, não é de esperar a permanência de representações semiproposicionais. A partir dessa permanência, é de esperar que o objetivo não seja a transmissão de conhecimento (como definido anteriormente) e/ou que existam outros objetivos na transmissão da informação. Quer dizer: devido a uma epistemologia equivocada e/ou uma interferência de outros objetivos, existe um relaxamento dos critérios de justificação que enfraquece ao ponto de tornar irrelevante a noção de conhecimento.<sup>22</sup>

Não é aqui o lugar de desencadear uma argumentação contra as disjunções e confusões que esse horizonte de pensamento pode engendrar.<sup>23</sup> Afinal, para os antropólogos que se dispuseram ao exercício argumentativo desse mesmo artigo, o próprio esforço transpira um motivo suficiente para se rejeitar tal relaxamento de critérios. Agora, para aqueles que não conseguiram se esforçar tanto (?), mas vieram ao final simplesmente espiar seu desfecho, deixo o recado do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro:

“Sahlins, Geertz, Dumont foram reduzidos entre nós ao papel de álbis para a preguiça intelectual, enquanto Marcus, Fischer, Clifford, Rabinow & cia.

(autores – alguns deles – com seus méritos) funcionam como porteiros de uma espécie de Country Club pós-modernista freqüentado por esnobes auto-satisfeitos” (Viveiros de Castro, 1995:8).

## NOTAS

1. O ensaio do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, “Sobre a antropologia hoje: te(i)mas para discussão”, foi o principal estímulo para a elaboração deste artigo. Necessário dizer que a responsabilidade das posições aqui defendidas é exclusivamente minha.

2. Uso aspas simples para menção, aspas duplas para citação e como aspas de receio, e itálico para significados.

3. Essa matriz é uma representação gráfica que classifica através da interseção de traços semânticos. Sobre as propriedades semânticas dessa matriz e sua diferença em relação a outros gráficos classificatórios, como a taxonomia e a árvore, ver Tylor, 1969:6-12.

4. Por questão de clareza, devem ser distintos dois níveis semânticos: um intensional-com-s, que diz respeito aos traços semânticos que definem as expressões – por exemplo, a expressão ‘paradigma racionalista’ significa ser *intelectualista* e ter perspectiva sincrônica; outro extensional, que diz respeito ao conjunto de entidades as quais uma expressão se aplica – por exemplo, os antropólogos que são do paradigma racionalista. Para um apanhado geral sobre as relações entre esses dois níveis semânticos e as teorias semânticas, ver Devitt & Sterelny, 1987:15-89.

5. Estou supondo que a antropóloga Mariza Peirano não descarte em princípio a possibilidade de um uso adequado de classificações, já que em nota do seu artigo ela alude “a textos densos que fazem uso das classificações” (1995:39, nota 15).

6. É assim desde as tentativas preliminares de Kroeber (1969), com seus princípios e categorias subjacentes ao parentesco, até as análises componensiais de Goodenough (1969) no âmbito da antropologia cognitiva clássica. E deve continuar sendo assim ...

7. Ainda que nesse caso pense ser necessária uma definição explícita, não quero me comprometer necessariamente com um “decompositionalist approach” em semântica, que requer que os traços semânticos sejam decompostos em traços mais primitivos, e assim por diante... Essa circunscrição semântica pode ser algo menos que uma definição propriamente dita (ver Sperber & Wilson, 1988:91-2).

8. É interessante notar também que essa técnica de construção de campos semânticos parece estar comprometida com uma versão dialética da visão clássica dos conceitos – os traços semânticos são, contrastivamente, individualmente necessários e conjuntamente suficientes para a aplicação dos termos –, e que, quando se fala em casos exemplares e escolas que melhor representariam os paradigmas, está se sugerindo algum tipo de visão não-clássica dos

