



Religião Sociedade

16/3

Droga e êxtase

Para ler Gauchet

Apocalítica popular

*Alcoolismo e
pentecostalismo*

*Ética e crises
contemporâneas*

ISSN 0100-8587

Religião Sociedade

16/3

Néstor Perlongher
Droga e êxtase

Carlos Alberto Steil
Para ler Gauchet

Rita Laura Segato
A tradição afro-brasileira frente à televisão
ou duas mortes entre a ficção e a realidade

Alexandre Otten
Apocalíptica popular: uma dimensão da
visão escatológica de Antônio Conselheiro

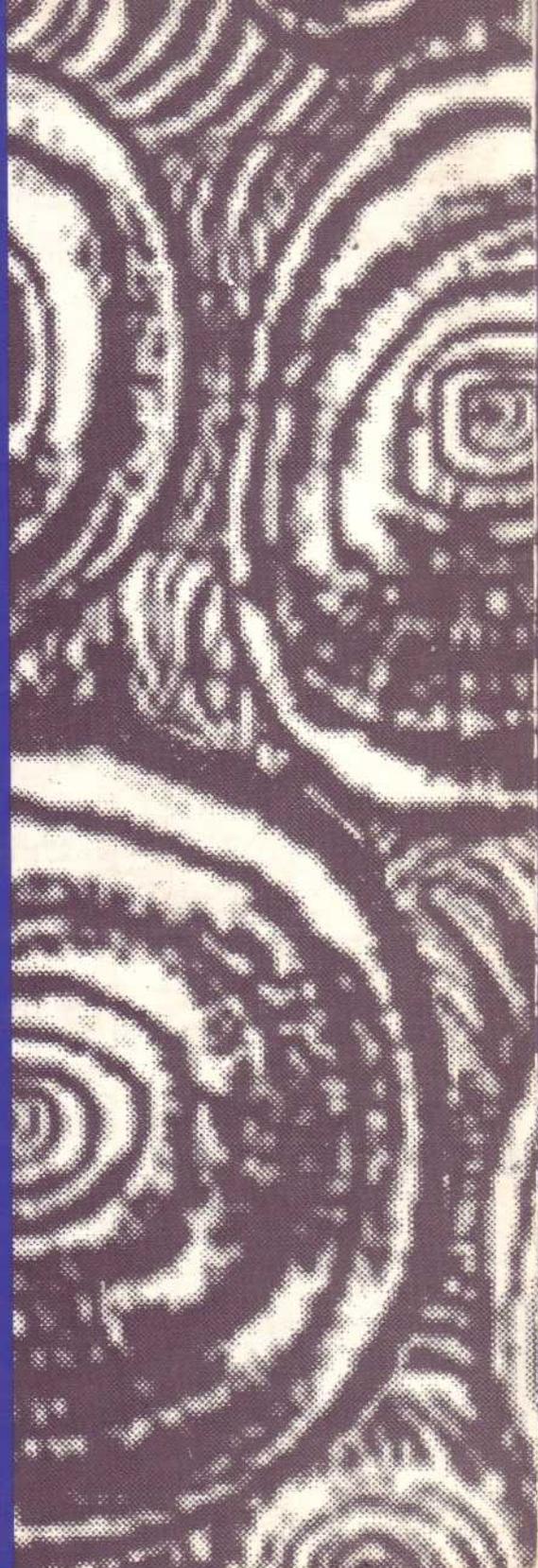
Cecília L. Mariz
Alcoolismo, gênero e pentecostalismo

André Paradis
Ética e crises sociais
na sociedade contemporânea

Paul Freston
Uma breve história do pentecostalismo
brasileiro: a Assembléia de Deus

Paulo A. G. de Souza
Dilema do intelectualismo
na Antropologia da Religião

José Marinho dos Santos Neto
Notas de Livros



*D*ILEMA DO INTELLECTUALISMO NA ANTROPOLOGIA DA RELIGIÃO¹

Paulo A. G. de Sousa

Mestrando em Anropologia

pela Universidade de Brasília (UnB)

Para meu pai (in memoriam)

“Como átomos, moléculas e ondas, os deuses servem para introduzir unidade na diversidade, simplicidade na complexidade, ordem na desordem, regularidade na anomalia.” (Horton, 1967)



O propósito deste artigo é fazer uma apresentação de (e uma crítica a) o que a literatura corrente chama de programa de pesquisa intelectualista na Antropologia da Religião (cf., por exemplo, Skorupski, 1976; Morris, 1987; Lawson & McCawley, 1990); com isso, pretendo, também, contribuir para o debate ocorrido nesta Revista sobre as relações entre religião e ciência (cf. *Religião e Sociedade* 13/1, 1986). Minha interpretação desse programa baseia-se em alguns trabalhos do antropólogo Robin Horton; sendo que estarei interessado na sua hipótese que aponta para uma identidade fundamental entre religião e ciência (empírica). De início, indico a problemática geral do artigo; em seguida, delinheio o programa de pesquisa intelectualista; por fim, entro em considerações críticas.

CIÊNCIA E RELIGIÃO: VERDADE? CONHECIMENTO?

Porque, em última instância, a hipótese da identidade fundamental entre religião e ciência remete-se às relações que os discursos religioso e científico têm com os conceitos de verdade e conhecimento, proponho, como pretexto para um mapeamento bem geral da problemática, o seguinte quadro:

	1		2		3		4		5		6	
	V	F	V	F	V	F	V	F	V	F	V	F
C	+	-	-	+	-	+	+	-	+	+	-	-
R	-	+	+	-	-	+	+	-	+	+	-	-

C = Discurso científico

R = Discurso religioso

V = Verdadeiro

F = Falso

Esse quadro supõe a ciência e a religião como discursos existentes e delinea algumas posições possíveis e relevantes quanto à aplicação dos predicados “verdadeiro” e “falso” a esses discursos; sendo que cada aplicação específica pressupõe algum tipo de epistemologia, ou seja, uma metateoria que, a partir de critérios para a construção e a legitimação do conhecimento, delimite quais discursos podem receber o predicado “conhecimento” (daí, o “verdadeiro”) ou o predicado “ilusão” (daí, o “falso”). Nesse sentido amplo, tanto o método

indutivo, o método dedutivo, o método retroductivo, o anarquismo metodológico, o mapeamento astrológico, a alquimia, a iluminação, a revelação etc. podem ser qualificados como condição para se construir o conhecimento; como a consistência lógica, a lógica dialética, a falseabilidade, o poder preditivo, a simplicidade, a fé, o mistério, a tradição etc. podem ser qualificados como condição para a legitimação do conhecimento. E a própria qualificação do sentido do termo "verdade" dependerá de uma das concepções de verdade existentes: como correspondência (Platão/Aristóteles), pragmática (William James/Dewey), avaliativa epistemológica (Hilary Putnam), como consenso (Habermas), como desvelamento (Heidegger), como revelação, como iluminação etc. Ou seja, neste quadro, estou supondo a definição de conhecimento como "crença verdadeira justificada" (cf. Gettier, 1963), mas estou relativizando as noções de justificação e de verdade, de modo a contemplar a diversidade das pretensões de conhecimento.

ASSIMETRIA CIENTIFICISTA: C = V; R = F

Essa posição, que nega que o discurso religioso seja verdadeiro, pois, ao seu ver, o conhecimento está do lado da ciência, é bem indicada pela alusão que faz Evans-Pritchard à visão que os antropólogos de sua contemporaneidade tinham da religião: "A religião é uma superstição a ser explicada pelos antropólogos e não algo em que um antropólogo, ou mesmo qualquer pessoa racional, deva acreditar" (1986:11). Não só antropólogos: é compartilhada pelo ateísmo científico moderno em geral. Seja o positivismo lógico, que não vê sentido no discurso religioso; seja o pragmatismo, que vê a religião como uma ilusão necessária; seja o marxismo, que vê a religião como o ópio do povo; seja a psicanálise, que vê a religião como uma neurose obsessiva etc.; todos, com suas argumentações teóricas e epistemológicas específicas, delegam o conhecimento à ciência e classificam a religião como um discurso falso e ilusório. É curioso ainda que, no debate epistemológico interno à modernidade, uns, ao acusarem outros de pseudociência, tendam a rotulá-los de formas seculares de religiosidade.

ASSIMETRIA MÍSTICA/RELIGIOSA: C = F; R = V

Essa é a posição que nega que o discurso científico seja verdadeiro, conferindo ao discurso religioso o *status* de conhecimento. Pode ser representada por perspectivas místicas/religiosas: o uso da noção de mistério e/ou da simples autoridade da tradição para a legitimação do conteúdo das crenças; a adesão a formas não-reflexivas de apreensão da realidade, caracterizadas por uma epistemologia que valoriza o imediato - a fusão extática ou a adesão incondicional, a iluminação ou a fé; e, como se a profundidade não exigisse mediações, escavações..., a defesa do imediatismo como capaz de um conhecimento mais

profundo da realidade ou um conhecimento de uma realidade mais fundamental. Então, porque se estabelece uma diferença entre o conhecimento místico/religioso e o conhecimento científico - com o privilégio para a "mais-verdade" do primeiro - e mesmo que a "menos-verdade" do segundo nem sempre seja entendida como pura falsidade, me permito quebrar o contínuo: para esses, o discurso científico, dada sua superficialidade, é (ou deve ser) algo falso e ilusório.

SIMETRIA CÉTICA: C=F e R=F

Assim dizia Górgias: "Nada é; se alguma coisa é, é incognoscível para o homem; mesmo na hipótese de que alguma coisa seja cognoscível, ela é incomunicável aos outros" (Bornheim, 1976: 59). O tipo de ceticismo que pode representar essa posição é aquele, mais radical, que afirma que nada é. Se o mundo externo não existe, é impossível se falar em referência - a propriedade semântica que remete a linguagem para o além-da-linguagem: o mundo.² Impossibilitada a referência, fica também impossibilitado que qualquer discurso seja verdadeiro - como o mundo é uma condição necessária para a referência, a referência é uma condição necessária para a verdade. Logo, todo e qualquer discurso torna-se falso, ilusório - conseqüentemente também os discursos religioso e científico. Discussões sobre essa dúvida radical se encontram, modernamente, em Descartes (1988) - a possibilidade (lógica) do "gênio maligno" - e, contemporaneamente, em Hilary Putnam (cf. Devitt, 1987:12.4) - a possibilidade (lógica) de sermos "cérebros em um tonel".

RELATIVISMO: C = V e F ; R = V e F

Se, para a simetria cética, a generalização do "falso" reside no niilismo - redução do mundo ao nada, para o relativismo, a paradoxal convivência entre o "verdadeiro" e o "falso" é superada pela multiplicação ontológica - existem vários mundos. Assim, ele consegue dar inteligibilidade ao que a lógica clássica (antiga e moderna) abominaria: a negação do princípio da não-contradição (uma sentença não pode ser verdadeira e falsa ao mesmo tempo). Pois é que a "verdade" é relativa (logicamente, também, o "falso"): o discurso científico é verdadeiro para os assimétricos cientificistas e falso para os assimétricos místicos/religiosos, enquanto o discurso religioso é verdadeiro para os assimétricos místicos/religiosos e falso para os assimétricos cientificistas. Portanto, só se pode falar em "verdadeiro" e "falso" a partir de cada mundo específico, que depende de paradigmas específicos. Um autor como Kuhn (cf. Kuhn, 1962), enquanto aceita uma ontologia idealista, enfatiza excessivamente a relação sujeito-sujeito em detrimento da relação sujeito-objeto, aceita a hipótese da subdeterminação das teorias pela experiência (e pelas regras metodológicas), a hipótese da incomensurabilidade e o holismo em semântica, deve estar nessa posição. (Sobre a epistemologia do relativismo, ver Laudan [1990], Devitt & Stereny [1987], Newton-Smith [1981], Gellner [1985], Skorupski [1976, 1980].)

ELIMINATIVISMO: C # V e C # F ; R # V e R # F

Essa posição nega a validade analítica dos predicados “verdadeiro” e “falso”.³ Portanto, o discurso religioso e o científico não devem receber esses predicados. As argumentações utilizadas são semelhantes às da posição anterior - não é contingência que certos autores oscilem entre o relativismo e o eliminativismo! Servem como exemplos autores pós-modernos, como Lyotard (1986), Deleuze (cf. Machado; 1990), Richard Rorty (1990), que foram seduzidos pela vontade nietzschiana de superação do dualismo - uma perspectiva para além do bem e do mal, da verdade e do erro - e/ou que não querem aderir ao relativismo por causa de seu perigo de auto-refutação - alguma verdade ainda permanece absoluta como sustentáculo das outras relativas: “a verdade é relativa”. É interessante notar que os pós-modernos têm, em verdade, a pretensão de dissolver a religião, a ciência e a filosofia dita tradicional em uma unidade metafísica a ser combatida e a ser substituída por aquilo que, segundo eles, deve orientar a “experienciação” do mundo nos novos tempos: a arte. Resta saber, com isso, se essa “epistemologia” do desejo não restabelece, inconscientemente, o dualismo reprimido.

