



Ciência & Filosofia

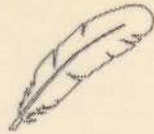
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo



N. 5

ISSN 0103-5703

1996



Ciência & Filosofia

n. 5 – 1996 – ISSN 0103-5703

- 9 Realismo e Apreensibilidade
JOÃO PAULO MONTEIRO
- 51 Os Antigos Lógicos Gregos
PAULO ALCOFORADO
- 67 Russell, Tarski, Gödel: Um Guia de Estudos
DAVID MILLER
- 107 São Vivenciais os Fundamentos da Matemática?
WALZI C.S. DA SILVA
- 125 Entre Dois Literalismos
HILAN BENSUSAN & PAULO A.G. DE SOUSA
- 155 Racionalidade, Decisão, Solução de Problemas
e o Programa Racionalista
JOSÉ R. NOVAES CHIAPPIN
- 221 Intenção e Convenção nos Atos de Fala
P.F. STRAWSON

ENTRE DOIS LITERALISMOS

HILAN BENSUSAN
PAULO A.G. DE SOUSA*

"As in the natural sciences the choice of geometry is not independent of the choice of physics, so in the sciences of man the choice of theory of meaning is not independent of the psychology and sociology of thought"
(Skorupski 32, p. 17).

O objetivo deste artigo é discutir alguns problemas concernentes à interpretação do discurso religioso e à explicação da atividade ritual¹ – em especial, nas sociedades “primitivas” –, a partir de uma reconstrução das posições de Peter Winch (Winch 41) e Robin Horton (Horton 15). De início, deixaremos explícito o marco conceptual que orientará nossa análise. Em seguida, examinaremos a perspectiva simbolista que faz um contraponto às posições de Winch e Horton. Por fim, analisaremos as limitações das posições de Winch e de Horton.

* Hilan Bensusan é mestre em filosofia pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo e doutorando em filosofia pela Universidade de Sussex. Paulo A.G. de Sousa é mestrando em antropologia pelo Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

(1) Dado o nível de generalidade em que se dará a maior parte de nossa discussão, as distinções que os antropólogos fazem entre religião, bruxaria e magia serão subsumidas em nossa categoria de religião, tais especificações sendo feitas apenas quando necessário.

I. INTERPRETAÇÕES E INTENÇÕES

Um dos objetivos principais dos cientistas sociais é explicar as ações humanas. Não será nosso intuito entrar na discussão sobre o que seja uma explicação no âmbito das ciências sociais – ou sobre qual combinação de estratégias e padrões de explicação é epistemologicamente mais adequada para esse objetivo das ciências sociais². Optaremos sim por uma estratégia de explicação específica que viabilize nossa tarefa reconstrutiva e organize nossa discussão. Essa opção, todavia, não deve ser entendida como uma decisão epistemológica, mas simplesmente como uma escolha arbitrária, porém profícua para a realização de nosso objetivo. Uma vez adotada essa estratégia de explicação, diferentes posturas são possíveis em nossa problemática; apresentaremos um quadro esquemático que lista algumas das mais importantes delas.

A estratégia de explicação das ações humanas que utilizaremos é aquela, ligada à psicologia do senso comum, que vê a postulação de atitudes proposicionais como fundamental para a explicação das ações humanas³. No âmbito da explicação das ações rituais, serão relevantes duas atitudes proposicionais específicas – *acreditar que P* e *ter a intenção de obter P*⁴. Para explicar as ações rituais, bastará então deixar explícitas as intenções e crenças dos agentes⁵. Por exemplo, o ato de rezar pedindo que se realize um estado de coisas favorável pode ser explicado a partir das seguintes atitudes proposicionais:

(2) Para uma discussão sobre a noção de explicação nas ciências sociais, ver Rubinstein 27, Cap. 6; Vayda 40; Salmon 28.

(3) Uma atitude proposicional é uma atitude mental em relação a uma proposição, que é o conteúdo representacional da atitude mental. A partir dessa perspectiva, uma crença, por exemplo, deve ser analisada como a atitude proposicional *acreditar que P*, onde a atitude mental é a de *acreditar* e *P* é o conteúdo da atitude mental – em José acredita que o sol vai nascer amanhã, o sol vai nascer amanhã é proposição que forma o conteúdo da crença. Para uma discussão acerca do estatuto das atitudes proposicionais, cf. Fodor 8.

TER A INTENÇÃO DE OBTER:

(a) a recuperação do filho doente.

ACREDITAR QUE:

- (a) é possível que esse estado de coisas se realize;
- (b) é possível convencer Deus a agir em seu favor;
- (c) Deus tem o poder de entender e realizar o pedido;
- (d) Deus pode aceitar ou negar o pedido;
- (e) Deus tem interesses e disposições independentes do ser humano;
- (f) Deus tem algum interesse na vida dos seres humanos;
- (g) se Deus é convencido, ele age e realiza esse estado de coisas.

Um dos principais acessos aos conteúdos das crenças dos seres humanos dá-se através da interpretação dos enunciados proferidos nas diversas situações em que estão agindo. Por isso, será importante, no que diz respeito à atribuição de conteúdo às crenças religiosas, traçar uma distinção entre uma interpretação literal e uma interpretação simbólica do discurso religioso, pois, a partir dessas interpretações, diferentes conteúdos são atribuídos a essas crenças.

(4) Não se deve confundir a atitude proposicional *ter a intenção de obter P* com a noção de intencionalidade que diz respeito à propriedade de alguns dos nossos estados mentais de se dirigirem a um estado de coisas no mundo e que é semelhante à noção de atitude proposicional. Ou seja, *ter a intenção de obter P* é um tipo particular de intencionalidade. Uma outra atitude proposicional relevante no nosso caso é a atitude proposicional *desejar que P*. Ainda que tenhamos decidido não a mencionar em nossa discussão por motivos de simplificação, é importante notar que ela estará sempre suposta, pois toda atitude proposicional *ter a intenção de obter P* implica uma atitude proposicional *desejar que P* de conteúdo semelhante. Sobre as relações entre *desejar que P*, *acreditar que P*, e *ter a intenção de obter P*, ver Searle 29, caps. 3 e 4.

(5) É interessante contrapor a essa perspectiva as posições behaviorista e hermenêutica. A primeira, por pensar ser redundante o vocabulário mental na explicação do comportamento humano, elimina-o (cf. Skinner 30). A segunda, por pensar ser tão necessário o vocabulário mental, que não se pode nem mesmo definir uma ação humana sem mencioná-lo, elimina a noção de explicação (cf. Salmon 28).

Para se entender a distinção entre uma interpretação literal e uma interpretação simbólica do discurso religioso, pensemos na situação de um cientista social ao estudar uma sociedade "primitiva". A interpretação literal da linguagem dessa sociedade é possível a partir do momento em que se obtém um dicionário de tradução que fornece um conjunto de significados previsíveis para os termos dessa linguagem – os significados literais. A partir desse dicionário de tradução, uma interpretação literal do discurso religioso dirá que seu significado postula diversos tipos de agentes sobrenaturais geralmente não-observáveis que interferem na vida dos homens e na natureza. E, a partir desse dicionário de tradução, começa então a oposição entre uma interpretação literal e uma interpretação simbólica. Essa última, ainda que aceitando o significado primeiro ditado pela interpretação literal, vai postular um significado segundo, mais fundamental, para o discurso religioso. Portanto, uma interpretação simbólica é uma tentativa de retradução e também uma tentativa de atribuir às crenças religiosas um conteúdo diferente do conteúdo indicado pela interpretação literal⁶.