conceitos, pois está se negando duas propriedades fundamentais da visão clássica: a natureza discreta dos conceitos – ou um conceito se aplica a uma entidade ou não se aplica, não podendo se aplicar de maneira melhor ou pior – e a não-typicalidade das instâncias – se duas entidades quaisquer são instâncias de um conceito, são a igual título. De qualquer forma, mesmo querendo se reelaborar essa classificação a partir de uma visão não-clássica dos conceitos – prototípica, por exemplo –, a crítica continua sendo válida, pois ainda assim seria necessário circunscrever semanticamente esses traços. Para um apanhado da teoria clássica e das teorias contemporâneas dos conceitos, ver Barsalou, 1992, capítulos 2 e 7; para uma interessante visão “ecumênica” dos conceitos, ver Sperber & Wilson, 1988:83-93; para um artigo instigante sobre as relações entre conhecimento cultural, linguagem, teoria dos conceitos e os modelos lógico-sentencial e neoconexionista em inteligência artificial, ver Bloch, 1990.

9. Por si só, essa confusão não seria problemática, pois assinalaria apenas um momento em que a elaboração dos conceitos ainda não atingiu um detalhamento a ser alcançado. No entanto, como referência para a definição dos traços semânticos, torna-se um descuido sintomático de algo muito mais grave. É interessante notar que essa confusão entre níveis aparece também marcada graficamente na primeira publicação da matriz (Cardoso de Oliveira, 1984), quando chama a posição (2) de ‘paradigma empirista e estrutural-funcionalista’ – o que acarretaria a tautologia ‘o paradigma empirista é da tradição empirista’. Mas, nesse caso, parece ser apenas um erro datilográfico (mas será apenas?), pois, numa publicação posterior da mesma conferência (Cardoso de Oliveira, 1988), a posição (2) é chamada somente de ‘paradigma estrutural-funcionalista’. No meu artigo, reproduzo o gráfico posterior, mas uso a primeira publicação como referência para as citações.

10. No que falo a seguir, vou me utilizar das comparações que versam sobre a oposição entre ‘sincronia’ e ‘diacronia’ apenas na medida em que são índices para a oposição entre ‘intelectualismo’ e ‘empirismo’, já que a derrocada analítica dessa última distinção é uma condição suficiente para que a matriz disciplinar deixe de ser uma matriz, reduzindo-se a uma simples oposição entre ‘diacronia’ e ‘sincronia’. Dentre as comparações binárias possíveis entre os quatro paradigmas [1x2, 1x3, 1x4, 2x3, 2x4, 3x4], apenas algumas são significativamente realizadas [1x2, 1x4, 2x3, 3x4]. Dentre as realizadas, descarto uma como irrelevante: na comparação entre os paradigmas estrutural-funcionalista e culturalista [2x3] (p.197-98), não se apresenta nenhuma pista que indique o que esses paradigmas têm em comum como empiristas se opondo aos intelectualistas, mas somente diferenças específicas adicionais, além da diferença entre diacronia e sincronia. Existe também uma comparação relevante entre os quatro paradigmas [1x2x3x4].



11. É importante não confundir essa oposição entre 'racionalismo' e 'empirismo' com a oposição entre 'interpretativismo não-objetivista' e 'objetivismo', que será importante posteriormente em minha discussão e que diz respeito a uma fundamentação objetiva ou não do conhecimento. As duas oposições não são co-extensivas: os racionalistas também podem ser objetivistas – um exemplo filosófico clássico e óbvio é o realismo das idéias de Platão; na antropologia, ainda que menos racionalista que Platão, Lévi-Strauss seria um exemplo; e, quando se usa o termo 'empirismo' como sinônimo de 'objetivismo', isso implica apenas que o termo 'empirismo' tem uma ambigüidade relativa ao seu uso nessas duas oposições.

12. O uso dos termos 'intelectualismo' e 'racionalismo' em diferentes níveis de contraste da matriz é uma infeliz decisão terminológica. Primeiro, esses termos são intercambiáveis em grande parte de seus contextos de uso, o que intuitivamente prejudica uma distinção técnica. Segundo, nesse intercâmbio, no mínimo dois podem ser os significados: um – ainda que o termo 'intelectualismo', a meu ver, seja menos usual nesse contexto – ligado à oposição entre racionalismo e empirismo, o problema da fonte do conhecimento mencionado anteriormente; outro ligado a um privilégio aos aspectos racionais da consciência, como o mencionado acima sobre a Escola Francesa ou também, por exemplo, no que se chama de 'tradição intelectualista' na antropologia da religião (ver Sousa, 1994 e Besunsan & Sousa, 1995).