SIMETRIA INTELECTUALISTA: C = V e R=V

Se, para a simetria cética, não é possível o conhecimento, para a simetria intelectualista, ciência e religião são conhecimento(s). O programa de pesquisa intelectualista (doravante PI), que é o objeto de estudo desse artigo, representa bem essa posição, pois, ao postular uma continuidade entre os discursos científico e religioso, os dissolve em uma identidade fundamental: teoria. Por isso, ao contrário da epistemologia do relativismo, que tenta rebaixar o conhecimento científico à categoria de “uma crença qualquer”, a epistemologia do PI tenta elevar as crenças religiosas à categoria de conhecimento teórico. Na medida em que são teóricos, os discursos científico e religioso são alternativas concorrentes, como concorrem teorias científicas entre si, na busca de se alcançar um melhor conhecimento do mundo. E, se um desses discursos supera o outro no alcance desse objetivo, isso diz respeito apenas à dinâmica do progresso.⁴

O PROGRAMA DE PESQUISA

O PI tem quatro hipóteses, que podem ser entendidas como respostas a quatro questões específicas.

Em primeiro lugar, pergunta-se: por que os seres humanos nas sociedades “primitivas” agem de maneiras estranhas e aparentemente irracionais? Responde-se: a irracionalidade é

apenas aparente, pois, quando se leva em conta o contexto em que essas ações são desencadeadas, elas se tornam inteligíveis. Então, ao mostrar que nos diversos contextos culturais existem sistemas de crença específicos, que dão inteligibilidade a ações variadas, o PI salva a racionalidade dos variados agentes.

Em segundo lugar, pergunta-se: como essas crenças (que dão inteligibilidade ao comportamento dos agentes) são adquiridas? Responde-se: o homem é um animal social. É através do processo de socialização que essas crenças são adquiridas, ou seja, elas são um resultado de fatos sociais externos e não de invenções idiossincráticas.

Essas hipóteses constituem o consenso marcante da Antropologia: o contextualismo. No entanto, do modo geral e vago como estão colocadas (É de se duvidar mesmo que, sem maiores especificações, mereçam o nome de hipóteses!), elas não delimitam o tipo de contextualismo do PI. Por isso, em seguida, a partir de uma breve e simplificada caracterização da oposição entre literalismo e simbolismo, enquanto tipos de estratégias interpretativas, traço essa delimitação.⁵

O que chamo de estratégia interpretativa simbolista é, no que se refere à linguagem natural, a utilização de uma dupla hermenêutica - uma duplicação semântica da linguagem natural através de segundas interpretações. (Em verdade, uma n-upla hermenêutica, onde $n > 1$.) Além disso, é a utilização da noção de significação para domínios que não o da linguagem natural. Por isso, a estratégia simbolista desenvolve aqueles dois tipos de suspeita, em relação à linguagem natural, que Foucault aponta:

“Por um lado, a suspeita de que a linguagem não diz exatamente o que diz. O sentido que se apreende e que se manifesta de forma imediata não terá porventura realmente um significado menor que protege e encerra; porém, apesar de tudo, transmite outro significado; este seria de cada vez o significado mais importante, o significado ‘que está por baixo’. Isso é o que os gregos chamavam a allegoria e a Hypohia.

Por outro lado, a linguagem engendrou esta outra suspeita: que, em certo sentido, a linguagem rebaixa a forma propriamente verbal, e que há muitas outras coisas que falam e que não são linguagem. Depois disso poder-se-ia dizer que a natureza, o mar, o sussurro do vento nas árvores, os animais, os rostos, os caminhos que se cruzam, tudo isto fala; pode ser que haja linguagens que se articulem em formas não verbais. Isso equivaleria, querendo, grosso modo, ao semaion dos gregos.” (1987:14)

A oposição que quero caracterizar se dá no nível da primeira suspeita: o literalismo mantém-se no sentido primeiro, imediato, manifesto ... em contraposição ao sentido segundo, ao que é mais profundo, ao que está latente ... (como se estabelecendo no plano da semântica uma oposição entre aparência e realidade).

Mas de onde vem esse sentido primeiro que obviamente é admitido tanto pelo literalista como pelo simbolista, que quer superá-lo? A querela entre essas estratégias interpretativas se refere a uma etapa mais tardia de interpretação da linguagem de uma sociedade desconhecida - uma etapa de reinterpretação. Quer dizer: a oposição se coloca no momento em que o antropólogo já conseguiu um entendimento razoável da linguagem nativa enquanto usada em contextos ordinários, isto é, quando ele já estabeleceu padrões de significação recursivamente previsíveis de modo a obter "um primeiro manual de tradução", que define um conjunto de significações literais - justamente o sentido primeiro onde o literalista quer se manter. (Sobre essa distinção [*fuzzy*] entre duas etapas de interpretação, ver Henderson, 1987.)

A adoção de uma dessas estratégias interpretativas depende sempre de casos e teorias. Depende de casos, pois, de acordo com cada enunciado e contexto específicos, diferentes informações favorecem a utilização de uma estratégia literalista ou simbolista. Depende de teorias, pois não há interpretação que não seja orientada teoricamente. Veja a teoria psicanalítica, que não só prescreve uma estratégia simbolista, porque está interessada no sentido latente, como também delimita a referência desse sentido - sobretudo, a área das relações sexuais (cf. Freud, 1963). Veja em que casos pode-se dizer que o PI prescreve uma interpretação literalista do discurso:

Caso 1 (cf. Sperber, 1985b: 37-38):

Os Bororo do Brasil têm uma enunciação que é literalmente traduzida pela seguinte sentença:

"Nós somos araras vermelhas."

Informação contextual:

- a) somente os homens dizem "nós somos araras vermelhas";*
- b) as mulheres Bororo costumam ter araras vermelhas como animais de estimação;*
- c) por causa da descendência matrilinear e da residência uxorilocal, os homens são, sob muitos aspectos, dependentes das mulheres;*
- d) os Bororo pensam que tanto homens como araras, através de seus contatos com espíritos, estão fora do alcance da esfera feminina.*

Logo, reinterpretação: existe uma identificação metafórica entre homens e araras e essa sentença expressa, no fundo, a ironia da condição dos homens em seu meio sócio-cultural.

Nesse caso, através de uma reinterpretação que postula um sentido segundo, algo aparentemente paradoxal torna-se inteligível. O PI, em princípio, não rejeitaria essa reinterpretação simbolista. Mas note que a postulação dessa metáfora é justificada, também, por uma crença em contatos reais com espíritos (d'acima). Estaria o PI disposto a admitir que aí também existe uma metáfora?

Caso 2 (cf. D'Agostino e Burdick, 1982):

Suponhamos que uma sociedade qualquer tenha uma enunciação que é literalmente traduzida pela seguinte sentença:

"O espírito é poderoso."

Informação contextual (suposta): essa sentença é enunciada tipicamente em momentos de afirmação de lealdade e fidelidade ao chefe da tribo.

Logo, reinterpretação: existe uma identificação metafórica entre o espírito e o chefe da tribo; aliás, o termo "espírito" tem como referência, no fundo, o chefe da tribo e não uma entidade não-observável, o espírito.

Nesse caso, o PI rejeitaria a reinterpretação simbolista. Essa rejeição é, de certa forma, prescrita pela própria teoria: a interpretação literal do discurso religioso é uma condição necessária para o PI sustentar suas hipóteses básicas seguintes (como uma reinterpretação simbolista do discurso religioso é uma condição necessária para qualquer teoria simbolista da religião). No mais, o literalista tem a seu lado a confirmação dos próprios religiosos - eles geralmente afirmam acreditar em entidades não-observáveis que interferem na vida dos homens e na natureza. Mas, em resposta, o simbolista tem o contra-argumento-dos-significados-escondidos: ou os próprios religiosos escondem do antropólogo o verdadeiro significado, ou os próprios significados se escondem dos religiosos. Sem entrar na discussão sobre esses dois tipos de simbolismo - um esotérico, outro inconsciente (cf. Sperber, 1975) -, é importante enfatizar algo que muitas vezes aparece como um valor (nem sempre explícito) nas reinterpretações simbolistas, na medida em que elas lidam com crenças que postulam entidades e processos não-observáveis.⁶

O simbolismo enquanto estratégia interpretativa - tanto em Teologia, em Epistemologia, como em Antropologia -, ao rejeitar o sentido literal e traduzi-lo para um sentido mais profundo, implicitamente, rejeita a racionalidade da crença nesse sentido literal (a racionalidade

da crença na existência de entidades e processos não-observáveis).⁷ É que, com o cientificismo moderno, a experiência tornou-se o suporte da verdade, e, por isso, como condição necessária de ser verdadeiro, um discurso deve ter como referência algo empiricamente localizável. É justamente isso que o sentido segundo consegue prover: em vez da crença em um ente não-observável, o espírito, a crença em um ente empiricamente localizável, o chefe da tribo. Por isso, as reinterpretações liberais da Bíblia (em oposição às interpretações literais fundamentalistas) são uma tentativa de desmitologizá-la. Como também, a tentativa do positivismo lógico de reinterpretar o vocabulário teórico da ciência em linguagem observacional através de regras de correspondência é um modo de rejeitar a metafísica, metaforizando-a.⁸ Enfim, é por isso que Skorupski vai falar da “influência” do positivismo lógico em Durkheim:

“Igualmente ao positivismo lógico que projeta o amplo universo aparentemente descrito pela ciência na sua porção observável, essa perspectiva projeta a ampla comunidade espiritual que parece ser o objeto da religião, na qual Deus (ou deuses) aparece como uma presença independente e suprema, de volta à sua parte observável - a sociedade de seres humanos.” (1976: 31)

Pois veja este paralogismo de Durkheim:

“Como uma fantasmagoria vã poderia ter afeiçoado tão fortemente e de maneira tão durável as consciências humanas? Seguramente, deve ser um princípio para a ciência da religião que a religião não exprima nada que não esteja na natureza; pois só existe ciência dos fenômenos naturais. Toda a questão é saber a qual reino da natureza pertencem essas realidades e o que pôde determinar os homens a representá-las sob esta forma singular que é própria ao pensamento religioso.” (1991:144)

Ora, enquanto a ciência da religião se detém no discurso religioso, não há por que postular como princípio dessa ciência que o discurso religioso fale sobre algo que realmente exista na natureza. Nesse caso, o objeto da ciência da religião é o discurso religioso e este pode ter sentido sem ter referência (ver nota 2). Logo, pensar que a ciência da religião perderia seu objeto, se o discurso religioso não tivesse referência (se ele fosse uma “fantasmagoria vã”) é um *non sequitur*, pois, mesmo que o discurso religioso fale sobre entidades não-observáveis que supostamente não existem na natureza, a ciência da religião não perde necessariamente seu objeto - o sentido do discurso religioso. Em verdade, parece ser o afã de salvar a racionalidade das crenças religiosas, dando ao seu conteúdo uma referência empírica, que leva Durkheim a uma reinterpretação simbolista: por trás da idéia de Deus está a idéia de sociedade, que dá o “reino da natureza” que confere referência ao discurso religioso - o conjunto concreto das relações sociais.⁹ Esse paralogismo mostra também que a analogia entre Durkheim e o positivismo lógico não é superficial: não só, nesse caso, a noção de símbolo

pode ser entendida como um tipo de regra de correspondência, como parece que Durkheim está pressupondo a teoria verificacionista da significação tão cara ao positivismo lógico: se um discurso não tem referência verificável, ele não tem sentido.

No geral, o que está em jogo é um forte preconceito contra a metafísica - aquilo que está para além do observável. No caso da Antropologia, no desejo irrefletido de tornar o outro racional, corre-se o risco de ajustá-lo a nossos próprios valores, ou seja, moldar o discurso religioso a requisitos positivistas de empiricidade. (Sobre os perigos da caridade interpretativa e seu uso arbitrário do contexto, ver Gellner, 1970 e D'Agostino e Burdick, 1982. Para uma argumentação de que o simbolismo não resolve o problema da racionalidade, mas apenas desloca-o, ver Sperber, 1975: 04-08.)

O literalista, conseqüentemente, pode atacar o simbolista dizendo que ele não leva a sério as crenças religiosas alheias (no fundo, em sua literalidade, essas crenças são irracionais para o simbolista!, diria o literalista) e que ele sim aceita o outro na sua diferença: quando o outro diz acreditar em entidades e processos não-observáveis, ele é racional a partir de um critério de racionalidade interno e relativo ao seu contexto cultural, que postula uma metafísica diferente, mas nem por isso inválida. Além disso, diria esse literalista, esse outro vive mesmo em outro mundo que não o nosso, ele é mesmo totalmente diferente de nós. É compatível esse contextualismo literalista relativista com o contextualismo literalista do PI?