Uma outra distinção de que faremos uso será relativa às intenções presentes nos rituais humanos. Isolaremos um tipo especial de intenção, distinguindo-o das demais intenções possivelmente presentes nesses rituais. Esse tipo, um dos mais explícitos nas diversas atividades rituais humanas, é o que diz respeito à explicação, previsão e controle de um estado de coisas por meio dos agentes sobrenaturais postulados pela cosmologia religiosa; chamaremos essa intenção simplesmente de "intenção explicativa"⁷. Por exemplo, em um ritual sacrificatório tenta-se presentear os deuses de modo que se obtenha algum tipo de benefício em recompensa. As demais intenções não serão especificadas, mas simplesmente agrupadas na categoria de intenções não-explicativas. Como exemplos dessa categoria abrangente, pode-se falar em uma intenção expressiva dos valores sociais, em uma intenção normativa de

(6) Sobre essa distinção de fronteiras nem sempre claramente delimitáveis entre duas etapas de tradução/interpretação, cf. Henderson 12.

(7) Pode-se falar também das intenções ligadas ao uso do discurso religioso. Neste caso diríamos que sua força ilocucionária *à la* Searle é explicativa.

reafirmação da hierarquia de poder da sociedade, em uma intenção contemplativa etc.

A partir dessas duas distinções, podemos visualizar as seguintes posições em nossa problemática:

	A	B
1	A1	B1
2	A2	B2

- A = INTERPRETAÇÃO LITERAL
 B = INTERPRETAÇÃO SIMBÓLICA
 1 = INTENÇÃO EXPLICATIVA
 2 = INTENÇÃO NÃO-EXPLICATIVA

É importante ressaltar que nesse quadro não queremos implicar que os itens de cada uma das duas distinções que conformam cada posição necessariamente excluem os itens restantes, ou seja, por vezes, trata-se de uma questão de ênfase antes que de exclusão. Assim, as posições simbolistas não negam que exista um significado literal, mas apenas negligenciam sua importância em favor do caráter mais fundamental de um significado simbólico; e aqueles que enfatizam um tipo de intenção não necessariamente excluem a possibilidade de que uma intenção de outro tipo esteja presente. Com respeito a essa última qualificação, pode-se mesmo usar uma hierarquia de intenções análoga à relação entre o significado literal e o significado simbólico, distinguindo entre uma intenção explícita que não é importante e uma intenção implícita mais fundamental⁸.

(8) Pode-se fazer uma distinção entre uma **intenção explícita**, que é dada publicamente pelo sujeito na justificação de sua ação, uma **intenção implícita**, que não é explicitada publicamente, mas é acessível ao sujeito por sua introspecção, e uma **intenção inconsciente**, à qual o próprio sujeito não tem acesso, até podendo sinceramente negá-la, como nos casos de "self-deception". Sobre o fenômeno de "self-deception", cf. Gardiner 8.

Relativamente a esse quadro, vale notar também que posições análogas podem ser encontradas com respeito ao discurso teórico da ciência. Diversos aspectos da controvérsia do realismo científico (cf. Bensusan 3; Leplin 23) tocam no tema da interpretação do discurso teórico da ciência e da intenção subjacente à atividade científica⁹. O paralelo entre a interpretação da ciência e da religião é fértil para diversas finalidades, e voltaremos a fazer uso dele quando apresentarmos a posição de Horton.

Na próxima seção, discutiremos de maneira geral a perspectiva simbolista. Na última, discutiremos em suas particularidades as posições literalistas de Horton e Winch.

II. PERSPECTIVA SIMBOLISTA

Nosso objetivo principal nessa parte é delinear a perspectiva simbolista para fazer um contraponto com as posições de Horton e Winch. Por isso, nossa ênfase será dada no que há de comum entre essas posições – a interpretação simbólica do discurso religioso.

Os simbolistas são aqueles que relegam a interpretação literal do discurso religioso, enfatizando um segundo significado, que é, de acordo com eles, mais importante. A variabilidade semântica desse segundo significado dependerá de cada teoria simbolista particular, pois qualquer interpretação simbólica é sempre orientada por uma teoria simbo-

(9) Uma posição simbolista de tipo B1 da interpretação dos termos das sentenças teóricas da ciência é utilizada por diferentes correntes do positivismo lógico (cf. Skorupski 32, p. 31). Um contraponto importante é o empirismo construtivo de Van Fraassen (Van Fraassen 39): um anti-realismo científico que aceita uma interpretação literal do discurso teórico da ciência, mas substitui uma atitude proposicional de crença por uma atitude de aceitação. Por outro lado, pode-se pretender uma extensão ao domínio do discurso científico da posição B2, pois pode-se interpretar o discurso científico simbolicamente e atribuir-lhe intenções políticas e econômicas etc. Um estratégia desse tipo parece ser adotada no âmbito do chamado "programa forte" em sociologia da ciência (cf. Barnes 1).

lista específica. Por exemplo, enquanto Durkheim diz que por trás da idéia de Deus está a idéia de sociedade, Freud diria que por trás da idéia de Deus está a idéia de Pai (e de Falo). Em nossa discussão das posições simbolistas, nos restringiremos à tradição durkheimiana, que diz que a referência desse segundo significado está nas relações sociais¹⁰. Com a postulação desse segundo significado, esse simbolista atribuirá então às crenças religiosas um conteúdo diferente do que uma interpretação literal atribuiria – em vez de atribuir um conteúdo envolvendo agentes sobrenaturais que interferem na natureza e na vida dos homens, atribuirá um conteúdo que envolve entidades da estrutura social. Tomemos um caso:

Exemplo (1) (Gellner 10)

Os berberes marroquinos enunciam uma instância da seguinte sentença:

(e1) -o-chefe-sagrado-é-escolhido-por-Deus-¹¹

Tradução literal:

(s1) o chefe sagrado é escolhido por Deus

Informação contextual:

(a) de fato, o chefe sagrado é escolhido pelos homens comuns.

O simbolista reinterpretaria a sentença (s1) como:

(s1') o chefe sagrado é escolhido pelos homens comuns

(10) Nós não temos pretensões exegéticas neste artigo. O que chamamos de “tradição durkheimiana” é uma reconstrução racional (similar à de Skorupski 32, Cap. 2) da tradição antropológica ligada a um dos aspectos do pensamento de Durkheim (cf., por exemplo, Leach 20 e 21). Negligenciamos, por exemplo, a ênfase que essa tradição dá ao ritual como o ponto de partida para explicar as crenças religiosas. Nós pensamos que essa ênfase só faz sentido nos quadros do pensamento funcionalista (cf. Skorupski 32, caps. 4 e 5), e, porque pensamos que o funcionalismo é independente das posições simbolista e literalista – ainda que possa com elas combinar-se –, excluímos todos os elementos funcionalistas de nossa reconstrução. Sobre o funcionalismo, cf. Hempel 11, Cap. 11; Nagel 24, Cap. 14 e Lenclud 22.