13. Existe uma outra comparação entre esses dois paradigmas através de escolas diferentes – subconjuntos diferentes dos dois paradigmas – que parece dar uma pista semelhante: “é razoável admitir que a antropologia que se faz hoje sob a égide do marxismo fecundo e enriquecedor seja o produto da tensão entre a tradição empirista e a intelectualista, particularmente entre um tipo de 'materialismo evolutivo' (concernente ao paradigma 3) e de um 'criticismo dialético' (referente ao 4) se tomarmos em conta, relativamente a este último paradigma, o fenomenologismo hegeliano do jovem Marx” (1984:201).

14. É importante ressaltar que não estou negando em princípio a possibilidade de se atribuir à oposição entre 'intelectualismo' e 'empirismo' um significado que possa tornar a matriz consistente – para isto, basta brincar de resolver o seguinte quebra-cabeça: se a matriz deve ser consistente, qual é o significado a ser atribuído à oposição entre 'intelectualismo' e 'empirismo'? – , mas estou negando sim, que exista na escritura da conferência a indicação de qualquer significado que a torne consistente.

15. Numa perspectiva mais sistemática, penso ser necessário separar um relativismo antropológico e outro epistemológico. No primeiro, onde está em jogo a questão dos universais humanos, não existe incompatibilidade lógica entre universalistas e particularistas – os universais restringem e possibilitam a diferença e

não a eliminam –, ainda que seja uma controvérsia empírica onde estabelecer o limite. No segundo, que estou enfatizando nesse momento, onde está em jogo a possibilidade de separar conhecimento de não-conhecimento, a posição relativista, que nega tal possibilidade, não se sustenta. Para uma crítica geral à epistemologia relativista, ver, por exemplo, Laudan, 1990; para uma argumentação de que o “ecumenismo” relativista, contra o que se poderia esperar, gera uma atitude dogmática, ver meu debate – em colaboração com Hilan Besunsan (Besunsan & Sousa, 1994) – com Porchat Pereira (1992; 1994). Em uma perspectiva mais histórica, há razões para se negligenciar essa distinção. No suplemento da ABA, no erudito artigo do antropólogo Luiz Fernando Dias Duarte (1995), esses dois tipos de relativismos são discutidos em uma perspectiva mais histórica.

16. É bom insistir que vou explorar esse conceito principalmente como um modo, a meu ver eficaz, de explicitar (e não explicar) um problema para a qualidade da informação no ensino de antropologia. Quanto à sua importância na obra do antropólogo Dan Sperber, ver 1974: 91-113; 1985b; 1988: 71-73; 1991. Assinalo apenas que não estou levando em consideração sua distinção entre crenças factuais (ou intuitivas) e crenças representacionais (ou reflexivas), ainda que uma crença com conteúdo semiproposicional como esboçada aqui seja uma crença representacional (ou reflexiva) em seus termos; e que o que chamo de 'representação semi-proposicional' (1985b), outras vezes, é chamado de 'representação simbólica' (1975), de 'representação não-proposicional' (1988), de 'representação semicompreendida' (1991). Para uma crítica à força explicativa do tipo de teoria das crenças do Sperber, quando o “explanandum” é um fenômeno tradicional (mas 'tradicional' com um significado mais restrito), ver Boyer, 1990:51-60.