Na primeira parte já distingui o PI do relativismo, mas há algo mais a se esclarecer. Na discussão sobre o relativismo, duas hipóteses muitas vezes são confundidas: uma epistemológica - a verdade/falsidade é relativa -; outra antropológica - existem diversos homens. Em ambas, rejeitam-se universais: a verdade "em-si", o homem "em-si". Mas, em verdade, elas só se implicam mutuamente quando amarradas por uma hipótese ontológica idealista (o mundo existe, mas sua existência depende dos seres humanos - ser é ser, culturalmente, percebido e/ou ser é ser, culturalmente, pensado): se o mundo depende dos seres humanos, quanto mais diversos forem eles, mais mundos serão engendrados, e, conseqüentemente, mais verdades, correspondentes respectivamente a esses mundos, serão engendradas. No entanto, porque trabalho com a melhor hipótese ontológica - o realismo (o mundo existe e é independente dos seres humanos) -, separo a hipótese da relatividade da verdade da hipótese da não-universalidade do homem e me pergunto: por que, para o relativismo antropológico, os homens se manifestam tão diferentes nas diversas partes deste mesmo mundo? Penso que esse relativismo é um ceticismo um pouco menos radical: em vez de "nada é", postula que "se alguma coisa é [no caso, incluindo o homem], ela é incognoscível para o homem". Ora, que tipo de mundo impossibilita o conhecimento (ou pelo menos o conhecimento mais geral que pode estabelecer a universalidade do homem)? É justamente esse mundo cheio de diferenças tão caro ao relativismo antropológico: se as coisas são totalmente diferentes umas das outras, se não existe a ordem, e sim o caos (o não-ser-dentro-do-ser em contraposição ao não-ser-fora-do-ser do cético mais radical), tal conhecimento não é possível.

É por isso que o relativismo antropológico é um tipo de particularismo que assume, nas trilhas do segundo Wittgenstein, a diferença irreduzível das formas de vida e a conseqüente rejeição da possibilidade de se abstrair unidade na diversidade. Eu poderia mesmo formular uma lei para essa sensibilidade relativista: quanto mais a ocorrência deixa de ser índice de recorrência (*ceteris paribus*), menor a busca de universais humanos e culturais. No limite máximo dessa valorização da diferença encontramos a pós-modernidade em Antropologia, onde o antiteorismo é sentido mais como um antiterrorismo, dado o horror que os pós-modernos têm em relação a universais. (Sobre o pós-modernismo na Antropologia, ver Carvalho, 1986 e Caldeira, 1988. Sobre as pretensões de universalidade na Antropologia, ver Sousa, 1991: 1-4.)

É importante notar que essas regularidades universais podem ser explicadas biologicamente, psicologicamente ou sociologicamente. Como diz Jenkins:

“Estabelecer a natureza universal da ordem e da constituição de um tipo de fenômeno social (lingüístico, econômico, político etc.) é uma tarefa em um nível teórico; prover uma resposta à questão da origem desta ordem (talvez em determinações externas) é outra em outro nível. As duas não são coincidentes e não devem ser confundidas.” (1979:20)

Por exemplo, Lévi-Strauss, em sua primeira fase, enfatizava a estrutura das relações sociais na explicação de certas regularidades universais (o tabu do incesto), enquanto, na sua segunda fase, buscava na estrutura do pensamento humano explicações para a recorrência das estruturas mitológicas:

“(...) essa primeira experiência foi insuficiente porque, no domínio do parentesco, as restrições (constraintes) não são de ordem puramente interna. Eu quero dizer que não é certo que elas tenham sua origem exclusivamente na estrutura do espírito: elas podem resultar das exigências da vida social, e da maneira com que ela impõe suas restrições (constraintes) próprias ao exercício do pensamento.” (Lévi-Strauss; 1963: 630).¹⁰

O que importa indicar, a partir dessa breve digressão sobre o relativismo antropológico, é que o PI, do mesmo modo que o estruturalismo de Lévi-Strauss, tem uma forte intencionalidade universalista e uma forte relação com explicações psicológicas (no âmbito de uma Psicologia do intelecto, antes que das emoções).¹¹

“Básico para esse programa é a postulação de um forte núcleo de racionalidade cognitiva humana comum a todas as culturas de todos os lugares da terra e todos os tempos, desde a aurora da vida social humana propriamente dita. Central a esse núcleo comum de racionalidade é o uso de teoria na explicação, predição e controle dos eventos.” (Horton, 1982: 256)

Especificado o tipo de contextualismo do PI - uma estratégia interpretativa literalista (quanto ao discurso religioso) e uma intencionalidade universalista¹² -, passo às duas hipóteses que conformam, nos termos de Lakatos (1979), seu "núcleo duro".

Em terceiro lugar, pergunta-se: qual a função básica do discurso religioso nas sociedades "primitivas"?¹³ Responde-se: sua função básica é, como a do discurso científico, explicativa. Assim, as crenças religiosas devem ser entendidas como um conhecimento explicativo - uma tentativa de explicar e prever os acontecimentos. Devo insistir que a simples adesão ao caráter explicativo dessas crenças não especifica o PI, pois poder-se-ia pensar ainda que a religião é também explicativa, mas essa não é sua função principal. O PI, ainda que não negue a existência de outras funções no discurso religioso, tem a hipótese de que a religião é primeiramente um resultado da necessidade e da capacidade racional do homem de explicar o mundo. E, ainda que não aborde neste artigo questões relativas à ação ritual, pois o PI tem nas crenças o foco primeiro de investigação (contrariamente aos simbolistas, que geralmente focalizam primeiramente a ação ritual), é necessário acrescentar que os rituais informados por essas crenças devem ser entendidos como um saber-fazer tecnológico cuja função primeira é a eficácia instrumental, isto é, as ações rituais devem ser entendidas como um meio de controlar o universo como concebido por essas crenças (por exemplo, um ritual sacrificatório é explicado a partir da crença em uma recompensa divina).

Em quarto lugar, pergunta-se: qual é a estrutura do discurso religioso, na medida em que ele é explicativo? Responde-se: a estrutura é a mesma do discurso teórico da ciência. Como descobrir sistemas teóricos em materiais simbólicos? É que o PI tem uma heurística intimamente ligada a sua maneira de entender o que seja uma teoria.

Antes de explicitar melhor o conteúdo dessas hipóteses, é bom se perguntar por que os antropólogos geralmente discordam do "núcleo duro" do PI. Consoante o PI, a negação dessas hipóteses é um resultado da grande influência, no ambiente antropológico, de duas ideologias: o romantismo e o positivismo (cf. Morris; 1987: 308-9). O romantismo, por idealizar os "primitivos": eles, embebidos de religiosidade, têm uma relação mais sentimental e imediata com as coisas e, não tendo pretensões de explicar e controlar o mundo, são mais autênticos que o racionalismo científico. O positivismo porque, além de ver na ciência a única forma de conhecimento legítimo, tem uma compreensão ingênua da sua estrutura: o conhecimento teórico vem apenas de generalizações indutivas e uma teoria lida somente com o mundo observável. Então, há uma desvalorização da ciência em favor de empresas não-cognitivas e uma valorização da ciência como a única forma de empresa explicativa, ambas complementando-se na negligência da terceira hipótese do PI. Ademais, existe uma maneira restrita de se entender a estrutura do discurso teórico da ciência que não permite visualizar as similaridades estruturais entre religião e ciência, logo impossibilitando a quarta hipótese do PI.

Mas, o que significa ter uma compreensão mais ampla do que seja uma teoria? A metateoria do PI, em linhas gerais, concorda com aquilo que é mais ou menos consensual para a Epistemologia contemporânea:

“Uma visão corrente, não totalmente incontroversa, mas ainda geralmente aceita, é que as teorias explicam os fenômenos (ou seja: processos e estruturas observáveis) através da postulação de outros processos e estruturas não diretamente acessíveis à observação, e que um sistema de qualquer tipo é descrito por uma teoria em termos dos seus estados possíveis.” (Van Fraassen; 1981: 03)

Assim, o fazer teórico lida com dois tipos de linguagem: um que postula entidades e processos observáveis e outro que postula entidades e processos não-observáveis. Dois tipos que, para o PI, correspondem a uma divisão no próprio saber cultural: respectivamente, uma teoria primária - o senso comum; uma teoria secundária - religião ou ciência.

Para o PI, a teoria primária postula uma ontologia que, ao dar uma classificação para *input* da nossa percepção sensorial, descreve o “primeiro plano” da nossa experiência ordinária como composto de objetos que existem e persistem independentemente dos seres humanos; sendo que duas distinções fundamentam qualquer classificação particular: seres humanos/seres não-humanos; eu/outros. Ela explica a interação entre os objetos a partir de uma concepção “puxa-empurra” de causalidade, na qual a contigüidade espacial e temporal é fundamental para a transmissão da mudança; sendo que a disposição dos objetos é percebida a partir de cinco dicotomias básicas - direita/esquerda, acima/abaixo, na frente/atrás, dentro/fora e contíguo/separado - e que a temporalidade é percebida a partir de uma tricotomia básica - antes/simultaneamente/depois. Ela tem conceitos de verdadeiro/falso associados a critérios de confirmação e falseamento através de experiências intersubjetivamente recorrentes. Ela é isenta de paradoxos flagrantes. Enfim, ela é uma espécie de conhecimento comum a todas as culturas, a fonte principal de inteligibilidade mútua (a comensurabilidade entre paradigmas), a base para a elaboração das teorias secundárias. (Sobre a noção de teoria primária, ver Horton, 1979 e 1982.)

Para o PI, é a noção de teoria secundária que subsume ciência e religião em uma identidade fundamental.¹⁴ E, a partir dessa noção, começo a explicitar o conteúdo de seu “núcleo duro”.

Segundo o PI, a busca de teorias está ligada a uma tentativa de procurar unidade, simplicidade, regularidade, onde, aos olhos do senso comum, aparece diversidade, complexidade, desordem. Na realização desse fim, constroem-se modelos com entidades ou forças não-observáveis que operam escondidas “por trás” ou “dentro” do mundo que aparece,

aos olhos do senso comum, como dado - o mundo observável. Pelos requisitos de simplicidade e regularidade, apenas alguns tipos de entidades ou forças são postuladas e apenas um número limitado de princípios gerais são vistos como reguladores do acontecer ou comportamento metafísicos dessas entidades e forças.

Para o PI, o objetivo da religião, antes que ser o de responder a situações fortemente emocionais ou a crises que afetam a estabilidade social, é, como o das teorias científicas, recuperar a ordem daquilo que aparece, aos olhos do senso comum, como caos. Por isso, é superficial a crítica que ressalta tanto a complexidade do discurso religioso, com seus incontáveis deuses e espíritos, quanto a irregularidade e capricho do comportamento dos deuses e espíritos postulados por esse discurso. A ciência também postula um mundo com uma infinidade de entidades não-observáveis: uma mesa, que é um objeto único do ponto de vista do senso comum, é constituída por milhões de moléculas. O que importa não é o aspecto quantitativo, mas, sim, o qualitativo: milhões de entidades, mas de apenas um tipo, ou seja, molécula. A religião, da mesma forma, postula apenas alguns tipos de forças espirituais para explicar a vasta diversidade das experiências observáveis. Quanto à irregularidade e arbitrariedade do comportamento dos deuses e espíritos, isso é patente apenas na perspectiva do leigo, pois, para o *diviner* que dá um diagnóstico das forças espirituais que agem nos eventos observáveis, essas forças estão sujeitas a leis teóricas, sendo essa regularidade a própria condição de seu poder explicativo.

Mostrar ordem onde existe caos aparente significa indicar uma dimensão de causação que liga eventos não imediatamente relacionados. É que a proficiência explicativa do senso comum, como já foi sugerido, se restringe às relações imediatas: as causas para qualquer acontecimento observável estão em outros acontecimentos observáveis que lhe são espacialmente e temporalmente contíguos (o senso comum abomina a ação à distância). E um modelo teórico, ao postular entidades ou forças não-observáveis, vem justamente ajudar a transcender essa restrita sensibilidade causal, implicando conexões que o senso comum não poderia suspeitar. Com isso, a teoria consegue evitar o caos engendrado por acontecimentos que aparentemente não têm uma causa espacialmente e temporalmente contígua, pois ela propõe que essa ausência é apenas aparente e que no nível dos não-observáveis existe contigüidade. Por exemplo, a relação entre uma poção mágica e sua influência em pessoas e estados de coisas distantes é explicada por um modelo que postula a atuação de forças que conectam causalmente a poção e as pessoas e estados de coisas distantes.¹⁵

As teorias religiosas, como as científicas, estão também interessadas em expandir o âmbito de causação. Por isso, seu papel não é simplesmente o de aludir a um mundo sobrenatural de deuses e espíritos, mas, antes, é o de investigar leis empíricas. Sua empiricidade tem dois sentidos: ela pretende explicar o mundo observável estabelecendo relações causais entre fenômenos observáveis e ela consegue chegar a relacionamentos verdadeiros ou aproximadamente verdadeiros.

Veja o seguinte exemplo (cf. Horton, 1976:554): um leigo que vê no horizonte uma nuvem em forma de cogumelo, ao perguntar a seu amigo físico o porquê dessa nuvem, terá a seguinte resposta: primeiro, o físico vai se referir a entidades e processos não-observáveis - uma fusão massiva de núcleo de hidrogênio aconteceu; depois, ele vai falar sobre o lançamento de uma bomba. Quando um homem é assolado por uma doença e procura um *diviner* para saber o porquê dessa doença, esse *diviner* não apenas dá o diagnóstico do tipo de força espiritual que entrou em ação, mas também diz que o que desencadeou a intervenção do espírito foi uma anterior ação culposa do mesmo homem (se o diagnóstico aponta a cólera de um determinado espírito, também especifica o tipo de transgressão contra a moralidade da comunidade que desencadeou a cólera e a ação do espírito). Em ambos os casos, a referência a entidades e processos não-observáveis (fusão massiva de núcleo de hidrogênio e cólera do espírito) serve para ligar eventos no mundo observável (a nuvem em forma de cogumelo e a doença como efeitos, e o lançamento de uma bomba e uma ação imoral como causas).