(11) Utilizaremos essa notação com hífen entre os vocábulos para representar a sentença na língua nativa.

Ou seja, o simbolista entenderá a expressão “escolhido por Deus” como a maneira local de exprimir uma eleição popular. Conseqüentemente, ele atribuirá aos agentes dessa sociedade a crença de que o chefe sagrado é escolhido pelos homens comuns e inclusive delegará uma relevância explicativa a essa crença, pois, sendo verdadeira, ela se coaduna com a prática dos agentes dessa sociedade.

A principal motivação para as reinterpretações simbólicas do discurso religioso reside no problema das crenças aparentemente irracionais. Uma vez que estamos analisando uma crença como a atitude proposicional *acreditar que P*, a primeira coisa que deve ser notada é que os predicados “racional” e “irracional” só podem ser aplicados à atitude mental de acreditar e não ao seu conteúdo, pois uma proposição pode ser verdadeira, falsa, autocontraditória, obscura etc., mas não racional ou irracional. Em segundo lugar, dado que o conceito de crença que nos interessa supõe o fato da aceitação, por parte daquele que acredita, da verdade do conteúdo da crença – em *acreditar que P*, a suposição é que *P* seja verdadeira –, de início, o conceito de racionalidade estará relacionado com o conceito de verdade. Ou seja, será irracional *acreditar que P*, na medida em que *P* obviamente não é verdadeira. Ora, qual o tipo de sentença que, literalmente traduzida, indica uma proposição que obviamente não é verdadeira (e deste modo faz com que a crença seja irracional)? Para o simbolista, dois tipos de sentenças literalmente traduzidas sugerem essa irracionalidade. O primeiro é formado por sentenças que parecem falsas em virtude do significado literal de seus termos. Por exemplo (Evans-Pritchard 7, Cap. 5), os Nuers enunciam uma instância da sentença que pode ser traduzida literalmente como “os gêmeos são pássaros”. O outro tipo é formado por sentenças que literalmente traduzidas não poderiam ser verdadeiras se aceitássemos nosso conhecimento científico do mundo. Aqui teríamos dois tipos de exemplos. O primeiro é formado por sentenças que literalmente traduzidas teriam termos sem referência. Por exemplo, o caso da sentença cuja tradução literal é “o dragão de ouro vive nos arredores” (Sperber 36). O segundo é formado por sentenças que, ainda que compostas por termos que têm referência, são obviamente falsas dado nosso conhecimento científico do mundo. Por exemplo, o caso da sentença cuja tradução literal é “rituais mágicos trazem chuva” (Evans-Pritchard 6, Cap. 11).

É por isso que no exemplo acima o termo “Deus” é reinterpretado como homens comuns, pois, assim, é possível atribuir um conteúdo verdadeiro à crença e salvar sua racionalidade. Desta maneira, o simbolista pode explicar também por que os nativos mantêm suas crenças, uma vez que elas são verdadeiras. Essa postura, entretanto, apresenta numerosos problemas.

A principal dificuldade da tradição durkheimiana é que as reinterpretações simbólicas do discurso religioso parecem ser apenas uma tentativa *a priori* de salvar sua racionalidade. É isso que está suposto em Durkheim:

Quand donc nous abordons l'étude des religions primitives, c'est avec l'assurance qu'elles tiennent au réel et qu'elles l'expriment; on verra ce principe revenir sans cesse au cours des analyses et des discussions qui vont suivre, et ce que nous reprocherons aux écoles dont nous nous séparerons, c'est précisément de l'avoir méconnu. Sans doute quand on ne considère que la lettre des formules, ces croyances et ces pratiques religieuses paraissent parfois déconcertantes et l'on peut être tenté de les attribuer à une sorte d'aberration foncière. Mais, sous le symbole, il faut savoir atteindre la réalité qu'il figure et qui lui donne sa signification véritable (Durkheim 5, p. 41).

Devido a essa tentativa *a priori* de evitar a atribuição de crenças aparentemente irracionais, pelo menos três tipos de problemas aparecem. O primeiro é que essa estratégia interpretativa corre o risco de cair em uma circularidade viciosa ou em uma petição de princípio, pois a relevância da informação contextual a ser utilizada em uma interpretação será dada pela possibilidade de corroborar o princípio de caridade suposto (cf. Gellner 10 e D'Agostino e Burdick 4). Como dizem D'Agostino e Burdick:

How much and what aspects of the total social context the symbolist takes into account (in order to justify such a se-

cond translation) in this way may be determined solely by his interest in attributing to the native a reasonably determinate and true belief. (...) since there is no independent way of determining which aspects of the total social context need to be taken into account when assigning beliefs, the symbolist's strategy is circular: he takes into account just those aspects of the context which support his own assignment of beliefs (D'Agostino e Burdick 4, p. 238).

No exemplo (1), o simbolista estaria negligenciando a seguinte informação contextual na reinterpretação da eleição divina como uma eleição popular:

- (b) eles acreditam que, em outras eleições, as dos chefes comuns, eles mesmos elegem esses chefes;
- (c) eles distinguem a eleição dos chefes comuns da eleição do chefe sagrado;
- (d) eles de fato elegem esses chefes comuns;
- (e) eles acreditam que o chefe sagrado é uma autoridade independente, um juiz que decide de maneira neutra os conflitos locais;
- (f) o chefe sagrado age como mediador nos conflitos sociais.

Essa informação adicional nos leva ao segundo problema. A estratégia simbolista inviabiliza a possibilidade de se atribuir crenças que, ainda que de conteúdo falso, forneçam uma explicação adequada para o comportamento dos agentes sociais. Veja a informação contextual adicional do exemplo (1): ela confirma a interpretação literal de que o chefe da tribo é escolhido por Deus e a atribuição de uma crença de conteúdo semelhante, pois, se os nativos reconhecem em outras eleições, a dos chefes comuns, o fato de que são eles mesmos que elegem esses chefes e, se eles distinguem a eleição dos chefes comuns da eleição do chefe sagrado, é certo que eles não podem acreditar que a eleição do chefe sagrado possa ser feita simplesmente pelos homens comuns. Além do mais, a crença de que o chefe da tribo é escolhido por Deus é consistente com a crença de que o chefe da tribo é uma autoridade independente e neutra na resolução dos conflitos locais e com a ação de mediador do chefe da tribo. Então, se nossa visão científica do mundo é correta, a

crença de que o chefe da tribo é escolhido por Deus tem um conteúdo falso, mas a evidência contextual confirma ser ela a crença relevante na explicação do comportamento dos agentes sociais. Como dizem D'Agostino e Burdick:

So we must prefer literalism as a strategy for assigning native beliefs, for, while symbolism may maximize the truth of the beliefs which we attribute to the natives, literalism, as in this case, maximizes the truth of our claims about native belief. Surely, the latter is what the anthropologist should want to do (D'Agostino e Burdick 4. p. 258).

O terceiro problema diz respeito à negação dos próprios agentes sociais. Trata-se da possibilidade de um grupo de agentes sociais revolucionários negar a proposição que, segundo o simbolista, reinterpreta uma sentença que o grupo afirma (*id.*, *ibid.*). Tomemos o seguinte caso imaginário:

Exemplo (2) (*id.*, *ibid.*)

Suponhamos que os agentes sociais de uma sociedade enunciem a seguinte sentença:

(e2) -o-grande-espírito-é-poderoso-

Tradução literal:

(s2) o grande espírito é poderoso.