17. Outros exemplos de atitudes proposicionais são desejo – 'Eu desejo que ...'; medo – 'Eu tenho medo que ...' etc (ver Churchland, 1990: 63-66). A noção de atitude proposicional é semelhante à noção de intencionalidade, como elaborada por Searle – “that property of many mental states and events by which they are directed at or about or of objects and states of affairs in the world” (1983:1). É bom ressaltar também, como é sugerido pelo mesmo Searle, que a noção de atitude aqui é simplesmente uma metáfora convencional: “Acts are things one does. It is not possible to answer this question ‘What are you now doing?’ which goes, ‘I am now believing it will rain’, or ‘hoping that taxes will be lowered’, or ‘fearing a fall in the interest rate’, or ‘desiring to go to the movies.’” (Searle; 1983: 3). No contexto da teoria dos atos de fala, uma atitude proposicional estaria ligada à força ilocucionária dos enunciados – por exemplo, as atitudes de crença estariam ligadas às asserções: “an assertion is a (very special kind of) commitment to the truth of a proposition”(Searle, 1969: 29). Para uma

discussão geral sobre o estatuto das atitudes proposicionais, ver Fodor, 1981.

18. No estabelecimento dessa confiança podem entrar quaisquer estratégias de persuasão, e como existe uma relação diretamente proporcional entre eficácia da persuasão, confiança e adesão, é importante ressaltar que, quanto ao nível de adesão, esse tipo de crença não forma um conjunto bem definido, pois pode-se notar um contínuo que varia de uma simples opinião ao fanatismo.

19. Ainda que falando em aprendizagem esteja enfatizando a transmissão verbal e explícita de informação, não quero insinuar que seja esta a maneira prototípica de se dar a aprendizagem em qualquer sociedade. Essa ênfase se justifica simplesmente porque a instituição em foco, a universitária, transmite informação principalmente deste modo. Para uma discussão sobre aprendizagem cultural no âmbito da antropologia cognitiva, ver Bloch, 1991.

20. O antropólogo Scott Atran participa do mesmo programa de pesquisa de Dan Sperber (ver Atran, 1990: cap.9; 1993). É importante notar que ambos têm uma visão da lógica que inclui a dimensão semântica intensional-com-s e não faz uma distinção radical entre vocabulário lógico e não-lógico, diferentemente da lógica formal, que é puramente extensional e faz essa distinção (ver Sperber & Wilson, 1988: 83-87).

21. Melhor classificar o conhecimento como um tipo de crença, não como oposto à crença, ainda que isso possa aparentemente gerar algum tipo de paradoxo (ver Gettietz, 1963). A justificação está ligada a uma teoria da racionalidade – para uma argumentação em favor da lógica e da experiência como condições necessárias para se estabelecer um critério de justificação quando o objetivo é o conhecimento, ver Gellner, (1985). A verdade obviamente está ligada a uma teoria da verdade, que nesse caso pode ser tanto semântica como epistêmica, com a única ressalva de que, se epistêmica, deve estar subordinada aos critérios da lógica e da experiência para uma discussão desses dois tipos básicos de teorias da verdade, semântica ou epistêmica, ver Jacob, (1987).

22. É importante notar também que essa inter-relação de outros objetivos se reforça pela influência de pressupostos epistemológicos relativistas já ressaltados anteriormente. Daí eu falar em uma certa complementariedade das condições gerais.

23. Apenas um esclarecimento da minha posição: é óbvio que as ciências naturais são diferentes das ciências sociais! Mas o conceito de diferença é “fuzzy” e o que estou negando aqui é simplesmente o exagero desta diferença. Para argumentos contrários a essa separação intransponível entre ciências sociais e naturais, ver Rubinstein & outros, 1984: cap. 6; Sperber, 1985a, Lawson & McCawley, 1990: cap. 1 e Salmon, 1992.