Mas, no caso da religião, seria a relação causal estabelecida entre esses fenômenos empíricos simplesmente uma ilusão que os religiosos, ainda assim, acreditariam? Ao contrário, o PI pensa que as teorias religiosas sobre a causação psicossocial das doenças devem ser levadas a sério, pois, apesar de um vocabulário que postula forças espirituais, o diagnóstico envolvido nesse exemplo não é diferente dos diagnósticos modernos sobre doenças psicossomáticas (como se a tensão e culpa de haver cometido uma ação imoral - ferir as normas sociais - fosse responsável pela manifestação de uma somatização; relação que é estabelecida pelo vocabulário teórico religioso):

"Seriam, essas noções religiosas de causa, (...) fantasias sem base na realidade? Ou seriam elas respostas a características da experiência das pessoas que em algum sentido estão 'realmente lá'? Meu próprio sentimento é que (...) elas também registram certas características importantes da situação objetiva." (Horton, 1967: 55)

"Realmente, para uma população relativamente imóvel, se deparando com um estoque razoavelmente constante de doenças e, assim, tendo a sorte de adquirir ao longo do tempo uma resistência moderada a microorganismos que, de outra maneira, teriam sido fatais, a teoria Zande sobre as doenças deve ter realçado justamente aquelas correlações que eram cruciais para a morte ou cura em um número significativo de casos. Limitados a um escopo similar de evidência, médicos cientistas poderiam ter chegado a conclusões surpreendentemente similares." (Horton, 1976: 167-168)

A ligação entre a linguagem teórica e a linguagem do senso comum é feita por regras de correspondência que, porque ligam sentenças (ou termos) sobre o mundo observável com

sentenças (ou termos) sobre o mundo não-observável, conformam um dicionário de paradoxos: em que sentido pode-se dizer que a nossa mesa visível é a mesma coisa que um emaranhado de moléculas invisíveis?

Para o PI, esses paradoxos que advêm das regras de correspondência são similares a alguns paradoxos que faziam Lévy-Bruhl atribuir mentalidade pré-lógica aos "primitivos". Todavia, o que, para Lévy-Bruhl, era um traço distintivo entre "nós", que advogamos o princípio da identidade/não-contradição, e "eles", que advogam o princípio da participação mística, para o PI é uma característica universal da empresa explicativa: uma enunciação dos Nuer, como "a chuva é o espírito", é uma identificação paradoxal gerada pela aplicação de uma teoria à experiência, ou seja, gerada pela ligação entre a linguagem teórica e a do senso comum, através de regras de correspondência.

O caráter paradoxal dessas sentenças vem da negação do "princípio da indiscernibilidade dos idênticos": se X é idêntico a Y, então X deve ter todas (e somente) as propriedades que Y tem. A chuva é o espírito, mas, ao mesmo tempo, tem propriedades, como a umidade, que faltam ao espírito. Do mesmo modo, uma mesa é um conjunto de moléculas, mas, ao mesmo tempo, tem propriedades, como a cor, que as moléculas não têm. Em ambos os casos nega-se esse princípio.

O caráter universal desses paradoxos vem da própria maneira de se entender o que seja uma explicação:

"Assim, de um lado, quando nós dizemos que explicamos alguma coisa, nós implicamos que o explanans é alguma coisa diferente do explanandum. Ainda, por outro lado, com o objetivo de usar as leis que governam o comportamento do explanans como uma base para explicar e prever o comportamento do explanandum, nós temos que identificar o último com o anterior. Em outras palavras, se nós estamos explicando o comportamento da mesa em termos do comportamento de um sistema de moléculas, nós temos que admitir (a) que o sistema de moléculas é alguma coisa diferente da mesa, e (b) que apesar disto ele é idêntico à mesa. Em suma, nós nos comprometemos em admitir que discerníveis são idênticos." (Horton, 1973:138)

O caráter necessário dessa universalidade vem da inevitável aplicação de conceitos próprios ao senso comum para entender a relação entre o mundo como descrito pelo senso comum e o mundo como descrito pela teoria:

"Assim os dois 'mundos' têm sido variadamente caracterizados como idênticos, como se mantendo em uma relação causal, como se mantendo em uma relação

entre ilusão e realidade e, finalmente, e talvez mais comumente, como se mantendo em uma relação entre o manifesto e o oculto. Cada uma dessas caracterizações se mostra inadequada quando levada às últimas conseqüências, levando seus usuários a um pântano de contradição e paradoxo. Em tentativa de superar as inadequações das variadas caracterizações individuais, os pensadores freqüentemente oscilam entre duas ou mais delas.” (Horton, 1982: 231)

A partir dessas caracterizações, o que diria o PI sobre a seguinte reinterpretação de Evans-Pritchard?

Caso 3 (cf. Evans-Pritchard, 1956):

Os Nuer têm uma enunciação que é literalmente traduzida pela seguinte sentença:

“A chuva é o Espírito”.

Informação contextual:

- a) o pensamento religioso dos Nuer parece ser dualista;*
- b) eles não dizem que o Espírito é a chuva, ou seja, a relação de identidade parece não ser simétrica;*
- c) eles dizem que a chuva é um instrumento do Espírito e que é o Espírito que manda a chuva;*
- d) durante as tempestades, os Nuer rezam para que o Espírito venha à terra gentilmente (que ele venha gentilmente e não que ele faça com que a chuva venha gentilmente);*
- e) algumas vezes, eles salam que o Espírito está caindo na chuva.*

Reinterpretação de Evans-Pritchard: o “é” dessa sentença significa “mandado por”; então, eles acreditam que a chuva é um ato do Espírito, um meio ou manifestação da atividade divina.

Para o PI, a reinterpretação de Evans-Pritchard para a sentença “a chuva é o Espírito” não é incorreta, mas apenas parcial, pois são os próprios Nuer que, quando interpretam a relação entre o mundo como descrito pelo senso comum e o mundo como descrito pela teoria, oscilam, como os cientistas o fazem, entre o uso do conceito de causa eficiente - “o Espírito manda [é causa de] a chuva” - e o uso do conceito de identidade - “a chuva é o Espírito”.¹⁶

A noção de teoria pode ser decomposta em níveis de teoria, porquanto, em última instância, a escolha e a utilização de teorias dependem da amplitude de experiência a ser considerada. É essa gradação que explica por que, dependendo dos fenômenos em pauta, utilizam-se diversas versões da teoria atômica: numa teoria de nível inferior, os modelos têm átomos homogêneos e, numa teoria de nível superior, os modelos têm átomos como sistemas planetários de partículas fundamentais. Aqui temos um segundo caso de paradoxos, pois os átomos homogêneos do nível inferior são entendidos como manifestações dos átomos do nível teórico mais elevado. Segundo o PI, essa relação entre níveis de teorias é também uma característica das religiões "primitivas" que postulam ao mesmo tempo uma multiplicidade de espíritos e um deus singular supremo: apesar dos espíritos serem pensados como entes independentes, eles são, ao mesmo tempo, manifestações do deus supremo. Logo, para o PI, monoteísmo e politeísmo podem coexistir paradoxalmente como dois níveis de teoria complementares que são aplicados de acordo com a amplitude de experiência a ser explicada: os espíritos diversos provêem meios de se colocar os eventos em contextos causais mais limitados - são a base explicativa de acontecimentos dentro de uma comunidade e seu ambiente - ; enquanto que o deus supremo é a base de explicações mais abrangentes - está ligado às explicações sobre a origem e o andamento do mundo como um todo. Esses paradoxos são do mesmo tipo daqueles das regras de correspondência, pois dizem respeito à relação entre níveis de teoria (não se esqueça de que o senso comum é uma teoria primária!), e são caracterizados, pelo PI, pelo mesmo tipo de argumentação anterior.

Os modelos teóricos são construídos a partir do relacionamento dos eventos caóticos a serem explicados com outros eventos que aparecem descritos pelo senso comum como regulares. Assim, os modelos são análogos a certas experiências regulares e são postulados como uma realidade não-observável por trás do irregular. Aliás, usar certos fenômenos regulares como ícones para a construção dos modelos vem do que é a própria natureza da explicação: como o papel das teorias é colocar ordem e regularidade onde se vêem caos e desordem, tende-se a construir as metáforas modelares justamente a partir dos fenômenos onde se vêem ordem e regularidade.¹⁷ Aqui está o princípio para a distinção de dois tipos básicos de vocabulário teórico. Geralmente, nas sociedades "primitivas", o que é visto como regular e previsível são as relações sociais, daí o vocabulário teórico personalista/animista das religiões "primitivas"; no mundo ocidental, entretanto, com o advento da modernidade, foi a tecnologia (e posteriormente também o mundo "des-animado" - a queda da cosmologia aristotélica) que começou a ocupar o *status* de regularidade, daí o vocabulário teórico mecanicista da ciência.¹⁸

Quando os modelos são construídos, apenas alguns aspectos dos fenômenos regulares são selecionados e, como a finalidade é explicativa, o desprezo/realce de aspectos dependerá do possível preenchimento dessa função. Assim, por exemplo, o modelo da teoria cinética dos gases - moléculas, como bolas de bilhar, movendo-se no espaço vazio - despreza algumas características (a cor das bolas, por exemplo) que, destarte, não entram na definição de

molécula. Do mesmo modo, a definição de um Deus qualquer poderá prescindir de uma referência a aspectos que não possam trazer ganho explicativo, como sua aparência física, sua dieta, suas esposas etc. Aliás, para o PI, é essa negligência de diversos aspectos da vida humana que dá aos deuses esta "aura" rarefeita que é usualmente chamada de espiritual. Mas, para o PI, essa suposta espiritualidade, em verdade, é consequência do mesmo processo de construção de modelos na ciência:

"(...) não há nada peculiarmente religioso, místico, tradicional sobre esta 'espiritualidade'. Ela é resultado do mesmo processo de abstração que nós vemos em andamento nos modelos teóricos ocidentais: o processo pelo qual traços de um fenômeno prototípico que têm relevância explicativa são incorporados no modelo teórico, enquanto os traços que não têm tal relevância são omitidos." (Horton, 1967: 66)

No curso de sua aplicação a novas experiências, os modelos teóricos lidam com diversas anomalias que desafiam seu poder explicativo. Para lidar com essas experiências recalcitrantes, os modelos são modificados através de um desdobramento (*deployment*) do modelo a partir da reelaboração da analogia original, ou seja, da seleção de novos aspectos do mesmo fenômeno regular original e/ou através de um desenvolvimento (*development*) do modelo a partir de novas metáforas, ou seja, de fenômenos regulares diferentes.

Um bom exemplo (cf. Horton, 1967:66) da modificação de modelos está na construção da moderna teoria atômica da matéria. No modelo original existia uma analogia entre a passagem de feixes de raio através de folhas delgadas de metal e a passagem de cometas através do nosso sistema planetário. Num segundo momento, em resposta a experiências anômalas, introduziu-se a possibilidade de que os "planetas" pudessem ter mudanças bruscas de órbita e, com isso, emitissem ou absorvessem energia. Depois, colocou-se no centro do "sistema planetário" um único "sol", ao invés de um grupo de corpos homogêneos. Mais tarde, veio a idéia de que, num momento particular, um "planeta" pudesse ter uma posição indefinida. Enfim, junto com esse último desdobramento, veio um desenvolvimento a partir de uma analogia nova: em alguns contextos, os "planetas" devem ser considerados como "feixes de ondas".