Informação contextual:

Instâncias da sentença (a1) são enunciadas tipicamente em momentos de afirmação de lealdade ao chefe da tribo.

Reinterpretação simbólica:

(s2') o chefe da tribo é poderoso.

Imagine que nessa sociedade um grupo de revolucionários não pensa que o chefe da tribo é poderoso, o que é confirmado pela sua negação da seguinte sentença:

(e2') -o-chefe-da-tribo-é-poderoso-

Uma vez que a tradução literal de (e2') é (s2'), se esse grupo afirma (e2), o simbolista terá de atribuir a ele a crença de que (s2') e não-(s2'). Conseqüentemente, o simbolista teria de adotar uma das duas seguintes alternativas: ou ele abandona sua reinterpretação (s2'), ou ele a mantém, tendo de aceitar a conseqüência indesejável de atribuir ao grupo revolucionário uma crença de conteúdo contraditório¹², o que seria contrário ao espírito de seu método de eliminar crenças aparentemente irracionais¹³.

D'Agostino e Burdick (D'Agostino e Burdick 4) tentam eliminar o paradoxo a partir de uma versão extensional da tese fregiana de que uma referência pode ter mais que um sentido. Eles dizem que esse caso pode ser interpretado analogamente ao caso da crença dos antigos astrônomos de que a estrela da manhã não era a estrela da tarde, uma crença falsa, mas nem por isso absurdamente falsa. Da mesma forma que os astrônomos, sem o saberem, se referiam à mesma entidade, o planeta Vênus, por meio de duas expressões diferentes, esses nativos revolucionários, sem o saberem, estariam fazendo referência a uma mesma entidade, o chefe da tribo, por meio de duas expressões diferentes. No entanto, nós pensamos que, mesmo que com isso seja possível eliminar a contradição, o simbolista teria de atribuir ao nativo uma crença com um conteúdo de falsidade tão óbvia, que seu princípio de caridade não poderia aceitar – diferentemente de Vênus, que aparece em duas situações espacial e temporalmente distintas, aparições concebidas como manifestações de uma mesma entidade, o que é resultado de um conjun-

(12) Ele poderia também apelar para o contra-argumento dos significados escondidos, que afirma ou que os nativos estão tentando esconder do simbolista o conteúdo real de suas crenças ou que nem sequer eles conhecem esse conteúdo. Essa estratégia contudo revela-se, se empregada sem nenhum outra justificação, completamente *ad hoc*. Acerca das críticas a essa contra-argumentação simbolista, cf. Sperber 38, Cap. 2, e Skorupski 32, Cap. 3.

(13) Note que nesse caso, o simbolista atribuiria ao grupo revolucionário uma contradição que o literalista não atribuiria. Este caso é diferente de casos de contradição na própria linguagem dos nativos. Casos como esse último têm sugerido a alguns autores que existe uma lógica não-clássica no pensamento "primitivo".

to de inferências sofisticadas, o chefe da tribo é uma entidade que aparece nas diversas situações sociais sem estar travestido em cada uma delas com aparências muito distintas e sua identidade seria facilmente reconhecível. Por isso, não é absurda a crença dos antigos astrônomos, e só não seria absurda a crença do grupo revolucionário se ele possuísse algum defeito em sua capacidade perceptiva e inferencial, algo como uma versão indutiva da mentalidade primitiva lévy-bruhliana.

Uma outra solução seria considerar que existe nesse caso uma confusão entre linguagem e metalinguagem; o conjunto de sentenças formado por (s2') e a negação de (e2') teria um elemento da linguagem e um elemento da metalinguagem. Neste caso, poderíamos, uma vez que (s2') compõe a sentença que, na metalinguagem, exprime o significado de (e2'), considerar que nenhuma instância de uma sentença enunciada pelos nativos possa pertencer à metalinguagem. Esse princípio metodológico na interpretação permitiria uma interpretação não-literal da negação de (e2'). Porém, essa solução também parece inconveniente, pois ela implica que o nativo não possa falar literalmente de sua estrutura social em geral e do chefe da tribo em particular.

Na verdade, o que está subjacente a esses problemas é uma concepção ampla demais do que seja uma crença aparentemente irracional. Se as sentenças que parecem falsas em virtude de seu significado podem demandar algum tipo de reinterpretação simbolista, não parece haver razão suficiente para uma interpretação não-literal de sentenças que são falsas se tomamos como verdadeiras as teorias científicas modernas – acreditar na proposição expressa por tais sentenças não é irracional, a não ser que possuir qualquer crença falsa seja irracional. Talvez, como será mencionado na próxima seção, seja possível tratar tais crenças do mesmo modo que são tratadas crenças científicas do passado.

Antes de passarmos para a comparação entre Peter Winch e Robin Horton, é importante dizer que a tradição durkheimiana que mencionamos acima caracteriza uma posição B2, pois é marcante nessa tradição a negação de que as ações rituais tenham como intenção principal algo como explicação, previsão e controle dos acontecimentos. Entretanto, a posição B1 também é possível e isso significa dizer que as críticas anteriores podem valer também para essa posição.

III. PERSPECTIVAS LITERALISTAS

Uma vez examinadas as fraquezas da alternativa simbolista para a interpretação do discurso religioso, resta-nos analisar as perspectivas do literalismo. Se na seção anterior foi enfatizado o que havia de comum entre as posições simbolistas, nesta seção será dada ênfase à diferença entre os literalismos de Robin Horton (posição A1 do quadro) e de Peter Winch (posição A2 do quadro), ou seja, discutiremos principalmente as diferentes intenções que os dois atribuem ao discurso religioso e à atividade ritual. Para tanto, vamos nos servir da posição dos dois em relação à etnografia de Evans-Pritchard (Evans-Pritchard 6) sobre os Azandes.

Antes, porém, vamos dar uma breve justificativa para a classificação de Peter Winch como literalista, pois existe uma reconstrução alternativa de sua posição fornecida por Skorupski (Skorupski 31 e 32). Esse autor pensa que o fato de Winch inspirar-se na filosofia do segundo Wittgenstein leva-o a uma teoria do significado que não distingue a dimensão semântica da dimensão pragmática e, conseqüentemente, a uma negação da existência de significados literais, já que o significado é sempre dado em cada situação específica de uso. Para Skorupski, a posição de Winch seria similar à posição simbolista na ênfase da interpretação contextual, mas, rejeitando a possibilidade de um significado literal, não passaria pela dicotomia entre o literal e o simbólico. Para entender essa reconstrução, retomemos o exemplo (2) sobre a interpretação da sentença nativa (e2) “-o-grande-espírito-é-poderoso-”. Para eliminar a possibilidade de um significado literal seria preciso mostrar que cada uso específico da expressão “-o-grande-espírito-” acarretaria um significado diferente, sem que fosse possível se falar em significado literal. Utilizando o exemplo de D’Agostino e Burdick com outros propósitos, em cada uma das sentenças seguintes nos contextos específicos, a expressão “-o-grande-espírito-” apresentaria um significado diferente:

(e2) -o-grande-espírito-é-poderoso-

Informação contextual:

uma instância da sentença (a1) é enunciada tipicamente em momentos de afirmação de lealdade ao chefe da tribo.