## BIBLIOGRAFIA

- ATRAN, S. (1990), *Cognitive foundations of natural history – towards an anthropology of science*. Cambridge University Press, Cambridge.
- \_\_\_\_\_. (1993), “Whither ‘ethnoscience’?” in P. Boyer (ed.), *Cognitive aspects of religious symbolism*. Cambridge University Press, Cambridge.
- BARSALOU, L. W. (1992), *Cognitive Psychology: an overview for cognitive scientists*. Hillsdale, Erlbaum.
- BESUNSAN, H. & SOUSA, P.A.G. (1994), “Sobre o que não aparece (ao Neopirrônico)”. *Discurso-USP*, nº 23/53-70.
- \_\_\_\_\_. (1995), “Entre dois literalismos”. *Ciência e Filosofia-USP*.
- BLOCH, M. (1991), “Language, anthropology and cognitive science.” *Man*, vol. 26/183-198.
- BOYER, P. (1990), *Tradition as truth and communication*. Cambridge University Press.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (1984), “Tempo e tradição: interpretando a antropologia”. *Anuário Antropológico*, 191-203.
- \_\_\_\_\_. (1988), “Tempo e tradição: interpretando a antropologia”. *Sobre o pensamento antropológico*. Tempo Brasileiro/MCT/CNPq, 13-25.
- CHURCHLAND, P. (1990), *Matter and Consciousness: a contemporary introduction to the philosophy of mind*. MIT Press, Cambridge.
- DEVITT, M. & STERELNY, K. (1987), *Language and Reality: an introduction to the philosophy of language*. Basil Blackwell, Oxford.
- DUARTE, L. F. D. (1995), “Formação e ensino na antropologia social: os dilemas da universalização romântica.” *O ensino da antropologia no Brasil: temas para discussão*. ABA.
- FODOR, J. (1981), “Propositional Attitudes”, in N. Block (ed.), *Readings in the Philosophy of Psychology*, vol. II, Harvard University Press, Cambridge.
- GELLNER, E. (1985), “Positivism against hegelianism”. *Relativism and the social sciences*. Cambridge University Press.
- GOODENOUGH, W.H. (1969), “Componential Analysis”.
- JACOB, P. (1987), “Is there a path half-way between realism and verificationism”. *Synthese*, nº 73/531-547.
- KROEBER, A.L. (1969), “Sistemas classificatórios de parentesco”, in Roque Laraia (org.), *Organização social*. Zahar, Rio de Janeiro.
- LAUDAN, L. (1990), *Science and Relativism*. The University of California Press, Chicago.
- LAWSON, T. & MCCAULEY, R. (1990), *Rethinking religion: connecting cognition & culture*. Cambridge University Press.
- PEIRANO, M. (1995), “Um ponto de vista sobre

o ensino da antropologia." *O ensino da antropologia no Brasil: temas para discussão*. ABA.

PORCHAT, P. (1992), "Sobre o que aparece". *Discurso-USP*, nº 19.

\_\_\_\_\_. (1994), "Resposta a Hilan Besunsan e Paulo A. G. De Sousa". *Discurso-USP*, nº 23/71-86.

RUBINSTEIN, R. & LAUGHLIN, C. & McManus, J. (1984), *Science as Cognitive Process*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

SALMON, M. H. (1992), "Philosophy of the Social Sciences". *Introduction to the Philosophy of Science (A Text by Members of the Department of the History and Philosophy of Science of the University of Pittsburgh)*. New Jersey, Prentice Hall.

SEARLE, J. (1969), *Speech acts: an essay in the philosophy of language*. Cambridge University Press, Cambridge.

\_\_\_\_\_. (1983), *Intentionality: an essay in the philosophy of mind*. Cambridge University Press, Cambridge.

SOUSA, P.A.G. (1994), "Dilema do intelectualismo na antropologia da religião." *Religião e sociedade*, nº 16,3/130-169.

SPERBER, D. (1975), *Rethinking Symbolism*. Cambridge University Press, Cambridge.

\_\_\_\_\_. (1985a), "Interpretive ethnography and theoretical anthropology." *On Anthropological Knowledge*. Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. (1985b), "Apparently irrational beliefs". *On Anthropological Knowledge*. Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. (1991), "Epidemiologia de las creencias". *Revista de Occidente*, nº 125/ 5-36.

SPERBER, D. & WILSON, D.(1988), *Relevance: communication and cognition*. Cambridge, Harvard University Press.

TYLOR, S. A. (1969), "Introduction", in S.A. Tyler. (ed.) *Cognitive anthropology*. New York, Holt, Rinehart and Winston.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (1995), "Sobre a antropologia hoje: te(i)mas para discussão", in *O ensino da antropologia no Brasil: temas para discussão*. ABA.