Essas modificações dos modelos teóricos da ciência levam a novos tipos de paradoxos: partículas que são também pacotes de ondas, partículas que se movem de um ponto A até um ponto B sem atravessar qualquer posição intermediária.¹⁹ Esse tipo de paradoxo também é algo com que os cientistas geralmente têm que conviver, pois é produto da exagerada miscigenação nos modelos teóricos de conceitos oriundos da linguagem do senso comum. Diante desse processo de construção de modelos na ciência, o PI chega mesmo a ironizar a oposição que Lévi-Strauss (1962) faz entre o cientista *ingénieur* e o selvagem *bricoleur*:

“A partir disto, o cientista aparece mais como um bricoleur do que como um ingénieur. Se este é um status transitório ou se ele está condenado perpetuamente a isso, eu não penso que nós estejamos ainda em uma posição que o diga. Enquanto isso, justamente como os materiais do bricoleur, que foram designados primeiramente para outros propósitos, tendem a se rachar sob pressão quando usados para um objetivo totalmente diferente, os conceitos do senso comum tendem a se rachar quando modificados demasiadamente na construção de teorias. O paradoxo é o primeiro sintoma dessa tendência.” (Horton, 1973: 254)

Apesar de só haver exemplos de modificação de modelos teóricos na ciência, porque existe uma grande similaridade entre os modelos bizarros e híbridos do pensamento religioso e os do pensamento científico e porque a investigação de exemplos particulares mostra que as características estranhas dos modelos religiosos têm uma função explicativa, o PI pensa que os modelos religiosos são frutos de um mesmo processo de modificação causado por uma demanda por aperfeiçoamento explicativo. Por exemplo (cf. Horton; 1967:68), nas crenças religiosas dos Lugbara, existem dois tipos básicos de espíritos: os ancestrais, que defendem e sustentam uma ordem social baseada em linhagens, e os “adro” espíritos, que são os poderes da floresta e das atividades humanas desviantes da ordem social. Os ancestrais têm características parecidas com as das pessoas comuns, contudo os “adro” espíritos têm justamente as características híbridas e bizarras que podem ilustrar a hipótese do PI: eles são canibais, incestuosos, e caminham de cabeça para baixo. Essas bizarras tornam-se inteligíveis quando se olha a relação dos espíritos com o mundo da experiência: os ancestrais estão ligados à ordem social, enquanto os “adro” espíritos estão ligados a todas as atividades humanas que vão de encontro à ordem estabelecida das coisas. O contraste entre esses dois tipos de espírito forma o esquema teórico com que os Lugbara explicam o mundo, e os aspectos bizarros e estranhos dos “adro” espíritos são explicados por sua posição na teoria (fonte de desordem em oposição à fonte de ordem - os ancestrais) e por sua função de explicar a desordem.

CRÍTICAS

Por questão de completude, antes de entrar na avaliação crítica, faz-se necessário um apêndice: o PI tem uma hipótese adicional, que pretende dar conta da diferença específica entre uma teoria religiosa “primitiva” e uma teoria científica, através de um contraste entre um modo tradicional e um modo moderno da atividade cognitiva (obviamente, a unidade genérica - o que venho chamando de identidade fundamental - não é incompatível com a diversidade específica).

Sem entrar no conteúdo dessa caracterização (cf. Horton, 1967; 1982), o que seria motivo para outro artigo, poderia dizer que a caracterização do contraste mostra uma certa inconsistência interna no PI: esse contraste, no mais das vezes, diferencia de tal modo o discurso religioso do discurso científico (e de uma teoria como concebida por sua metateoria) que o que o PI parece oferecer, como retomada da identidade perdida, é, como diz Sperber (1985b:37), “o exíguo conforto de uma petição de princípio”: se houvesse um conceito moderno de conhecimento, se houvesse um contexto de competitividade interteórica, se não houvesse obstáculos, o discurso religioso poderia vir a ser ... teórico. Essa inconsistência interna foi enfocada na minha interpretação do PI em Sousa (1991); entretanto, agora, proponho uma interpretação um pouco diferente: poderia dizer, continuando a analogia com a noção de programa de pesquisa em Lakatos (1979), que as hipóteses do contraste são produtos de um tipo de “heurística positiva”. Se o papel da “heurística negativa” é especificar o “núcleo duro” de um programa de pesquisa (no caso, o conteúdo das hipóteses 3 e 4), e evitar, por decisão metodológica, que ele se torne imediatamente falseável, o papel da “heurística positiva” é construir um conjunto de hipóteses auxiliares (no caso, as hipóteses que sustentam o contraste) que forma um “cinto de proteção” para o “núcleo duro”. Como diz Lakatos:

“Todos os programas de pesquisa científica podem ser caracterizados pelo ‘núcleo’. A heurística negativa do programa nos proíbe dirigir o modus tollens para esse ‘núcleo’. Ao invés disso, precisamos utilizar nosso engenho [utilizar uma ‘heurística positiva’] para articular ou mesmo inventar ‘hipóteses auxiliares’, que formam um cinto de proteção em torno do núcleo, e precisamos redirecionar o modus tollens para elas. É esse cinto de proteção que tem de suportar o impacto dos testes e ir se ajustando e reajustando, ou mesmo ser completamente substituído, para defender o núcleo assim fortalecido. O programa de pesquisa será bem-sucedido se tudo isso conduzir a uma transferência progressiva de problemas, porém malsucedido se conduzir a uma transferência degenerativa de problemas.” (1979:163)²⁰

Sendo assim, devo ressaltar que, para se fazer uma avaliação crítica completa do PI - o que não é o objetivo desse artigo -, seria necessário discutir também o conteúdo dessa hipótese adicional. (Para uma crítica ao contraste, ver Boyer, 1987.)

Colocado esse limite, explico minha estratégia crítica. Aceito, sem maiores restrições, que o discurso científico em linhas gerais se adequa (ou deve se adequar) à metateoria suposta pelo PI. Aceito também que a função do discurso científico é primeiramente explicativa. Nego a quarta hipótese do PI, argumentando que, ao contrário, o discurso religioso não se adequa a tal metateoria e, portanto, não deve ser chamado de “teórico”. Nego a terceira hipótese do PI, argumentando que, negada a quarta hipótese, necessariamente não vale também que o discurso religioso tem, como primeira, a função explicativa. Quanto a não especificar se estou

me referindo apenas às religiões das sociedades “primitivas”, é apenas porque pretendo que minhas conclusões valham para o discurso religioso em geral.

Antes, porém, retomo algumas características gerais da epistemologia do PI. Primeiro, é importante reafirmar, lembrando meu quadro inicial, que o PI não supõe nenhum tipo de assimetria entre o discurso científico e o discurso religioso em relação ao alcance dos objetivos de explicação e previsão: o PI chega mesmo a argumentar que algumas religiões africanas são, sob muitos aspectos, melhores que muitas psicologias sociais ocidentais (cf. Horton, 1983). Depois, é importante listar as propriedades que, segundo o PI, são, conjuntamente, uma condição necessária e suficiente para que um discurso seja denominado de ‘teórico’: poder explicativo e preditivo, simplicidade, sistematicidade e consistência lógica.²¹ Essa lista indica que o PI não usa o termo ‘teoria’ com o simples sentido de uma visão de mundo ou de uma maneira de se apreender a realidade. Como diz Boyer:

“Nós poderíamos tomar o termo ‘teoria’ em um sentido vago, como se referindo apenas às idéias de alguém sobre um certo domínio da realidade e sem implicar nada sobre a organização interna dessas crenças. No entanto, o programa intelectualista se tornaria realmente trivial, e a própria comparação com o pensamento científico seria impossível. Nós devemos desta maneira supor que, para esse programa, as teorias tradicionais [religiosas] são teóricas num sentido estrito: elas consistem em conjuntos de crenças que são (I) integrados, (II) consistentes e (III) explicativos.” (1987:52)

Mas, será que as crenças religiosas nas sociedades “primitivas” se adequam aos próprios requisitos da metateoria do PI?

Segundo Sperber (1975:96-97), quando um Dorze é assolado por uma doença e, em seguida, consulta um *diviner*, ele recebe primeiramente um diagnóstico indicando como causa a violação do tabu da cobra (que é um animal sagrado para os Dorze) ou de um outro tabu qualquer. Depois, o *diviner* sugere diversas possibilidades de como essa transgressão pode ter ocorrido. Daí o Dorze se lembra: “É verdade, eu joguei uma pedra em uma cobra” ou qualquer recordação que confirme uma das sugestões do *diviner*. Segundo Sperber, o fato é que existem sempre transgressões em reserva e que essas transgressões são muitas vezes cometidas sem que o Dorze se preocupe imediatamente com as consequências. Mas, assim que algo de errado acontece, ao procurar o *diviner*, em alguma de suas sugestões estará alguma transgressão cometida. Um caso concreto: Wondimu, um amigo de Sperber, pediu a seu pai que se sacrificasse um carneiro em seu benefício. O *diviner* escolhido para o ritual estava atrasado, mas o filho do *diviner*, ao examinar o animal, descobriu um tabu de cobra. Ao saírem para procurar o *diviner*, Wondimu confessou a Sperber que alguns meses atrás havia matado uma cobra e que estava maravilhado com a clarividência do filho do *diviner*. Porém, quando eles encontraram o *diviner* e o consultaram, ele revelou a violação de um tabu benigno e não o da cobra. Wondimu parecia aliviado e não fez mais menção a esse tabu. Conclusão:

"A prova empírica evocada pelos Dorze para justificar afirmações sobre tabus é, conseqüentemente, fictícia: é o diviner e seu cliente que decidem qual a transgressão associar a qual infortúnio e qual tabu se verificar 'experimentalmente'." (1975:97)

O que quero ilustrar com esse exemplo é o tipo de relação que as crenças religiosas têm com a experiência: as crenças religiosas não são falseáveis. Todavia, contra essa afirmação tão fundamental para o exercício da minha crítica, existem algumas objeções aparentes.²²

Poder-se-ia dizer que a relação entre o médico e o paciente nas sociedades modernas se dá com uma negociação de sugestões similar e que o médico também não coloca em risco suas crenças. No entanto, isso apenas encobre o fato mais fundamental de que em nossa sociedade existe um divisão social do trabalho do conhecimento e que o teste das crenças médicas se dá principalmente em outra instância da sociedade, o que não ocorre nas sociedades "primitivas" (cf. Skorupski, 1976:6-7).

Poder-se-ia dizer, de acordo com a hipótese da subdeterminação das teorias pela experiência, que a não-falseabilidade é uma propriedade lógica de todo e qualquer discurso teórico, ou seja, que toda teoria pode ser defendida contra a experiência (toda e qualquer experiência) a partir da elaboração de hipóteses auxiliares.²³ No entanto, isso apenas encobre o fato mais fundamental da diferença de atitude em relação a essa propriedade lógica: enquanto os cientistas, enquanto cientistas, exploram essa possibilidade de modo a obter um auxílio na construção de teorias que alcançam as propriedades requeridas pela metateoria do PI, os religiosos exploram essa possibilidade de modo a obter um auxílio *ad hoc* que negligencia essas propriedades.²⁴

Aparências eliminadas, reafirmo que dizer que as crenças religiosas são empíricas no sentido restrito de simplesmente lidar com relacionamentos entre fenômenos empíricos é equivalente a dizer que o caráter das explicações religiosas é totalmente *ad hoc*: suas explicações/previsões são de tal maneira imprecisas e maleáveis que, na medida em que qualquer acontecimento é explicável/previsível, nada pode ser explicado/previsto.

Note que pode-se interpretar o que venho dizendo como se referindo apenas ao nível do relacionamento entre fenômenos empíricos, ou seja, ao nível das leis empíricas, e, mais, pode-se pensar que no nível dos modelos teóricos há uma identidade fundamental. Mas, não havendo similaridade entre as "leis" empíricas do discurso religioso e as leis empíricas do discurso científico, poderia ainda assim haver uma identidade fundamental restrita ao nível dos modelos teóricos?

Os modelos teóricos aparecem em forte relação com as leis empíricas, quer dizer, eles têm uma função explicativa (explicar as leis empíricas) e uma função heurística (sugerir novas leis empíricas). Ora, se o fundamento da identidade dos modelos teóricos está na sua relação com as leis empíricas e se os modelos religiosos não têm leis empíricas com quem se relacionar, eles não podem ser classificados como teóricos, eles não podem ter uma identidade fundamental com os modelos científicos. No entanto, isso não gera nem solidão, nem crise de identidade, pois, se não são teóricos, isso não quer dizer que os modelos religiosos não tenham um outro tipo de relacionamento com a experiência e, conseqüentemente, uma outra identidade: o fundamento da identidade dos modelos religiosos está na sua maleabilidade em dar inteligibilidade a toda e qualquer experiência. Como dizem Lawson e McCawley:

“O que é completamente consistente é a flexibilidade dos instrumentos cognitivos religiosos e sua aplicabilidade indefinidamente ampla. (...) Neste sentido, sua principal vantagem é que, diferentemente dos modelos científicos, as entidades não-observáveis sob seus auspícios são agentes adicionais que podem ser responsáveis por todos os tipos de mundanças que ocorrem no mundo.”
(1990:155-156)

Desse modo, as crenças religiosas não podem (e não pretendem) responder a duas perguntas complementares que uma teoria, na medida em que tem os objetivos de explicação e previsão, deveria responder: o que é empiricamente possível? O que é empiricamente impossível? Conseqüentemente, as crenças religiosas têm problemas também com um outro conceito modal: não podem postular com rigidez e nitidez uma relação necessária entre fenômenos e assim dificilmente podem descobrir relações realmente causais.²⁵

Aliás, no âmbito da epistemologia do PI, não há nenhum bom argumento que justifique a crença na existência das entidades não-observáveis postuladas pelos modelos religiosos: se, do lado da ciência, existe uma “inferência para a melhor explicação”,²⁶ do lado da religião essa inferência não é possível. Por isso, a referência do discurso religioso só pode ser caracterizada como auto-referência. Como dizem Lawson e McCawley:

“Se as afirmações simbólicas particulares desses modelos [religiosos] referissem rigorosamente, então esses sistemas estariam sujeitos à avaliação empírica e sua flexibilidade ilimitada seria restringida. O único tipo de referência disponível a esses sistemas, então, é a auto-referência. Se eles presumem referência, esses sistemas devem ser auto-referenciais (...)” (Lawson & McCawley, 1990:156)

Conseqüentemente, não havendo referência (mas simplesmente auto-referência), o discurso religioso não pode receber o predicado “verdade” e, voltando ao meu quadro inicial,

a posição I (sem a ingenuidade iluminista de querer eliminar o discurso religioso) ainda é a melhor posição a se adotar.