Interpretação: o chefe da tribo é poderoso.

(e3) -o-grande-espírito-causou-esta-doença-

Informação contextual:

os nativos tratam a doença em questão por meio psicoterapêutico.

Interpretação: a depressão do nativo causou esta doença.

(e4) -o-grande-espírito-nutre-as-colheitas-

Informação contextual:

os nativos enunciam uma instância dessa sentença no contexto de rituais que funcionam para induzir à solidariedade tribal.

Interpretação: a solidariedade tribal nutre as colheitas.

E, assim por diante, em cada caso subsequente de uso dessa expressão, haveria um significado diferente, o que tornaria impossível a noção de significado literal¹⁴.

Contudo, nada similar é em verdade encontrado na análise que Winch faz da etnografia de Evans-Pritchard (Evans-Pritchard 6) sobre os Azandes. Sua análise supõe, pelo contrário, como veremos, uma interpretação literalista. Antes de entrarmos na posição de Winch, apresentaremos esquematicamente a etnografia de Evans-Pritchard, expondo o que ele chama de "triângulo das forças místicas" da cultura Zande. Aos três lados desse triângulo, correspondem a bruxaria, os oráculos e a magia.

Os Azandes acreditam que certas pessoas são bruxos¹⁵. Todos os bruxos têm uma substância-bruxaria, que está presente em seu corpo, e

(14) Não que o dicionário da tradução literal não permita ambigüidades e homônimas, mas é que com tal variabilidade contextual do significado não é possível projetar os significados futuros a partir dos usos conhecidos, não sendo possível, portanto, escrever um dicionário.

(15) Na continuação dessa descrição utilizaremos quase sempre o discurso indireto livre, mas que fique claro que nós estamos falando sobre as crenças dos Azandes, e não sobre a realidade postulada pelo conteúdo de tais crenças. Sobre os problemas epistemológicos advindos do uso do discurso indireto livre nas etnografias, cf. Sperber 34.

têm uma capacidade de causar infortúnios aos outros a partir de um ato psíquico. Todos os infortúnios são explicados pela ação da bruxaria, mas isso não significa que esses acontecimentos sejam explicados apenas por uma causalidade sobrenatural, que seria a única causa dos fenômenos, pois os Azandes afirmam que a bruxaria simplesmente põe os homens em tal relação com os eventos, que eles acabam sofrendo prejuízos. Assim, na explicação dos infortúnios, usa-se tanto a explicação baseada em causas naturais, quanto a explicação por causas sobrenaturais. Como diz Evans-Pritchard:

Na terra Zande, às vezes um velho celeiro desmorona. Nada há de notável nisso. Todo Zande sabe que as térmitas devoram os esteios com o tempo, e que até as madeiras mais resistentes apodrecem após anos de uso. Mas o celeiro é a casa de verão de um grupo doméstico Zande, e as pessoas sentam à sua sombra nas horas quentes do dia (...) Portanto, pode acontecer que haja pessoas sentadas debaixo do celeiro quando ele desmorona (...) Mas por que estariam essas pessoas em particular sentadas debaixo desse celeiro em particular, no exato momento em que ele desabou? É perfeitamente inteligível que ele tenha desmoronado, mas por que ele tinha que desabar exatamente naquele momento, quando aquelas pessoas em particular estavam sentadas debaixo dele? (...) Diríamos que o celeiro desmoronou porque seu esteio foram devorados pelos térmitas (...) Também diríamos que havia gente ali sentada àquela hora porque era o período mais quente do dia (...) Para nosso ver, a única relação entre esses dois fatos independentemente causados é a sua coincidência espaço-temporal. Não somos capazes de explicar por que duas cadeias causais interceptaram-se em um determinado momento e em determinado ponto do espaço, pois elas não são interdependentes. (...) A filosofia Zande pode acrescentar o elo que falta. (...) A bruxaria explica a coincidência desses dois acontecimentos (Evans-Pritchard 6, p. 61).

Ainda que qualquer infortúnio possa ser explicado pela bruxaria, a morte é o acontecimento que mais indica sua atuação. O "mbisimo mangu", a alma da bruxaria, é aquilo que anula a distância entre a pessoa do bruxo e a pessoa que é sua vítima. Assim os bruxos podem agir a distância, pois a alma da bruxaria pode sair de seu corpo e atingir pessoas distantes. O bruxo por um ato psíquico manda sua alma de bruxaria retirar a parte psíquica dos órgãos vitais de suas vítimas e devorá-la. O bruxo não destrói sua vítima de imediato, mas aos poucos, e isso pode levar diversas visitas. Os bruxos se reúnem à noite para planejar suas atividades destruidoras, ainda que ninguém possa vê-los.

Os oráculos e a magia são dois modos distintos de combater a bruxaria. Os Azandes consultam oráculos principalmente para saber se em um dado momento estão sendo vítimas de um bruxo particular ou se o serão num futuro próximo. O oráculo do veneno, por exemplo, é consultado por meio da administração de um tipo de veneno a aves e por perguntas ao oráculo, sendo que a resposta é dada em termos de um sim ou não relacionado com a morte ou não das aves. Por exemplo, os Azandes se dirigem aos oráculos dizendo: "Eu estou sendo embruxado por tal e tal pessoa? Se sim, que a ave morra, se não, que ela sobreviva".

A morte necessariamente deve ser vingada por intermédio de rituais mágicos. Os rituais mágicos envolvem objetos feitos de árvores e plantas, chamados de "drogas", que devem ser preparados para as finalidades da magia. Os rituais importantes normalmente são acompanhados de encantamentos: o mágico dirige-se às drogas e informa o que quer que elas façam. A eficácia de um ritual mágico reside principalmente no lidar com as drogas: "Se elas são usadas corretamente, e se os tabus apropriados são observados, então elas obedecem ao mágico; e, se forem potentes, farão o que se lhes mandar" (Evans-Pritchard 6, p. 229). As finalidades da magia são as mais diversas: assegurar uma boa colheita, fazer com que os animais não fujam, combater outras forças sobrenaturais, como os bruxos etc. A magia de vingança de morte usa a droga mais respeitada e mais destrutiva dos Azandes e é a maior inimiga da bruxaria:

Quando um homem morre, os Azandes consideram ter sido ele vítima de bruxaria (...) e fazem vingança para matar o assassino do morto. Essa magia é tida como uma espécie de juiz, que busca o responsável pela morte, e como uma espécie de carrasco, que o executa. Os Azandes dizem que ela 'decide casos', e que 'resolve questões tão judiciosamente quanto os príncipes'. Como toda boa magia, age imparcialmente e segundo os méritos de cada caso. (...) Se um homem usar uma droga como a da vingança para matar por ódio um inocente, ela não só não funciona, como se volta contra o mágico e o destrói (Evans-Pritchard 6, p. 240).