Mas, com isso, ter-se-ia que chegar à conclusão absurda de que, por exemplo, nas sociedades “primitivas”, os homens conseguem sobreviver em plena ilusão? Apenas quando se adere ao mito, que o próprio PI nega, de que o homem “primitivo” é um ser que vive constantemente embebido de religiosidade. (Sobre isso, ver também Geertz, 1978:136-7.) Ou quando se adere à simplificação, que o próprio PI parece aceitar, de que no contexto das sociedades “primitivas” existe uma cosmologia única baseada em forças e agentes espirituais. Como contradiz Radcliffe-Brown:

“(...) em todas as sociedades humanas, existem inevitavelmente duas concepções de natureza diferentes e, em certo sentido, conflitantes. Uma delas, a naturalista, está implícita, em todos os lugares, na tecnologia, e, em nossa cultura européia do século vinte, se tornou explícita e dominante em nossos pensamentos. A outra, que pode ser chamada concepção mitológica ou espiritualista, está implícita nos mitos e na religião, e freqüentemente torna-se explícita na filosofia.” (1952: 130)

Enfim, os modelos religiosos não esgotam os recursos cognitivos de qualquer sociedade. É o próprio Horton que o diz sobre sua experiência de campo entre os Kalabari:

“Os Kalabari reconhecem diversos tipos de doenças e têm diversas ervas específicas para tratar cada qual. Algumas vezes uma pessoa doente vai ser tratada pelos membros da família, que reconhecem a doença e sabem com qual erva tratá-la. Algumas vezes o tratamento vai ser realizado por um médico nativo. Quando o tratamento segue estas linhas a atmosfera é basicamente a do senso comum. Freqüentemente, há pouca ou nenhuma referência a agentes espirituais.” (1967: 60)

Com respeito ao requisito de simplicidade, que, da maneira como é enfatizado pelo PI, deve ser entendido como um apelo à economia conceptual (a navalha de Ockham: “não postule entidades além do que é estritamente necessário para explicar os fenômenos” [Churchland, 1990: 18]), a argumentação prossegue: se os modelos religiosos não trazem ganho explicativo e heurístico, eles são diferentes dos modelos teóricos, pois são um excesso metafísico dispensável (ou uma exagerada demanda explicativa), tendo em vista os objetivos de explicação e previsão delimitados pela metateoria do PI.

Uma argumentação paralela serve para a questão metodológica:²⁷ se os modelos religiosos não têm uma relação forte com a experiência, é totalmente improvável que exista

um processo similar ao da construção de modelos teóricos na ciência. É que as técnicas de construção de modelos teóricos dependem do uso da experimentação e da previsão, que dão a elas falseabilidade (por exemplo, o modelo da teoria cinética dos gases não se teria desenvolvido em termos das forças de Van der Waal, se a lei de Boyle não tivesse sido sujeita ao falseamento em certas condições [cf. Ross; 1971:133]). Ou seja, as técnicas de desdobramento (*deployment*) e desenvolvimento (*development*) não podem existir, por definição, se não há uma relação experimental com a experiência.

Como não temos no caso da religião esse tipo de interação entre o nível da experiência e o nível dos modelos teóricos, o que resta ao PI é uma suposta similaridade nos exemplos particulares. Mas mesmo aqui as analogias do PI mostram-se *misleading metaphors*: não são as características estranhas dos “adro” espíritos (são canibais, incestuosos e caminham de cabeça para baixo) que dão a eles um papel explicativo, mas, sim, a função atribuída a esses espíritos (serem responsáveis pelas forças de desordem). Então, quando os “adro” espíritos são apontados como forças que atuaram em certas situações, sua ação não é explicada por suas características estranhas, mas pela função de serem responsáveis pelas forças de desordem; sendo que suas características estranhas servem apenas para simbolizar sua função explicativa (o que o próprio PI reconhece: “As características dos ‘adro’ espíritos são uma expressão gráfica de sua absoluta perversidade” [Horton, 1967: 68]). Ora, um modelo teórico atribui certas características a entidades não-observáveis para exercer uma função explicativa e não para simbolizar a função. (Essa crítica e essa citação foram sugeridas por Skorupski, 1976: 210-211.)

Então, a hipótese de que os modelos religiosos são construídos e modificados da mesma maneira que os modelos teóricos da ciência fica reduzida a uma trivialidade: tanto nas crenças religiosas como nas crenças científicas usam-se metáforas. Trivialidade porque, quando se sabe que é uma característica geral do pensamento humano a conceptualização do que é menos claramente delineado em termos da seleção de aspectos do que é mais claramente delineado (cf. Johnson & Lakoff, 1980; Thagard & outros, 1986), fica difícil compreender o que uma afirmação geral como essa acrescenta para uma comparação detalhada entre o discurso religioso e o discurso científico. (Nesse ponto, Beattie [1970:262] tem uma posição similar.)

Enfim, como diz Skorupski, algumas perguntas ficam por responder:

“Por que o pensamento religioso concebe, como entidades não-observáveis, seres personalizados? Por que, na maioria das religiões, os deuses exibem uma natureza tão indiferente ao princípio de identidade? Por que os muitos espíritos são tão freqüentemente concebidos, em última instância, como idênticos a um deus supremo? Por que eles são tão paradoxalmente onipresentes e tão variáveis em seu caráter? E por que estas coisas são um traço tão comum e distintivo do pensamento religioso?”(1973:222)

Não discutirei aqui com profundidade a comparação entre os paradoxos do discurso científico e os do discurso religioso. (Ver o instigante debate entre Horton [1973] e Skorupski [1973,1975] sobre os paradoxos na ciência, nas religiões “primitivas” e na religião cristã.) Digo apenas que pelo menos os paradoxos das regras de correspondência são pseudoparadoxos: a estrutura interna de uma entidade ou processo (o microcosmos da mesa, por exemplo) explica, juntamente com a estrutura da percepção humana, suas características observáveis (seu macrocosmos). Já no caso do discurso religioso, porque o espírito não faz parte do microcosmos, mas é um outro ser que habita um prolongamento do nosso macrocosmos - sua extensão não-observável -, o paradoxo aparentemente se mantém. Sem querer postular *a priori* um princípio de caridade interpretativa que impossibilite a atribuição de um conteúdo paradoxal às crenças alheias, penso que esses casos de crenças aparentemente irracionais, na maioria das vezes, podem se tornar inteligíveis através de seu enquadramento no tipo de crença denominado por Sperber (1985b, 1991) de “reflexiva de conteúdo semicompreendido”. E as crenças religiosas são justamente crenças reflexivas de conteúdo semicompreendido que nunca chegam a um conteúdo preciso:

“A maioria das crenças religiosas não se presta a uma interpretação clara e definida, e portanto jamais se tornará crença intuitiva. Parte do interesse das crenças religiosas para aqueles que as sustentam vem precisamente desse elemento de mistério, do fato de que nunca podem ser completamente interpretadas.” (Sperber, 1991:27)²⁸

Como dito acima, a quarta hipótese do PI não se sustenta, pois os modelos religiosos não são teóricos no sentido delimitado por sua própria epistemologia. Mas seria possível infirmar o programa de pesquisa intelectualista, afirmando apenas sua terceira hipótese? Abandona-se a pretensão de chamar o discurso religioso de “teórico” - fala-se agora apenas em uma visão de mundo, em uma maneira de se apreender a realidade - e sustenta-se a prioridade da função explicativa.

De início, o PI vai enfrentar uma incomensurabilidade que é marcante para a Antropologia: como que nós, pós-kantianos que fazemos tais críticas, podemos estudar culturas religiosas onde não há uma clara autonomia para questões epistemológicas, éticas e estéticas? Como a separação pode traduzir a mistura? Se o holismo é absoluto - como quer Dumont ao afirmar que a “função essencial e distintiva da religião” (1983:271) é assegurar o entrelaçamento entre ser e dever ser -, fica no mínimo parcial o privilégio para a função explicativa.

Depois, o PI tem um problema com suas hipóteses sobre a religião cristã. Se ele defende que originalmente esse discurso foi construído com os mesmos objetivos de explicação, predição e controle do mundo, perdendo-os, depois, a partir da concorrência com a ciência, me parece que, se esses objetivos fossem realmente os mais fundamentais, seria mais razoável

que, como no caso de teorias científicas concorrentes, esse discurso fosse a longo prazo simplesmente abandonado. Fato é que, apesar das intrigas e imbricamentos iniciais entre religião e ciência no advento da modernidade, posteriormente, a religião se adaptou bem ao ambiente onde a explicação legítima é a científica.²⁹ O fato da permanência da religião na cultura ocidental fica sem explicação nos quadros do pensamento intelectualista em geral. Como dizem Lawson e McCawley:

“Ironicamente, os intelectualistas, que têm sempre se orgulhado em levar a sério os sistemas de pensamento ‘primitivos’, acabam sendo forçados a ver as pessoas religiosas da sua própria cultura como apresentando a clássica ‘mentalidade primitiva’. Na visão dos intelectualistas, os ‘primitivos’ reais das terras distantes pensam corretamente, ainda que estejam errados, enquanto que as mais civilizadas pessoas religiosas na sua própria cultura nem mesmo pensam corretamente!” (Lawson & McCauley, 1990: 36)

Mas, sobremaneira mais importante que essas objeções, é a complementaridade entre o funcional e o estrutural (infirmar o PI não pode significar enfraquecê-lo, mas somente negá-lo!): ao se perder a noção de teoria, perde-se também a noção de explicação - resta apenas, do ponto de vista da metateoria perdida, pseudo-explicação. Ou seja: a noção de explicação como um fim a ser alcançado (como a função do discurso) deve se harmonizar com os próprios atributos estruturais de uma teoria como delineados pela metateoria do PI: simplicidade e poder preditivo. Então, quando se abandona esses atributos estruturais, perdendo a noção de teoria (ou mudando o sentido do termo “teoria” para uma simples visão de mundo), perde-se também a noção de explicação (ou muda-se o sentido do termo “explicação”).³⁰ É importante enfatizar o caráter equívoco do termo “explicação” (equivocidade que reduzo aqui a uma ambigüidade entre um sentido forte e um sentido fraco), pois sabe-se que podem existir crenças explicativas sem que haja os atributos adicionais de poder preditivo e economia conceptual (veja a função explicativa dos “adro” espíritos, ou quando se fala na bruxaria como forma de explicação dos infortúnios). No entanto, explicação nesse sentido fraco, do ponto de vista da metateoria perdida, é uma pseudo-explicação.³¹

Então, ao confundir o falseável com o falsificado, não estaria o PI agora lutando por uma prioridade da função pseudo-explicativa?

Enfim, chegamos ao dilema do intelectualismo na Antropologia da Religião (manter ou abandonar sua epistemologia): se o intelectualismo mantém sua própria epistemologia, sua hipótese da identidade fundamental entre ciência e religião é falseada - a identidade, seja funcional, seja estrutural, perde o valor; se o intelectualismo abandona sua epistemologia, sua hipótese da identidade fundamental torna-se vaga e trivial - a identidade novamente perde o valor. O que fazer? Existem outros programas de pesquisa na Antropologia da Religião? Por

que não manter a epistemologia do intelectualismo, abandonar sua hipótese da identidade fundamental, e estudar a função pseudo-explicativa do discurso religioso? É isso que cognitivistas contemporâneos pretendem fazer:

“Sperber repensou o simbolismo. O problema agora, no entanto, é repensar o intelectualismo. (...) A posição que nós defendemos é, talvez, um tipo de neo-intelectualismo. (...) os participantes utilizam os modelos cognitivos implícitos nos sistemas religiosos para lidar com o mundo e os problemas que ele apresenta - incluindo problemas explanatórios. (...) Nós concordamos com o intelectualismo tradicional que os sistemas religiosos têm modelos cognitivos que parecem explicar. (...) Entretanto, porque eles são incapazes de falhar, eles são também consistentes com qualquer estado de coisas possível e isto certamente leva à impressão de que eles têm uma explicação para tudo. Mas, quando a explicação é completa, a ciência (e a explicação genuína) está morta.” (Lawson & McCauley, 1990: 156-157) (destaques dos autores)

Notas

1. Este artigo é em parte redução de, acréscimo a, e modificação da minha dissertação final de graduação. Gostaria de agradecer ao meu orientador, Prof. José Jorge de Carvalho, pelo incentivo em desenvolver este trabalho e pelas sugestões críticas, e aos epistemólogos Paulo Abrantes e Hilan Besunsan pelos debates sobre questões relevantes a este trabalho. Necessário dizer que a responsabilidade das posições defendidas é exclusivamente minha. As traduções do inglês, francês e espanhol são minhas.

2. Uso a noção de referência, que está ligada à dimensão semântica extensional, em contraposição à noção de sentido, que está ligada à dimensão semântica intensional-com-s (cf. Copi, 1981: 119-123). Por exemplo, o termo ‘cama’ tem como sentido, diz o dicionário Aurélio, um móvel em que se dorme ou se repousa e tem como referência o conjunto de entidades que podem receber como predicado o termo “cama”. Note que pode haver sentido sem referência: a expressão “cavalo alado” tem sentido mas não tem referência, pois não existe um cavalo alado. Como também pode haver mais de um sentido com a mesma referência (o famoso exemplo de Frege): as expressões “estrela da manhã” e “estrela da tarde” têm sentidos diferentes, mas têm a mesma referência, o planeta Vênus.

3. Como, nesse quadro, estou vinculando a oposição entre os predicados “conhecimento” e “ilusão” à oposição entre os predicados “verdadeiro” e “falso”, nessa posição não entram autores, como Laudan (1984, 1990) e Boudon (1967), que, apesar de negarem a validade analítica do conceito de verdade, ainda assim manteriam uma oposição entre conhecimento e ilusão.

4. De fato, Horton sustenta sua hipótese da identidade fundamental apenas em relação ao discurso religioso nas sociedades “primitivas”. Retomo esse problema na última parte do artigo. E,

de fato, Horton não afirma que o discurso religioso como um todo seja verdadeiro, mas apenas as leis empíricas que fazem parte desse discurso. Considerei isto suficiente para interpretar o intelectualismo de Horton como estando nesta posição, o que o distingue do intelectualismo clássico de Tylor e Frazer que estaria mais para uma assimetria cientificista.

5. Para meu propósito, não é necessário levar em consideração a estratégia interpretativa de Winch (1970), que poderia ser chamada de pragmática (cf. Skorupski, 1976, 1980). Minha caracterização da oposição entre literalismo e simbolismo é semelhante às de Ross (1971), Skorupski (1976, 1980) e D'Agostino e Burdick (1982). No entanto, não entendo o literalismo e o simbolismo como princípios gerais *a priori* de caridade interpretativa (erro cometido por D'Agostino e Burdick [1982] e por Sousa [1991]). Além disso, uso o termo "literalismo" em sentido mais restrito do que o utilizado por Ross (1971) e Skorupski (1976, 1980), porque meu uso não envolve hipóteses sobre a função do discurso religioso.

6. A oposição entre entidades e processos observáveis e entidades e processos não-observáveis deve ser entendida segundo Bas van Fraassen (1981): o que delimita o campo do não-observável (e do observável) é a estrutura da percepção humana. Por isso, entidades e processos indiretamente observáveis (por exemplo, células observadas através do microscópio) também entram no campo do não-observável. Quanto às entidades e aos processos não-observáveis postulados pelo discurso religioso, uma ressalva se coloca: segundo os religiosos, alguns privilegiados têm a oportunidade ou a capacidade de observá-los. Para uma crítica à própria validade analítica dessa oposição, ver Gutting, 1985.

7. Uma crença pode ser entendida como a atitude proposicional "acreditar que P", onde P é a proposição que veicula o conteúdo dessa crença (por exemplo, em "José acredita que o sol nascerá amanhã", a proposição o sol nascerá amanhã veicula o conteúdo da crença). Por isso, quando falo em racionalidade de uma crença, o que pode ser classificado como racional ou irracional é a atitude e não o conteúdo, pois uma proposição pode ser verdadeira, falsa, autocontraditória etc., mas não racional ou irracional (cf. Sperber, 1985b). Sobre a noção de atitude proposicional, ver Churchland, 1990: 63-66.

8. Uma regra de correspondência é uma sentença que liga a linguagem teórica da ciência - aquela que geralmente postula entidades e processos não-observáveis (por exemplo, a energia cinética média das moléculas de um gás) - com sua linguagem observacional - aquela que postula entidades e processos observáveis (por exemplo, a temperatura de um gás) -, de modo a conferir uma referência empírica para a linguagem teórica (cf. Nagel, 1961). Essa interpretação do positivismo lógico como advogando um tipo de estratégia simbolista na interpretação da linguagem teórica da ciência foi sugerida por Skorupski (1976) e Bas van Fraassen (1981).

9. A recusa de Leach (1983) em aceitar a literalidade do discurso religioso dos trobriandeses sobre as causas da procriação (o problema da partenogênese) parece envolver esse mesmo afã. Leach, como Durkheim, busca a verdadeira referência dos símbolos religiosos não nas relações sexuais, como fazem os freudianos, mas nas relações sociais: "Em suma então, minha opinião aqui é que a ação ritual e a crença ritual devem ser entendidas indistintamente como enunciados simbólicos sobre a ordem social" (Leach, 1954:14).

10. Esses dois níveis teóricos aparentemente correspondem à distinção, na epistemologia das ciências naturais, entre as leis empíricas, que descrevem regularidades observáveis e as leis teóricas, que explicam essas regularidades (cf. McMullin, 1978). Por exemplo, a lei empírica "sempre que

aquecemos uma barra de cobre ela se estende” é explicada pelas leis do comportamento da estrutura molecular do cobre quando aquecido. Do mesmo modo, em Lévi-Strauss, a recorrência das estruturas mitológicas é explicada pelas leis do pensamento humano. No entanto, nas ciências psicossociais, já no primeiro nível, lida-se com não-observáveis: idéias e valores alheios são em princípio não-observáveis.

11. Horton concordaria com o seguinte dizer de Lévi-Strauss: "(...) a etnologia é primeiramente uma psicologia [cognitiva]" (1962 : 174). No entanto, isso não implica uma adesão a algum tipo de individualismo metodológico (doutrina que defende que "as explicações sociológicas podem e eventualmente devem ser reduzidas a explicações psicológicas" [Thagard, 1993: 62]), pois Horton não nega a necessidade de explicações sociológicas. Isso implica sim uma superação da ingenuidade dos que querem eliminar a (o) mente-cérebro dos processos sociais, ao mesmo tempo em que reificam a psicologia do senso comum. (Para uma proposta interessante para a relação entre Antropologia e Psicologia, ver Sperber; 1985a. Para um apanhado geral sobre a relevância das Ciências Cognitivas para a Antropologia [e vice-versa], ver Bloch; 1991.)

12. No entanto, em princípio, (isto é, não é contraditório) o relativismo poderia fundamentar tanto o intelectualismo, como o simbolismo. Como diz Sperber: "(...) ao mesmo tempo em que o relativismo substitui o intelectualismo e o simbolismo enquanto soluções para o problema das crenças aparentemente irracionais, ele provê uma estrutura onde esses modelos têm uma aplicabilidade maior: cada mundo cultural tem o seu próprio critério de explicação racional e sua série própria de metáforas possíveis; não existem nenhuma restrições (*constraints*) universais em ambos" (1985b:40-1).

13. Uso o termo "função" no sentido das intenções explícitas ou tácitas de quem usa o discurso religioso (o que tem a ver com a força ilocucionária do discurso) e não no sentido que comumente aparece na tradição funcionalista em sociologia, que está ligado a causas eficientes (o que tem mais a ver com a força perlocucionária do discurso). É certo que o funcionalismo recupera a teleologia no nível do organismo social como um todo - as sociedades tendem a procurar um estado de equilíbrio e integração -, mas é importante não confundir essa teleologia com as intenções dos indivíduos particulares.

14. Doravante, para delimitar bem esse nível de identidade, utilizo a expressão "senso comum" e o termo "teoria" para me referir à teoria primária e à secundária, respectivamente.

15. O intelectualismo de Horton não faz uma distinção rígida entre religião e magia, como o faz o intelectualismo clássico de Tylor e Frazer.

16. Considerando essa reinterpretação de Evans-Pritchard como simbólica, já que o sentido que ele dá ao "é" não é literal (supondo que, na língua dos Nuer, a palavra que é traduzida por "é" tenha como sentido literal pelo menos um dos sentidos literais do nosso "é" - identidade, pertença, inclusão), mas um sentido similar ao que ocorre em uma sentença elíptica como "a campainha é o carteiro" (esse exemplo foi sugerido por Skorupski, 1973), vê-se que, no que diz respeito a paradoxos envolvendo o discurso religioso, o PI não rejeita totalmente uma reinterpretação simbolista. É interessante notar que se, em casos de paradoxos (o outro problema paradigmático para a estratégia interpretativa simbolista - ver D'Agostino e Burdick, 1982), Evans-Pritchard geralmente utiliza uma estratégia simbolista, em casos de ausência de referência, ele a rejeita: "*It was Durkheim and not the savage who made society into a god*" (Evans-Pritchard, 1970:313).

17. Torna-se claro aqui que Horton não enfatiza a noção matemática de modelo, que diz respeito simplesmente a um conjunto de indivíduos - ou uma estrutura - que dá referência às leis teóricas, mas sim a noção icônica. Por exemplo, se a teoria atômica de Bohr tem, como modelo matemático, átomos e sua estrutura, ela tem como modelo icônico um sistema de bolas de bilhar se movendo em órbitas, com algumas das bolas pulando de uma órbita para outra em tempos variados. Um átomo não é um sistema de bolas de bilhar, mas é entendido metaforicamente através dessa imagem. Essa distinção entre modelos icônicos e modelos matemáticos e esse exemplo estão em Suppe, 1977: 95-102.

18. Em verdade, deve-se fazer a ressalva de que as ciências sociais continuam a fazer uso de explicações teleológicas do tipo intencional (cf. Wright, 1987). Sobre o desenvolvimento da visão mecanicista do mundo e suas relações com as cosmologias aristotélica e cristã, ver Hooykaas, 1988.

19. Esses paradoxos são diferentes dos do tipo anterior pois dizem respeito a sentenças de um mesmo nível teórico. Aqui o sentido do termo "paradoxo" parece ser, muitas vezes, apenas o sentido etimológico (contra a doxa, contra o senso comum) e não recebe uma caracterização lógica mais precisa.

20. O que me sugeriu essa interpretação foi o fato de que, em seu artigo de 1982, onde pretende responder sistematicamente às críticas ao seu programa de pesquisa (primeiramente articulado em seu artigo clássico de 1967), Horton reformula apenas a hipótese do contraste: "(...) grande parte do meu artigo de 67 parece ter sobrevivido ao ataque crítico. (...) A tese da identidade fundamental está virtualmente incólume. (...) O esquema de contrastes parece necessitar antes de uma reformulação extensiva do que de uma substituição completa" (Horton, 1982:216).

21. Apesar de falar sobre certos tipos de paradoxos inevitáveis na empresa explicativa, Horton aceita que as teorias, como o senso comum, estão no geral isentas de paradoxos.

22. Essas objeções, em verdade, se levadas até suas últimas conseqüências relativistas, iriam não só contra a minha argumentação, mas também contra a própria argumentação do PI, pois, neste caso, nem o discurso religioso nem o discurso científico teriam, como primeira, a função explicativa, como também nenhum discurso se adequaria à "ingênu" metateoria do PI. Não podendo me deter aqui na questão do relativismo epistemológico, sugiro: para uma crítica geral à epistemologia do relativismo, ver Laudan (1990) e para uma argumentação de que o ecumenismo relativista, em verdade, é uma atitude dogmática, ver meu debate, junto com Hilan Besunsan, contra Porchat Pereira (Besunsan & Sousa, 1994; Porchat Pereira, 1992 e 1994).

23. Por exemplo, os Azande (cf. Evans-Pritchard, 1983) têm a seguinte "lei" empírica: se acontece magia de vingança, morre um bruxo. Se, num caso particular, faz-se uma magia de vingança e não morre um bruxo, pode-se sempre lançar uma hipótese auxiliar, de que houve interferência de bruxaria ou de que houve uma quebra de tabu, para preservar a lei. É interessante notar que esse ponto indica um encontro entre as discussões na Epistemologia sobre o uso de hipóteses *ad hoc* e da cláusula *ceteris paribus* (ver o "debate" entre Lakatos [1979] e Feyerabend [1989]) e as discussões já clássicas na Antropologia sobre "bloqueios ao Falseamento" em Tylor e Frazer (cf. Tambiah, 1990) e "elaborações secundárias" em Evans-Pritchard (1983).

24. Poderia se pensar que essa diferença é apenas uma diferença na atitude de acreditar e não diria respeito ao conteúdo das crenças religiosas e que, se houvesse uma atitude cognitiva diferente

em relação às teorias religiosas, elas também poderiam alcançar essas propriedades (uma posição às vezes assumida por Feyerabend). No entanto, o que vou sugerir (inspirado em Southwold, 1979 e Lawson & McCawley, 1990), a seguir, é que os modelos religiosos são bons para pensar de uma determinada maneira, ou seja, que existe uma relação prototípica entre a atitude e o conteúdo das crenças religiosas.

25. Uso aqui os conceitos modais (necessário, possível, impossível) em sentido não-lógico. Concordo com Daniel Dennett, quando, ao criticar as hipóteses "em princípio" dos filósofos, diz: "Deve-se olhar maliciosamente para essas possibilidades em princípio. É também possível em princípio construir uma escada de aço inoxidável para a lua, e escrever por extenso, em ordem alfabética, todas as conversações inteligíveis em inglês consistindo de menos de mil palavras. Mas nada disso é remotamente possível de fato e algumas vezes uma impossibilidade de fato é teoricamente mais interessante do que uma possibilidade em princípio, como nós veremos" (1991:04).