A posição de Winch (Winch 41) parte de princípios metodológicos gerais que determinam que, para se interpretar e explicar o conjunto de práticas e crenças de outra sociedade, faz-se necessário colocá-lo no contexto da vida social, e que, para tanto, faz-se necessário também que o cientista social tenha uma "mente aberta" para esses contextos e que esteja familiarizado com a maior quantidade possível de jogos de linguagem da sua sociedade, de modo que eventualmente um desses jogos possa prover uma analogia interpretativa que facilite a explicação dos jogos de linguagem da sociedade alheia. Essa tarefa interpretativa necessariamente deve implicar uma expansão de nosso entendimento de modo a incluir as diferenças culturais (sobre suas posições metodológicas gerais, cf. *idem* 42).

Em sua posição, vê-se também uma marcante influência da filosofia do segundo Wittgenstein. Mas, como já mostramos anteriormente, essa influência não se manifesta em uma ênfase na variabilidade do significado nos diferentes usos da linguagem. Ela se manifesta, sim, em uma ênfase na variabilidade funcional dos jogos de linguagem. Assim sendo, o ponto de vista de Winch procurará sempre encontrar diferentes intenções nos diferentes contextos culturais. Além disso, essa influência se manifesta em uma ontologia subordinada à linguagem. Por isso, o problema das crenças dos Azandes que postulam entidades que, segundo nossa visão científica do mundo, não existem não se coloca, pois, segundo ele, é puro chauvinismo ontológico absolutizar nossa ontologia, já que toda ontologia depende da linguagem específica na qual ela é descrita:

"Reality is not what gives language sense. What is real and what is unreal shows itself in the sense that language has" (Winch 41, p. 82).

Dizer que as ações rituais dos Azandes não são eficazes em atingir suas intenções é, também, para Winch, equivocado. O equívoco deve-se ao fato de não se entender que as intenções que estão em jogo na ação ritual não têm a ver com os objetivos de explicação, previsão e controle. Segundo ele, essa falta de entendimento só se dá quando, estando embebido por nossa cultura científica, escolhe-se o jogo de linguagem da atividade científica para fazer uma analogia interpretativa dessas práticas rituais. Como diz Winch:

(...) Clearly the nature of Zande life is such that it is of very great importance to them that their crops should thrive. Clearly too they take all kinds of practical 'technological' steps, within their capabilities, to ensure that they do thrive. But that is no reason to see their magical rites as a further, misguided such step (*id.*, *ibid.*, p. 104).

Como prova de quão injustificado é atribuir uma intenção explicativa às ações rituais e julgar sua eficácia a partir desse critério de racionalidade, Winch supõe haver três tipos de evidências.

O primeiro diz respeito à indiferença dos Azandes em relação a algumas contradições lógicas que parecem existir em seu sistema de crenças. Os Azandes costumam fazer autópsias para verificar se alguém é bruxo¹⁶. Os Azandes acreditam que a substância-bruxaria é transmitida hereditariamente, que essa é a única origem da bruxaria e que todas as pessoas do clã estão relacionadas por laços de parentesco. Então, quando se verifica em uma autópsia que alguma pessoa do clã é um bruxo, todos do clã deveriam ser considerados bruxos. No entanto, mesmo que, em uma autópsia, se tenha verificado que uma das pessoas do clã é um bruxo, eles não tiram essa conclusão e, além disso, aceitam que

(16) Evans-Pritchard diz que, pelas descrições dos Azandes, a substância-bruxaria corresponde ao intestino delgado durante certas fases digestivas.

autópsias posteriores em outras pessoas do clã possam verificar a inexistência de substância-bruxaria. O sistema de crenças dos Azandes portanto não seria formado por um conjunto de crenças dedutivamente fechado, ou seja, por todas as conseqüências lógicas desse conjunto de crenças (caso fosse, existiria uma contradição no seu sistema de crenças, ver nota 13). Se é assim, segundo Winch, é porque os Azandes não têm uma intenção explicativa:

This suggests strongly that the context from which the suggestion about the contradiction is made, the context of our scientific culture, is not on the same level as the context in which the beliefs about witchcraft operate. Zande notions of witchcraft do not constitute a theoretical system in terms of which Azande try to gain a quasi-scientific understanding of the world. This in its turn suggests that it is the European, obsessed with pressing Zande thought where it would not naturally go – to a contradiction –, who is guilty of misunderstanding, not the Zande. The European is in fact committing a category-mistake (Winch 41, p. 73).

O segundo tipo de evidência diz respeito à não falseabilidade do sistema de crenças dos Azandes. Por exemplo, quando um oráculo revela uma resposta que é refutada pela experiência posterior, não se perde a confiança no oráculo, mas fala-se na intervenção de outras forças sobrenaturais que não permitirão ao oráculo dar o veredicto correto. Um outro fato importante é que os veredictos dos oráculos são sempre sobre a operação de agentes sobrenaturais, o que os torna de difícil verificação, já que esses agentes normalmente não são observáveis¹⁷. Essa indiferença em relação ao falseamento de suas crenças sugere também, segundo Winch, que os Azandes não têm uma intenção explicativa:

(17) Evans-Pritchard chega a listar 22 razões para explicar por que as crenças dos Azandes não são falseáveis (Evans-Pritchard 6, p. 254-6).

The spirit in which oracles are consulted is very unlike that in which a scientist makes experiments. Oracular revelations are not treated as hypotheses and, since their sense derives from the way they are treated in their context, they therefore are not hypotheses. They are not a matter of intellectual interest but the main way in which Azande decide how they should act (Winch 41, p. 88).

O terceiro tipo, segundo Winch, é que o conceito de influência sobrenatural dos Azandes ("A influencia B") é totalmente diferente do conceito de causalidade no contexto científico:

(...) since the Azande do, in the course of their practical affairs, apply something very like our technical concept – though perhaps in a more primitive form – and since their attitude to and thought about their magical rites are quite different from those concerning their technological measures, there is every reason to think that their concept of magical 'influence' is quite different (*id., ibid.*, p. 103).

Mas qual seria para Winch a intenção fundamental dessas atividades rituais dos Azandes? Contra a analogia científica, Winch propõe uma analogia com a tradição judaico-cristã emergente do Livro de Jó. Nessa tradição, o ato de rezar, por exemplo, não deve ser entendido como uma tentativa de modificar os acontecimentos por meio do poder divino, mas como uma tentativa de libertar aquele que reza das contingências e infortúnios da vida, afirmando uma exclusiva ligação com Deus, que é eterno e independente dessas contingências¹⁸. Algo similar, como uma atitude contemplativa em relação às contingências e infortúnios da vida, é o que Winch pensa estar envolvido nas atitudes rituais dos Azandes:

(18) Poder-se-ia simplificadamente explicar o ato de rezar nessa tradição pelas seguintes atitudes proposicionais: ter a intenção de obter uma independência em relação às contingências da vida e acreditar que quando se reza afirmando a completa dependência em Deus, obtém-se tal independência.

I do not say that Zande magical rites are at all like Christian prayers of supplication in the positive attitude to contingencies which they express. What I do suggest is that they are alike in that they do, or may, express an attitude to contingencies; one, that is, which involves recognition that one's life is subject to contingencies, rather than an attempt to control these (Winch 41, p. 104).