26. Esse é um tipo de argumento abduativo (cf. Peirce, 1990), através do qual os realistas científicos (contra os empiristas) tentam justificar a crença na existência das entidades não-observáveis postuladas pelo discurso científico (cf. van Fraassen, 1981: 19-23). Essa oposição entre realismo e empirismo diz respeito à crença em entidades não-observáveis. Ela não deve ser confundida com a oposição entre realismo e idealismo, da qual falei na segunda parte do artigo, que fala apenas sobre a natureza da existência do mundo, no que diz respeito à sua independência ou dependência de nós, seres humanos. É importante também não confundir-la com a distinção entre empirismo e racionalismo, que diz respeito à fonte do conhecimento (e, conseqüentemente, ao método de se alcançar o conhecimento) - experiência e/ou razão -, e que, de certa forma, está implícita enquanto venho ressaltando a diferença na relação com a experiência, entre as crenças religiosas e as científicas.

27. Poderia ter separado as similaridades metodológicas supostas por PI entre ciência e religião como constituindo uma hipótese particular dentro de seu "núcleo duro", mas Horton é seletivo quanto à questão metodológica: ao mesmo tempo em que afirma que existe uma similaridade na construção de modelos, nega que a religião tenha um método experimental como o da ciência. Essa divisão no âmbito da metodologia poderia ser interpretada, como faz Skorupski (1976), como enfatizando uma similaridade no contexto de descoberta e uma diferença no contexto de justificação. Mas esse tipo de separação rígida entre o contexto de descoberta e o contexto de justificação, desde Kuhn, não se sustenta, como se verá em seguida.

28. Note que em algumas religiões que têm uma teologia mais desenvolvida, isto é, têm um grau de auto-reflexão maior e, conseqüentemente, uma sistematicidade maior no sistema de crenças, isso é explicitado pelo critério de justificação do mistério: o sentido está para além da compreensão humana, ou seja, o conteúdo das crenças não pode ser entendido. Sobre isso, ver também Skorupski, 1976, 1980.

29. Dado o contato interétnico entre o Ocidente e as sociedades "primitivas", essa questão também deve se colocar para a permanência das teorias religiosas "primitivas". Horton, ao falar do contraste (1967), faz menção ao fato de que, nas sociedades "primitivas", quando existe um contato com uma teoria diferente, isso não leva a uma concorrência, pois, pensa-se que cada teoria tem aplicabilidade apenas no seu próprio mundo (como se houvesse uma premissa etnocêntrica implícita de que o seu mundo é o mundo e o outro mundo fosse o "menos-mundo" ou o "não-mundo", sendo indiferente o que possa acontecer ou ser pensado fora da delimitação narcísica do seu espaço). Mas, se é esse o tipo de justificação que os religiosos "primitivos" dão para a manutenção de suas "teorias",

o pensamento religioso, contrariamente à própria epistemologia do PI, estaria melhor representado na assimetria mística/religiosa: um conhecimento de uma realidade mais fundamental.

30. Pensando no modelo reticular da racionalidade científica proposto por Laudan (1984), mas aceitando o holismo pelo menos no nível de generalidade em que falo, poderia dizer que existe complementaridade também com o nível metodológico. Por isso, não vale Horton (1976) argumentar que a identidade entre religião e ciência é apenas no plano teórico e não no plano metodológico (experimental), pois é inconcebível que métodos bem dissimilares possam chegar a teorias similares, ou seja, quando se perde o tipo de interação entre experiência e modelos que se dá nas teorias científicas, perde-se também a teoria que é efeito dessa interação, ou, simplesmente, usa-se o termo "teoria" com outro sentido.

31. É importante dizer que o próprio Horton muitas vezes oscila entre esses dois sentidos básicos do termo "explicação" e que, na minha construção do PI, procurei enfatizar a metateoria que usa uma noção forte de explicação, pois é essa noção que é relevante para uma comparação com a ciência. É interessante notar que, ao usar a noção de explicação em um sentido fraco, Horton enfraquece sua metateoria (conseqüentemente, uma teoria passa a ser apenas uma simples visão de mundo) e sua análise se aproxima da análise *weltanschauungen* de epistemólogos como Toulmin, Hanson e Kuhn e, sob certos aspectos, de uma postura relativista.

Referências bibliográficas

BEATTIE, J. "On Understanding Ritual." In: *Rationality*, B. Wilson (ed.). Oxford, Basil Blackwell, 1970, p. 241-268.

BESUNSAN, H. & SOUSA, P. "Sobre o que Não Aparece (ao Neopirrônico)." *A sair*, revista *Discurso*, USP, vol. 1, 1994.

BLOCH, M. "Language, anthropology and cognitive science." *Man*, vol. 26, n° 2, 1991, p. 183-198.

BORNHEIM, G. *Introdução ao Filosofar*. Porto Alegre, Editora Globo, 1978.

BOUDON, R. "Remarques sur la notion de fonction." *Revue Française de Sociologie*, VIII, n° 2, 1967, p. 198-206.

BOYER, P. "The stuff 'traditions' are made of: on the implicit ontology of an ethnographic category." *Philosophy of Social Sciences*, n° 17, 1987, p. 49-65.

CALDEIRA, T. "A Presença do Autor e a Pós-modernidade em Antropologia." *Novos Estudos Cebrap*, nº 21, 1988.

CARVALHO, J. "A Antropologia e o Nihilismo Filosófico Contemporâneo." *Anuário Antropológico*, 1986, p. 153-181.

CHURCHLAND, P. *Matter and Consciousness (a contemporary introduction to the philosophy of mind)*. Massachusetts, The MIT Press, 1990.

COPPI, I.M. *Introdução à Lógica*. São Paulo, Mestre Jou, 1978.

D'AGOSTINO, F. & BURDICK, H. "Symbolism and Literalism in Anthropology." *Synthese*, vol. 52, 1982, p. 233-265.

DENNET, D. *Consciousness Explained*. Boston, Little, Brown and Company, 1991.

DESCARTES, R. *Meditações*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Nova Cultural, 1988.

DEVITT, M. & STERELNY, K. *Language and Reality*. Oxford, Basil Blackwell, 1987.

DUMONT, L. *O Individualismo*. Rio de Janeiro, Rocco, 1983.

DURKHEIM, E. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris, Le Livre de Poche, 1991.

EVANS-PRITCHARD, E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford, Clarendon Press, 1983.

———. *Nuer Religion*. Oxford, Clarendon Press, 1970.

———. "A religião e os antropólogos." *Religião e Sociedade*, nº 04-29, 1986.

FEYERABEND, P. *Contra o Método*. Rio de Janeiro, Editora Francisco Alves, 1989.

FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud & Marx - Theatrum Philosophicum*. São Paulo, Editora Princípio, 1987.

FRAASSEN, B.C. van. *The Scientific Image*. Oxford, Clarendon Press, 1981.

FREUD, S. *On Dreams*. New York, New York, 1963.

GELLNER, E. "Concepts and Society." *In: Rationality*. B. Wilson (org.). Oxford, Basil Blackwell, 1970, p. 18-49.

———. "Positivism against Hegelianism." *In: Relativism and The Social Sciences*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 4-67.

GEERTZ, C. "A Religião como Sistema Cultural." *In: A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1978, p. 101-142.

GETTIER, E. L. "Is justified true belief knowledge?", *Analysis*, n° 23, 1963, p. 121-23.

GUTTING, G. "Scientific Realism versus Constructive Empiricism: A Dialogue." *In: Images of Science*. P. Churchland & C. Hooker (orgs.). Chicago, The University of Chicago Press, 1985, p. 118-31.

HENDERSON, D. "The Principle of Charity and the Problem of Irrationality." *Synthese*, vol. 73, 1987, p. 225-252.

HORTON, R. "African Traditional Thought and Western Science." *Africa*, vol. XXXVII, n°1, 1967, p. 50-71.

———. "African Traditional Thought and Western Science", *Africa*, vol. XXXVII, n°2, 1967, p. 155-87.

———. "Paradox and explanation: a reply to Mr. Skorupski I", vol. III, n° 3, 1973, p. 231-56.

———. "Paradox and explanation: a reply to Mr. Skorupski II", vol. III, n° 4, 1973, p. 289-314.

———. *Philosophy of the Social Sciences*, III. "Professor Winch on Safari." *Archives Européennes de Sociologie*, vol. II, n° 1, 1976, p. 157-180.

———. "Material-Object Language and Theoretical Language: Towards a Strawsonian Sociology of Thought." *In: Philosophical Disputes in the Social Sciences*, S.C. Brown (ed.). Sussex, Harvester Press, 1979, p. 197-224.

———. "Tradition and Modernity Revisited." *In: Rationality and Relativism*, M. Hollis & S. Lukes (orgs.). Oxford, Basil Blackwell, 1982, p. 201-261.

———. "Social Psychologies: African and Western." *In: Oedipus and Job in West African Religion*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 41-89.

HOOYKAAS, R. *A Religião e o Desenvolvimento da Ciência Moderna*. Editora Universidade de Brasília, 1988.

JENKINS, A. *The Social Theory of Claude Lévi-Strauss*. London, The Macmillan Press Ltd, 1979.

JOHNSON, M. & LAKOFF, M. *Metaphors We Live By*. Chicago, University of Chicago Press, 1980.

KUHN, T. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Editora Perspectiva, 1976.

LAKATOS, I. "O Falseamento e a Metodologia dos Programas de Pesquisa Científica." *In: A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento*. São Paulo, Editora Cultrix e Editora Universidade de São Paulo, 1979, p. 109-243.

LAUDAN, L. *Science and Values*. Chicago, The University of California Press, 1984.

———. *Science and Relativism*. Chicago, The University of Chicago Press, 1990.

LAWSON, E. & McCAULEY, R. *Rethinking Religion (connecting culture and cognition)*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

LEACH, E. *Political Systems of Highland Burma*. London, The Athlone Press, 1954.

———. "Nascimento Virgem." *Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo, Editora Ática, 1983.

LÉVI-STRAUSS, C. *La Pensée Sauvage*. Paris, Librairie Plon, 1962.

———. "Réponses a quelques questions." *L'Esprit*, 31 (11), 1963, p. 628-653.

LYOTARD, J. *O Pós-Moderno*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1986.

MACHADO, R. *Deleuze e a Filosofia*. Editora Graal, 1990.

McMULLIN, E. 1978 "Structural Explanation." *American Philosophical Quarterly*, nº 15, 1978, pp. 139-47.

MORRIS, B. *Anthropological Studies of Religion*. New York, Cambridge University Press, 1987.

NAGEL, E. *The Structure of Science*. New York, Harcourt, Brace & World, Inc., 1961.

NEWTON-SMITH, W. *The Rationality of Science*. London, Routledge & Kegan Paul, 1981.

PEIRCE, C. S. *Semiótica*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1990.

PORCHAT P. "Sobre o que Aparece". *Discurso*, nº 19, USP, 1992.

———. "Resposta a Hilan Bensunsan e Paulo A. G. de Sousa". *Discurso*, nº 23: 71-86, USP, 1994.

RADCLIFFE-BROWN, A. *Structure and Function in Primitive Society*. London, Cohen & West, 1968.

ROSS, G. "Neo-Tylorianism – a reassessment." *Man*, VI, 1971, p. 105-16.

RORTY, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

SKORUPSKI, J. "Science and traditional religious thought." *Philosophy of Social Sciences*, pts. I-II, III, nº 2, p. 97-116.

———. "Science and traditional religious thought." *Philosophy of Social Sciences*, pts. III-IV, III, nº 3, 1973, p. 209-31.

———. "Comment on Prof. Horton's 'Paradox and Explanation'." *Philosophy of Social Sciences*, V, 1975, p. 63-70.

———. *Symbol and Theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

———. "The meaning of another culture's beliefs." In: *Action & Interpretation*. C. Hookway, & P. Pettit, P. (orgs.). Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 83-106.

SOUSA, P. *O Argumento Intelectualista*. Dissertação de graduação arquivada no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 1991.

SOUTHWOLD, M. "Religious Belief." *Man*, nº 14, 1979, p. 628-44.

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

———. "Anthropology and psychology: towards an epidemiology of representations." *Man*, nº 20, 1985a, p.73-89.

———. "Apparently irrational beliefs." In: *On Anthropological Knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985b, p. 35-63.

———. "Epidemiología de las creencias." *Revista de Occidente*, n° 125, 1991.

SUPPE, F. "Introduction." In: *The Structure of Scientific Theories*. F. Suppe (ed.). Chicago, University of Illinois Press, 1977, p. 03-232.

TAMBIAH, S. J. *Magic, religion and the scope of rationality*. New York, Cambridge University Press, 1990.

THAGARD, P. & HOLLAND, J. & HOLYOAK, K & NISBETT, R. *Induction*. Massachusetts, The MIT Press, 1989.

THAGARD, P. "Societies of Minds: Science as Distributed Computing." *Studies in the History and Philosophy of Science*, vol. 24, n° 1, 1993, p. 49-67.

WINCH, P. "Understanding a primitive society." In: *Rationality*, B. Wilson (ed.). Oxford, Basil Blackwell, 1970, p. 78-111.

WRIGHT, G.H.von. *Explicación y Comprensión*. Madrid, Alianza Editorial, 1987.