Passemos agora à posição de Robin Horton. Ele aceita no fundamental os princípios metodológicos gerais postulados por Winch, mas faz a importante ressalva de que a adesão a esses princípios por si só não garante uma boa análise de um material etnográfico específico. É essa descontinuidade entre o nível da proposição de princípios metodológicos e o nível de sua aplicação que faz com que Horton, ainda que aceite com algumas qualificações os princípios metodológicos gerais de Winch, rejeite sem qualificações sua análise da etnografia de Evans-Pritchard.

Antes de entrarmos na questão da análise específica da etnografia dos Azandes, vamos falar um pouco sobre a marco teórico de Horton, pois esse autor, diferentemente de Winch, tem uma teoria geral sobre a religião, e, mesmo, uma teoria geral sobre as crenças humanas¹⁹.

Segundo Horton, o conhecimento cultural humano estrutura-se em dois tipos de teorias – uma, chamada de “primária” ou “senso comum”, a outra, de “secundária”. O senso comum é o conhecimento que se refere ao mundo de objetos e substâncias observáveis e que explica a interação entre esses objetos e substâncias a partir de uma concepção “puxa-empurra” de causalidade, na qual a contigüidade espacial e temporal é fundamental. O senso comum é o conhecimento que é compartilhado por todas as culturas e que fornece uma ponte de inteligibilidade mútua entre elas. Além disso, ele é a base a partir da qual as teorias secundárias são construídas²⁰. A teoria secundária é o conhecimento que

(19) Não entraremos nos detalhes dessa teoria; para isso, cf. Horton 13 e 17. Para uma construção da visão de Horton como um programa de pesquisa científica, ver Sousa 33.

se refere a um mundo de objetos e substâncias não-observáveis que é postulado para ampliar o limitado poder explicativo do senso comum.

A religião, ao postular entidades não-observáveis como deuses e almas de bruxaria, assim como a ciência ocidental, ao postular entidades não-observáveis como átomos e ondas, seria uma teoria secundária e teria como objetivo explicar nosso mundo observável. Existe, portanto, para Horton, entre religião e ciência, uma identidade estrutural – são teorias secundárias –, e uma identidade intencional – são tentativas de explicar, prever e controlar o mundo observável.

Então, a analogia entre ciência e religião, que, segundo Winch, é uma equivocada metáfora para se pensar o jogo de linguagem das ações rituais dos Azandes, é considerada por Horton não apenas como simples analogia, mas como identidade fundamental. E o problema da racionalidade que se liga à postulação pelas crenças religiosas de entidades que não existem é análogo ao problema das entidades, que não existem, que foram postuladas pelas crenças científicas passadas – ver o caso da teoria do flogisto. Ou seja, o problema da racionalidade torna-se simplesmente uma questão do progresso do conhecimento humano, já que os objetivos de explicação, previsão e controle estão sempre presentes²¹. Por isso, Horton negará que a evidência apontada por Winch suporta sua interpretação (Horton 15).

Em relação à questão das contradições, ele aponta que não é certo dizer que os Azandes sejam completamente indiferentes às contradições que aparentemente surgem em seu sistema de crenças, pois eles às ve-

(20) Essa concepção strawsoniana do senso comum entende-o como algo universal. Alguns filósofos têm criticado essa concepção, argumentando em favor da relatividade do senso comum. Vale destacar que nesse caso nós não podemos demarcar o que pertence ao senso comum e possivelmente a noção perde qualquer valor. Para uma discussão correlata, cf. Porchat Pereira 25 e 26 e Bensusan e Sousa 2. Sobre a noção de senso comum de Horton, cf. Horton 14 e 17.

(21) Horton chega a não postular *a priori* nenhuma assimetria entre as crenças científicas e as crenças religiosas em relação à eficácia em atingir esses objetivos e chega mesmo a afirmar que certas psicologias sociais religiosas são melhores que certas psicologias sociais ocidentais – em especial, a psicanálise. Sobre isso, cf. Horton 16.

zes usam argumentos para escapar delas. Por exemplo, no caso de uma autópsia positiva que detecta a substância-bruxaria, eles dizem que a pessoa era um filho bastardo, e não um verdadeiro parente. Mas o principal, segundo Horton, é que o próprio argumento de Winch em si mesmo é inválido – porque as pessoas não se incomodam com contradições em seu sistema de crenças, isso não implica que elas não tenham uma intenção explicativa. Isso fica claro, segundo Horton, quando se faz uma comparação com a ciência:

For we find that the body of theoretical propositions accepted by members of a particular scientific discipline at a given time is seldom free from patches of contradiction and inconsistency. However, even the research scientist tends to tolerate these patches, albeit uneasily, so long as the theory still seems to be generating interesting predictions and so long as no more promising theoretical alternative is in sight. One might even suggest that, the more the overall promise of a theory in the realm of explanation and prediction, the more tolerant the scientist is of apparent contradiction within it. Strong support for this thesis could be derived from the history of quantum physics. Here again, then, the scientist provides a living pointer to the spuriousness of Winch's inference (Horton 15, p. 171).

Em relação à questão da falseabilidade e à questão de se classificar as crenças Azandes como hipóteses, Horton aponta, em primeiro lugar, que em muitas situações ordinárias os Azandes põem as conseqüências empíricas previstas por suas crenças em teste. Em segundo lugar, Horton aponta para o fato de que hipóteses *ad hoc* ou elaborações secundárias fazem parte de qualquer sistema de crenças, inclusive o dos cientistas em fase de ciência normal (cf. Kuhn 18). No entanto, mesmo concedendo que esses dois pontos possam indicar uma grande diferença de grau entre a relação que a ciência e a religião têm com a experiência, Horton aponta que esse argumento só vale para estabelecer uma diferença entre a ciência pura e o pensamento religioso dos Azandes, pois,

quando a comparação é feita com o cientista que aplica as teorias científicas bem estabelecidas, essa diferença não aparece:

- . In short, the scientific technologist, 'closed' to adverse experience yet plainly dedicated to the linked ends of explanation, prediction and control, is a living pointer to the spuriousness of the inference (Horton 15, p. 170).

Em relação ao conceito de causalidade, Horton afirma que não há uma diferença fundamental entre a causalidade sobrenatural e a causalidade natural, já que diversas analogias são feitas entre as interações causais naturais e a causalidade sobrenatural. Por exemplo, os Azandes comparam a ação da bruxaria com o arremesso de uma lança. Além disso, Horton diz que o fato de a noção de causalidade sobrenatural estar ligada a fenômenos não-observáveis não a diferencia das explicações causais científicas que apelam para entidades não-observáveis como átomos.

Enfim, Horton considera que é o próprio Winch quem estava embebido de um jogo de linguagem equivocado para dar inteligibilidade às crenças e ações dos Azandes. Justamente aquele viés do pensamento religioso judaico-cristão que não tem nada a ver com os objetivos de explicação, previsão e controle:

(...) Winch is in no doubt about the area of Western discourse that will provide the most appropriate tools for the translation of African mystical beliefs. He points firmly to that strand of Western religious discourse which feature God, not as a being who might help one control the vicissitudes of everyday life, but rather as a being through whom one learns to transcend any care about such vicissitudes. Defined in such terms, religion is naturally seen as having ends quite different from those associated with science and technology, and as removed from any competition with the latter (*id.*, *ibid.*, p. 175).

Essas críticas de Horton a Winch parecem pertinentes, pois a tentativa de eliminar a intenção explicativa do discurso religioso nas sociedades “primitivas” não se sustenta. No entanto, a hipótese intelectualista de Horton que diz haver entre religião “primitiva” e ciência uma identidade estrutural – ambas são teorias secundárias – só se sustenta quando se usa uma noção muito ampla de teoria, o que, a nosso ver, torna-a trivial (sobre isso, cf. Sousa 33). Além disso, o que o próprio Horton admitiria, a existência concomitante de outros tipos de intenções não-explicativas é mais determinante no empreendimento religioso do que no empreendimento científico. Enfim, religião e ciência não são tão distintas quanto Winch sugere, mas não são tão idênticas quanto Horton conjectura.

Contudo, ainda que a religião e a ciência articulem-se em diferentes redes de crença e que a combinação de intenções nelas presentes seja diferente, resta a hipótese plausível de Horton de que a religião e a ciência têm em comum uma certa função explicativa. A partir dessa hipótese, duas questões merecem ser investigadas: como explicar a presença dessa intenção explicativa e por que diferentes redes de crença servem para exercê-la?²² Para tanto, o caminho a seguir é o apontado por alguma outra estrela da constelação literalista.

(22) Essas questões estão na base de programas de pesquisa contemporâneos como a epidemiologia das crenças de Sperber (Sperber 36 e 37) e o projeto neo-intelectualista de Lawson e McCauley (Lawson e McCauley 19).

Resumo: O artigo pretende discutir algumas questões relativas à interpretação literalista do discurso religioso. Para tanto, será feito um contraponto com a perspectiva simbolista. Uma reconstrução das posições literalistas de Horton e Winch é apresentada, procurando-se enfatizar as diferentes intenções que esses autores atribuem à atividade ritual nas sociedades "primitivas".

Palavras-chave: religião – intenção explicativa – literalismo – simbolismo

Abstract: This essay attempts to discuss some questions about literalism and symbolism on religious discourse. We present a reconstruction of Horton's and Winch's literalism in order to emphasize the different intentions they ascribe to the ritualistic activity in "primitive" societies.

Key-words: religion – explanatory intention – literalism – symbolism

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BARNES, B. *Scientific Knowledge and Social Theory*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1974.
2. BENSUSAN, H. e SOUSA, P.A.G. "Sobre o que Não Aparece (ao Neopirrônico)". In: *Discurso*, nº 23, 1994.
3. BENSUSAN, H. *O Argumento do Milagre e a Explicação do Sucesso da Ciência*. Dissertação de mestrado, Departamento de Filosofia, FFLCH-USP, 1994.
4. D'AGOSTINO, F. e BURDICK, H. "Symbolism and Literalism in Anthropology". In: *Synthese*, Vol. 52, 1982.
5. DURKHEIM, E. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris, Le Livre de Poche, 1991.
6. EVANS-PRITCHARD, E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

7. _____. *Nuer Religion*. Oxford, Clarendon Press, 1956.
8. FODOR, J. "Propositional Attitudes". In: *Monist*, Vol. 61, nº 4, 1978.
9. GARDINER, P. "Error, Faith, and Self-Deception". In: *The Philosophy of Mind*. Nova York, Oxford University Press, 1989.
10. GELLNER, E. "Concepts and Society". In: Wilson, B. (org.). *Rationality*. Oxford, Basil Blackwell, 1970.
11. HEMPEL, G. "The Logic of Functional Analysis". In: *Aspects of Scientific Explanation*. Nova York, The Free Press, 1965.
12. HENDERSON, D. "The Principle of Charity and the Problem of Irrationality". In: *Synthese*, Vol. 73, 1987.
13. HORTON, R. "African Traditional Thought and Western Science". In: *Africa*, nº 1, 1967.
14. _____. "Material-Object Language and Theoretical Language: Towards a Strawsonian Sociology of Thought". In: Brown, S.C. (ed.). *Philosophical Disputes in the Social Sciences*. Sussex, Harvester Press, 1979.
15. _____. "Professor Winch on Safari". In: *Archives Européennes de Sociologie*. Vol. VII, nº 1, 1976.
16. _____. "Social Psychologies: African and Western". In: *Oedipus and Job in West African Religion*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
17. _____. "Tradition and Modernity Revisited". In: Hollis, M. & Lukes, S. (orgs.). *Rationality and Relativism*. Oxford, Basil Blackwell, 1982.
18. KUHN, T. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1976.
19. LAWSON, E. e McCAULEY, R. *Rethinking Religion (Connecting Culture and Cognition)*. Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

20. LEACH, E. "Nascimento Virgem". In: *Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo, Editora Ática, 1983.
21. _____. *Political Systems of Highland Burma*. Londres, The Athlone Press, 1954.
22. LENCLUD, G. "La Perspective Fonctionaliste." In: *L'Idées de Anthropologie*. Paris, Armand Colin, 1988.
23. LEPLIN, J. "Methodological Realism and Scientific Rationality". In: *Philosophy of Science*, Vol. 53, 1986.
24. NAGEL, E. *The Structure of Science*. Nova York, Harcourt, Brace & World Inc., 1961.
25. PORCHAT PEREIRA, O. "Resposta a Hilan Bensusan e Paulo A.G. de Sousa". In: *Discurso*, nº 23, 1994.
26. _____. "Sobre o que Aparece". In: *Discurso*, nº 19, 1992.
27. RUBINSTEIN, R. et alia. *Science as Cognitive Process*. Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1984.
28. SALMON, M.H. "Philosophy of the Social Sciences". In: *Introduction to the Philosophy of Science* (a text by members of the Department of the History and Philosophy of Science of the University of Pittsburgh). Nova Jersey, Prentice Hall, 1992, p. 404-425.
29. SEARLE, J. *Intentionality (An Essay in the Philosophy of Mind)*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
30. SKINNER, B.F. "Selections from Science and Human Behavior". In: Block, N. (ed.). *Readings in Philosophy of Psychology*. Vol. 1. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981.
31. SKORUPSKI, J. "The Meaning of another Culture's Beliefs". In: Hookway, C. & Pettit, P. (orgs.). *Action & Interpretation*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
32. _____. *Symbol and Theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

33. SOUSA, P.A.G. "Dilema do Intelectualismo na Antropologia da Religião". In: *Religião e Sociedade*, Vol. 16/3, 1994.
34. SPERBER, D. "Interpretive Ethnography and Theoretical Anthropology". In: *On Anthropological Knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
35. _____. "Is Symbolic Thought Prerational?". In: Foster and Brandes (eds.). *Symbol as Sense*. Londres, Academic Press, 1980.
36. _____. "Apparently Irrational Beliefs". In: *On Anthropological Knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
37. _____. "Epidemiología de las Creencias". In: *Revista de Occidente* (125), 1991.
38. _____. *Rethinking Symbolism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
39. VAN FRAASSEN, B.C. *The Scientific Image*. Oxford, Clarendon Press, 1981.
40. VAYDA, A. et alia. "Current Issues in Social Science Explanation". In: *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 21, nº 3, 1991.
41. WINCH, P. "Understanding a Primitive Society". In: Wilson, B. (ed.). *Rationality*. Oxford, Basil Blackwell, 1970.
42. _____. *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy*. Londres, 1958.